

Saamentutkimus tänään

Toimittaneet Irja Seurujärvi-Kari,
Petri Halinen ja Risto Pulkkinen



Saamentutkimus tänään

Toimittaneet
Irja Seurujärvi-Kari, Petri Halinen
ja Risto Pulkkinen



Tietolipas 234

Teos on Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran nimeämien asiantuntijoiden tarkastama.



Jane ja Aatos Erkon Säätiö ovat tukeneet teoksen avointa saatavuutta.

© 2011 Irja Seurujärvi-Kari, Petri Halinen ja SKS

Licenssi CC BY-NC-ND 4.0 International

Digitaalinen versio perustuu Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kustantamaan painettuun teokseen, joka on julkaistu vuonna 2011.

Kansi: Eija Hukka

EPUB: Tanja Pulliainen ja eLibrisMedia Oy

ISBN 978-952-222-220-6 (nid.)

ISBN 978-952-222-836-9 (PDF)

ISBN 978-952-222-973-1 (EPUB)

ISSN 0562-6129 (Tietolipas)

DOI: <http://dx.doi.org/10.21435/tl.234>

Teos on lisensoitu Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 International -lisenssillä.

Tutustu lisenssiin englanniksi osoitteessa <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

tai suomeksi osoitteessa <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.fi>.

Teos on avoimesti saatavissa osoitteessa <http://dx.doi.org/10.21435/tl.234>

tai lukemalla tämä QR-koodi mobiililaitteella.



Sisällys

Esipuhe 7

Irja Seurujärvi-Kari

Alkuperäiskansatutkimus, alkuperäiskansaliike ja saamelaiset 10

Tuomas Heikkilä ja Antero Järvinen

Saamelaisalueen luonto ja sen muutokset 56

Janne Saarikivi

Saamelaiskielet – nykypäivää ja historiaa 77

Antti Sajantila

Saamelaiset ja geneettinen tutkimus 120

Petri Halinen

Arkeologia ja saamentutkimus 130

Lars Ivar Hansen

Näkökulmia saamelaisten historiankirjoitukseen 177

Risto Pulkkinen

Saamelaisten etninen uskonto 208

Marjut Huuskonen

Näkökulmia saamelaiseen folkloreen 271

Irja Seurujärvi-Kari

Kirjallisuus ja taiteet – sulautumisen uhasta kohti sisäistä elämää 298

Minna Riikka Järvinen

Saamelaisten musiikit ja musiikkien tutkimus 327

Helena Ruotsala

Kaunista ja toimivaa – saamelaisten aineellinen kulttuuri 344

Gunvor Guttorm

Käsityö- ja kulttuuriperintö ja sen omistaminen 369

Timo Koivurova

Ihmisoikeustutkimus ja saamelaiset 393

Tanja Joona

Eräistä ILO:n alkuperäiskansasopimuksen No. 169 maankäyttöä koskevista säännöksistä 418

Kirjoittajien esittely 441

Henkilöhakemisto 443

Esipuhe

Jodi lea buoret go oru. – ”Jutaminen on parempi kuin paikallaan olo.” (saamelainen sananlasku).

Tämän saamelaisia, saamelaiskulttuureja ja niiden tutkimusta (ns. saamentutkimusta) käsittelevän teoksen lähtökohtana on 1994 Tietolipas-sarjassa ilmestynyt *Johdatus saamentutkimukseen*. Sen toimittivat silloin Ulla-Maija Kulonen, Juha Pentikäinen ja Irja Seurujärvi-Kari. Tämä aidosti johdantotyyppinen kirja pyrki perustelevaan Helsingin yliopistoon tuolloin juuri saatua varsin suppeaa saamentutkimuksen opintokokonaisuutta. Tänä päivänä saamentutkimus on vakiintunut oppiaine, jota voi opiskella monissa yliopistoissa ja korkeakouluissa akateemisiin loppututkintoihin asti. Sen olemassaoloa ei enää entiseen tapaan tarvitse perustella, ja myös yleinen kiinnostus saamelaisia, Euroopan unionin ainoaa alkuperäiskansaa kohtaan on edelleen Suomessa lisääntynyt. Niinpä *Johdatus saamentutkimukseen*-kirjan tultua loppuunmyydyksi ja ajan saatossa osittain jo vanhentuttua, teoksesta ei tahdottu ottaa toista painosta, vaan haluttiin toimittaa kokonaan uusi kirja. Samalla kun artikkeleitten kattavuus on parantunut, ovat artikkelit myös laajuudeltaan kasvaneet, ja näin itse teos on edeltäjäänsä nähden sivumääräisesti noin kaksinkertainen. Kaikki artikkelit on kirjoitettu kokonaan uudestaan ja useimmiten myös kirjoittajat edustavat uutta akateemista tutkija- ja opettajasukupolvea. Saamentutkimuksen parissa työskentelevät tutkijat ovat vaihtuneet; mukana on nuorempia tutkijoita. Kaikki artikkelit ovat varta vasten tätä teosta varten kirjoitettuja, ja jokainen kirjoittaja edustaa alansa vahvinta osaamista. Vaikka teos on laajuudeltaan suurempi kuin perinteinen suppea johdantoteos, se on kirjoitettu siten, ettei se edellytä lukijaltaan saamelaisia koskevia pohjatietoja.

Saamentutkimuksen opiskelijan tai muun saamelaisista kiinnostuneen ongelma ei ole se, että aiheesta ei olisi kirjallisuutta. Ongelma on pikemmin päinvastainen. Ensimmäinen erityisesti saamelaisia koskeva tutkielma julkaistiin 336–337 vuotta sitten (Johannes Schefferuksen *Lapponia*, 1673). Kysymyksessä oli käsillä olevan teoksen kaltainen yleisteos, jossa saamelaisia ja heidän kulttuuriaan käsiteltiin monesta eri näkökulmasta. Saamelaisia koskeva tutkimuskirjallisuus on sen jälkeen kasvanut mittaamattoman suureksi. Samalla tutkimus on jakautunut lukuisiksi osa-alueiksi, joiden hallinta edellyttää tutkijoiltaan erikoistumista. Monilla alueilla ongelmana on ollut tiedon kierrätys, mikä on vaikeuttanut kriittistä suhtautumista tiedon tuloon. Romantisoitu kuva saamelaisista tuntuilla kiertelevänä popoimentolaisena ulkomuseona elää edelleen jossakin määrin. Tällä matkailuelinkeinon ylläpitämällä stereotyyppisellä mielikuvalla on kuitenkin varsin vähän tekemistä todellisuuden kanssa. Kokonaan toinen asia on se, että saamelaiset itse rakentavat nykyisyyttään ja tulevaisuuttaan luovasti arvokkaan vuosisataisen kulttuuriperintönsä varaan. Niinpä *Saamentutkimus tänään* pyrkii johdattamaan lukijaa todellisen, niin saamelaisin kuin ei-saamelaisin asiantuntijavoimin koetellun lisätiedon äärelle ja antamaan havainnollisen kuvan siitä, kuinka eri tieteenalat voivat antaa panoksensa saamelaisia koskevaan tutkimukseen.

Teos ilmestyy suomeksi. Toimituskunta on syvästi tietoinen siitä, että saamentutkimuksen lähtökohtien mukaista olisi tekstien saattaminen saamen kielellä saamelaisyhteisön kriittiseen tarkasteluun – näin saavutettaisiin myös laajempi palautteen antajien piiri, koska pohjoissaamen kieltä puhutaan niin Suomessa, Norjassa kuin Ruotsissa. Teoksen saaminen saamen kielelle on kuitenkin taloudellisista syistä vasta toiveissa.

Teos rakentuu siten, että se lähtee liikkeelle keskeisten käsitteiden kuten alkuperäiskansan ja saamelaisuuden määrittelemisestä, alkuperäiskansatutkimuksen ja kansainvälisen alkuperäiskansaliikkeen kehityksestä ja tavoitteista sekä tämän diskurssin kääntämisestä pohjoismaiselle saamelaiselle tasolle. Seuraavaksi tarkastellaan saamelaisten biologis-maantieteellistä ympäristöä, Lapin luonnonoloja. Seuraavan jakson muodostavat saamelaisten esihistorian, historian sekä saamen kielten ja saamelaisten geneettisen kuvan tarkastelu. Sen jälkeen käsi-

tellään niin saamelaisten henkistä (kansanusko, folklore, taiteet) kuin aineellista (käsityöt ja poronhoito) kulttuuria. Lopuksi pohditaan laajasti saamelaisten asemaa ihmisoikeusnäkökulmasta ja käsitellään saamelaisten maa- ja oikeusasioita vertailemalla niitä muiden alkuperäiskansojen tilanteeseen.

Saamelaiset nähdään käsillä olevassa teoksessa heidän itseymmärryksensä mukaisesti yhtenä kansana:

Me saamelaiset olemme yksi kansa eivätkä valtakuntien rajat saa murtaa kansamme yhteyttä. Meillä on oma historiamme ja perinteemme, oma kulttuurimme ja oma kielemme. (ote 11. pohjoismaisen saamelaiskonferenssin 1980 hyväksymästä saamelaispoliittisesta ohjelmasta)

Toimittajat kiittävät Alfred Kordelinin säätiötä teoksen valmistumisen mahdollistaneesta apurahasta. Kiitoksen saavat Helsingin yliopiston suomalais-ugrialaisten kielten ja kulttuurien, uskontotieteen ja arkeologian oppiaineet sekä erityisesti ensin mainittu tämän julkaisun artikkelien kielentarkastuksen rahoittamisesta. Lämmin kiitos myös professori Riho Grünthalille sekä Helsingin yliopiston vararehtori Ulla-Maija Forsbergille heidän saamentutkimusta kohtaan osoittamastaan tuesta.

Irja Seurujärvi-Kari

Petri Halinen

Risto Pulkkinen

Alkuperäiskansatutkimus, alkuperäiskansaliike ja saamelaiset

Irja Seurujärvi-Kari

Johdanto

Toisen maailmansodan jälkeistä aikaa on leimannut globalisaatio, joka on koskenut niin kaikkea inhimillistä toimintaa, taloutta ja teknologiaa, informaatiota ja kulttuuria kuin itse ihmisten liikkumista. Tämä on johtanut kaikkialla nopeisiin ja usein rajuihin sosiaalisiin ja kulttuurisiin muutoksiin, mikä on herättänyt myös vastarintaa ja -reaktioita. Maailmaan on siten syntynyt kaksi vastakkaista suuntausta, yhtäältä moderni homogenisoituminen ja toisaalta postmoderni etninen ja kulttuurinen fragmentoituminen. 1970- ja 1980-luvulla globalisoitumisen vastatrendinä perustettiin paikallisia ja etnisiä kulttuureja puolustavia ja edistäviä kansalaisliikkeitä ja -verkostoja niin suuren yhteiskunnan keskuksissa kuin sen laidoilla. Tämä on johtanut sekä etnisen tietoisuuden nousuun että urbaaniin alakulttuuristumiseen alkuperäiskansojen parissa.

Uudenlaisen liikehännän taustalla oli 1948 hyväksytty Yhdistyneiden kansakuntien ihmisoikeuksien julistus. YK:n julistuksen keskeinen sanoma on, että ihmisoikeudet tulee taata kaikille tasa-arvoisesti ilman syrjintää. Tässä mielessä julistusta voidaan pitää jatkona jo paljon aiemmin alkaneelle dekolonisaatioprosessille huolimatta siitä, että julistuksessa ei vielä puhuta vähemmistöjen, puhumattakaan alkuperäiskansojen ihmisoikeuksien edistämisestä ja/tai suojelusta. YK jätti näiden mainittujen ryhmien oikeudet tällöin vielä vähemmälle huomiolle. Alkuperäiskansojen oikeuksien puolustaminen nousi voimakkaammin esille muutamien vuosikymmenien kuluttua, kun alkuperäiskansat järjestäytyivät maailmanlaajuisesti ajaakseen omien ryhmiensä etuja ja oikeuksia ja kun ne pääsivät YK:hon valmistelemaan sopimuksia yhdessä muiden globaalitoimijoiden kanssa. Saa-

melaiset liittyivät alkuperäiskansaliikkeeseen 1970-luvulla ja ovat siitä lähtien olleet sen keskeisiä toimijoita.

Tässä artikkelissa tarkastellaan ensin sekä alkuperäiskansaliikkeen että alkuperäiskansatutkimuksen nousua ja tavoitteita, sillä alusta alkaen alkuperäiskansaliike ja alkuperäiskansatutkimus ovat kulkeneet rinnakkain. Lopuksi tuodaan esille, miten kansainvälisen alkuperäiskansaliikkeen diskurssin ja alkuperäiskansaoikeuksien kääntäminen saamelaisyhteisön tasolle on onnistunut. Vaikka artikkelissa keskitytään alkuperäiskansaliikkeeseen ja alkuperäiskansojen oikeuksien kehittymiseen kansainvälisellä tasolla, käsittelynäkökulmassa painotetaan nimenomaan saamelaisille alkuperäiskansana tärkeitä käsitteitä ja asioita.

Alkuperäiskansojen määritelmä, lukumäärä ja alue

Vuoden 1989 ILO-sopimuksessa (nro 169), joka koskee itsenäisten maiden alkuperäis- ja heimokansoja, määritellään alkuperäiskansa (*Convention (No. 169) concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries* 1989; artikla 1):

1. Tämä sopimus koskee:

a) niitä itsenäisissä maissa eläviä heimokansoja,

jotka eroavat selvästi maan muista väestöryhmistä sosiaalisten, kulttuuristen ja taloudellisten olojensa puolesta ja joiden asema määräytyy kokonaan tai osittain niiden omien tapojen tai perinteiden tai erityislainsäädännön mukaan;

b) niitä itsenäisissä maissa eläviä kansoja, joita pidetään alkuperäiskansoina, koska

ne polveutuvat väestöstä, joka maan valloituksen tai asuttamisen tai nykyisten valtionrajojen muodostumisen aikaan asui maassa tai sillä maantieteellisellä alueella, johon maa kuuluu, ja

jotka oikeudellisesta asemastaan riippumatta ovat säilyttäneet kokonaan tai osittain omat sosiaaliset, taloudelliset, kulttuuriset ja poliittiset instituutionsa.

2. Määriteltäessä ryhmät, joihin tämän yleissopimuksen määräyksiä sovelletaan, on olennaisena perusteena pidettävä sitä, että kansa pitää itseään alkuperäis- tai heimokansana.

ILO-sopimuksen määritelmä pohjautuu pitkälti YK:n erityisraportoina toimineen José R. Martínez Cobon antamaan määritelmään, joka sisältyy hänen YK:lle vuosina 1971–1984 tekemäänsä tutkimukseen alkuperäiskansoista, *Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations*. José R. Martínez Cobo määrittelee alkuperäiskansat seuraavasti (kohdassa 379):

Alkuperäisillä yhteisöillä, väestöillä ja kansoilla on historiallinen jatkuvuus niistä yhteisöistä, jotka kehittyivät heidän alueillaan ennen valloitusta ja kolonialismia. Ne katsovat eroavansa nykyisten yhteisöjen tai niiden osien muista sektoreista. Ne muodostavat nykyään yhteisön ei-hallitsevan osan ja ovat sitoutuneet säilyttämään, kehittämään ja siirtämään tuleville sukupolville muinaiset alueensa ja etnisen identiteettinsä. Ne muodostavat perustan alkuperäiskansojen olemassaolon jatkumiselle kansoina sopusoinnussa näiden kulttuuristen mallien, sosiaalisten instituutioiden ja oikeuskäytännön kanssa.

Nykyään alkuperäiskansoja elää kaikkialla maailmassa, jokaisella mantereella ja yli 90 valtiossa. Alkuperäiskansat muodostavat viiden prosentin osuuden koko maailman väestöstä. Ne ovat paimentolaisia tai puolipaimentolaisia (kuten arktisen alueen ja Afrikan Saharan kansat), metsästäjä-keräilijöitä (kuten San-kansa Afrikassa), liikkuvia viljelijöitä (kuten Keski-Amerikan metsien asukkaat) tai kalastajia ja merinisäkkäiden pyytäjiä (kuten arktisen alueen inuittikansat). Alkuperäiskansat ovat eläneet perinteisesti hyvin erilaisissa ekologisissa olosuhteissa: sademetsissä, metsäalueilla, autiomailla, vuorilla, tundralla tai taigalla. (Durning 1993: 82; Indigenous Peoples. A Global Quest for Justice 1977: 9.) Nykyään kuitenkin suurin osa alkuperäiskansoista elää kaupungeissa, mistä seuraa, että niiden kulttuurit ja elinkeinot ovat lähentyneet pääväestöjen kulttuureja ja elinkeinomuotoja.

Arviot alkuperäiskansojen edustajien lukumäärästä liikkuvat yleensä 370 ja 600 miljoonan välillä määritelmästä riippuen. On vaikeaa arvioida tarkasti alkuperäiskansojen lukumäärää. Joitakin alueilta, kuten Aasiasta ja Afrikasta, on erittäin vaikea saada luotettavia tietoja. YK:n ja alkuperäiskansojen omissa lähteissä arvio on 370 miljoonaa (Rights of Indigenous Peoples 1998: 3). Lukuun lasketaan sellaiset alkuperäiskansat, joi-

den kuuluminen alkuperäiskansakategoriaan on ollut helppo määritellä tai jotka on yleisesti tunnustettu alkuperäiskansoiksi mm. valtioiden ta-
 holta. Sellaisiksi luetaan muun muassa saamelaiset (65 000–75 000), ko-
 ko sirkumpolaarisen alueen inuitit (100 000), Etelä- ja Keski-Amerikan
 intiaanit (30–80 milj.) sekä Pohjois-Amerikan intiaanit (3–13 milj.; Ka-
 nadassa ja Yhdysvalloissa asui noin viisi miljoonaa alkuperäisväestöön
 kuuluvaa henkilöä vuoden 2000 alkaessa (Anderssonin ja Henrikssonin
 mukaan, 2010: 456), Australian aboriginaalit (300 000), Uuden-Seelan-
 nin maorit (325 000) mukaan lukien koko Tyynenmeren alueen alkupe-
 räiskansat sekä entisen Neuvostoliiton alkuperäiskansat (28 milj.). (Dur-
 ning: 1993: 82; Indigenous Peoples. A Global Quest for Justice 1977: 11.)
 Näiden kielten lukumäärä, noin 4 000, muodostaa suurimman osan maa-
 ilman 7 000 kielestä. Nykyään alkuperäiskansat ovat enemmistönä enää
 Guatemalassa ja Boliviassa. Yleensä ne muodostavat pienen vähemmis-
 tön kotimaassaan, kuten saamelaiset Suomessa (0,03 %) ja alkuperäis-
 kansat Brasiliassa (1/10 koko väestöstä).

Saamelaisten määritelmä ja lukumäärä

Lainsäädännössä saamelaisuuden kansallinen määritelmä perustuu sub-
 jektiiviseen ja objektiiviseen kriteeriin kaikissa Pohjoismaissa. Subjektiiv-
 nen eli itsemäärittely tarkoittaa sitä, pitääkö henkilö itseään saamelaisena
 vai ei. Ensisijainen objektiivinen kriteeri on kieli. Henkilö on saamelainen,
 mikäli hän itse tai ainakin yksi hänen vanhemmistaan tai isovanhemmistaan
 on oppinut saamen kielen ensimmäisenä kielenä (Suomessa) tai koti-
 kielenä (Norjassa ja Ruotsissa). Lisäksi saamelaiseksi lasketaan sellainen
 henkilö, jonka vanhemmista vähintään toinen on jo merkitty tai olisi
 voitu merkitä äänioikeutetuksi saamelaiskäräjien (tai Suomessa saa-
 melaisvaltuuskunnan) vaaleissa. Yhteispohjoismaisten kriteerien lisäksi
 saamelaiseksi lasketaan Suomessa myös ns. lappalaisen jälkeläinen (mer-
 kitty ”tunturi-, metsä- tai kalastajalappalaiseksi maa-, veronkanto- tai
 henkikirjassa”) (Laki saamelaiskäräjistä 1995:974; § 3; Sameloven av 12
 juni 1987 nr 56; § 2–6 (1); Sametingslag 1992:1433; 1 kap. Inledande bes-
 tämmelser. 2 §.)

Norjassa arvioidaan olevan 45 000–50 000 saamelaista, Ruotsissa
 15 000–20 000, Suomessa 9 000–10 000 ja Venäjällä 2 000, yhteensä siis

70 000–82 000. Parinkymmenen viime vuoden aikana saamelaisten määrä on arvioiden mukaan pysynyt suhteellisen samana, mutta asuinpaikan suhteen on tapahtunut suuria muutoksia. Esimerkiksi Suomessa saamelaisten määrä on pysynyt saamelaiskäräjien ja väestörekisteritietojen mukaan lähes samana viidentoista viime vuoden aikana. Samaan aikaan saamelaisten lukumäärä on vähentynyt saamelaisten kotiseutualueella – nykyään noin 60 % saamelaisista asuu saamelaisten kotiseutualueen ulkopuolella. Oulussa, pääkaupunkiseudulla ja Rovaniemellä saamelaisten määrä on kasvanut merkittävästi. Norjan saamelaiskäräjien vaaliluettelon mukaan vain 10 % saamelaisista asuu perinteisen saamelaisalueen ulkopuolella, pääosin Oslon alueella. Lähes 25 % kaikista rekisteröidyistä äänestäjistä asuu Karasjoen ja Kautokeinin kunnissa. Ruotsin saamelaisista lähes 80 % asuu Ruotsin saamelaiskäräjien vaaliluettelon mukaan perinteisen saamelaisalueen läänissä. Huomattava osa heistä tosin asuu Uumajassa, Luulajassa tai Östersundissa. Tukholman alueella asuu noin 7–10 % Ruotsin saamelaisista.

Sápmi-alueen määritelmä (kirjoittanut Johanna Roto)

Saamenmaan, *Sápmi*n, ydinalue on Pohjoiskalotilla. Saamelaisten asuinalue on kuitenkin paljon laajempi – niin historiallisesta perspektiivistä kuin nykypäivän väestöllisten muutoksien kautta. Yleisesti ottaen Saamenmaaksi voidaan käsittää se alue, jossa on saamelaisia, saamelaisista kulttuuria ja saamea puhuvia. Perinteisesti tämä alue ulottuu Keski-Norjasta ja -Ruotsista Suomen Lapin yli Kuolan niemimaalle. Tämä alue kattaa arviolta 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. Historiallisen materiaalin avulla voidaan määrittää perinteiset saamelaisten asuinalueet, jotka ovat rajattavissa mm. vanhojen siita- eli lapinkylärajojen mukaan tai paikannimistön avulla (kuva 1.). Vaikka perinteinen asuinalue on edelleen vahvinta saamelaisaluetta, niin nykyään Suomessa, Norjassa ja Ruotsissakin maan pääkaupunki on yksi suurimmista saamelaiskeskuksista. Tästä johtuen tämä perinteinen määritelmä ei täysin sovellu nykypäivän vaatimuksiin.

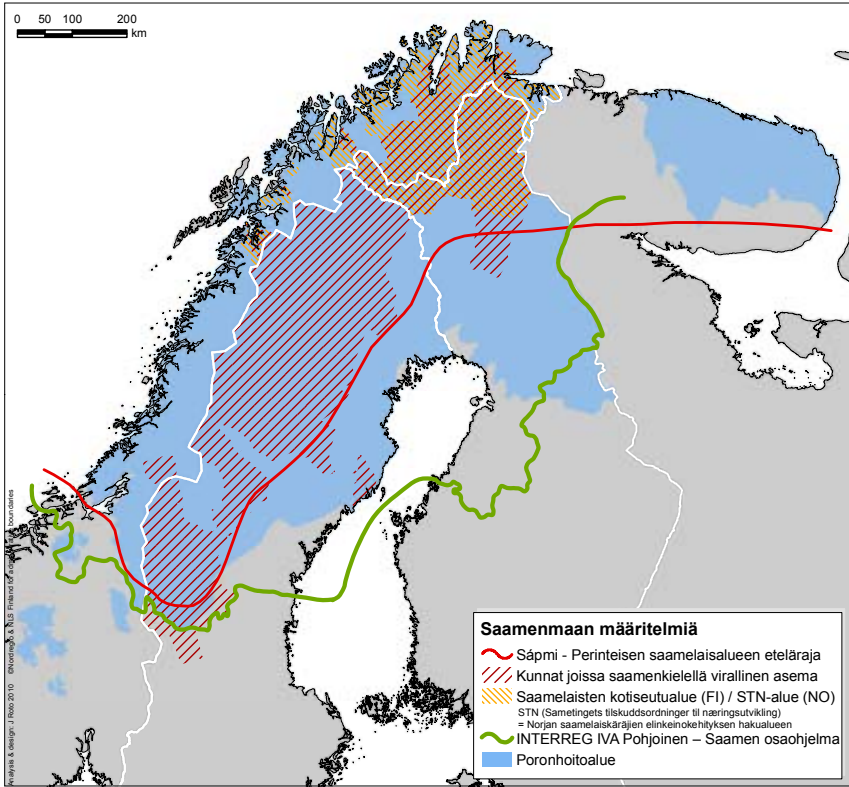
Nykypäivän Saamenmaa on kokoelma erilaisia määritelmiä, alueita ja niiden rajoja. Saamenmaa on osa sekä suurempia alueita ja samanaikaisesti myös kokoelma pienempiä alueita. Seuraavaksi esitetään erilaisten tunnettujen alueellisten rajausten kautta erilaisia tapoja ja mahdollisuuksia rajata nykypäivän Sápmia (kuva 2). *Hallinnollisesti* saamelaisalue on määritelty Suomessa ja Norjassa. Saamelaisten kotiseutualue (pohjoissaameksi *Sámiid ruovttuguovllu*) on Suomen perustuslaissa edellytetty ja saamelaiskäräjistä annetussa laissa tarkemmin määritelty saamelaisten kulttuurillinen ja kielellinen autonominen alue, joka käsittää Enontekiön, Inarin ja Utsjoen kunnat sekä Lapin paliskunnan alueen Sodankylästä. Vuonna 2005 Norjan saamelaisalueeksi määriteltiin ne maa-alueet, joilla saamelaisen kehitysrahasto (SUF) toimii, ja 2009 alueen nimi muutettiin saamelaiskäräjien elinkeinokehityksen hakualueeksi (STN). Tämän määritelmän lähtökohtana oli valita ne paikallisyhteisöt, jotka saamelaiskäräjät on saamelaisiksi määritellyt ja joille käräjät myöntää erityisiä kehitystukia. STN alueeseen kuuluu kokonaisuudessaan 16 kuntaa ja osittain 10 (vuonna 2010). Näistä 26 kunnasta 13 sijaitsee Ruijassa, 9 Tromsissa ja 4 Nordlandin pohjoisosassa. Tämän aluerajauksen heikkoutena on se, että se käsittää vain Saltfjelletin pohjoispuoliset alueet jättäen eteläsaamelaisen asutuksen alueen ulkopuolelle. Toisekseen STN alueeseen ei kuulu kaupunkien ja suurempien taajamien saamelaisasutus.

Pohjoismaissa on yhteensä 30 kuntaa, joissa saamen kielellä on kielilaililla turvattu virallinen asema. Tähän *kielelliseen* Saamenmaahan kuuluvat Norjassa Kaarasjoen, Kautokeinin, Nessebyn, Porsangerin ja Tanan kunnat Finnmarkin läänissä, Kåfjordin ja Lavangenin kunnat Tromsissa sekä Tysfjordin kunta Nordlandissa ja Snåsan kunta Pohjois-Trøndelagissa; Ruotsissa Arjeplogin, Arvidsjaurin, Gällivaren, Jokkmokkin ja Kirunan kunnat Norrbottenin läänissä, Lyckselen, Malån, Sorselen, Storumanin, Umeån ja Vilheminan kunnat Västerbottenissa, Bergin, Härjedalenin, Strömsundin, Åren ja Östersundin kunnat Jämtlandissa sekä Älvdalenin kunta Dalarnassa (Taalainmaa); sekä Suomessa saamelaisten kotiseutualueen kunnat: Utsjoki, Inari, Enontekiö ja Sodankylän Lapin paliskunnan alue. Kuolan niemimaalla puhutuilla saamen kielillä ei ole lainsäädännöllistä asemaa.





Kuva 1. Perinteinen saamelaisalue ja keskeistä saamenkielistä paikan-nimistöä.

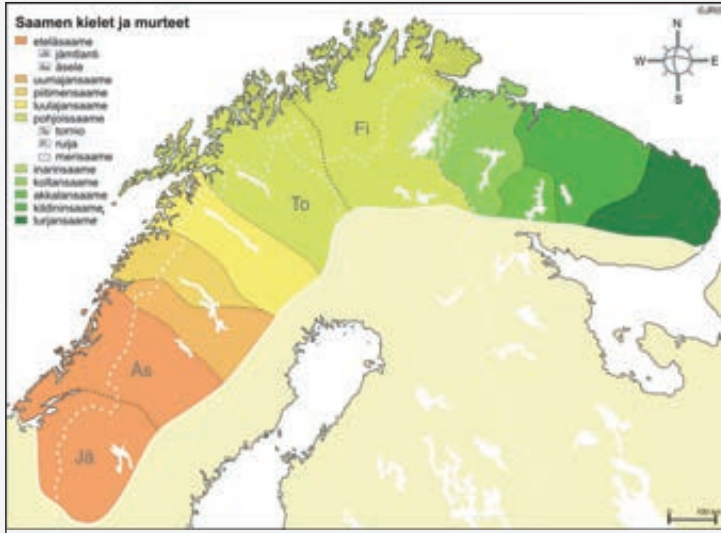


Kuva 2. Saamenmaan määritelmii.

Saamenmaata voidaan rajata myös elinkeinotoiminnan kautta. Kussakin saamelaisten asuinvaltiossa on määritetty ns. poronhoitoalue. *Poronhoitoalue* ulottuu Opplandin tunturiseudulta Kuolan niemimaan itärannikolle asti. Yhteensä tämä alue kattaa yli 500 000 neliökilometrin suuruisen alueen. Erot maiden välillä ovat pienet. Kussakin Pohjoismaassa poronhoitoalue kattaa noin 30–40 % valtion pinta-alasta, tarkemmin sanottuna Norjassa 140 000 km², Ruotsissa 160 000 km² ja Suomessa 123 000 km². Kuolan niemimaalla nykyinen poronhoitoalue kattaa noin 83 000 neliökilometrin suuruisen maa-alueen.

Eurooppalaisesta näkökulmasta Saamenmaaksi voidaan kutsua Euroopan alueellisen yhteistyön *INTERREG IVA Pohjoinen* -ohjelman aluetta. Tähän ohjelmaan kuuluu kaksi osaohjelmamaa, Pohjoinen ja Saame. Nämä EU:n valtionrajat ylittävää yhteistyötä tukevat ohjelmat ovat ohjelmakaudella 2007–2013 yksi EU:n koheesiopolitiikan kolmesta tavoiteohjelmasta. Ohjelman tavoitteena on valtakunnan rajojen ylittävän yhteistyön kautta tukea taloudellista ja sosiaalista kehitystä alueella. Saamen osaohjelman tukikelpoiset alueet ovat Suomessa Lapin, Pohjois-Pohjanmaan ja Keski-Pohjanmaan maakunnat, Norjassa ydinalueena Nordlandin, Tromsin ja Finnmarkin maakunnat ja Ruotsista Norrbottenin lääni sekä Skellefteån, Sorselen, Malån ja Norsjön kunnat Västerbottenin läänistä. Myös Pohjois- ja Etelä-Trøndelagin maakunnat ja osa Hedmarkin maakuntaa (Elgån poronhoitoalue) Norjasta sekä Ruotsin Västerbottenin läänin loput kunnat, Jämtlannin lääni ja osa Taalainmaan läänistä (Idren saamelaisyhdyskunnan alue) ovat tukikelpoisia, mutta ns. ”rajoittuvina alueina”. Tämä tarkoittaa sitä, että rajoittuvan alueen kanssa toteutettavaan rajat ylittävään yhteistyöhön voidaan myöntää 20 prosenttia EAKR-rahoituksesta. Lisäksi aluekehitysrahastosta voidaan rahoittaa menoja, jotka ovat syntyneet toimien tai osatoimien toteuttamisessa Euroopan yhteisöön kuulumattomissa maissa sillä edellytyksellä, että toimista on hyötyä yhteisöön kuuluville alueille. Saamen osaohjelmasta 10 % EAKR-rahoituksesta voidaan myöntää ensi sijassa Venäjän Kuolan niemimaan saamelaisten kanssa toteutettavaan, rajat ylittävään yhteistyöhön. Edellisellä ohjelmakaudella Saamen osaohjelmasta haettiin ja myönnettiin eniten rahoitusta koulutusta ja kieltä koskeviin yhteistyöhankkeisiin.

Saamen kielet ja niiden puhujien lukumäärä



Kuva 3. Saamen kielet ja niiden puhuma-alueet.

Saamelaisia on perinteisesti kymmenen eri ryhmää, mikäli ryhmitys tapahtuu kielen mukaan. Ryhmät voidaan jakaa läntisiin ja itäisiin. Läntisiin saamelaiskieliin kuuluvat etelä-, uumajan-, luulajan-, piitimen- ja pohjoissaame ja itäisiin inarin-, koltan-, kildinin- ja turjansaame sekä jo kuollut akkalankeili. Joidenkin saamelaisryhmien kohdalla kieli on kuitenkin huono ryhmittelykriteeri, sillä kielen puhujia, varsinkaan äidinkieliä, ei välttämättä ole enää monta jäljellä. Saamen kielten puhujien lukumääräksi arvioidaan yhteensä 30 000–40 000 henkeä.

Saamelaiset kielen ja asuinvaltion mukaan

	Suomi		Norja		Ruotsi		Venäjä		Yhteensä	
	yhleensä	puhujia	yhleensä	puhujia	yhleensä	puhujia	yhleensä	puhujia	yhleensä	puhujia
eteläsaame*	-	-	1000	400	1000	300	-	-	2000	700
uumajansaame	-	-	-	-	1000	20	-	-	1000	20
luulajansaame*	-	-	2000	500	6000	1500	-	-	8000	2000
piitimensaame	-	-	50	0	2000	20	-	-	2000	20
pohjoissaame*	8400	2500	45000	23000	10000	6000	-	-	64000	31500
inarinsaame	700	350	-	-	-	-	-	-	700	300
koltansaame	500	300	-	-	-	-	400	30	900	430
kildininsaame	-	-	-	-	-	-	1000	650	1000	650
turjansaame	-	-	-	-	-	-	400	<20	400	<20
akkalansaame	-	-	-	-	-	-	100	0 ¹	100	0
Yhteensä	9600	3000	50000	22000	20000	8000	2000	750	80000	35000

¹ Väinänen luvutettu akkalanosaamen puhujia kuoli vuonna 2003

* Arvio saamelaisen määräksi vaihtelee lähteiden mukaan etenkin * merkittyjen ryhmien kohdalla. Yllä olevat luvut keskivertoja lähemmäs. Tästä johtuen yhteensä 7 100

Äidinkielen osajia ei ole eritelty muista kielistä osavastista

Lähde: Saamelaiskäärijä 2010, Saami cultural encyclopedia

Saamen kieliä ja saamenkielisiä ihmisiä tarkasteltaessa on tärkeää huomioida, että luvut perustuvat arvioihin. Suomi on ainoa Pohjoismaa, jossa väestörekisteriin on kirjattu kansalaisen äidinkieli. Väestötietojärjestelmän kielitilaston mukaan Suomessa asui vuoden 2007 lopussa 1 777 äidinkieleltään saamenkielistä henkilöä. Saamenkielisten lukumäärä väestötietojärjestelmässä on vuodesta 1985 lähtien pysynyt lähes samana. Saamelaiskäräjät, joka on saamelaisten vaaleilla valittu edustuksellinen elin, laatii saamelaiskäräjävalien yhteydessä tilaston sekä saamelaisten että saamenkielisten äänioikeutettujen määrästä. Vuonna 2007 äänioikeutetuista (yhteensä 5 317) puhui äidinkielenään pohjoissaamea 1 544, inarinsaamea 279 ja koltansaamea 357 henkilöä. Kaikista saamenkielistä äänioikeutetuista yli 70 % asui saamelaisten kotiseutualueella. Kuten Pohjoismaissa myös Kuolan saamelaisten kielenvaihto on ollut ja on edelleen nopea. Alle 40 % Kuolan saamelaisista puhuu alkuperäistä äidinkieltä. Nykyisin kielen siirtäminen seuraaville sukupolville on katkeamassa kokonaan.

Saamelaisten oikeudellinen asema ja kulttuuri-itsehallinto

Saamelaiset on nykyään tunnustettu alkuperäiskansaksi Norjassa, Ruotsissa ja Suomessa sekä Venäjällä. Saamelaisten alkuperäiskansa-asema on turvattu perustuslaissa Suomessa 1995 ja sittemmin uudistetussa perustuslaissa 1999 (Suomen perustuslaki 1995:121.4; 11.6.1999/731) ja Norjassa 1988 (Grunnlovens paragraf 110a). Ruotsin kansanedustuslaitos tunnusti 1977 saamelaiset alkuperäiskansaksi (Riksdagen i Sverige prop 1976/77:80, bet 1976/77:KrU43), ja lisäksi Ruotsin hallitusmuodon 1 luvun 2 §:ssä säädetään yleisesti etnisten, kielellisten ja uskonnollisten vähemmistöjen oikeudesta säilyttää ja kehittää omaa kulttuuri- ja yhteiskuntaelämänsä. Venäjän federaation tasolla on useita Kuolan saamelaisia koskevia lakeja ja asetuksia, kuten perustuslain säännös (1993, 69 §) alkuperäiskansojen oikeuksien takaamisesta Venäjän ratifioimien kansainvälisten sopimusten mukaisesti ja säännös federaation vähälukuisien alkuperäiskansojen oikeuksien takuista (1999). Näiden säännösten mukaisesti vuonna 2000 Venäjän federaation vähälukuisien pohjoisten alkuperäiskansojen luetteloa laajennettiin 32:sta virallisesti alkuperäiskansaksi tunnustetusta kansasta 45 kansaan. (The Indigenous World 2000–2001: 38.)

Suomen perustuslain 17 §:n 3 momentin mukaan saamelaisilla alkuperäiskansana on oikeus ylläpitää ja kehittää omaa kieltään ja kulttuuriaan. Saman lainkohdan mukaan saamelaisten oikeudesta käyttää saamen kieltä viranomaisissa säädetään lailla. Suomen perustuslain 121 §:n 4 momentin mukaan saamelaisilla on kulttuuri-itsehallinto:

Itsehallinnosta kuntia suuremmilla hallintoalueilla säädetään lailla. Saamelaisilla on saamelaisten kotiseutualueella kieltään ja kulttuuriaan koskeva itsehallinto sen mukaan kuin lailla määrätään.

Saamelaisten kulttuuri-itsehallinnosta säädetään lähemmin vuoden 1996 alusta voimaan tulleella saamelaiskäräjistä annetulla lailla (974/95). Saamelaiskäräjälain 1 §:ssä sanotaan seuraavasti:

Tämän lain mukaisesti turvataan saamelaisille alkuperäiskansana omaa kieltään ja kulttuuriaan koskeva kulttuuri-itsehallinto. Kulttuuri-itsehallintoon kuuluvia tehtäviä varten saamelaiset valitsevat vaaleilla keskuudestaan saamelaiskäräjät. Saamelaiskäräjät toimii oikeusministeriön hallinnonalalla.

Kulttuuri-itsehallintoa toteuttavat Norjan, Ruotsin ja Suomen saamelaiskäräjät (*sámediggi*). Saamelaiskäräjien vaalit toimitetaan joka neljäs vuosi. Saamelaiskäräjien tärkein tehtävä on suunnitella ja toteuttaa perustuslaissa saamelaisille alkuperäiskansana turvattua kielellistä ja kulttuurista itsehallintoa, Suomessa ensisijaisesti saamelaisten kotiseutualueella. Kulttuuri tulkitaan laajasti, ja siten siihen sisältyy sekä henkinen että aineellinen kulttuuri. Tehtäviinsä kuuluvissa asioissa saamelaiskäräjät voi tehdä viranomaisille aloitteita ja esityksiä ja antaa lausuntoja. Saamelaiskäräjien tärkeitä poliittisia asioita ovat erityisesti maa- ja metsätalouden, elinkeinoihin sekä kieleen ja opetukseen liittyvät kysymykset. Käräjillä ei ole lainsäädäntövaltaa, mutta viranomaisten ja eduskuntalaistosten on kuultava sitä saamelaisia koskevien lakien valmistelemisen yhteydessä. Käräjien toiminta rahoitetaan valtioiden vuosittain myöntämällä määrärahalta, jonka puitteissa sen on suunniteltava ja toteutettava toimintaansa ja päätettävä yhteiseen käyttöön osoitettujen valtion varojen jaosta. Saamelaiskäräjät on perustaneet yhteisen pohjoismaisen toimielimen, Saamelaisten parlamentaarisen neuvoston, edistääkseen rajojen yli tapahtuvaa yhteistyötä. (samediggi.fi; samediggi.no; samediggi.se.) Kuolan saamelaisilla ei ole omaa vaaleilla valittua elintä, sillä Kuolan saamelaiset eivät päässeet asiasta yhteisymmärrykseen Venäjän valtion kanssa.

He ovat kuitenkin perustaneet vuoden 2010 lopussa yhdeksän jäsentä käsittävän elimen (pohjoissaameksi *Guoládaga Sámiid Sobbar*) valmistelemaan saamelaiskäräjien perustamista.

Alkuperäiskansat ja kolonialistinen menneisyys

Alkuperäiskansojen maailmanneuvoston (*World Council of Indigenous Peoples*, lyhenne WCIP) vuoden 1989 julkilausuman johdannossa todetaan, että alkuperäiskansat eivät hyväksy käsitettä ”löytämien”, sillä alkuperäiskansojen mukaan 500 vuotta kestänyt kolonialismin aikakausi oli niille ennen kaikkea valloitusta, kolonialismia ja kansanmurhaa (engl. *genocide*) ja näiden tekojen seurauksena alkuperäiskansojen marginalisoitumista ja kulttuurien tuhoutumista (WCIP document 1989). Monet valtiot ja kansainväliset järjestöt eivät ole aina ymmärtäneet kolonialismin tuhoisia seurauksia alkuperäiskansoille, ja alkuperäiskansojen nykyisyyttä ja menneisyyttä tarkastellaan yhä euro-etnosentrisestä eli länsimaiskeskeisestä näkökulmasta. Etnosentrisen näkemyksen mukaan eurooppalais-amerikkalainen kulttuuri kohoaa muiden kulttuurien yläpuolelle, ja vastaavasti muita, ei-länsimaisia kulttuureja aliarvioidaan ja niiden katsotaan olevan länsimaisia kulttuureja alemmalla tasolla. (Makkonen 2003: 8.)

Termi kolonialismi tulee latinan sanasta *colonia* ’siirtomaa, siirtokunta, uudisasutus’, ja se tarkoittaa toimintaa, jossa valtio hallitsee toista valtiota tai aluetta omien alueellisten rajojensa ulkopuolella – usein tarkoituksenaan hallita alueen työvoimaa, resursseja ja taloutta. Tällaisia maita kutsutaan siirtomaiksi. (Chambers Dictionaries.) Kolonialismiksi voidaan kutsua tilannetta, jossa vallitsee epäsymmetrinen ja epätasa-arvoinen suhde alkuperäiskansan ja enemmistön välillä, vaikka se tapahtuu yhdessä ja samassa maassa, mutta erilaisten kansojen välillä. Tässä tilanteessa kolonisoituja koskevista asioista päättävät vallassa olevat eli kolonisoiijat, jotka ovat varmoja omasta ylemmydestään ja jotka ovat määritelleet, mikä on tärkeää kolonisoiduille.

Kolonialistien ja valloitetujen kansojen kohtaamiset ovat olleet hyvin dramaattisia ja tuhoisia. ”Vieraasta” ja ”oudosta” selviäminen on vaatinut valloittajilta sellaisia ”vallan ohjaamia” ratkaisuja, kuten vieraiden ja outojen eli ”toisten” maasta ajaminen tai tuhoaminen

tai ”toiseuden” hävittäminen tai tuhoaminen (Bauman 2002: 124). Valloittajien näkökulmaa kuvaa hyvin *terra nullius* -doktriini. Sen mukaan käytännössä valloittajat, kuten Kolumbus, katsoivat oikeudekseen anastaa maat ja asuttaa ne omilla kansalaisillaan tai sivistää ”vähäpätöisiä, primitiivisiä” kansoja korkeammalle sivistyksen asteelle ja siten sulauttaa ne itseensä. Yleensä kolonialistit katsoivat saapuneensa asumattomaan paikkaan, eräänlaiseen tyhjiin tilaan, ns. ”ei-paikkaan”, vaikka siellä oli jo useita kulttuureja ja kansoja. Valloittajat käyttivät vahvemman oikeutta. Valta tarkoitti suoraa ja ehdotonta sitoutumista, aluevaltauksia, maiden anastamista ja valloittamista sekä valloitetujen karkottamista. (Bauman 2002: 124–126.)

Terra nullius -oppia on sovellettu esimerkiksi Australiassa aina 1900-luvun lopulle asti. Aboriginaalien oikeutta maahan ei haluttu lainkaan tunnustaa, vaan maat miellettiin ei-kenenkään-maiksi, koska aboriginaaleja pidettiin nomadeina ja keräilijöinä. Kiistat maa-alueista ovat jatkuneet näihin päiviin saakka. Australiassa on paljon luonnonvaroja ja kaivostoimintaa, mikä on osaltaan vaikeuttanut maakiistoja. Aboriginaaleille ei esimerkiksi ole haluttu myöntää kaivosoikeuksia. Aboriginaalit saivat äänioikeuden vasta 1967. 1970-luvulla aboriginaalit ryhtyivät puolustamaan maitaan ja ponnistelivat saadakseen niitä omistukseensa. Erityisesti Australian Pohjoisterritoriossa, jossa reservaatteja on eniten, tilanne lopulta kärjistyi ja maa-alueiden puolesta järjestettiin useita mielenosoituksia. Tämä herätti päättäjät ja poliitikot ymmärtämään asian tärkeyden, ja asiaan alettiin saada parannusta. Vuoden 1976 *Aboriginal Land Rights Act* antoi täyden hallinto-oikeuden 19 %:iin territorion maa-alasta ja oikeuden hakea oikeutta muihin alueisiin. Australian Canberrassa pidettiin 1980 Alkuperäiskansojen maailmanneuvoston konferenssi, johon itsekkin osallistuin satapäisen saamelaisdelegaation jäsenenä. Konferenssin yhteydessä maailman alkuperäiskansojen edustajat vierailivat aboriginaalien asuttamilla alueilla Australian viranomaisten vastustuksesta huolimatta ja saattoivat omin silmin todistaa, miten huonoissa oloissa aboriginaalit elivät. Tuolloin järjestettiin myös mielenosoitus maa-alueiden puolesta Canberrassa. Vasta Australian korkeimman oikeuden *Mabo*-tapaus, jossa 1992 purettiin *terra nullius* -periaate kestävämmäksi oikeudelliseksi perusteeksi, oli merkki paalu aboriginaalien historiassa. *Mabo*-tapausta pidetään lähtökohtana aborigi-

naalien oikeuksille ”*claim for native title*”. (Indigenous Peoples. A Global Quest for Justice 1977: 38–39.) Nykyisin aboriginaalit tunnustetaan Australian alkuperäiskansaksi ja heidän kulttuurejaan arvostetaan enemmän kuin aikaisemmin. Tästä osoituksena voidaan pitää sitä, että Sydneyssä pidettyjen vuoden 2000 olympialaisten avajais- ja päätösseremoniassa aboriginaalien taideperformansseilla oli merkittävä rooli – kuten myös aboriginaaliurheilijoilla. Toivoa paremmasta tulevaisuudesta herättää myös se, että 2007 Australian pääministeri esitti anteeksipyyntönsä aboriginaaleille heihin kohdistetun sorron ja huonon kohtelun takia ja se, että 2009 Australia liittyi YK:n alkuperäiskansojen oikeuksien julistuksen (2007) hyväksyjämaiden joukkoon. Australia kuului niiden neljän maan joukkoon, jotka 2007 olivat äänestäneet YK:ssa julistuksen hyväksymistä vastaan. Muut kolme julistusta vastustanutta maata olivat Kanada, Uusi-Seelanti ja USA.

Itä-Polynesian saarilta 1200-luvulla Uuteen-Seelantiin muuttaneilla maoreilla ei ole omaa maa-aluetta Uudessa-Seelannissa. He ovat vaalineet 1840-luvulta lähtöisin olevaa Waitangin sopimusta, jonka mukaan maoreilla ja siirtolaisilla on jaettu valta sekä maa-oikeudet, mutta jonka siirtolaisväestö hylkäsi jo parikymmentä vuotta sen laatimisen jälkeen. Siirtolaisten näkemyksen mukaan kruunulla on kuitenkin etuosto-oikeus maahan, ja lopulta maorien maaomistus on jäänyt 6 %:iin eli samaan, mikä se oli vuonna 1930. Waitangin sopimuksen perusteella maorit vetosivat jo 1920-luvulla kansainväliseen yhteisöön oikeuksiensa parantamiseksi. Maa-oikeuksien palauttaminen on edelleen ajankohtainen asia. (Indigenous Peoples. A Global Quest for Justice 1977: 39–40.) Vuonna 1987 Uuden-Seelannin hovi-oikeus teki historiallisen päätöksen kumotessaan hallituksen päätöksen siirtää kruunun maita valtion omistamille yhtiöille ilman maorien suostumusta. Näin oikeusistuin palautti Waitangin sopimuksen ”nollasopimuksesta” perustuslaillisen sopimuksen tasolle. Tavoitteena oli saada maorien asema eurooppalaislähtöisen väestön (*pakeha*) kanssa tasa-arvoiseksi. Nykyään maorit tunnustetaan erityiseksi etniseksi ryhmäksi, jolla on oma kieli, kulttuuri ja identiteetti. (May 2001: 290–292.) Maorin kieli tunnustettiin 1987 Uuden-Seelannin toiseksi viralliseksi kieleksi. Uuden-Seelannin hallituksessa istuu maorien asioista vastaava ministeri (*Minister of Maori Affairs*).

Te Kohanga Reo, joka tarkoittaa kirjaimellisesti 'kielipesää', lähti liikkeelle 1982, kun sen ensimmäinen keskus avattiin. Te Kohanga Reon tavoitteena oli opettaa maorin kieltä ja maorien kulttuurisia ja henkisiä arvoja ja käsitteitä alle kouluikäisille lapsille käyttämällä hyväksi perinteisiä lastenkasvatus- ja perinteisen tiedon hankintamenetelmiä. (May 2001: 300.) Sen tavoitteena oli varmistaa, että alle kymmenessä vuodessa 75 % lapsista puhuisi maorin kieltä, ja tavoite toteutui. Te Kohanga Reo on alusta pitäen ollut voimakas liike, joka on koonnut maorin kieltä osaavat ihmiset yhteen ja jonka tavoitteena on ollut kaksikielisyys. Aluksi huolenaiheena oli se, että suurin osa liikkeessä työskentelevistä oli naisia, ja sen vuoksi liike alkoi painottaa *whanau*-periaatetta eli miesten ja naisten sekä nuorten ja vanhojen välistä toimintaa ja yhteistyötä. Te Kohanga Reo -kielipesämetodia käytettiin Suomessa ensimmäistä kertaa alkuperäiskansojen teemavuonna 1993, jolloin koltansaamenkielinen puolivuotinen kielipesäkokeilu Sevettijärvellä lähti liikkeelle Suomen sosiaali- ja terveystieteiden myöntämien varojen turvin. Tämä kielipesäkokeilualoite sisältyi sisäasiainministeriön ja saamelaisvaltuuskunnan YK:n kansainvälisen alkuperäiskansojen vuoden 1993 Suomen toimintaohjelmaan. Kielipesäkokeilun tulokset olivat lupaavia, ja koltansaamen kielipesä aloitettiin 1997 uudestaan EU:n ja Inarin kunnan varoin. Samana vuonna alkoi myös Inarinsaamen yhdistyksen (*Anarâškielâ servi*) ylläpitämä kielipesä Inarissa. (Seurujärvi-Kari 1996: 176–177.)

Uudella mantereella 500 vuotta sitten eurooppalaiset kolonialistit kohtasivat alkuperäisasukkaita, joilla oli laaja kulttuurikirjo ja jotka puhuivat tuhansia kieliä. Valloittajien näille asukkaille antama yhteisnimitys *Indians* kuvastaa optimismia heidän kuvittelemastaan Itä-Intiaan saapumisesta ja reitin sinne löytymisestä. Amerikan alkuperäiskansoista alettiin puhua yleisesti intiaaneina. Nimitys kuvastaa valloittajien aliarvioivaa näkemystä kohtaamiaan kansoja kohtaan. Kolonialistisessa prosessissa on ollut silmiinpistäväntä alistettujen kansojen deidentifikaatio, muun muassa alkuperäiskansojen omien termien korvaaminen uusilla, ulkopuolisten antamilla käsitteillä. Sellaisessa prosessissa eri alkuperäiskansojen kielellistä ja kulttuurista diversiteettiä ei ole arvostettu eikä ymmärretty. Amerikan mantereen tuhansien kielten ja kulttuurien kirjo on sittemmin köyhtynyt muu-

tamiin satoihin. Pohjois-Amerikan alkuperäisasukkaiden lukumäärä oli vähentynyt ensimmäisten eurooppalaisten kohtaamisajoista dramaattisesti noin 2–5 miljoonan väestöstä muutamien satojentuhansien ihmisten suuruiseksi väestöksi 1800-luvun lopulle tultaessa. Samoin kävi esimerkiksi Etelä-Amerikan atsteekkien valtakunnan väestölle, joka hupeni yli 30 miljoonan kansasta alle 10 miljoonaan. (Indigenous Peoples. A Global Quest for Justice 1977: 14–15, 24.)

Brasiliassa viimeisen parin vuosisadan aikana on kadonnut kymmeniä alkuperäiskansoja. Vielä 1970-luvulla alkuperäiskansoihin kuuluvia oli yhteensä 21 000, ja parikymmentä vuotta myöhemmin määrä oli huvennut 17 500 henkeen. Yanomanien puhemieheksi ryhtynyt Davi Kopenawa kertoi 1990 vieraillessaan saamelaisten isännöimässä WCIP:n maailman konferenssissa Tromssassa makaabeerein sanoin kansansa kohtalosta: ”Sitten kun kaikki yanomanit ovat kuolleet, myös kaikki meistä otetut valokuvat tulee hävittää.” ”Maailman omatunto” alkoi nopeasti hakea anteeksiantoa tehdyistä pahoista teoista ja myönsi Kopenawalle Global-500-ympäristöpalkinnon. (Salo & Pyhälä 1991: 196–197.)

Kolonialismi ja assimilaatio Norjassa ja muualla Sápmissa

Kolonialismi on prosessi, jossa vallassa oleva ryhmä dominoi kolonisoituja ja jossa jälkimmäiset sopeutuvat vakiintuneisiin valtasuhteisiin etsien kuitenkin samalla ulospääsyä tästä epäsymmetrisestä valtasuhteesta. Saamelaisten suhdetta valtiovaltoihin on kuvattu kolonialistiseksi erityisesti sillä perusteella, että saamelaisten sosiaaliset ja kulttuuriset rakenteet tuhottiin ja että saamelaiset vaivutettiin taloudelliseen ja sivistykselliseen riippuvuuteen enemmistöistä sekä samalla alistettiin ja marginalisoitiin kulttuurisesti (mm. Eidheim 1997: 29–61; Kuokkanen 2007b; Niemi 1997: 62–85).

Historioitsijat Matti Enbuske (2003) ja Maria Lähteenmäki (2004) ovat esittäneet kritiikkiä saamelaisiin kohdistunutta kolonialismitulkintaa kohtaan. Heidän mukaansa saamelaisten asutushistoriasta ja erityisesti saamelaisista Lapin alkuperäisasukkaina on muodostunut vääristynyt kuva. Lähteenmäki (2004: 305) katsoo kolonialismiin pe-

rustuvan historian tulkinnan 1990-luvun ”militantin saamelaistutkimuksen” jyrkäksi tulkinnaksi, jossa uudisasukkaat nähdään valloittajina ja saamelaiset puolestaan alistettuina. Tämä on hänen mukaansa kiihkoilua ja turhaa asian kärjistämistä. Enbuske (2003: 53) puolestaan väittää, että saamelaiset ovat kehittelleet tällaisia kolonialismiin liittyviä mielikuvia saadakseen perusteluita muun muassa vaatimussilleen valtion maiden palauttamiseksi saamelaisten hallintaan. Hänen mukaansa kyse ei ole varsinaisesti kolonialismista, vaan oikeuksien erooriosta.

Sápmi on historian kuluessa pirstottu valtioiden vetämällä rajoilla. Alku valtioiden Sápmin keskinäiseen jakamiseen tapahtui Täysinän rauhassa 1595. Rauhansopimuksella vahvistettiin myös Suomen itäraja, joka päättyi pohjoisessa Jäämeren rannalle Varanginvuonoon. Käännekohta saamelaisten historiassa on 1751, jolloin Strömstadin rauhansopimuksella vedettiin Ruotsin ja Norjan välinen raja. Vuonna 1809 Suomi joutui Venäjän alaisuuteen ja syntyi uusi Venäjän ja Ruotsin välinen raja. Vuonna 1826 käytiin rajanvetoa puolestaan Venäjän ja Norjan välillä. Suomen ja Venäjän rajajärjestelyjä tehtiin vielä 1920- ja 1940-luvulla. (Ks. Hansen tässä teoksessa).

1800-luvun puolestavälistä aina 1950-luvulle harjoitettiin assimilaatiopolitiikkaa, jonka tarkoituksena oli sulauttaa vähemmistöt suuryhteiskuntaan. Uuden vähemmistöpolitiikan taustalla oli nationalismin viriäminen ja kansallisvaltioiden rakentaminen. 1830-luvulla nousi Norjassa voimakkaana norjalaistamispolitiikka, joka voimistui 1800-luvun loppupuolella suoranaiseksi kielisorroksi. Vuonna 1862 annettiin määräys, jonka mukaan koulupiireissä, joiden lapsista enemmistö on norjankielisiä, tuli opetuskielenä olla norja ja 1889 annettiin varsinainen kansakoululaki, joka määräsi koulun opetuskieleksi norjan. Sekakielisillä alueilla oli lupa käyttää saamea (ja suomea) opetuksen apukielenä. Koulujen ja asuntoloiden ensisijaiseksi tehtäväksi määrättiin norjalaistaminen. Norjalaistamispolitiikka jatkui voimakkaana 1940-luvun loppupuolelle asti, jolloin alkoi koululaitoksen uudistaminen. Saamelaisia ja kveenejä pidettiin ”vieraina kansoina” ja jopa suurena turvallisuusongelmana Norjalle, koska he asuivat pohjoisilla alueilla Venäjän rajalla. (Niemi 1997: 70–73.)

Ruotsin suhdetta saamelaisiin leimasi kaksi erilaista linjaa, osittain segregaatio- eli eristämispolitiikka, joka kiteytyi 1800-luvun lopul-

la *lapp skall vara lapp* -ajattelussa ('lappalainen pysyköön lappalaise-na') sekä osittain sulauttamispolitiikka, jota harjoitettiin muita kuin poronhoitajasaamelaisia kohtaan (Lantto 2003: 30–32). Segregaatiopolitiikka konkretisoitui vuoden 1913 nomadikoululaissa, jonka keskeisenä sisältönä oli erityisen koulumuodon kehittäminen paimentolaisaamelaislapsille. Poropaimentolaislasten ei katsottu tarvitsevan yhtä laajaa opetusta kuin ruotsalaisten lasten. Lapset oli tarkoitus kasvattaa niin, ettei heidän yhteytensä poronhoitoon katkeaisi. Opetuskieleksi tuli kuitenkin ruotsi. Suomessa sosiaalidarwinistinen ajattelu vahvistui myöhemmin kuin muissa Pohjoismaissa, eli 1920- ja 30-luvuilla. Tällöin vähemmistöjä aliarvioivaa ideologiaa alettiin toteuttaa muiden pohjoismaiden tapaan erityisesti koulutus- ja kielipolitiikassa. Saamelaiset nähtiin yleisesti marginaalisena, häviävänä kansanosana. (Anttonen 2000: 265–267.) Pohjoismaiden vähemmistöjä syrjivä ja ne enemmistöön sulauttava politiikka aiheutti sen, että saamelaiset stigmatisoituivat, alkoivat hävetä kulttuuriaan. Tietyissä tilanteissa saamelaiset eivät halunneet korostaa omaa identiteettiään ja erilaisuuttaan, vaan mieluummin sopeutuivat enemmistöyhteiskuntaan ja sen normeihin.

Kuolan saamelaiset ovat eläneet intensiivisen kolonisaation, uuden talouspolitiikan ja teollistumisen paineen alla koko 1900-luvun. Vuoden 1917 vallankumouksen ja sen jälkeisen uuden kansallisuuspolitiikan vaikutukset ulottuivat vähitellen myös saamelaisten elämään. 1920-luvulla otettiin käyttöön uusi talouspolitiikka (*Novaja Ekonomitseskaja Politika*, NEP), joka oli valtiojohtoista markkinataloutta. Tällä uudella taloudellisella ja poliittisella järjestelmällä oli huomattavia vaikutuksia myös laajemmin Kuolan saamelaisten elämään ja toimeentuloon. Kollektivisointi merkitsi loppua saamelaisten perinteiselle puolinomadiselle elämäntavalle ja valtiojohtoisen teollisuuden ja elinkeinotoiminnan tuomista kansallisten vähemmistöjen, kuten saamelaisten asuttamille ja käyttämille alueille. (Ruotsala 2005: 158–161.)

Kuolan niemimaalla 1920–30-luvuilla ja 1960-luvulla tapahtuneilla pakkomuutoilla omilta perinteisiltä alueilta isoihin taajamiin ja kaupunkeihin kerrostaloasuntoihin sekä silloin harjoitetulla sortopolitiikalla on ollut pitkäaikaisia kulttuurisia, sosiaalisia ja taloudellisia seurauksia, kuten oman kielen ja kulttuurin menettäminen sekä työt-

tömyys ja alkoholismi. Toisen maailmansodan jälkeen käynnistyi voimakas teollistuminen, kaivostoiminta, vesivoiman rakentaminen ja uusien teollisten kaupunkien perustaminen saamelaisten perinteisille ppyynti-, kala- ja porolaidunmaille. Esimerkiksi Luujärvi (Lovozero), jossa suurin osa noin 2000 Kuolan saamelaista asuu nykyään, on näiden valtiollisten asuttamis- ja teollistamistoimien seurausta. Kaiken seurauksena on saamelaissäestön assimilaation nopeutuminen, pirstoutuminen ja heterogeenistuminen, mikä on osaltaan hidastanut myönteisen kansallistunnon heräämistä ja siten omien asioiden hoitamista. (Sarv 1996: 133–138.) Verrattuna Pohjoismaiden saamelaisten tilanteeseen Venäjän saamelaisten tilanne on sekä taloudellisesti, sosiaalisesti että kulttuurisesti huomattavasti vaikeampi, mutta poliittiset peruskysymykset ovat silti samoja, kuten vaatimus oikeudesta kieleen ja kulttuuriin sekä maahan ja veteen. Kuolan saamelaissäestöt ovat saaneet lännestä humanitaarista apua, jota he ovat jakaneet edelleen eniten apua tarvitseville saamelaisperheille.

Huolimatta monien alkuperäiskansojen kohdalla nykyään tapahtuneesta positiivisesta kehityksestä (kuten Suomessa saamelaisten itsehallinnon hyväksyminen) todellinen arvostus ja kiinnostus alkuperäiskansoja kohtaan on edelleen kyseenalaista. Nykyään muun muassa aboriginaaleja, maoreja ja saamelaisiakin käytetään turistikäyttöön, ja matkailumielessä heistä on maille paljon hyötyä. Eksoottisena toiseutena pidetyt alkuperäiskansat sopivat matkailuesitteisiin ja -nähtävyyksiksi, mutta muutoin niitä pidetään varjoväestöinä, ja yhteiskunta pyörii aivan kuin heitä ei olisikaan. Suomen Lapin matkailussa saamelaisen kulttuurin käyttö on muodostunut saamelaisten kannalta ongelmaksi. Saamelaiskonferenssissa Rovaniemellä 2008 vastustettiin saamen puheen käyttöä matkailussa, sillä suomalaiset matkailuyritykset tavoittelevat saamelaiskulttuuria hyödyntämällä taloudellista voittoa ja eksotisoiivat saamelaiset turistien silmissä. Myös alkuperäiskansojen henkisen pääoman käyttö matkailuteollisuudessa on ongelma, joka on tiedostettu myös alkuperäiskansojen kansainvälisissä foorumeissa.

Alkuperäiskansatutkimus ja sen keskeiset käsitteet

Käsitteet *Indigenous peoples* ja itsemäärääminen

Käsite *indigenous peoples* 'alkuperäiskansat' on syntynyt globaalilla tasolla ja heijastaa siten maailman alkuperäiskansoille tärkeitä yhteisiä ja ajankohtaisia sosiaalisia, kulttuurisia ja poliittisia kysymyksiä. *Indigenous peoples* on tärkeä alkuperäiskansoja kuvaava kollektiivinen termi. Käsitteen merkitys viittaa kansoihin (*peoples*), joilla on oikeus muiden kansojen tavoin itsemääräämiseen omissa asioissaan. Tärkeä itsemääräämiseen kuuluva oikeus on oikeus itse päättää muun muassa identiteettikriteereistään. YK:n alkuperäiskansojen oikeuksien julistuksen 9. artiklassa sanotaan, että kriteereiden tulee olla sopusoinnussa yhteisön perinteiden ja tapojen kanssa ja että oikeutta harjoittaa tätä oikeutta ei voi kieltää:

Alkuperäiskansoilla ja niihin kuuluvilla yksilöillä on oikeus kuulua alkuperäisyhteisöön tai -kansakuntaan kyseisen yhteisön tai kansakunnan perinteiden ja tapojen mukaisesti. Tämän oikeuden käyttämisestä ei saa seurata minkäänlaista syrjintää.

Alkuperäiskansojen järjestöjen edustajat ja johtajat ovat useissa yhteyksissä, kuten Alkuperäiskansojen työryhmässä (Working Group of Indigenous Populations) Genevessä korostaneet sitä, että termissä '*indigenous peoples*' s-monikkotunnuksen hyväksyminen on keskeinen asia alkuperäiskansojen määrittelemisessä. Alkuperäiskansajärjestöt painottavat uudistetun ILO-sopimuksen nro 169, joka koskee alkuperäiskansoja ja heimokansoja (1989), hengen mukaisesti sitä, että alkuperäiskansat ovat erityisiä kansoja, *distinct peoples*. Vanha ILO-sopimus nro 107, joka koskee alkuperäisväestöjen ja heimoväestöjen suojelua ja integraatiota (*Convention on the Protection and Integration of Indigenous and Tribal Populations*, 1957) pyrki korostamaan alkuperäiskansojen assimiloimista. Vanha sopimus oli hengeltään patriarkaalinen ja etnosentrinen. Käsitteen *indigenous peoples* käyttö on sittemmin vakiintunut kansainvälisessä oikeudessa ja muussa kansainvälisessä yhteydessä, vaikka ongelmana edelleen on, ettei kansainvälinen oikeus määrittele yksiselitteisesti käsitettä.

Harva alkuperäiskansa haluaa erota kansallisvaltiostaan ja perustaa oman valtionsa, vaikka monet valtiot näyttävätkin sitä pelkäävän. Valtiosa alkuperäiskansoista, kuten saamelaiset, ymmärtäneekään alkuperäiskansojen itsemääräämisoikeuden tosiasiallisesti tarkoittavan lähinnä omaa sisäistä itsehallintoa (engl. *self-government*) eli oikeutta säilyttää ja kehittää kieltään ja kulttuuriaan sekä päättää omista asioistaan omien järjestöjensä tai vaaleilla valittavien elinten kautta. Saamelaiset eivät ole esittäneet oman valtion perustamista.

YK:n alkuperäiskansojen oikeuksien julistus (2007) lupaa alkuperäiskansoille laajan itsehallinnon ja määräysvallan niiden perinteisesti asuttamilla alueilla. Sen artikla 3 kuuluu:

Alkuperäiskansoilla on itsemääräämisoikeus. Tämän oikeuden perusteella ne määräävät vapaasti poliittisen asemansa ja kehittävät vapaasti taloudellisia, sosiaalisia ja sivistyksellisiä olojaan.

Julistuksen mukaan alkuperäiskansoilla on oikeus itsemääräämiseen sopusoinnissa kansainvälisen lain kanssa, jonka avulla he voivat vapaasti päättää poliittisesta asemastaan ja instituutioistaan ja vapaasti edistää taloudellista, sosiaalista ja kulttuurista kehitystään. Julistus sallii alkuperäiskansalle kollektiivisen oikeuden määrittellä yksilön velvollisuudet yhteisöä kohtaan. Mainitussa julistuksessa on kaikkiaan 24 johdantoon kuuluvaa osaa ja 46 artiklaa. Keskeinen asia on oikeus autonomiaan ja itsehallintoon. Julistuksen mukaan oleellista on myös alkuperäiskansan oikeus saada säilyttää omat kulttuuriset piirteensä ja päättää tulevasta kehityksestään kollektiivisesti (artiklat 1 ja 2).

Alkuperäiskansatutkimus

Alkuperäiskansatutkimuksen (engl. *Indigenous/Native Studies*) juuret ulottuvat 1960-luvulle, jolloin kansainvälinen tilanne oli kaiken kaikkiaan muuttumassa suotuisammaksi vähemmistöjä ja alkuperäiskansoja kohtaan YK:n esittämien ja harjoittamien dekolonialististen toimien ja vähemmistöjä koskevien ratkaisujen vuoksi. Samaan aikaan

maailmanlaajuinen alkuperäiskansaliike alkoi myös esittää oikeusvaatimuksiaan koskien oikeutta maahan ja muihin luonnonvaroihin, omaan kulttuuriin, kieleen, henkiseen omaisuuteen ja perintöön sekä tasa-arvoon ja sosioekonomiseen hyvinvointiin. ”Neljännen maailman” kansat (myöhemmin ”ensimmäiset kansat”) nostivat päivänvaloon heitä koskevia, ahdistavia tilanteita ja eri maissa tapahtuneita alkuperäiskansoja kohdanneita tragedioita ja kansanmurhia. Tässä vaiheessa alkuperäiskansojen asia alkoi päästä esille kansainvälisellä areenalla ja kiinnostaa myös tutkimusmaailmaa.

Tutkijat perustivat tukiryhmiä, joista yksi tunnetuimpia on 1968 perustettu Kansainvälinen alkuperäiskansojen asioiden työryhmä (IWGIA). Järjestön sihteeristö toimii nykyään Kööpenhaminassa. Eri tiedesymposiumeissa muotoiltiin ja hyväksyttiin julistuksia, joissa korostettiin alkuperäiskansojen vapautusta kolonialismista ja syrjinnästä sekä oikeutta omaan kieleen ja kulttuuriin. Samalla korostettiin myös tiedemaailman moraalista vastuuta ja velvollisuutta osallistua näiden alkuperäiskansojen olojen ja oikeuksien selvittämiseen. (Minde 2003: 83.)

Alkuperäiskansojen opetusohjelmia ja tutkimuskeskuksia perustettiin Pohjoismaissa ja eri puolilla maailmaa. Vuonna 1973 perustettiin saamelaisten tutkimuslaitos *Davviriekkaid Sámi Instituhtta* (Pohjoismaiden saamelaisinstituutti). Se sijoitettiin saamelaisjärjestöjen kampanjoinnin tuloksena keskelle saamelaisaluetta, Kautokeinoon. 2000-luvulla *Sámi instituhtta* ja saamelaisten korkeakoulu *Sámi al-laskuvla* on organisoitu yhdeksi instituutiksi palvelemaan ja kohottamaan saamentutkimusta ja opetusta. Järjestelyn tavoitteena on ollut saada aikaan uudenlainen hedelmällinen tietoympäristö *Diehtosii-da*. Sisäisesti uudistuneen laitoksen uusi rakennus vihittiin käyttöön marraskuussa 2009.

Alkuperäiskansat liittyivät muiden etnisten ryhmien tavoin länsimaisen tutkimustradition ja etnosentrismin kritiikkiin paitsi yhteiskunnallisissa liikkeissään myös tutkimus- ja yliopistomaailmassa. Pohjoismaiden saamelaisinstituutin perustamisesta lähtien saamentutkimus on kohdistanut kritiikkiä ulkopuolisten saamelaisista ja saamelaisesta kulttuurista tekemän tutkimuksen lähestymistapoihin, metodeihin ja tuloksiin (muun muassa Keskitalo 1974/1994; Kuokka-

nen 2007a). Saamentutkimuksen nykydiskurssit sisältyvät yhä enemmän globaaliin alkuperäiskansatutkimusdiskurssiin. Kritiikin pohjalta syntyi uudenlainen jälkimoderni käsite *Native/Indigenous Studies*. Samalla tapahtui myös etnisyyteen ja kulttuuriin liittyvien kysymysten esiinnousu.

1970-luvulla alkuperäiskansatutkimuksessa lähti liikkeelle paradigmaattinen muutos pois etnosentrisestä näkökulmasta kohti jälkikolonialista tutkimussuuntausta sekä ihmisten ja kansojen välistä tasa-arvoa pyrkivää maailmankuvaa. Jälkikolonialismi on varsin uusi lähestymistapa ihmis- ja yhteiskuntatieteissä. Jälkikolonialinen teoria vakiinnutti asemansa 1990-luvulla. Jälkikolonialinen tutkimus käsittelee kolonialismin aiheuttamia seurauksia kolonisoiduille ja näiden kulttuureihin ja yhteisöihin. Se ei vain pyri paljastamaan sen käyttämiä alistamismuotoja, vaan sen pyrkimyksenä on myös saada aikaan sosiaalista muutosta. (Kuortti 2007: 13–15.) Keskustelu alkuperäiskansojen dekolonisaatiosta eli halusta irrottautua kolonialistisesta menneisyydestä ja kulttuurien haltuunotosta, jatkuu eri puolilla maailmaa. Jälkikolonialinen kulttuurintutkimus, jonka viitekehukseen alkuperäiskansatutkimuskin voidaan lukea, ei sitoudu tiukasti tiettyihin paradigmoihin vaan pyrkii yhdistämään erilaisia teoreettisia ja metodisia lähtökohtia ja rikkomaan tieteidenvälisiä rajoja (Hall 1992, 1999; Tuhiwai Smith 1999). Myös alkuperäiskansatutkimuksessa on pyrkimyksenä monitieteinen lähestymistapa, mikä käy hyvin yhteen näiden kansojen holistisen maailmankatsomuksen kanssa. Siinä pyritään tutkimuksen lähentämiseen muuhun yhteiskuntaan sekä teorian ja käytännön lähentämiseen. (Ks. Kulonen & al. 2005.)

Merkittävää tässä diskurssissa on se, että ei-läntiset, pitkään pelkästään tutkimuksen objekteina olleet ihmiset ja kansat nousivat vastustamaan etnosentrismiä ja läntisten tutkijoiden edustamaa auktoriteettia. Maoritutkija Linda Tuhiwai Smithin julkaisema, radikaaliksi luonnehdittu teos *Decolonizing methodologies. Research an Indigenous Peoples* (1999) on innoittanut alkuperäiskansojen tutkijoita eri puolilla maailmaa arvioimaan länsimaista tutkimusta kriittisesti alkuperäiskansojen näkökulmasta ja maailmankatsomuksen kannalta. Tutkijan mukaan tutkimusnäkökulma on ollut useimmiten etnosent-

ristä, toiseuttavaa ja kolonisoivaa. Tuhiwai Smith kokee alkuperäiskansojen olevan länsimaisen tutkimuksen ja yhteiskunnan alistamia, eikä sen suhtautuminen näihin kansoihin ole ollut positiivista.

Monet alkuperäiskansojen tutkijat, jotka ovat itsekin saaneet koulutuksensa länsimaisissa yliopistoissa, ovat sitä mieltä, että vallitsevassa akateemisessa diskurssissa alkuperäiskansojen epistemologiat eli tietojärjestelmät ovat edelleen marginaalisessa asemassa. He kyseenalaistavat myös yhä avoimemmin länsimaista tutkimusta ja sen tuottamaa tietoa sekä metodologioita, joita he pitävät vieraana alkuperäiskansojen ajattelutavalle. Sen vuoksi pyrkimykseksi on tullut dekolonisoida eli purkaa vallitsevia teorioita ja kehittää uusia alkuperäiskansojen metodologioita. (muun muassa Kuokkanen 2007a, 2007b; Stordahl 2008; Tuhiwai Smith 1999.) Yhteiskunnan syvälle juurtuneita käytänteitä on kuitenkin vaikeaa muuttaa. Sen vuoksi Tuhiwai Smithin (1999: 23) mukaan on välttämätöntä dekolonisoida myös mieli, jotta ihmisten ajattelutapoja voitaisiin dekolonisoida ja heidät saataisiin ajattelemaan ja toimimaan paremmin alkuperäiskansakulttuurien lähtökohdista käsin.

Omalla kokemuksellamme on merkitystä, ja maailmankuvamme sekä -katsomuksemme vaikuttavat tutkimuksen tekemiseen akateemisen koulutuksen ohella. On tarpeellista tuoda esille myös se, mitä on kokenut henkilökohtaisella ja/tai kollektiivisella tasolla. Kuitenkin on syytä olla tietoinen omista rajoituksistaan ja siitä asemasta, josta käsin asioita pohtii, ja siten harjoittaa itse-refleksiivisyyttä. Tämä koskee tietenkin kaikkea tieteellistä tutkimusta.

Etnosentristen ajattelumallien ja niiden luomien kategorioiden kritisoiminen tai jopa hylkääminen ei merkitse eikä sen toki tule merkitä länsimaisen teorian ja tutkimuksen hylkäämistä. Kysymys on pikemminkin siitä, että alkuperäiskansojen kysymyksiä tulisi tarkastella tutkimuksessa niiden omista lähtökohdista käsin, kulttuurin sisältä päin ja siitä, miten tutkimus voi hyödyttää myös alkuperäiskansojen yhteisöjä sekä rakentaa ja voimistaa alkuperäiskansojen kansallista identiteettiä ja itsetuntoa. Samalla kuitenkin tulee välttää kulttuurien ja identiteettien essentialisoimista, sillä nykymaailmassa kulttuuri ja identiteetti nähdään prosesseina, jatkuvasti muuttuvina sekä toisiinsa sekoittuvina ilmiöinä.

Alkuperäiskansaliike tutkimuskirjallisuudessa

Ensimmäisiä, jotka ovat tutkineet saamelaisliikettä, ovat norjalaiset, sosiaaliantropologi Harald Eidheim (muun muassa *Erverv og kulturkontakt i Polmak*, 1958 ja *Aspects of the Lappish minority Situation*, 1971) ja sosiologi Per Otnes (*Den samiske nasjon*, 1970). Näihin varhaisimpiin julkaisuihin kuuluu myös Karl Nickulin teos *Saamelaiset kansana ja kansalaisina* (1970), jossa Nickul tarkastelee kansatieteellisestä näkökulmasta saamelaisten yhteiskunnallista tilannetta ja järjestöelämää. Saamelaismobilisaatiota ja -järjestöjen sekä niiden historiaa käsittelevät Regnor Jernslettenin pro gradu -tutkielma *Samebevægelsen i Norge. Idé og strategi* (1998) ja Patrik Lanton tutkimus *Tiden börjar på nytt. En analys av samernas etnopolitiska mobilisering i Sverige 1900–1950* (2000) keskittyvät aikaan 1900–1960 eli ajanjaksoon, jolloin valtioiden harjoittama assimilaatio- eli sulauttamispolitiikka saamelaisia kohtaan oli kovaa.

Vähitellen alkuperäiskansoja ja saamelaisia koskevassa tutkimuksessa on siirrytty kohti nykyaikaa. Norjassa sosiaaliantropologi Vigdis Stordahl julkaisi väitöskirjansa *Same i den moderne verden. Endring og kontinuitet i et samisk lokalsamfunn* (1996), jossa hän keskittyy saamelaisuuden problematiikkaan modernisoituvassa saamelaiskylässä, Norjan Karasjoella. Suomen saamelaisten mobilisaatiota ovat viime aikoina tutkineet Jukka Nyssönen (*”Everybody recognized that we were not white.” Sami Identity politics in Finland, 1945–1990*, 2007), Erkki Pääkkönen (*Saamelainen etnisyyks ja pohjoinen paikallisuus. Saamelaisen etninen mobilisaatio ja paikallisperusteinen vastaliike*, 2008) ja Sanna Valkonen (*Poliittinen saamelaisuus*, 2009). Veli-Pekka Lehtola on käsitellyt saamelaisliikettä useissa artikkeleissa ja teoksissa, kuten *Saamelaiset – historia, yhteiskunta, taide* (1997) ja *Saamelaisten parlamentti* (2005).

Alkuperäiskansoja käsittelevää tutkimusta on harjoitettu saamelaisessa kontekstissa erityisesti Tromssan yliopistossa, jonne on vuonna 2008 kehitetty alkuperäiskansojen opetusohjelma. Tromssan yliopiston Saamen tutkimuksen keskus ja *Sámi Allaskuvla*, Saamelaisten korkeakoulu julkaisevat *Sámi dieđálaš áigečála* -nimistä tieteellistä aikakauskirjaa, jossa ilmestyy saamenkielisiä tieteellisiä artikkeleita ja kirja-arvosteluja. Alkuperäiskansaliikkeen tutkimuksen uranuurtaja

jaksi voi mainita Norjan saamelaisen historioitsijan, Henry Minden, jolla on alkuperäiskansaliikkeestä useita julkaisuja, kuten artikkeli *The International Movement of Indigenous Peoples: an historical perspective* julkaisussa *Becoming Visible. Indigenous politics and self-government* (1995). Minde on toimittanut yhdessä muiden tutkijoiden kanssa, muun muassa alkuperäiskansaliikettä ja alkuperäiskansojen oikeuksia käsitteleviä antologioita (*Indigenous Peoples. Resource management and Global Rights*, 2003 ja *Indigenous Peoples. Self-determination Knowledge Indigeneity*, 2008). Jälkimmäinen jakautuu kolmeen osaan: ensimmäisessä kirjoittajien artikkelit on koottu otsikon *Indigenous Movement and their Opponents* alle, toinen osa käsittelee luonnonresursseja itsemääräämisteeman alla ja kolmas osa tarkastelee alkuperäiskansatiedon politiikkaa eli alkuperäiskansatutkimusta ja sen haasteita.

Alkuperäiskansaliikkeen nousu ja tavoitteet

1960- ja 1970-luvuilla eri puolilla maailmaa, erityisesti Amerikan mantereella, nousi kansalaisoikeuksia vaativia vapautusliikkeitä sekä rasismiin vastaisia liikkeitä, kuten the Black Power- ja Red Power-liikkeet sekä joukko muita vähemmistö- ja alkuperäiskansojen liikkeitä. Latinalaisessa Amerikassa, Aasiassa, Afrikassa ja sirkumpolaarisella alueella syntyi ihmisoikeusjärjestöjä, ympäristöjärjestöjä, naisten ryhmiä ja muita etnisiä liikkeitä. Ne toivat esille aivan uusia näkökulmia, joita ei aiemmin ollut totuttu näkemään tai kuulemaan poliittisella kentällä.

Koko 1900-luvun ajan alkuperäiskansat ja muut etniset ryhmät eri puolilla maailmaa tekivät aloitteita modernien järjestöjen perustamiseksi kansallisella ja alueellisella tasolla. Saamelaiset ovat olleet alkuperäiskansaliikkeessä edelläkävijöitä perustaessaan jo 1956 Pohjoismaiden saamelaisneuvoston (vuodesta 1992 Saamelaisneuvosto, kun Venäjän saamelaiset liittyivät sen jäseniksi), jonka esimerkki osaltaan inspiroi muita alkuperäiskansoja järjestäytymiseen. Saamelaisneuvoston tavoitteena on harjoittaa saamelaispolitiikkaa yli valtakuntien rajojen, edistää yhteenkuuluvuutta eri saamelaisryhmien välillä, käsitellä saamelaiskysymyksiä laajasti, tehdä saamelaisia ja saamelaisasioita tunnetuksi sekä toimia koordinaattorina konkreettisten tulosten ai-

kaansaamiseksi kaikkien saamelaisten hyväksi. Alkuperäiskansojen ponnistelut johtivat tuloksiin laajemmin vasta 1960-luvun loppupuolella, jolloin alkuperäiskansojen liikehdintä alkoi levittäytyä Amerikan mantereeseen ja laajan arktisen alueen kautta muuhun maailmaan. Perustettiin sellaisia alueellisia järjestöjä kuin *American Indian Movement* (AIM), *Inuit Circumpolar Conference* (ICC), *The International Indian Treaty Council* (IITC), *The Co-ordinating Body of Indigenous Peoples of the Amazon basin* (COICA) ja *The Coordinating Body of Indian Peoples* (CORPI).

Alkuperäiskansojen maailmanneuvosto (engl. *the World Council of Indigenous Peoples*, WCIP) perustettiin 1975 Kanadassa Port Albernessa. Alkuperäiskansojen maailmanneuvostoon liittyi järjestöjä laajasti Amerikan mantereelta, arktiselta alueelta ja Tyyneltä valtamereltä. Alkuperäiskansojen maailmanneuvosto on ensimmäinen alkuperäiskansojen omasta aloitteesta syntynyt maailmanlaajuinen järjestö. Ajatus maailmanlaajuisen järjestön perustamisesta oli syntynyt Tukholman kansainvälisessä ympäristökongressissa 1972 ja vuotta myöhemmin Kööpenhaminassa pidetyssä sirkumpolaarisessa kongressissa. Näissä kongresseissa WCIP:n tuleva puheenjohtaja, kanadalaisen *National Indian Brotherhood* -nimisen alkuperäiskansajärjestön johtaja George Manuel ja varapuheenjohtaja, Saamelaisinstituutin johtaja Aslak Nils Sara, tapasivat ensimmäisen kerran toisensa ja kehittivät yhdessä ajatusta globaalisen alkuperäiskansajärjestön perustamisesta. WCIP:n tarkoituksiksi määriteltiin sen perustamiskongressissa yhtenäisyyden vahvistaminen alkuperäiskansojen kesken, informaation välittäminen ja kansallisten alkuperäiskansojen organisaatioiden voimistaminen. WCIP pyrki parinkymmenen vuoden historiansa aikana mahdollisten fyysisten ja kulttuuristen kansanmurhien estämiseen, rasismien vastustamiseen, alkuperäiskansojen poliittisten, taloudellisten, sosiaalisten ja kulttuuristen oikeuksien turvaamiseen ja vahvistamiseen.

1970-luvun lopulla inuittien yhteistyöjärjestö *Inuit Circumpolar Conference* (ICC) syntyi yhdistämään Kanadan, Alaskan, Grönlannin ja Tšukotkan Venäjän inuitteja. Inuittien vahva poliittinen liike johti Grönlannin eroon Euroopan talousyhteisöstä ja laajaan itsehallintoon 1970-luvulla. Tämä oli sysäys laajemmalle arktisten alkuperäiskansojen keskinäiselle yhteistyölle sekä koko arktiselle alueelliselle järjestötoiminnalle.

Venäjän saamelaisten ja muiden alkuperäiskansojen kansainvälinen näkyvyys alkoi, kun Neuvostoliiton vähälukuisten pohjoisten alkuperäiskansojen liitto (englanniksi *the Association of Small Indigenous People of the Soviet North*) perustettiin maaliskuussa 1990 Moskovassa. Järjestön ensimmäinen puheenjohtaja Vladimir Sangi osallistui YK:n alkuperäiskansojen työryhmän istuntoon Genevessä heinäkuussa 1990 tavoitteenaan saada ILO-sopimus ratifioiduksi Neuvostoliitossa. Hantikirjailija Jeremin Aipin piti puheen YK:n alkuperäiskansojen vuosikymmenen 1994–2003 avajaisjuhlatilaisuudessa New Yorkissa joulukuussa 1993 Venäjän, Grönlannin ja Sápmin alkuperäiskansojen puolesta.

Alkuperäiskansoilla oli vahva rooli muun muassa ensimmäisissä kanadalaisissa suunnitelmissa *Arktisesta neuvostosta*. Tällöin tavoitteena oli kytkeä mukaan alkuperäiskansat ja heidän ekologinen tietämyksensä. Kolme alkuperäiskansojen järjestöä, ICC, Saamelaisneuvosto (neljän maan saamelaisten järjestöjen sateenvarjojärjestö) ja Venäjän pohjoisten alkuperäiskansojen liitto, johon kuuluu yli 30 Venäjän, Siperian ja Kaukoidän arktista kansaa, ovat sen täysvaltaisia jäseniä.

Vuonna 1993 perustettiin Norjan ulkoministerin aloitteesta toinen yhteistyöelin arktiselle alueelle, *Barentsin euroarktinen alue*, johon myös on ladattu paljon toiveita pohjoisimman Euroopan tulevaisuudesta ja johon saamelaiskäräjät ja Saamelaisneuvosto osallistuvat. Tämän järjestön sihteeristö toimii Kirkkoniemessä Norjassa, ja Luujärvellä toimii alkuperäiskansojen, erityisesti Venäjän saamelaisten asioista vastaava toimisto. Näin alkuperäiskansajärjestöt ovat levittäytyneet paikallisen yhteisön ja paikallisten intressien tasolta alueelliselle ja kansainväliselle tasolle kohtaamaan ja tukemaan toinen toisiaan.

Alkuperäiskansatoimijat ovat osallistuneet alusta alkaen aktiivisesti kansainvälisiin foorumeihin. Niiden tarkoituksena on ollut ennen kaikkea ottaa osaa ihmisoikeuksista, tasa-arvosta ja sorrosta käytyyn keskusteluun maailman eri järjestöissä ja instituutioissa. Alkuperäiskansatoimijoiden tavoitteena on ollut paitsi valvoa kansainvälisiä sopimuksia, osallistua myös itse sopimusten valmisteluun. He ovat raportoineet eri kansainvälisissä konferensseissa, kokoontumisissa ja tilaisuuksissa siitä, että pääväestöön nähden alkuperäiskansat ovat edelleen köyhempiä, heillä on muun muassa huonompi terveys,

alempi koulutustaso ja alempi elinajanodote. Alkuperäiskansojen oikeudet toteutuvat edelleen muita kansoja heikommin. Tämä koskee myös niitä alkuperäiskansoja, jotka asuvat kehittyneissä maissa, kuten Kanadassa ja Australiassa. Alkuperäiskansojen oikeus- ja suojelekysymykseen sisältyy yksilön oikeuksien lisäksi vahva kollektiivinen elementti, sillä nämä kansat vaativat itsemääräämisoikeutta omissa asioissaan.

Alkuperäiskansat YK:ssa

Monet alkuperäiskansojen järjestöistä saavuttivat neuvoo-antavan eli NGO-aseman YK:n taloudellisessa ja sosiaalisessa neuvostossa (*UN Economic and Social Council – ECOSOC*) 1970-luvun lopulla. Neuvoo-antava status oikeuttaa niitä osallistumaan erilaisiin kansainvälisiin ja hallitusten välisiin kokouksiin ja konferensseihin. Tällaisen statuksen saivat ensimmäisten järjestöjen joukossa Saamelaisneuvosto (Norjan, Ruotsin, Suomen ja Venäjän saamelaisten yhteistyöjärjestö) ja Alkuperäiskansojen maailmanneuvosto. Näillä kahdella järjestöllä on ollut hyvin merkittävä rooli alkuperäiskansojen asioiden luotsaamisessa ja monien neuvottelukokousten järjestämisessä.

1980-luvulla lähti liikkeelle alkuperäiskansojen integroituminen tiiviimmin maailmanyhteisöön. YK:n rotusyrjinnän ja vähemmistösuojelun alatoimikunnan nimittämän erityisraportoijan José R. Martínez Cobon YK:lle vuosina 1981–1984 luovuttama tutkimus alkupe-
räiskansojen tilanteesta (*Study of the problem of discrimination against indigenous populations*) ja alkuun päässyt alkuperäiskansojen keskinäinen yhteistyö sekä alkuperäiskansajärjestöjen ja hallitusten välinen toiminta johtivat 1982 YK:ssa erityisen alkuperäiskansojen asioita käsittelevän elimen, Alkuperäisväestöjen työryhmän (engl. *Working Group of Indigenous Populations*; myöhemmin *Working Group of Indigenous Peoples*) perustamiseen ihmisoikeustoimikunnan alatoimikunnan alaisuuteen.

Alkuperäisväestöjen työryhmän tehtävänä oli tarkastella alkupe-
räiskansojen ihmisoikeuksien ja perusvapauksien edistämässä ja suojelemisessa tapahtuvaa kehitystä ja huomioida alkuperäiskansojen oikeuksia koskevien standardien kehittäminen. Työryhmään kuu-

lui alatoimikunnan asiantuntijoita ja jäseniä. Se kokoontui vuosittain heinäkuun viimeisellä viikolla Genevessä. Työryhmä oli avoin kaikille alkuperäiskansojen järjestöille, niiden yksittäisille edustajille, erilaisille ei-alkuperäiskansoja edustaville NGO-järjestöille (hallitusten ulkopuolisille järjestöille) ja muille asiasta kiinnostuneille, kuten tutkijoille. Mahdollisimman monen alkuperäiskansan osallistumista työryhmään alettiin tukea taloudellisesti vuonna 1985, jolloin sitä varten perustettiin oma rahasto (*Voluntary Fund for Indigenous Populations*). Rahastossa istui yksi Saamelaisneuvoston valitsema jäsen. (Rights of Indigenous Peoples 1998.)

Alkuperäisväestöjen työryhmässä alkuperäiskansat pääsivät kansainvälisen yhteisön osallistujiksi ja saattoivat siten ilman pelkoa esittää mielipiteitään omasta tilanteestaan. Näistä toimijoista tuli varsinaisia muutoksen moottoreita maailman eri foorumeilla ja konferensseissa. Ne esittivät kantojaan ja tekivät aloitteita sekä vaatimuksia siitä, että alkuperäiskansojen oikeudet tulee saada viralliseksi osaksi kansainvälistä ihmisoikeusmekanismia. (Report of the WGIP on its eleventh session. E/CN.4/Sub.2/1993/29, 23 August 1993.)

Alkuperäiskansaliikkeen huippuhetkiä koettiin alkuperäiskansojen vuoden juhlaistunnossa YK:n yleiskokouksessa New Yorkissa joulukuun 10. päivänä 1992 sekä alkuperäiskansojen vuosikymmenen avajaisissa 1994. Kansainvälistä alkuperäiskansojen päivää vietetään 9. elokuuta. YK:n kansainvälistä alkuperäiskansojen vuosikymmentä 1994–2003 on jatkettu toisella vuosikymmenellä. Vuosikymmenen samoin kuin alkuperäiskansojen kansainvälisen vuodenkin merkitys on kuitenkin jäänyt lähinnä symboliselle tasolle. 2000-luvulla alkuperäiskansaliikkeen globaali toiminta keskittyy New Yorkissa järjestettävien Pysyvän foorumin vuosittaisten kokousten ympärille.

Alkuperäisväestöjen työryhmän onnistuneista istunnoista huolimatta alkuperäiskansat ajoivat pysyvän alkuperäiskansojen elimen perustamista YK:hon 1990-luvun alusta alkaen, ja siten alkuperäiskansojen asioita käsittelevä Pysyvä foorumi (*Permanent Forum for Indigenous Issues*) perustettiin 2002. Huomionarvoista on, että elimen nimessä ei esiinny alkuperäiskansoille oleellista termiä *'peoples'*, mikä kuvaa sitä, kuinka vaikeaa hallitusten on päästä yhteisymmärryksen alkuperäiskansojen itsemääräämisoikeusasiasta.

Pysyvä foorumi palvelee YK:n talous- ja sosiaalikomission (ECOSOC) neuvoa-antavana elimenä, jonka toimivaltuuksiin kuuluu keskustella taloutteen ja sosiaaliseen kehitykseen, kulttuuriin, ympäristöön, koulutukseen, terveyteen ja ihmisoikeuksiin liittyvistä asioista. Foorumi voi antaa suosituksia suoraan mainitulle komissiolle ja YK-järjestelmän eri ohjelmille, rahastoille ja toimistoille.

Pysyvään foorumiin kuuluu 16 riippumatonta asiantuntijaa, joista puolet on valtioiden ja puolet alkuperäiskansojen edustajia. Sen puheenjohtajana toimii alkuperäiskansojen edustaja. Ensimmäiseksi puheenjohtajaksi valittiin saamelainen, professori Ole Henrik Magga, jota seurasi Igorot-alkuperäiskansaan kuuluva Victoria Tauli-Corpuz Filippiineiltä (vuoteen 2010). Nykyään Genevessä toimii myös uusi alkuperäiskansojen työryhmä, jota johtavat alkuperäiskansaedustajat ja joka jatkaa Alkuperäisväestöjen työryhmän työtä. YK on nimitänyt 2008 uudeksi alkuperäiskansojen erityisraportoijaksi professori James Anayan Arizonan yliopistosta.

Alkuperäiskansojen työryhmä sekä YK:n alkuperäiskansojen asioita hoitava ja valvova Pysyvä foorumi ovat lisänneet tietoisuutta alkuperäiskansoille tärkeistä vaatimuksista ja asioista sekä edistäneet alkuperäiskansatoimintojen yhdentymistä ja koordinaatiota YK-järjestelmässä. Näiden elinten istuntoihin osallistuneiden määrä on noussut vuosien mittaan ennätysmäisen suureksi: esimerkiksi Pysyvän foorumin istuntoon vuonna 2008 osallistui peräti yli 3 000 alkuperäiskansojen ja hallitusten edustajaa. Tämä on osoitus elinten saavuttamasta painoarvosta ja arvostuksesta sekä niiden kyvystä tehdä konkreettisia aloitteita alkuperäiskansojen sekä naisten ja lasten aseman parantamiseksi. Nykyään alkuperäiskansojen näkökulma sisältyy entistä paremmin ja kokonaisvaltaisemmin YK:n ja sen erityisjärjestöjen työhön.

Saamelaisen alkuperäiskansan kulttuuri ja oikeudet

Saamelaisliike: kulttuuri, kieli ja opetus

Saamen kulttuurin ja kielen tilanne on vahvasti sidoksissa niin identiteettiin kuin saamelaisliikkeeseen. Saamelaisliike käynnistyi 1960-

luvun lopulla, jolloin sen johtoon nousi nuori saamelainen akateeminen eliitti. Saamelaisliike, *sámi lihkadus*, merkitsee saamelaisten paikallista, kansallisista ja valtioiden rajoja ylittävää järjestäytymistä. Liikkeen tavoitteena on mobilisoida ihmiset toimimaan yhdessä sekä saada heidät rakentamaan ja vahvistamaan saamelaisten kollektiivista identiteettiä ja yhteenkuuluvuuden tunnetta.

Liike on alusta alkaen korostanut oman kielen ja kulttuuristen perinteiden merkitystä. Tavoitteena oli ottaa haltuun lähes kokonaan menetetty kieli *sámegiella* ja kulttuuri ja toimia niin, että ne säilyvät ja siirtyvät sukupolvelta toiselle. Alkoi määrätietoinen julkisen hallinnon ja kulttuuripolitiikan rakentaminen. Kolmen vuoden (vuodesta 1992 neljän vuoden) välein pidetyissä yhteispohjoismaisissa saamelaiskonferensseissa hyväksyttiin saamelaisten kulttuuripoliittinen ohjelma (1971) ja poliittinen ohjelma (1980, uudistettu 1986) sekä perustettiin yhteispohjoismainen kielilautakunta *Sámi giellalávdegoddi* (1971). Kielilautakunnan tehtävänä oli luoda yhteinen saamen kirjakieli ja edistää saamen kielen virallistamista. Pohjoissaamen kirjakieli hyväksyttiin vuoden 1978 saamelaiskonferenssissa. Vuoden 1986 saamelaiskonferenssissa Åressa hyväksyttiin saamen lippu ja *Sámi Soga Lávlla* saamelaisten kansallislauluksi ja vuoden 1992 Helsingin saamelaiskonferenssissa saamelaisten kansallispäiväksi päätettiin helmikuun 6. päivä. Helmikuun kuudetta vietetään saamelaisten kansallispäivänä vuonna 1917 Trondheimissa Norjassa pidetyn ensimmäisen yhteissaamelaisen kokoontumisen kunniaksi. Saamen kansaa ja sen identiteettiä on näin konstruoitu erityisen ”identiteettipolitiikan” avulla.

Saamelaisliikkeestä tuli osa maailmanlaajuisia alkuperäiskansaliikettä vuonna 1975, jolloin saamelaiset liittyivät Alkuperäiskansojen maailman neuvoston jäseneksi Saamelaisneuvoston kautta. Alkuperäiskansaliikkeessä kulttuureista on tullut oikeusvaatimusten kohde. 1960-luvulla alettiin puhua oikeudesta kulttuuriin, ja samalla kehittyi kulttuurin ja oikeuden vahva keskinäinen yhteys: ”Kulttuuri ja oikeudet on esitetty toisinaan luonnollisiksi liittolaisiksi, toisinaan oudoiksi vuodekumppaneiksi.” (Cowan et al. 2001: 3).

Kulttuuriset oikeusvaatimukset ovat nousseet esille alkuperäiskansaliikkeen aloitteesta. Sellaisia käsitteitä kuin *kulttuuri*, *perinne*, *kieli*, *uskonto*, *etnisyys* ja *paikallisuus* käytetään maahan, ympäristöön

ja opetukseen kohdistuvien oikeusvaatimusten perustelemiseksi sekä kaiken kaikkiaan kulttuurisen itsehallinnon saavuttamiseksi. Kulttuuria tarkastellaan oikeuksien diskurssien kohteena. Myös kulttuurinen moninaisuus ja erilaisuus kuuluvat osana oikeuskeskusteluun, jossa vaaditaan, että ”toisia” tulee käsitellä oikeudenmukaisesti. Kulttuurin ja luontotiedon hyödyntämisestä on tullut erottamaton osa alkuperäiskansojen identiteettipoliittikkaa sekä poliittista kielenkäyttöä ja strategiaa. Saamelaiseen kulttuurikäsitukseen kuuluvat paitsi ei-materiaalinen, kuten kieli, myös materiaallinen kulttuuri, kuten perinteiset elinkeinot ja luonnon resurssit.

Yksilön ja ryhmän oikeutta kulttuuriin ja siitä nauttimiseen suojellaan useissa kansainvälisissä sopimuksissa, kuten Euroopan neuvoston kansallisten vähemmistöjen suojelua koskevan puiteyleissopimuksen (1995) artiklassa 1 (1995), kansalais- ja poliittisia oikeuksia koskevan yleissopimuksen (KP-sopimuksen) artiklassa 27 (1966) ja ILO-sopimuksessa nro 169, joka koskee alkuperäiskansoja ja heimokansoja itsenäisissä valtioissa (1989). Euroopan neuvoston kansallisten vähemmistöjen suojelua koskevan puiteyleissopimuksen 1. artiklan mukaan kansallisten vähemmistöjen sekä näihin vähemmistöihin kuuluvien henkilöiden oikeuksien ja vapauksien suojelu on kiinteä osa ihmisoikeuksien kansainvälistä suojelua, joka sellaisenaan kuuluu kansainvälisen yhteistyön piiriin. KP-sopimuksen artiklassa 27 tähdennetään, että niissä valtioissa, joissa on kansallisia, uskonnollisia tai kielellisiä vähemmistöjä, tällaisiin vähemmistöihin kuuluvilta henkilöiltä ei saa kieltää oikeutta yhdessä muiden ryhmänsä jäsenten kanssa nauttia omasta kulttuuristaan, tunnustaa ja harjoittaa omaa uskontoaan tai käyttää omaa kieltään. Tämän artiklan yhtenä tavoitteena on näin kulttuurinen suoja. Tämä tarkoittaa sitä, että vähemmistölle tulee taata myös välttämätön aineellinen perusta kulttuurinsa ilmaisemiseksi. ILO-sopimuksen nro 169 tavoitteena on edistää ”näiden kansojen osalta niiden sosiaalisia, taloudellisia ja kulttuurisia oikeuksia kunnioittaen niiden sosiaalista ja kulttuurista identiteettiä, niiden tapoja ja perinteitä ja instituutioita” (ILO-sopimus nro 169, artikla 2.2b). Näiden sopimusten mukaan vähemmistöjen ja alkuperäiskansojen kulttuuriset ominaispiirteet – kuten kielikin – ovat arvokkaita ja niitä tulee suojella. Nämä sopimukset tukevat positiivisen diskriminaation eli positiivisten erityistoimenpiteiden käyttämistä vähem-

mistöjen ja alkuperäiskansojen kulttuuristen oikeuksien turvaamiseksi.

ILO-sopimuksen nro 169 artikla 28 ja alkuperäiskansojen oikeuksien julistuksen artikla 13 turvaavat alkuperäiskansojen oikeuden opetukseen ja alkuperäiskansojen kielten säilymiseen, niiden elävänä pitämiseen ja siirtämiseen sukupolvelta toiselle. Myös YK:n Pysyvän foorumin yksi keskeinen teema on ollut alkuperäiskansojen kielet. Nämä kielet kuuluvat maailman uhanalaisimpiin kieliin, ja pessimistimpien ennusteiden mukaan ne voivat hävitä seuraavan sadan vuoden kuluessa, ellei uusia erityistoimenpiteitä niiden säilymiseksi ja suojelemiseksi saada aikaan.

Saamen kieltä suojellaan nykyään erityisellä kielilainsäädännöllä Norjassa (1992, Sameloven av 12 juni 1987 nr 56), Ruotsissa (2000, Lag om nationella minoriteter och minoritetsspråk 2009:724) ja Suomessa (1992, Saamen kielilaki 15.12.2003/1086). Kielilakien mukaan viranomaisten on omaehtoisesti tarjottava saamenkielisiä palveluja, ja saamen kielen puhujilla on oikeus käyttää saamen kieltä asioidessaan viranomaisissa ja oikeusistuimissa. Lait ovat voimassa Suomessa saamelaisien kotiseutualueella (Utsjoki, Inari, Enontekiö ja Sodankylän kunnan Lapin paliskunnan alue) ja Norjassa (9 kuntaa) ja Ruotsissa (17 kuntaa) saamen kielen hallintoalueella.

Saamelaiskielten kirjallinen ja julkinen käyttö sekä niiden näkyvyys ovat lisääntyneet: saamelaisilla on saamenkielistä televisio- ja radiotoimintaa, joka on internetin ja digitaalitelevision myötä levinnyt myös saamelaisien kotiseutualueen ulkopuolelle. Saamenkielisiä TV-uutisia pääkielille tekstitettyinä lähetetään joka arkipäivä yhteispuhjoismaisena tuotantona. Yleisradio aloitti myös saamenkielisen *Unna Junná* -nimisen lastenohjelman TV-lähetykset syksyllä 2007, vuosia Norjaa ja Ruotsia myöhemmin. Pohjoissaamenkielinen sanomalehti *Ávvir* ilmestyy kerran viikossa Norjassa. Saamelaisaite on hyvin elinvoimaista ja sillä on keskeinen asema saamelaisyhteisössä. Saamelaiskirjallisuus on tuottavin taiteen laji käsityötaiteen (*duodji*) ohella. Nykyään erityisesti nuoret ovat kiinnostuneita modernista musiikista, kuten saamenkielisestä rock- ja rap-musiikista ja elokuva-alasta. (Ks. Seurujärvi-Karin artikkeli *Kirjallisuus ja taiteet* ja Guttorm tässä teoksessa).

1970-lukua pidetään saamen kielen ja saamenkielisen opetuksen käynnistymisen vuosikymmenenä. Peruskoulu-uudistuksen yhteydessä (Suomessa 1972, Norjassa 1975) koululainsäädännössä vahvistettiin mahdollisuus vanhempien niin vaatiessa antaa saamen kielen opetusta saamelaisalueilla asuville lapsille.

1980- ja 1990-luvuilla tultiin uuteen vaiheeseen, sillä suuria lakimuutoksia tapahtui eri maissa. Koululainsäädännön tarkoituksena on edistää voimakkaasti saamen kielen asemaa ja saamelaisten opetusta. Suomessa saamen kielen ja saamenkielisestä opetuksesta säädetään perusopetuksen, lukiokoulutuksen ja ammatillisen koulutuksen säännöksissä. Saamen kieltä voidaan opettaa itsenäisenä oppiaineena, äidinkielenä, vieraana kielenä ja valinnaisena aineena.

1990-luvulla koulusäädöksiä muutettiin useaan otteeseen siten, että kunnille asetettiin velvollisuudeksi järjestää opetusta saamen kielessä. Suomessa uudistettiin 1998 koko koululainsäädäntö. Samalla turvattiin saamen kielen ja saamenkielisen opetuksen rahoitus ja erityisesti saamenkielisen opetuksen asemaa vahvistettiin saamelaisalueella. Perusopetuslakiin sisällytettiin 1998 (Perusopetuslaki 1998/628; 629; 630) ensimmäistä kertaa velvoite antaa opetusta saamelaisalueella asuville lapsille pääosin saameksi sekä opettaa saamen kieltä äidinkielenä oppilaan opetuskielen mukaisesti. Norjassa astui voimaan 1999 uusi lainsäädäntö (Lov om grunnskolen og den videregående opplæringa (opplæringslova) 1998:1096). Sen mukaan jokaisella peruskouluikäisellä on saamelaisalueella oikeus saada opetusta sekä saamen kielessä että saamen kielellä ja saamelaisilla oppilailla lukiokoulutuksessa on oikeus saada opetusta saamen kielessä. Ruotsissa 1985 säädetty koululaki (Skollag (1985:1100) on edelleen osittain voimassa. Sen mukaan erityiset saamelaiskoulut kunnallisten peruskoulujen kanssa säilyivät tasavertaisina, vaihtoehtoisina koulu-
muotoina saamelaisoppilaille (Skollag 1985:1100, 8 kap.). Kaikkien saamelaislasten on mahdollista suorittaa oppivelvollisuutensa saamelaiskoulussa peruskoulun sijasta. Sellaiselle oppilaalle, jonka toisen tai molempien huoltajien äidinkieli on muu kuin ruotsi, annetaan äidinkielen opetusta oppilaan niin halutessa, yleensä kaksi viikkotuntia kullakin luokalla.

Erityiseksi haasteeksi on tullut se, että suurin osa saamelaislapsista, esimerkiksi Suomessa 60–70 %, asuu saamelaisalueen ulkopuolel-

la. Suomessa Vähemmistövaltuutettu laati 2008 selvityksen saamen kielen asemasta pääkaupunkiseudulla. Selvityksen mukaan pääkaupunkiseudulla asuvat saamelaiset haluavat ylläpitää saamen kieltä ja kulttuuria myös kaupunkioissa. Käytännössä tämä ei ole kuitenkaan toteutunut. Selvitys osoitti suuria puutteita saamenkielisten palveluiden järjestämisessä, erityisesti lasten päivähoitossa ja saamen kielen opetuksessa kouluissa. (Länsman 2008.) Vähemmistövaltuutetun selvityksessä ja hallituksen vuoden 2009 ihmisoikeuspoliittisessa selonteossa ehdotetaan saamen kielen elvyttämishojelman aloittamista koko maassa ja kolmivuotista kielenelvyttämisen pilottihanketta Suur-Helsingin alueelle. Tilanne, jossa saamelaisalueen ulkopuolella asuvat lapset ja nuoret jäävät ilman saamen kielen ja kulttuurin opetusta, on johtamassa saamen kieltä puhuvien ihmisten määrän nopeaan vähenemiseen ja saamelaisten kielen ja identiteetin vaihtumiseen.

Lisäksi koululaitoksella on ollut ja on edelleen myös negatiivisia vaikutuksia saamelaisuuteen, sillä se on valtakulttuurin järjestelmänä edistänyt sulautumista enemmistöön ja saamelaisten omien tietojärjestelmien, arvojen ja maailmankuvan syrjäyttämistä. Sen vuoksi on vaadittu koulujärjestelmän dekolonisoimista siten, että sen sisältö vastaa paremmin saamelaisia arvoja ja perinteitä. Saamelaisista tuntuu, että he ovat edelleen näkymättömiä tässä järjestelmässä. Esimerkiksi valtaväestön koulukirjoissa käsitellään saamelaisuutta hyvin vähän, ja käsittely rajoittuu usein mennessä aikamuodossa esitettyyn lyhyeen kommenttiin. Niissä kuvataan saamelaisuutta yleensä hyvin essentialisoivasti. (Kuokkanen 2007b: 151–152.)

Oikeus itsemääräämiseen: kulttuuri-itsehallinto, maa- ja perinteiset elinkeinot

YK:n alkuperäiskansojen työryhmän ja Pysyvän foorumin tuloksellinen toiminta on johtanut siihen, että objekteista on tullut subjekteja, joiden ääntä kuunnellaan ja joita arvostetaan enemmän kuin koskaan aiemmin. Saamelaiset ovat olleet liikkeen perustajia sekä aktiivisia osallistujia ja muiden alkuperäiskansojen tukijoita eri kansainvälisillä areenoilla. Nämä subjektit ovat alkaneet purkaa entisiä rakenteita sekä luoda uusia ulottuvuuksia ja identiteettejä. Ne eivät halua enää

esiintyä menneisyyden uhreina, vaan pikemminkin niistä on tullut itsestään tietoisia ja luotettavia kansainvälisiä kumppaneita, jotka pyrkivät tasavertaisuuteen muiden toimijoiden kanssa ja joilla on annettavaa muille.

Yksi keskeisimmistä alkuperäiskansaliikkeen tuottamista diskursseista on se, että nämä kansat eivät enää halua samastua pelkästään etnisiksi ryhmiksi ja vähemmistöiksi. Alkuperäiskansastatus toisin kuin vähemmistöstatus oikeuttaa itsemääräämiseen omissa asioissa. Norjassa saamelaiset ovat julistautuneet alkuperäiskansaksi, jolla on erityinen itsemääräämisoikeus. Norjan saamelaiskäräjät ei enää hyväksy vähemmistömääritelmää saamelaisten kohdalla. ILO-sopimus nro 169, jonka valmisteluun alkuperäiskansatoimijat osallistuivat ja jonka Pohjoismaista vain Norja ja Tanska ovat ratifioineet, on merkittävä asiakirja myös alkuperäiskansojen osallistumisoikeuksien kannalta. Suomi ei ole voinut ratifioida sopimusta, koska saamelaisten maa-alueet ovat vielä selvittämättä.

Pohjoismaista alkuperäiskansojen edelläkävijä ja suunnannäyttäjä on Norja, jota Suomi ja Ruotsi seuraavat. Suomessa ja Ruotsissa saamelaiskäräjillä on heikommat taloudelliset resurssit kuin Norjassa, ja se on yksi syy siihen, että näiden kahden maan saamelaisten edustuselimet ovat jääneet paljolti neuvoa-antavien elimien tasolle. Norjassa on myös tullut tavaksi, että saamelaisasioista vastaavalla ministerillä on saamelainen valtiosihteeri, jonka tehtävänä on toimia ministerinsä neuvonantajana saamelaisasioissa. Usein hän myös edustaa ministeriään kansallisilla ja kansainvälisillä foorumeilla, kun kyse on saamelaisten asioista. Ruotsissa ja Suomessa ei ole vastaavaa käytäntöä.

Vaikka ILO-sopimuksen valmisteluvaiheessa todettiin, että itsemääräämisoikeus ja sen sisällön tarkempi määrittely kuuluvat YK:n korkeimmille elimelle sekä viime kädessä valtioille, sopimus korostaa kuitenkin, että alkuperäiskansojen taloudellisen, sosiaalisen ja sivistyksellisen kehityksen tulee olla niiden omassa valvonnassa. Lisäksi niillä tulee olla erityinen oikeus osallistua itseään koskeviin päätöksiin ja mahdollisuus vaikuttaa niihin. Sopimus takaa vahvan osallistumisoikeuden valtiollisten, alueellisten ja paikallisten asioiden hoidossa. Tämän lisäksi on huomattava, että sopimus edellyttää alkuperäiskansoille kollektiivisen maan omistus- ja hallintaoikeuden tunnustamis-

ta. Kuitenkin on huomattava, että vain harvoilla näistä kansoista on maitaan ja alueitaan tai kulttuuriaan koskevaa itsenäistä alueellista lainsäädäntövaltaa.

Alkuperäiskansojen oikeuksista puhuttaessa ihmisoikeudet, maa-oikeudet ja ympäristökysymykset, kulttuuriset ja kielelliset oikeudet sekä oikeus itsemäärämiseen kytkeytyvät toisiinsa, ja silloin puhutaan erityisesti kansojen kollektiivisista oikeuksista. Maa- ja ympäristöoikeudet ovat nousseet yhdeksi oleellisimmista kysymyksistä alkuperäiskansojen oikeuksista puhuttaessa. Alkuperäiskansojen maita ei voi vaihtaa muihin rajattuihin oikeuksiin eikä itsemäärämisoikeutta voi vaihtaa esimerkiksi yksityiseen oikeuteen. Maa-oikeuksia perustellaan ikimuistoisilla (*time immemorial*) nautintaoikeuksilla. Maa-oikeudet ovat tärkeä osa historiallista kollektiivista identiteettiä. (Dahl 1996: 15–31.)

Norjassa hyväksyttiin 2005 Finnmarkinlaki (Ruijanlaki), jonka mukaan Finnmarkin (Ruijan) valtionmaat siirtyvät uuden hallintoelimen, Finnmarkin kiinteistön, haltuun. Suomessa ja Ruotsissa saamelaisen maa-oikeuksia koskevat kysymykset ovat olleet pitkään selvitettävänä. Suomen saamelaisten kotiseutualueella olevia maita on yleisesti pidetty valtion metsämaina, joita Metsähallitus hallinnoi. Saamelaisasiain neuvottelukunta ehdotti 1990 maiden palauttamista saamelaisille uudelleen perustettavien lapinkylien omistamiksi saamelaisyhteismaiksi. Ehdotus sai kuitenkin ristiriitaisen vastaanoton. Maa-oikeuksien selvittäminen on vuodesta 1993 alkaen ollut saamelaisvaltuuskunnan (sittemmin saamelaiskäräjien) tehtävänä. (Ks. Joo-na tässä teoksessa).

Suomessa ja Ruotsissa saamelaisten maa- ja vesioikeuksien ratkaisemattomuudesta on tullut ongelma ennen kaikkea saamelaisten perinteisten elinkeinojen harjoittamiselle. Saamelaisten perinteiset elinkeinot joutuvat väistymään muiden maankäyttömuotojen edessä.

Saamelaisten alkuperäiskansakulttuuri perustuu maan, veden ja luonnonrikkauksien hyödyntämiseen. Saamelaisten perinteisiin elinkeinoihin kuten poronhoitoon, kalastukseen, metsästykseseen, käsityöhön ja luonnon tuotteiden keräilyyn perustuva elämäntapa ja identiteetti on aina ollut riippuvainen maa- ja vesialueiden käytöstä. Saamelaisten asuttamalla alueella luonnon vuotuinen kasvu on hidasta, joten saamelaiset ovat harjoittaneet kulttuuriaan ja elinkeinojaan laajoilla alueilla luonnon kestoky-

vyn ja tuoton huomioiden. Asuinpaikka on määrätynyt elinkeinon vuotuiskierron, esimerkiksi porojen laidunkierron mukaisesti. Saamelaisten tilapäisistä asumuksista ei ole jäänyt luontoon pysyviä merkkejä, joten alueiden hallinnassa on voitava luottaa perinteiseen tietoon siitä, ketkä maa-alueita ovat hallinneet. (Suomen saamelaiskäräjät 2010.)

KP-sopimuksen artiklalla 27 suojatun alkuperäiskansojen kulttuurimuodon katsotaan erityisesti alkuperäiskansojen osalta kattavan myös niiden maan käyttöön perustuvan elämäntavan ja siihen liittyen niiden perinteiset elinkeinot. Saamelaisten poronhoito kuuluu artiklassa tarkoitettujen perinteisten elinkeinojen suojan piiriin. Ruotsissa ja Norjassa poronhoito on saamelaisten yksinoikeus toisin kuin Suomessa. Poronhoito on mitä suurimmassa määrin saamelaiskulttuuria ylläpitävä elinkeino ja saamelaisen kulttuurin tärkeä peruspilari. Perinteinen poronhoito on elämäntapa eikä pelkkä lihatuotannollinen elinkeino. Saamelaisdiskurssissa painotetaan luontoyhteyttä ja sen kautta syntynyttä luontotietoutta sekä luonnon ja kulttuurin liittymistä yhteen. Luonto ja kulttuuri eivät ole vastakkaisia käsitteitä vaan kuuluvat erottamattomasti yhteen. Jokaisella kansalla on yhteys luontoon jossakin muodossa. Luonto vaikuttaa merkittävästi vuosituhansien ajan luonnosta elantonsa hankkineen ihmisen elämään silloinkin, kun yhä harvempi elää luontaistaloudesta. Saamelaisista enää 10–20 % harjoittaa poronhoitoa pääasiallisena elinkeinonaan. Saamelaisten luontoyhteys ilmenee erityisesti kielessä: siinä on satoja lunta (*muohta*), poroa (*boazu*) sekä muita luontoa ja poronhoitoa kuvaavia sanoja (ks. Eira 1984). Tämä sanasto välittää arvokasta kulttuurista tietoa ja perintöä sukupolvelta toiselle, ja sen menettäminen olisi siten kohtalokasta yksilölle ja kansalle. Tätä perinteistä tietoutta myös tietentekijät käyttävät nykyään hyväkseen ympäristötutkimuksissaan.

Maaoikeusasia liittyy pyrkimykseen saada laajempi itsemääräämisoikeus omissa asioissa, kuten taloudellinen itsenäisyys, joka ymmärretään erityiseksi oikeudeksi päättää omalla asuinalueellaan ympäristön käytöstä ja mahdollisten luonnonvarojen hyödyntämisestä. Siihen pyritään myös Pohjoismaisessa saamelaisopimusluonnoksessa, jonka ratifiointia parhaillaan valmistellaan Suomessa, Ruotsissa ja Norjassa ja jonka tavoitteena on säännellä saamelaisoikeuksia ja yhdenmukaistaa eri Pohjoismaiden saamelaisia koskevaa lainsäädäntöä. (Pohjoismainen saamelaisopimus 2005.)

Lopuksi

Alkuperäiskansaliike on toiminut aktiivisena, arvovaltaisena alkuperäiskansojen puolestapuhujana ympäri maailmaa sekä vaikuttanut alkuperäiskansojen ja heidän oikeuksiensa myönteiseen kehitykseen – kaiken kaikkiaan dialogiin muiden kansojen kanssa. Liikkeen toiminta on vastannut alusta asti asetettuja tavoitteita, ja se on vaikuttanut voimakkaasti maailman alkuperäiskansojen yhteisten tavoitteiden ja yhteisymmärryksen vahvistumiseen. Alkuperäiskansajärjestöt ovat onnistuneet yhdessä muiden kansojen kanssa konstruoimaan alkuperäiskansa-käsitteen ja sen kautta kehittämään uudenlaisen tavan artikuloida ihmisoikeuksiin ja tasa-arvoon liittyviä perustuvia päämääriä. Ne liittyvät nimenomaan laajaan osallistumisoikeuteen ja eri kansojen keskinäiseen kunnioitukseen. Liikkeen konstruoimaan *indigenous peoples* -käsitteeseen kietoutuvat läheisesti käsitteet ihmisoikeudet, kulttuuri ja itsemäärääminen.

Alkuperäiskansatutkimus, *indigenous studies*, on noussut esille 1900-luvun viimeisen neljänneksen aikana samalla kun kulttuurintutkimuksessa on tapahtunut muutos pois etnosentrismistä kohti jälkikolonialismia ja tasa-arvoa. Maailma on muuttunut tasa-arvoisemmaksi ja monimuotoisemmaksi, kun maailmanlaajuinen ihmisoikeuskulttuuri on vahvistunut. Muuttuvassa maailmassa myös kulttuurista ja kielellistä moninaisuutta pidetään yhteiskunnallisena rikkautena.

Alkuperäiskansojen oikeuksien julistuksen hyväksyminen YK:n täysistunnossa syyskuussa 2007 oli suuri juhlanaihe alkuperäiskansoille parinkymmenen vuoden valmisteluprosessin jälkeen. Julistus on alkuperäiskansojen ja valtioiden välinen tärkeä instrumentti, vaikka se ei olekaan oikeudellisesti sitova. Tarkoituksena on, että alkuperäiskansajulistus ILO-sopimuksen nro 169 (1989) tavoin voidaan toteuttaa käytännössä eri valtioissa ja maailman eri alkuperäiskansojen osallistumista päätöksentekoon voidaan vahvistaa. Joissakin valtioissa, kuten Pohjoismaissa, alkuperäiskansojen itsehallinto on toteutunut. Saamelaiset on tunnustettu alkuperäiskansaksi, jolla on oikeus säilyttää ja kehittää kieltään ja kulttuuriaan. Nykyään ymmärretään, että kulttuurit kuten myös identiteetit ovat jatkuvan muutoksen ja sekoittumisen tilassa. Saamelaiskäräjät on vaaleilla valittu saamelais-

ten edustuksellinen elin, jonka kautta saamelaisten kulttuuri-itsehallintoa toteutetaan. Saamen kielellä on kielilakien mukaan virallinen status saamelaisten kotiseutualueella Suomessa ja saamen kielen hallintoalueella olevissa kunnissa Norjassa ja Ruotsissa, ja saamen kielen/saamenkielistä opetusta annetaan esikoulusta yliopistoon.

Lähteet

- Andersson R.-H. – Henriksson M. 2010: *Intiaanit. Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen historia*. Helsinki: Gaudeamus. Helsinki University Press.
- Anttonen, P. J. 2000: Cultural Homogeneity and the National Unification of a Political Community. Teoksessa *Folklore, Heritage Politics and Ethnic Diversity. A Festschrift for Barbro Klein*. Toim. P. J. Anttonen, A.-L. Siikala, S. R. Mathisen ja Leif Magnusson. Botkyrka: Multicultural Centre. 253–278.
- Bauman, Z. 2002: *Notkea moderni*. Tampere: Vastapaino.
- Chambers Dictionaries. *Chambers 21st Century Dictionary, The Chambers Thesaurus* (1996) or *Chambers Biographical Dictionary* (1997) <http://www.chambersharrap.co.uk/chambers/features/chref/chref.py/main?title=21st&query=colony> [20.10.2010].
- Cowan, J. K. – Dembour M.-B. – Wilson, R. A. 2001: Introduction. Teoksessa *Culture and Rights. Anthropological perspectives*. Toim. J. K. Cowan, M.-B. Dembour ja R. A. Wilson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dahl, J. 1996: Arctic Peoples, Their Lands and Territories. Teoksessa *Essays on Indigenous Identity and Rights*. Toim. I. Seurujärvi-Kari ja U.-M. Kulonen. Helsinki: Yliopistopaino. Helsinki University Press.
- Durning, A. T. 1993: Supporting Indigenous Peoples. Teoksessa *The State of the World 1993*. Toim. L. R. Brown et al. London-New York: W. W. Norton & Company.
- Eidheim, H. 1958: *Erverv og kulturkontakt i Polmak*. Oslo: Norsk Folkemuseum.
- Eidheim, H. 1971: *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Universitetsforlaget: Oslo–Bergen–Tromsø.
- Eidheim, H. 1997: Ethno-Political Development among the Sami after World War II. The Invention of Selfhood. Teoksessa *Sami Culture in a New Era*. Toim. H. Gaski et al. Vaasa: Davvi Girji OS. 29–61.
- Eira, N.-I. 1984. Boazobargi giella. *Die ut 1984*: 1. Guovdageaidnu: Sámi Instituutta.
- Enbuske, M. 2003. Lapin asuttamisen historia. Teoksessa *Lappi: maa, kansat, kulttuurit*. Toim. I. Massa ja H. Snellman. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 924. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Grunnlovens paragraf 110a
<http://www.regjeringen.no/nb/dep/aid/dok/regpubl/stmeld/20002001/stmeld-nr-55-2000-2001-/3/4/1.html?id=325837> (20.10.2009).

- Hall, S. 1992: *Kulttuurin ja politiikan murroksia*. Tampere: Vastapaino.
- Hall, S. 1999: *Identiteetti*. Suom. ja toim. M. Lehtonen & J. Herkman. Tampere: Vastapaino.
- ILO-sopimus nro 107 (1957). – *Convention on the Protection and Integration of Indigenous and Tribal Populations*, 1957. <http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convde.pl?C107> (1.10.2010).
- ILO-sopimus nro 169. (1989). – *Convention (No. 169) concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries*. 1989. www.unhcr.ch/html/menu3/b/62.htm (20.10.2009).
- Indigenous Peoples. A Global Quest for Justice. A Report for the Independent Commission on International Humanitarian Issues*. 1977. Foreword by Aga Khan and Hassan bin Talal. London and New Jersey: Zed Books Ltd. IWGIA. <http://www.iwgia.org/sw17664.asp> (15.08.2009).
- Jernsletten, R. 1998: *Samebevegelsen i Norge. Idé og strategi 1900—1940*. Tromsø: Skriftserie nr. 6. Sámi dutkamiid guovddáš / Senter for samiske studier. Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Kansalaisoikeuksia ja poliittisia oikeuksia koskeva kansainvälinen yleis-sopimus* (1966) (KP-sopimus). <http://formin.finland.fi/Public/default.aspx?contentid=67713> (20.10.2009).
- Kansallisten vähemmistöjen suojelua koskeva puiteyleissopimus* (1995) <http://formin.finland.fi/Public/default.aspx?contentid=67435> (20.10.2009).
- Keskitalo, A.-I. 1974/1994: *Research as an Inter-Ethnic Relation*. Rovaniemi: Arctic Centre, University of Lapland.
- Kulonen, U.-M. – Seurujärvi-Kari, I. – Pulkkinen, Risto (toim.) 2005: *The Saami. A Cultural Encyclopaedia*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 925. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuokkanen, R. 2007a: *Reshaping the university. Responsibility, Indigenous Epistemes, and the Logic of the Gift*. Vancouver-Toronto: UBC Press.
- Kuokkanen, R. 2007b: Saamelaiset ja kolonialismin vaikutukset nykypäivänä. Teoksessa *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Toim. J. Kuortti, M. Lehtonen ja O. Löytty. Helsinki: Gaudeamus.
- Kuortti, J. 2007: Jälkikoloniaalisia käännoiksiä. Teoksessa *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Toim. J. Kuortti, M. Lehtonen ja O. Löytty. Helsinki: Gaudeamus.
- Lag om nationella minoriteter och minoritetsspråk* 2009:724. <http://www.notisum.se/rnp/sls/lag/20090724.htm> (1.9.2010).
- Laki saamelaiskäräjistä 1995:974. www.finlex.fi (1.9.2010).
- Lantto, P. 2003: *Att göra sin stamma hörd. Svenska Samernas Riksförbund, sameörelsen och svensk samepolitik 1950–1962*. Umeå: Kulturens frontlinjer. Skrifter från forskningsprogrammet Kulturgräns norr 47.
- Lehtola, V.-P. 1997: *Saamelaiset – historia, yhteiskunta, taide*. Inari: Kustannus-Puntsi.
- Lehtola, V.-P. 2005: *Saamelaisten Parlamentti. Suomen saamelaisvaltuuskunta 1973–1995 ja saamelaiskäräjät 1996–2003*. Inari: Saamelaiskäräjät.

- Lov om grunnskolen og den videregående opplæringa (opplæringslova)* 1998:1096. <http://www.lovddata.no/all/hl-19980717-061.html>. (1.10.2010).
- Lähteenmäki, M. 2004: *Kalotin kansaa. Rajankäynnit ja vuorovaikutus Pohjoiskalotilla 1808–1889*. Historiallisia Tutkimuksia 220. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Makkonen, T. 2000: *Identity, Difference and Otherness. The Concepts of 'People', 'Indigenous People' and 'Minority' in International Law*. Helsinki: Publication of the Faculty of Law.
- Martínez Cobo, José R. 1986/7: *Study of the problem of discrimination against indigenous populations; 5 Vols. E/CN4/Sub.2/1986/7. Volume V – Conclusions, proposals and recommendations. No. E.86.XIV.3*. New York: United Nations.
- May, S. 2001: *Language and Minority Rights. Ethnicity, Nationalism and the Politics of Language*. Edinburgh: Pearson Education Limited.
- Minde, H.: 1995: *The International Movement of Indigenous Peoples: an historical perspective*. Teoksessa *Becoming Visible. Indigenous politics and self-government*. Toim. T. Brantenberg, J. Hansen ja H. Minde. Tromsø: University of Tromsø:
- Minde, H. 2003: The challenge of Indigenism: The Struggle for Sami land Rights and Self-Government in Norway 1960–1990. Teoksessa *Indigenous Peoples: Resource management and Global Rights*. Toim. S. Jentoft, H. Minde, and R. Nilsen. Tromsø: Eburon Delft.
- Minde, H. Gaski – H., Jentoft, S.– Midré G. (toim.) 2008: *Indigenous Peoples. Self-determination Knowledge Indigeneity*. Delft: Eburon Academic Publishers.
- Niemi, E. 1997: Sami History and the Frontier Myth. A Perspective on Northern Sami Spatial and Rights History. Teoksessa *Sami Culture in a New Era*. Toim. H. Gaski et al. Vaasa: Davvi Girji OS. 70–73.
- Nyysönen, J. 2007: *Everybody recognized that we were not white". Sami Identity politics in Finland, 1945–1990*. Tromsø: University of Tromsø.
- Otnes, P. 1970: *Den samiske nasjon. Interresseorganisasjoner i samenes politiske historie*. Oslo: Pax.
- Perusopetuslaki 1998:628; 629; 630. www.finlex.fi. (1.10.2010).
- Pohjoismainen saamelaisopimus 2005. Suomalais-norjalais-ruotsalais-saamelaisen asiantuntijatyöryhmän 27. lokakuuta 2005 luovuttama luonnos*. Oslo.
- Pääkkönen, E. 2008: *Saamelainen etnisyys ja pohjoinen paikallisuus. Saamelaisien etninen mobilisaatio ja paikallisperusteinen vastaliike*. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus.
- Report of the WGIP on its eleventh session*. E/CN.4/Sub.2/1993/29, 23 August 1993.
- Rights of Indigenous Peoples. 1998. Fact Sheet No. 9. (Rev.1). 50th Anniversary of the Universal Declaration of HR's 1948-1998. High Commissioner /Centre for Human Rights, United Nations Office, Geneva Human Rights Fact Sheets.

- Riksdagen i Sverige, prop 1976/77:80, bet 1976/77:KrU43. <http://www.regeringen.se/sb/d/4366/a/29787>. (1.10.2010).
- Ruotsala, H. 2005: Kola Saami: Collectivisation. Teoksessa *The Saami. A Cultural Encyclopaedia*. Toim. U.-M. Kulonen, I. Seurujärvi-Kari ja R. Pulkkinen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 925. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Saamen kielilaki 15.12.2003:1086. www.finlex.fi (20.10.2009).
- Salo, J. & Pyhälä, M. 1991: *Amazonia*. Helsinki: Otava.
- Sámediggi.fi <http://www.samediggi.fi/> (20.10.2009).
- Sámediggi.no <http://samediggi@samediggi.no> (20.10.2009).
- Sámediggi.se. <http://saminget.se/> (20.10.2009).
- Sameloven* av 12 juni 1987 nr 56. <http://www.lovdatabas.no/all/hl-19870612-056.html> (1.10.2010).
- Sametingslag 1992:1433. <http://www.notisum.se/rnp/sls/lag/19921433.htm> (1.10.2010).
- Sarv, M. 1996: Changes in the Social Life of the Kola Saami. Teoksessa *Essays on Indigenous Identity and Rights*. Toim.. I. Seurujärvi-Kari ja U.-M. Kulonen. Helsinki: Yliopistopaino. Helsinki University Press.
- Seurujärvi-Kari, I. 1996: Cooperation in the Field of Education and Training among Indigenous Peoples. Teoksessa *Essays on Indigenous Identity and Rights*. Toim. I. Seurujärvi-Kari ja U.-M. Kulonen. Helsinki: Yliopistopaino. Helsinki University Press.
- Skollag 1985:1100. <https://lagen.nu/1985:1100#K8>. (1.9.2010).
- Stordahl, V. 1996: *Same i den moderne verden. Endring og kontinuitet i et samisk lokalsamfunn*. Karasjok: Davvi Girji.
- Stordahl, V. 2008: Nation Building Through Knowledge Building: The Discourse of Sami Higher Education and Research in Norway. Teoksessa *Indigenous politics. Self-determination, Knowledge, Indigeneity*. Toim. H. Minde, H. Gaski, S. Jentoft ja G. Midré. Delft: *Eburon Academic Publishers*.
- Suomen perustuslaki 1995:121.4; 11.6.1999:731. <http://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1999/19990731> (20.10.2009)
- Suomen saamelaiskäräjät 2010: *Saamelaisten oikeudet maihin, vesiin ja luonnonvaroihin*. Conference with the Special Rapporteur on the Situation of Human Rights and Fundamental Freedoms of Indigenous Peoples, James Anaya 15th April 2010.
- The Indigenous World 2000–2001*. Copenhagen: IWGIA.
- Tuhiwai Smith, L.1999: *Decolonizing methodologies. Research an Indigenous Peoples*. London: Zed.
- Valkonen, S. 2009: *Poliittinen saamelaisuus*. Tampere: Vastapaino.
- WCIP document 1989. *BEYOND 1992. An approach to the activities for the 500 years*. A Basic Document approved by the WCIP Executive Council in July, 1989.
- YK:n Alkuperäiskansojen oikeuksien julistus. – *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous peoples*. http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_en.pdf /1.6.2008 (20.9.2009).

Saamelaisalueen luonto ja sen muutokset

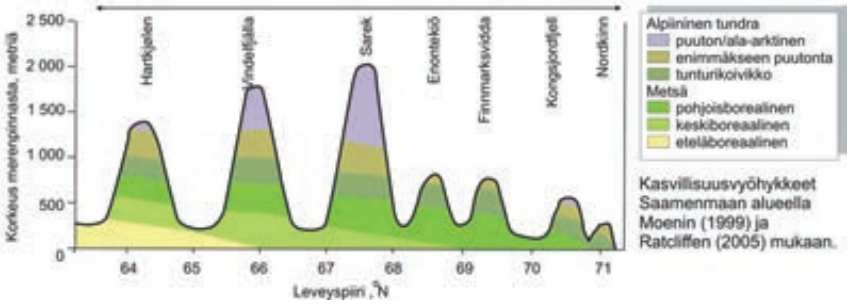
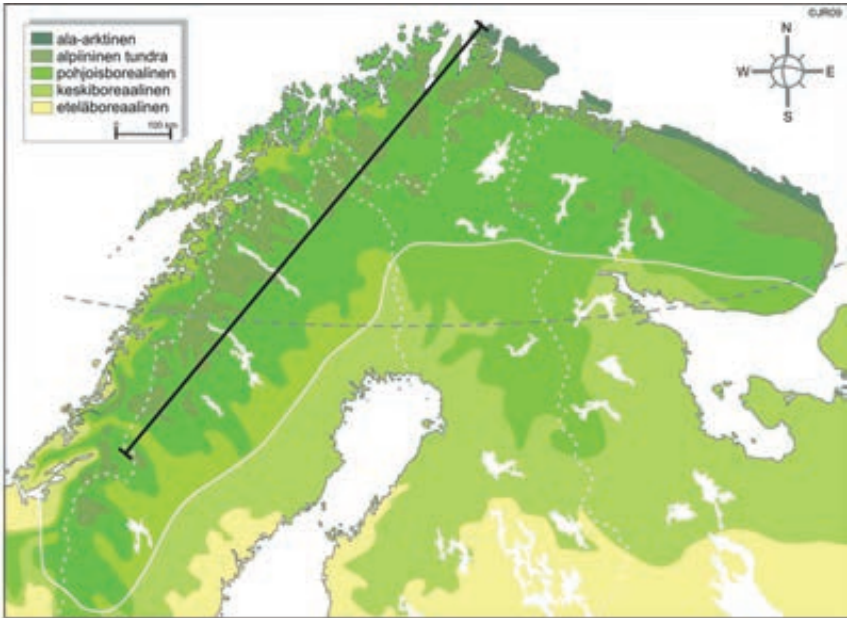
Tuomas Heikkilä ja Antero Järvinen

Pohjoisuus ja saamelaisuus

Suurin osa saamelaisalueesta kuuluu maapallon kasvillisuusvyöhykkeistä toiseksi pohjoisimpaan, boreaaliseen vyöhykkeeseen eli taigaan. Taka-Lapin tuntureiden huiput yltävät kuitenkin kaikkein pohjoisimpaan, arktiseen kasvillisuusvyöhykkeeseen. Saamelaisalueella ”arktisuus” on kuitenkin etupäässä korkeudesta eikä pohjoisuudesta johtuvaa (ks. Tietolaatikko).

Arktisuus ja subarktisuus

Arktisuus voidaan määritellä monella eri tavalla, mm. kasvillisuuden, kasvukauden tai routamaan perusteella. Luonnon arktisuus voi olla seurausta periaatteesta kahdesta eri tekijästä: sijainnista korkealla leveyspiirillä tai korkeudesta merenpinnasta. Tämän vyöhykkeen etelä- tai alapuolella sijaitsee subarktinen l. esiarktinen vaihettumisvyöhyke, jolla on joitain piirteitä arktisesta alueesta olematta kuitenkaan täysin arktinen. Saamelaisalueen luonnon subarktiset piirteet johtuvat lähinnä siitä, että Tunturi-Lappi on pinnanmuodoiltaan korkeaa aluetta. Pohjoisesta sijainnistaan huolimatta ilmasto-olot ovat alueella Golfvirran ansiosta melko lauhdat verrattuna esimerkiksi vastaavilla leveysasteilla sijaitseviin alueisiin Venäjällä tai Pohjois-Amerikassa. Noustaessa ylös merenpinnan tasosta kasvillisuusvyöhykkeetkin muuttuvat hieman samaan tapaan kuin siirryttäessä eteläisiltä leveysasteilta kohti pohjoista (Kuva 1). Tämän takia Tunturi-Lapin alueen sanotaan olevan orohemiarktista eli korkeudesta johtuvaa esi-arktista aluetta. Ainoastaan Finnmarkin eli Ruijan rannikolla arktisuus on aidosti pohjoisuudesta johtuvaa. Siellä maanpinnan muodot ovatkin matalammat kuin saamelaisalueen läpi kulkevassa Skandien vuorijonossa.

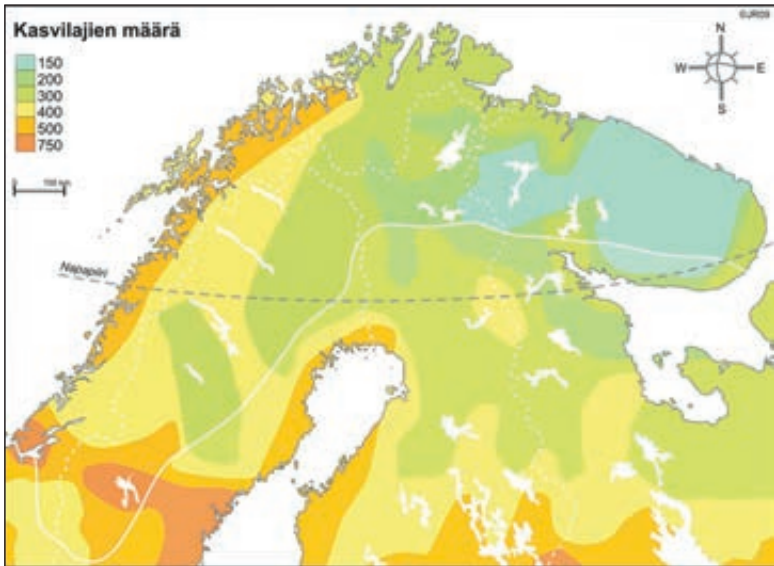


Kuva 1. Kasvillisuusvyöhykkeet alueittain ja korkeussuhteiden mukaan. Ala-arktinen vyöhyke, alpiininen vyöhyke, pohjoisboreaalinen vyöhyke, keskiboreaalinen vyöhyke, eteläboreaalinen vyöhyke. Arktinen ja alpiininen alue ovat puutonta paljakkaa ja tundraa, boreaaliset vyöhykkeet mänty- ja kuusimetsää. Näiden vyöhykkeiden väliin jää tunturikoivikko.

Saamelaisten pääasiallinen asuinseutu on Tunturi-Lappi ja Metsä-Lapin pohjoisosa. Näin rajattuna ”Saamenmaaksi” muodostuvat puutomiin tuntureiden lakiosat eli paljakka, niiden alapuolella sijaitseva tunturikoivuvyöhyke sekä outa- eli mäntymaan pohjoinen etuvartioalue.

Pohjoismaissa havumetsät eivät rajoitu suoraan avotunturiin, vaan niiden välissä on tunturikoivikkoja kasvava ns. subalpiininen eli esialpiininen vyöhyke. Tämä on poikkeuksellista, sillä metsänrajapuuna koivu on Fennoskandian lisäksi vain Japanissa (CAFF 2001). Joillakin itäisen Siperian alueilla metsänrajapuuna on niin ikään lehtipuu, mutta yleisempää on, että metsänrajan muodostaa jokin havupuu. Tunturikoivun muodostama metsänraja kielii merellisestä ilmastosta. Tunturikoivu vaatii esiintyäkseen toisaalta alhaista lämpötilaa kasvukauden aikana, mutta toisaalta riittävää kosteutta, jotta sen silmut puhkeaisivat keväällä. Pitkälti tämän takia mänty ei ole metsänrajapuuna Fennoskandiassa, vaan sen esiintyminen häviää vaihettujen tunturikoivikkojen tieltä. Tunturikoivikko onkin merkittävä vaihtumisbiotooppi, jossa sekä paljakan että havumetsävyöhykkeen lajit kohtaavat.

Tunturikoivu on 5–10 metriä korkeaksi kasvava hieskoivun (*Betula pubescens*) ja vaivaiskoivun (*Betula nana*) risteymä. Tämän alalajin tieteellinen nimi on *Betula pubescens* ssp. *czerepanovii*. Tunturien rinteillä viimeisten yhtenäisten koivumetsiköiden häviäminen ilmaisee metsänrajan. Yhtenäisen metsänrajavyöhykkeen yläpuolella kasvavat viimeiset väkkärärunkoiset koivut. Yhä korkeammalle noustaessa ne pienenevät, muuttuvat matalakasvuiseksi ja lopulta häviävät kokonaan. Tämä ilmaisee puolestaan puurajan, jonka yläpuolella ei kasva edes kaksimetrisiä ”puita”. Metsänrajan korkeus laskee pohjoiseen siirryttäessä siten, että esimerkiksi Ruotsin Abiskossa se on 500–800 metriä merenpinnan yläpuolella, Enontekiön Käsivarren suuruntureilla metsänraja sijaitsee 600–650 metrissä, Saariselällä Itä-Lapissa 450–500 metrissä, Utsjoella 300 metrissä ja Finnmarkissa Norjassa metsänraja tulee vastaan jo hyvin matalalla, noin 150–200 metrissä. Koivuraja määräytyy osittain lämpötilan mukaan, sillä tunturikoivu vaatii ainakin 27 vuorokautta pitkän termisen kesän (lämpötila $\geq +10^\circ$). Kilpisjärven rannalla termisen kesä on noin 45 vuorokautta, Utsjoella noin 60, Muonioissa noin 75 ja Rovaniemellä noin 90

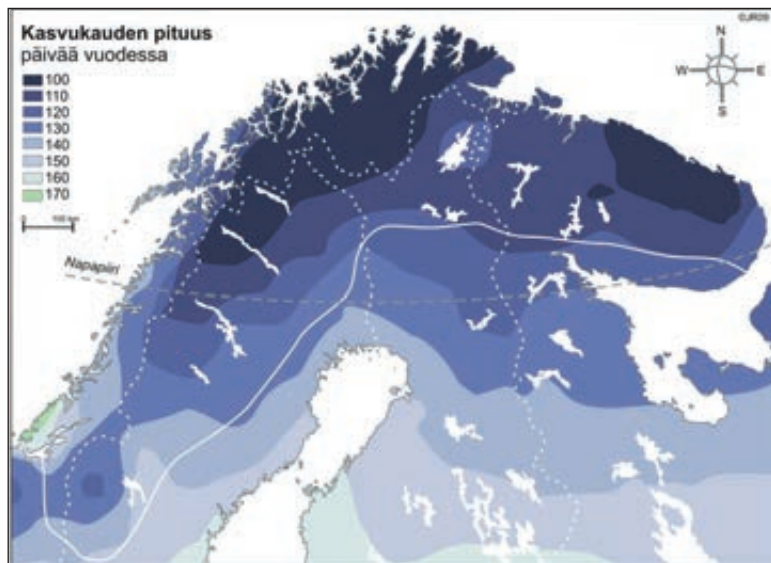


Kuva 2. Kasvilajien määrä vähenee kohti pohjoista.

vuorokautta. Tunturikoivu on melko lyhytikäinen pioneeripuu (vanhimmat yksilöt noin satavuotiaita), joka on erikoistunut valtaamaan nopeasti uutta kasvualaa, kun sellaista ilmaantuu esimerkiksi lumen-
vyörymän jälkeen. Koivurajaan on vaikuttanut myös hakkuut ja porolaidunnus.

Saamelaiset elävät tässä metsän ja avomaan rajamaassa. Ekologisesti saamelaisia voitaisiin siis luonnehtia ”metsänrajan kansaksi”, sillä niin tärkeää osaa metsänraja näyttelee heidän elämässään. Esimerkiksi porot laiduntavat vuoroin tunturissa, vuoroin metsässä. Metsänrajan sijainti määrittelee pitkälti sen, missä porot kulloinkin laiduntavat.

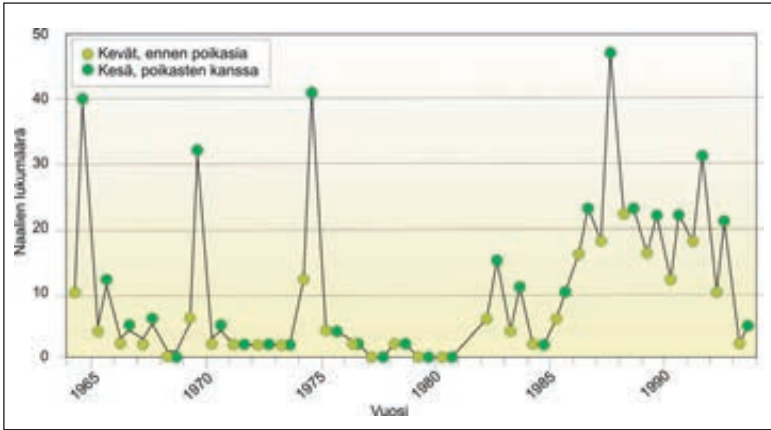
Saamelaisalueen luonnolle tyypillisiä piirteitä metsänrajan esiintymisen lisäksi ovat suuret kausittaiset vaihtelut elollisessa ja elottomassa luonnossa, karu ilmasto sekä edellisistä seikoista johtuva lajien vähäisyys (Hallanaro – Pylvänäinen 2002, Kuva 2). Koko saamelaisalueella vallitsee melko ankara ilmasto, jota luonnehtivat alhainen vuoden keskilämpötila, vähäinen sadanta ja suuri vaihtelu valon mää-



Kuva 3. Kasvukauden pituus Pohjois-Fennoskandiassa.

rässä. Nämä seikat vaikuttavat siihen, että alueen kasvukausi on yli 100 päivää lyhyempi kuin esimerkiksi eteläisessä Skandinaviassa (Kuva 3).

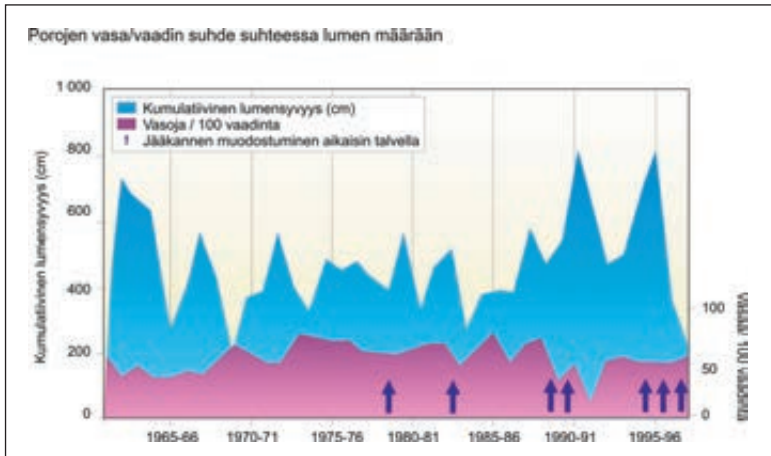
Suuret vaihtelut ovat tyypillisintä pohjoista Fennoskandiaa, saamelaisaluetta, kuvaava piirre. Esimerkiksi monilla eläinlajeilla vuosittaiset kannanvaihtelut ovat todella suuria. Klassinen esimerkki tämäntyyppisestä ilmiöstä on piennisäkkäiden ja niitä ravintonaan käyttävien petonisäkkäiden kannanvaihtelut (Kaikusalo – Angebjörn 1995, Kuva 4). Hyvinä myyrävuosina naalit pystyvät kasvattamaan tuntureilla suuriakin poikueita. Myyrien romahdusvuosina puolestaan suurin osa naaleista ei ravintopulan vuoksi pysty lisääntymään lainkaan. Samantapaista vaihtelua on havaittu kasveillakin: esimerkiksi tunturikoivun siemensato on paljon riippuvainen edellisen ja kuluvan vuoden lämpötiloista. Lämpimänä kesänä siemensato voi olla moninkertainen huonoon vuoteen verrattuna. Tällaiset suuret vaihtelut näkyvät muuallakin kasvillisuudessa ja vaikuttavat sitä kautta esimerkiksi porojen ravinnonsaantiin.



Kuva 4. Naalin ja myyrien kannanvaihtelu Pohjois-Suomessa 1964–1993.

Yksi tyypillinen piirre saamelaisalueen luonnossa on lisäksi joidenkin eläinlajien lyhytkestoiset mutta säännölliset massaesiintymiset. Tunnetuimpia esimerkkejä ovat tunturisopulien vaellukset sekä tunturimittareiden puhtaaksi kaluamat ja pystyyn kuolleet tunturikoivikot.

Merkittävä saamelaisalueen luontoa, etenkin talvista luontoa, määrävä seikka on valon määrässä tapahtuvat vaihtelut. Kesällä aurinko ei laskeudu horisontin alle jopa yli kahteen kuukauteen, mutta vastaavasti talvella on lähes yhtä pitkään kestävä kaamosaika. Talvella vähäinen valo sanelee eläinten vuorokausirytmien siten, että eläimet ovat liikkeellä keskipäivän aikoihin valoisimman ajanjakson. Loput päivästä eläimet saattavat levätä esimerkiksi lumikiepiissä kylmiä pohjoisen tuulia vältellen. Lumipeite on saamelaisalueella helposti metrin tai kahdenkin paksuinen, ja se asettaa omat haasteensa vaikkapa poron talviravinnon saannille. On nimittäin havaittu, että paksulumisina talvina porojen on hankala kaivaa jäkälää lumipeitteen alta, mikä seurauksena vasatuotto on huono (CAFF 2001, Kuva 5). Toisaalta mereltä tulevat lämpöaallot saattavat sulattaa lumen ja maan rajapinnan, joka uudelleen jäätyessään piilottaa porojen talviravinnon lämpöpääsemättömän esteen taakse. Tällaisina talvina porot nälkiintyvät ja saattavat jopa kuolla nälkään. Ilmiöiden takana on Pohjois- ja



Kuva 5. Poron vasa/vaadin suhde suhteessa lumen määrään.

Etelä-Atlantin välillä vallitsevan ilmanpaine-eron eli ns. NAO-ilmion aiheuttamat sään muutokset. Nämä molemmat tapaukset ovat oivia esimerkkejä elottoman luonnon vaikutuksista elolliseen ja sitä kautta saamelaisen toimeentuloon.

Alhainen lämpötila ja lyhyt kasvukausi näkyvät myös saamelaisalueen lajistomäärässä (Kuva 2, s. 59). Vain harvat lajit pystyvät sietämään kovia pohjoisen oloja, ja vielä harvemmat menestyvät siellä hyvin. Esimerkiksi ilman ihmisen apua vain seitsemän lintulajia selviää Tunturi-Lapin talvesta: kiiruna, riekko, tunturihaukka, tunturipöllö, korppi sekä hömö- ja lapintäinen. Nämä ovat alueen todellisia alkukasukkaita. Pohjoiseen siirryttäessä eteläiset lajit korvautuvat vähitellen pohjoisiin olosuhteisiin sopeutuneilla lajeilla. Esimerkiksi peippo ja järripeippo ovat lajipari, joista jälkimmäisen runsaus kasvaa vähitellen pohjoista kohti edellisen määrän vähetessä.

Lajiston vähäisyydestä huolimatta tämä ei ole kuitenkaan koko totuus. Saamelaisalueella tavataan koko joukko arktisia lajeja, joihin ei juuri törmää eteläisimmillä alueilla. Myös monien lajiryhmien runsaudet ovat suurimmillaan nimenomaan pohjoisilla alueilla. Tyypillisiä saamelaisalueen tunnuslajeja ovat linnuista tunturipöllö ja sinirinta, nisäkkäistä naali ja tunturisopuli, kaloista rautu eli nierä sekä

kasvilajeista monet rikkolajit, jääleinikki ja runsaslukuinen määrä erilaisia pajuja. Linnuista kahlaajat kuten jänkäsirriäinen, mustaviklo ja keräkurmitsa, sekä lisäksi sammalet ja jäkälät ovat runsaimmillaan saamelaisalueella. Niiden elinvoimaisten populaatioiden säilymisestä on vastuu nimenomaan saamelaisalueella.

Myös poron (*Rangifer tarandus tarandus*) sukujuuret ovat syvällä pohjoisen tunturipaljakalla. Paksuturkkisena ja leveäsorkkaisena se on sopeutunut kestävästi ankaria pohjoisen olosuhteita. Sen kantamuoto on villi tunturipeura, jonka puolikesy muoto poro on. Joitakin viljelejä tunturipeuroja vaeltaa vieläkin Finnmarkin puuttomalla paljakalla. Kesytetty poro on kuitenkin lukumääräisesti syrjäyttänyt villit serkkunsa. Euraasian runsaasta kahdesta miljoonasta porosta noin 700 000 laiduntaa saamelaisalueella (Kemppainen *et al.* 2003). Poroja käytettiin alun perin villien tunturipeurojen pyynnissä houkuttimena. Nykyisen kaltainen poronhoitokulttuuri syntyi vasta 1200-luvulla Länsi-Norjassa, josta se levisi Ruotsin ja Suomen Lappiin 1600-lukuun mennessä.

Saamelaisalueen ympäristöuhat

Viime vuosina Lapin ja koko Suomen luonnon kohtalosta on puhuttu paljon, koska on havaittu, että luonto voi köyhtyä ja tuhoutua nopeastikin. Keskiöön on noussut etenkin maailmanlaajuinen ilmastonmuutoskeskustelu. Vähemmälle huomiolle ovat kenties jääneet muut ympäristönmuutokset, kuten elinympäristöjen häviämien, ilmaasaasteet tai muut ihmisen vaikutukset. Sekä luonnon saastuttamisella että ilmaston muuttumisella lämpimämpään suuntaan on merkitystä saamelaiskulttuurille ja -elinkeinolle, sillä kuten jo todettua, ovat ne poikkeuksellisen kytkeytyneitä toisiinsa.

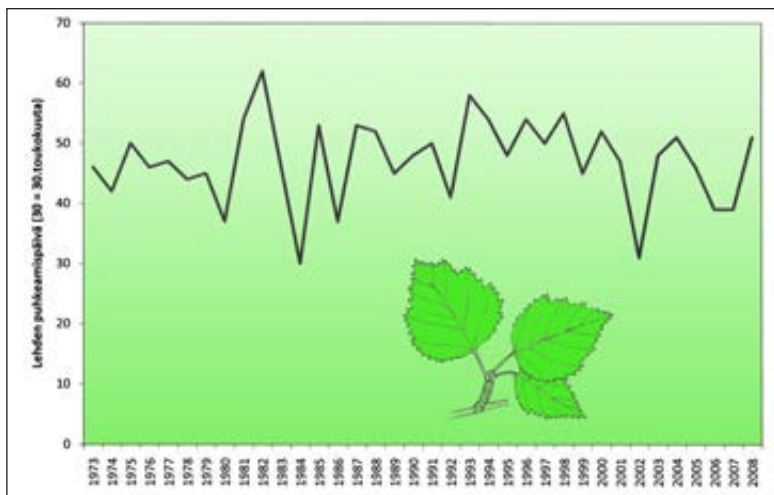
Suuri vuosittainen vaihtelu on Lapin luonnon normaalitila. Lapis-
sa jos missä pätee sananparsi ”vuodet eivät ole veljeksiä”. Esimerkiksi keskilämpötilaltaan lämmintä vuotta saattaa seurata erittäin kylmä vuosi. Näin oli esimerkiksi 1955, jolloin vuoden keskilämpötila Enontekiön Kilpisjärvellä laski yli 2,5 astetta edellisvuotta alhaisemmaksi. Vertailun vuoksi mainittakoon, että Kilpisjärven vuoden keskilämpötilan vaihteluväli on noin neljä astetta (Lähde: Kilpisjärven biologinen

asema). Vasta kun luonnon normaali vaihtelu tai vaihtelun nopeus ylitetään, on syytä huolestua ja etsiä vaihtelulle erityisiä selityksiä. Poromiehet esimerkiksi tietävät, että vasamerkinnän ajankohta vaihtelee paljon riippuen kesäntulon aikaisuudesta tai myöhäisyydestä ja että tämä vaihtelu on täysin normaalia. Samalla tavalla vuotuiset vaihtelut vesistöjen jäätymisessä ja sulamisessa vaikuttavat kalastamiseen, joka on merkittävä sivutulonlähde Länsi- ja Pohjois-Lapissa.

Eräs kesäntulon mitta on tunturikoivun lehtiminen eli hiirenkorvalle puhkeaminen. Lehtien puhkeaminen ja kasvillisuuden herääminen talvilevosta ovat yhteydessä hyönteiselämän, mm. sääskien, viiriämiseen. Tämä puolestaan vaikuttaa siihen, milloin porot nousevat sääskiä pakoon avotunturiin ja ovat siellä poromiesten helpommin merkittävässä.

Kuva 6 esittää tunturikoivun hiirenkorvalle tuloa Kilpisjärvellä. Pitkäaikaisen havaintosarjan eräs arvo on siinä, että sen avulla voidaan määrittää luonnon normaali vaihtelu ja etsiä mahdollisille suurille poikkeamille selityksiä. Koivun lehtimisajasta olisi saatu täysin väärä kuva, jos tutkimus oli kestänyt vain kahdeksan vuotta. Vasta vuoden 1980 jälkeen lehtimisaika vaihteli suuresti.

Kasvihuoneilmion seurauksena maapallon ilmasto on jo lämmennyt 0,5–0,8 astetta viimeisimmän 50 vuoden aikana, ja sen on ennustettu muuttuvan yhä lämpimämpään suuntaan (IPCC 2008). Kahdeskatoista lämpimimmästä vuodesta viimeisen 150 vuoden aikana 11 on osunut ajankohtaan 1995–2006. Erityisen merkittävää on huomata, että muutoksen on ennustettu iskevän kaikkein voimakkaimmin pohjoisiin alueisiin, siis juuri saamelaisalueelle (ACIA 2004, Kuva 7). Itse asiassa napa-alueilla arvioidaan nyt olevan lämpimintä yli 125 000 vuoteen (IPCC 2008). Muutoksen suuruus ei ole kenties yhtä pelottavaa kuin sen nopeus. Vertailun vuoksi voidaan mainita, että maapallon keskilämpötila oli viimeisimmän jääkauden aikana, siis vielä 18 000 vuotta sitten, noin kuusi astetta nykyistä alhaisempi, josta se nousi lähes nykyiselle tasolle noin 8 000 vuodessa. Tätä taustaa vasten ennustettu ilmaston lämpeneminen 1–4 asteella seuraavan vuosisadan aikana tuntuu erityisen hurjalta! Maapallon lämpötila on heilahdellut paljon ennenkin, ja siihen eliöt ovat pystyneet sopeutumaan – vaan miten käy muutoksen nopeuden kanssa? ”Ei matka tapa, vaan vauhti”, totesi jo aikoinaan Tahko Pihkala.

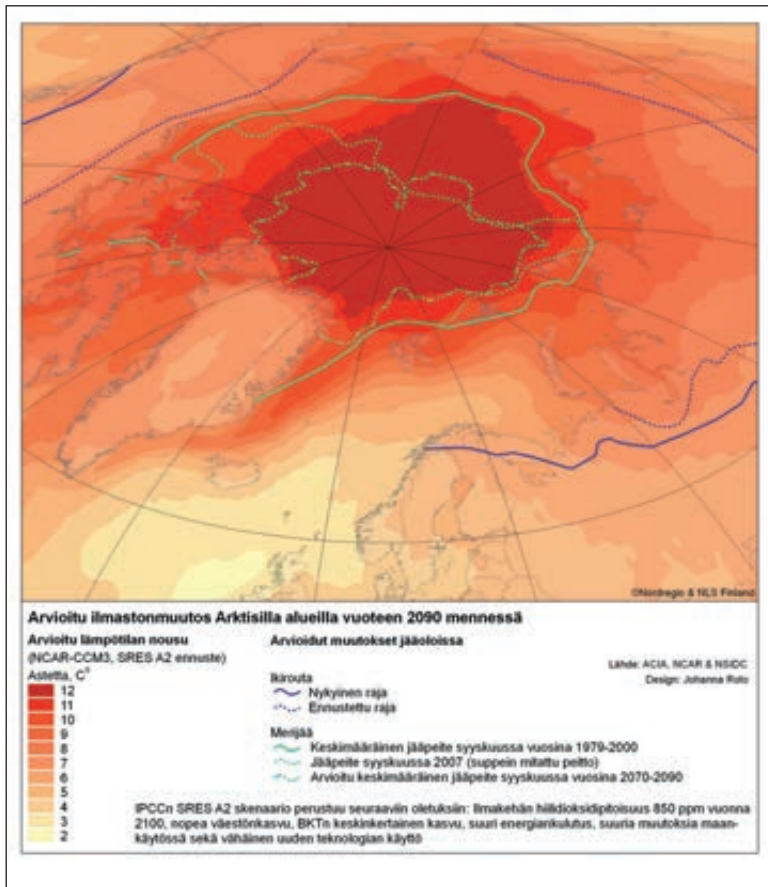


Kuva 6. Tunturikoivun lehtiminen eli hiirenkorvalle tulo Kilpisjärvellä vuosina 1973–2008 (Antero Järvisen keräämä aineisto). Aikaisinta lehtiminen oli 30. toukokuuta 1984 (pystyakselin arvo 30), myöhäisintä 1. heinäkuuta 1982 (pystyakselin arvo 62). Kolmenkymmenenkuuden vuoden keskimääräinen lehtimisajankohta oli 16. kesäkuuta.

Toistaiseksi ilmastomallien kaikki ennusteet eivät ole toteutuneet saamelaisalueella (Järvinen 2008). Talvi on tullut leudommaksi, mutta lunta on satanut vanhaan malliin. Yllättävää kyllä kesäkauden, kesä–elokuun, lämpötiloissa ei ole tapahtunut oleellista muutosta. Keskiarvoissa ei ole eroja ja vuosien väliset erot ovat yhtä suuria kuin ennenkin. Kesäisessä tunturiluonnossa ei ole havaittavissa suuntauksia, vaan esimerkiksi tunturikoivu lehtii ja järvistä lähtevät jäät jokseenkin samaan aikaan kuin aikaisempina vuosikymmeninä. Runoilija Eino Leinin näkemys vuodelta 1902 pitää yhä paikkansa:

Lapissa kaikki kukkii nopeasti,
maa, ruoho, ohra, vaivaiskoivutkin.

On lyhyt Lapin linnunlaulu, huvi
ja kukkain kukoistus ja riemu muu.



Kuva 7. Ilmastonmuutos arktisilla alueilla.

Saamelaisten ja muiden pohjoisten alkuperäiskansojen sekä pohjoisten eläin- ja kasvilajien kannalta kasvihuoneilmiö on tietenkin negatiivinen ilmiö. Ilmastonmuutos tuo väistämättä mukanaan kasvilisäyksen ja eläimistön, ehkä jopa kulttuurin muutoksen. Pohjoiset ympäristöt – tunturikoivikot ja tunturipaljakat – korvautuvat vähitellen havumetsillä ja viljelysmailla, joihin asettuvat aikanaan niihin sopeutuneet eteläiset kasvi- ja eläinlajit. Skandinaviasta saattavat hävitä niin tunturiporo kuin naalikin, ja monien juuri pohjoisessa run-

saiden eliöryhmien kuten kahlaajien runsaudet tulevat pienemään (ACIA 2004). Saamelaisuuden aineelliseksi perustaksi tulee jokin muu kuin poro.

Myös muut ilmastonmuutoksen uhkakuvat synkentävät taivaanrantaa: ääri-ilmiöt kuten erittäin kuivat tai erittäin sateiset kaudet sekä myrskyt tulevat luultavasti lisääntymään (ACIA 2004). Esimerkiksi lauhat jaksot keskitalvella voivat haitata merkittävästi porojen laidunnusta, jos maassa kasvavat jäkälät jäävät jäisen kerroksen alle piiloon. Sadannan lisääntyminen lisää tulvien riskiä. Toisaalta lumipeitteen paksuus saattaa kasvaa, jos sadannan kasvu osuu talvikuukausille. Tämä tietäisi ongelmia monille lajeille, etenkin porolle, sillä paksun lumipeitteen alta on työlästä kaivaa esille talviravintoa. Ilmastonmuutoksen on vuodenaajoista ennustettu lämmittävän nimenomaan talvea (CAFF 2001).

Viimeisimpänä mutta ei vähäisimpänä vaivana tulevat olemaan ilmastonmuutoksen tuomat uudet loiset ja eläintaudit. Lämpimämmän ilmaston mukana saamelaisalueelle tulee siirtymään nyt vain eteläisillä alueilla tavattavia syöpäläisiä. Yksi tällainen merkittävä li-sähaitta on hirvikärpänen, jonka on jo nyt todettu huolivan poron isäntälajikseen (Laaksonen *et al.* 2008), ja joka on jo 2008 levinnyt Lapin etelärajoille saakka. Hirvikärpänen aiheuttaa poroille ylimääräistä stressiä sekä karva- ja ihovaurioita. Stressi kesäkuukausina heikentää poron vararavinnon keräämistä talven varalle, minkä takia heikentyneet poro menehtyy helpommin kovilla talvipakkasilla. Hirvikärpäseen verrattavia vitsauksia on odotettavissa myös lisää, mikäli olosuhteet loisten kasvulle ja leviämiselle ovat suotuisat.

Ilmastonmuutoksesta puhutaan paljon eikä syyttä, sillä toteutessaan sen aiheuttamat muutokset ovat maapallonlaajuisia, erityisen nopeita ja mahdollisesti hitaita palautumaan, mikäli ne palautuvat ollenkaan. Saamelaisalueen muita uhkakuvia ovat sellaiset mittakaavalisesti pienemmät häiriötekijät, kuten elinympäristöjen häviäminen ja muut ihmisten aiheuttamat häiriöt.

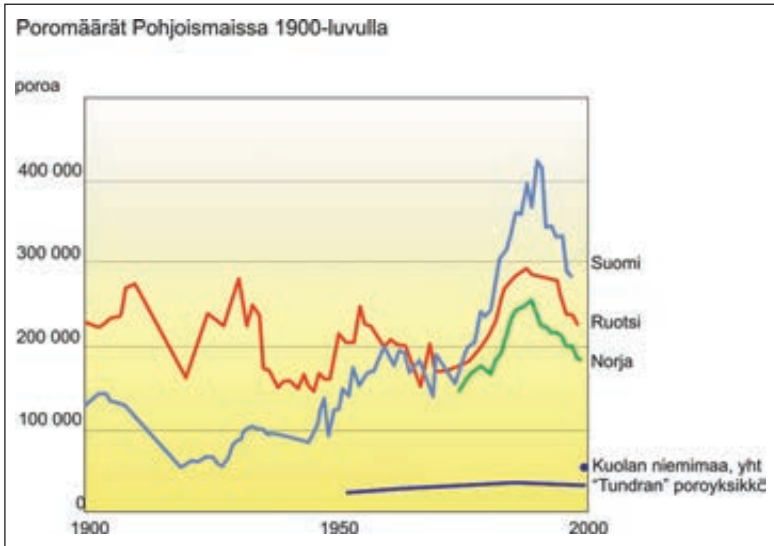
Ilmastonmuutoksesta huolimatta saamelaisalue on sijaintinsa ja pitkien etäisyyksiensä ansiosta säilynyt melko koskemattomana paikkana, ainakin eteläisimpiin alueisiin verrattuna. Esimerkiksi Suomen ja Norjan suojelluista alueista suurin osa sijaitsee juuri saamelaisalueella, Ruotsinkin suojelualueista siellä on merkittävä osa (CAFF

2001). Suomen saamelaisalueen pinta-alasta on suojeltu hieman paikasta riippuen noin 45–65 %. Tunturikoivikot ovat lisäksi Suomen suojelluimpia biotooppeja – niistä on suojeltu yhteensä liki 90 %. (Raunio *et al.* 2008) Vaan miten käy suojelun tulevaisuudessa, jos pohjoiset kasvillisuusalueet ja niissä tavattavat lajit siirtyvät ilmastonmuutoksen ajamina kohti pohjoista ja vastassa on vain Jäämeri? Suojelualueet voivatkin olla yllättävän väärässä paikassa eikä uusia voida perustaa, jos luontoa on kohdeltu huonosti niiden ulkopuolella. Suojelua saattavat lisäksi vaikeuttaa kasvinsyöjätuholoisten aiheuttamat tappiot. Niiden esiintymisen laajuuden ja voimakkuuden ennustetaan kasvavan ilmastonmuutoksen seurauksena.

Tunturipaljakat ja -koivikot ovat prosentuaalisesti suojelluimpia biotooppeja saamelaisalueella (CAFF 2001). Tunturiluonnon merkittävimpiä tulevaisuuden uhkatekijöitä ovat porojen ylilaidunnus ja ilmastonmuutos. Pitkäkestoinen voimakas porolaidunnus erityisesti kesäaikana on heikentänyt jäkäläisten tunturikankaiden ja -koivikoiden laatua ja paikoin estänyt koivun uudistumisen (Kuva 8). Laidunnuspainetta pitäisi säädellä ja laidunkiertoa kehittää. Perustettavaksi ehdotetaan kokonaan laidunnuksen ulkopuolelle jätettävien tutkimusalueiden verkostoa (Raunio *et al.* 2008).

Eteläisemmällä havumetsävyöhykkeellä saamelaiset ja porotalous joutuvat kilpailemaan muiden elinkeinojen kanssa. Metsätalouden on pelätty heikentävän porojen laidunmaita. Matkailun häiriötekijät ovat onneksi paikallisia, mutta nekin vaikuttavat negatiivisesti joidenkin eläinlajien, myös porojen, elämään. Merkittävä tulevaisuuden uhka on kasvava kaivosteollisuus ja sen päästöt. Toisaalta poronhoidon ympäristövaikutukset ovat saamelaisalueella nykyisin niin suuret, että saamelaiset joutuvat itse pohtimaan elinkeinonsa ekologisuuutta.

Onneksi jotain positiivistakin on kerrottavana. Vielä 1970- ja 1980-luvuilla happamoituminen oli merkittävä ympäristöongelma, mutta nykyään saamelaisalueella se on lähinnä paikallinen ongelma Kuolan niemimaalla. Päästövähennyksillä ja puhdistustekniikoilla on rikin ja typen päästöt saatu saamelaisalueella melko hyvin kuriin, eivätkä hapanlaskeumat enää uhkaa pohjoisten alueiden tulevaisuutta (AMAP 2006).



Kuva 8. Poromäärät Pohjoismaissa 1900-luvulla.

Saamelaiset luonnon osana ja luonnon herroina

Ihminen on taipuvainen ajattelemaan romanttisesti, sillä romantiikon elämä on ihanaa. Koska saamelaistutkimuksen lähtökohta on kuitenkin tieteellinen, kukkaiskieli on pidettävä siitä kaukana. Alkuperäiskansoja ei pidä romantisoida ja kohdella ikään kuin ”viattomina villeinä”, jotka elävät sopusoinnussa paratiisimaisen ympäristönsä kanssa. Päinvastoin, heidän tekemisiinsä on suhtauduttava yhtä kriittisesti kuin muiden kansojen tekemisiin, sillä se on heidän oman etunsa mukaista.

Saamelaisuus voidaan määritellä eri tavoin ja sille voidaan löytää useita tunnuspiirteitä. Ekologille saamelaisuus merkitsee ennen muuta ihmisen ja luonnon sujuvaa yhteispeliä erittäin vaativissa, karuissa ja kylmissä oloissa.

Poroelinkeino tarjoaa päätoimisen elinkeinon alle tuhannelle ja sivutoimisen elinkeinon hieman useammalle ihmiselle. Rahallisesti po-

roelinkeino kattaa kuitenkin vain pienen osan koko bruttotuotannosta. Paikallisesti Pohjois-Lapissa poroelinkeinolla on kuitenkin suuri merkitys. Suomessa saamelaiset omistavat porokannasta noin kolmanneksen. Muissa Pohjoismaissa poronomistus on muutamien poikkeuksin ainoastaan saamelaisten yksinoikeus.

Poroelinkeino on perustunut pohjoisen luonnon ekologian huomioon ottamiselle. Poro ja jäkälän yhteiselo on saamelaisuuden tuki- ja elinkeinoita, sillä poro on tehokkain ”kone” muuttamaan jäkälien sitoman niukan aurinkoenergian ihmiselle kelpaavaan muotoon. Ekologiselle periaatteelle eli ekologisesti kestäväälle pohjalle poronhoidon pitäisi nykyisinkin perustua varsinkin, kun pohjoinen ympäristö on muuttumassa ihmisen toiminnan ansiosta huonompaan suuntaan ja sen kantokyky näyttäisi alenevan.

Erityisesti tuntureilla, missä ollaan elämän sieto- ja tuottokyvyn ääri rajoilla, luonnonvarojen käytön ja hoidon pitäisi perustua vankkaan biologiseen tietoon ja vuosisatojen saatossa hyväksi koettuihin periaatteisiin. Muussa tapauksessa kanssakäyminen pohjoisen luonnon kanssa taantuu ryöstön asteelle.

Tunturikoivikon liihakkuut voivat aiheuttaa metsänrajan siirtymisen alaspäin. Hakkuut, massaturismi ja porojen ylilaidunnus rikkovat kasvipeitteen. Kehittyvä eroosio estää kasvillisuuden ja siten myös metsän palautumisen. Enontekiön hiekkakankailla eroosio on usein saanut alkunsa porojen tai ihmisten poluilta. Eroosiovaaraa on lisännyt poronhoidon motorisoituminen: maastomoottoripyörät, mönkijät ja kesäkäytössä olevat moottorikelkat ovat erityisen pahoja maanpinnan tuhoajia (Järvinen 1984).

Ekologin ja ympäristönsuojelijan silmissä saamelaiskulttuuriin liittyy kaksi häpeätahraa: toinen on jo mainitsemamme ylilaidunnus, toinen on petoviha.

Ylilaidunnus tarkoittaa sitä, että poroja on liikaa luonnon kantokykyyn verrattuna. Poro kuuluu tunturin luontaiseen eläinlajistoon, eikä sen kohtuullinen laidunnus aiheuta siellä ongelmia, vaan pikemminkin edistää jäkälien ja muiden kasvilajien kasvua. Nämä vaikutukset perustuvat poron kykyyn kierrättää tunturipaljakan vähäisiä ravinteita. Liian suuri poroelo on kuitenkin ekosysteemille riskitekijä. Miksi poroelo sitten on liian suuri? Siksi, että nykyisen elintason yllä-

pitäminen maksaa niin paljon. On selvää, että jäkälää ei ole tarpeeksi kaiken maksamiseen.

Moottoroitujen ajoneuvojen yleistyminen, loislääkintä ja talviruokinta muuttivat kuitenkin perustavalla tavalla poronhoitoa vähentämällä elinkeinon riippuvuutta talvilaidunten tilasta ja luonnonoloista. Talviravinnon antaminen alkoi yleistyä jo 1960-luvulla, ja nyt se on jo melko yleistä. Talviruokinta nosti koko saamelaisalueen porokannan huippuunsa 1990-luvun alussa, jolloin porokanta oli liki miljoona eloporoa (yli vuoden ikäistä yksilöä). Nytemmin porokanta on vakiintunut noin 700 000–800 000 paikkeille, joista Suomessa on noin 200 000, Ruotsissa noin 250 000, Norjassa noin 200 000 ja Venäjällä noin 80 000 poroa (Hallanaro – Pylvänäinen 2002: 204 ja Kuva 8). Luonnon kantokyvyn arvioimisen kannalta on kuitenkin suuri ongelma, että saamelaisalueelle ei ole onnistuttu luomaan luotettavaa ja puolueetonta järjestelmää, jolla poromääriä arvioitaisiin. Nykyisellään kullekin paliskunnalle asetetaan poromääräkatto, jota ei saisi ylittää. Käytännössä valvonta on kuitenkin vaikeaa.

Paliskuntien porotiheydet jäkälälaitumilla vaihtelevat suuresti, erityisesti poronhoitoa varten tarkoitettulla alueella välillä 2–26 ja muualla 5–33 eloporoa/km². Suositellut porotiheydet Fennoskandian pohjoisosassa pelkillä talvilaidunalueilla ovat kuitenkin vain 7–8 eloporoa/km², etelämpänä metsäalueella 9 eloporoa/km². Meillä sopiva porotiheys talvilaitumilla olisi alle 4 eloporoa/km² tai sitäkin alhaisempi riippuen laidunten kunnosta (Helle *et al.* 1990). Ympärivuotisilla laitumilla tiheys voisi olla vain 2,5–3,5 eloporoa/km². Vaikka laidunkierto paliskunnissa parantaa laidunten käyttöä, esimerkiksi Venäjällä ihanteellisena pidetään tilannetta, jossa talvilaidunalue saa aina vuoden käytön jälkeen levätä kaksi vuotta.

Viimeksi talvella 2007–2008 lappilaisissa sanomalehdissä keskusteltiin yliluvuista, ja Lapin lääninhallitus peräsi porolukujen alentamista uhkasakkojen voimalla. Samanlainen episodi koettiin myös talvella 1992–1993. Lopulta kato, suomeksi sanottuna ylilaidunnuksen aiheuttama ruuan puute ja nälkä, korjaa osan porokatraasta. Ennen nykyaikaisen hyvinvointivaltion olemassaoloa ylilaidunnus johti koko kansan nälkiintymiseen tai sen tuhoon; nyt hyvinvointivaltion korvaukset tuhoavat kansaa sisältä päin.

Jäkälämaista huolehtiminen on poronhoidon perusta. Koko poronhoitoalueella, mutta erityisesti tunturialueilla, kasvillisuus on kuitenkin paikoitellen loppuun kaluttu, ja tämä vaarallinen suuntaus näyttää vain jatkuvan. Laidunnuksen jäljet näkyvät maastossa ja satelliittikuvissa (esim. Wahlström *et al.* 1992: 136). Paikka paikoin kuoistavat poronjäkälänummet ovat muuttuneet laidunnuksen myötä varpunummiksi (Käyhkö – Pellikka 1993, Hallanaro – Pylvänäinen 2002: 205, Kempainen *et al.* 2003). Lisäksi Saamenmaan lajeista porojen laidunnukselle herkkiä ovat esimerkiksi jääleinikit. Niiden määrä on dramaattisesti pudonnut Mallan luonnonpuistossa luvatta tapahtuneen porolaidunnuksen seurauksena (Järvinen – Järvinen, julkaisematon).

Luonnon riisto poroja apuna käyttäen viittaa siihen, että alkuperäiskansojen luonnonmukainen elintapa ja muu ympäristöystävällisyys olisivatkin vain myytti. Heti kun alkuperäiskansoilla on riittävät välineet – raha ja teknologia – ne riistävät elinympäristöönsä luontoa yhtä lyhytnäköisesti ja tehokkaasti kuin kaikki muutkin kansat.

Aikaisemmin luonnonsuojelijoiden ja poromiesten ajatukset kulkivat usein samaan suuntaan. Suojelualueet on perustettu harvinaisten ja uhanalaisten eliölaajien viimeisiksi turvapaikoiksi tai kansallisesti arvokkaiden maisemakokonaisuuksien säilyttämiseksi jälkipolville. Luonnossa ja luonnosta ikänsä eläneet poromiehet ymmärsivät tämän. Nyt kun suojelualueiden ulkopuoliset maat on kaluttu, poromiesten keskuudesta on alkanut kuulua voimistuvia vaatimuksia saada luonnonsuojelualueet tehokkaampaan käyttöön. Tällaiset uutiset eivät lupaa hyvää, jos ajatellemme niitä suunnitelmia, joiden mukaan Tunturi-Lapissa olevien suojelualueiden hallinta tulisi antaa saamelaisille. Toisaalta poromiesten suhtautuminen luonnonsuojelualueisiin on todettu myönteiseksi.

Toinen häpeätahra on saamelaisten perinteinen petoviha, jolle on nykyään vaikea löytää ekologisesti tai ekonomisesti päteviä perusteita. Tosin lantalaisetkin poronhoitajat ovat tässä mielessä yhtä syntisiä. Kauan sitten petovihalle oli oikeutuksensa. Nykyisin yhteiskuntamme on kuitenkin niin turvattu ja saamelaisten elämä monilta osilta niin muuttunut, että petovihakulttuurinkin soisi muuttuvan ”petojensietokulttuuriksi”. Aikoinaan petoja oli moninkertainen

määrä nykyiseen verrattuna eivätkä pedot silloinkaan tappaneet poroja sukupuuttoon.

Lainamme katkelman erään saamelaisen kriittisiä ajatuksia petoasiasta (Guttorm 1993):

Uljaan kotkan me haluamme tuhota: se tappaa poronvasoja! Suden emme halua kulkevan tuntureillamme, se tappaa poroja. Me itse haluamme ne tappaa, jotta saisimme rahaa voidaksemme ostaa nopeamman kelkan tai isomman auton, paremmat aseet tai vaikkapa lentokoneen! Riittäähän näitä välineitä, joilla kuvittelemme saavuttamamme onnen. Ja voidaksemme hallita niitä tehokkaammin – – jopa tunturissa nähty suden jälkikin ylittää oitis uutiskynnyksen niin radiossa kuin lehdissä ikään kuin olisi jostakin hyvin luonnottomasta asiasta kysymys – melkein katastrofista. Jos ahma tappaa neljä poroa monituhapäisestä protokasta, niin mitä se on.

Petovihalla on saamelaisten kannalta se huono psykologinen vaikutus, että jatkamalla tätä toimintaa entiseen malliin he menettävät niiden kansojen sympatiat, jotka pitävät petoja oleellisena osana luontoa. Erityinen tuohtumisen aihe on ollut karhujen kevätppynti ja sen seurauksena luonnossa toikkaroivat orvot karhunpennut. Kevätppyynnin jatkamista paliskuntaryhdistys on perustellut sillä, että se on osa vanhaa pohjoista pyyntiperinnettä. Samoin argumentein moni menneiden aikojen kammottavuus voitaisiin herättää henkiin.

Ruotsissa on kokeiltu järjestelmää, joka on edullinen sekä pedoilille että poromiesten julkiselle kuvalle ja kukkarolle: Ruotsissa maksetaan pedoista ”suojelurahaa”. Kullekin alueelle on sovittu petokiintiö, ja poromiehet saavat korvauksen siitä, että petoja ei tapeta yli sallitun kiintiön. ”Suojelurahamalli” otettiin käyttöön Suomessakin 1998 maakotkien kohdalla. Paliskunnan reviiirillä olevasta maakotkaparista saa korvauksen, joka on sitä suurempi, mitä paremmin pesintä onnistuu (eli jos häirintää on vähän). Suurpetojen osalta Ruotsin kaltaista petojen määrään perustuvaa järjestelmää ei Suomessa ole. Petovahinkoja korvataan kuitenkin poronraatoja vastaan sekä Suomessa että Norjassa vuosittain muutamilla miljoonilla euroilla. Tässäkin asiassa kaikki on suhteellista: pedot tappavat vuosittain parituhatta poroa eli vähemmän kuin niitä kuolee esimerkiksi liikenteessä (<http://>

www.mmm.fi/attachments/5fDbyYiFr/5fDi2xxbb/Files/CurrentFile/mittarit_porotalous.pdf). 2000-luvun loppupuolella petojen aiheuttamat porovahingot ovat kuitenkin lisääntyneet merkittävästi (Norberg, Kojola & Härkönen 2010: 32).

Olemme kuvanneet joitakin saamelaisalueen luonnon erityispiirteitä, korostaneet sen yllä leijuvia ympäristöuhkia ja tarkastelleet saamelaisten omia toimia, jotka vähitellen nakertavat heidän kotiseutunsa elinvoimaa. Vaikeuksia on näköpiirissä, mutta onneksi kotikutoiset vaikeudet voidaan voittaa kotikutoisin keinoin. Ekologiset vaikeudet, niin saamelaisten itsensä kuin muiden aiheuttamat, voidaan tiivistää seuraavasti:

- porotalouden ja metsätalouden suhde: maankäyttöongelma, koska ne haittaavat toisiaan
- matkailu, voimatalous, kaivostoiminta ja luonnonsuojelu: kilpailevat samoista maa-alueista ja yhteiskunnan tuista kuin porotalous
- laidunten kantokyky ylitetty monin paikoin: poromäärät romahtavat ilman lisäruokintaa ja tunturiluonnon monimuotoisuus laskenut
- lisäruokinnan lisääminen ei ole taloudellista
- laidunkierrosta olisi huolehdittava: talvilaidunten määrä ja laatu määräävät elinkeinon kannattavuuden
- lupon häviäminen: ilmansaasteet ja metsätalous
- motorisoituminen: jäkälään perustuvan elinkeinon tuotto ei riitä kattamaan konehankintoja
- peto-ongelma: ekologinen ja imago-ongelma, voi vaikeuttaa poronlihan markkinointia

Biologinen tutkimus saamelaisalueella

Pohjoiset alueet ovat aina kiehtoneet ihmisiä. Tämän takia tutkimuksellakin on saamelaisalueella pitkät perinteet. Tutkimuksen voidaan katsoa alkaneen jo ensimmäisistä tutkimusmatkailijoista 1700- ja 1800-luvuilla. Vakiintuneempaa ja pitkäjänteisempää biologista tutkimusta on saamelaisalueella harjoitettu 1900-luvulta lähtien. Ensimmäisten joukossa perustettiin Abiskon luonnontieteellinen tutkimusasema Ruotsin Lappiin 1903 sekä Helsingin yliopiston Kilpisjärven biologinen asema (perustettu virallisesti 1964), joskin tutkimukset käynnistettiin jo 1940-luvulla. Muita mainittavia tutkimuslaitoksia on Turun yliopiston Kevon tutkimusasema Utsjoella (perustettu 1958), Riista- ja kalatalouden tutkimusasetmat Kaamasessa ja Nuorgamissa sekä Metsäntutkimuslaitoksen tutkimusasetmat Kolarissa ja Pallasjärvellä. Väriössä Sallassa on lisäksi 1967 perustettu tutkimusasema. Norjassa tutkimuslaitoksia on mm. Svanhovdissa, Finnmarkissa. Pohjoisessa tutkimus on keskittynyt pitkäaikaiseurantoihin, metsänrajan tutkimukseen sekä ilmastonmuutostutkimukseen. Kaamasessa Porontutkimusasetmalla (perustettu 1994) tutkitaan lisäksi keskitetysti poroja ja Svanhovdissa pohjoista maataloutta, ympäristön tilaa ja luonnonvarojen käyttöä.

Kirjallisuus

- ACIA. 2004: *Impacts of a warming climate arctic: Arctic climate impact assessment*. Cambridge University Press. 139 s.
- AMAP assessment 2006: Acidifying pollutants, arctic haze, and acidification in the arctic. – Arctic monitoring and assessment program (AMAP), Oslo, Norway. xii + 112 s.
- CAFF (Conservation of Arctic Flora and Fauna). 2001: *Arctic flora and fauna – status and conservation*. Helsinki: Edita.
- Guttorm, R.K. 1993: Luonto kuolee – mitä siitä kunhan rattaat pyörivät ja rahaa tulee. – *Lapin Kansa* 6.2.1993.
- Hallanaro, E.-L. – Pylvänäinen, M. (toim.) 2002: *Nature in Northern Europe – Biodiversity in a changing environment*. Nord 2001: 13. Nordic Council of Ministers, Copenhagen.
- Helle, T. – Aspi, J. – Kilpelä, S.–S. 1990: Effects of stand characteristics on reindeer lichens and range used by semi-domestic reindeer. – *Rangifer* 3, s.107–114.
- IPCC. 2008: Neljäs arviointiraportti. Ilmastonmuutos 2007: yhteenvetoraaportti. Tiivistelmä päätöksentekijöille.
- Järvinen, A. 1984: Tunturimaiden suojelu. – Ruuhijärvi, R ja Häyrinen, U. (toim.), *Ympäristönsuojelu 2. Luonnonsuojelu ja luonnonvarat*, s. 89–96. Kirjayhtymä.
- Järvinen, A. 2008: Ilmastonmuutoksen ennusteet eivät näytä toteutuvan Lapissa. – Helsingin Sanomat 8.9.2008.
- Kaikusalo, A. – Angerbjörn, A. 1995: The arctic fox population in Finnish Lapland during 30 years, 1964–93. – *Ann. Zool. Fenn.* 32, s. 69–77.
- Kanninen, M. (toim.) 1992: *Muuttuva ilmakehä. Ilmasto, luonto ja ihminen*. VAPK-kustannus.
- Kemppainen, J. – Kettunen, J. – Nieminen, M. 2003: Porotalouden tutkimusohjelma 2003–2007. – *Kala- ja riistaraportteja nro 281*. Helsinki: Riista- ja kalatalouden tutkimuslaitos.
- Käyhkö, J. – Pellikka, P. 1993: Isot jäkäläköt kasvavat aidan takana Norjassa. – *Helsingin Sanomat* 20.2.1993.
- Laaksonen, S. – Kaitala, A. – Kortet, R. – Härkönen, S. – Ylönen, H. 2008: Hirveän harmillinen hirvikärpänen (*Lipoptena cervi* (L) Diptera: Hippoboscidae) – poron uusi vitsaus? – RKTl poropäivät 2008, esitelmätiivistelmä. www.rktl.fi (Luettu 22.9.2008).
- Norberg, H., Kojola, I. & Härkönen, S. 2010: Petovahinkojen tunnistamisopas. – Metsästäjäin Keskusliitto, Keski-Suomen Painotuote Oy, Äänekoski.
- Raunio, A. – Schulman, A. – Kontula, T. (toim.) 2008: Suomen luontotyyppien uhanalaisuus. *Suomen Ympäristö 8*. Suomen Ympäristökeskus.
- Wahlström, E. – Reinikainen, T. – Hallanaro, E.-L. 1992: *Ympäristön tila Suomessa*. Helsinki: Gaudeamus.

Saamelaiskielet – nykypäivää ja historiaa

Janne Saarikivi

Johdanto

Tämä artikkeli käsittelee saamelaiskieliä ja saamelaisten esihistoriaa kielitieteen näkökulmasta. Se sisältää perustietoja saamelaiskielten kehityksestä, geneettisestä luokittelusta, eroista ja yhtäläisyyksistä sekä saamen aikaisemmista puhuma-alueista. Artikkelissa arvioidaan myös kysymystä siitä, mitä nämä tiedot merkitsevät saamelaisten alkuperäkysymyksen selvittelyn kannalta.

Artikkelin alussa esitetään saamen kielialueen perinteinen jako saamelaiskieliin ja pohditaan tällaisen ryhmittelyn perusteita eri kannoilta. Tätä seuraa katsaus saamelaiskielten nykytilaan sekä historiallinen kuvaus saamelaiskielten keskeisistä piirteistä. Saamelaiskielten historiaa tarkastellaan edelleen saamelaiskielten sanastokerrostumien sekä saamelaisperäisten paikannimien valossa. Erikseen käsitellään kysymystä suomen ja sen lähisukukielten sekä saamelaiskielten välisestä historiallisesta suhteesta. Lopussa pohditaan sitä, millä maantieteellisellä alueella ja missä aikatasoissa nykytietämyksen valossa ovat saamelaiskielten juuret ja koska ne ovat levinneet nykyisille puhuma-alueilleen.

Käsiteltävistä kysymyksistä on yli kahdensadan vuoden aikana kirjoitettu hyvin paljon ja artikkelista on pakostakin jätetty pois myös tärkeitä asioita. Samoin kirjallisuusluettelo on pidetty minimissään ja mukaan on otettu vain kaikkein keskeisimmät lähteet. Pääpaino on historiallis-vertailevan kielentutkimuksen, kielikontaktien ja paikannimitutkimuksen näkökulmissa. Vähemmälle on tässä esityksessä jätetty saamen kielten rakenteelliset piirteet ja areaaliset yhteydet.

Saamelaiskielten rakenteen ja kehityksen yksityiskohdista löytyy kielitieteen perusteita tunteville helposti lisää tietoa esimerkiksi Pekka Sammallahden teoksesta *Saami languages. An introduction* (Davvi Girji 1998) ja Mikko Korhosen teoksesta *Johdatus lapin kielen historiaan* (SKS 1981).

Monista artikkelissa käsitellyistä kysymyksistä on tutkimuksessa esitetty hyvin erilaisia tieteellisesti perusteltavissa olevia käsityksiä. Erityisesti tämä koskee saamelaiskielten historian ajoitusten ja paikannusten kysymyksiä. Kirjoittaja on pyrkinyt esittelemään myös sellaisia näkökulmia, jotka poikkeavat hänen omistaan ja tekemään tällöin selkoa oman kantansa perusteista.

Sanomattakin on selvää, että artikkelissa on paljon sellaista, mikä ei ole kiveen hakattua. Saamelaiskielten nykyisyyden ja menneisyyden kysymysten selvittely jatkuu tällä hetkellä todennäköisesti intensiivisempänä kuin koskaan aikaisemmin.

Saamelaiskielet – montako ja missä?

Eri alueiden saamelaisten puhe niin erilaista, että kielitieteessä on perinteisesti erotettu kymmenen saamelaiskieltä. (Ks. Seurujärvi-Karin artikkeli *Alkuperäiskansatutkimus; alkuperäiskansaliike ja saamelaiset* tässä teoksessa). Jako kymmeneen saamelaiskieleen on tosin perinteinen, mutta silti hyvin alustava. Tämä johtuu useista seikoista.

Ensinnäkin, saamelaiskieliä on ollut aikaisemmin enemmän. 1800-luvun puolivälissä sammuneesta nykyisen Kemijärven ja Sodankylän alueella puhutusta keminsaamesta on olemassa muistiinpanoja, jotka osoittavat tämän alueen saamen poikenneen huomattavasti nykyisistä saamelaiskielistä (Itkonen & Äimä 1918). Paikannimien ja murre-sanaston pohjalla voidaan myös päätellä, että saamelaiskieliä tai niitä läheisesti muistuttavia kieliä on puhuttu myös laajoilla alueilla Keski- ja Pohjois-Ruotsissa, suurimmassa osassa Suomea ja Venäjän Karjalaa sekä laajoilla nykyisin kokonaan venäläisillä alueilla (vrt. mm. Aikio 2009; Saarikivi 2004; Larsson 1992). Saamelaiskielten nykyisen melko huomattavan areaalisen variaation huomioonottaen on ilmeistä, että myös nämä saamen muodot ovat eronneet nykyisistä saamelaiskielistä.

Toisekseen, kielen ja murteen rajan määrittely on kielitieteen ikuisuuskyseminen. Saamelaiskieltenkään tapauksessa ei ole itsestään selvää, mitkä kielimuodot tulisi katsoa yhden kielen murteiksi, mitkä erillisiksi kieliksi. Varsinkin varhaisemmassa ja venäläisessä tutkimuksessa voi eri saamelaiskieliä nähdä kutsuttavan murteiksi. Myös modernissa saamentutkimuksessa voidaan edelleen puhua yksinkertaistaen saamesta tarkoittaen saamelaiskielten kokonaisuutta.

Saamelaiskielten puhuma-alue on periaatteessa melko yhtenäinen ja sitä on perinteisesti kuvattu kartan avulla (ks. Irja Seurujärvi-Karin artikkeli *Alkuperäiskansatutkimus; alkuperäiskansaliike ja saamelaiset*). Saamen kielialue on kuitenkin alkanut pirstoutua enemmistökielten vaikutuksesta jo satoja vuosia sitten. 1900-luvun jälkipuoliskolla tämä prosessi on kiihtynyt siinä määrin, että monilla pienemmillä saamelaiskielillä ei oikeastaan ole varsinaisia kielialueita, vaan niitä puhutaan nykyisin lähinnä yksittäisissä perheissä.

Aikaisemmin ovat lähinaapurit kaikkialla saamelaisalueella yleensä ymmärtäneet toisiaan, siitäkin huolimatta, että eräät saamelaiskielten rajat ovat melko jyrkkiä. Kaukana toisistaan puhuttujen saamelaiskielten puhujat eivät sen sijaan voi ymmärtää toisiaan ainakaan ilman harjaantumista. Saamelaiskielten sisäisiä eroja voi yksinkertaistaen luonnehtia yhtä merkittäviksi kuin esimerkiksi romanien kielten (mm. ranskan, espanjan, italian ja romanian), slaavilaisten kielten (venäjän, tšekin, serbian) tai itämerensuomalaisten kielten (suomen, viron, karjalan) sisäisiä eroja.

Kymmenen (tai, keminsaame mukaan luettuna yksitoista) saamelaiskieltä voidaan alustavasti jakaa kahteen ryhmään: itä- ja länsisaameen. Näiden raja kulkee perinteisen käsityksen mukaan inarinsaamen ja pohjoissaamen välissä siten että inarinsaame, koltansaame, akkalanasaame, kildininsaame ja turjansaame muodostavat itäsaamen, pohjoissaame, luulajansaame, piitimensaame, uumajansaame ja eteläsaame taas länsisaamen. Sammuut keminsaame on muistuttanut enemmän itäsaamea.

Sekä länsi-, että itäsaame jakaantuvat edelleen kahteen ryhmään. Etelä- ja uumajansaame ovat läheisiä kielimuotoja, samoin pohjois- ja luulajansaame. Piitimensaame luokitellaan perinteisesti yhteen jälkimmäisten kanssa. Itäsaame jaetaan kuolansaameen (turjan- ja kildininsaame) sekä sisämaan kieliin (akkalan-, koltan- ja inarinsaame).

Inarin- ja piitimensaamea voi eräin perustein pitää myös siirtymäkielimuotoina eri ryhmien välillä, sillä ne jakavat piirteitä molemmista naapuriryhmistä (saamelaiskielten ryhmittelystä ks. esim Sammal-lahti 1998: 6–38).

On syytä korostaa, että edellä esitetty saamelaiskielten ryhmitteily perustuu ensisijaisesti äänteellisiin ja muoto-opillisiin eroihin. Jos saamelaiskielten ryhmiä hahmoteltaisiin ensisijaisesti sanastoalueiden perusteella, jako kieliin voisi näyttää hyvinkin erilaiselta. Esimerkiksi todennäköisesti suurin ymmärrettävyyssynnys saamen kieli-alueella sijoittuu itäsaamen sisämaaryhmän sisään, inarin- ja koltansaamen väliin. Tämä johtuu paljolti siitä, että pääosa näiden kielten kulttuurisanastosta on omaksuttu eri suunnilta, inarinsaamassa suomesta ja koltassa venäjistä ja karjalasta (ks. tämän artikkelin luku *Saamen sanastokerrostumista*). Saamelaiskielten eteläryhmän ja muun saamen välinen ero puolestaan lienee historiallisesti varhaisinta perua ja heijastaa kantasaamen varhaisinta jakautumista (ks. tämän artikkelin luku *Missä ja milloin kantasaamea?*).

Taulukko 1. Saamelaiskielten erot ovat samansuuruisia kuin esimerkiksi slaavilaisten tai romaanisten kielten keskinäiset erot

Eteläsaame

Manne govlim, juktie aajja idtji damdh dam lädtetjem, mij bööti goejhken tjirrh.

Pohjoissaame

Mun gullen, ahte áddjá ii dovdan dan lottáza, mii bođii guoikka čada.

Inarinsaame

Mun kullim, ete äijih ij tubdam tom loddáá, mii bođij kuoška čoođa.

suomi (käännös):

Minä kuulin, että isoisä ei tuntenut sitä pikkulintua, joka tuli kosken läpi.

Pieniä kieliä – ja yksi muita suurempi

Saamelaiskielet ovat enimmäkseen melko pieniä, muutaman sadan puhujan kieliä. Suurimmalla osalla niistä ei ole koskaan ollutkaan kovin paljon nykyistä enemmän puhujia. Nykyisten saamelaiskielten puhujayhteisöt ovat alun perin olleet asuinpaikkojen vuotuiskiertoa harjoittavia arktisia metsästäjä-kalastajien joukkoja, ja tällaisten kieliyhteisöjen koko ei millään pohjoisella alueella ole ylittänyt paria tuhatta henkeä. Saamelaiskielten kielialueet, kuten myös vastaavien ryhmien alueet Siperiassa, Alaskassa tai Kanadassa ovat kuitenkin olleet huomattavan laajoja. Muutaman sadan hengen kieliyhteisö on saattanut hyödyntää jopa parinkymmenen tuhannen neliökilometrin maa-alaa.

Monien saamelaiskielten puhuma-alueiden rajat noudattavat luonnonmaantieteellisiä rajoja. Esimerkiksi uumajan- ja piitimensaamen kielialueet ovat muotoutuneet Pohjanlahteen laskevien jokien muodostamien vesistöjen alueille. Inarin- ja akkalan- saame taas ovat olleet Inarinjärven ja Akkalanjärven (ven. Babozeron) valuma-alueilla puhuttuja kieliä. Tyypillisesti samaa saamelaiskieltä on puhuttu muutamissa siidoissa, noin 100–200 hengen yhteiseen talvikylään tukeutuneissa yhteisöissä. Esimerkiksi koltansaamenkielisiä siitoja on ollut seitsemän (Tanner 1929) ja inarinsaamelaisia siitoja aluksi ilmeisesti kaksi, sittemmin vain yksi (Viinanen 2006).

Pienestä koostaan huolimatta saamelaiset kieliyhteisöt ovat pitkään olleet melko stabiileja ja kielet eivät ole uhanalaistuneet. Vasta 1800-luvun loppupuolelta alkaen on saamelaisten aikaisempaa tiiviimpi integroituminen ympäröiviin yhteiskuntiin, erityisesti oppivelvollisuus enemmistökielisessä koululaitoksessa ja enemmistökielen puhujien lisääntynyt muutto saamelaisalueelle johtanut saamelaiskielten käytön vähenemiseen.

Tällä hetkellä yli 80 % kaikkien saamelaiskielten puhujista puhuu pohjoissaamea. Pohjoissaame onkin ainoa saamelaiskieli, joka ei nykyoloissa ole merkittävästi uhanalainen. Pohjoissaamen puhujien muista saamelaisista poikkeava etnolingvistinen tilanne ilmenee myös pohjoissaamen kielialueen toisista saamelaiskielistä poikkeavassa muodossa ja suuremmissa laajuudessa.

Pohjoissaamen kielialue syntyi keskiajan loppupuolelta alkaen Kölivuoristosta itään päin levinneen suurporonhoidon myötä. Kieli on ilmeisesti levinnyt sekä migraation, että kielenvaihdon myötä. Laajentuneeseen poronhoitoon liittynyt elinkeinomuutos, mm. aikaisempaa suuremmat karjat edellyttivät laidunalueiden laajentamista. Toisaalta poronhoitajien suurempi varallisuus teki heidän kielestään varmasti houkuttelevan myös muiden saamelaisyryhmien silmissä siten, että alun perin muita saamelaisia kielimuotoja puhuneita ryhmiä siirtyi pohjoissaamen puhujiksi. Nykyisin pohjoissaamea puhuvatkin poronhoitajien ohella myös Tenojokilaakson kalastuksen ja karjanhoidon harjoittajat sekä merenrannikon kalastajasaamelaiset. Pohjoissaame levisi 1800-luvun mittaan eräiden ryhmien mukana jopa Kuolan niemimaalle, mutta nämä ns. fillman-lappalaiset ovat 1900-luvun kuluessa kadonneet (vrt. Leinonen 2009). Kiinnostavan vertailukohdan pohjoissaamen kielialueen laajenemiseen tarjoaa se seikka, että myös ne Siperian väestöryhmät, jotka ovat siirtyneet metsästykseseen ja kalastukseen perustuneesta nomadismista suurporonhoitoon, ovat yleensä kasvattaneet huomattavasti sekä väestömääräänsä, että aluettaan.

Pohjoissaamen kielessä erotetaan perinteisesti kolme päämurteista: tornionsaame, ruijansaame ja merisaame. Eniten puhujia on Finnmarkin murteilla eli ruijansaamella, joka jaetaan edelleen Itä- ja Länsi-Ruijan murteeseen. Usein näitä kahta yleisintä pohjoissaamen muotoa kutsutaan yksinkertaisesti vain pohjoissaamen itä- ja länsimurteeksi.

Pohjoissaamen murrerajat eivät noudata valtakuntien rajoja vaan ne ovat muotoutuneet pitkälti nykyisenkaltaisiksi jo ennen 1800-luvun puoltaväliä, jolloin rajat ylittävää liikennettä ryhdyttiin Pohjois-Fennoskandiassa valvomaan. Läntisintä murretta tornionsaamea puhutaan mm. Karesuvannolla Enontekiön länsiosissa ja Ruotsin pohjoisimmissa osissa. Länsiruijan murteen aluetta ovat Norjan Kautokeinin seudun vahva saamelaisalue ja Enontekiön kunnan itäosat, mm. Hetta. Myös Kautokeinosta 1800-luvun loppupuolella Suomeen siirtyneet Vuotson ja Kutturin saamelaiset puhuvat länsimurretta. Itämurteen aluetta taas ovat Teno- ja Inarinjokilaaksot, mm. Norjan Kaarasjoki ja Teno sekä Suomen Utsjoki.

Jäämeren rannoilla puhuttavat merisaamen murteet eroavat muusta pohjoissaamesta erityisesti sanastoltaan sekä eräiden arkaaisten äännepiirteiden ansiosta. Vaikka merisaamen perinteinen puhuma-alue kattaa suurimman osan Finnmarkin rannikosta, on se pohjoissaamen murteistoista huonoiten säilynyt. Se, että merisaamelaiten ja rannikon muiden asukkaiden välillä ei ole ollut selvää elinkeinorajaa on jouduttanut saamelaiten kulttuurista ja kielellistä assimilaatiota, muihin väestöryhmiin. Toisaalta kesäisin merenrannassa asuneet sisämaan suurporonhoitajat ovat eräin paikoin tarjonneet merisaamelaisille sen verran kontakteja muihin saamen puhujiin, että kieli ei 2000-luvun alkuun mennessä ollut kokonaan kadonnut.

Uhanalaisia ja elpyviä kieliä

Kaikki saamelaiskielet ovat vähemmistökieliä. Siksi saamelaiskieliset yhteisöt ovat monikielisiä siten, että käytännöllisesti katsoen kaikki kieliyhteisön jäsenet joutuvat käyttämään myös ympäröivän alueen valtakieliä – norjaa, ruotsia, suomea ja venäjää. Valtiokielten ja saamelaiskielten käytön määrä vaihtelee riippuen paitsi alueen monikielisyydestä myös yksittäisten kielenpuhujien ammatista ja koulutuksesta, liikkuvuudesta, sosiaalisista verkostoista sekä kulloisestakin puhetilanteesta.

Valtaosa saamelaisaluetta on pitkään ollut melko monikielistä, siitäkin huolimatta, että kansallisvaltioiden rakenteet ovat yleensä muokanneet monikielisistä yhteisöistä epäsymmetrisiä. Saamelaisvähemmistöt ovat osanneet ympäröiviä valtiokieliä, kun taas valtiokielen puhujat eivät enimmäkseen ole opiskelleet saamelaiskieliä.

Saamelaiskielten ja valtiokielen lisäksi monilla alueilla on ollut muitakin kieliä. Esimerkiksi Norjan rannikolla pohjoissaamen murteita on puhuttu rinnan Jäämeren rannikon suomen (ns. kveenin tai kainun kielen) kanssa. Pohjoisimmassa Ruotsissa on saamelaisvähemmistön rinnalla elänyt Tornionjokilaakson peräpohjolaismurteita eli ns. meänkieltä puhuva kielivähemmistö. Kuolan niemimaalla elää saamelaiten ohella suurporonhoidon myötä idästä 1800-luvun jälkipuoliskolla saapuneita komilaisia ja nenetsejä.

Saamelaisalueen kielellistä monimuotoisuutta on edelleen lisännyt itse saamelaiskielten monimuotoisuus. Esimerkiksi Suomen Inarin kunta on nelikielinen: Inarinjärven ympäristössä asuu alueen vanhojen yhteisöjen, inarinsaamelaiden ja kolttien ohella myös 1800-luvulla alueelle siirtyneitä pohjoissaamelaisia poronhoitajia ja suomalaista väestöä. Alueen monikulttuurisuutta lisäsi edelleen Petsamon kolttien valtaosan evakuointi Inarin itäosiin toisen maailmansodan jälkeen.

Pohjoiskalotin monikielisissä yhteisöissä saamelaiskielten asema on yleensä ollut melko heikko ja saamelaisia onkin assimiloitunut kielellisesti niin skandinaaveihin, suomalaisiin kuin Kuolan niemimaan komilaisiin ja venäläisiin. Eri saamelaiskielten välillä on monikielisissä yhteisöissä havaittavissa myös arvostuseroja, yleensä siten, että pohjoissaamalla on korkein sosiaalinen prestiisi. Toisaalta saamelaiden modernia poliittista identiteettiä heijastavissa teksteissä näkee joskus myös korostettavan saamelaiskielten yhteyttä – siitäkin huolimatta, että kaikki saamelaiset eivät voi ymmärtää toistensa puhetta.

Pohjoissaamea lukuun ottamatta kaikki saamelaiskielet ovat tällä hetkellä uhanalaisia. Tällä tarkoitetaan sitä, että kielen siirtyminen seuraavalle sukupolvelle on joko keskeytynyt tai häiriintynyt (ks. esim. Pasanen 2007). Jo sammunut on Kuolan niemimaalla puhuttu akkalansaame, jonka viimeinen puhuja kuoli 2003. Vielä puhuttavista kielistä vakavimmin uhanalaisia ovat uumajansaame, piitimensaame ja turjansaame, joilla on vain kourallinen puhujia, eikä oikeastaan minkäänlaista elävää puhujayhteisöä. Nämä kielet ovat niin vähän käytettyjä, että ellei ihmeitä tapahdu niiden voi ennustaa kuolevan lähivuosien tai -vuosikymmenten aikana. Hieman paremmassa asemassa ovat eteläsaame, koltansaame ja kildininsaame. Kaikilla näillä kielillä on vähintäänkin useita satoja puhujia, joiden joukossa on yksittäisiä nuorempien sukupolvien edustajia. Niitä puhuu ainakin muutamissa kylissä huomattava väestönosa, mutta tyypillisesti kielen taitajat ovat enimmäkseen ikääntyneitä ja kielten säilyttäminen yhteisön puhekielinä edellyttää huomattavia elävöittämis-toimia. Jonkin verran vähemmän uhanalainen on luulajansaame, jolla on hieman enemmän puhujia.

Pienen kieliyhteisön kohtalo voi periaatteessa muuttua melko nopeastikin. Esimerkiksi ainoastaan Suomessa puhuttava inarinsaamen kieli oli 1980–1990-lukujen taitteessa säilynyt vain kahden lapsiper-

heen kielenä. Muut kielenpuhujat olivat kaikki yli 35-vuotiaita. Kielen tilanteeseen onnistuttiin kuitenkin vaikuttamaan inarinsaamealaisten oman aktivismin avulla. Keskeisenä metodina oli ns. kielipesä eli vähemmistökielinen lastentarha. Kielipesässä inarinsaamen kieli onnistuttiin palauttamaan eräiden lasten puhekieleksi, mikä lisäsi kiinnostusta kieltä kohtaan myös heidän perheissään. Tällä hetkellä inarinsaamen kielipesässä on ollut yli 50 lasta, joista suurin osa on jatkanut inarinsaameksi opiskelua myös koulussa. Kieleen on luotu runsaasti uudissanastoa, sillä on laadittu opetusmateriaaleja ja jopa rapmusiikkia. Koska kieltä käytetään tällä hetkellä varhaiskasvatuksessa ja enenevässä määrin myös koulussa näyttää siltä, että inarinsaamen tulevaisuus on ainakin jossain määrin vähemmän uhattu kuin muiden samankokoisten saamelaiskielten – ja joka tapauksessa vähemmän uhattu kuin vielä joitakin vuosikymmeniä sitten. Inarinsaamea pidetäänkin kansainvälisesti kiinnostavana esimerkkinä menestyksekkäästä pienen vähemmistökielen palauttamisesta puhekieleksi eli kielen revitalisaatiosta. Myös muiden uhanalaisten saamelaiskielten kohdalla on ryhdytty vastaaviin kielen varhaisopetukseen keskittyviin revitalisaatiotoimiin vaihtelevalla, mutta ilmeisesti kasvavalla menestyksellä.

Uhanalaisista vähemmistökielistä puhuttaessa kielten puhujamäärin ilmoittaminen on aina vaikeaa. Siksi myös eri käsikirjoissa ilmoitettuihin saamelaiskielten puhujamääriin on suhtauduttava tietyllä varauksella. Koska vähemmistökieli on parhaassakin tapauksessa vain kodin, sukulaisten ja paikallisyhteisön kieli, on vähemmistökielillä yleensä paljon sellaisia puhujia, joiden kielitaito voi enemmistökielen puhujan näkökulmasta olla puutteellinen. Monet eivät kykene puhumaan äidinkielellään muista kuin kodin ja perinteisten elinkeinojen piiriin liittyvistä aiheista. Eräät saattavat ymmärtää kieltä täysin, mutta eivät puhu sitä lainkaan, toiset olla vuosikymmeniä puhumatta, mutta aloittaa puhumisen jonkin elämässä tapahtuvan muutoksen johdosta. Nekin, jotka ovat sujuvia puhujia, joutuvat usein turvautumaan enemmistökielen käyttöön ns. koodinvaihdon myötä, eli liittäessään muuten saamenkieliseen puheeseen enemmistökielisiä katkelmia tietyistä teemoista puhuttaessa.

Yleensä saamelaiskielet ovat säilyneet parhaiten saamelaisten perinteisten elinkeinojen parissa. Esimerkiksi poronhoidolla ja siihen

liittyvillä töillä on monien saamelaisryhmien keskuudessa ollut kieltä säilyttävä asema. Modernien yhteiskuntien oloissa elättävät perinteiset elinkeinot kuitenkin vain melko pienen osan saamelaisväestöstä, josta suurin osa asuu nykyisin varsinaisen saamelaisalueen ulkopuolella. Siksi saamelaiskielten käyttöympäristöjen laajentaminen on edellytys niiden säilymiselle (post)modernissa maailmassa, jossa kielenkäytön rooli ihmisyhteisöissä on erilainen kuin esimodernina aikana.

Noin 1960-luvulle saakka pyrkivät kansallisvaltioiden viranomaiset kitkemään saamelaiskielten käyttöä. Tämä tapahtui erityisesti koululaitoksessa, joka oli järjestetty ainoastaan ympäröivien yhteiskuntien valtakielillä. Kaikissa neljässä valtiossa, jossa saamelaisia asui, monet saamelaislapset joutuivat käymään internaattikouluissa. Niissä asuttiin kouluviikkojen ja jopa kokonaisten lukukausien ajan muusta kieliyhteisöstä erossa. Saamen puhumiseen ei internaateissa kannustettu ja siitä saatettiin jopa rangaista. Saamelaiskieliä pidettiin yleisesti modernien yhteiskuntien käyttöön sopimattomina alkeellisen kulttuurin kielimuotoina. Niitä ei käytetty edes kartoissa tai opastimissa, joiden nimistöä pyrittiin valtakielistämään ja näin ottamaan kulttuurisestikin kansallisvaltioiden haltuun sellainen alue, jolla ei historiallisena aikana ollut asunut muita kansoja kuin saamelaisia (vrt. Rautio Helander 2008).

Erityyppiset valtakielten levittämiseen pyrkineet politiikat johtivat saamelaisessa kieliyhteisössä monenlaisten selviytymisstrategioiden syntymiseen. Monet saamelaiset häpesivät kieltään niin, että lopettivat sen käytön kokonaan. Toiset eivät enää opettaneet kieltä lapsilleen. Syntyi kokonaisia sukupolvia, joiden kielitaito oli heikko ja omaan kieleen liittyvät asenteet vähätteleviä. Samalla kuitenkin eräät kielenpuhujat jatkoivat saamelaiskielten käyttöä kaikesta huolimatta. Vaikka saamenpuhujien assimilaatio kansallisvaltioiden pääväestöihin eteni, loi tämä periodi myös yhteistä saamelaisidentiteettiä, kun laajan alueen ja eri valtakuntien saamelaiset joutuivat samanlaisen assimilaatiopolitiikan uhreiksi.

1960-luvulta alkaen alkoi saamelaiskielten tilanne pohjoismaissa hiljalleen muuttua. Tämä liittyi yhtäältä vähemmistö- ja ihmisoikeuskäsitteiden lyömiseen läpi yleisessä tietoisuudessa, toisaalta saamelaisliikkeen saavutuksiin. Kielellisen elpymisen kannalta keskeinen tapahtuma oli vuoden 1978 pohjoissaamen ortografiauudistus. Tuol-

loin otettiin kaikissa pohjoismaissa käyttöön yhteinen pohjoissaamen kirjoitusasu, joka korvasi paikalliset kirjoituskäytännöt. Yhteinen kirjakieli loi pohjan uuden saamelaisen korkeakulttuurin synnylle ja ratjats ylittävän modernin saamelaisyhteisön muodostumiselle.

Nykyään pohjoissaame on kaikkien sukupolvien käyttämä moderni eurooppalainen kulttuurikieli, jota käytetään lähes kaikissa modernin yhteiskunnan kielellisissä domeeneissa (käyttöalueilla) kuten televisiossa, lakiteksteissä, tieteessä, pop-musiikissa, elokuvissa, jne. Vastaavia vain muutamien kymmenien tuhansien puhujien kieliä, jotka ovat käytössä modernin yhteiskunnan useimmissa funktioissa, on koko maailmassa vain muutamia. Silti pohjoissaamenkaan kielitilanne ei ole yksiselitteisen positiivinen. Kieli on elinvoimaisin ydinalueellaan, Kautokeinon ja Kaarasjoen seudulla sekä Tenajokilaaksossa, joissa sen käyttö on jopa lisääntynyt parinkymmenen vuoden takaisesta erityisesti nuoremman väestönosan keskuudessa. Samaan aikaan monet pohjoissaamen perinteisistä kieliyhteisöistä ja murteista ovat katoamassa erityisesti merenrannikolla (Rasmussen 2005). Uusia urbaaneja huomattavan kokoisia pohjoissaamelaisia kieliyhteisöjä taas on syntynyt mm. Osloon, Tukholmaan ja Helsinkiin sekä saamelaiten kannalta merkittäviin aluekeskuksiin ja yliopistokaupunkeihin Tromssaan, Uumajaan, Ouluun ja Rovaniemelle. Tulevaisuus näyttää, missä määrin saamelaiskielet voivat elää vähemmistökielenä tällaisissa monikulttuurisissa kaupungeissa ja minkälaisia kielellisiä varieteetteja niihin mahdollisesti syntyy (vrt. Lindgren 2000).

Venäjän saamelaiskielten kohtalo poikkeaa oleellisesti muista saamelaiskielistä. Neuvostoliiton yleisen kansallisuuspolitiikan suunta- viivojen mukaisesti Kuolan saamelaisille pyrittiin luomaan oma kirjakieli sekä omakielisiä opetuskäytäntöjä 1930-luvulla. Valitettavasti Stalinin vainot ja 2. maailmansota pian keskeyttivät kirjakielen käytön – ja laajemminkin pohjoisten alkuperäiskansojen tukemiseen pyrkiin politiikan. Sodan jälkeen saamelaiset keskitettiin Kuolan niemimaan keskiosaan Luujärven kaupunkimaiseen taajamaan, jossa elää myös komeja ja nenetsejä sekä maan valtakielen venäjän puhujia. Historiallisesti saamelaiskulttuuri on Kuolassa ollut alistainen paitsi venäläiselle, myös komilaiselle kulttuurille.

Kuolan saamelaiskielten aseman taantuminen jatkui aina 1980-luvun loppupuolelle asti ja esimerkiksi Kuolan harvalukuiset pohjois-

saamen puhujat katosivat kokonaan. Erityisesti kildininsaame säilyi kuitenkin kotikielenä eräissä perheissä. Vasta Neuvostoliiton loppukauden avoimuuspolitiikka ja sitä seurannut Neuvostoliiton hajoaminen sekä uuden Venäjän synty muuttivat saamelaiskielten tilannetta parempaan päin. Venäjän saamelaisten asema on silti Neuvostoliiton hajoamisen jälkeenkin pysynyt heikompana kuin Pohjoismaiden saamelaisten ja Venäjällä yhä puhuttavat saamelaiskielet ovat vakavasti uhanalaisia. Toisaalta Kuolan niemimaan saamelaisten pääosan keskittyminen yhteen asutuskeskukseen mahdollistaisi periaatteessa efektiiviset revitalisaatiotoimet, joita aivan viime vuosina on myös yritetty järjestää. Kuolansaamen mahdollisuuksia selvitä parantaa sekin, että 1990-luvulta alkaen yhteydet Pohjoismaiden saamelaisiin ovat tehneet saamelaisesta identiteetistä ja (ainakin pohjois)saamen taidosta sosiaalisesti aikaisempaa arvostetumpia ja näin muuttaneet Kuolassa aikaisemmin vallinneita kansallisuussuhteita.

Saamelaiskielet ovat suomen sukukieliä

Kuten suomen kieli, myös saamelaiskielet ovat suomalais-ugrilaisia eli uralilaisia kieliä. Ne muodostavat yhden suomalais-ugrilaisen kielikunnan seitsemästä haarasta.

Samaan kielikuntaan kuuluvat sukulaiskielet polveutuvat yhteisestä kantakielestä. Tällä tarkoitetaan sitä, että kaukaisessa menneisyydessä olemassa ollut kieli on puhuttu katkeamattomasti nykypäivään asti siten, että se on jakautunut lukuisiksi nykykieliksi. Näin esimerkiksi latinan kielestä syntynyt ranskaa, italiaa, espanjaa, portugalia ja romaniaa.

Saamelaiskielet polveutuvat kahdesta eri-ikäisestä kantakielestä. Ensinnäkin, kaikki saamelaiskielet polveutuvat kantasaamesta, joka on ollut yhtenäinen saamelaiskieli. Tällainen kieli on mahdollista rekonstruoida melko yksityiskohtaisesti, vaikka sitä ei historiallisista lähteistä tunnetakaan. Kantasaame taas on yksi kantauralin tytärikielistä. Käsite kantaurali on lähes identtinen käsitteen suomalais-ugrilainen kantakieli kanssa. Ero on lähinnä tutkimushistoriallinen ja se perustuu varhaiseen käsitykseen samojedikielten asemasta.

Kantauralin muita tytärkieliä ovat suomen, viron, karjalan, vepsän ja muiden ns. itämerensuomalaisten kielten kantakieli kantasuomi, mordvalaiskielten ersän ja mokšan kantakieli kantamordva, marin kielten (niittymarin ja vuorimarin) kantakieli kantamari, permiläis-kielten komin ja udmurtin kantakieli kantapermi sekä samojedikielten kantakieli kantasamojedi. Myös ugrilaiskielet unkari, hanti ja mansi polveutuvat kantauralista, mutta niillä ei mahdollisesti ole ollut samantyyppistä välikantakieltä kuin muilla uralilaisilla kielimuodoilla.

Siinä missä kantsaameen palautuvia sanavartaloita on noin 1 600, palautuu kantauraliin nykytutkimuksen valossa vain n. 200–300 sanaa. Kantauraliin rekonstruoitavan sanan on löydettävä ainakin kahdesta maantieteellisesti toisistaan kaukana sijaitsevasta kielikunnan haarasta ja mieluummin useista kielikunnan haaroista. Kantaurali on siis toisen asteen kantakieli, elävien kielten pohjalta saavutettujen rekonstruktoiden pohjalta tehty rekonstruktio, jonka tarkkuusaste on huomattavasti alhaisempi kuin esimerkiksi kantsaamen rekonstruktion (suomalais-ugrilaisen kielikunnan rakenteesta ks. esim. Itkonen 1961; Salminen 2002; Häkkinen 2007).

Sukukielten tunnistamisessa oleellista ei ole se, kuinka paljon samannäköisiä sanoja kielissä on. Kielet voivat nimittäin jakaa sanastoa myös muista syistä kuin yhteisen alkuperän perusteella. Tavallisimmin on tällöin kyseessä sanaston lainautuminen. Yleensä naapurikieliet jakavat runsaasti sanastoa, koska niitä on puhuttu samalla alueella ja kielten puhujat ovat olleet kontaktissa keskenään. Tämä ei kuitenkaan yleensä kerro vielä mitään kielten alkuperästä. Historiallis-vertailevan kielitieteen kannalta on oleellista, että lainautumalla levinnyt ja yhteisiin kantakieliin palautuva sanasto on mahdollista erottaa toisistaan.

Tavallisesti sukulaiskiarten yhteisestä kantakielestä peräisin olevaan sanastoon kuuluu mm. ruumiinjäsenten ja luonnonilmiöiden yleisesti käytettyjä nimityksiä, liikkumista kuvaamista perusverbejä ja kieliopillisia suhdeseanoja kuten pronomineja ja taipumattomia sanoja. Lisäksi sukulaiskiarten keskeisten kieliopillisten ainesten tulisi olla yhteistä alkuperää vaikka itse kieliopin ilmaisurakenteissa olisikin tapahtunut huomattavia muutoksia.

Vanhassa sukulaissanastossa esiintyvät äännesuhteet ovat säännöllisiä eli äänneläillisiä. Tällä tarkoitetaan sitä, että sama äänne tai ään-

neyhtymä on samassa kontekstissa aina käyttäytynyt kussakin historiallisessa kielimuodossa samalla tavoin, joko säilynyt, muuttunut tai kadonnut. Niinpä esimerkiksi suomen ensi tavun *a*-äännettä vastaa pohjoissaamessa kaikissa konteksteissa *uo*-sekvenssi ja inarinsaamessa *ye*-sekvenssi (*kala, pala-, sala-* [v.] ~ *guolli, buolli-, suolli- ~ kyeli, pyele-, syele-*). Sen sijaan sanat, joissa suomen ensi tavun *a*-äännettä vastaa saamessa ä-mainen äänne (pohjoissaamen *á*) ovat yleensä itämerensuomalaisia lainoja (*alku ~ álgu*).

On huomattava, että samalla äänneellä voi olla useita erilaisia vastineita äännekontekstista riippuen. Oleellista kielisukulaisuuden määrittelyssä ei olekaan yhteisen sanaston määrä eikä edes yksittäisten äänneiden vastaavuus, vaan toisiaan vastaavien äännekontekstien systemaattinen esiintyminen.

Esimerkiksi suomen *s*-äännettä voi pohjoissaamessa vastata kolme äännettä: *s, č* ja *t* (*d*). Tämä johtuu ensinnäkin siitä, että suomen *s*-äänne on syntynyt kahden äänteen – liudentumattoman *s*-äänteen ja liudentuneen *ś*-äänteen – sulautuessa yhteen. Näistä jälkimmäinen on saamessa muuttunut affrikaataksi *č*. Tästä syystä suomen *sala*-sanavartalon vastine on pohjoissaamen ’varastamista’ merkitsevä *suo-ladit* (< kantauralin **sala-*), mutta suomen *silmä*-sanana vastine taas pohjoissaamen *čalbmi* (< kantauralin **šilmä*). Vastinesuhde suomen *s* ~ saamen *t* taas johtuu siitä, että itämerensuomalaisissa kielissä *i:n* etinen *t* on vanhoissa sanoissa muuttunut *s*:ksi. Tämä *ti* > *si*-muutos aiheuttaa suomen äännevaihtelut tyyppiä *käsi* : *käden*. Saamessa vastaavaa muutosta ei tapahtunut, joten historiallisen *i:n* etinen *t* on säilynyt, mikä näkyy pohjoissaamen vastaavassa suhteessa *giehta* : *gieda*.

Suomalais-ugrilaisien kielten suhteita toisiinsa on perinteisesti kuvattu sukupuulla. Eri sukupuut kuvaavat nykykielten polveutumisen eri tavoin. Esim. perinteisessä binäärisesti haarovassa sukupuussa itämerensuomalaiset ja saamelaiskielet jakavat useita yhteisiä kantakieliä kantauralin ja kantasaaamen välissä: kantaurali jakaantuu kantasamojediin ja suomalais-ugrilaiseen kantakieleen, joista jälkimmäinen jakautuu edelleen kantaugriin ja suomalais-permiläiseen kantakieleen, joka edelleen jakaantuu kantapermiin ja suomalais-volgalaiseen kantakieleen, jne. Viime kädessä sekä itämerensuomalaiset, että saamelaiskielet polveutuvat varhaiskantasuomesta, joka on saamelaiskielten ja itämerensuomalaisten kielten yhteinen kantakieli.

Tällaista sukupuumallia kohtaan on esitetty runsaasti kritiikkiä. Tästä huolimatta modernissakin kielitieteessä käytetään sukupuumalleja sukulaiskielten suhteiden kuvauksissa. Suomalais-ugrialaisten kielten tapauksissa uudet sukupuumallit ovat paremmin perusteltu- ja kuin aikaisemmat ja perustuvat kielellisten innovaatioiden iän aikaisempaa tarkempaan määrittelemiseen. Yhteistä niille on, että kielikunnan jakautumista ei enää (enimmäkseen) pidetä kantakielen binäärisenä haarautumisena aina kahteen kantakieleen. Yleisemmin katsotaan uralilaisen kantakielen jakautuneen melko nopeasti useaan haaraan (vrt. Salminen 2002). Suomalais-ugrialaisten kielten sukupuusta onkin siis tullut eräänlainen sukupensas. Mahdollisesti varhaisin jakautuminen on tapahtunut ugrilaiskielten ja permiläiskielten välissä (Häkkinen 2007).

Sukupuu täytyy ymmärtää kielten välisten suhteiden skemaattisena kuvauksena. Kielet eivät nimittäin jakaudu suoraviivaisesti, eikä muutama äänteellinen, muoto-opillinen tai sanastollinen innovaatio vielä riitä muodostamaan kieliä erottavaa ymmärryskynnystä mikäli kansakäyminen muutosten toisistaan erottamien kielimuotojen puhujien välillä jatkuu. Myös saamelaiskielet näyttävät jakavan eräitä varhaisia innovaatioita sekä itämerensuomalaisten, että Keski-Venäjällä puhuttavien mordvalaiskielten välillä. Voidaankin kenties olettaa, että itämerensuomi, saame ja mordva ovat alun perin erkautuneet läntisestä kantauralista siten, että varhaisimman jakautumisen tuloksena syntyneitä murremuotoja ei jatka yksikään nykykieli (ks. kaavio s. 109).

Suomen ja saamen äännerakennetta verrattaessa voidaan todeta, että yleensä suomi on paremmin säilyttänyt varhaisten kantakielten vokaalit, saame taas konsonantit. Verrattaessa saamea ja suomea kantauraliin havaitaan saamen säilyttäneen useita suomessa kadonneita äänteitä, mm. liudentuneen *n*-äänteen (**n̥*, nykyortografian *nj*-) dentaalispirantin (*ḱ*) ja kaksi affrikaattaa (*c*, *č*) sekä *ɲ*-äänteen. Suomi taas on yleensä säilyttänyt ensi tavussa kantauralin vanhan vokaalin, vaikka vokaalijärjestelmä muuten on kasvanut monilla pitkillä vokaaleilla ja diftongeilla. Saamessa taas on tapahtunut monimutkainen vokalismin ketjumuuutos, jossa useimmat vokaalit ovat vaihtaneet paikkaa. Toisessa tavussa alun perin jäljään vokaaliin päättyneet sanat päättyvät nyt suppeaan vokaaliin ja päinvastoin.

Taulukko 2: eräitä äänne­muutoksia kanta­uralista pohjoissaameen. Suomen kieli on pääosin säilyttänyt vanhat vokaalit, saame taas vanhat konsonantit.

<i>a > uo</i>	<i>ä > á, ie</i>	<i>*kala > guolli (su kala), *älä > ále (su älä), *káte > giehta (su käsi)</i>
<i>e > ea, ie</i>	<i>o > oa, uo</i>	<i>*elä > ealli- (su elä-), *selke- > čielga- (su selke-), *polve > buolva (su polvi)</i>
<i>u > o</i>	<i>uu > u</i>	<i>*muna > monni (su muna), kuule- > gulla- (su kuule-)</i>
<i>i, ü > a</i>	<i>ii > i</i>	<i>*pilwe > balva (su pilvi), *üälä > alla-, *viite > vihtta (su viisi)</i>
<i>ee > ie</i>	<i>oo > uo</i>	<i>*keeli > giella (su kieli), *ńoole > njuolla (su nuoli)</i>
<i>ś > č</i>	<i>š > s</i>	<i>*šilmä > čalbmi (su silmä), šalna > suoldni (su halla)</i>
<i>-ŋs- > -žž-</i>	<i>-nc- > -zz-</i>	<i>*šansa-w > čuožžu- (~ su seiso-) *küince > gazza (~ su kynsi)</i>
<i>-ŋk-, -mp-, -nt- > gg, bb, dd</i>		<i>*jänkä > jeaggi (su jänkä), *kanta- > guoddi- (su kanta-), *onke > vuogga (su onki)¹</i>

¹ Nasaalin ja sitä seuraavan klusiilin tai affrikaatan assimilaatiota ei ole tapahtunut itäsaamessa.

Saamelaiskielten yhtäläisyyksiä ja eroja

Kaikkien nykyisten saamelaiskielten fonologiaa (äänneoppia) ja morfologiaa (muotooppia) luonnehtivat huomattavat vaihtelut. Näistä ehkä keskeisin on astevaihtelu, jossa sanan keskikonsonantisto vaihtelee riippuen siitä, missä sijassa sana esiintyy. Astevaihtelua esiintyy kaikissa saamelaiskielissä eteläsaamea lukuun ottamatta ja sen laajuus kasvaa pohjoiseen ja itään siirryttäessä.

Suomesta poiketen ei saamen astevaihtelu ole seuraavan tavun luonteesta riippuvaa fonologista vaihtelua vaan eri sijamuotoja toisistaan erottavaa morfologista vaihtelua. Saamelaiskielten astevaih-

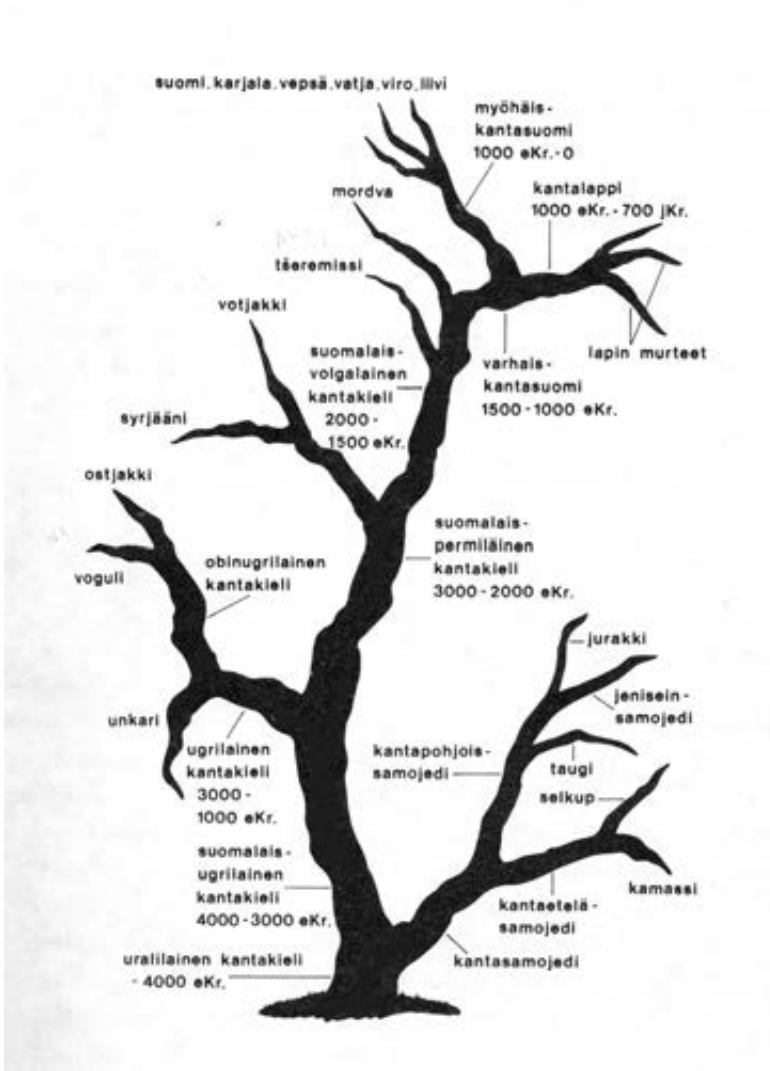
Taulukko 3: Suomen ja kantasuomen, pohjoissaamen ja kantasaamen sekä kantaauralin vertailua. Kantasuomi ja kantasaame ovat elävien kielten pohjalta tehtyjä kantakielirekonstruktioita. Kantaaurali taas on useiden kantakielten vertailuun perustuva toisen asteen kantakieli.

Suomi kantaaurali	kantasuomi	suomi	kantasaame	pohjoissaame
* <i>kala</i>	* <i>kala</i>	<i>kala</i>	* <i>kuolē</i>	<i>guolli</i>
* <i>kota</i>	* <i>kota</i>	<i>kota</i>	* <i>koatē</i>	<i>goahti</i>
* <i>kesä</i>	* <i>kesä</i>	<i>kesä</i>	* <i>keasē</i>	<i>geassi</i>
* <i>muna</i>	* <i>muna</i>	<i>muna</i>	* <i>monē</i>	<i>monni</i>
* <i>nime</i>	* <i>nimi</i>	<i>nimi</i>	* <i>ngemg</i>	<i>namma</i>
* <i>käte</i>	* <i>käsi</i>	<i>käsi</i>	* <i>kietg</i>	<i>giehta</i>
* <i>silmä</i>	* <i>silmä</i>	<i>silmä</i>	* <i>čelme</i>	<i>čalbmi</i>
* <i>ñixle</i>	* <i>noole</i>	<i>nuoli</i>	* <i>ñuolg</i>	<i>njuolla</i>
* <i>jäñe</i>	* <i>jää</i>	<i>jää</i>	* <i>jiñg</i>	<i>jieknja</i>
* <i>üwä</i>	* <i>vöö</i>	<i>vyö</i>	* <i>evē</i>	<i>avvi</i>
* <i>kuda-</i>	* <i>kuto-</i>	<i>kuto-</i>	* <i>kodē-</i>	<i>godđe-</i>
* <i>pucke</i>	* <i>pucki</i>	<i>putki</i>	* <i>pockg</i>	<i>boska</i>
* <i>joxe-</i>	* <i>joo-</i>	<i>juo-</i>	* <i>jukg-</i>	<i>juhka-</i>

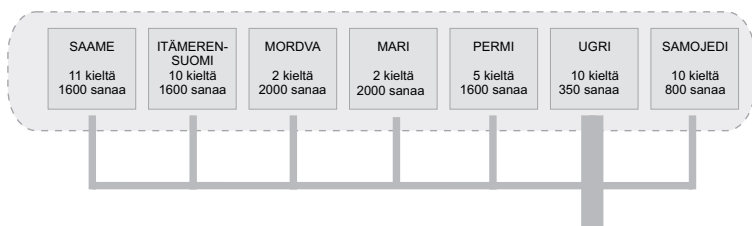
x = velaarinen spirantti

telu eroaa suomen kielestä myös sikäli, että monissa saamelaiskielissä vaihtelu koskee konsonantteja näiden kvaliteetista riippumatta – itämerensuomessahan vaihtelu koskee pääasiassa klusiileja (*k*, *t*, *p*), sekä eräissä kielimuodoissa lisäksi affrikaattoja (č-mäisiä äänneitä) ja sibilantteja (*s*-mäisiä äänneitä).

Astevaihtelun lisäksi saamelaiskielissä on huomattavia vokaalivaihteluja. Useimmiten kyseessä ovat saksan ns. umlautia muistuttavat metafoniset vaihtelut, joissa toisen tavun kieliopillisiin suffikseihin kuuluva vokaali vaikuttaa ensi tavun vokaaliin laatuun (vrt. esim. *guolli* 'kala' < **kala*, *gulliin* 'kaloissa' < **kala-j-na*). Monimutkaisimpia äännevaihtelut ovat itäisissä saamelaiskielissä. Näissä kielissä oikean



Kuvio 1. Mikko Korhosen esittämä suomalais-ugrialaisten kielten binääri-
nen sukupuu vuodelta 1981. Uralilainen kantakieli jakautuu binääristen
haarautumien kautta nykykieliksi.



Kuvio 2. Uusin suomalais-ugrialaisten kielten pensasmallinen sukupuu (kirjoittajan laatima). Numero ilmaisee kunkin kieliryhmän yhteiseen kantakieleen palautuvan sanaston määrän. Uralilaiseen kantakieleen palautuu eri arvioiden mukaan n. 200–300 sanaa.

kieliopillisen muodon tuottaminen saattaa usein edellyttää kaikkien muiden sanan äänneiden paitsi alkukonsonantin vaihtelua. Jos kyseessä on vokaalialkuinen sana, kaikki äänneet vaihtelevat.

Useimmista uralilaisista kielistä ja varhaisemmista kantakielivaiheista poiketen monet saamelaiskielet ovat kehittyneet ns. agglutinoivasta eli kieliopillisia aineksia peräkkäin 'liimaavasta' kantakielestä kohti fleksiokieliä, joissa kieliopilliset suhteet ilmaistaan sanavartalossa tapahtuvien äännevaihteluin. Kun esimerkiksi nykyisessä pohjoissaamassa on vain kuusi sijaa (nominatiivi, genetiivi-akkusatiivi, lokatiivi, illatiivi, essiivi ja komitatiivi), voidaan kantasaamen rekonstruoida ainakin kymmenen sijaa, joista useimmat vastaavat suomen sijamuotoja.

Saamelaiskielille on tyypillistä, että yksikön ja monikon sijamuodot muodostetaan monissa tapauksissa eri aineksista. Sijajärjestelmän pienentyessä historialliset sijapäätteet ovat erikoistuneet siten, että niitä käytetään vain joko yksikkö- tai monikkomuodoissa. Esimerkiksi pohjoissaamen yksikön lokatiivin *-s*-päätte (esim. sanassa *goađis* 'kodassa' < **kota-sta*) vastaa suomen inessiivin *-ssa*- ja suomen elatiivin *-sta*-päätteitä, mutta monikon lokatiivin päätte *gođiin* (< **kota-jna*) taas on muodostettu suomen essiiviä vastaavasta *-na*-aineksesta.

Toinen saamelaiskielten taivutusjärjestelmälle tyypillinen piirre on se, että sanojen taivutustyyppit riippuvat sanan tavuluvusta: 2-tavuiset sanat taipuvat osittain eri päättein kuin 3-tavuiset. Eräissä alun perin vanhoissa johdoksissa on kolmetavuinen taivutusvartalo, vaikka nominatiivi on 2-tavuinen.

Suomeen verrattaessa saamelaiskielissä kiinnittää huomiota myös duaalin eli kaksikon käyttö verbimuodoissa. Saamen kielissä on siis erikseen esim. muodot *mii mannat* 'me menemme' ja *moai manne* 'me (kaksi) menemme'. Nominieilla ei persoonapronomineja lukuun ottamatta ole itsenäisiä duaalimuotoja.

Myös saamelaiskielten adjektiivijärjestelmä poikkeaa huomattavasti suomesta ja muistakin uralilaisista kielistä. Adjektiiveilla on kaksi muotoa, joista toista käytetään predikatiivina, toista attribuuttina. Esimerkiksi lauseessa *dállu lea ruoksat* 'talo on punainen' adjektiivina on predikatiivimuodossa, ilmaisussa *rukkes dállu* 'punainen talo' taas attribuuttimuodossa. Järjestelmä eroaa sekä useimpien muiden uralilaisten kielten järjestelmästä, jossa attribuuttina esiintyvä adjektiivimuoto on taipumaton, että itämerensuomen järjestelmästä, jossa attribuutti taipuu pääsanan sijassa. Voikin väittää, että adjektiivit ovat saamelaiskielissä jossain määrin itsenäisempi sanaluokka kuin useimmissa muissa uralilaisissa kielissä.

Nykyisten saamelaiskielten sijajärjestelmissä on huomattavia eroja. Esimerkiksi eteläsaame on säilyttänyt monia vanhaa alkuperää olevia sijapäätteitä (mm. genetiivin *-n* ja akkusatiivin *-m*), jotka toisissa saamelaiskielissä ovat kadonneet. Voikin väittää, että eteläryhmän kielet ovat saamelaiskielistä kaikkein 'suomalais-ugrilaisimpia' sikäli, että ovat pysyneet rakenteeltaan lähimpänä varhaisia kantakieliä ja ilmaisevat edelleen kieliopillisia suhteita vanhoin sijapäättein. Eteläsaamessa ei myöskään ole lainkaan astevaihtelua, mikä viittaa siihen, että tämä nykyisten saamelaiskielten pääosaa luonnehtiva morfofonologinen innovaatio ei palaudu saamelaiskielten yhteiseen kantakieleen kantasaameen (eikä näin muodoin myöskään saamelaiskielten ja itämerensuomalaisten kielten yhteiseen edeltäjään, mitä sitäkin on ehdotettu). Toisaalta eteläsaamessakin on huomattavia vokaalivaihteluja, joten puhtaan agglutinatiiviseksi ei tätäkään kieltä voi luonnehtia.

Toinen tärkeä saamen kielialuetta jakava raja menee itäsaamen ja muun saamen välissä. Esimerkiksi koltan-, akkalan- ja kildininsaaamessa vanhat kaksitavuiset sanat ovat muuttuneet pääosin yksitavuisiksi, mikä on edellyttänyt vokaalimuutoksia eri taivutusmuotoihin. Sibilantit ovat astevaihtelussa paitsi kvantitatiivisesti myös kvalitaatiivisesti (*ss* : *zz*, *šš* : *žž*). Merkittävä konservatiivinen piirre on se, että vanhat nasaalin ja klusiilin yhtymät ovat kildinin- ja turjansaames-

sa säilyneet – pohjoissaamessa ne ovat muuttuneet puolisoinnillisten medioklusilien yhtymiksi, vrt. pohjoissaamen *guoddi* ~ kildininsaamen *kunte-* (~ su *kantaa*).

Taulukko 4: Saamelaiskielten sijajärjestelmät poikkeavat toisistaan sekä sijojen lukumäärän, että niiden muodostuksen osalta. Eteläsaame on pitkälti säilyttänyt vanhan uralilaisen agglutinatiivisen järjestelmän, jossa sijat ilmaistaan suffiksien avulla.

Pohjoissaamen 2-tavuisen nominin taivutus (esimerkkisanana 'kala')

nom.	<i>guolli</i>	<i>guoli-t</i>
gen./akk.	<i>guoli</i>	<i>guli-id</i>
ill.	<i>guollá-i</i>	<i>guli-ide</i>
lok.	<i>guoli-s</i>	<i>guli-in</i>
komitat.	<i>guli-in</i>	<i>guli-iguin</i>
ess.	<i>guolli-n</i>	

Eteläsaamen nominintaivutus

nom.	<i>guelie</i>	<i>guelie-h</i>
akk.	<i>guelie-m</i>	<i>guel-ide</i>
gen.	<i>guelie-n</i>	<i>guelie-j</i>
ill.	<i>gual-an</i>	<i>guel-ide</i>
iness.	<i>guele-sne</i>	<i>guel-ine</i>
elat.	<i>guele-ste</i>	<i>gueli-jste</i>
komit.	<i>guel-ine</i>	<i>guelie-jgujmie</i>
ess.	<i>guel-ine</i>	

Inarinsaamen nominintaivutus

nom.	<i>kyeli</i>	<i>kye'le-h</i>
gen.	<i>kye'le</i>	<i>kuo(')li-j</i>

akk.	<i>kye'le</i>	<i>kuoli-jd</i>
ill.	<i>kuál-án</i>	<i>kuoli(i)-jd</i>
lok.	<i>kyelee-st</i>	<i>kuoli-jn</i>
kom.	<i>kuoli(i)-jn</i>	<i>kuo'li-jgui'm</i>
abess.	<i>kye'le-ttáá</i>	<i>kuo'li-jttáá</i>
ess.	<i>kyelli-n</i>	
part.	<i>kyelli-d</i>	

Koltansaamen nominintaivutus

nom.	<i>kué'll</i>	<i>kué'l</i>
gen.	<i>kué'l</i>	<i>kué'l-i</i>
akk.	<i>kué'l</i>	<i>kué'l-id</i>
ill.	<i>kuall-a</i>	<i>kué'l-id</i>
lok.	<i>kué'le-st</i>	<i>kué'l-in</i>
kom.	<i>kué'l-in</i>	<i>kué'l-ivuim</i>
abess.	<i>kuél'-tää</i>	<i>kué'l-itää</i>
ess.	<i>kué'lle-n</i>	
part.	<i>kué'lle-d</i>	

Taulukko 5: suomen, viron ja pohjoissaamen akkusatiivin ja genetiivin muodostaminen. Saamessa, kuten myös esimerkiksi virossa sanan sijaa ei ilmaista suffiksilla, vaan vartalovaihtelulla.

suomi	pohjoissaame	viro
<i>kala : kalan</i>	<i>guolli : guoli</i>	<i>kala : kala</i>
<i>silmä : silmän</i>	<i>čalbmi : čalmmi</i>	<i>silm : silma</i>
<i>nimi : nimen</i>	<i>namma : nama</i>	<i>nimi : nime</i>

Saamelaiskielten sanastokerrostumista

Kuten edellä on mainittu, perinteinen jako saamelaiskieliin pohjautuu lähinnä äänne- ja muoto-opin piirteisiin. Sanaston suhteen yhdenkin saamelaiskielten murteiden välillä voi eräissä tapauksissa olla huomattavia eroja. Hyvä esimerkki tästä ovat sisämaan poronhoitajien ja merenrannan kalastajien pohjoissaamelaiset murteet. Useimmat meriluontoa ja siihen liittyviä elinkeinoja kuvaavat sanat ovat porosaamelaisten murteissa tuntemattomia tai äärimmäisen vähän käytettyjä – samoin kuin tunturiluontoon ja suurporonhoitoon liittyvä sanasto merisaamessa.

Saamelaiskielissä, kuten kaikissa normaaleissa kielissä on runsaasti lainasanoja, jotka ovat merkittävästi vaikuttaneet nykyisten saamelaiskielten muotoutumiseen ja joiden pohjalta voidaan tehdä päätelmiä kieliyhteisön historiaan kuuluneista kulttuurikontakteista. Varhaisimmat lainasanakerrostumat on saatu jo kantasaameen ja sitä varhaisempiin kantakieliin, minkä jälkeen uudemmat eri lähteistä saadut lainasanakerrostumat ovat olleet tärkeä tekijä nykyisiä saamelaiskieliä muovanneissa kehityksissä.

Vanhimmat saamelaiskielten lainasanakerrostumat ovat yhteisiä saamelaiskielille ja ainakin joillekin muille uralilaisille kielille. Tällaiset sanat on saatu varhaisissa kantakielivaiheissa, jolloin saamelaisten ja muiden uralilaisten kielten ryhmien – esimerkiksi itämerensuomalaisten kielten väliset erot eivät vielä olleet ehtineet muotoutua. Nämä sanat esiintyvätkin saamelaiskielten lisäksi myös muissa uralilaisissa kielissä. Saamelaiskielet ovat saaneet mm. suomen edeltäjien kanssa yhteisiä lainoja esim. arjalaisista, iranilaisista, balttilaisista ja germaanisista kielimuodoista. Näistä kolme ensimmäistä lainalähdettä ovat yhteisiä useimpien uralilaisten kielten kanssa, kaksi viimeksi mainittua ovat ominaisia lähinnä vain saamelaiskielille ja itämerensuomelle.

Eräät vanhat lainakerrostumat edustavat selvästi saamelaiskieliin saatuja itsenäisiä lainakerrostumia. Tällaisia ovat erityisesti varhaiset germaaniset lainat, jotka on saatu kantasaameen (Aikio 2006). Myös kantasuomi näyttää samaan aikaan saaneen huomattavia germaani-vaikutuksia, mutta nämä näyttävät edustavan osittain eri kerrostumaa kuin saamen saamat germaanilainat. Tämä viittaa siihen, että

jotain kantagermaanin muotoa on mahdollisesti puhuttu jossakin näiden kahden kielimuodon välissä (ks. luku *Missä ja milloin kantsaamea?*).

Kolmanteen ryhmään kuuluvat sellaiset lainakerrostumat, jotka ovat ainoastaan saamelaiskielille ominaisia. Tällaisia saamelaiskielten erilliskehityksen aikaisia lainakerrostumia on useita, keskeisimpinä skandinaaviset ja itämerensuomalaiset (pääosin suomalaiset ja karjalaiset) lainat. Huomattavaa on, että myös kaikkein eteläisimmissä ja läntisimmissä kielissä on itämerensuomalaisia lainoja, mikä viittaa siihen, että näidenkin kielimuotojen edeltäjät ovat peräisin idästä, itämerensuomen naapuruudesta. Jonkin verran on lainoja saatu jo varhain myös venäjältä, vaikkakin suuri osa venäläisperäisestä sanastosta lienee kulkeutunut saameen karjalan kielen kautta.

Uusimmat lainasanaryhmät ovat sellaisia, että ne esiintyvät ainoastaan yksittäisissä saamelaiskielissä. Lainaaminen skandinaavisista kielistä, venäjältä ja suomesta jatkuu edelleen. Fonemaattisten muutosten ohella se on tärkeä nykyisten saamelaiskielten heikkoa keskinäistä ymmärrettävyyttä selittävä tekijä. Kuhunkin saamelaiskieleen on lainattu ympäröivän valtakielisen kulttuurin sanoja ja käsitteitä. Siksi uudet saamelaiskielten sisäiset erot muovautuvat nykyisin lähinnä valtakunnanrajojen mukaisesti.

Substraatteja ja kielenvaihtoja

Kaikki saamen sanasto ei ole suomalais-ugrilaista alkuperää tai kuulu tunnettuihin lainasanakerrostumiin. Saamelaiskielissä on itse asiassa melko paljon sellaisia keskeisiäkin sanoja, joille ei löydy vastineita muista tunnetuista kielistä. Esimerkiksi useimmat suomalais-ugrilaiset kielet jakavat 'kiveä' merkitsevän sanavartalon (**kiwe* josta ovat kehittyneet mm. suomen *kivi*, mordvalaiskielten *kev* ja unkarin *kő*). Kantsaamessa tämä sana on kuitenkin kadonnut ja korvautunut toisella sanalla **keðkē* (> pohjoissaamen *geađgi*), joka on tuntematon alkuperää. Kun eräät muutkin ilmeisesti uralilaiseen kantakieleen palautuvat luonnonmuodostelmia ja –ilmiöitä kuvaavat sanat ovat saamesta kadonneet ja korvautuneet tuntematonta alkuperää olevilla sanoilla (esim. *puu* → pohjoissaamen *muorra*, *tuuli* → pohjoissaamen

biegga), näyttää ilmeiseltä, että saamelaiskielet ovat olleet kontaktissa tuntemattomien, sittemmin kadonneiden kielten kanssa, joiden puhujien täytyy otaksua assimiloituneen saamelaisten esi-isiin. Tällaista kuolleiden kielten vaikutusta nykykieliin kutsutaan kielelliseksi substraatiksi.

E erityisesti saamelaiskielten maastosanastosta sekä Pohjois-Fennoskandian kasviston ja eläimistön nimityksistä löytyy termejä, jotka eivät fonotaktisin (äännerakennetta koskevin) perustein voi palautua kantasaamea kauemmaksi, mutta joita ei voine pitää johdoksinaan – siitä puhumattakaan, että kyseessä olisivat äänneellisesti motivoituneet sanat. Paikannimitutkimuksen avulla on voitu osoittaa, että nämä sanat ovat esiintyneet paikannimissä hyvin eri tyyppisillä alueilla. Se seikka, että muutamat oletetut substraattisanat, mm. pohjoissaamen sanoja *njárga* 'niemi' ja *geadgi* 'kivi' vastaavat sanat esiintyvät hyvin laajalti Suomen, Karjalan ja jopa Karjalan itäpuolisten venäläistyneiden alueiden paikannimistössä viittaa siihen, että kantasaamalla on ollut kontakteja sittemmin kadonneisiin kieliin jo melko eteläisillä alueilla, kenties Laatokan ja Äänisen tuntumassa (Saarikivi 2004).

Varhaisessa tutkimuksessa viitattiin saamelaiskielten substraattisanaston yhteydessä ns. protolappihypoteesiin. Tämän mukaan saamelaiset olisivat alkuaan olleet ei-suomalais-ugrilaista kieltä puhuvaa väestöä, joka olisi jostain syystä omaksunut suomalais-ugrilaisen kielen. Eräät tutkijat kehittivät myös sittemmin kumotun teorian, jonka mukaan saamelaiset olisivat alkuaan puhuneet samojedikieliä. Protolappihypoteesin oli määrä selittää, miksi suomalaisista kulttuurisesti huomattavasti eroavat saamelaiset puhuivat suomen sukukieltä.

Nykytutkimuksessa korostetaan kuitenkin, että kielenvaihdot ovat historiassa itse asiassa melko tavallisia ilmiöitä ja niitä on tapahtunut useimpien muidenkin kielten historiassa. Ei-suomalais-ugrilaista sanastoa löytyy runsain mitoin myös kaikista muistakin suomalais-ugrilaisista kielistä jotka levisivät taigavyöhykkeeltä tundralle.

Hyvin suuri osa saamelaiskielten oletetusta substraattisanastosta vaikuttaa hämmästyttävän nuorelta ja näyttäisi sekä levikki-, että merkityskriteerin valossa tulleen lainatuksi vasta Pohjois-Fennoskandiassa kantasaamen hajoamisen jälkeen. Tällaisia yksittäisiin saamelaiskieliin saatuja lainoja on useimmissa saamelaiskielissä (Aikio

2004). Hypoteesia nykyisen saamelaisalueen kielellisesti melko myöhäisestä saamelaistumisesta tukevat lukuisat fonotaktisesti uudelta vaikuttavat substraattiperäiset paikannimet. Tällaisia on helppo löytää koko saamelaisalueelta ja näyttää melko ilmeiseltä, että ne eivät ole peräisin mistään suomalais-ugrilaisesta kielestä.

Saamelaiskielissä on syytä erottaa kaksi tuntemattomista kielistä peräisin olevaa substraattisanastokerrostumaa, joista toinen on saatu kantasaameen ja toinen vasta kantasaamen hajoamisen tuloksena syntyneisiin moderneihin saamelaiskieliin. Jälkimmäinen kerrostuma liittyy Pohjois-Fennoskandian luonnonmaantieteeseen, mutta edellinen on kaikella todennäköisyydellä omaksuttu eteläisemmillä alueilla.

Taulukko 6: saamelaiskielten eri-ikäistä ja eri lähteistä saatua sanastoa (annettu vain pohjoissaamen muotoja)

Ns. perintösanastoa eli uralilaisiin kantakieliin palautuvaa sanastoa:

perintösanastoa, joilla on vastine suomessa

namma (~ *nimi*)

jiékŋa (~ *jää*)

giella (~ *kieli*)

galbma (~ *su kylmä*)

manna- (~ *mene-*)

ealli- (~ *elä-*)

dovda- (~ *su tunte-*)

čuožžu- (~ *su seiso-*)

guokte (~ *kaksi*)

vihtta (~ *viisi*)

buorre (~ *su para-*)

geassi (~ *su kesä*)

čakča (~ *syksy*)

alla (~ *su yle-*)

duohki- (*su* ~ *taka-*)

fanas (: *fatnasa-*) (~ *su vene-*)

perintösanoja, joilla eri merkityksessä käytetty vastine suomessa

jápmi- 'kuolla' (~ su *jämä*-)
jaska 'hiljainen' (~ su *jyhke*-)
borra- 'syödä' (~ su *pure*-)
barga- 'työskennellä' (~ su *pyrki*-)
čálli- 'kirjoittaa' (~ su *sälä*-)
čeahppi 'taitava' (~ su *seppä*)

perintösanoja, joilla ei ole vastinetta suomessa

gassat (: *gassaga*-) 'paksu' < ural. **küsä*
vážži- 'kävellä' < ural. **wäncä*-
johti- 'kulkea' < **juta*-
njálbmi 'suu' < **ńälmä*-
njoammil 'jänis' < **ńomala*

Lainasanoja

balttilaisia lainoja (yhteisiä suomen kanssa):

luossa ~ *lohi*, vrt. liett. *lasis*
suoldni ~ *halla*, vrt. liett. *salnà*
meahcci 'takamaa; erämaa' ~ *metsä*, vrt. liett. *medžia* 'metsä; rajamaa'
 (~ lat. *medi-um* jne.)

varhaisia lainoja germaanista

guossi 'vieras' < **χansa* (> su *kansa*)
gierdat 'kestää; kärsiä' < **χardja* > su *kärsiä*
vuoma (: *vuopman*-) 'peuranpyyntiin käytetty aita, vuomen' < **hamen*
vuordit 'odottaa' < **wardō* > su *varto*-
vuovdi 'metsä' < **auþa* > su *autio*
ávki 'apu; hyöty' < **auka* → ru. *ōka*
duddjot 'tehdä käsitöitä' < **towja* → no *tōj*

lainoja skandinaavisista kielistä

fárru 'matka', postpositiona myös 'mukana' < **fārō* → ru *fara*
áhpi 'avomeri; avoin suuri suo' (> su *aapa*) < **haba*- → ru *hav*
lávkkis 'kirppu' < **flauha* (→ muinaisnorja *fló*, vrt. engl. *flea*)

bárdni 'poika(lapsi)' < ru. *barn*
mánnu 'kuu' < **mānan-* → ru *mån*

vanhoja itämerensuomalaisia lainoja suomesta tai karjalasta

addit 'antaa'
ahte 'että'
áigi 'aika'
ášši 'asia' (su < germ. *anþia*)
álgu 'alku'
álgit 'alkaa' (vrt. *vastine alka ~ vuolgit*)
báika 'paska'
bissu 'ase' (< su *pyssy* < ru. *bössä*)
bivdit 'pyytää'
dállu 'talo'
mearra 'meri' (< su < baltt.)

uusua itämerensuomalaisia lainoja

hommá 'homma'
ándagassii 'anteeksi'
dábálaččat 'tavallisesti'
dárkilit 'tarkasti'
dávjá 'usein; taajaan'

laajaleikkisiä (todennäköisiä) substraattilainoja tuntemattomista kielistä

geađgi 'kivi'
njárga 'niemi'
ája (: *ádjaga*) 'lähde' (> su *aaje*)
bákti 'kallio'
roavvi 'rova; palomaa'
vuotna 'vuono; pitkä lahti'
biegga 'tuuli'
balsa 'palsa'
gáisa 'lumihuippuinen tunturi'
morša 'mursu'
njállá 'naali'

suppealevikkisiä substraattilainoja pohjoissaamessa

lusmi 'kosken pää'
leakšá 'metsäinen laakso'
giron 'kiiruna'
skuolfi 'pöllö'
lidnu 'huuhkaja'
čuodjá 'pitkänomainen lahti (järvessä)'
jalvi 'kahden kosken välinen virranosa'
jargŋa 'järvenselkä'
vaššu 'jäättävä tuuli'
šuoŋa 'hai'
ráktu 'liuskekivi'
rášša 'kivikko tunturissa'
suotnju 'suuri suo'

Taulukko 7: Paleolingvistiikaksi kutsutun tutkimusmenetelmän ideana on rekonstruoida kunkin kantakielivaiheen puhujien kulttuuria siihen ao. kantakieleen palautuvan sanaston avulla. Vertaa kantasaameen, kantasuomeen ja kantauraliin rekonstruoitavissa olevia käsitteitä:

kantaurali	kantasuomi	kantasaame
joki	lehmä	vaara
puu	porsas	vaivaiskoivu
petäjä	siika	merilevä
muna	lohi	jäkälä
kala	ohra	saukko
jousi	ruis	kuukkeli
suksi	hevo(nen)	3-vuotias urosporo
vaski	miekka	porotokka
pii (kivi)	purje	uhrikivi
siili	kuningas	noita
jänis	terva	kuningas
koira	rauta	ahkio
kunta	kulta	rauta
appi	ruotsi	hopea

kota	venäläinen	ruoste
jousi	vero	käärme
		tšuudi; vainolainen
		karjalainen; ryöväri

Saamen kielen suhde suomen kieleen

Saamelaiskielten tutkimuksessa on yhä uudestaan jouduttu ottamaan kantaa siihen, mikä on saamelaiskielten suhde suomen kieleen ja laajemmin itämerensuomalaisiin kieliin. Tämä kiinnostus johtuu monesta eri seikasta.

Ensinnäkin, saamelaiskielten ja itämerensuomalaisten kielten suhde on äänteellisesti hyvin säännöllinen. Lähes koko kummankin kieliryhmän taivutusmorfologia on yhteistä alkuperää, samoin keskeisimmät osat sanastosta. Itämerensuomen ja saamen väliset äännesuhteet ovat hyvin selvitettyt, monissa tapauksissa pienimpiä yksityiskohtia myöten. Voikin sanoa, että itämerensuomen ja saamen suhde on monella tapaa esimerkki kielihistorian periaatteiden hämmästyttävästä yleistettävyydestä ja ennustusvoimasta.

Sekä itämerensuomi, että saame (kuten myös mordva) ovat pääosin säilyttäneet uralilaisen kantakielen kaksitavuiset perussanavartalat, jotka monessa muussa kielessä ovat lyhentyneet yksitavuisiksi. Kuten edellä on mainittu, saamelaiskielet jakavat itämerensuomalaisten kielten kanssa myös huomattavia lainasanakerrostumia, joista keskeisimpiä ovat eri-ikäiset balttilaiset ja germaanisiet lainat. 1970-luvulta alkaen on edelleen pyritty osoittamaan, että saamelaiskielillä ja itämerensuomalaisilla kielillä on mahdollisesti vielä muitakin varhaisia yhteisiä lainakosketuksia, jotka ovat tapahtuneet toisten uralilaisten kielten edeltäjistä riippumatta. Tällaisia olisivat eräät arjalaiset ja iranilaiset lainakerrostumat. Yhteensä saamessa ja itämerensuomessa on yli 200 muista uralilaisista kielistä puuttuvaa sanavartaloa, joista osa tosin saattaa lienee kulkeutunut lainana itämerensuomesta saameen tai päinvastoin.

Edelleen, nämä kaksi kieliryhmää jakavat joukon innovaatioita, jotka puuttuvat useimmista muista uralilaisista kielistä. Tällaisia ovat esimerkiksi astevaihtelu, eli sanan keskikonsonantiston taivutusvarta-

loissa esiintyvät muutokset, 2. tavun labiaalivokaalit *o* ja *u* (vrt. su *pato* ~ saaN *buodđu*) sekä sananalkuinen muutos **wo* > *o* (su *olka* ~ saaN *oalgi* < **wolka*, vrt. unk *vall*). Ne ovat myös ainoita uralilaisia kieliä, joissa perussanajärjestys on muuttunut SOV:sta ja SVO:hon (subjekti – verbi – objekti) ja joissa esiintyy germaanisten kielten mallin mukaisia liittotempuksia sekä eräitä muita rakenteita.

Jo 1800-luvun alkupuolen kiinnittivät huomiota myös siihen seikkaan, että saamelaisten itsestään käyttämällä nimityksellä on vastineensa itämerensuomalaisissa heimonimissä. Hämeen maakunnan asukkaiden nimi (*hämäläinen*) on nimittäin historiallisesti saamelaisen omakielisen nimityksen (esim. pohjoissaamen *sápmelaš*) vastine (< **šämälänče*). Näillä kahdella hyvin erilaisella etnisellä ryhmällä tulee siis olettaa olevan ainakin joiltain osin yhteinen menneisyys. Onkin esitetty, että nykyinen Pirkanmaa olisi ollut alkuaan saamelaisten asuttama alue, joka olisi n. 1300-luvulta alkaen itämerensuomalaistunut (Salo 2002). Huomattavaa on, että Pirkanmaan tai Ylä-Satakunnan saamelaisten täytyy sekä arkeologisen että suullisen perimätiedon todistuksen valossa olettaa harjoittaneen myös viljelyä.

Melko läheisistä kielistään huolimatta ovat saamelaiset ja itämerensuomalaiset kansat kulttuuriltaan nykyisin sangen erilaisia etnisiä ryhmiä. Historiallisesti voidaan saamelaiskielten katsoa säilyneen siellä, missä maatalous ei ole päässyt voitolle väestön pääelinkeinona. Toisin kuin esihistoriallisena aikana, historiallisessa Suomessa saamelaiskielten ja itämerensuomalaisten kielten raja on siis ollut myös elinkeinoraja. Tällainen tilanne heijastuu myös niissä sekä Suomen, että nykyisen Venäjän Karjalan alueen historiallisissa lähteissä, joissa kylän asukkaiden jälkeen tyyppillisesti luetellaan kylän piirissä asuvat lappalaiset. Tutkimuksessa on esitetty eri kantoja sen suhteen, ovatko nämä aina 1700-luvulle asti mainitut lappalaiset olleet myös kielellisesti saamelaisia. Eräät tutkijat ovat pitäneet termiä *lappalainen* ainoastaan elinkeinon viittaavana, toiset taas ovat olettaneet, että lappalaiset olisivat olleet myös saamelaiskielten puhujia (esim. Vahtola 1999, Aikio & Aikio 2001). Samaan problematiikkaan kuuluvat oleellisesti lähes kaikkialta Suomesta tunnetut *Lappi*- ja *Lapin*-alkuiset paikannimet, joista ainakin osa liittyy varmasti varhaisempaan saamelaisasutukseen.

Vahva argumentti sisä-Suomen lappalaisten kielellisen saamelaisuuden puolesta on se, että saamelaiskielistä peräisin oleva pai-

kannimistö kattaa maamme lähes kaikki alueet, mahdollisesti Lounais-Suomen rannikkoaluetta ja Karjalan kannasta lukuun ottamatta. Tämä viittaaakin voimakkaasti siihen, että saamelaiskieliä on puhuttu lähes kaikkialla nyky-Suomen ja Karjalan alueella. Samaan suuntaan viittaa se uusimman tutkimuksen osoittama seikka, että saamelaisperäistä lainasanastoa on suomen ja karjalan kaikissa murteissa eteläisimpiä seutuja myöten (Aikio 2009). Tietenkin on mahdollista, että jonkinlainen etninen raja suomalaisten ja saamelaisten jälkeen on paikoin säilynyt vielä saamelaisten kielellisen assimilaation jälkeenkin, ja sikäli saattaa olla, että eräät historiallisten lähteiden mainitsema ’lappalaiset’ ovat olleet jo itämerensuomen puhujia. Ilmeistä kuitenkin on, että heidän etninen taustansa liittyy myös saamelaiskielten varhaisempaan levikkiin Keski- ja Itä-Suomessa.

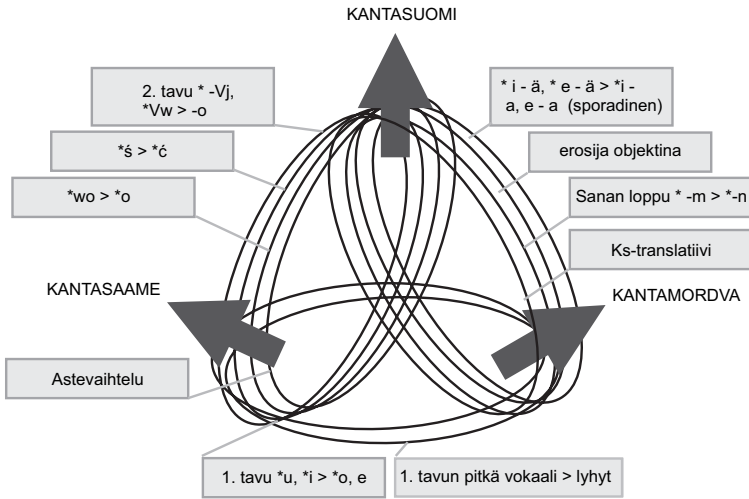
Saamelaisten assimilaatio suomalaisiin on selvästi ollut huomattavaa erityisesti 1500–1700-luvun Savossa, Karjalassa, Kainuussa ja Lapissa (vrt. Korpela 2009). Tätä heijastanee esimerkiksi se, että saamelaisten kansallisuudennimestä johdettu suomalainen sukunimi *Lappalainen* kuuluu Savon alueella yleisimpiin sukunimiin. Saamelaisten suomalaistumisen viime vaiheisiin liittyvät ns. Lapin plakkaatit eli lappalaisten asuttamien erämaiden uudisasutukseen rohkaisseet Ruotsin valtion verohelpotukset, joista ensimmäinen julkaistiin 1673. Näistä asiakirjoista käynnistynyt nykyisen Lapin läänin eteläosan saamelaisten assimilaatioprosessi on historiallisesti dokumentoitu yksityiskohtia myöten (Tegengren 1952).

Miten nykytutkijat sitten suhtautuvat ns. varhaiskantasuomihypoteesiin, eli oletukseen, jonka mukaan saamelaiskielet ja itämerensuomalaiset kielet polveutuvat yhteisestä suomalais-ugrilaisesta välikantakielestä? Vastaus ei ole yksiselitteinen. Varhaiskantasuomihypoteesin muotoili alunperin Paavo Ravila, joka kiinnitti huomiota suomen ja saamelaiskielten huomattavaan samankaltaisuuteen. Suuri osa huomattavista fennougristeista on kannattanut varhaiskantasuomihypoteesia meidän päiviimme asti, mm. Erkki Itkonen (1961), Mikko Korhonen (1981), Pekka Sammallahti (1998) ja Tapani Lehtinen (2007). Nykyisin monet tutkijat ovat kuitenkin asettumassa sille kannalle, että varhaiskantasuomihypoteesille ei ole riittävästi perusteita. Lainasanatutkimuksessa on viitattu siihen, että itämerensuomi ja saame näyttävät jo hyvin varhain saaneen lainasanoja samoista

lähteistä myös toisistaan riippumatta (Koivulehto 1999). Edelleen, on kiinnitetty huomiota siihen, että monet itämerensuomen ja saamen yhteisistä innovaatioista voidaan selittää keskinäisen lainautumisen tuloksena tai kielellisinä areaalipiirteinä. Tällöin niiden ei siis tarvitsisi olettaa syntyneen yhteisessä kantakielessä. Esimerkiksi pitkään itämerensuomen ja saamen yhteisenä innovaationa pidettyä astevaihtelua tarkastellaankin nykyisin usein samankaltaisena, mutta toisistaan riippumattomasti syntyneenä vaihteluna itämerensuomessa ja saamessa.

Viime kädessä varhaiskantasuomihypoteesin kannalta keskeistä on sen arvioiminen, minkä tyyppisiä kahden kielen yhteisten innovaatioiden tulee olla, jotta niiden selitykseksi kannattaa rekonstruoida yhteinen välikantakieli. Mikäli varhaiskantasuomella ymmärretään lähinnä kantaauralin läntisintä murretta, jossa tapahtui eräitä muista kielistä poikkeavia kehityksiä, voidaan hypoteesia voidaan pitää tarpeellisina (vrt. Saarikivi & Grünthal 2005).

Itämerensuomen ja saamen lisäksi kuuluu uralilaisen kieliperheen läntiseen, äännteellisesti konservatiiviseen 'periferiaan' myös mordvalaiskielten ryhmä. Nykyisin tähän ryhmään kuuluvia kieliä puhutaan kaukana itämerensuomalaisista ja saamelaiskielissä, leveän venäjän kielen puhuma-alueen muodostaman vyöhykkeen takana. Näyttää kuitenkin siltä, että itämerensuomen ja saamen lisäksi myös mordvalaiskielten voidaan katsoa jakavan joukon innovaatioita jomman kumman kieliryhmän kanssa. Voidaankin varovasti esittää, että kaikki kolme kieliryhmää olisivat kehittyneet samasta kantaauralin länsimurteesta, jossa kieliryhmiä sittemmin erottaneet innovaatiot olisivat alkaneet synnyttää murre-eroja. Eräät innovaatiot olisivat tapahtuneet niissä murteissa, joista sittemmin kehittyi itämerensuomea ja mordvaa, toiset niissä, joista tuli saamea ja mordvaa – ja kolmannet niissä, joista tuli itämerensuomea ja saamea. Viimeinen murreryhmä vastaisi siis tällöin klassista varhaiskantasuomea. Toisaalta tällainen spekulatio voi olla liiankin uskallettua – on mahdollista, että saamelaiskielten, mordvalaiskielten ja itämerensuomalaisten kielten yhteiset piirteet ovat toisistaan riippumatonta rinnakkaiskehitystä eri kieli-muodoissa.

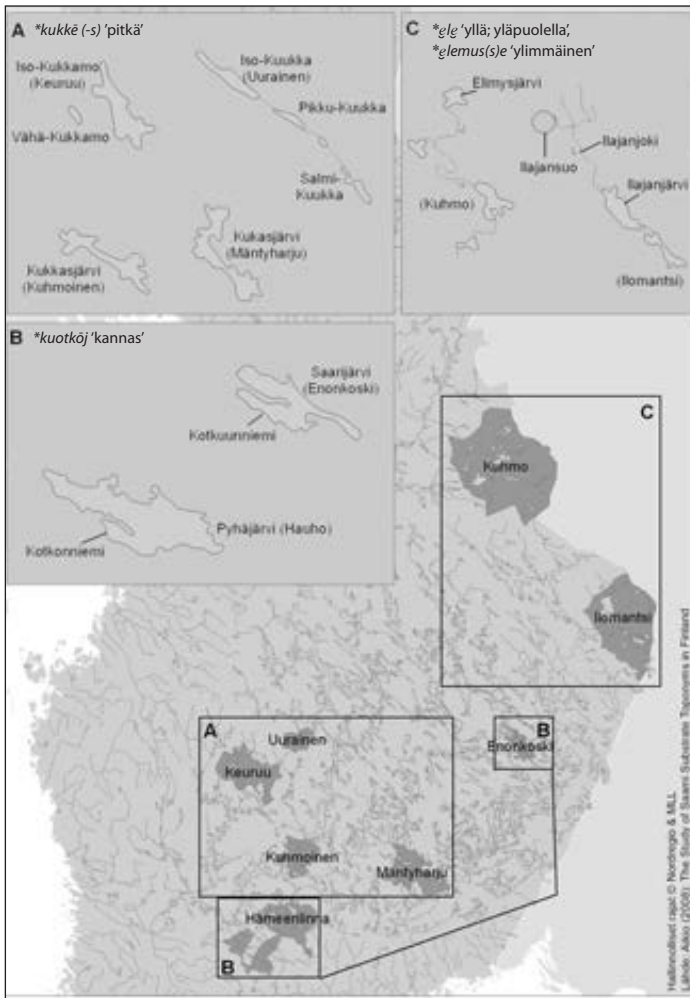


Kuvio 3. Eräiden äänteellisten ja muoto-opillisten innovaatioiden jakautuminen itämerensuomalaisien kielten, saamelaiskielten ja mordvalaiskielten välillä. Kielten jakautuminen ei tapahdu suoraan nykyisin olemassa oleviin sukupuun haaroihin. Saamen edeltäjällä kantsaamella on yhteisiä innovaatioita niin suomen edeltäjän kantasuomen kuin kantamordvankin kanssa. Kantasuomi ja kantamordva jakavat nekin saamelaiskielistä puuttuvia innovaatioita. Mahdollisesti varhaisimpien kantaauralin jakautumisten tuloksena syntyneet kielimuodot ovat olleet keskenään ymmärrettäviä ja sulautuneet uudestaan nykyisiä itämerensuomalaisia, saamelaiskieliä ja mordvalaiskieliä edeltäviksi välikantakieliksi.

Missä ja milloin kantsaamea?

Saamelaisten esihistorian ja etnogeneesin eli kansan muotoutumisen näkökulmasta keskeinen on kysymys siitä, milloin ja missä kantsaamea on puhuttu. Sikäli kuin tähän – ja muihin vastaaviin kantaauralin tytärikieliä koskeviin ajoitus- ja paikannusongelmiin – voidaan löytää vastauksia, on sillä merkitystä myös suomen ja muiden uralilaisten kielten historian ajoituksille ja paikannuksille.

Saamelaiskielten historiallista taustaa tutkittiin pitkään saamen kielen ja saamelaisuuden ulkopuolisista lähtökohdista. Esimerkiksi



Kartta 1. Suomen saamelaisperäisiä paikannimiä Ante Aikion tutkimusten valossa (Aikio 2007). Useiden nimien alkuperää voidaan tutkia vertaamalla saamenkielisessä paikannimistössä esiintyvää sanastoa suomen puhuma-alueen nimistöön. Saamen 'pitkää' merkitsevistä sanasta muodostetut järvennimet ovat todellisuudessaakin pitkänomaisia. Myös 'kannasta' ja 'ylhäällä olevaa' merkitsevän sanan sisältävät paikannimet voidaan tunnistaa kielenulkoisesti tutkimalla nimien tarkoituksia karttakuvan avulla.

1900-luvun alkupuoliskolla vallalla olleen Suomen asutushistorian perusparadigman, ns. maahanmuuttoteorian mukaan suomalaiset saapuivat maahan rautakauden alussa Virossa ja kohtasivat täällä saamelaisia. Ajan tutkimus ei tyypillisesti ollut kovinkaan kiinnostunut siitä, miten saamelaiset olivat tulleet maahan. Mitä ilmeisimmin heidän oletettiin olleen täällä 'aina' ja protolappihypoteesin tehtäväksi jäi selittää, miten he olivat omaksuneet suomalais-ugrilaisen kielen.

Kun 1900-luvun jälkipuoliskolla suomalaisessa esihistoriantutkimuksessa vakiintui asutuksen ns. jatkuvuusteoria, jonka mukaan suomalais-ugrilaisia kieliä olisi puhuttu nykyisen Suomen alueella jo varhaisesta kivikaudesta lähtien, myös saamelaiset sovitettiin mukaan tähän kuvaan. Itämerensuomen ja saamen välisen kielirajan nähtiin muodostuneen nykyisen Suomen alueella jo kivikaudella kun maa jakautui kahteen arkeologisesti selvästi toisistaan erotettavissa olevaan alueeseen, joista toinen oli rannikoilla ja toinen sisämaassa. Tämän mallin mukaan varsinaisia saamelaisia ei kuitenkaan olisi asunut lännen ja etelän rannikkoalueella, jonka asukkaat olisivat kehittyneet itämerensuomalaisiksi jo kivikautisten ns. vasarakirveskulttuurin väestön kanssa tapahtuneiden indoeurooppalaiskosketusten myötä.

Nykyisin monet tutkijat ovat skeptisiä sen suhteen, miten hyvin kielellisesti ja arkeologisesti määriteltävien alueiden voidaan ylipäänsä katsoa vastaavan toisiaan. Arkeologisesti määriteltävissä olevat alueet kertovat materiaalien, raaka-aineiden ja tekniikoiden leviämisestä. Kielen leviäminen ei välttämättä ole yhteydessä mihinkään näistä vaan noudattaa omaa, eri tilanteissa erilaista ja usein melko hankalasti rekonstruoitavissa olevaa sosiaalista dynamiikkaa.

Yhtäältä sekä saamelaisalueella että sisä-Suomessa on arkeologisesti havaittava asutusjatkuvuus, toisaalta saamelaiskielissä on ilmeisen myöhäisiä Pohjois-Fennoskandian muinaiskielistä omaksuttuja substraattiperäisiä elementtejä. Kun nämä elementit on omaksuttu vasta kantasaamen hajoamisen jälkeen ja nykykielten puhuma-alueiden tulee joka tapauksessa katsoa syntyneen kantakielten hajoamisen tuloksena, on ilmeinen johtopäätös, että kantasaamea ei ole puhuttu nykyisellä saamelaisalueella vaan etelämpänä. Tämä vastaa myös aikaisempien (jatkuvuusteorian kautta edeltäneiden) tutkijapolvien käsityksiä.

Kantasaameen voidaan rekonstruoida yli 1 600 sanavartaloa (ks. Lehtiranta 1989). Näiden sanavartaloiden ns. paleolingvistisen

analyysin avulla voidaan päätellä, että kantasaame on ilmeisesti ollut jossain sisämaassa rautakauden kynnyksellä puhuttu metsästäjien, ennen kaikkea peuranpyytäjien ja kalastajien kieli. Kun saamelaiskielten väliset erot eivät näytä olevan kovin paljon merkittävämpiä kuin esimerkiksi slaavilaisten kielten, joiden yhteisen kantakielen tiedetään hajonneen noin vuoden 500 j.a.a tienoilla, voinee olettaa, että kantasaamea on puhuttu noin ajanlaskumme alun tienoilla ja mahdollisesti ensimmäisinä vuosisatoina sen jälkeen.

Jotta kantasaame voitaisiin paikantaa, on paleolingvistisen evidenssin ohella otettava huomioon kantasaameen saadut lainasana-kerrostumat. Merkittävää on tässä suhteessa erityisesti varhainen germaaninen sanastokerrostuma, josta näytetään omaksutun sanastoa itsenäisesti sekä kantasuomeen että kantasaameen. Ante Aikio (2006) on ehdottanut, että Etelä-Suomi sopisi hyvin alueeksi, jossa tällaiset germaanikosketukset olisivat voineet tapahtua. Kantasuomen puhujat olisivat tässä tapauksessa asuneet Suomenlahden eteläpuolella ja kantasaamen puhujat nyky-Suomen alueella.

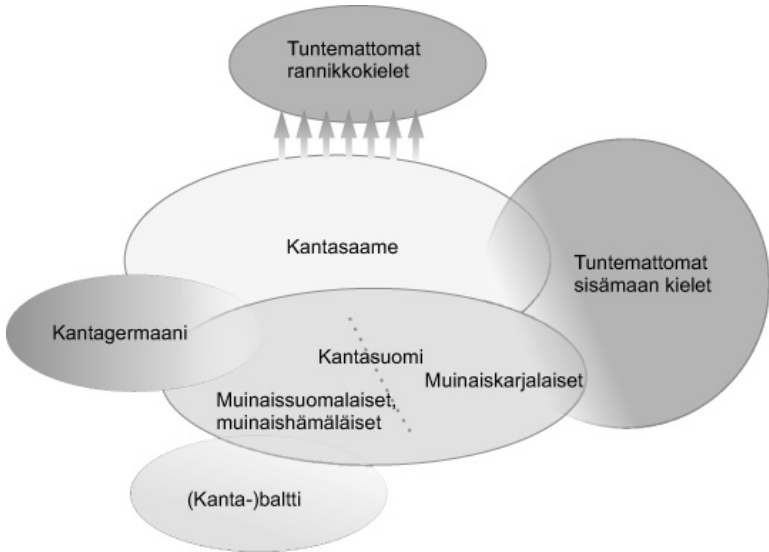
Pohjois-Venäjän, erityisesti Arkangelin alueen substraattinimistö näyttää viittaavan siihen, että alueella on puhuttu kieliä, jotka monessa suhteessa ovat olleet läheisiä nykyisille saamelaiskielille. Huomatavaa on kuitenkin, että niistä näyttävät puuttuneen nykyisille saamelaiskielille ominaiset substraattiperäiset maastotermit – siitäkin huolimatta, että eräät saamelaiskielten ääntenmuutokset näyttävät tapahtuneen niissä. Tämä viittaa siihen, että kantasaamen hajoamisen tuloksena on ilmeisesti syntynyt sellaisiakin saamelaiskielten haaroja, joilla ei nykykielten joukossa ole jatkajia (vrt. Saarikivi 2004).

Kaikki historiassa tunnetut kantakielet ovat kotoisin rajoitetuilta alueilta ja siksi myös kantasaamen puhuma-alueen täytyy olettaa olleen melko pienen. Kun itämerensuomen varhaisin hajoamisalue näyttää nykytutkimuksen valossa sijoittuvan Suomenlahden eteläpuolelle, mahdollisesti jonnekin Viron ja Inkerinmaan seuduille on lähellä ajatus, että saamea olisi puhuttu tämän alueen itä- ja koillispuolella – Valkeajärven, Laatokan ja Äänisen välisellä alueella. Täältä saamelaiskielet olisivat aluksi levinneet Suomeen, Karjalaan ja Pohjois-Venäjälle korvautuakseen sittemmin itämerensuomalaisilla – ja slaavilaiskielillä. Ainoat nykypäiviin säilyneet

saamelaiskielet olisivat siten säilyneet kantasaamen hajoamisen tuloksena syntyneiden länsimurteiden periferiassa nykyisellä saamelaisalueella. Nämä saamelaiskielet olisivat länteen levitessään omaksuneet substraattivaikutuksia alueen varhaisemmista paleoeurooppalaisista kielistä. Todennäköisesti vastaavia vaikutuksia – mutta eri lähteistä – on saatu myös itäiseen, sittemmin kadonneeseen saamelaiskielten haaraan, vaikkakin tästä on niukalti todisteita.

Saamelaiskielten ekspansio pohjoiseen ja länteen lienee ollut melko nopea, sillä jo noin vuosien 800–1000 tienoilla niiden täytyy olettaa saavuttaneen Keski-Skandinaaviankin. Tämä oletus on välttämätön skandinaavisista kielistä saameen omaksuttujen paikannimien äänneasun valossa (Bergsland 1995). Hiljattain on esitetty, että saamelaiskielten eteläryhmään kuuluneet kielet ovat saattaneet kulkeutua nyky-Suomen alueelta Keski-Skandinaviaan myös suoraan Pohjanlahden yli (Häkkinen 2009). Kielitieteen kannalta näyttäisi kuitenkin todennäköiseltä, että materiaalisessa kulttuurissa Pohjois- ja Keski-Skandinaviassa havaittava jatkuvuus ei edusta lingvististä jatkuvuutta, vaan saamelaiskielet nykyalueellaan ovat suhteellisen nuoria tulokkaita.

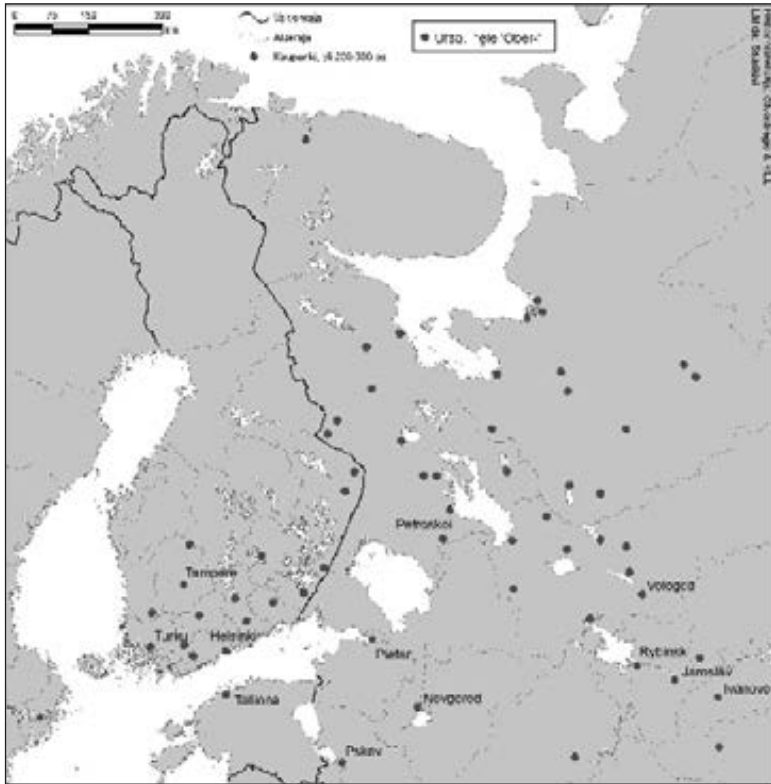
Tässä luonnosteltu kuva saamelaiskielten kielialueen historiasta vastaa pitkälti Aikion (2006), Häkkisen (2009) ja tämän kirjoittajan aikaisemmin esittämiä. Se poikkeaa huomattavasti mm. Sammalahden (2001) puolustamasta Pohjois-Fennoskandian huomattavasti varhaisempaa, jopa kivikautista saamelaistumista edellyttävästä mallista. On kuitenkin vielä kerran huomautettava, että se koskee nimenomaan Pohjois-Fennoskandian kielellistä saamelaistumista, eikä se pyri sanomaan mitään saamelaisen etnoksen varhaisvaiheista kokonaisuutena. Tämä olisikin hankalaa, sillä etniset identiteetit ovat kaikissa konteksteissa – myös saamelaisalueella – hyvin monilähtöisiä. Joka tapauksessa sekä kantasaamen, että sitä edeltävien kantakielten puhuma-alueiden paikannusten ja ajoitusten ja myös Pohjois-Fennoskandian saamelaistumisen monet yksityiskohdat ovat edelleen hämärän peitossa.



Kuvio 4. Skemaattinen kaavio kantsaamen kielikontakteista. Kantagermaani on vaikuttanut erikseen sekä itämerensuomeen, että saameen. Balttilaiset vaikutukset saameen ovat todennäköisimmin kulkeutuneet itämerensuomen kautta. Kantsaame on myös ollut kontaktissa ainakin kahteen erilaiseen ja eri alueilla puhuttuun tuntemattomaan kielimuotoon. Kaavio on kirjoittajan omiin ja Ante Aikion tutkimuksiin perustuva.

Lähteitä

- Aikio, A. – Aikio, S. 2001: Heimovaelluksista jatkuvuuteen – suomalaisen väestöhistorian tutkimuksen pirstoutuminen. *Muinaistutkija*. 4/2001. Helsinki: Suomen arkeologinen seura.
- Aikio, A. 2004: An essay on substrate studies and the origin of Saami. Teoksessa *Etymologie, Entwicklungen und Entlehnungen. Festschrift für Jorma Koivulehto zum 70. Geburtstag*. Toim. Irma Hyvärinen, Petri Kallio ja Jarmo Korhonen. Mémoires de la Société Néophilologique de Helsinki 63. Helsinki: Société Néophilologique.
- Aikio, A. 2006: On Germanic-Saami contacts and Saami prehistory. *Journal de la Société Finno-Ougrienne*. 91. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen seura.
- Aikio, Ante 2007: The study of Saami toponyms in Finland. Teoksessa Ritva Liisa Pitkänen ja Janne Saarikivi (toim.): *The borrowing of place names in the Uralic languages*. Onomastica Uralica 4. Debrecen.



Kartta 2. 'Ylhäällä olevaa' merkitsevän saamelaisperäisen sanan (saaN *ala*, su *ylä*) saamelaiskieliin viittaava vokaalimuutos voidaan havaita paikan nimissä hyvin laajalla nykyisin venäjänkielisellä alueella. Myös tällä alueella on todennäköisesti puhuttu kieliä, joissa on tapahtunut eräitä saamelaiskielille ominaisia äänne muutoksia.

Aikio, A. 2009: *Saami loanwords in Finnish and Karelian*. Oulu: Oulu University.

Aikio, M. 1988: *Saamelaiset kielenvaihdon kierteessä. Kielisosiologinen tutkimus viiden saamelaiskylän kielenvaihdosta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 479. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Bergsland, K. 1995: *Bidrag til sydsamenes historie*. Skriftserie 1 / Senter for samiske studier, Nr. 1. Tromsø: Senter for samiske studier.

Huurre, M. 1995: *9000 vuotta Suomen esihistoriaa*. Helsinki: Otava.



Kartta 3. Saamelaiskielisen nimistön laajin levikki Pohjois-Venäjällä.

Viiva d osoittaa itämerensuomalaisista ja saamelaiskielistä peräisin olevan paikannimistön laajimman levikin Venäjän paikannimistössä.

Viiva c osoittaa kantsaameen palautuvan tuntemattomista kielistä peräisin olevan substraattisanaston (mm. pohjoissaamen sanoja *njarga* 'niemi' ja *geadgi* vastaavien sanojen) laajimman levikin paikannimistössä.

Viiva b osoittaa eräiden kapealevikkisempien substraattisanojen, mm. pohjoissaamen sanoja *vuotna* 'vuono' ja *bákti* 'kallio' vastaavien sanojen laajimman levikin paikannimistössä.

Viiva a osoittaa pohjoissaamen sanaa *roavvi* 'rova' vastaavien sanojen ja eräiden muiden sanojen laajimman levikin paikannimistössä.

(kartta ensimmäisen kerran julkaistu lähteessä Saarikivi 2004)

- Häkkinen, J. 2007: Kantaauralin ajoitus ja paikannus. Perustelut puntarissa. *Suomalais-Ugrilaisen Seuran aikakauskirja* 92. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen seura.
- Häkkinen, J. 2010: *Jatkuvuusteoria ja saamelaisen kielen leviäminen*. Muinaistutkija 1–2/2010. Helsinki: Suomen arkeologinen seura.
- Itkonen, T. – Äimä, F. 1918: *Jacob Fellmanin muistiinpanot Sompion ja Kuolajärven lapinmurteista*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Itkonen, T. I. 1948: *Suomen lappalaiset vuoteen 1945*. Porvoo: WSOY.
- Itkonen, E. 1961: *Suomalais-ugrilaisen kielen- ja historiantutkimuksen alalta*. Tietolipas 20. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kallio, P. 2007: Kantasuomen konsonanttihistoriaa. Teoksessa *Sámit, sámit, sátnehámit. Riepmočála Pekka Sammallahtii miessemánu 21. beaivve 2007*. Toim. Jussi Ylikoski ja Ante Aikio. Suomalais-Ugrilaisen seuran toimituksia 253. Helsinki : Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Koivulehto, J. 1999: Das Verhältnis des Ostseefinnischen und des Lappischen im Lichte der alten Lehnwörter: Die Substitution des fremden Wortausgangs *-CVz im Lappischen. Teoksessa *Sprachen in Finnland und Estland*. Toim. Pekka Lehtimäki. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Korhonen, M. 1981: *Johdatus lapin kielen historiaan*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 370. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Korpela, J. 2008: *The World of Ladoga. Society, Trade, Transformation and State Building in the Eastern Fennoscandian Boreal Forest Zone c. 1000–1555*. Münster: LIT Verlag. Nordische Geschichte 7.
- Larsson, L.-G. 1992: *Gemeindelappen und Schweden I. Finnisch-Ugrische Sprachen zwischen dem Germanischen und Slavischen Sprachraum*. Teoksessa Vorträge des Symposiums aus Anlaß des 25-jährigen Bestehens der Finno-ugristik an der Rijksuniversiteit Groningen 13.–15. November 1991. Toim. L. Honti et al. Amsterdam.
- Lehtinen, T. 2007: *Kielen vuosituhanet. Suomen kielen kehitys kantaauralista varhaisuomeen*. Tietolipas 215. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lehtiranta, J. 1989: *Yhteissaamelainen sanasto*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran toimituksia 200. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Leinonen, M. 2009: Kuolan niemimaan Filman-saamelaiset. *Suomalais-ugrilaisen seuran aikakauskirja*. 92. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Lindgren, A.-R. 2000: *Helsingin saamelaiset ja oma kieli*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 801. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pasanen, A. 2007: Suomalais-ugrilaiset kielet assimilaation ja revitalisaation ristipaineissa. Teoksessa *Murros. Suomalais-ugrilaiset kielet ja kulttuurit globalisaation paineissa*. Toim. Sirkka Saarinen & Eeva Herrala. Helsinki: Uralica Helsingiensia 3.
- Rasmussen, T. 2005: Jávohuvvá ealaská. Davvisámegielaigiid demografii ja buolvaidgaskasas sirdaseapmi Norggas ja Suomas. Sámeigiela váldofaga

- dutkamuš. Romssa universitehtta, humanistalaš fakultehta, Sámi osso-
dat. Tromsø: Tromsø universitet.
- Rautio Helander, K. 2008: *Namat dan nammii. Sámi báikenamaid dáruduht-
tin Várjjága guovllus Norgga uniovdnaáiggi loahppas*. Dieđut 1/ 2008.
Guovdageaidnu: Sámi instituhtta.
- Saarikivi, J. 2004: Über das saamische Substratnamengut in Nordrußland
und Finnland. *Finnisch-Ugrische Forschungen* 58. Helsinki: Finnisch-
Ugrische Gesellschaft.
- Saarikivi, J. – Grünthal, R. 2005: Itämerensuomalaisten kielten uralilainen
tausta. Teoksessa *Muuttuva muoto. Kirjoituksia Tapani Lehtisen 60-vuo-
tispäivän kunniaksi*. Toim. Johanna Vaattovaara, Toni Suutari, Hanna
Lappalainen Riho Grünthal. Kieli 16. Helsinki: Helsingin yliopiston
suomen kielen laitos.
- Salminen, T. 2002: Problems in the taxonomy of the Uralic languages in the
light of modern comparative studies. Teoksessa *Lingvističeskij bespredel.
Sbornik statej k 70-letiju A. I. Kuznecovoj*. Moskva: Izdatel'stvo Moskov-
skogo universiteta.
- Salo, U. 2002: Suomi ja Häme, Häme ja Satakunta. Teoksessa *Hämeen kärä-
jät 1*. Toim. Jukka Peltovirta. Hämeenlinna: Hämeen Heimoliitto.
- Sammallahti, P. 1998: *The Saami languages. An introduction*. Käräšjohka:
Davvi Girji.
- Sammallahti, P. 2001: Saamelaisten juuret. Teoksessa *Ennen, muinoin. Miten
menneisyytemme tutkitaan?* Toim. Riho Grünthal. Tietolipas 180. Helsin-
ki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tanner, V. 1929: *Antropogeografiska studier inom Petsamo-området. 1.
Skolt-lapparna*. Fennia 49: 4. Helsingfors: Societas Geographica Fenniae.
- Tegengren, H. 1952: *En utdöd lappkultur i Kemi Lappmark. Studier I Nord-
finlands kolonisationshistoria*. Acta Academiae Aboensis Humaniora 19,
4. Åbo: Åbo Akademi.
- Vahtola, J. 1999: Saamelaisten esiintyminen Suomessa varhaishistoriallis-
ten lähteiden ja paikannimien valossa. Teoksessa *Pohjan poluilla. Suoma-
laisten juuret nykytutkimuksen mukaan*. Toim. Paul Fogelberg. Bidrag till
kännedom av Finlands natur och folk 153. Helsinki: Finska vetenskaps-
societeten.
- Viinanen, V. V. 2006: *Inarin rajahistoria 2. Inarin eteläiset ja läntiset rajat,
tarkentuvat pohjoiset valtarajat, sekä Suur-Sodankylän lapinkylien histo-
rialliset rajat*. Studia historica septentrionalia 50. Rovaniemi: Pohjois-Suo-
men historiallinen yhdistys.

Saamelaiset ja geneettinen tutkimus

Antti Sajantila

Johdanto

Genetiikka (tulee muinaiskreikan sanasta γενετικός, *genetikos*, ja γένεσις, *genesis*, 'alkuperä'), on biologiaan kuuluva tieteenala, joka tutkii eliöiden perinnöllisyyttä ja monimuotoisuutta. Tietoa perinnöllisyydestä on käytetty jo ennen kuin Gregor Mendel (1822–1884) keksi perinnöllisyyden lait. Uutta oli Mendelin havainto, että eliöt saavat vanhemmiltaan, perinnöllisiä yksikköjä, geenejä. Geenit muodostuvat kromosomien DNA-alueista. DNA:n rakenne selvitettiin 1953, Nobel-palkittujen James Watsonin ja Francis Crickin ansiosta. DNA muodostuu neljästä nukleotidistä, joiden järjestys sisältää elämälle välttämättömän koodin. Tämän koodin perusteella soluissa tuotetaan aminohappoja, joista muodostuvat valkuaisaineet eli proteiinit. Geeneissä ja proteiineissa on rakenteellista vaihtelua, joka periytyy vanhemmilta jälkeläisille ja jota voidaan laboratoriomenetelmin tutkia. Tietoa vaihtelusta voidaan käyttää mm. perinnöllisten sairauksien, yksilöntunnistamisen ja perheyhteyksien (isyystutkimukset) tutkimuksessa. Väestögeneettisissä tutkimuksissa selvitetään geneettisen vaihtelun määrää väestöissä ja saadaan tietoa geenien tai niiden tuotteiden, proteiinien monimuotoisuudesta eri väestöissä.

Väestögeneettiset tutkimukset perustuivat 1900-luvun alun jälkeen aina 1980-luvulle proteiinien vaihtelun tutkimukseen eri väestöissä. 1990-luvulta lähtien vastaavat tutkimukset ovat pääsääntöisesti perustuneet DNA:n vaihteluun. Keskeinen ero on se, että DNA:n vaihtelu on merkittävästi suurempaa kuin proteiinien. Toinen kehitysaskel on ollut laboratoriotekniikkojen valtaisa kehitys: kun vielä 1980–90-luvulla tutkijat pystyivät artikkeleissaan tutkimaan muutaman DNA-tai proteiinimerkin monimuotoisuutta yksittäisissä väestöissä, on

nykytutkimuksessa mahdollista selvittää jopa satojen tuhansien yksittäisten DNA-merkkien monimuotoisuutta useissa kymmenissä väestöissä kohtuullisessa ajassa (esim. Lao *et al.* 2008).

Koska on tärkeä tietää nykyisen molekyyliantropologian ja DNA-tason väestögenetiikan historiallista taustaa, käsittelem tässä kirjan osassa ensin fyysisen antropologian merkitystä nykyisten molekyyliantropologian väestötutkimusten taustalla, sitten proteiinitason monimuotoisuuden tutkimuksen alkua ja lopuksi nykytutkimussuuntauksia DNA-menetelmillä. Jokaista osaa pyrin valottamaan saamelaisten osuudella ko. tutkimuksissa.

Fyysinen antropologia – väestötutkimusten taustaa

Fyysinen antropologia kehittyi 1800-luvun kuluessa omaksi tieteenalaksi. Se tutkii ihmisen fyysisiä ominaisuuksia ja muuntelua. Tutkimusta ohjasi 1900-luvun puoliväliin asti näkemys ihmiskunnan jakautumisesta selkeisiin luokkiin (rotuihin). Saksalaiset fyysisen antropologian edustajat, Göttingenin yliopiston lääketieteen professori Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840) ja Breslaun yliopiston antropologian professori Egon Freiherr von Eickstedtiin (1892–1965) määrittivät tutkimuksensa ihmisen luonnonhistoriaksi (Martin 1914; von Eickstedt 1934).

Fyysisen antropologian tärkein tutkimusmenetelmä oli fyysisten ominaisuuksien mittaaminen, antropometria. Ruotsalaisen anatomian Anders Retzius (1769–1840) kehitti 1840-luvulla pään ja kallon pituus–leveys-indeksin ja amerikkalainen Samuel Mortonin (1799–1851) mittasi aivokopan tilavuutta (Retzius 1843; 1853; Martin 1914). Kallontutkimus, kraniologia, on edelleen keskeinen tutkimusmenetelmä fyysisessä antropologiassa.

Rodun määritelmästä tutkijat eivät olleet yksimielisiä. Yleisellä tasolla rotu miellettiin ihmisryhmäksi, jota yhdistivät pysyvät ja periytyvät fyysiset ominaisuudet. Näiden luokittelussa käytettiin tyyppikäsitettä. Tyyppin luokittelu perustui tilastollisten menetelmien avulla saatuun keskiarvoon. Fyysiseen tyyppiin yhdistyi käsitys henkisestä rotuolemuksesta ja aitoudesta (Retzius 1878; Stepan 1987; Banton 1987).

Saamelaiset ja fyysinen antropologia

Saamelaiset olivat mukana jo 1700-luvun rotuluokituksissa. Ruotsalainen luonnontieteilijä Carl von Linné (1707–1778) asetti saamelaiset kaatoluokkaan, *Homo monstrosukseen*, nimellä *Alpini parvi*. Ranskalainen kreivi Georges Louis Leclerc de Buffon (1707–1778) pohti, onko lappalainen rotu itsenäinen ihmiskunnan alaryhmä vai äärimmilleen rappeutunut ryhmä tataareja. Johann Friedrich Blumenbach puolestaan luokitteli ihmisten muuntelua käsittelevässä teoksessaan saamelaiset yhdessä suomalaisten kanssa mongoliseen rotuun (Isakson 2001).

Rotuluokitusten mukaan saamelaiset olivat degeneroituneet fyysisesti, mikä oli johtunut heidän maantieteellisestä asuinsijastaan ja ilmastosta. Degeneraatio-oppi oli yleinen selitysmalli tuon ajan luonnontieteessä selitettäessä lajien suurta muuntelevuutta.

Saamelaiset kuuluivat 1800-luvun puolivälissä alkaneeseen tutkimussuuntaan, jonka tavoite oli selvittää eurooppalaisten rodullinen alkuperä ja historia. Kraniologisten tutkimusten perusteella tutkittiin, miten rodut olivat kehittyneet.

Ruotsalaisen eläintieteilijä ja etnografi Sven Nilssonin (1787–1883) ns. suurlevinneisyysteorian mukaan saamelaiset olivat olleet Euroopan alkuperäiskansaa. Nilsson ja ranskalaiset antropologit pitivät mahdollisena, että saamelaisten esi-isät olivat asuttaneet myös Etelä-Eurooppaa Ranskaa myöten. Tällöin tulkittiin kallo- ja luulöytöjä niin, että Euroopassa olisi elänyt hyvin varhaisessa vaiheessa lappoideinen rotutyyppi (Nilsson 1866).

Nilssonin suurlevinneisyysteoria kohtasi myös kritiikkiä. Ruotsalaisten muinaishautojen kallolöytöjä tulkittiin myös niin, että jo kivikaudella Skandinaviassakin asui lyhytkalloisten rinnalla pitkäkalloinen rotu. Kallot yhdistettiin pohjoiseen rotuun, ja käsitys, että saamelaiset olivat tulleet Skandinaviaan suhteellisen myöhään idästä, sai kannattajia (Rezius 1896).

Suurlevinneisyysteoriakeskusteluun osallistui myös solupatologian kehittäjä saksalainen Rudolf Virchow (1821–1902), joka yritti osoittaa, etteivät saksalaiset ole sukua saamelaisille ja suomalaisille. Siinä yhteydessä hän esitti hypoteesinsa saamelaisista patologisena rotuna (Wichow 1875). On huomattava, että Virchow esitti sairauden ja ter-

veyden rajan olevan häilyvä, poikkeamat ovat patologioita tai anomaliaita. Poikkeamissa ei ollut arvolatausta, ne olivat vain erilaisia kuin alkuperäinen tyyppi.

Suomalaisetkin osallistuivat saamelaistutkimuksiin. Anatomian professori Väinö Lassila (1896–1939) esitti väitöskirjassaan (Lassila 1922) saamelaiskallojen saumoista, että saamelaiset voidaan luokitella ns. alempiin rotuihin.

Molekyyliantropologia – perimän monimuotoisuuden tutkiminen väestögenetiikan menetelmin

Fyysisen antropologian lisäksi on uutena menetelmänä ihmislajin evoluution ja väestöjen historian tutkimiseen tullut molekyyliantropologia, joka pyrkii hyödyntämään populaatiogenetiikan ja evoluutiobiologian teoriaa ja tutkimaan modernin molekyyligenetiikan laboratorioanalyysien avulla tutkia laajoja väestöotoksia.

Ensimmäiset tutkimukset liittyen geneetisiin järjestelmiin suoritettiin jo viime vuosisadan alkuvuosikymmenillä. Alan pioneerit L. Hirszfeld ja H. Hirszfeld tutkivat eri etnistä alkuperää olevien ensimmäisen maailmansodan sotilaiden A- ja B-veriryhmien esiintymisjakaumia 1919. He ehdottivat ensimmäisinä biokemiallisen indeksin käyttöä eri väestöryhmien erottamiseksi (Hirszfeld ja Hirszfeld 1919). Yhdysvaltalainen W. Boyd oli ensimmäisiä, jotka yrittivät rekonstruoida ihmislajin evoluutiota käyttäen ABO- ja muutamaa muuta tuolloin tunnettua veriryhmäjärjestelmää (Boyd 1950).

Brittiläinen A. E. Mourant julkaisi 1954 klassisen suurteoksensa *The Distribution of the Human Blood Groups*, joka oli ensimmäinen systemaattinen esitys verestä tutkittavien periytyvien ominaisuuksien globaalista jakautumisesta eri ihmisväestöissä (Mourant 1954). Kirja sisälsi myös tulkinnan geneettisten polymorfismien merkityksestä ihmisen evoluution kannalta. A. E. Mourant täydensi myöhemmin teostaan (Mourant *et al.* 1976; 1978) ja täten alkuperäinen teos ei jäänyt ainoastaan historialliseksi merkkiteokseksi, vaan säilyi pitkään keskeisenä referenssiteoksena. Muita merkittäviä ihmisväestöjen geneettisten järjestelmien systemaattisia katalogisointeja kirjan muodossa ovat julkaisseet mm. M. Nei ja A. K. Roychoudhury 1988 kirjassa *Hu-*

man Polymorphic genes: World Distribution ja viimeksi L. L. Cavalli-Sforza, P. Menozzi ja A. Piazza 1994 kirjassa *The History and Geography of Human Genes*.

Tietotekniikan kehittyessä ja erityisesti internetin ansiosta yksittäisten kirjojen sisältö geneettisten järjestelmien referenssiteoksina on vähentynyt. Nykyinen laboratoriotekninen kehitys on omiaan lisäämään tietokonepohjaisten, internetin välityksellä saatavilla olevien tietokantojen merkitystä molekyyliantropologisessa tutkimuksessa, sillä yksittäiset kirjat tai julkaisut eivät millään voi sisältää kaikilta tarpeellisilta yksityiskohdiltaan valtavasti tuotettua tietomäärää (ks. esim. www.yhrd.org).

Molekyyliantropologia on siirtynyt kokeellisissa laboratoriomenetelmissä veriryhmämäärityksistä DNA-tasolle, ja tutkittavaksi sopivat näytemateriaalit ovat muuttuneet valikoimaltaan laajaksi. Veriryhmiä tutkittaessa näytteeksi kelpasivat ainoastaan tuoreet verinäytteet ja vain poikkeustapauksissa muut elimistön eritteet kuten sylki. DNA-tutkimuksissa voidaan käyttää laajalti kaikkia ihmiskudoksia, esimerkiksi verta, sylkeä, hiuksia ja luita. Ihmisten välinen vaihtelu on DNA-tasolla huomattavasti suurempaa kuin klassisissa veriryhmämäärityksissä. Identtisiä kaksosia lukuun ottamatta jokaisen yksilöllinen geneettinen ”sormenjälki” on nykyisin mahdollista selvittää. Tätä teknistä mahdollisuutta on oivallisesti hyödynnetty oikeuslääketieteellisissä tutkimuksissa, kuten tunnistamattomien vainajien henkilöllisyyden selvittämisessä, isyystutkimuksissa ja rikollisten tunnistamisessa.

DNA-molekyylin yksilöllisyyden lisäksi se on rakenteeltaan suhteellisen stabiili ja sen on osoitettu säilyvän jopa vuosituhsia. Siten kuolemanjälkeiset materiaalit, kuten sairaaloiden kudossarkistot esimerkiksi patologian yksiköissä, ja erityisesti molekyyliantropologian kannalta kiinnostavat museoista tai suoraan arkeologisilta kaivauksilta saatavat esihistorialliset näytteet, ovat nyt tutkijoiden analysoitavissa. Näistä tutkimuksista ovat esimerkkeinä historiallisten henkilöiden, kuten Venäjän viimeisen tsaariperheen (Gill *et al.* 1994) sekä lähes 40 000 vuotta vanhan *Homo*-lajiin kuuluvan Neanderthalin ihmisen, *Homo Neanderthaliksen*, mitokondriaalisen DNA-sekvenssin onnistunut analysointi (Krings *et al.* 1997).

Molekyyliantropologia rotuteorioiden kumoajana

Rotuteoriakeskusteluun molekyyliantropologia on tuonut selkeän vastauksen: ihmislaji on yhtenäinen, eikä siinä voida erottaa ”rotuja” biologisena entiteettinä, joka voitaisiin tieteellisesti määritellä. Ihmisyväestöjen väliset geneettiset erot muodostavat pikemminkin lineaarisen jatkumon kuin selkeästi toisistaan eroteltavia ryhmiä. Useassa tutkimuksessa on geneettistä informaatiota käyttäen todettu ihmisyväestöjen sisäisen geneettisen monimuotoisuuden (*diversiteetin*) olevan suurempaa kuin ihmisyväestöjen välisen diversiteetin.

Molekyyliantropologisten tutkimusten hyöty ihmiskunnalle ja siten yksittäisille väestöryhmille ja ihmisille on nähtävä laajempänä kokonaisuutena, jonka avulla voimme oppia paremmin ymmärtämään miksi ja missä lajimme on kehittynyt, miksi sairastumme ja kuolemmme. Näiden toistaiseksi ratkaisemattomien kysymysten lisäksi ihmisen geneettisen monimuotoisuuden tutkiminen auttaa konkreettisesti lääketieteen kehitystä. Esimerkiksi mahdollisuus elinsiirtoihin on vaatinut ihmisen anatomian tuntemuksen ja kirurgisten leikkausmenetelmien kehittymisen lisäksi myös hylkimisreaktioiden taustalla olevien geneettisten eroavuuksien ymmärtämisen, joka ei olisi ollut mahdollista ilman väestögeneettisiä tutkimuksia.

Saamelaiset Euroopan geneettisessä kartassa

Suomalaisten geeniperimästä on julkaistu useita katsauksia ja kansainvälisesti merkittäviä tieteellisiä artikkeleita. Vuosikymmen siten ilmestyi professori R. Norion kirja *Suomi-Neidon Geenit* (Norio 2000), jossa hän kattavasti selvittää edesmenneen professori H. R. Nevanlinnan aloittamaa suomalaisten geeniperimän kartoitusta. Kirja on erinomainen yleisesitys suomalaisen lääketieteellisen genetiikan viimeaikaisten saavutusten taustoista. Saamelaiset ovat olleet eräänlaisena geenitutkimuksen malliväestönä, johtuen osittain suomalaisten geenien erityispiirteistä mutta myös suomalaistutkijoiden ennakkoluulottomasta työstä. Kokonaiskuva suomalaisten biologisesta historiasta on alkanut siten pikkuhiljaa hahmottua.

Myös saamelaiset ovat olleet molekyyliantropologisten tutkijoiden mielenkiinnon kohteena. Saamelaisia koskevat geenitutkimukset ovat pitkälti rajoittuneet yksittäisen saamelaisryhmän tai yksittäisten geenien esiintyvyyden vertailuun. Klassisiin veriryhmämäärityksiin perustuvissa tutkimuksissa saamelaiset ovat sijoittuneet eurooppalaisen väestön geenikartan reuna-alueille, kuten maantieteellisissäkin kartassa. Saamelaisten lisäksi eurooppalaisessa geenikartassa erottuivat L. L. Cavalli-Sforzan työryhmän tutkimuksessa myös mm. basakit, islantilaiset, sardinialaiset, kreikkalaiset ja suomalaiset. Kaikkia näitä väestöjä yhdistää kaksi asiaa: väestön pieni koko ja kulttuuriin, kielellinen tai maantieteellinen eroavuus muihin Euroopan väestöihin. Nämä ovat luonnollisesti suhteellisia määreitä nykyaikana, mutta ovat saattaneet aikaisemmin luoda merkittävän esteen geenien sekoittumiselle väestöjen kesken. Väestön suhteellisen pieni koko on todennäköisesti merkittävä selittävä tekijä saamelaisten geneettisille erityispiirteille, sillä pienessä väestössä sattuma (*genetic drift*) saattaa aiheuttaa merkittäviä esiintyvyyksiä vaihtelua geneettisten polymorfoiden jakaumassa. Yksittäisten geenien esiintymisvaihtelu onkin tullut esiin saamelaisia tutkittaessa useaan otteeseen esimerkiksi Uumajan yliopiston professori L. Beckmanin työryhmän tutkimuksissa.

DNA-tutkimukset ovat mahdollistaneet molekyyliantropologisissa tutkimuksissa myös *patrilineaariset* ja *matrilineaariset* kysymyksenasettelut. Tutkittaessa miehistä saatuja näytteitä ja niissä todettavia Y-kromosomaalisia polymorfismeja voidaan kartoittaa miespuolista väestöhistoriaa. Vastaavasti naispuolista historiaa voidaan selvittää tutkimalla mitokondriaalista DNA:ta (mtDNA). Y-kromosomi- ja mtDNA-tutkimukset ovat mahdollistaneet tutkimusasetelmien uudelleen arvioinnin myös eri väestöjen alkuperästä ja demografiasta.

A. Sajantila työryhmineen (Sajantila *et al.* 1995; 1997a; 1997b; 1998) on löytänyt saamelaisten mtDNA-linjan (”mtDNA Saami-motiivi”), joka esiintyy kaikissa toistaiseksi tutkituissa saamelaisryhmissä vaihdellen noin 30–50 % ryhmästä riippuen. Tambets työryhmineen julkaisi vuonna 2004 (Tambets *et al.* 2004) laajan artikkelin, jossa käsiteltiin saamelaisten mtDNA- ja Y-kromosomitutkimuksia. Heidän tulostensa mukaan Saami-motiivi on osa mtDNA-linjaa, jota esiintyy

myös Skandinavian ulkopuolella Länsi-Euroopassa. Teoreettiset laskelmat saamelaisten mtDNA-linjoista ovat sopuinnassa saamelaisen väestön esihistoriallisista ajoista tasaisena jatkuneen pienen koon suhteen. Achillin työryhmineen 2005 julkaisemassa artikkelissa esitetään yllättävä löydös: saamelaisten mtDNA linjaa, jonka Tambets työryhmineen totesi olevan länsieurooppalainen, löytyy myös Pohjois-Afrikan berbereistä. Heidän johtopäätöksensä on, että saamelaisten mtDNA-linjat ovat peräisin Franco-Cantabrian refuugioalueelta.

Saamelaismiesten Y-kromosomitutkimuksissa on löydetty kaksi eri valtamuotoa, jotka ovat samoja kuin muilla eurooppalaisilla väestöillä, mutta vaihtelevat esiintymistiheytensä suhteen. Toinen näistä on sängen yleisesti levinnyt koko eurooppalaiseen väestöön ja toinen on pääosin löydettävissä vain Pohjois- ja Koillis-Euroopan väestöistä ja erityisen suurella esiintymistiheydellä useista siperialaisista väestöistä (Lahermo *et al.* 1999; Raitio *et al.* 2001; Tambets *et al.* 2004).

Yhteenvedona voidaan sanoa, että nykykäsityksen mukaan saamelaiset edustavat geneettisesti sekä mtDNA- että Y-kromosomi-tutkimusten valossa geenipoolia, jossa on todettavissa väestön sekoitumista. Saamelaisten väestökoko on todennäköisesti ollut jo alun perin pieni. Mahdollista on, että saamelaiset edustavat paleoliittisen ajan eurooppalaista väestöä, johon on sekoittunut kivikauden lopulla tai myöhemmin, Euroopan yli levittäytyneeseen maatalouspohjaiseen, ekspansiivisesti kasvaneeseen väestöön (Sajantila – Pääbo 1995; von Haeseler *et al.* 1996; Sajantila *et al.* 1996; Tambets *et al.* 2004).

Lähteet

- Banton, M. 1987: *Racial Theories*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Boyd, W. 1950: *Genetics and the Races of Man*. Little and Brown, Boston.
- Broberg, G. 1975: *Homo sapiens I. Studier i Carl von Linnés naturuppfattning och människolära*. Almqvist et Wiksell.
- Cavalli-Sforza, L. L. – Menozzi, P. – Piazza, A. 1994: *The History and Geography of Human Genes*. Princeton University Press. Princeton, New Jersey.
- von Eickstedt, E. Freiherr 1934: *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit*. Ferdinand Enke Verlag. Stuttgart.
- Gill, P. – Ivanov, P. – Kimpton, C. – Piercy, R. – Benson, N. – Tully, G. – Evett, I. – Hagelberg, E. – Sullivan, K. 1994: Identification of the remains of the

- Romanov family by DNA analysis. *Nat Genet* 6.
- Hirszfeld, L. – Hirszfeld, H. 1919: Essai d'application des méthodes au problème des races. *Anthropologie* 29.
- Isaksson, P. 2001: *Kumma kuvajainen. Rasismi rotututkimuksessa, rotuteorioiden saamelaiset ja suomalainen fyysinen antropologia*. Kustannus Puntsi. Inari.
- Krings, M. – Stone, A. – Schitz, R.W. – Krainizki, H. – Stoneking, M. – Pääbo, S. 1997: Mitochondrial DNA sequence of the *Homo Neanderthalis*. *Cell* 90.
- Lahermo, P. – Savontaus, M.-L. – Sistonen, P. – Beres, J. – de Knijff, P. – Aula, P. – Sajantila, A. 1999: Y-chromosomal analysis reveal founding lineages in Finns and Saami. *Eur J Hum Genet* 7.
- Lao, O. – Lu, T.T. – Nothnagel, M. – Junge, O. – Freitag-Wolf, S. – Caliebe, A. – Balasckakova, M. – Bertranpetit, J. – Bindoff, L.A. – Comas, D. – Holmlund, G. – Kouvatsi, A. – Macek, M. – Mollet, I. – Parson, W. – Palo, J. – Ploski, R. – Sajantila, A. – Tagliabracci, A. – Gether, U. – Werge, T. – Rivadeneira, F. – Hofman, A. – Uitterlinden, A.G. – Gieger, C. – Wichmann, H.E. – Rütther, A. – Schreiber, S. – Becker, C. – Nürnberg, P. – Nelson, M.R. – Krawczak, M. – Kayser, M. 2008: Correlation between genetic and geographic structure in Europe. *Curr. Biol.* 2008 Aug. 26, 18 (16).
- Lassila, V. 1923: *Beobachtungen an Schädelnähten bei Lappen. Eine anthropologische Studie über die Nähte des Neurocraniums*. Acta Soc. Med. Fenn. „Duodecim“ III. Helsinki.
- Martin, R. 1914: *Lehrbuch der Anthropologie in systematischer Darstellung*. Verlag von Gustav Fischer. Jena.
- Mourant, A. E. 1954: *The Distribution of the Human Blood Groups*. Blackwell Scientific. Oxford.
- Mourant, A.E. – Kopec, A.C. – Domaniewska-Sobczak, K. 1976: *The Distribution of the Human Blood Groups and Other Polymorphisms*. Oxford University Press. London.
- Mourant, A.E. – Kopec, A.C. – Domaniewska-Sobczak, K. 1978: *Blood Groups and Diseases*. Oxford University Press. Oxford.
- Nei, M. – Roychoudhury, A. K. 1988: *Human Polymorphic genes: World Distribution*. Oxford University Press. New York.
- Nilsson, S. 1866: *Skandinaviska Nordens Ur-invånare, ett försök i komparativa Ethnografien och bidrag till människosläktets historia*. Första bandet. Stenåldern. Andra upplagan. P. A. Nordstedt – Söners Förlag. Stockholm.
- Norio, R. 2000: *Suomi-Neidon Geenit*. Otavan Kirjapaino Oy. Keuruu.
- Raitio, M. – Lindroos, K. – Laukkanen, M. Pastinen – T., Sistonen – P., Sajantila – A., Syvänen A.C. 2001: Y-chromosomal SNPs in Finno-Ugric speaking populations analyzed by minisequencing on microarrays. *Genome Research* 11.
- Retzius, A. 1843: *Om Formen af Nordboernas Cranier*. Aftryck ur Förhandlingar vid Naturforskarnes Möte i Stockholm år 1842. P.A. Norstedt et

- söner, Kongl. Boktryckare. Stockholm.
- Retzius, A. 1859: Present State of Ethnology in Relation to the Form of the Human Skull. *Smithsonian Institutions Reports*.
- Retzius, A. 1878: *Finska Kranier jämte några natur- och litteraturstudier inom andra områden af finska antropologi*. Centraltryckeriet. Stockholm.
- Retzius, A. 1896: Blick på den fysiska antropologins historia. *Ymer*.
- Sajantila, A. 1997a: Molekyyliantropologia ja -arkeologia – geneettinen perspektiivi historiaamme. *Vanhojen luiden kertomaa*. Toim. Heikki S. Vuorinen. Edita. Helsinki.
- Sajantila, A. 1997b: Suomalaisten geneettinen historia. *Maailmankuvaa etsimässä*. Toim. Rydman, J. WSOY. Helsinki.
- Sajantila, A. 1998: Sápmelaččaid historjá – genadutkama rájít ja vejolašvuodát. *Odda Sápmelaš, geassemánnu* nr: 5–6.
- Sajantila, A. 2000: Saamelaisten historia geenitutkimuksen näkökulmasta. *Siiddastallan – siidoista kyliin. Luontosidonnainen saamelaiskulttuuri ja sen muuttuminen*. Toim. Pennanen, J. – Näkkäläjärvi, K. Kustannus Pohjoinen. Jyväskylä.
- Sajantila, A. – Lahermo, P. – Anttinen, T. – Lukka, M. – Sistonen, P. – Aula, P. – Savontaus, M-L. – Tjarnebaerg, L. – Gedde-Dahl, T. – Beckman, L. – Issel-Tarver, L. – di Rienzo, A. – Pääbo, S. 1995: Genes and languages in Europe: an analysis of mitochondrial lineages. *Genome Research* 5: 42–52.
- Sajantila, A. – Pääbo, S. 1995: Language replacement in Scandinavia. *Nature Genetics* 11:359–360.
- Sajantila, A. – Salem, A. H. – Savolainen, P. – Bauer, K. – Gehrige, C. – Pääbo, S. 1996: Paternal and maternal DNA lineages reveal a bottleneck in the founding of the Finnish population. *Proceedings of the National Academy of Science U.S.A* 93.
- Stepan, N. 1987 [1982]: *The Idea of Race in Science: Great Britain 1800–1960*. Macmillan Press in Association with St. Anthony's Collage. Oxford.
- Tambets, K. – Rootsi, S. – Kivisild, T. – Help, H. – Sekr, P. – Loogväli, E.L. – Tolk, H.V. et al. 2004: The Western and Eastern roots of the Saami – the story of genetic „outliers“ told by mitochondrial DNA and y chromosomes. *Am J Hum Genet* 2004.
- Virchow, R. 1875: Mittheilung über die physischen Eigenschaften der Lappen. Sitzung vom 20. Februar 1875. Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte. Jahrgang 1875. Wiegand, Hempel – Parey. Berlin.
- Virchow, R. 1896: Rassenbildung und Erblichkeit. *Festschrift für Adolf Bastian zu seinem 70. Geburtstage 26. Juni 1896*. Verlag von Dietrich Reimer (Ernst Vohsen). Berlin.
- von Haeseler, A. – Sajantila, A. – Pääbo, S. 1996: The genetical archeology of the human genome. *Nature Genetics* 14.

Arkeologia ja saamentutkimus

Petri Halinen

Johdanto

Arkeologia tutkii ihmisen menneisyyttä aineellisen kulttuurin avulla. Menneisyys voidaan arkeologiassa käsittää vain harvoin yksittäisinä tapahtumina, mutta sen sijaan prosesseina, jotka ilmenevät joko pitkä- tai lyhytikäisinä ilmiöinä tai ilmiöiden joukkona. Arkeologialle tärkeitä ovat ilmiöissä havaittavat muutokset ajassa ja tilassa. Vaikka tavallisesti arkeologia tutkii menneisyyttä laajojen aineistojen perusteella, on viime aikoina saatu myös yksittäisten ihmisten elämäntietoon liittyviä tietoja, mikä lisää arkeologian mahdollisuuksia valottaa esihistoriaa ja historiaa.

Useimmiten arkeologien käyttämä lähdeaineisto on hankittu maan alta kaivamalla, maan pinnalta poimimalla tai muilla tavoin maastoa havainnoimalla. Arkeologialle on tärkeää myös lähteiden ympäristöllinen/maantieteellinen konteksti eli ympäristö, josta aineisto on löytynyt tai jossa se on tuotettu/syntynyt. Menneisyyden ympäristö voi poiketa huomattavastikin nykyisestä. Arkeologia käyttää lähteiden hankintaan parhaassa tapauksessa järjestelmällisiä keräysmenetelmiä, mutta huonoimmissa tapauksissa aineiston löytötiedot ovat epämääräisiä.

Arkeologian kiinnostuksen kohteet ajoittuvat tavallisesti muinaisiin aikoihin, mutta myös nuoret kohteet voivat kuulua arkeologien tutkimuskohteisiin. Arkeologia ei siis tunne ikärajaa siinä mielessä, etteivätkö nuoret tapahtumat kiinnostaisi. Monet nykyarkeologian tutkimuskohteet ovat iältään varsin nuoria.

Tutkimuskysymykset ohjaavat tutkijoita käytettävän teoreettisen viitekehyksen ja lähestymistavan valinnassa, metodien käytössä ja ai-

neistojen hankinnassa. Tutkimustulosten tulkintaan ja arviointiin vaikuttaa kaikkien edellä mainittujen seikkojen lisäksi myös tutkimushistoria eli kuinka saavutetut tulokset suhteutuvat aiemmin saatuihin tuloksiin. Tavoitteena on käyttää tutkimuskysymykseen parhaiten soveltuvia lähestymistapoja, metodeja ja lähdeaineistoa. Arkeologia on kysymyksenasettelultaan ennen kaikkea humanistinen tiede, joka kuitenkin käyttää hyväkseen sekä humanistisia että luonnontieteellisiä metodeja.

Arkeologian tärkeimpiä tutkimusperiaatteita on se, että lähdeaineisto pitää pystyä ajoittamaan jollakin tarkkuudella. Ajoitukset voidaan tehdä joko suoraan lähteistä tai kulttuurikontekstin avulla. Myös kohteen stratigrafialla eli maakerrosten ja rakenteiden järjestyksellä on keskeinen merkitys arkeologiassa – tavallisesti nuorempi kerros on vanhemman päällä. Kulttuurikontekstin ja typologisen vertailun avulla voidaan ajoittaa sellaisia rakenteita ja esineitä, joita ei voi ajoittaa luonnontieteellisin menetelmin.

Ajoittaminen arkeologiassa

Suoraan lähteistä tapahtuva ajoittaminen vaatii lähteen raaka-aineelta tiettyjä ominaisuuksia. Esimerkiksi käytettäessä radiohiilimenetelmää – monia muitakin ajoitusmenetelmiä on olemassa – on ajoitettavan lähteen oltava orgaanisperäistä eli sisällettävä ilmakehän hiilidioksidista peräisin olevaa hiiltä. Radiohiiliajoitus perustuu kosmisen säteilyn ilmakehään synnyttämän radiohiilen määrän mittaamiseen. Koska ilmakehän radiohiilipitoisuus ei ole aina ollut sama, eivät ajoitustuloksetkaan suoraan vastaa aurinkovuosia. Radiohiilimenetelmällä saadut ajoitustulokset, jotka ilmaistaan BP-vuosina (*before present*, ennen vuotta 1950) ja tavallisesti niihin liittyvänä \pm virherajana – esimerkiksi 980 ± 30 BP – pitää kalibroida eli korjata vastaamaan aikaa aurinkovuosina. Ajoitettavaksi aineeksi soveltuvat esimerkiksi orgaanisten pyyntivälineiden osat, ruuantähteet, kuten luut ja ruuanlaitossa astian kylkeen tarttunut hiiltynyt karsta. Jotkut orgaaniset pyyntivälineet on valmistettu niin isoista puista, että niiden ajoittamisessa voidaan käyttää dendrokronologiaa. Tällöin ajoitus perustuu siihen, että ajoitettavan puunäytteen vuosilustojen

paksuuksia verrataan tiedossa oleviin vuosilustojen paksuuksiin. Tietyllä alueella kasvavien puiden vuosikasvut vastaavat toisiaan virherajojen puitteissa, jolloin parhaassa tapauksessa saadaan selville vuosi ja vuo- denaika, jolloin puu on kaadettu. Lähteiden kanssa samassa kontekstissa olevien orgaanisten aineiden ajoittaminen antaa välillisen ajoitustuloksen, joka ei ole yhtä käyttökelpoinen ja luotettava kuin suora ajoitus. Tällöin esimerkiksi ajoitetaan radiohiilimenetelmällä löydön vierestä tutkista, löytökontekstiksi arvioidusta tulisijasta otettuja hiiliä tai termoluminesenssimenetelmällä taikka optisella luminesenssimenetelmällä (TL- tai OSL-menetelmä) liedestä peräisin olevia tulen rappahtamia kiviä taikka dendrokronologian avulla sen rakennuksen puurakenteita, jonka yhteydestä löytö on peräisin. Myös keramiikka-astia, johon ruoantähteet ovat kiinnittyneet, voidaan ajoittaa näillä menetelmillä, jotka perustuvat mineraalitekiteiden toimimiseen radioaktiivisen säteilyn mittareina. Kiderakenteeseen varastoitunutta energiaa voidaan vapauttaa laboratoriossa valolla tai lämmittämällä kidettä, jolloin vapautuvan energian, joka näkyy valona, määrä voidaan mitata. Selvittämällä kohteen taustasäteilyn voimakkuus ja annoksen suuruus luminesenssimittauksella voidaan selvittää, miten kauan luonnonsäteilytys on jatkunut eli miten vanha ajoitettava näyte on. On mahdollista, että ajoitettava kohde ja löytö kuuluvat vain näennäisesti samaan kontekstiin, vaikka todellisuudessa löytö on päätynyt paikalle joko ennen kohteen syntyä tai sen jälkeen. Tämä on varsin yleistä varsinkin Lapissa, jossa esimerkiksi asuinpaikkojen kulttuurikerrokset ovat erittäin ohuita ja eri-ikäiset löydöt ja rakenteet ovat samassa kerroksessa. Radiohiilijoitusmenetelmää voidaan käyttää noin 40 000 vuoden ikäisiin kohteisiin asti ja TL-menetelmää voidaan käyttää runsaan 100 000 vuoden ikäisten kohteiden ajoittamiseen. Dendrokronologisia ajoituksia voidaan Lapissa tehdä ajassa taaksepäin aina 5589 eaa. asti.

Typologinen ajoitus eli esineiden samanlaisuuteen perustuva ajoitus on tarkka tietyissä rajoissa – ajoitus saattaa olla tarkka sellaisissa lyhyen aikaa käytössä olevissa esineissä, jotka hajoavat helposti ja joiden luonteenomaiset piirteet ovat selkeästi tunnistettavissa. Pitkäikäisten tyyppien käyttö ajoituksessa on ongelmallista, kuten kestävien esineidenkin. Esimerkkinä tällaisesta voidaan mainita Inarin Nanguniemen kaularengaslöytö, jonka typologinen ajoitus on varsin pitkä, mutta löytö on ajoitettu myös radiohiilijoituksella varsin tarkasti. Nuorten kohteiden aineistojen ajoittamisessa on ollut mahdollista käyttää apuna mm. teollisuuden tuo-

teluetteloita. Ajoittamisen kannalta eräs tärkeimmistä ja parhaimmista esineryhmistä Lapissa ovat liitupiiput, joiden käyttöikä on varsin lyhyt. Asuinpaikoilta löydetty liitupiiput ovat tavallisesti hieman nuorempia kuin samoista konteksteista löydetty rahat. Rahojen käyttö ajoituksessa vaatii tarkkuutta, koska eri konteksteista löydettyjä rahoja on voitu käyttää eri tavoin – esimerkiksi rakennusten perustuksista löydetty rahat ovat eri asemassa kuin lattian alta löydetty. Rakennusten perustusten alle laite-
tuilla rahadepositiioilla saattaa olla yhtäläisyyksiä, jotka noudattavat mää-
rättyä rituaalisuuden vaatimuksia – perustuksiin on laitettu tavallisesti
yhtä aikaa kolmen kuninkaan rahat, jotka on pitänyt sijoittaa paikoilleen
nuorimman rahan lyönnin jälkeen.

Monet Lapin asuinpaikoista on ajoitettu radiohiiliajoituksen avulla; vain joitakin nuoria kohteita on ajoitettu dendrokronologian, termoluuminesensimenetelmän ja raha-ajoitusten avulla. Jotkut kohteet on ajoitettu pelkästään typologisista perusteista. Nuorten kohteiden ajoittaminen radiohiilimenetelmällä on ongelmallista, koska ajoitustulosten kalibrointi antaa tavallisesti niin pitkän aikahaarukan – esimerkiksi 1600-luvun lopulta 1940-luvulle asti – että ajoitustulokselle on vaikea löytää käyttöä. Myös ajoitettavan näytteen laatu vaikuttaa ajoitustuloksiin. Jos ajoitetaan havupuuhiihiltä (tavallisesti mäntyä), ei voida olla varmoja, mistä osasta puuta näyte on, tyvestä vai ulkopinnalta – ne antavat nimittäin erilaisen ajoitustuloksen. Parhaimman ajoitustuloksen antavat lyhytikäiset puulajit, kuten koivu- tai pajuhiili, jolla on vain vähän omaa ikää. Myös itse kalibrointi aiheuttaa ongelmia, koska kalibrintikäyrä on sellainen, että keskiajalle ajoittuvat tulokset ovat varsin epätarkkoja. Tämä aiheuttaa ongelmia mm. siinä, että rautakauden lopulta lähtien käytetyillä asuinpaikoilla olevien asumusten keskinäisen ikäsuhteen arvioiminen on hankalaa. Muodostavatko asumukset yhtenäisen kylän vai onko asumusten välillä eriaikaisuutta? Tällä hetkellä käytössä olevilla ajoitusmenetelmillä ongelmaa ei kyetä ratkaisemaan, koska asumusten välillä ei ole stratigrafisia eroja. (Carpelan – Kankainen 1990; Halinen 2002a; 2002b; 2007; Hukantaival 2007; Jungner – Sonninen 2008; Zetterberg 2008.)

Arkeologia ei yksin pysty tutkimaan kaikkia ihmisen historiaan liittyviä teemoja, sillä arkeologia hankkii aineistonsa maasta, järjestää aineistonsa tutkimusta varten, mutta aineistojen tulkintaan tarvitaan myös rinnakaistieteiden apua. Tämän vuoksi monet aihepiirien ja

teemojen tutkiminen vaatiikin perehtymistä muiden alojen tutkimusmenetelmiin.

Arkeologia tutkii monenlaisia aiheita, jotka liittyvät mm. 1) talouteen, johon liittyvät ainakin ravinnon hankinta, ravinnonhankintamenetelmät, ravinnon käsittelymenetelmät ja kaupankäynti, 2) asumiseen ja elämiseen, 3) sosiaalisiin suhteisiin ja identiteettiin liittyviin kysymyksiin, kuten esim. yksilöiden ja ryhmien väliset suhteet, 4) esineiden muotoon, ikään, valmistustekniikkaan, valmistusraaka-aineisiin, funktioon ja niiden symboliseen, yhteiskunnalliseen tai sosiaaliseen merkitykseen sekä 5) uskomuksiin, johon sisältyvät mm. uskontojen sisältö, sen harjoittamismuodot sekä riitit ja tabut. Kaikki edellä mainitut aihepiirit ovat tärkeitä tutkittaessa saamelaista kulttuuria arkeologian menetelmin, koskivat ne sitten varhaista esihistoriallista tai nuorinta historiallista aikaa. Näiden lisäksi on olemassa myös muita arkeologian tutkimusaiheita.

Tämän artikkelin kunkin luvun loppuun ja lähdeluetteloon on koottu luettelo keskeisistä käytetyistä lähteistä – kaikkia käytettyjä lähteitä ei ole voitu tilanpuutteen vuoksi sisällyttää luetteloihin.

Saamelaiset arkeologian tutkimuskohteena

Etnisyys on osa ihmisen identiteettiä – monen muun identiteettiin kuuluvan piirteen joukossa – ja siten tutkijoiden mielenkiinnon kohteena. Monet ihmisen toimista voidaan perustella identiteettiin liittyvillä tekijöillä. Toisaalta tutkittaessa jonkin väestöryhmän esihistoriaa on kyettävä selvittämään arkeologisten ilmiöiden kuuluminen kyseisen ryhmän esihistoriaan – ainakin jollakin tasolla. Tämä ei ole yksiselitteistä eikä aina mahdollistakaan. Etnisyys muuttuu väistämättä ajassa – se ei säily muuttumattomana, vaan se muuttuu ihmisten mukana. Etnisyys voidaan nähdä jatkuvana prosessina, joka on sidoksissa kontekstiin ja tilanteeseen. Etniset kysymykset eivät ole kuitenkaan olleet suosiossa arkeologien keskuudessa viimeisten vuosikymmenten aikana, koska etnisyys on liitetty usein nationalismiin ja sen myötä rasismiin, joilla on ollut menneisyyden tutkimuksessa ja tulosten soveltamisessa huono maine. Kaikki etnisyyteen liittyvä tutkimus ei kuitenkaan ole ollut sidoksissa näihin aatteisiin. Arkeologia ei voi välttää

etnisyyteen tai identiteetteihin liittyvää keskustelua, koska väestöistä tai väestöryhmistä keskustellaan jatkuvasti.

Saamelainen kulttuuri on muuttunut ajan kuluessa sekä alueellisesti että sisällöllisesti. Saamelaisten asuma-alue (*Sápmi*) kattaa nykyään Fennoskandian ja Kuolan pohjoisimmat osat, mutta aiemmin se on ollut huomattavastikin laajempi. Miten laajalla alueella saamelaiset ovat asuneet ja mitä varhais historian tai esihistorian väestöjä voidaan kutsua saamelaisiksi?

Kysymyksiin vastaaminen on ongelmallista, koska arkeologian keinot tutkia etnisyyteen liittyviä kysymyksiä ovat rajalliset. Arkeologia voi kulttuurien jatkuvuuteen liittyvien päätelmien perusteella esittää määrättyä aluetta asutetun katkeamattomasti, mutta kulttuurissa on tapahtunut muutoksia. Vastaavasti koko kulttuurikuvan hävitessä tai muuttuessa – elinkeinojen, aineellisen kulttuurin, asuinpaikkojen, uskomusten – voidaan väittää tapahtuneen asutuskatkoksia. Mikäli arkeologialla on tukenaan historiallista tietoa tai muiden tieteenalojen tutkimustuloksia, voidaan arkeologisten tulosten perusteella tehtyjä päätelmiä pitää tietyissä tapauksissa perustellumpina.

Kulttuurin jatkuvuuskysymys on myös ongelmallinen, koska muutokset kulttuurissa saattavat tapahtua vähitellen niin, ettei selkeää muutoskohtaa havaita ennen kuin vasta suuret ja kulttuurin kannalta keskeiset ominaispiirteet muuttuvat. Uutta väestöä voi hyvinkin tulla lähialueiden kulttuuripiireistä ja toisaalta omaan kulttuuripiiriin kuuluvaa väestöä saattaa lähteä pois alueelta. Kaikkia väestömuutoksia ei pystytä geenitutkimuksenkaan menetelmin selvittämään (ks. Antti Sajantilan artikkeli tässä teoksessa). Arkeologian, kielitieteen ja geenitutkimuksen tulosten yhdistäminen ei ole myöskään ongelmattonta. Kieli, geenit ja aineellinen kulttuuri eivät ole välttämättä yhtä – siihen, onko näin milloinkaan, on vaikea vastata. Kieli muuttuu ajan myötä, ja sen puhujat voivat siirtyä toisaalle, mutta ihmiset voivat myös vaihtaa kielensä, jolloin kulttuurinen ja geneettinen jatkuvuus ovat kuitenkin mahdollisia. Arkeologia käsittelee etnisiä kysymyksiä tavallisesti aineellisen kulttuurin avulla. Monet arkeologit ovat sitä mieltä, että esimerkiksi keramiikkatyyppien levinneisyys heijastaa etnisen ryhmän levinneisyyttä. Näin ei kuitenkaan välttämättä ole, koska kielen ja geenien perusteella muodostettavat etniset rajat voivat erota aineellisen kulttuurin määrittämistä rajoista. Jos uuden

keramiikkatyyppin leviämiseen liittyy muitakin arkeologian kannalta keskeisiä uusia piirteitä, voidaan perustellummin puhua myös uuden väestöryhmän levittäytymisestä alueelle. Yhden esinetyypin jatkuvuuden perusteella ei arkeologia pyri etnistä jatkuvuutta määrittämään.

Miten kauas ajassa taaksepäin voidaan puhua saamelaisista? Saamelaiset eivät ole vaeltaneet nykyiselle asuinalueelleen valmiina kansana, vaan saamelainen etnisyys on muodostunut väestön nykyisellä asuma-alueella. Etnisyyden keskeisinä piirteinä pidetään kieltä, kulttuuria, määrättyjä elinkeinoja ja itseidentifikaatiota. Nämä tekijät eivät ole säilyneet muuttumattomina historiassa, vaan eri saamelaisryhmillä ne ovat kehittyneet vuosisatojen ja jopa vuosituhansien kuluessa. Kieletieteen keinoin voidaan tutkia saamen kielen historiaa, mutta näkykö kielen historia myös arkeologiassa. Voidaanko siis selvittää – onko se mielekästäkään – mistä lähtien saamelaisista voidaan puhua?

Historialliset lähteet eivät kerro yksiselitteisesti sitä, keitä Fennoskandiassa on asunut esimerkiksi ensimmäisellä vuosituhannella. Keitä ovat olleet *fennit*, *skridfennit*, jne., joista kirjalliset lähteet puhuvat antiikin ajoista lähtien? Eri näkemysten mukaan he ovat olleet saamelaisten tai suomalaisten esi-isiä. Miten laajalla alueella he ovat asuneet ja mikä yhteys heillä on nykyisiin saamelaisiin ja suomalaisiin?

Suora etninen yhteys on olemassa, jos tarkasteltavat yhteisöt (historiallinen ja muinainen) elävät tai ovat eläneet samalla alueella ja historialliset lähteet kertovat katkeamattomasta yhteydestä. Historiallisten lähteiden perusteella todettava yhteys esihistoriallisten ja historiallisten yhteisöjen välillä voi olla olemassa vain sellaisessa tapauksessa, jossa esihistoriallinen kulttuuri jatkuu katkeamattomasti historialliselle ajalle asti. Tämän vuoksi varma yhteys nykyisten ja keskiajan saamelaisten sekä esihistoriallisten kulttuurien välillä voidaan todeta vain suorakaiteen muotoisten latomusten aikaan eli ajassa taaksepäin 700-luvulle asti – ja paikoin aina ajanlaskun alkuun saakka – ainoastaan pohjoisen Fennoskandian alueella. Tätä varhaisempien kulttuurien, yhteisöjen ja väestöjen yhteys nuorempiin on riippuvainen jatkuvuuden todentamisesta, minkä perustelut ovat useasti eri tutkijoilla erilaisia. Sekä Etelä- että Pohjois-Suomen asutuksella on oman näkemykseni mukaan mahdollista havaita arkeologinen jatkuvuus varhaisimmista asukkaista nykypäivään asti. Käsittelen pohjoisen Fennoskandian esihistoriaa saamelaisaluetta asuttaneiden vä-

estöjen esihistoriana, mitä voidaan osittain pitää myös saamelaisten esihistoriana – siitäkin huolimatta, että kielellinen jatkuvuus on nykytutkimuksen mukaan kyseenalainen.

Miten arkeologian keinoin voidaan tutkia saamelaisiin liitettäviä etnisiä kysymyksiä sellaisilla alueilla, joilla saamelaiset eivät enää asu ja kun heihin viittaavia selviä historiallisia lähteitä ei ole tai ne ovat liian katkelmallisia? Tämä koskee erityisesti Etelä-Suomea, mutta osittain myös Etelä-Lappia. Myös Etelä-Ruotsin ja -Norjan saamelaisasutus on vastaavanlaisessa asemassa. Saamelaisten läsnäolo Etelä-Suomessa historiallisella ja esihistoriallisella ajalla on todettu useissa tutkimuksissa, mutta millaisia jälkiä he ovat jättäneet alueelle, voidaanko arkeologiset merkit erottaa esimerkiksi eräasutuksen merkeistä?

Pyrin tarkastelussani käsittelemään koko Sápimia, vaikkakin jotkut alueet tulevat muita paremmin käsitellyiksi. (Aikio 2004; 2007; 2009; Carpelan 1994; 2003; 2006; Halinen 1999; Hamari – Halinen 2000; Hansen – Olsen 2006; Hillerdal 2009; Häkkinen 2010a; 2010b; Itkonen 1948; Kallio 2009; Meinander 1984; Nunez 1987; 1997; Ojala 2009; Vahtola 1999; Valtonen 2008; Zachrisson 1997.)

Saamelaisalueen asuttaminen

Saamelaisalueen asutushistoria ulottuu yli 11 000 vuoden taakse: Ruijan rannikon varhaisimman asutuksen merkit ovat peräisin n. 9500 eaa. tienoilta. Tuolloin asutus sijaitsi pääasiassa ulkosaarissa tai vuoноjen suosissa. Väestö oli saapunut alueelle todennäköisesti Norjan rannikkoa pitkin Luoteis-Euroopasta. Länsi-Euroopan paleoliittinen väestö oli jäätikön sulaessa siirtynyt asuttamaan nykyisen Pohjanmeren alla sijainneen Luoteis-Euroopan rannikkoalueita, missä he pyysivät meren nisäkkäitä ja kalaa sekä mantereen peuroja. Jäätikön jatkaessa sulamistaan asuttavaksi tulivat yhä pohjoisemmat alueet, jolloin ensin asutettiin Etelä-Ruotsi ja Etelä-Norja, minkä jälkeen asutus siirtyi Norjan rannikkoa pitkin kohti Pohjois-Norjaa. Tuolloin pohjoisen Fennoskandian sisäosat olivat vielä jään peitossa, minkä vuoksi sisämaata ei aluksi asutettu ollenkaan, vaan asutus jäi rannikon tuntumaan. Koko Norjan rannikko asutettiin varsin nopeassa tahdissa, ja Ruijan rannikko oli asutettu jo noin 9500 eaa.

Länsi/lounainen ei ole ollut ainoa suunta, jonka kautta Ruija on voitu asuttaa. Nimittäin viimeisten vuosien aikana on saatu viitteitä siitä, että asutusvirtauksia olisi tullut myös idästä, kaakosta tai etelästä. Tähän viittaa ns. jälkiswidryläinen esineiden valmistusteknologia, joka on ollut ominaista Viron ja Äänisen sekä siitä itään sijaitsevalle vyöhykkeelle. Jälkiwidryläiseen esineidenvalmistusteknologiaan viittaavia nuolenkärkiä on löydetty pohjoisesta Fennoskandiasta toistaiseksi vain yhdestä paikasta eli Utsjoen Vetsijärven Sujalan asuinpaikalta, joka ajoittuu n. 8300–8100 eaa. Norjan rannikon asutus oli pääasiassa rannikkosidonnaista, vaikka myös Sujalan asukkaat ovat asuneet muina vuodenaikoina rannikolla. Nykyisen Norjan ja Ruotsin rajalla sijaitseva Kölivuoristo muodosti ensimmäisinä jääkauden jälkeisinä vuosituhansina vahvan esteen sisämaan resurssien käytölle, mistä johtui vähäinen sisämaan hyödyntäminen. Kölivuoristo ei kuitenkaan muodostanut estettä Finnmarksviddalta itään, minkä vuoksi esimerkiksi sisämaassa sijaitseva Sujalan asuinpaikka oli käytössä ja minkä vuoksi joitakin vuosisatoja myöhemmin Varangin vuonolta saapui asutusta Inarijärven alueelle. Toisaalta tuolloin Pohjois-Ruotsin alue oli vielä jään peitossa, mikä myös esti sisämaan asuttamisen. Kivikauden kuluessa Kölivuoristokin ylitettiin ja asutusta siirtyi Norjan rannikolta Ruotsin puolelle.

Lapin sisäosiin saapui kivikauden alussa asukkaita myös etelästä, mutta myöhemmin kuin aivan pohjoiselle rannikolle. Etelä-Suomihan oli asutettu jo n. 8850–8400 eaa. ja asutus levisi vähitellen ympäristö- ja ilmasto-olosuhteiden salliessa kohti pohjoista. Jäätikön väistyttyä Länsi-Lapista kohti Keski-Ruotsia n. 8000 eaa. alkoi kasvillisuus vähitellen levitä jäästä vapautuneelle alueelle. Tuohon aikaan Itämeri oli hieman toisenlainen kuin nykyään. Itämeri oli makean veden altaana eli Ancylusjärvenä n. 7000–6800 eaa. asti, ja järven ranta sijaitsi Rovaniemen yläpuolella. Jäätikön vapautumisesta johtunut maan pinnan noususta aiheutunut maan pinnan kallistuminen ja Tanskan salmien avautuminen sekä Itämeren muuttuminen vähitellen suolaiseksi Litorinamereksi aiheutti Itämeressä vedenpinnan jatkuvaa muutosta. Ihmiset ovat koko jääkauden jälkeisen ajan viihtyneet merien sekä järvien ja jokien rannoilla ja ovat käyttäneet liikkumiseensa veneitä. Ihmiset asuttivat Rovaniemen korkeudella sijainneen silloisen Perämeren rannikon ja myös Pohjois-Ruotsin rannikkoalueen. Vähi-

tellen he alkoivat hyödyntää myös sisämaan resursseja ja tekivät peuranpyyntimatkojaan esimerkiksi Kangosiin, Arjeplogiin, Enontekiölle ja Inariin. Inarissa kahdelta suunnalta tulleet väestöt kohtasivat. Aluksi näiden alueiden asutus ei ollut pysyvää, vaan niissä vierailtiin sesonkiluonteisilla pyyntimatkoilla. Myöhemmin, mesoliittisen kauden lopulla (n. 6000–5000 eaa.) asutus muuttui ympärivuotiseksi.

Eteläisin saamelaisalue oli saanut asutuksensa Kölin yli tulleista Norjan rannikon asukkaista ja Etelä-Ruotsista tulleesta väestöstä. Viimeiseksi jäädä vapautunut Keski-Norlannin alue on ilmeisesti kolmelta suunnalta – Pohjois-Suomesta, Etelä-Ruotsista ja Norjan rannikolta – tulleiden väestöjen asuttama. (Halinen 2005; Hedman 2009; Hyvärinen 1997; Norberg 2008; Rankama – Kankaanpää 2008.)

Saamelaisalueen esihistoriallinen väestöhistoria

Kun saamelaisalue oli asutettu, saapui alueelle senkin jälkeen uusia asukkaita. Mitään kaikenkattavaa uutta asutusvirtausta, joka olisi syrjäyttänyt kokonaisuudessaan vanhan asutuksen, ei arkeologisen aineiston perusteella voida havaita. Todennäköisesti vanha asutus on jatkunut näihin päiviin asti niin, että uudet asukkaat ovat sulautuneet vanhaan tai vanha sulautunut uuteen. Tähän prosessiin on liittynyt todennäköisesti kielenvaihtoja ja kulttuuristen piirteiden omaksumista sekä uusia geneejiä. On mahdollista, että osa arkeologiassa havaittavista aineellisen kulttuurin muutoksista voidaan selittää parhaiten väestönmuutolla, mutta näin ei tietenkään kaikissa tapauksissa ole ollut.

Eteläiseen Suomeen tuli ilmeisesti keramiikan eli varhaiskampakameramiikan käyttöönoton yhteydessä uutta väestöä, mutta miten suurista ryhmistä oli kysymys, on epäselvää. Kivikauden kuluessa saapui lisää väestöä mahdollisesti myös tyypillisen kampakeramiikan ilmaantuessa ja vasarakirveskulttuurin myötä. Pronssikauden alussa Etelä-Suomeen saapui väestöä ainakin rannikolle Skandinaviasta ja mahdollisesti idästä maan itäosiin. Rautakauden huomattavimmat väestönlisäykset ovat kohdistuneet etelä- ja lounaisrannikolle, jonne on todennäköisesti muuttanut pieniä väestöryhmiä sekä Baltiasta että Skandinaviasta. Nämä väestönlisäykset ovat vaikuttaneet myös

Suomen eteläosissa vielä keskiajalla asuneiden saamelaiden kulttuuriseen, kielelliseen ja geneettiseen taustaan, mutta näistä lisäyksistä huolimatta nykysuomalaisten perimässä on ensimmäisten asukkaiden geenejä. Itäisen ja läntisen Suomen väestöjen kulttuurinen eriytyminen oli tapahtunut jo mesoliittisella kaudella, mutta se syveni kivikauden kuluessa. Voimakkaimmat eriytymistä lisänneet impulssit ovat tapahtuneet vasarakirveskulttuurin (n. 3200–2300 eaa.) sekä pronssi- (n. 1900–500 eaa.) ja rautakauden (n. 500 eaa.–1150 jaa.) väestöjen sekä kulttuurien myötä. Niiden johdosta pääasiassa Lounais-Suomen alue on saanut uutta väestöä, joka on eriyttänyt alueiden väestöjä lisää.

Pohjois-Suomen väestökehitys on ollut hieman toisenlainen. Myös sinne on vuosituhansien kuluessa saapunut uusia väestöryhmiä, jotka ovat vaikuttaneet olennaisesti väestöön ja kulttuuriin. Selkeimmin arkeologisessa aineistossa näkyy neoliittisen kauden alussa havaittava ns. Säräisniemi 1 -keramiikkaa käyttänyt väestö (n. 5000–4500 eaa.), jonka asuma-alueena on ollut Kuola, Vienan Karjala, Kainuu, Etelä-Lappi sekä Inarin ja Varangin seutu. Mahdollisesti tapahtunut väestönlisäys oli kuitenkin varsin vähäinen, koska esimerkiksi itäisen ja läntisen Lapin aineellinen kulttuuri erosi toisistaan lähinnä keramiikan käytössä – idässä sitä käytettiin, lännessä ei.

Pronssikauden alussa, noin 1900 eaa., ilmeisestikin saapui Lappiin idästä väestöä, jolla oli käytössään L-keramiikkaa (asbestisekoitetta Lovozero-keramiikkaa) ja tasakantaisia nuolenkärkiä, jonka käyttö oli alkanut kuitenkin jo ennen keramiikan käyttöönottoa. Alueella voidaan myös havaita kivikaudelta pronssikaudelle selkeää kulttuurista jatkuvuutta sen lisäksi, että mahdollisesti uuden väestön myötä alettiin käyttää uudenlaisia esineitä. Tässä yhteydessä uudet vaikutteet levisivät lähes koko saamelaisalueelle. Pronssikauden ja rautakauden taitteen tienoilla tapahtui mahdollisesti uusi koko saamelaisaluetta koskenut väestönlisäys, joka pohjautuu uuden keramiikan eli Kjelmøyn keramiikan (K-keramiikan) käyttöönotolle lähes koko saamelaisalueella. Tässä tilanteessa toisena uutena innovaationa oli raudan käyttöönotto, jonka jalostuksesta on merkkejä lähes koko K-keramiikan käyttöalueelta. Uusi laajan alueen kattanut väestönlisäys olisi ollut mahdollinen siksi, että aiemmin eli pronssikauden alussa oli tapahtunut edellinen aluetta yhtenäistänyt kulttuurinen impulssi;

aluetta yhtenäistäneen impulssin vaikutuksesta eri alueiden välille oli syntynyt kontakteja, joiden avulla luonnollisten ja kulttuuristen esteiden ylittäminen oli mahdollista, ellei peräti helppoa. Esimerkiksi Ruotsin Norlannissa jokilaaksojen välinen kulttuurinen eriytyminen oli alkanut jo mesoliittisella kivikaudella, ja se oli jatkunut läpi neoliittisen kauden – vain ns. asuinpaikkavallien (ru. *skärvtensvall*) vaihe oli neoliittisella kivikaudella kattanut useamman jokilaakson käsittävän laajemman maantieteellisen alueen. Välttämättä suurista väestöryhmistä ei ole ollut kyse, koska K-keramiikan käyttöönottoon liittyvät muut kulttuuriset piirteet ovat selkeää jatkumoa varhaisemmista ajoista ja toisaalta K-keramiikan aikanaikin alueelliset kulttuurit nousivat uudelleen esille. K-keramiikan levinneisyysalue on ollut yksi laajoista yhtenäisistä lähes koko saamelaisaluetta koskettavista arkeologisista ilmiöistä. K-keramiikan Carpelan (2007:99) liittää valmistusmenetelmänsä, muotoilunsa ja koristelunsa perusteella Etelä-Suomessa tavattavaan Sirnihtan keramiikkaan. Näiden jälkeen ei ole havaittavissa arkeologisia merkkejä, jotka voisivat kertoa uusista väestövirtauksista ennen suomalaisten, karjalaisten ja skandinaavien muuttoa alueelle. Perämeren rannikolle saapui Etelä-Suomesta asutusta jo rautakauden lopulla, mihin viittaavat islantilaiset saagat, perimätiedot kveeneistä ja Keminmaan hautojen varhaiset arkeologiset ajoitukset.

Saamelaisalueen eri alueiden kulttuuriseen eriytymiseen ovat vaikuttaneet vuosituhansien kuluessa sekä alueiden erilaisuus että suuremmat ja pienemmät asutusvirtaukset. Jo mesoliittiselta ajalta lähtien on arkeologisen tutkimuksen perusteella nähtävissä alueita, jotka säilyttivät aineellisen kulttuurinsa omaleimaisuuden läpi vuosituhansien. Vaikka alueille saapuikin uutta väestöä, nousivat vanhat kulttuuriset elementit läpi uusien kulttuurien. Esimerkkeinä tästä ovat mm. Ruotsin jokilaaksot sekä Inarin ja Enontekiön alueet, joiden kulttuuripiirteet ovat poikenneet toisistaan aina. Eteläisemmässä Suomessa vastaavanlainen esimerkki on Pohjanmaa, jonka liuskekulttuuri nousee esille yhä uudelleen, vaikka alueen yli pyyhkäisisikin erilaisia kulttuurivirtauksia. (Aikio 2000; 2007; Forsberg 1996; Halinen 2005; Hulthén 1991; Taavitsainen *et al.* 2009; Torvinen 2000; 2007; Vahtola 1980; Valtonen 2008.)

Talous

Eräs jokaisen kulttuurin keskeisimmistä osa-alueista on talous, joka käsittää mm. ravinnon – sen hankintamenetelmät ja painopistealueet pyynnissä, keräilyssä ja kalastuksessa sekä maatalouselinkeinoissa (toimeentulostrategiat) – vaatetuksen ja kaupankäynnin. Historialliset lähteet valottavat saamelaisten talouteen liittyviä seikkoja, mutta niiden perusteella saadaan sekä keskiajan että uuden ajan taloudesta varsin stereotyyppinen kuva. Katkelmallisista lähteistä johtuen näkemykset ovat usein perustuneet evolutionistisiin käsityksiin talouden kehityksestä tai anakronistisiin tulkintoihin 1600- ja 1700-lukujen lähteiden perusteella. Toisaalta saamelaisalue on mielletty yhtenäisenä, vailla alueellisia eroja olevana alueena – saamelaisalue on saamelaisalue.

Arkeologian avulla on mahdollista tutkia talouden paikallisella tasolla tapahtuneita muutoksia, koska arkeologinen lähdeaineisto on aina paikkaan sidottua – mutta toisaalta myös laajemmilla alueilla tapahtuneita muutoksia. Historiallinen tieto on varsinkin vanhemmilta ajoilta paikkatiedoiltaan puutteellista, mistä johtuu tulkintojen epävarmuus. Vaikka lähteet kertoisivat tarkemmin saamelaisalueen erisista, on muistettava, että esimerkiksi Luulajan saamelaisalue koostuu tunturi- ja metsäalueesta, joissa elinkeinojen perustat ovat olleet erilaisia.

Ihmisten toimeentulostrategioita eli niitä periaatteita, joiden avulla ihmiset ovat hankkineet ravintonsa, voidaan selvittää ihmisten ravinnontähteitä ja saaliseläinten perkuu- tai teurastusjätteitä tutkimalla sekä analysoimalla muita ravinnonkäyttöön liittyviä jätteitä. Niitä analysoimalla selviävät mm. ihmisten ravinnokseen käyttämät eläin- ja kasvilajit sekä se, millaisia ruokia ihmiset ovat valmistaneet. Myös ihmisten luista ja keramiikan karstasta tehtävien vakaiden isotooppien analyysien avulla on mahdollista selvittää merellisen ja terrestristen sekä kasviresurssien käytön välistä suhdetta, mutta toistaiseksi Lapin alueen vainajista on tehty vain vähän tähän liittyvää tutkimusta.

Ihmiset jättävät eläessään jälkeensä suuria määriä jätteitä. Osa niistä häviää tutkijoiden ulottumattomiin, mutta osasta jää jäljelle tunnistettavia ominaisuuksia. Metsästäessään eläimiä ihminen valitsee ensinnäkin pyytämänsä eläinlajit ja pyyntipaikalta asuinpaikalle tuo-

tavat saaliseläinten osat. Kalastaessaan ihmiset perkaavat kalat usein rannassa – joko asuinpaikan tuntumassa tai kala-apajan läheisyydessä. Karjaa kasvattaessaan ihminen ruokkii ja teurastaa omia kotieläimiään sekä maata viljellessään ja hyötykasveja kasvattaessaan hän valmistaa aterian saamastaan sadosta. Jokaista eläinlajia varten ihminen on kehittänyt omat pyyntimenetelmänsä, joissa käytetään nimenomaan sen eläinlajin pyyntiin parhaiten soveltuvia välineitä.

Arkeologien tiedot pyydetyistä ja asuinpaikalle tuoduista eläinlajeista perustuvat pääasiassa saaliseläinten luiden analyysiin, ns. osteologiseen analyysiin. Menetelmä perustuu luiden vertaamiseen nykyisten eläinten luihin, jolloin parhaassa tapauksessa on mahdollista selvittää eläimen laji, sukupuoli ja ikä – huonoimmassa tapauksessa selvitetään vain, onko kyseessä lintu vai kala. Osteologisen analyysin avulla on mahdollista tutkia saaliseläinten käsittelyä syvällisemmin – kaikki perustuu kuitenkin siihen, että luuaineisto on riittävän hyvin säilynyt. Hyvin säilyneestä palamattomasta luusta on mahdollista selvittää, mitkä osat ovat päätyneet asuin/teurastuspaikalle ja miten eläin on paloiteltu. Palamattomat luut eivät kuitenkaan säily vuosituhansia happamassa maaperässä, mutta palaneena ne säilyvät. Palaessaan luut kuitenkin fragmentoituvat ja niiden tunnistaminen vaikeutuu, mikä puolestaan vaikuttaa tunnistettujen luiden määrään. Kaikkia luita ei kuitenkaan polteta, koska ihmiset ovat valikoineet asuinpaikalle asti tuotavat luut. Tämä vaikuttaa siihen, miten suuri osa ylipäättään päätyy analyysiin. Valtaosa pohjoisen Fennoskandian löydetyistä esihistoriallisesta luuaineistosta on palanut. Arkeologeille päätyvä tutkittava aineisto on siis erittäin vajavaista. Vaikka lähes kaikkia lajeja – muuttolintuja lukuun ottamatta – voidaan pyytää periaatteessa ympäri vuoden, jokaisella eläinlajilla on paras pyyntiaikansa; peuraa on pyydetty syksyllä ja keväällä, hirveä ja karhua loppupalvella, metsäkanalintuja talvella, haukea alkukesällä, vesilintuja keväällä tai syksyllä. Näiden eläinlajien luiden ja asuinpaikan muiden ominaisuuksien (esimerkiksi asumuksen rakenteen) perusteella voidaan päätellä asuinpaikan käyttövuodenaikaa. Joka tapauksessa osteologisen tutkimuksen perusteella on mahdollista päätellä, mitä eläinlajeja on pyydetty, mihin vuodenaikaan niitä on pyydetty, onko niitä pyydetty lähellä vai kaukana ja onko niitä pyydetty suuria määriä vai yksittäisiä eläimiä.

Mitä ravintokasveja ihmiset ovat käyttäneet, selviää useimmiten makrofossiilitutkimuksella. Suomen maaperän happamuudesta johdun myös kasvijäänteet häviävät vähitellen. Kasvien jäänteet säilyvät usein vain siinä tapauksessa, että ne ovat hiiltyneet. Keskellä tulisijaa voimakkaimpien liekkien keskellä olevat kasvinjäänteet palavat kauttaaltaan ja häviävät, mutta tulisijan äärellä tai reunalla olevat kasvinjäänteet hiiltyvät ja säilyttävät muotonsa tunnistettavina. Orgaanisena aineena myös ne voidaan ajoittaa radiohiilimenetelmällä. Hyötykasvien lisäksi tulisijaan päätyy myös luonnonkasveja, joita on saatettu käyttää sekä ravinnoksi että raaka-aineeksi (esimerkiksi variksenmarja tai kenkäheinä). Hiiltyneitä siemeniä verrataan vertailukokoelmiin, joiden perusteella lajinmääritys tehdään. Toinen tapa tutkia kasviravinnon käyttöä on tutkia ruuanvalmistukseen käytettyjen astioiden pintaan tarttuneen karstan koostumusta. Kemiallisten analyysien avulla voidaan karstasta tutkia jälkiä mm. rasvahapoista, hiilihydraateista, kolesterolista ja proteiineista, joiden perusteella voidaan rajata käytetyt marjalajit. Vakaiden isotooppien analyysien perusteella voidaan päätellä, onko karstassa mukana merellisiä vai terrestrisiä eläinrasvoja. Nykyään myös keramiikan huokosiin imeytynyttä rasvaa voidaan tutkia.

Jääkauden jälkeiseen pyyntiin liittyvät keskeisesti myös pyyntivälineet, kuten keihäät, jouset ja nuolet, ongenkoukut, kalaverkot ja katiskat sekä kiinteät pyyntilaitteet, kuten pyyntiaidat, pyyntikuopat ja kalapadot. Poronhoidosta jää puolestaan jälkeen porokaarteiden ja lypsyaitausten jäännöksiä. Ihminen jättää jälkeensä mm. särkyneitä esineitä asuin/leiripaikoille, hukattuja tai särkyneitä esineitä pyyntipaikoille ja ehjiä esineitä uhreina pyhiin paikkoihin ja anteina hautoihin. Pyyntilaitteista on jäänyt edelleen hiekkakankailla näkyvät pyyntikuopat, järvien pohjassa säilyneet aitojen jäänteet tai kalliopiirroksissa kuvatut pyyntiaidat. Näiden ajoitettavien löytöjen ja rakenteiden perusteella voidaan päätellä, millaisilla välineillä ihminen on kulloinkin eläimiä pyytänyt. Kun pyyntilaitteiden käyttöä analysoidaan, on tärkeää tietää, millaisessa ympäristössä niitä on käytetty. Lapissa metsäolosuhteet ovat muuttuneet vuosituhansien kuluessa suuresti. Mäntyraja on ilmaston lämmitessä siirtynyt kohti tunturien ja vuorten huippuja, mutta vastaavasti ilmaston viiletessä se on tullut alaspäin. Lämpimintä pohjoisessa Fennoskandiassa on ollut jää-

kauden jälkeen kivikauden puoliväliin asti, jolloin metsien laajeneminen päättyi. Tällä on ollut suuri merkitys esimerkiksi peurojen elämälle, koska tunturipeura viettää kesät tunturissa ja siirtyy talveksi metsän suojaan. Alkaessaan siirtymisensä metsää kohti tunturipeurat kokoontuvat laumoiksi, ja laumat ovat suurimmillaan mäntyrajan tuntumassa, mutta ne säilyvät suurina myös metsän sisällä metsärajan tuntumassa. Parhaat tunturipeuran pyyntipaikat ovat siis vaihdelleet vuosituhansien kuluessa eikä samanlaista pyynti- tai asutusmallia eri vuosituhansilla voi ajatella samojen asuinpaikkojen varaan. Joiltakin alueilta tunturipeura hävisi lähes kokonaan kivikauden lämpökaudella (noin 7000–4000 eaa.), mutta palasi uudelleen tunturissa sijainneiden kesälaidunalueiden jälleen laajennuttua. Ympäristöolosuhteiden muutokset ovat vaikuttaneet myös muiden eläinten käyttäytymiseen ja siten niiden pyyntimahdollisuuksiin – ympäristön muuttuessa peuralle epäsuotuisaksi ovat hirven elinolosuhteet puolestaan parantuneet.

Eri alueiden väestöt ovat pyytäneet niitä eläimiä, joita kukin ympäristö on tarjonnut. Vasta poron- ja karjanhoidon myötä ihminen on aktiivisesti vaikuttanut eläinten saatavuuteen. Maanviljelyä on Sápmissa harjoitettu lähinnä vain sen eteläisimmissä osissa – pienimuotoisesta maanviljelystä on ajoittaisia merkkejä myös aivan pohjoisimmissa osissa.

Ensimmäiset asukkaat Pohjois-Norjassa Ruijan rannikolla olivat merinisäkkäiden pyytäjiä ja kalastajia. Alueen ominaispiirteistä johtuen nämä eläinlajit säilyivät keskeisinä ravinnonlähteinä aina uudelle ajalle saakka. Peuran ja muiden maanisäkkäiden pyynti oli sivuosassa, vaikka ajoittain niidenkin pyynti on ollut voimakasta. Ruijan topografiasta eli korkeasta ja jyrkkärinteisestä Kölivuoristosta ja sen jatkeesta johtuen sisämaan hyödyntäminen oli ongelmallista – osittain asutuksen alkuvaiheessa myös sisämaassa ollut jäätikkö ja sen aiheuttama kasvillisuuden puute vaikeuttivat sisämaan resurssien hyödyntämistä. Finnmarksviddalla ei tuolloin ollut mitään, mitä hyödyntää, koska esimerkiksi peuran elinolot olivat siellä varsin heikot. Vasta noin 8300 eaa. alueelle saapui tunturipeura, joka oli aiemmin elänyt rannikon lähialueella. Finnmarksviddan itäpuolella ei ollut vastaavanlaista vuoristoa esteenä kuten Finnmarksviddan ja rannikon välillä, mikä näkyy mm. siinä, että rannikon väestö alkoi tuohon aikaan hyödyntää sisämaan peuramaita.

Ympäristöolosuhteiden muutokset vaikuttivat siihen, että sisämaata alettiin hyödyntää voimakkaammin ja laajemmalta alueelta aina Inariin saakka. Mesoliittisen kauden lopulla peuranpyynti muuttui aitapyyntimenetelmän myötä varsin laajamittaiseksi eli suuria peuralaumoja ohjattiin aitaukseen, jossa peurat tapettiin. Aitapyyntiä harjoitettiin vielä neoliittisella kaudella (4000 eaa. asti), mutta kauden loppuvaiheessa kuoppapyynnistä tuli suosituin ja ilmeisestikin menestyksellisin peuranpyyntimenetelmä. Kuoppapyyntiä harjoitettiin aina rautakauden alkupuolelle asti, mutta sen jälkeen aitapyynnistä tuli jälleen suosituin peurojen massapyyntimenetelmä. Jouta ja nuolta sekä keihäitä oli käytetty näiden peuranpyyntimenetelmien rinnalla koko ajan. Merinisäkkäiden pyynti ja kalastus olivat edelleen tärkeällä sijalla yhteisöjen ravinnonhankinnassa, mikä näkyy mm. Kjelmoyn asuinpaikan merinisäkkäiden pyyntiin käytettävien harppuunojen määrässä ja monipuolisuudessa. Rautakauden keskivaiheessa merinisäkkäiden pyynti ja traanin valmistus oli runsasta, mikä näkyy mm. siinä, että alueella käytettiin laakakivillä vuorattuja traaninvalmistuskuoppia (no. *hellegrop*). Keskiajalla rannikon väestö eli merinisäkkäiden pyytäjät, peuranmetsästäjät ja kalastajat alkoivat kasvattaa myös karjaa, lähinnä lammasta ja vuohta. Sen osuus säilyi kuitenkin vähäisenä aina uudelle ajalle saakka, koska meri tarjosi kuitenkin parhaiten ravintoa. Maanviljelyn kokeilut olivat vähäisiä. Rautakauden lopulla traani ja mursun syöksyhampaat olivat keskeisiä kauppatavaroita, joita skandinaavit ja eri kauppiaaryhmät Venäjältä välittivät Eurooppaan. Keskiajalla kristinuskon leviämisen myötä paastojalla runsaasti käytettyjen kalatuotteiden menekki kasvoi myös, mikä toi Ruijan rannikolle kalastustukikohtia ja sen myötä lisää väestöä sekä organisoidun kirkkojärjestyksen ja valtion ylläpitämän sotalaitoksen. Saamelaiset osallistuivat kaupankäyntiin rakentamalla monikultuurisia kauppakohdita (no. *mangeromstuft*), joita rakennettiin lähinnä Ruijan rannikolle keskiajan loppuvaiheessa. Tähän liittyivät myös peuranvuotien ja -lihan kauppa, johon peurat saatiin massapyynnillä tunturialueelta. Suurporonhoito on levinnyt alueelle vasta uudella ajalla, vaikka myös sen keskiaikaisuuden puolesta on puhuttu. Pienimuotoista poronhoitoa on alueella harjoitettu mahdollisesti jo rautakauden lopulla.

Finnmarksviddan ja sitä ympäröivien alueiden elinkeinot olivat pitkälti peuranpyynnin ja kalastuksen varassa. Enontekiön seudulla

peuranpyynti oli aina poronhoidon alkuun asti keskeisin ravinnonlähde. Kalastustakin harjoitettiin, mutta se ei noussut missään vaiheessa peuranpyynnin tavoin keskeiseksi ravinnonhankintatavaksi. Mesoliittisen kauden lopun ja neoliittisen kauden aitapyynti olivat varhaisimmat peuran massapyyntimenetelmät. Neoliittisen kauden lopulla ja varhaismetallikaudella kuoppapyynti oli keskeisin peuranpyyntimenetelmä, vaikka jouta ja nuolta käytettiin sen ohella, varsinkin varhaismetallikaudella erittäin runsaasti. Keihäitä ei vähäisen löytömäärän perusteella ole käytetty samassa mittakaavassa kuin rannikolla. Aitapyynnistä tuli jälleen rautakaudella keskeisin pyyntimenetelmä kuoppapyynnin loputtua. Sitä harjoitettiin eri muodoissaan 1800-luvulle asti, aina siihen saakka, kunnes poronhoito oli lopullisesti syrjäyttänyt peuranpyynnin. Poronhoitoa alettiin harjoittaa alueella mahdollisesti jo rautakauden lopulla. Inarin seudulla ympäristöolosuhteiden muutokset näkyivät selkeämmin myös pyydettyjen eläinlajien valikoimassa, koska jääkauden jälkeinen ilmaston lämpeneminen vaikutti siellä peuran elinolosuhteisiin voimakkaammin kuin Enontekiön seudulla. Peura menetti laidunalueitaan, ja hirvi valtasi alueelle levinneet mäntymetsät. Ihmiset pyysivät mitä eläimiä pystyivät, koska ei ollut olemassa yhtä eläinlajia, josta saataisiin koko vuoden ravinto kuten Enontekiöllä. Ihmisten oli pakko laajentaa pyydettyjen eläinten lajivalikoimaa. Kalastuksesta tuli osittain siitä syystä tärkeä ravinnonhankintakeino, että kalaa sai ympäri vuoden ja toisaalta sitä voi säilöä pitkin kesää talven varalle. Nisäkkäiden ja lintujen liha olivat tervetullut lisä jokapäiväiselle kalalle. Inarijärvellä asuneet yhteisöt pyysivät peuroja kaukanakin sijainneilla tuntureilla ja toivat lihat järvellä sijainneille talviasuinpaikoille. Rautakauden lopulla poronhoito saattoi levitä alueelle, mutta sillä ei ollut suurta merkitystä Inarijärven yhteisöjen kannalta, koska keskeisimmät yhteisöt, jotka asuivat latomuskylissä, sijaitsivat lähempänä peuranpyyntialueita. Vain joitakin latomuskohteita tunnetaan itse Inarijärven alueelta. Vasta keskiajan lopulla ja uuden ajan alussa Inarijärven alueelle syntyivät suuret kylät, joiden asukkaat harjoittivat peuranpyyntiä ja mahdollisesti pienimuotoista poronhoitoa. Kalastus säilyi aina 1900-luvulle inarinsaamelaiten keskeisenä elinkeinona.

Koska Pohjois-Suomen Metsä-Lapin olemukseen ovat kuuluneet pitkät pohjois-etelä-suuntaiset joet ja niihin sidoksissa olevat järvet,

ovat sitä asuttaneet yhteisöt perustaneet elämänrytinsä pitkien matkojen muuttoon ja elannon hankkimiseen monipuolisesti. Näin on ollut mesoliittisen kauden alusta lähtien aina historialliselle ajalle asti. Tärkeitä ovat olleet esimerkiksi itäisessä Lapissa Saariselän tienoon tunturialueiden peuranpyynti, Kitisen suoalueiden hirvenpyynti, Kemijoen yläosien hitaasti virtaavien jokien majavanpyynti sekä Kemijärven kalansaaliit. Alueen ääripäiden etäisyys toisistaan on lähes 200 km, mutta matkan taittaminen veneillä tai reellä ei ole koskaan ollut ongelma. Jotkut suuremmat tai pienemmätkin järviolueet ovat koonneet myös ympärivuotista asutusta, mutta esimerkiksi Kemijärvi on ollut kautta aikain myös kahden rannikon, Pohjanlahden ja Vienanmeren, väestöjen sesonkiloonteisesti hyödyntämä alue.

Pohjois-Ruotsin varhaisvaiheiden olosuhteisiin vaikutti paljon se, että jääkauden rippeet säilyivät pisimpään juuri Pohjois-Ruotsin sisämaassa. Siitä johtui ensinnäkin se, että alueesta tuli ihmisasutukselle soveltuvaa myöhemmin kuin ympäröivistä alueista. Aikaisempi tutkimus on ollut pääasiassa sitä mieltä, että ensimmäisten asukkaiden tärkein pyydettävä eläin olisi ollut hirvi, mutta tällä hetkellä näyttää siltä, että kaikkein vanhimmilta asuinpaikoilta eli alueen pohjoisimmista osista olisi löytynyt nimenomaan peuranluita. Hirvi oli alueen eteläisemmän osan väestön pääravintona mesoliittisen kauden alusta lähtien ja säilytti asemansa koko neoliittisen kauden. Keski-Norlannin sisämaan metsäalueiden asuinpaikkavallikylien asukkaiden elinkeino perustui hirvenpyynnille, jota harjoitettiin kuoppapyyntinä sekä joussella ja nuolella että keihäillä. Hyödynnettävät alueet olivat mesoliittisella ja neoliittisellä kaudella metsä- ja vuoriston lähialueet. Vasta varhaismetallikaudella peuroja alettiin pyytää tunturien lähialueella ja rautakaudella myös itse tunturialueella. Keskiajalla poronhoito syrjäytti vähitellen peuran- ja hirvenmetsästyksen pääelinkeinona.

Eteläisen Suomen itä- ja pohjoisosien väestöjen elinkeinot perustuivat metsästykseen ja kalastukseen sekä keräilyyn koko mesoliittisen ja neoliittisen kauden. Maanviljelyn merkit ovat havaittavissa jo kivikauden lopulla, mutta alkuun ne ovat olleet vähäisiä ja satunnaisia. Sisämaassa on joka tapauksessa viljelty viljaa ainakin pronssikaudelta lähtien. Vielä rautakaudellakin sisämaassa viljeltiin viljaa, jolloin viljelijät ovat saattaneet olla saamelaisia.

Kaupankäynti tai vaihdanta on ollut yksi talouden tärkeä osa-alue koko historiallisen ja esihistoriallisen ajan. Sillä on ollut taloudellista merkitystä kivikauden lopulta lähtien, jolloin alkoi olla ravinnon ylijäämää – se on mahdollistanut kaupaksi käyvien eläinten pyynnin lisäämisen ja niistä jalostettavien tuotteiden kehittämisen. Toisaalta kauppaa oli jo aiemmin harjoitettu kauempaa tuoduilla tavaroilla, jolloin molemmat osapuolet saivat eksoottisista raaka-aineista valmistettuja tavaroita; ostajalle eksoottinen raaka-aine oli kuitenkin myyjälle tavallista. Harvinaisten tuontitavaroiden vaihtokauppa oli myös osa prestiisiesineiden jakelua, joka perustui suhteiden hoidon merkitykseen sekä yhteisöjen välillä että yhteisön sisällä. Esimerkiksi kivikaudella Pohjois-Ruotsissa valmistettuja punaliuske-esineitä, joissa on usein eläinpääkuva, on löydetty ympäri pohjoista Fennoskandian pohjoista Fennoskandia kuului kauppaverkostoon, johon kuuluivat Venäjän pohjoisosat ja Suomen itä- ja pohjoisosat. Näitä reittejä pitkin tuotiin kivikaudella meripihkaa, piitä ja kuparia ja pronssikaudella pronssia. Rautakauden lopulta lähtien pohjoinen Fennoskandia oli osa eurooppalaista kauppaverkostoa ja esimerkiksi keskiajalla kaupan merkitys oli erittäin suuri kaikille saamelaisille yhteisöille vaikuttaen voimakkaasti niiden kehityksen suuntaan. (Amudsen *et al.* 2003; Baudou 1995; Bergman *et al.* 2004; Carpelan 2003; Forsberg 1985; 1988; Halinen 1994; 1997; 2004; 2005; 2008; Hambleton – Rowley-Conwy 1997; Hansen – Olsen 2006; Hedman 2003; 2009; Hedman – Olsen 2009; Lundberg 1997; Mannermaa 2008; Munch – Munch 1998; Odner 1992; 2001; Olofsson 2003; Olsen 1994; Rankama – Kancaanpää 2008; Ukkonen 1997.)

Asuinpaikat ja asumukset

Valtaosa arkeologien tutkimista kohteista on asuinpaikkoja. Arkeologia onkin tiede, joka pystyy tarjoamaan runsaasti informaatiota saamelaisten käyttämistä asumuksista ja asuinpaikoista. Etnografiset asuinpaikkakuvaukset 1600-luvulta 1900-luvulle kertovat sen hetkisen tilanteen mukaista tietoa, mutta niiden suora siirtäminen koskemaan myös vanhempia aikoja johtaa saamelaiskulttuurin etnografisoitumiseen ja historiattomuuteen, jolloin saamelainen kulttuu-

ri nähdään staattisena ja historiattomana, ajan myötä muuttumattomana. Monet etnografioiden kuvaamista asuinpaikkojen piirteistä voidaan havaita kuitenkin myös arkeologisesti tutkituissa vanhemmissa asumuksissa ja niitä voidaan käyttää apuna vanhempien kohteiden tulkinnaissa. Arkeologisissa ilmiöissä on kuitenkin havaittavissa alueellisia ja ajallisia eroavuuksia.

Asuinpaikkoja on monenlaisia ja niitä on käytetty moneen tarkoitukseen. Koska pohjoisen Fennoskandian historian ja esihistorian vuodenvaihtoa korostavat kesän ja talven jyrkkä vaihtelu sekä pyynti- ja poronhoitoelinkeinot, on ymmärrettävää, että asuinpaikkoja on vaihdettu erilaisten vuotuiskiertojärjestelmien mukaisesti. Asuinpaikat ovat olleet käytössä pidempiä tai lyhyempiä vuodenaikoja tai sitten ympärivuotisesti. Arkeologisen aineiston perusteella on mahdollista tulkita asuinpaikkojen käyttövuodenaikaa ja siten tehdä päätelmiä vuotuiskiertojärjestelmän luonteesta.

Oleellinen osa tulkintaa on asumuksen rakenteen ja funktion tutkimus, koska erityyppisiä asumuksia on käytetty eri vuodenaikoina erilaisiin tarkoituksiin. Vain osaa on käytetty asumistarkoitukseen. Tämän vuoksi arkeologit kiinnittävät paljon huomiota rakennusten rakenteisiin ja siihen millaisia löytöjä asumuksissa ja asuinpaikoilla on. Kun asuinpaikalla on useampia asumuksia, on tarpeen selvittää myös asumusten väliset keskinäiset suhteet – sekä funktionaaliset, rakenteelliset että ajalliset. Löytöaineiston analyysin perusteella voidaan tehdä päätelmiä siitä, mitä asumuksessa on ainakin tehty. Asumuksista tehdyt maaperäkemialliset analyysit valottavat osaltaan funktion määrittämiskysymystä: analyseillä voidaan esimerkiksi selvittää, missä osassa asumusta on tuotettu eniten jätettä ja mistä jätteet koostuvat – ovatko ne esimerkiksi peräisin nisäkkäistä, kaloista vai pelkästään luujätteestä. Jos asuinpaikalla asutaan pidempiä jaksoja, on oletettavaa, että tällöin asuinpaikalla on myös useamman eri funktion rakennuksia. Tähän viittaavat ainakin 1900-luvun alussa dokumentoidut Inarin ja Kuolan niemimaan saamelaiden asuinpaikat, joissa oli tuolloin asuinrakennusten lisäksi aittoja, nilejä, puuria, telineitä, tulisijoja jne.

Ruijan rannikon asuinpaikat olivat kivikauden alussa pienialaisia leiripaikkoja. Asumukset ovat olleet pyöreähköjä kotamaisia rakennuksia, joita on saattanut olla useitakin rinnakkain rannansuuntai-

sessä rivissä. Asutuksen kiinteytyminen mesoliittisen kauden keskivaiheilla (n. 8000 eaa.) merkitsi asumusten tukevoitumista eli sitä, että lattiatasoa madallettiin ja asumukseen tehtiin vallit. Tavallisesti valli on tulkittu kiinteämpirakenteisten asumusten esimerkiksi turveasumuksen jäännöksiksi. Asumuksista tuli jälleen kevyempirakenteisia mesoliittisen kauden lopulla (n. 6500 eaa.), mutta neoliittisen kauden kuluessa asumusten rakenne muuttui täysin. Asumukset olivat suurempia kuin aikaisemmin, eli asumuksissa oli aikaisempaan yhteen lieteen verrattuna nyt kaksi tulisijaa ja sisäänkäyntiä, mikä on tulkittu kahden perheen asumukseksi. Myös kylien koko kasvoi, koska asumuksia saattoi olla nyt useita samassa kylässä. Aivan kivikauden lopulla asumuksista tuli entistä jyrkempiä: ne kaivettiin syvemmälle maahan, niihin tehtiin useampia sisäänkäyntejä – päätyjen lisäksi myös sivuille – ja kahdesta tulisijasta tuli jyrkempiä. Tällaisten ns. *gressbak-kentuftien* on arveltu olleen käytössä useita kymmeniä vuosia, minkä perusteella samanaikaisten asumusten määrän on arveltu olleen varsin suuri eli asuinpaikan väestömäärä on näin ollen myös ollut suuri.

Varhaismetallikaudella asumusten koko pieneni. Niiden muoto oli edelleen pitkänomainen ja niissä oli edelleen kaksi tulisijaa, mutta molemmat eivät enää välttämättä sijainneet symmetrisesti asumuksen keskilinjalla. Ajanlaskun taitteesta lähtien asumusten muoto muuttui pyöreähköksi, jolloin niissä oli vain yksi keskusliesi. Tulisijasta johti kivirivit eli permikät ovelle, mikä merkitsee 1600–1700-luvun lähteissä kuvatun sisätilajaon olleen käytössä jo tuolloin. Kodissa oli tuolloin selkeästi erotettu takaosa (*boaššu*, posio), etuosa (*uksa*, uksa) ja sivuosat (*luoito*, loito). Rautakauden asumuksista on vain vähän merkkejä, minkä perusteella yleiskuvaa ei ole mahdollista tehdä. Keskiajalla asumukset olivat tavallisesti pyöreähköjä keskusliedellisiä turveasumuksia. Keskiajan lopulla tai uuden ajan alussa käyttöön tulivat myös ns. *fellesgammet* eli ihmisten ja kotieläinten yhteisasumukset, joissa kummallakin oli oma erillinen osansa. Tällaiset asumukset olivat käytössä vielä 1800-luvulla. Keskiajalla rannikolle rakennettiin ns. mangeromstuftuja, jotka ovat olleet käytössä keskiajan lopulta uuden ajan alkuun. Ne ovat olleet usean huoneen rakennuksia, joissa on asunut saamelaisia, karjalaisia, novgorodilaisia, islantilaisia, norjalaisia. Ne ovat olleet kohtaustaikkoja, joissa on käyty kauppaa eri puolilta tulleiden ihmisten kesken.

Finnmarksviddalla ja sen lähialueilla koko kivikauden ja varhaismetallikauden pienialaisten asuinpaikkojen yleisin asumustyyppi oli kevytrakenteinen pyöreähkö keskusliedellinen kotamainen asumus. Tavallisesti asumukset sijaitsivat yksittäin eivätkä ne muodostaneet kyliä. Neoliittisen kauden keskivaiheilta tunnetaan yksittäisiä soikeita, osittain maahan kaivettuja kiinteämpirakenteisia asumuksia, ns. asumuspainanteita, esimerkiksi Enontekiöltä. Varhaismetallikaudelta tunnetaan hieman enemmän asumuspainanteita kuin kivikaudelta. Esimerkiksi Enontekiön Ounasjärven ja Inarin Inarijärven rantaseuduilta tunnetaan asumusten jäännöksiä, joista ainakin Ounasjärven asumusten on todettu olleen kahden lieden asumuksia. Kun tavallisesti asumusten pitkä sivu on suuntautunut rantaan päin, oli Enontekiöllä myös toisin päin suuntautuneita asumuksia. Rautakauden alun ja keskivaiheen asumukset ovat olleet todennäköisesti kevytrakenteisiä keskusliedellisiä kotia.

Rautakauden lopulla asuinpaikkojen sijainti suhteessa vesiin muuttui. Kun aikaisemmin asuinpaikat olivat lähes poikkeuksetta olleet rantasidonmaisina, sijaitsivat rautakauden lopun ja vielä läpi keskiajankin käytössä olleet asumukset pienten järvien, soiden tai purojen rantojen lähistöllä. Sen lisäksi, ensimmäistä kertaa, ne sijaitsivat vieressä muodostaen kyliä. Asumuksista on säilynyt näkyvissä vain tulisija, jolloin näkyvissä on tulisijojen rivi. Todennäköisesti tulisijan ympärillä on ollut kevytrakenteinen kotamainen asumus. Kodan sisätilajako muistuttaa 1600-luvulta lähtien käytössä olleita kotia. Kyliin on saattanut kuulua jopa kymmenen tai vieläkin enemmän asumusta, mutta täysin selvää ei ole, miten monta asumusta on ollut yhtä aikaa käytössä. Vaikka yhdessä tulisijarivissä saattaa olla lähes kymmenen tulisijaa, ei niitä välttämättä ole yhtä aikaa ollut käytössä kuin kaksi tai kolme – tästä on myös arkeologisia viitteitä. Osassa asuinpaikkoja kaikki tulisijat/asumukset ovat olleet yhtä aikaa käytössä.

Keskiajan jälkeen Inarissa ja Utsjoella tulisijojen ympärille alettiin rakentaa tukevampia rakennelmia, asumukset sijaitsivat edelleen vieressä rivimäisesti järjestyneenä. Tällaisten kylien on arveltu syntyneen 1500-luvulla kruunun vaikutuksesta veronkeruun ja hallinnon helpottamiseksi. Asumukset eivät olleet pyöreitä, vaan valtaosaltaan kuusikulmaisia – joukossa on todettu myös kahdeksankulmaisia asumuksia. Asumuksissa on ollut hirsiperustus ja turvekatto, ja niiden

ympäri on saatettu kaivaa oja. Suurporonhoidon myötä käyttöön otettiin jälleen keskusliedellinen kevytrakenteinen kota. Nämä asu-
mukset eivät sijainneet enää rivissä, vaan vapaasti hajallaan maastos-
sa. Myös ne sijaitsivat metsissä vesien läheisyydessä, mutteivät aivan
rannan tuntumassa. Tulisijalta vei kiviset tai puiset permikät etuovelle
ja toisinaan myös takaovelle. Kodan takaosa *boaššu*, joka oli sekä pyhä
osa että keittiö ja metsästysvälineiden varasto sekä rummun säilytys-
paikka, oli erotettu kodan muista osista. Myös *uksa* ja *luoidot* oli ero-
tettu toisistaan, kuten etnografisista lähteistä voidaan havaita. Tällai-
set asuukset olivat käytössä aina 1900-luvulle asti. Niiden rinnalla
käytettiin koko ajan tukevampirakenteisia turvekammeja, joiden ra-
kenteessa on variaatiota. Myös saamelaiset alkoivat 1600-luvulta läh-
tien rakentaa hirsirakennuksia, joissa oli ns. lapintakka nurkassa.

Pohjois-Suomen Metsä-Lapin asuinpaikat ovat olleet kivikauden
alusta lähtien liikkuvien yhteisöjen asuinpaikkoja, joihin ovat kuu-
luneet olennaisesti kevytrakenteiset pyöreät kotamaiset asuukset.
Niissä on tavallisesti ollut keskusliesi. Varhaismetallikaudelta tunne-
taan myös suorakaiteen muotoisia kahden lieden asumuksia esimer-
kiksi Sodankylän Poikamellasta ja Posion Kuorikkikankaalta, ja nii-
tä pidetään kahden perheen asumuksina. Kemijärven Jatulinsaaren
asuinpaikka ajoittuu n. 300-luvulle. Sieltä tutkittu asumuksen poh-
ja oli lähes neliön muotoinen kivistä vapautettu raivio, jonka taka-
osassa oli liesi. Kevytrakenteisista asumuksista poikkeavia asumuk-
sia tunnetaan vain joitakin, esimerkiksi Sompion Juikentältä, jossa
osittain maahan kaivetut keskiaikaiset asuukset ovat olleet noin
12 m² laajoja pyöreähköjä keskusliedellisiä asumuksia. Kemijärven
Soppelasta tunnetaan myöhäisrautakaudelta/varhaiskeskiajalta peräi-
sin oleva suorakaiteen muotoinen liesi, joka muistuttaa Pohjois-Suo-
men suorakaiteen muotoisia tulisijoja. Onko se yleisempikin alueella,
on toistaiseksi mahdoton sanoa. Tässä yhteydessä ei käsitellä Etelä-La-
pin rannikkoalueen asuinpaikkoja, jotka ovat kivikaudella muodosta-
neet suuriakin kyliä.

Etelä-Suomessa ei ole säilynyt selkeästi saamelaiseen kulttuuriin
liitettäviä asuinpaikkoja, eikä ole mielekästä käydä läpi myöskään
Etelä-Suomen esihistoriaa eli kivi-, pronssi- tai rautakautta tässä
yhteydessä. Yleisesti voidaan todeta, että Etelä-Suomen järviolueen

asumukset ovat kivikaudella olleet varhaisvaiheessaan pyöreitä kotamaisia asumuksia ja neoliittisella kaudella suorakaiteen tai ovaalin muotoisia turveasumuksia. Varhaismetallikaudella oli käytössä suora-kaiteen muotoisia asumuksia, ja rautakauden asumuksista ei ole toistaiseksi tietoa.

Pohjois-Ruotsin sisämaa-alueella sijaitsevat kivikauden alun asuinpaikat ovat olleet vastaavanlaisia leiripaikkoja kuin Pohjois-Suomessa: liikkuvan yhteisön pienikokoisia tilapäisiä leiripaikkoja, joissa on ollut todennäköisesti kevytrakenteinen keskusliedellinen kota. Selkeimmät poikkeukset tästä on Vuollerimissa tutkittu suorakaiteen muotoinen osittain maahan kaivettu asumus, joka ajoittuu neoliittisen kauden alkuun, noin 4000 eaa. tienoille. Asumus on todennäköisesti ollut tuohi- ja turvekattainen kotamainen talviaikaan käytössä ollut asumus, jossa uloskäynti on ollut toisessa päädyssä. Keski-Norlannissa neoliittiselle kaudelle ajoittuvat ns. asuinpaikkavallit ovat myös kotamaisten suorakaiteen muotoisten turveasumusten jäännöksiä, joita tunnetaan jokien ja järvien läheisyydestä metsäalueelta. Sekä tunturialueelle että rannikolle on alueelta ollut runsaasti matkaa. Kodissa on ollut tavallisesti yksi keittokuoppa (ru. *kogrop*), jota on käytetty sekä ruoanlaittoon että lämmitykseen, ja asumuksia on käytetty toistuvasti uudelleen. Asumuksia pidetään yleisesti talviasumuksina. Joitakin asumuksia on käytetty vuosikymmeniä ja hylkäämisen jälkeen niitä on korjattu ja otettu uudelleen käyttöön. Asuinpaikoilta on löydetty 1–11 asumusta, tavallisesti niiden määrä vaihtelee kolmen ja viiden välillä. Miten monta niistä on ollut yhtä aikaa käytössä, vaihtelee asuinpaikoittain. Varhaismetallikaudella tavallisin asumustyyppi oli kevytrakenteinen keskusliedellinen pyöreä kota, mutta Pohjois-Ruotsista tunnetaan myös osittain maahan kaivettujen asumusten jäännöksiä, joiden arvellaan olevan varhaismetallikautisia.

Rautakauden keskivaiheeseen, ensimmäisen vuosituhannen alkupuolelle, ajoittuu metsäalueen tavallisin asumustyyppi eli ns. *skogstomtning*-tyyppinen asumus, jolle on ollut ominaista ovaali muoto, hie-man syvennetty lattiataso, keskusliesi, valli lattia-alueen ympärillä ja mahdollisesti kevytrakenteinen kate. Ne muistuttavat rakenteeltaan staaloasumuksia (ru. *stalotomt*), jotka puolestaan ajoittuvat 700-luvulta lähtien keskiajan loppupuolelle asti – enin osa niistä ajoittuu

1000–1200-luvulle – mutta jotka sijaitsevat aivan toisenlaisessa ympäristössä eli tunturialueella. Staaloasumuksissa on, kuten skogstomtingeissakin, ovaali, pyöreähkö tai lähes suorakaiteen muotoinen syvennetty lattiataso, jonka keskellä on selkeärakenteinen tulisija ja ympärillä valli. Staaloasumukset muodostavat tavallisesti rivimäisen ryhmän, kuten suorakaiteen muotoiset latomuksetkin. Miten monta asumusta on ollut yhtä aikaa käytössä, on samalla tavalla ongelmallista kuin latomustenkin kohdalla. Metsäalueelta tunnetaan erittäin paljon 700-luvulta lähtien keskiajan lopulle ajoitettavia tulisijoja, jotka ovat rakenteeltaan ja olemukseltaan pääasiassa samankaltaisia kuin Pohjois-Suomenkin latomukset. Tämän vuoksi niistä ei tässä enempää. Eteläisimmät suorakaiteen muotoiset latomukset tunnetaan Etelä-Norjan tunturialueelta Hardangerviddalta. (Amundsen *et al.* 2003; Baudou 1994; Bergman *et al.* 2008; Bergstøl 2008; Carpelan 2003; 1987; Carpelan – Lavento 1996; Forsberg 1985; 1988; Grydeland 2001; Halinen 2005; 2009; Hamari 1997; Hansen – Olsen 2006; Hedman 2003; 2005; Hedman – Olsen 2009; Hesjedal *et al.* 1996; Itkonen 1984 [1948]; Karlsson 2006; Kotivuori 1993; 1996; 2008; Liedgren – Bergman 2009; Liedgren *et al.* 2007; Lompolo 2002; Lundberg 1997; Mulk 1994; Odner 1992; Olsen 1994; 2006; Ranta 2002; Schanche 1994; Vorren 1962.)

Sosiaaliset suhteet ja identiteetti

Eristyksissä elävät ihmiset ja yhteisöt eivät koe tarpeelliseksi korostaa identiteettiään, minkä vuoksi vasta kontaktit saavat aikaan yhteisön. Toisaalta yhteisöjen sisälläkin on pieniä ryhmiä ja yksilöitä, jotka identifioituvat omalla tavallaan – mahdollisesti poiketen jollakin tavalla toisista. Arkeologiassa identiteettitutkimus on tärkeää tulkittaessa aineellisen kulttuurin avulla yksilöiden ja ryhmien välisiä suhteita. Yksilön tai ryhmän identiteettiä voi tarkastella esimerkiksi sosiaalisena, sukupuolisena tai etnisenä kysymyksenä.

Arkeologian mahdollisuus tutkia yhteisöjen sosiaalisia suhteita ja rakenteita on riippuvainen lähitieteiden tarjoamista lähestymistavoista. Arkeologia pystyy järjestämään esineet ja rakenteet erilai-

sin perustein, mutta esitettäessä yhteiskunnallisia tulkintoja on apuna käytettävä muiden tieteiden, esimerkiksi yhteiskuntatieteiden ja antropologian kehittämiä ja käyttämiä malleja. Kompleksista yhteisöä ei tunnisteta arkeologisesta aineistosta ilman tulkinnan apuna käytettäviä yhteiskunnallisia teorioita ja niiden soveltamista arkeologiaan. Selkeissä tapauksissa kuka tahansa taitaa tulkinnan, mutta ilman kontekstiin sovellettavaa tietoa esimerkiksi faaraon jumalaisuudesta ja orjien työllistämisestä tai vaihtoehtoisesti ammattilaisten panosta Egyptin pyramiditkin voidaan nähdä syntyneen hyvän yhteishengen huipentumana. Väärintulkinnan mahdollisuus on kuitenkin aina olemassa.

Arkeologia voi tarjota aineistoa yhteiskunnalliselle tulkinnalle, kun esimerkiksi historialliset lähteet vaikenevat yhteisöjen luonteesta. Keskiajalta peräisin olevat lähteet puhuvat lappalaiskuninkaasta, mutta eivät siitä, millaisessa yhteiskunnassa hän eli, missä ja miten hän asui tai mitä hän teki. Arkeologiset lähteet tarjoavat kuitenkin mahdollisuuden uudenlaiseen tulkintaan siitä, miten pohjoinen Fennoskandia oli kulttuurien kohtaamispaikka ja miten saamelaiset elivät osana kansainvälistä kauppajärjestelmää. Toinen esimerkki koskee keskiajan lopun ja uuden ajan alun Inarin saamelaisia kyliä ja niiden merkitystä yhteiskunnassa. Tällaisten kylien olemassaoloon viittaavia historiallisia lähteitä on vain niukasti, mutta arkeologiset tutkimukset ovat avanneet mahdollisuuden syventää kylien yhteiskunnallisen merkityksen tulkintaa.

Monia arkeologisia lähteitä voidaan tulkita identiteettinäkökulmasta. Yhteisöjen väliset rajapinnat, raja-alueet ovat olleet paikkoja, joissa erilaisten identiteettiä korostavien merkkien määrä on monipuolisimmillaan. Seidat tai jatulintarhat (kivilabyrintit) saatiin sijoittaa paikkoihin, jotka liittyivät yhteisöille tärkeisiin kulttuurisiin sisältöihin. Esimerkiksi siirtymäriittejä voitiin toimittaa paikoissa, joissa oman yhteisön elinpiirin raja ylitettiin. Myös yhteisöjen sisällä oli rajatiloja, joita korostettiin aineellisessa kulttuurissa. Kodan takosan, *boaššun*, perällä oli vain miesten käyttämä ovi, jota käytettäessä toimitettiin siirtymäriittiin liittyvä uhraus. Uhrilahja saattoi olla pienikin, mutta arkeologisten tutkimusten perusteella tällaisia toimituksia on tehty rautakauden lopulta 1700-luvulle asti. Kotien sisällä on

tehty myös muiden riittien toimituksiin liittyviä uhrauksia, joista on arkeologisia lähteitä.

Ruijan rannikon varhaisvaiheen yhteisö on todennäköisesti ollut varsin tasa-arvoinen liikkuva yhteisö, joka asui samalla paikalla vain lyhyen aikaa. Kun kiinteät asumukset ja kylät syntyivät mesoliittisen kauden keskivaiheilla, sen on katsottu merkinneen myös toimintojen eriytymistä ja hierarkian lisääntymistä. Neoliittisen kauden alussa ilmaantuneen keramiikan on katsottu merkinneen aluekiistojen ilmaantumista ja etnisyyden korostamisen lisääntymistä. Neoliittisen kauden keskivaiheilla alueiden väliset jännitteet stabiloituivat, ja se merkitsi suurten kylien syntyä sekä hierarkisuuden lisääntymistä. Tämä näkyy mm. prestiisiesineiden lisääntymisenä ja hautaamisen korostamisena. Kylien sisäinen organisaatio tiivistyi neoliittisen kauden lopulla, jolloin asumuksista tuli suurempia ja entistä kiinteämpiä. Laajamittainen peuran kuoppapyynti vaati organisointia. Yhteisön sisällä on tuolloin havaittu ryhmien välisiä ristiriitoja, joka heijastui mm. ornamenttiikan muutoksina. Ihmiset identifioituivat omaan yhteisöönsä, mutta myös yhteisönsä sisällä oleviin pienempiin ryhmiin, jotka perustuivat esimerkiksi sukupuoleen tai varallisuuteen.

Varhaismetallikaudella Ruijan rannikon yhteisöistä tuli liikkuvampia, jolloin myös yhteisöjen sisäinen rakenne muuttui ja hierarkisuus väheni. Yksilön merkitys kasvoi, mikä näkyy mm. siinä, että pyyntivälineisiin, kuten harppuunoihin, merkittiin omistajan symboli tai että vainajia alettiin haudata yksilöhautoihin. Keskiajalla skandinaavien muutto alueelle vaikutti omilla organisaatioillaan uskontoon, talouteen ja valtarakenteisiin. Kylät muuttuivat väljemmiksi niin, että asumukset eivät sijainneet vierä vieressä ja tärkeäksi organisaatioksi tuli siida. Perheyksiköt toimivat itsenäisesti, mutta myös yhdessä harjoittaessaan yhteispyyntiä lähialueilla. Osa siitä saatavasta tuotosta myytiin ulkomaille suoraan tai välikäsen kautta. Mangeromstuifteissa asuneet organisoivat yhteisönsä hierarkkisesti – puhutaanhan mahdollisesti näihin liittyen saamelaiskuninkaista. Kaupan tuoma varallisuus keskittyi näin ollen harvoille. Näissä monen etnisyyden asumuksissa myös yksilöillä saattoi olla useita etnisiä identiteettejä.

Finnmarksviddalla ja sen lähialueilla kivikauden yhteisöt muodostuivat perheistä, jotka kokoontuivat yhteen ainakin syksyisen yhteispyynnin aikaan. Muutoin perheet elivät kukin omalla alueellaan.

Tuolloin yksilöt identifioituivat perheeseensä ja laajempaan ryhmään, joka harjoitti yhdessä aita- tai kuoppapyyntiä. Kivikauden lopun kuoppapyynti aiheutti muutoksia alueen hyödyntämisessä, koska on mahdollista, että Ruijan rannikon väestö käytti suuria kuoppajärjestelmiä kaukana sisämaassa. Heidän yhteytensä sisämaan populaatioihin ovat olleet olemassa, mutta ilmeisesti sisämaan ryhmät elivät ainakin osittain rannikon väestöstä riippumatonta elämää. Varhaismetallikaudella rannikon väestöt eivät hyödyntäneet enää samalla tavalla sisämaata, vaan kukin yhteisö toimi itsenäisesti. Rannikon ja sisämaan välillä oli kuitenkin selkeitä kontakteja, mikä näkyy selkeästi samankaltaisena aineellisena kulttuurina. Tämän jälkeen yhteisöt olivat pieniä ja liikkuvia, eikä niiden rakenne poikennut suurestikaan kivikauden alkuvaiheen yhteisöjen liikkuvasta elämästä. Rautakauden lopulla sisämaan yhteisöt asettuivat kyliin. Nämä kylät muodostuivat kevytrakenteisista keskusliedellisistä asumuksista ja niissä asuvista ihmisistä. Kylien kokomääritelmä on vielä toistaiseksi keskustelun alla, mutta on mahdollista, että ne ovat olleet muutaman kodan tai joissakin tapauksissa suurempiakin kyliä, joissa ei ollut yhtä selkeää johtajaa – kotakuntien väliset erot olivat varsin pieniä, mutta kuitenkin havaittavissa olevia. Tuohon aikaan liittyy kuitenkin vilkas kauppa, joka tavoitti ilmeisen tasaisesti lähes kaikki yhteisön jäsenet. 1500-luvulla kruunu organisoi talvikyliä, jollaisia myös ilmeisesti Nukkuma-joen asuinpaikat ovat olleet. Yhteisön sisällä ei ole nähtävissä selkeitä yhteiskunnallisia eroja, mikä tulisi esille esimerkiksi tuontiesineiden epätasaisena jakautuneisuutena. Suurporonhoidon levitessä alueelle myös varallisuus keskittyi kuitenkin harvempiin käsiin.

Metsä-Lapin yhteisöt ovat koko esihistorian olleet pieniä perheyhteisöjä, jotka ovat saattaneet kokoontua yhteen syksyisen pyynnin ajaksi. Yhteisöissä ei ole havaittavissa hierarkkisuutta tai järjestäytymistä. Vaikka Etelä-Suomen saamelaisiin liitettäviä asuinpaikkoja ei tunneta, on mahdollista, että niiden yhteisöt rautakaudella ja keskiajalla ovat todennäköisesti olleet perheyhteisöjä, jotka ovat harjoittaneet pyyntielinkeinoja ja myös maanviljelyä. Osa tällaisista perheyhteisöistä on ollut liikkuvia, mahdollisesti vuotuiskiertojärjestelmän mukaisesti tapahtunutta liikkumista. Maataloutta harjoittaneet yhteisöt sen sijaan ovat asuneet pysyvämmiin paikoillaan ja heidän yhteisönsä ovat toimineet maatalousyhteisöjen tapaan: talot rakennettiin

samoille seuduille, lähelle toisiaan, jolloin itsenäiset talot muodostivat kyliä.

Pohjois-Ruotsin yhteisöt olivat pääasiassa liikkuvia perheyhteisöjä. Asuinpaikkavalleja käyttäneet yhteisöt ovat olleet ilmeisestikin hierarkkisempia, koska niihin liitetään mm. kiinteät asuinpaikat, vaikiintuneet reviiirit, koristeelliset liuske-esineet ja kupariesineiden tuonti. Myös hirven pyynti on ollut organisoitua. Varhaismetallikaudella yhteisöistä tuli liikkuvampia, mutta niihin liitetään myös useita pysyvämpiä asumuksia ja asuinpaikkoja. Yhteisöt organisoituivat maantieteellisten rajojen mukaan jokilaaksoittain – yhdessä jokilaaksoissa saattoi olla yksi tai useampia ryhmiä, jotka tekivät keskenään yhteistyötä. Rautakaudella yhteisöt alkoivat erikoistua metsä- tai tunturialueen hyödyntämiseen, mikä vaikutti siihen, että jokilaaksojen yhteisöt jakautuivat vieläkin pienempiin ryhmiin. Näiden sisällä yhteisöt organisoituivat niin, että osan vuotta perheet olivat yhdessä ja osan erillään. Alkavan poronhoidon johdosta ravinnon hankinta oli turvatumpaa, mikä mahdollisti turkiseläinten pyynnin suuremmassa mittakaavassa. Se tarkoitti myös sitä, että turkiskaupan myötä oli mahdollista kerätä omaisuuksia, jotka jakautuivat epätasaisesti. Tämä näkyy mm. aarrelöytöjen ja uhrilöytöjen lisääntymisenä. Suurporonhoito aiheutti muutoksen yhteiskunnassa, sillä varallisuuserot kasvoivat ja vaikuttamisen mahdollisuudet kaventuivat. (Amudsen *et al.* 2003; Carpelan 2003; Fossum 2006; Grydeland 2001; Rydving 1993; Halinen 2010; Hansen – Olsen 2006; Hillerdal 2009; Immonen 2008; Odner 1992; Olsen 1994; Schanche 1994; Viinanen 2007.)

Esinetutkimus, aineellinen kulttuuri

Aineellista kulttuuria ja erityisesti esineistöä pyritään tutkimaan tyypologian eli tyyppiopin perusteella että funktion, mutta myös niiden merkityksen ja symboliikan kannalta. Tyyppejä pyritään määrittelemään erottelevien ja yhdistävien piirteiden perusteella. Typologia perustuu tavallisesti silmin havaittujen piirteiden tarkasteluun. Esine-tyyppejä tutkitaan nykyään myös numeerisen taksonomia avulla eli esimerkiksi monimuuttuja-analyysien perusteella. Tällöin ryhmittely ei perustu pelkästään silmin havaittaviin ominaisuuksiin, vaan myös

tilastolliseen tarkasteluun. Esineiden funktion määrittämisessä käytetään monia erilaisia menetelmiä. Esineiden funktiota voidaan tutkia antropologisten tai kokeellisten analogioiden avulla, mutta myös käyttöjälkien perusteella. Käyttöjälkiä voi olla keramiikassa tai terällisissä esineissä. Keramiikan käyttöjäljet voivat olla tulenpidon tai keittämisen jälkiä. Terien jäljet voivat olla halkeamia tai vain suuritehoisella mikroskoopilla havaittavia jälkiä, joiden tulkinta vaatii pitkälistä kokeellista tutkimusta vertailukohdaksi. Funktion tutkiminen vaatii myös löytökontekstin selvittämistä.

Osa saamelaisalueen historian ja esihistorian esineellisestä kulttuurista kuuluu pelkästään pohjoisen Fennoskandian kulttuureihin ja osa laajempaan joko arktiseen tai kaikkien kanssa yhteiseen aineelliseen kulttuuriin. Esihistoriallisella ajalla on valmistettu vain joitakin sellaisia esinetyyppejä, joita voidaan katsoa käytetyn vain saamelaisalueella. Tällaisia ovat mm. kiviakautiset Kölin punaliuskeesta valmistetut esineet, ns. Komsan kulttuurin esineet, osa varhaismetallikauden nuolen- ja keihäänkärjistä sekä varhaismetallikautisesta keramiikasta. Määrättyjen rautakautisten nuolenkärkityyppien katsotaan kuuluvan saamelaiseen esineelliseen kulttuuriin.

Osa esimerkiksi varhaismetallikauden esinetyypeistä on sellaisia, joiden levinneisyysalue on varsin laaja. Esimerkiksi tasakantaisia nuolenkärkiä on löydetty runsaasti pohjoisesta Fennoskandiasta, mutta niitä tunnetaan myös aivan eteläisintä Suomea ja Venäjän luoteisosia myöden. Vastaavalta alueelta on löydetty myös samaan ikähorisonttiin kuuluvaa keramiikkaa, mutta sillä on huomattavasti selkeämpiä alueellisia ja ajallisia variantteja, minkä perusteella ei voida puhua yhtenäisestä keramiikasta. Ehkä kyse on samaan kulttuuripiiriin kuuluvista alueista, joiden ääripäiden välillä on ollut hyvin vähän kontakteja, jos ollenkaan. Osaa näistä keramiikkaryhmistä, esimerkiksi ns. imitoitua tekstiilikeramiikkaa ja K-keramiikkaa, on käytetty pääasiassa vain pohjoisesta Fennoskandiasta. Varhaismetallikauteen liittyy kuitenkin selkeästi myös sellaisia esineryhmiä, jotka ovat levinneisyytensä perusteella selkeästi vain saamelaisalueella valmistettuja ja käytettyjä. Eräs tällainen on ns. Sunderøy-tyypin nuolenkärki, jota tunnetaan vain pohjoisesta Fennoskandiasta.

Nämä esinetyypit kertovat väestöjen välisistä kontakteista, mutta myös siitä, millaisia esineitä heidän kulttuuriinsa kuului ja millaisia

esineitä heidän kulttuurinsa tuotti. He ovat valmistaneet nuolenkärkensä pääasiassa paikallisista raaka-aineista, mikä merkitsee syvällistä alueeseen sitoutumista. Se merkitsee myös pyyntielinkeinojen, erityisesti metsästyksen merkityksen korostumista. Toisaalta saviastiat ovat olleet sellaisia, joita voidaan kuljettaa mukana, mikä viittaa esineellisen kulttuurin sopeuttamiseen liikkuvaan kulttuuriin. Neoliittisella kaudella pohjoisessa Fennoskandiassa vain Inarijärven, Paatsjoen, Kuolan ja Varanginvuonon alueella oli ollut käytössä saviastioita.

Tutkittaessa esineellistä kulttuuria ja tulkittaessa esineiden funktiota ja merkitystä on kiinnitettävä huomiota siihen, että samanlaisia esineitä ei aina ole käytetty samalla tavalla. Esineen funktio saattaa muuttua elinkaarensa aikana, jolloin on tärkeää tietää, millaisesta kontekstista esine on löytynyt: tavallisesti alttarilta, mutta tällä kertaa ojasta tai allikosta löytyneen esineen funktio on saattanut muuttua. Tämän vuoksi esimerkiksi seinän kolosta löytynyt veitsi tai kodan lattian alta löytyneet luut voivat saada toisenlaisen merkityksen kuin kodan ulkopuolelta jätekasasta löytyneet. Myös jätekasasta löytyneet luut tai vahingoittumattomat esineet voivat tarkoittaa muutakin kuin jätettä. Ne voivat liittyä rituaaliseen toimintaan – esimerkiksi siirtymäritteihin tai uhrauksiin kodan jumalille.

Historiallisen ajan saamelaiset ovat käyttäneet sekä koko pohjoisen Fennoskandian alueelle yhteisiä että paikallisia esinetyyppejä. Tässä korostuu yhtäältä kontaktiverkosto, elinkeinojen samankaltaisuus ja toisaalta paikallisten kulttuurien omaleimaisuus.

Käsittelen seuraavaksi ensin kivikauden aineellisen kulttuurin alueittain, kuten olen tehnyt edellä muidenkin osa-alueiden kohdalla. Sen jälkeen käsittelen varhaismetallikauden ja rautakauden aineiston kokonaisuutena, koska niiden osalta eri alueiden aineelliset kulttuurit muistuttavat toisiaan.

Ruijan rannikon varhaismesoliittisen kulttuurin keskeisiä esineitä olivat levykirveet, ruotonuolenkärjet ja säle-esineet. Todennäköisesti ihmiset ovat käyttäneet myös runsaasti luu- ja sarviesineitä, varsinkin merinisäkkäiden pyynnissä käytettäviä harppuunoita, mutta niitä ei ole säilynyt meidän päiviimme asti. Mesoliittisen kauden keskivaiheessa varsinkin mikrosäletekniikan myötä erilaiset luukärjet, joihin sertistä eli paikallisesta hienorakeisesta kiviaineksesta valmistetut mikrosäleet on kiinnitetty, ovat olleet tavallisia – tosin itse kär-

kiä ei ole säilynyt, minkä vuoksi tulkinta on epävarma. Tällaisia kärkiä ovat olleet todennäköisesti keihäänkärjet ja mahdollisesti myös nuolenkärjet, tosin myös luukahvoihin kiinnitetyt mikrosäleet ovat muodostaneet leikkaavia teriä kuten veitsiä tms. Mesoliittisen kauden lopulla varsinkin kvartsiitista ja sertistä valmistetut viistoteräiset ja poikkiteräiset nuolenkärjet olivat tavallisia.

Neoliittisen kauden alussa Varanginvuonon etelärannan ja Paatsjokilaakson sekä Inarijärven alueen asuinpaikoilta on löydetty Säräisniemi 1 -keramiikkaa, joka on alueen vanhinta keramiikkaa. Neoliittista keramiikkaa tunnetaan näiden lisäksi vain Pohjanlahden rannikolta, mutta varhaismetallikautista keramiikkaa on löydetty Sápmin joka kolkasta. Säräisniemi 1 -keramiikalle on ominaista erilaiset hammadetut leimakoristeet sekä kierrenuoramaiset ja pitkänomaiset painanteet, joiden toisessa tai molemmissa päissä on kuoppa. Myös muunlaisia koristeita tunnetaan. Neoliittisen kauden alkuun kuuluvat myös piistä valmistetut teräväkantaiset pintaretusoidut nuolenkärjet ja liuskeesta valmistetut ns. Slettnes-kärjet, jolle on ominaista ruoto- ja selkäretusointia. Niitä on löydetty muutamia myös Pohjois-Suomesta. Ruijan rannikon neoliittisen kauden tyyppiesineitä ovat olleet liuskeesta valmistetut väkäselliset ja väkäsöttömät keihäänkärjet, Nyelv-nuolenkärjet (Etelä-Suomesta löydettyä Pyheensillan kärkeä muistuttava tyyppi) sekä käyräteräiset veitset. Kivikauden loppuvaiheeseen kuuluvat myös luusta valmistetut harpuunat, ongenkoukut ja muut pienesineet, jotka toistaiseksi puuttuvat varhaisempien asuinpaikkojen aineistoista. Metalliesineitä on löydetty Ruijan rannikolta vain vähän. Varanginvuonolta löydetty pieni kuparitikari on peräisin jo kivikauden lopun asuinpaikalta, joten se liittyy kivikauden lopulla alkaneeseen idästä suuntautuneeseen kuparikauppaan, joka ulottui myös Pohjois-Suomeen ja Pohjois-Ruotsiin.

Finnmarksviddalla ja sen lähiympäristössä käytössä ollut aineellinen kulttuuri on noudattanut pääpiirteissään samoja linjoja kuin Ruijan rannikonkin kulttuuri. Mesoliittisen kivikauden alussa Utsjoen Sujalan säleaineistoa luonnehtivat – myös serttisäleistä valmistetut – jälkiswidryläiset ruotonuolenkärjet. Mesoliittisiin esineisiin kuuluvat myös ruodolliset kvartsinuolenkärjet sekä viisto- ja poikkiteräiset kvartsi- ja serttinuolenkärjet. Jonkin verran sertistä valmistettuja mikrosäleitä tunnetaan sekä Enontekiöltä että Inarista. Eteläiseen

ns. Suomusjärven kulttuuriin viittaavia esineitä tunnetaan alueelta vain vähän, mutta liuskeesta valmistettuja lehdenmuotoisia keihäänkärkiä tunnetaan joitakin. Neoliittisen kauden tyyppiesineet ovat olleet pintaretusoidut teräväkantaiset nuolenkärjet, joita on löydetty lähinnä Inarin seudulta, muualta niitä on löydetty vain vähän. Inarista on löydetty Säräisniemi 1 -keramiikkaa ja Kierikinkeramiikkaa, jotka liittynevät kontakteihin yhtäältä Paatsjoen kautta Jäämerelle ja toisaalta Etelä-Lappiin.

Pohjois-Suomen metsä-Lapin esineistö on yleispiirteiltään samankaltaista kuin edellä esiteltyjen alueiden esineistö. Mesoliittisen kauden esineistö on yleisestikin ottaen niukkaa, mutta asuinpaikkatutkimuksissa on löydetty joitakin viisto- tai poikkiteräisiä nuolenkärkiä. Neoliittisen kauden tyyppiesineet ovat myös vähälukuisia – Kemijärven ja Inarin välillä vain Sodankylästä on löydetty Säräisniemi 1 -keramiikkaa. Pelkosenniemeltä löydetty Slettnes-kärkeä muistuttava liuskenuolenkärki, Sodankylän Rakkokankaalta löydetty linnunpääkahvainen liuskeveitsi ja Kittilän Pälkättivuomasta löydetty linnunpääkahvainen puulusikka ovat harvoja poikkeuksia. Etelä-Lapista löydetty neoliittisen kauden tyyppiesineet ovat sidoksissa merenranta-kulttuureihin, joita ei käsitellä tässä yhteydessä.

Pohjois-Ruotsin mesoliittisen kauden alkuvaiheesta tunnetaan vain hyvin vähän löytöjä, minkä vuoksi on vaikea tehdä päätelmiä tyyppiesineistä. Mesoliittisen kauden lopulla käyttöön otettiin viistotai poikkiteräiset nuolenkärjet. Näiden lisäksi valmistettiin mikrosäleitä, joita on käytetty todennäköisesti kärkien ja muiden terien osina. Mikrosäleitten raaka-aineen käytössä on voitu havaita alueellisia eroavuuksia, jotka säilyivät lähes muuttumattomina vuosituhansien ajan. Neoliittisella kaudella Pohjois-Ruotsin keskeisimmiksi esineiksi tulevat hiotut liuske-esineet: nuolen- ja keihäänkärjet, veitset, tikarit, taltat, kirveet jne. Niitä valmistettiin Kölin punaliuskeesta, jossa on myös vihertäviä raitoja. Moniin veitsiin ja tikareihin muotoiltiin eläinten päät – yleisimpiä olivat hirvi, karhu ja lintu.

Kivi- ja varhaismetallikauden kvartsista valmistettu pienesineistö – kaapimet, veitset, uurtimet, porat – säilyivät samankaltaisina kivikauden alusta lähtien. Suurin muutos varhaismetallikaudelle tullessa oli valmistusraaka-aineen eli kvartsin vaihtuminen kvartsiitiksi ja jaspiksi. Varhaismetallikaudelle ominaisia tyyppiesineitä olivat tasakan-

taiset (leveäkantaiset) nuolenkärjet, ns. Sunderøy-kärjet ja keramiikka. Tasakantaisia kärkiä on monen tyyppisiä – kantaosa on saatettu tehdä koveraksi, kaventaa, tehdä kolmion muotoiseksi tai loveta se sivuilta – mutta jokaiselle tyyppille pintaretusointi on ominainen piirre. Kärjet valmistettiin tavallisesti paikallisista raaka-aineista eli kvartsiitista, jaspiksesta tai kvartsista. Sunderøy-kärjet valmistettiin liuskeesta. Luusta valmistetut harppuunat ja ongenkoukut ovat Ruijan rannikolla varsin tavallisia varhaismetallikauden esinetyyppejä.

Metalliesineet olivat harvinaisia, joskin joitakin yksittäisiä esineitä tai kätköjä tunnetaan. Kivikauden lopulta tunnetaan pohjoisesta Fennoskandiasta muutamia kupariesineitä – esimerkiksi kuparitikari Varangilta, mutta pronssikauden pronssiesineitä tunnetaan enemmän. Näistä esimerkkinä Inarin Lusmasaaren pronssiesinekätkö koostuu poikkeuksellisen monesta esineestä. Kätkön esineet olivat neljä kaularengasta, kolme rannerengasta, putkikirves ja mahdollinen partaveitsi. Sodankylän Petkulasta on löydetty neljä pronssikautista miekkaa, ja Poikamellan asuinpaikalta on löydetty pala pronssia. Petkulanmiekkälöytö on harvinainen poikkeus ylipäätäänkin pohjoisilla alueilla.

Suomen vanhimmat rautaesineet ovat löytyneet Savukosken Kuuskusta. Näiden kahden käyrän tikarin terät ovat olleet sirppimäisesti säilän kaarevalla sisäsivulla. Molempien kahvan päässä on kaksi spiraalimaista tankoa (toisesta ne ovat katkenneet) ja kahvassa uurrekoristelua. Hieman nuoremmista Rovaniemeltä ja Suomussalmelta löydettyissä rautapuukoissa terät ovat olleet samalla tavalla kaarevalla sisäsivulla – ovatko ne partaveitsiä? Raudanvalmistusta on harjoitettu muutoinkin varsin varhain Rovaniemellä, Kemijärvellä ja Kajaanisissa, mikä varhaisten esineiden lisäksi viittaa jo kivikaudelta peräisin oleviin itäisiin kauppakontakteihin. Keramiikka on ollut useimmiten asbestisekoitteista ja tasapohjasta keramiikkaa, jonka koristelussa ja valmistustekniikassa on ajallisia ja alueellisia eroja. Suomalaiset ja norjalaiset arkeologit määrittävät eri keramiikkoja hieman eri tavoin: Jørgensen ja Olsen (1987) määrittävät Pasvik- ja Lovozero-keramiikat kahdeksi eri keramiikkatyyppiksi, joiden maantieteellinen levinneisyys on erilainen – Lovozero-keramiikkaa on löydetty sekä rannikolta että sisämaasta ja Pasvik-keramiikkaa lähinnä sisämaasta – kun taas Carpelan (2004) määrittää ne samaksi tyyppiksi. Jørgensen ja Olsen

ajoittavat edellä mainittujen keramiikkojen käytön alun jo kivikauden loppuun. Carpelan jaottelee aiemmin imitoituna tekstiilikeramiikkana tunnetun tyyppin kahteen ryhmään, Sorsele- ja Vardøy-keramiikkoihin. Näiden keramiikkatyyppien jälkeen käyttöön tuli Kjelmøy-keramiikka, jota on löydetty runsaasti asuinpaikoilta eri puolilta Sápmia. Tämän keramiikan yhteydestä on usein löydetty myös rautakuonaa, minkä on arveltu liittyvän raudanvalmistuksen leviämiseen. Rautakauden keskivaiheen esineistö on varsin niukkaa – vain joitakin yksittäisiä korulöytöjä tunnetaan.

700-luvulta lähtien esinelöytöjen määrä lisääntyi voimakkaasti, koska myös asuinpaikkojen määrä lisääntyi. Valtaosa tutkituista asuinpaikoista ajoittuu 1000–1200-luvuille. Niiden aineistot liittyvät asuinpaikkojen jokapäiväiseen elämään, kuten esimerkiksi nuolenkärjet, mutta myös koruja on löydetty runsaasti – rautaisia ruodollisia nuolenkärkiä on löydetty myös irtolöytöinä tunturialueilta. Korujen joukossa on pronssiriipuksia ja -solkia sekä lasihelmiä, joista monet ovat tuontia etelästä tai kaakosta – Karjalasta tai Permistä. Myös pronssipellin kappaleet ovat varsin yleisiä asuinpaikkalöytöjä, joita on löytynyt lähes jokaiselta tutkitulta asuinpaikalta. Pohjois-Norjasta ja -Ruotsista tunnetaan myös useita rahoja ja koruja sisältänyttä aarrelöytöä; Pohjois-Suomesta niitä tunnetaan vain vähän. Valtaosa niistä ajoittuu 900- ja 1000-luvuille, mutta jotkin ajoittuvat myös 1100- ja 1200-luvulle. Vuonna 2003 löytyi Inarin Nanguniemestä neljä hopeista kaulakorua, jotka ajoitettiin radiohiiliajoituksella 1100-luvun loppuun tai 1200-luvun alkuun – typologisesti tällaiset ajoitetaan tavallisesti vuosien 1050–1200 väliseen aikaan.

Keskiajan asuinpaikkojen aineisto linkittyy osittain laajentuneisiin kauppakontakteihin, joissa näkyvät lisääntyneet yhteydet Keski-Eurooppaan ja Venäjälle. Tyypillistä asuinpaikka-aineistoa olivat metsästykseseen ja kalastukseen liittyvät esineet – nuolenkärjet, ongenkoukut – ja ruuanlaittoon, juomiseen ja varastointiin liittyvät esineet, esimerkiksi keramiikka. Keskiajan lopun tai uuden ajan alun esineistössä on näkyvissä saamelaisten nykyäänkin käyttämiä esinetyyppejä, kuten neulakotelo, luulusikat sekä muut luu- ja sarviesineet. Tyypillisimpiä esineryhmiä olivat sirot ns. pöytä/hedelmäveitset, joita on tuotu Keski-Euroopasta suuria määriä myös Lappiin, jossa varsinkin Nukku-majoen asuinpaikalta niitä on löydetty runsaasti. Uuden ajan esineis-

töä luonnehtivat tuontiesineet, joita on tuotu Lappiin suuria määriä ja jotka levisivät kruunun organisoimien markkinoiden ja birkarlien avulla. Uuden ajan aineellinen kulttuuri on enenevässä määrin yleiseurooppalaista, koska kauppakontaktit lisääntyivät entisestään, jolloin tuontitavaroiden hinta aleni ja saatavuus parani. Tämä näkyy esimerkiksi liitupiippujen suuressa määrässä. Tuontitavaroiden lisäksi paikallinen esineiden valmistus säilytti tärkeän asemansa käyttöesineissä ja koruissa. Luusta valmistetut lusikat ja naskalit ovat yleisiä asuinpaikkalöytöjä. (Amundsen *et al.* 2003; Arponen 1992; 1994; Baudou 1995; Carpelan 1987; 2003; 2004; 2007; Forsberg 1989; Grydeland 2001; Halinen 2005; 2009; Hansen – Olsen 2006; Hedman 2003; Hedman – Olsen 2009; Helsing 1983; Herva 2004; Hesjedal *et al.* 1996; Jørgensen – Olsen 1987; Kehusmaa 1995; Kotivuori 2008; Lavento 2001; Lompolo 2002; Lundberg 1997; Mulk 1994; Munch – Munch 1998; Odner 1992; Olsen 1994; Rankama 1986; Rankama – Kankaanpää 2008; Torvinen 2000; 2007; Zachrisson 1984; 1987.)

Uskomukset

Saamelaista uskontoa ja uskomuksia on perinteisesti pidetty uskontotieteen, kansatieteen, folkloristiikan ja antropologian reviiriin kuuluvana alueena. Vain harva arkeologi on tehnyt saamelaisten uskontoon liittyviä tulkintoja. Useimmiten arkeologia on tarjonnut asiantuntemustaan lähinnä pyhien paikkojen tunnistamisessa, niiden ajoittamisessa ja niihin liittyvien löytöaineistojen esiin kaivamisessa sekä kalmistojen tutkimuksessa. Pyhien paikkojen tai arkielämän ulkopuolelle liittyvistä aineistoista arkeologit puhuvat tavallisesti rituaalisista toiminnoista ja usein myös siitä, millaisiin uskomuksiin kyseiset rituaalit liittyvät. Uskonnon sisällöstä arkeologit harvoin sanovat mitään – eivät edes silloin, kun yhteiskunnassa, taloudessa ja rituaaleissa on tapahtunut suuria muutoksia.

Haudat ja hautaaminen ovat olleet keskeisiä lähteitä rituaalien, tabujen ja riittien tutkimuksessa. Menneisyyden ihmiset ovat kaikki kuolleet ja yhteisöt ovat aina haudanneet vainajansa – myös vainajan jättäminen maan päälle, oksanhaaraan tai telineeseen katsotaan tässä yhteydessä hautaamiseksi. Usko kuolemanjälkeiseen elämään tai

kuolleiden maailman sijaintipaikkaan on määrittänyt myös tämän puoleista elämää, minkä vuoksi vainajien hautaamiseen on tavallisesti paneuduttu huolella. Hautojen avulla pystytään tutkimaan kunakin aikana eri alueilla noudatettuja rituaaleja. Voidaan tutkia sitä, miten ne ovat muuttuneet tai millaisessa paikassa vainajalan on arveltu sijainneen: onko se ollut etävainajala eli onko kalmisto sijoitettu saareen tai virtaavien vetten taakse, koska vainajia pelättiin, vai onko se ollut lähivainajala eli onko vainajien haluttu olevan asuinpaikan lähellä, koska vainajia ja esi-isiä kunnioitettiin ja heiltä haluttiin kysyä neuvoa. Hautaamiseen liittyvien rituaalien tutkiminen on uskonnon tutkimisen kannalta tärkeää, koska ne heijastavat ihmisten uskomuksia ja kulttuurisia kontakteja. Saamelaisalueelta tunnetaan vain vähän hautoja; vainajia on saatettu jättää maan pinnalle, asettaa puuhun tai haudata niin, ettei vainajasta ole jäänyt mitään arkeologisesti havaittavia merkkejä. Kivikautiset haudat ovat harvinaisia, mutta rautakaudelta ja historialliselta ajalta niitä tunnetaan enemmän:

- 1) Kivikaudelle ajoitettavat pieniin röykkiöihin tehtyjä ruumishautoja on löydetty Pohjois-Norjan rannikolta.
- 2) Kuolan Bolsjoj Olenij Ostrovin pronssikaudelle ajoittuvan kalmiston vainajat oli haudattu veneisiin tai ahkioihin.
- 3) Varanginvuonon Mortensnesissä on tutkittu kivikkoon tehtyjä kammiohautoja (no. *urgrav*) eli ruumishautoja, jotka ajoittuvat rautakauden alusta toiselle vuosituhannele saakka – tyyppi oli käytössä Ruotsissa aina 1600-luvulle saakka.
- 4) Ruotsin eteläsaamelaiselta alueelta tunnetaan niin ikään rautakauden alusta keskiajalle ajoittuvia röykkiöhautoja (ru. *insjögrav*), joissa on ollut kolmiomaisia tai pyöreitä kivikehiä polttohautauksen lisäksi. Tutkijoiden välillä on kiistaa näiden hautojen kuulumisesta saamelaiseen kulttuuriin; myös Suomen sisäosissa tunnetaan röykkiöhautoja, lapinraunioita, joista osa ajoittuu jo kivikauden lopulle.
- 5) Kolttsasaamelaiselta alueelta tunnetaan, pääasiassa kristillisiä hautauksia, joista monet on tehty pieniin maan päälle tehtyihin vainajien rakennuksiin.
- 6) Pohjois-Suomesta tunnetaan 1500- ja 1600-luvulle ajoittuvia maan päälle tehtyjä hautauksia, joissa vainajien päälle on laitettu tuohta.

7) Monet kristilliset haudat ovat olleet puukammiohautoja, joihin on haudattu useita samaan sukuun kuuluneita vainajia.

Arkeologia voi osallistua myös uskonnon sisältötutkimukseen ainakin niin, että se kykenee osoittamaan muutoksia rituaaleissa ja laajalti myös yhteiskunnassa. Mikäli muita ajoittavia lähteitä ei ole, arkeologia pystyy esittämään kronologisia perusteita esimerkiksi pyhien paikkojen käyttöönotosta ja siitä, millaisia pyhiä paikkoja on kulloinkin käytetty. Saataessa tietoa erityyppisten pyhien paikkojen kronologiasta voidaan perustellusti esittää taustoja uskonnollisten muutosten pohdintaan. Arkeologian avulla voidaan myös tutkia sitä, millaisia riittejä pyhillä paikoilla on harjoitettu, millaisia uhreja niille on annettu ja toisaalta, pitääkö perimätieto paikkansa. Esimerkiksi on havaittu, että rautakauden lopulla ja keskiajan alussa pyhille paikoille uhrattiin metalliesineitä, mutta myöhemmin lähinnä eläinten luita tai sarvia tai on todettu karhurituaalien olevan peräisin pääasiassa 200-luvulta 1700-luvulle asti. Perimätieto kertoo usein siitä, mihin seita on käytetty: onko se ollut kalaseita vai peuraseita tai onko sitä käytetty johonkin muuhun. Kaivauksilla ja maaperäanalyysillä voidaan selvittää, pitävätkö tiedot paikkaansa. Toisaalta samoilla menetelmillä voidaan selvittää, ovatko uskontotieteilijöiden, kansatieteilijöiden tai arkeologien tekemät päätelmät jonkin potentiaalisen seitakohteen pyhydestä oikeita vai ovatko ne vain toiveajattelua.

Arkeologien riitti/rituaalitutkimus ei rajoitu vain erillisiin pyhiin paikkoihin, vaan se ulottuu myös asuinpaikoilla tehtyihin riitteihin. Kun asuinpaikan riittien/rituaalien tutkimus liitetään ihmisen maailmankuvaan ja käsityksiin asuinpaikasta sekä asumuksista, voidaan saada syvällisempää tietoa asumusten ja asuinpaikan käytöstä. Arkeologisten tutkimusten perusteella on havaittu, esimerkiksi että keskiajan asumuksiin on tehty depositioita, jotka liittynevät siirtymäriittien toimittamiseen tai uhrauksiksi neljälle saamelaiden jumalattarelle. Myös hautausrituaalit ovat arkeologian keskeinen tutkimuskohde. Muutokset hautauksissa kuvastavat selkeästi muutoksista rituaaleissa.

Arkeologinen tutkimus on viime vuosina pystynyt perustellusti esittämään uskonnollisia tulkintoja esimerkiksi kalliotaiteelle, joka pohjoisessa Fennoskandiassa ajoittuu mesoliittiselta kivikaudelta varhaismetallikaudelle. Kalliotaide – maalaukset ja piirroukset – esittää

sekä arkisia tapahtumia että symbolisia aiheita. Ennen kuin taiteelle voidaan antaa uskonnollisia tulkintoja, on esitettävä, millaista kuvien maalaamisen tai kaivertamisen aikainen uskonto on ollut. Suoran historiallisen lähestymistavan eli suoran analogian metodin käytön avulla on pystytty osoittamaan saamelaisen etnografian ja muinaisuskonnon välinen yhteys. Lähestymistapa ei ole kuitenkaan aivan ongelmaton: voidaanko saamelaisalueen ääripäiden, esimerkiksi Luulajan- tai Eteläsaamen ja Saimaan vesistöalueiden, välillä nähdä suora yhteys? (Fossum 2006; Grydeland 2001; Halinen 2006; 2010; Hansen – Olsen 2006; Hedman 2003; Lahelma 2008; Okkonen 2007; Rydving 1993; Schanche 2000; Zachrisson 1984; Äikäs *et al.* 2009.)

Arkeologia ja saamentutkimus

Arkeologia liittyy siis olennaisella tavalla saamentutkimukseen. Se tutkii koko saamelaiseen yhteiskuntaan, mm. talouteen, sosiaalisiin suhteisiin, identiteettiin, asumiseen, elämiseen, aineelliseen kulttuuriin ja uskomuksiin liittyviä kysymyksiä. Niihin saadaan vastauksia monen eri tieteenalan avulla, mutta arkeologia paneutuu pääasias- sa sellaiseen aineistoon, jota muut tieteenalat eivät käytä. Toisaalta arkeologia on miltei ainoa menneisyyttä tutkiva tieteenlaji, jonka lähdeaineisto lisääntyy kaiken aikaa, lähes jokaisella kaivauksella tai tarkastuskäynnillä. Arkeologia ei rajoita tutkimuksiaan pelkästään kaukana menneisyydessä oleviin tapahtumiin, vaan voi halutessaan tutkia myös aivan viime aikojen tapahtumia. Tämän vuoksi arkeologisin menetelmin voidaan tutkia varsin nuoriakin saamelaiseen kulttuuriin liittyviä kysymyksiä. Koko ajan nousee uusia kysymyksiä, joihin tiede haluaa vastauksia, ja arkeologian menetelmien kehittyessä myös valmiudet esittää uusia kysymyksiä paranevat; tutkittava aika lähenee meidän päiviämme, koska historialliset lähteet eivät kuitenkaan kerro kaikkea edes 1900-luvusta.

Kirjallisuus

- Aikio, A. 2000: Suomalais-saamelaisesta kantakielestä nykyisiksi saamelaiskieliksi. Teoksessa *Siiddastallan * Siidoista kyliin. Luontosidonnainen saamelaiskulttuuri ja sen muuttuminen*. Toim. J. Pennanen – K. Näkkäljärvi. Jyväskylä: Kustannus Pohjoinen.
- Aikio, A. 2003: Suomen saamelaisperäisistä paikannimistä. *Virittäjä* 1/2003. Helsinki: Kotikielen seura.
- Aikio, A. 2004: An essay on substrate studies and the origin of Saami. Teoksessa *Etymologie, Entlehnungen und Entwicklungen. Festschrift für Jorma Koivulehto zum 70. Geburtstag*. Toim. I. Hyvärinen, P. Kallio – J. Korhonen – L. Kolehmainen. Helsinki: Société néophilologique.
- Aikio, A. 2007: The Study of Saami Substrate Toponyms in Finland. Teoksessa *Borrowing of Place Names in the Uralian Languages*. Toim. R.L. Pitkänen – J. Saarikivi. Debrecen – Helsinki.
- Aikio, A. 2009: The Saami Loanwords in Finnish and Karelian. Väitöskirja julkaistu internetissä. <http://cc oulu.fi/~anaikio/slw.pdf>
- Amundsen, C. – Henriksen, J. – Myrvoll, E. – Olsen, B. – Urbanczyk, P., 2003: Crossing Borders: Multi-Room Houses and inter-ethnic Contacts in Europe's extreme north. *Fennoscandia archaeologica* XX. Helsinki: Suomen arkeologinen seura.
- Arponen, A. 1992: Imiterad textileramik från Enare. *Finskt Museum* 98 (1991). Helsingfors: Finska fornminnesföreningen.
- Arponen, A. 1994: Rahajärvi – lisää imitoidusta tekstiilikeraamiikasta. Teoksessa *Kentältä poimittua 2. Kirjoitelmia arkeologian alalta*. Toim. H. Ranta – J. Moisanen – P. Halinen. Helsinki: Museovirasto.
- Baudou, E. 1995: *Norrlands forntid – ett historiskt perspektiv*. Wiken.
- Bergman, I. – Olofsson, A. – Hörnberg, G. – Zachrisson, O. – Hellberg, E. 2004: Deglaciation and Colonization: Pioneer Settlements in Northern Fennoscandia. *Journal of World Prehistory*, Vol. 18, No. 2, June 2004.
- Bergman, I. – Liedgren, L. – Östlund, L. – Zackrisson, O. 2008: Kinship and Settlements: Sami Residence Patterns in the Fennoscandian Alpine Areas around A.D. 1000. *Arctic Anthropology*, Vol. 45, No.1.
- Bergstøl, J. 2008: *Samer i Østerdalen? En studie av etnisitet i jærnålder og middelalderen i det nordøstre Hedmark*. Universitet i Oslo.
- Carpelan, C. 1987: Juikenttä – keskiajan ja uudenajan alun metsäsaamelainen yhteisö arkeologisen aineiston valossa. Teoksessa *Saamelaiset – sovinolliset sopeutajat*. Toim. R. Huopainen. Oulu: Lapin maakuntamuseo.
- Carpelan, C. 1994: Katsaus saamelaistumisen vaiheisiin – tutkimusongelmia kartoittava essee. Teoksessa *Johdatus saamentutkimukseen*. Toim. U.-M. Kulonen – J. Pentikäinen – I. Seurujärvi-Kari. Helsinki: SKS.
- Carpelan, C. 2003: Inarilaisten arkeologiset vaiheet. Teoksessa *Inari – Aanaar. Inarin historia jääkaudesta nykypäivään*. Toim. V.-P. Lehtola. Oulu.

- Carpelan, C. 2004: Environment, Archaeology and Radiocarbon Dates. Notes from the Inari Region, Northern Finnish Lapland. Early in the North, Volume 5. *Iskos* 13. Helsinki: Suomen muinaismuistoyhdistys.
- Carpelan, C. 2006: Etnicitet, identitet, ursprung? Exemplet samerna. Teoksessa *People, Material Culture and Environment in the North. Proceedings of the 22nd Nordic Archaeological Conference, University of Oulu, 18–23 August 2004*. Toim. V.-P. Herva. Oulu: Oulun yliopisto.
- Carpelan, C. 2007: Katsaus pohjoisen Fennoskandian varhaismetallikauteen. Teoksessa *Peurakuopista kirkkokenttiin – Saamelaisalueen 10 000 vuotta arkeologin näkökulmasta. Arkeologiseminaari Inarissa 29.9.–2.10.2005*. Toim. E.-K. Harlin – V.-P. Lehtola. Oulu: Giellagas-instituutti.
- Carpelan, C. – Kankainen, T. 1990: Radiocarbon Dating of a Subrecent Saami Winter-Village Site in Inari, Lapland, Finland: a Preliminary Account. *Pact* 29 – V.1.
- Carpelan, C. – Lavento, M. 1996: Soil phosphorus survey at subrecent Saami winter village sites near Inari, Finnish Lapland – A preliminary report. *Arkæologiske Rapporter fra Esbjerg Museum*. Esbjerg: Esbjerg Museum.
- Forsberg, L. 1985: *Site Variability and Settlement Patterns. An Analysis of the Hunter-Gatherer Settlement System in the Lule River Valley, 1500 BC-BC/AD*. Umeå.
- Forsberg, L. 1988: Bosättningsmönster vid Lule och Ume älv under bronsålder och förromersk järnålder. *Arkeologi i Norr* 1, Umeå.
- Forsberg, L. 1989: Economic and Social Change in the Interior of Northern Sweden 6000 B.C. – 1000 A.D. Approaches to Swedish Prehistory. A spectrum of problems and perspectives in contemporary research. *BAR International series* 500.
- Forsberg, L. 1996: Forskningslinjer inom tidig samisk förhistoria. *Arkeologi i norr* 6/7. 1993/1994. Umeå.
- Fossum, B. 2006: *Förfädernas land. En arkeologisk studie av rituella lämningar i Sápmi, 300 f. Kr. - 1600 e. Kr.* Umeå.
- Grydeland, S. E. 2001: *De sjösamiske siida-samfunn. En studie med utgangspunkt i Kvænangen, Nord-Troms*. Nord-Troms Museums Skrifter I/2001.
- Halinen, P. 1994: On the Mesolithic environments of Northern Fennoscandia. Teoksessa *Fenno-Ugri et Slavi 1992. Prehistoric economy and means of livelihood. Papers presented by the participants in the Finnish-Russian archaeological Symposium "Pre-historic Economy and Means of Livelihood", 11–15 May 1992 in the National Museum of Finland*. Toim. P. Purhonen. Helsinki: Museovirasto.
- Halinen, P. 1997: Vuotoksen alueen arkeologiaa. Teoksessa *Varhain pohjoisessa – Early in the North. Maa – the land. Varhain Pohjoisessa -hanke*en artikkelit – *Reports of the Early in the North Project*. Toim. E.-L. Schulz – C. Carpelan. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Halinen, P. 1999: Saamelaiset – arkeologinen näkökulma. Teoksessa *Pohjan poluilla. Suomalaisten juuret nykytutkimuksen mukaan*. Toim. P. Fogelberg. Helsinki: Suomen tiedeseura.

- Halinen, P. 2002a: Enontekiön Markkinan tuvan ajoituksesta. *Muinaistutkija* 4/2002. Helsinki: Suomen arkeologinen seura.
- Halinen, P. 2002b: Raha ratkaisee. Teoksessa *Arkeologipäivät 2001. Kronologia*. Toim. P. Halinen – J. Kankaanpää – P. Pesonen. Helsinki: Suomen arkeologinen seura.
- Halinen, P. 2004: Lemmenjoen esi- ja varhaishistoria. Teoksessa *Lemmenjoki: Suomen suurin kansallispuisto = The largest national park in Finland*. Toim. L. Kajala. Ivalo: Metsähallitus.
- Halinen, P. 2005: *Prehistoric Hunters of Northernmost Lapland – settlement patterns and subsistence strategies*. Iskos 14. Helsinki: Suomen muinaismuistoyhdistys.
- Halinen, P. 2006: Maaperänäytteitä seidan juurelta. *Muinaistutkija* 2/2006. Helsinki: Suomen arkeologinen seura.
- Halinen, P. 2007: Enontekiön Markkinan kirkko. Teoksessa *Peurakuopista kirkkokenttiin – Saamelaisalueen 10 000 vuotta arkeologin näkökulmasta*. *Arkeologiseminaari Inarissa 29.9.–2.10.2005*. Toim. E.-K. Harlin – V.-P. Lehtola. Oulu: Giellagas-instituutti.
- Halinen, P. 2008: Nordlig medeltid ur ett arkeologiskt perspektiv. *SKAS* 3/2008. Turku: Suomen keskiajan arkeologinen seura.
- Halinen, P. 2009: Change and Continuity of Sámi dwellings and dwelling sites from the Late Iron Age to the 18th century. Teoksessa *“Máttut – máddagat. The Roots of Saami Ethnicities, Societies and Spaces / Spaces”*. Toim. T. Äikäs. Oulu: Giellagas-instituutti.
- Halinen, P. 2010: Saamelaisten pyhät paikat rajalla. *Suomen Museo* 2009. Helsinki: Suomen muinaismuistoyhdistys.
- Hamari, P. 1996: *Kolme kiveä ristissä ja vähän jäkälää päällä. Suorakaiteen muotoiset kivilatomukset pohjoisena muinaisjäännöstyypinä*. Pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto, Arkeologian laitos, huhtikuu 1996.
- Hamari, P. – Halinen, P. 2000: Saamelaisperäisten muinaisjäännösten inventointi. Teoksessa *Arkeologinen inventointi. Opas inventoinnin suunnitteluun ja toteuttamiseen*. Toim. P. Maaranen – T. Kirkinen. Helsinki: Museovirasto ja Helsingin yliopisto.
- Hambleton, E. – Rowley-Conwy, P. 1997: The Medieval Reindeer Economy at Gæccevaj'njar'ga 244 B in the Varanger Fjord, North Norway. *Norwegian Archaeological Review*, Vol. 30, No. 1.
- Hansen, L. I. – Olsen, B. 2006: *Samernas historia fram till 1750*. Stockholm.
- Hedman, S.-D. 2003: *Boplatser och offerplatser. Ekonomisk strategi och boplatsmönster bland skogssamer 700–1600 AD*. Umeå.
- Hedman, S.-D. 2005: Renskötselns uppkomst i Övre Norrlands skogsområden. Teoksessa *Fra villreinjakt til reindrift – Gäddebivdos boatsojuttu*. Toim. O. Andersen. Drag/Ájluokta: Árran lulesamisk senter.
- Hedman, S.-D. 2009: Gammal-äldre-äldst. Något om Norrbottens mesolitikum. *Arkeologi i norr* 11, Umeå: Vetenskapsrådet.
- Hedman, S.-D. – Olsen, B. 2009: Transition and Order: a Study of Sámi Rectangular Hearths in Parvik, Arctic Norway. *Fennoscandia archaeologica*. Helsinki: Suomen arkeologinen seura.

- Helskog, E.T. 1983: *The Iversfjord Locality. A Study of Behavioral Patterning During the Late Stone Age of Finnmark, North Norway*. Tsomsø.
- Herva, V.-P. 2004: *Mind, materiality and the interpretation of Aegean Bronze Age art – from iconocentrism to a material-culture perspective*. Oulu
- Hesjedal, A. – Damm, C. – Olsen, B. – Storli, I. 1996: *Arkeologi på Slettnes: dokumentation av 11.000 års bosetning*. Tromsø: Tromsø Museum.
- Hillerdal, C. 2009: *People in Between. Ethnicity and Material Identity – a New Approach to Deconstructed Concepts*. Uppsala.
- Hukantaival, S. 2007: Hare's Feet under a Hearth – Discussing 'ritual' deposits in buildings. Teoksessa *Hortus novus. Fresh approaches to medieval archaeology in Finland*. Toim. V. Immonen – M. Lempiäinen – U. Rosendahl. Turku: Suomen keskiajan arkeologian seura.
- Hulthén, B. 1991: *On Ceramic Ware in Northern Scandinavia during the Neolithic, Bronze and Early Iron Age. A Ceramic-Ecological Study*. Umeå.
- Hyvärinen, H. 1997: The Fennoscandian Ice Sheet and the Deglaciation History of Lapland. Teoksessa *Varhain Pohjoisessa – Early in the North, Maa – the Land. Varhain Pohjoisessa – hankkeen artikkelieita – Reports of the Early in the North Project*. Toim. E.-L. Schulz – C. Carpelan. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Häkkinen, J. 2010a: Jatkuvuusperustelut ja saamelaisen kielen leviäminen. *Muinaistutkija* 1/2010. Helsinki: Suomen arkeologinen seura.
- Häkkinen, J. 2010b: Jatkuvuusperustelut ja saamelaisen kielen leviäminen (osa 2). *Muinaistutkija* 2/2010. Helsinki: Suomen arkeologinen seura.
- Immonen, V. 2008: Identiteetti, etnisyys ja sukupuoli. Teoksessa *Johdatus arkeologiaan*. Toim. P. Halinen – V. Immonen – M. Lavento – T. Mikkola – A. Siiriäinen – P. Uino. Helsinki: Gaudeamus.
- Itkonen, T.I. 1948: Lapparnas förekomst i Finland. *YMER* 67. 1947. Tukholma: Svenska sällskapet för antropologi och geografi.
- Itkonen, T.I. 1984 [1948]: *Suomen lappalaiset vuoteen 1945*, osa II. Porvoo.
- Jungner, H. – Sonninen, E. 2008: Ajoittamisessa käytetyt luonnontieteelliset menetelmät. Teoksessa *Johdatus arkeologiaan*. Toim. P. Halinen – V. Immonen – M. Lavento – T. Mikkola – A. Siiriäinen – P. Uino. Helsinki: Gaudeamus.
- Jørgensen, R. – Olsen, B. 1987: Asbestkeramikk i Nord Norge. *Finskt Museum* 94 (1987). Helsingfors: Finska fornminnesföreningen.
- Kallio, P. 2009: Stratigraphy of Indo-European loanwords in Saami. Teoksessa *"Máttut – máddagat. The Roots of Saami Ethnicities, Societies and Spaces / Spaces"*. Toim. T. Äikäs. Oulu: Giellagas-instituutti.
- Karlsson, N. 2006: *Bosättning och resursutnyttjande. Miljöarkeologiska studier av boplatser med härdar från perioden 600–1900 e. Kr inom skogssamiskt område*. Umeå: Umeå universitet.
- Kehusmaa, A. 1995: Suur-Sodankylän esihistoria. Teoksessa *Suur-Sodankylän historia* 1. Sodankylä: Sodankylän kunta.
- Kotivuori, H. 1993: Kivikauden asumuksia Peräpohjolassa – vertailua ja ra-

- kenteellisiä tulkintoja. Teoksessa *Selviytyjät. Näyttely pohjoisen ihmisen sitkeydestä*. Toim. R. Huopainen. Rovaniemi: Lapin maakuntamuseo.
- Kotivuori, H. 1996: Pyytäjistä kaskenraivaajiksi. Rovaniemen asutus noin 6000 eaa.–1300 jaa. Teoksessa *Rovaniemen historia vuoteen 1721. Kotatullilta savupirtin suojaan*. Toim. V. Kallio. Jyväskylä: Rovaniemen historiatuomikunta.
- Kotivuori, H. 2008: Aarteita hevossaassa. *Raito 2008*. Rovaniemi: Lapin maakuntamuseo.
- Lahelma, A. 2008: *A Touch of Red. Archaeological and Ethnographic Approaches to Interpreting Finnish Rock Paintings*. Iskos 15. Helsinki: Suomen muinaismuistoyhdistys.
- Lavento, M. 2001: *Textile Ceramics in Finland and on the Karelian Isthmus. Nine Variations and Fugue on a Theme of C.F. Meinander*. Toim. T. Edgren. Helsinki: Suomen muinaismuistoyhdistys.
- Liedgren, L. – Bergman, I. 2009. Aspects of the Construction of Prehistoric *Ställo*-foundations and *Ställo*-buildings. *Acta Borealia* Vol. 26, No. 1. 2009.
- Liedgren, L. G. – Bergman, I. M. – Hörnberg, G. – Zachrisson, O. – Hellberg, E. – Östlund, L. – DeLuca, T. H. 2007: Radiocarbon dating of prehistoric hearths in alpine northern Sweden: problems and possibilities. *Journal of Archaeological Science* 34, Issue 8, (2007).
- Lompola, V. 2002: *Sodankylän Kitisen kivikautiset ja varhaismetallikautiset kohteet. Vajusuvanto SE:n, Matti-Vainaan palo 2:n ja Poikamellan asuinpaikkojen sisäisen rakenteen analyysi*. Julkaisematon pro gradu -tutkielma, Turun yliopisto, Kulttuurien tutkimuksen laitos, Arkeologia.
- Lundberg, Å. 1997: *Vinterbyar: ett bandsamhälles territorier i Norrlands inland, 4500 – 2500 f.Kr.* Umeå: Umeå universitet.
- Mannermaa, K. 2008: Osteologian menetelmän. Teoksessa *Johdatus arkeologiaan*. Toim. P. Halinen – V. Immonen – M. Lavento – T. Mikkola – A. Siiriäinen – P. Uino. Helsinki: Gaudeamus.
- Meinander, C. F. 1984: Kivikautemme väestöhistoria. Teoksessa *Suomen väestön esihistorialliset juuret. Societas Scientiarum Fennica*. Toim. P. Fogelberg. Helsinki: Suomen tiedeseura.
- Mulk, I.-M. 1994: *Sirkas: ett samiskt fångstsamhälle i förändring Kr.f. – 1600 e.Kr.* Umeå: Umeå universitet.
- Munch, J. S. – Munch, G. S. 1998: Utgravningene på boplassen på Gållevrari. Teoksessa: *Villreinfangst i Varanger fram til 1600–1700 årene* kirj. Vorren, Ø. Tromsø: Tromsø Museum.
- Nunez, M. 1987: A model for the early settlement of Finland. *Fennoscandia archaeologica* IV. Helsinki: Suomen arkeologinen seura.
- Nunez, M. 1997a: Finland's settling model revisited. Teoksessa *Varhain pohjoisessa – Early in the North. Maa – the land. Varhain Pohjoisessa -hankkeen artikkeliaita – Reports of the Early in the North Project*. Toim. E.-L. Schulz – C. Carpelan. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Nunez, M. 1997b: Uusi katsaus Suomen asuttamismalliin. Teoksessa *Itäme-*

- rensuomi – eurooppalainen maa*. Toim. K. Julku. Oulu: Societas Historiae Fenno-Ugricae.
- Odner, K. 1992: *The Varanger Saami. Habitation and Economy AD 1200–1900*. Oslo.
- Odner, K. 2001. Trade, tribute and household responses. *Acta Borealia* 1–2001.
- Ojala, C.-G. 2009: *Sámi Prehistories. The Politics of Archaeology and Identity in Northernmost Europe*. Uppsala: Uppsala universitet.
- Ojanlatva, E. 2003: A Late Iron Age silver deposit found at Nanguniemi, Inari, Finland. *Fennoscandia archaeologica* XX. Helsinki: Suomen arkeologinen seura.
- Okkonen, J. 2007: Archaeological Investigations at the Sámi sacrificial Site of Ukonsaari in Lake Inari. *Fennoscandia archaeologica* XXIV. Helsinki: Suomen arkeologinen seura.
- Olofsson, A. 2003: *Early Colonization of Northern Norrland: Technology, Chronology, and Culture. Pioneer Settlement in the Mesolithic of Northern Sweden*. Umeå: Umeå universitet.
- Olsen, B. 1994: *Bosetning og samfunn i Finnmarks forhistorie*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Pesonen, P. 2006: One house – two households? An investigation of a Late Subneolithic pithouse in Kuorikkikangas site, Posio southern Lapland. Teoksessa *People, Material Culture and Environment in the North. Proceedings of the 22nd Nordic Archaeological Conference University of Oulu, 18–23 August 2004*: Toim. V.-P. Herva. Oulu: University of Oulu.
- Rankama, T. 1986: A Group of Late Stone Age Slate Arrowheads from Northernmost Finland and Norway. Teoksessa *Studia praehistorica Fennica C F Meinander septuagenario dedicata*. Toim. T. Edgren. Helsinki: Suomen muinaismuistoyhdistys.
- Rankama, T. – Kankaanpää, J. 2008: Eastern arrivals in post-glacial Lapland: the Sujala site 10 000 cal BP. *Antiquity* 82 (2008).
- Ranta, H. (Toim.) 2002: *Huts and Houses. Stone Age and Early Metal Age Buildings in Finland*. Helsinki: Museovirasto.
- Rydving, H. 1993: *The End of Drum-Time. Religious Change among the Lule Saami, 1670s–1740s*. Uppsala: Uppsala University.
- Schanche, A. 2000: *Graver i ur og berg. Samisk gravskikk og religion fra forhistorisk til nyere tid*. Karasjokk: Davvi Girji OS.
- Schanche, K., 1994: *Gressbakkentuftene i Varanger. Boliger og sosial struktur rundt 2000 f.Kr.* Dr.art. -avh. i arkeologi, Universitet i Tromsø.
- Taavitsainen, J.-P. – Hiekkanen, M. – Oinonen, M. 2009: Keminmaan Valmarinniemen polttohautaukset. Teoksessa *Ei kiveäkään kääntämättä – juh-lakirja Pentti Koivuselle*. Toim. J. Ikäheimo – S. Lipponen. Tornio.
- Torvinen, M. 2000: Säräisniemi 1 Ware. *Fennoscandia archaeologica* XVII. Helsinki: Suomen arkeologinen seura.
- Torvinen, M. 2007: Säräisniemi 1 – varhaista keramiikkaa pohjoisessa. Teoksessa *Peurakuopista kirkkokenttiin – Saamelaisalueen 10000 vuotta ar-*

- keologin näkökulmasta. Arkeologiseminaari Inarissa 29.9.–2.10.2005.* Toim. E.-K. Harlin – V.-P. Lehtola. Oulu: Giellagas-instituutti.
- Ukkonen, P. 1997: Pohjois-Suomen eläimistön historiaa. Teoksessa *Varhain pohjoisessa – Early in the North. Maa – the land. Varhain Pohjoisessa -hankkeen artikkelit – Reports of the Early in the North Project.* Toim. E.-L. Schulz – C. Carpelan. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Vahtola, J. 1999: Saamelaisten esiintyminen Suomessa varhaishistoriallisten lähteiden ja paikannimien valossa. Teoksessa *Pohjan poluilla. Suomalaisien juuret nykytutkimuksen mukaan.* Toim. P. Fogelberg. Helsinki: Suomen tiedeseura.
- Valtonen, I. 2008: *The North in the Old English Orosius. A Geographical Narrative in Context.* Helsinki: Societé Néophilologique de Helsinki.
- Viinänen, V. V. 2007: Siitarajat ja Valtarajat – Kokemuksia rajankäyntien kartoittamisesta ja rajojen merkitsemisestä. Teoksessa *Peurakuopista kirkkokenttiin – Saamelaisalueen 10 000 vuotta arkeologin näkökulmasta. Arkeologiseminaari Inarissa 29.9.–2.10.2005.* Toim. E.-K. Harlin – V.-P. Lehtola. Oulu: Giellagas-instituutti.
- Vorren, Ø. 1962: *Finnmark samenes nomadisme I–II.* Oslo: universitetsforlaget.
- Zachrisson, I. 1984: *De samiska metalldepåerna år 1000–1350. The Saami metal deposits A.D. 1000–1350.* Umeå: Umeå universitet.
- Zachrisson, I. 1987: Arkeologi och etnicitet. Samisk kultur i mellersta Sverige ca 1–1500 e Kr. *Bebyggelsehistorisk tidskrift* Nr 14 1987. Samer och germaner i det förhistoriska Norrland.
- Zachrisson, I. 1997: Varför samiskt? 4. Teoksessa *Möten i gränsland. Samer och germaner I Mellanskandinavien.* Stockholm.
- Zetterberg, P. 2008: Dendrokronologinen ajoitusmenetelmä. Teoksessa *Johdatus arkeologiaan.* Toim. P. Halinen – V. Immonen – M. Lavento – T. Mikola – A. Siiriäinen – P. Uino. Helsinki: Gaudeamus.
- Äikäs, T. – Puputti, A.-K. – Núñez, M. – Aspi, J. – Okkonen, J. 2009: Sacred and Profane Livelihood: Animal Bones from Sieidi Sites in Northern Finland. *Norwegian Archaeological Review*, Vol. 42, No. 2, 2009.

Näkökulmia saamelaisten historiankirjoitukseen

Lars Ivar Hansen

Johdanto

Artikkelin aluksi käyn läpi ulottuvuuksia, jotka mielestäni ovat olleet vuosisatojen ajan keskeisiä saamelaisten historiassa, kun se suhteutetaan muuhun historiaan¹. Tämän jälkeen pohdin, mitä seurauksia ja vaikutuksia näillä piirteillä on ollut – ja niillä pitäisi olla – saamelaisten historiankirjoitukseen ja -tutkimukseen metodologisesti ja sen kannalta, miten historiaa kerrotaan.

Hahmoteltuani perusasioita, jotka liittyvät saamelaisten historiaan ja vuorovaikutukseen Fennoskandian muiden kansojen historioiden kanssa, siirryn käsittelemään keskeisiä syitä, miksi saamelaisten historiaa on tarvetta kirjoittaa. Tarkastelen aihetta sekä saamelaisten puolustajien, historiankirjoittajien ja tutkijoiden näkökulmasta että osana pohjoisen Fennoskandian monisyistä, yhteistä historiaa. Keskustelun taustalla on yleensä saada saamelaisten historiaa kirjoitetuksi. Lisäksi olisi tehtävä myös rajatumpia selvityksiä saamelaisten tavoista, perinteistä ja heidän vuorovaikutuskokemuksistaan muiden kanssa.

Saamelaisalueen valtiot muodostavat saamelaisille monikulttuurisen kontekstin, mistä seuraa muitakin haasteita. Ensinnäkin on tarpeen tuoda avoimesti esiin, kuvata ja analysoida sellaisia historian prosesseja ja ilmiöitä, joista ei valtioiden sulauttamis- ja yhdentämispolitiikan vuoksi ole vuosisatoihin puhuttu tai niistä ei ole saanut puhua. Tähän sisältyy pyrkimys dokumentoida ja analysoida saamelais-

1 Haluan kiittää Tromssan museon kuraattori *Dikka Stormia* artikkelin jäsentelyä koskevista antoisista keskusteluista.

ten oikeuksia, jotka perustuvat vanhoihin tapoihin tai lakeihin ja joilla voi olla merkitystä vielä nykyäänkin. Tavoitteena on myös oikaista ja täydentää alueen valtioiden historiankirjoitusta ja tehdä siitä aiempaa kattavampaa ja perusteellisempaa. Toinen haaste on vastata saamelaiden enemmistökansoille esittämiin, alati voimistuviin vaatimuksiin. Enemmistökansoja kehoitetaan tunnustamaan ja hyväksymään se, että jos joku heihin kuuluva tutkija käsittelee saamelaisten asioita, yhteiskunnallisia instituutioita ja kulttuuri-ilmiöitä, tähän tosiasiaa jo sisältyy epäsymmetrinen ”inter-etninen valtasuhde”. Juuri tällainen valtasuhde on perinteisesti ollut ratkaiseva kun enemmistöihin kuuluvat tutkijat ovat pitäneet ”tulkinnan monopolia” itsellään.

Lopuksi esitän tarkemmin joitain metodologisia pohdintoja ja suosituksia, jotka lienevät aiheellisia, kun ottaa huomioon saamelaisten historian kokonaisvaltaiset peruspiirteet sekä edellä mainitut tutkimuksen haasteet.

On syytä korostaa, että en edes yritä kunnianhimoisesti tarjota täydellistä katsausta saamelaisten historiaa käsittelevään laajaan tutkimukseen eivätkä käyttämäni lähteet ole edustava valikoima Fennoskandiassa julkaistusta tutkimuskirjallisuudesta. Eräitä suomalaisia ja ruotsalaisia klassikkoteoksia lukuun ottamatta viittaatan lähes yksinomaan norjalaisiin julkaisuihin. Tarkoitukseni on havainnollistaa käsittelemieni aiheiden tärkeimpiä näkökohtia ja tarjota esimerkkejä. Keskityn saamelaisten historiaan varhaiskeskiajalta 1800-luvun loppupuolelle.

Saamelaisten vuorovaikutushistoria

Kanssakäymisen ja vuorovaikutuksen historiaa

Nykyään ei liene enää kiistanalaista väittää, että saamelaisten historia on ennen kaikkea kanssakäymisen ja *vuorovaikutuksen historiaa* niin kauas taaksepäin kuin pohjoisessa Fennoskandiassa yleensä on todisteita etnisistä ja kulttuurisista ryhmistä. Siinä määrin kuin saamelaisten varhaista historiaa on mahdollista selvittää, he näyttävät olleen tiiviisti kontaktissa ympäristönsä muiden sosiaalisten tai etnisten

ryhmien kanssa ja kävivät heidän kanssaan vaihtokauppaa. Yhteydet ja vuorovaikutus näyttävät jopa oleellisilta siinä, miten saamelaisten etninen identiteetti rakentui. Prosessi alkoi jo toisen vuosituhannen keskivaiheilla eKr. ja jatkui aina ajanlaskun alkuun saakka (Hansen – Olsen 2004: 36–51). Viimeisellä vuosituhannella ennen ajanlaskun alkua eräät pohjoisen Fennoskandian rannikkoalueiden oletettavasti heterogeeniset metsästäjä-keräilijä-yhteisöt siirtyivät vähitellen maatalouteen. Sisämaassa ja kaikkein pohjoisimmilla alueilla metsästäjä-keräilijät sen sijaan säilyttivät perinteisen metsästyselinkeinonsa ja kehittivät sitä. Samaan aikaan he myös loivat entistä läheisempiä suhteita kaakon suuntaan, metallia tuottaviin yhteisöihin. Tämä taloudellisen ja yhteiskunnallisen dualismin sarastus osoittautui ratkaisevaksi pohjoisen Fennoskandian myöhemmän kulttuurisen ja etnisen eriytymisen kannalta (Hansen – Olsen 2004: 355).

Saamelaisuuden muotoutumisen taustalla näyttäisi siis olevan pitkäaikainen, usean ryhmän vuorovaikutusprosessi, jossa vastaavasti muotoutui muita etnisiä identiteettejä (esim. pohjoisgermaaninen, varhainen suomalainen). Tätä näkökulmaa on pidetty esillä 1960-luvulta lähtien, jolloin sen esitti ensimmäisenä Fredrik Barth. Etnisen identiteetin rakentumista ja ylläpitoa ei tulisi käsitellä ensisijaisesti pitkäaikaisen eristyksen, kontaktien puuttumisen ja ”omien kulttuuripiirteiden” vaalimisen seurauksena, vaan pikemminkin *erilaisten ryhmien välisen vuorovaikutuksen jäsentämisen muotona*. Näin ollen identiteetti on kontaktien ja kommunikaation tulos, sillä tietoisuus omasta ryhmästä ja sen identiteetistä huomataan ja ilmaistaan nimenomaan suhteessa muihin ryhmiin (Barth 1969). Ensimmäinen tutkija, joka sovelsi tätä lähestymistapaa etnisten identiteettien rakentumiseen pohjoisessa Fennoskandiassa, oli antropologi ja arkeologi Knut Odner kirjassaan *Finner og terfinner, etniske prosesser i det nordlige Fenno-Skandinavia* (1981).²

2 Kirjan nimi voidaan kääntää esimerkiksi: *Finnit ja terfinnit. Etniset prosessit pohjoisessa Fennoskandiassa*. ”Etnisyys”-käsitettä yhteiskuntatieteissä viime vuosikymmeninä ja siihen liittyviä jännitteitä ovat yksityiskohtaisesti käsitelleet mm. Siân Jones (1997) ja Marcus Banks (1996). Lyhyemmän katsauksen pääasioista esittävät Hansen ja Niemi (2001).

Edellä esitettyä näkökulmaa soveltaen olisivat erillisen, saamelaisen etnisen identiteetin konkreettiset piirteet hahmottuneet viimeisen vuosituhannen aikana ennen ajanlaskun alkua. Pohjoisen Fennoskandian keskenään erilaisten metsästäjä-keräilijä -yhteisöjen kulttuurit monimuotoistuivat. Saamelaisen identiteetin kehitys näyttää olleen osa keskenään vastavuoroisia identiteetinmuodostusprosesseja, mihin kuului entistä vilkkaampi vuorovaikutus toisten kanssa. Lännessä eräät ryhmät kehittivät samoihin aikoihin oman, *pohjoisgermaanisen* identiteettinsä, ja idässä toiset identifioivat itsensä hämäläisiksi ja suomalaisiksi. Viimeksi mainitut olivat Suomen myöhemmän väestön edeltäjiä (Hansen – Olsen 2004).

Saamelaiset erottautuvat siis pohjoisen alkuperäiskansana, jotka viimeistään ajanlaskumme ensimmäisiltä vuosisadoilta alkaen asuivat Fennoskandian pohjois- ja keskiosissa. Saame kuuluu suomalais-ugrilaisiin kieliin, ja kartassa näkyvät sen eri murteiden (tai eri saamen kielten) alueet (ks. 20 tässä kirjassa). On syytä painottaa, että keskiajalla ja uuden ajan alussa saamelaisten alueet kasvoivat sekä etelässä nykyisen Suomen keskiosiin että kaakossa, pitkin Vienanmeren länsirannikkoa. (Viimeksi mainittu alue on Venäjän puolella ”lešaja lop” = ’Metsä-Lappi’, ks. Lukjančenko 1979).

Monitahoiset ja vaihtelevat suhteet naapureihin

Ajanlaskun ensimmäisellä vuosituhannella ja keskiajan alussa, ennen kuin saamelaisten naapuriin muodostui järjestäytyneitä valtioyksiköitä, saamelaisilla näyttää olleen monitahoisia ja muuttuvia suhteita muihin, niin lännessä, etelässä kuin idässä asuneisiin ryhmiin. Ne saattoivat olla luonteeltaan melko symmetrisiä, tasapuolisia, tai epäsymmetrisiä (Hansen 1996). Ilmeisesti oli sekä laajaa kauppa- ja tavaranvaihtotoimintaa että jossain määrin myös vastavuoroista palvelusten vaihtoa, kuten eri saamelaisryhmien välillä vielä uudella ajalla (esimerkiksi ns. ”väarti”-suhteet sisämaan porosaamelaisten ja rannikkoseudun saamelaisten välillä).

Idässä, nykyisen Suomen alueella ja Karjalan kannaksella, etnologinen aineisto sekä eräät kielen ainekset ja paikannimitutkimus osoittavat, että saamelaisilla on ollut varsin symmetrisiä, järjestäy-

tyneitä kaupp- ja tavaravaihtosuhteita itämerensuomalaisten, kuten hämäläisten ja suomalaisten kanssa (Itkonen 1960; Valonen 1980; ks. Hansen 1996). Varhaiskeskiajalla (1100-luvulla) vaihtoverkosto laajeni itään, ja tuolloin vakiintuivat säännölliset suhteet niiden itämerensuomalaisten kanssa, jotka asuivat Laatokan- ja Beloozero-järven seuduilla sekä Vaga-joella (Hansen 1996).

Lännessä saamelaiset olivat yhteydessä hierarkkisemmin järjestäytyneisiin skandinaaviisiin yhteisöihin ja kävivät vaihtokauppaa laajoillakin alueilla. Skandinaavit olivat järjestäytyneet *päällikkökunniksi*, jotka olivat toisistaan erillisiä mutta keskenään yhteistyössä. Niitä alkoi muodostua kansainvaellus- (370–570 jKr.) ja merovingiajalla (570–800 jKr.). Päällikkökunnat toimivat todennäköisesti ns. ”redistribuutiojärjestelminä”, joissa tuotannon ylijäämä ohjattiin päällikölle, ja tämä saattoi jakaa sitä edelleen, mutta piti osan itsellään ja liittolaisillaan. Saamelaisia oli ilmeisesti erikoistuneina metsästäjinä sidoksissa tällaisiin redistribuutiokeskuksiin. Järjestelmään kuului, että he toisaalta saivat käydä vapaasti vaihtokauppaa, mutta toisaalta he olivat velvollisia antamaan tietyn osuuden päällikölle.

Saamelaiset ylläpitivät suhteita myös etelään, missä paikallinen eliitti oli asettunut Pohjanlahden pohjoisimman rannikon tuntumaan. He sekä kävivät saamelaisten kanssa kauppaa että keräsivät näiltä suojelurahan tapaisia maksuja. Varhaiskeskiajalla hallitsevat yhteisöt lienevät olleet suomalais-ugrilaista kieltä puhuvia kveenejä, mutta sydän- ja myöhäiskeskiajalla näihin alueisiin kohdistui kolonisaatiota, ja sinne muutti sekä ruotsalaisia että suomea puhuvia maanviljelijöitä Suomen eteläosista (ks. Hansen – Olsen 2004: 162–164).

Rautakauden lopulta keskiajalle saamelaisilla oli siis suhteellisen vakaat ja molempia osapuolia sitovat suhteet useiden naapureidensa kanssa. Kaupan ja vaihtokaupan lisäksi näitä suhteita on ilmeisesti luotu ja ylläpidetty vaihtamalla lahjoja ja jossain määrin myös avio-liitoilla. Yhdistäjänä ovat voineet olla myös kosmologiset käsitykset, joiden perusta oli saamelaisille, suomalais-ugrilaistilaisille ja skandinaaveille yhteinen (Hansen – Olsen 2004: 351–353). Tämä ei kuitenkaan välttämättä tarkoita sitä, että vuorovaikutus oli koko ajan symmetristä, vakaata ja samanlaista. Päinvastoin kontaktireitit ja yhteistyön olosuhteet ovat muuttuneet, ja on erikoistuttu monin tavoin. Vastaavasti saamelaisalueella näytetään olevan alueellista vaihtelua siinä, miten

saamelainen kulttuuri-identiteetti muodostui ja millä tavalla sitä on ilmaistu. Identiteetin ilmenemismuotoihin ovat vaikuttaneet kunkin alueen omat perinteet ja se, millaisiin ”toisiin” oma identiteetti on pitänyt suhteuttaa. Yhteinen kieli on kuitenkin voinut yhdistää metsästäjäyhteisöjä ja pitää heitä ympäröivistä yhteisöistä, etenkin germaanisen kielen puhujista, erillisenä ryhmänä. Saamen kielellä on koko myöhemmin tunnetulla saamelaisalueella ilmeisen pitkä historia alkaen aina viimeiseltä vuosituhannelta ennen ajanlaskun alkua.

Erilaisten vuorovaikutussuhteiden kuva muuttui, kun pohjoiseen alkoi muodostua järjestäytyneitä valtioita. Samoihin aikoihin vielä järjestelmällisempää oli väestön käännäyttämisen kristinuskoon, mikä kohdistui ensin saamelaisten naapureihin ja sitten myös heihin. Ensimmäinen lujittuva valtio oli eteläisen Norjan alueelle 1000-luvulla muodostettu kuningaskunta, joka 1100- ja 1200-luvuilla lujitti otettaan myös luoteisesta rannikosta. Myös Novgorodin kauppiaatasavalta, joka mainitaan ensimmäisen kerran 800-luvulla, kehittyi. Se muodosti 900- ja 1000-luvuilla laajoja kauppaverkostoja sekä pohjoisten jokien varsille linnoitettuja hallinnollisia keskuksia, joita oli kauas suomalais-ugrilaisia kieliä puhuneiden metsästäjä-keräilijöiden alueille asti (Martin 1986; Koht 1962). Etelässä puolestaan yhdistyi Ruotsin kuningaskunta, joka vahvisti 1200- ja etenkin 1300-luvulla hallinnollista ja taloudellista valtaansa pohjoisen Fennoskandian sisämaa-alueilla hyvässä yhteisymmärryksessä ja yhteistyössä Ruotsin kirkon kanssa.

Näin myös läntisten rannikkoalueiden päällikkökunnat katosivat ja niiden sijasta veroja ja suojelurahaa saamelaisilta alkoi kerätä Norjan kuningaskunta (Hansen 1999). Hieman myöhemmin Novgorodin edustajat vakiinnuttivat asemansa saamelaisten asuinalueen itäisimmässä kolkissa, Vienanmeren länsirannikolla ja Kuolan niemimaalla, ja he alkoivat kerätä veroja siellä (Lukjančenko 1971). Erikoinen ilmiö on, että myös karjalaisia uudisasukkaita siirtyi itäisille saamelaisalueille, missä he kävivät kauppaa ja keräsivät veroa Novgorodin hyväksi (Storå 1977; Hansen 1996, 2001). He säilyttivät tämänkaltaisen roolinsa lähes koko keskiajan uuden ajan alkuun saakka liikkuen kaikkialla pohjoisessa Fennoskandiassa, jopa pohjoisilla ja läntisillä rannikkoalueilla. Vain etelässä saamelaisia verottivat edelleen yksityi-

set kauppiaat, jotka toimivat ainoastaan omissa nimissään ja pitivät yllä vilkkaita kauppasuhteita saamelaisiin.

Seuraava vaihe oli, että myöhäiskeskiajalla Fennoskandian pohjoisimmat osat jaettiin yhteisveroalueisiin, joilla verotus oli päällekkäistä niin, että kaksi valtiota katsoi oikeudekseen kerätä saamelaisilta veroa. Pohjoisessa Venäjän ja Norjan yhteisveroalue ulottui lännestä Lyngenin vuonolta ja Mälselva-joelta aina Kuolan niemimaan itäisimpään kolkkaan (”Pyenne”-nimiseen saamelaiskylään), ja edelleen Kuolan niemimaan etelärantaa ”Velega”-nimiselle joelle saakka (todennäköisesti sama kuin Umba-joen sivujoki ”Vieljoki”/”Vjala” Hansen 2001: 32). Sisämaassa valtaosa pohjoisesta Fennoskandiasta kuului Venäjän ja Ruotsin yhteisverotukseen. Kumpikin näistä päällekkäisen verotuksen alueista lienee perustettu 1320-luvulla (Hansen 1996, 2005).

Tällainen yhteinen verohallinto oli voimassa 1500-luvun loppuun saakka. Jo paljon aikaisemmin valtiot olivat kuitenkin aggressiivisesti ryhtyneet erilaisiin toimiin, jotka-tähtäsivät saamelaisten asuttaman alueen jakoon tarkoin määrätyillä rajoilla. Kukin valtio pyrki vahvistamaan omaa valtaansa, ”oikeuttaan hegemoniaan”, mahdollisimman laajoilla alueilla ja monin eri keinoin. Saamelaisia verotettiin niin järjestelmällisesti kuin mahdollista, ja heidän alueilleen perustettiin hallinnollisia ja tuomiovaltaa käyttäviä toimielimiä, minkä lisäksi alueen puolustusta alettiin järjestää. Myös kirkkojen rakentamisella ja saamelaisiin kohdistuneella lähetystyöllä oli suuri merkitys. Toisin sanoen valtioiden saamelaisalueita kohtaan aiemmin harjoittama, verotukseen ja kaupankäyntiin perustunut epäsuora hallinta korvattiin suoralla hallinnalla. Poliitiikka johti 1600-luvulla ja 1700-luvun alussa valtioiden välillä syttyneisiin useisiin sotiin. Useimpien saamelaisalueiden osalta eturistiriidat saivat lopullisen, poliittisen ratkaisun vuonna 1751, jolloin rajoista sovittiin Suuren Pohjan sodan rauhansopimuksessa. Saamelaisyhteisöt, jotka olisivat jääneet kahden tai kolmen valtion alueelle, joko sijoitettiin kokonaisuudessaan yhteen valtioon tai raja vedettiin niiden halki (Hansen 2001). Eräät itäiset siidat jäivät vielä jaon ulkopuolelle. Venäjän ja Norjan välinen tarkka raja, joka jakoi idässä asuvien saamelaisten siidat, käytiin vasta 1826 (Aarseth 1975).

Valtiojako alisti saamelaiset yksiselitteisesti uusien hallinnollisten yksiköiden vallan alle, mistä ennen kaikkea seurasi, että heidän omien, autonomisten järjestelmiensä perusta mureni. Saamelaiset olivat nyt ulkopuolisten lakien ja kirkkolakien alaisia. Uusi tilanne muutti ratkaisevasti tuomiovaltaa sekä hallintoa, joka ohjasi luonnonvarojen käyttöä. Se oli myös vakava isku saamelaisten uskonnolle. Sitä vastaan oli 1600-luvun loppupuolella ja 1700-luvun ensimmäisinä vuosikymmeninä määrätietoisesti hyökätty tiivistämällä kristillistä lähetystyötä. Kristinusko vaikutti ratkaisevasti saamelaiseen kulttuuriin. Se saneli uudet lähtökohdat, millä tavoin saamelaisten täytyi ja millä keinoilla heidän oli sallittua ilmaista identiteettiään (Hansen – Olsen 2004: 357).

Saamelaisten toimeentulon toteutuminen 1600-luvulta 1800-luvulle

Saamelaisten edellytykset elinkeinojensa harjoittamiselle ja kehittämiselle olivat siis 1600-luvulta lähtien hyvin toisenlaiset kuin ennen, koska ympäröivät valtiot pitivät saamelaisalueilla entistä tiukempaa hallinnollista, oikeudellista ja kirkollista valtaa. Samalla saamelaisen yhteiskunnan keskeiset rakenteet muuttuivat merkittävästi. Ennen kaikkea tältä ajalta lähtien on hyvin dokumentoituja todisteita siidoista. Siida oli saamelaisten perinteinen yhteisö, yhteistyöjärjestelmä, jossa oli useita perheitä tai ruokakuntia. Nämä hallitsivat yhdessä tiettyä resurssialuetta ja käyttivät sitä hyväkseen vuotuiskierrollaan, metsästyksen ja muilla tavoin. Varsinaisesti siidalla tarkoitetaan sekä yhteiskunnallista yksikköä että vastaavaa nautinta-aluetta (ks. Vorren 1978b, 1980; Hansen 1999, Helander 1999). Veroluetteloiden ja saamelaisten verotuksen tutkimus osoittaa toisaalta, että tällainen yhteiskuntajärjestys vallitsi laajalti pohjoisen Fennoskandian sisäosissa, mutta paljastaa, että rannikkoseuduilla oli suurta vaihtelua. Joillakin rannikkoalueilla on täytynyt olla jonkinlaisia siidaorganisaatioita, mutta niiden laajuus ja rakenne on vaihdellut. Toisilla alueilla saamelaiset taas asuivat yksittäisillä maatiloilla tai muuten toisistaan erillään (Vorren 1978a, Holmsen 1966, 1977; Bjørklund 1985, Grydeland

1996, 2001; Hansen 1990a). Lisäksi tarkempi analyysi näyttää osoittavan, että vaikka verotuksen perustana enimmäkseen olivat siidat, mikäli mahdollista, veronkeruujärjestelmä saattoi myös johtaa koh-ti yhteisöjen järjestäytymistä viimeksi mainitulla tavalla (esimerkiksi Ruotsin ”veromaat”) (Korpijaakko 1985, Hansen – Olsen 2004).

1600- ja 1700-luvuille ajoittuu myös perinpohjainen ja ratkaiseva muutos siinä, miten saamelaiset hyödynsivät porolaumojä. Kesyporojen laidunnus kehittyi poronkasvatukseksi ja ”tarhaamiseksi” (Ingold 1980). Samaan aikaan pohjoisen Fennoskandian muun väestön keskuudessa syntyi väestönkasvun myötä uusia asutuspaaineita, mikä johti monilla alueilla uusiin rakenteellisiin järjestelyihin. Oleellista oli 1) niiden alueiden uudelleenjärjestely, joita poropaimentolaiset käyttivät laajoilla jutamareiteillään, 2) yritykset rajata toisistaan erilleen maanviljelylle ja uudisasutukselle avoimet alueet ja ne, jotka varattaisiin poropaimentolaisten käyttöön (vrt. ”lappmarkit”, ”odlingsgrensen”), 3) siirtyminen joillakin alueilla paimentolaisuudesta tai osittaisesta paimentolaiselämäntavasta kokovuotiseen maatila-asutukseen sekä 4) kiistat ns. ”yhteismaista” Norjan vuoristoalueilla ja millä tavalla määrittely toteutui. Kun tähän lisätään vielä uudet hallinnolliset käytännöt ja valtiovallan vaihtuvat tavoitteet, seuraus oli että saamelaisten mahdollisuudet noudattaa vanhaa tapaoikeuttaan vaihtelivat merkittävästi. Joillain alueilla saamelaisten perinteisille elinkeinoille asetettiin raskaita esteitä. Toisaalla taas heidän tapoihin perustuville oikeuksilleen annettiin jopa valtion lain hyväksyntä ja suoja, joskin toisinaan vain väliaikaisesti. Näihin prosesseihin ei kuitenkaan ole tässä artikkelissa mahdollista perehtyä tarkemmin.

Saamelaisten historian kirjoitus

Saamelaisten historian kirjoittaminen: kahtalaiset tarpeet ja näkökulmien kohtaaminen

Se, että saamelaiset ovat aina eläneet monitahoisessa vuorovaikutuksessa muiden kanssa, on vaikuttanut myös tapaan tutkia ja analysoida heidän historiaansa sekä siihen, miten historia on esitetty. Erityisesti

näky ero ”sisäpiirin” ja ”ulkopuolisen” näkökulman välillä. Saamelaiset ovat toisaalta itse pyrkineet selvittämään ja esittämään omaa historiaansa sellaisena kuin he sen kokevat ja siten kuin se näkyy heidän maantieteelliseltä asuinseudultaan katsottuna. Toisaalta saamelaisten kulttuuria ja historiaa on tutkittu akateemisesti humanististen ja yhteiskuntatieteiden kannalta. Länsimaisessa akateemisessa traditiiossa tapahtui 1800-luvun alkupuolella muutos. Modernien tutkimusalojen, historian, sosiologian ja etnografian välille vedettiin entistä tarkemmat, ”kurinalaisemmat” rajat, kun eri kansojen kulttuureita, yhteiskuntia ja historiaa oli ennen lähestytty kokonaisvaltaisemmin, ilman tieteenalajakoa. Tuolloin myös vakiintui erottelu, että dynaamisuus ja kehitys (”evoluutio”) liitettiin lähinnä joidenkin Länsi- ja Keski-Euroopan ja Pohjois-Amerikan kansojen historiaan. Sen sijaan monet muualla asuvat kansat tulkittiin vähemmän dynaamisiksi eikä heidän nähty kehittyneen vaan juuttuneen yhteiskunnallisesti paikalleen. Heidän toimeentulon hankinnan tapansa pysyivät muuttumattomina, samoin sosiaalinen järjestelmä. Hyvin usein tällaisia kansoja pidettiin ”primitiivisinä” (Kuper 1988). Historiasta muodostui opin-ala, joka keskittyi tutkimaan ja selittämään pääasiassa länsimaisien, ”dynaamisina” pidettyjen yhteiskuntien historiallista kehityskulkua ja modernien ”kansallisvaltioiden” juuria ja syntyedellytyksiä. ”Primitiivisten” ja muka paikalleen pysähtyneiden yhteiskuntien tutkimuksesta sen sijaan tuli pääasiassa äskettäin itsenäistyneen etnografian alaa. Samalla historia tieteenalana otti korostetun ”kansakunnan rakentajan” tehtävän niissä länsimaisissa valtioissa, jotka olivat äskettäin yhdistyneet tai ne oli muodostettu kansallisuusajatuksen pohjalta. Innoittajista vähäisin ei ollut saksalainen historioitsija Johann Gottfried Herder (1744–1803). Kansan tai kansakunnan olemassaololle etsittiin todisteita menneiltä ajoilta ja sen katkeamaton polveutuminen haluttiin todistaa (Iggers – Wang 2008).

Saamelaiset eivät siis kuuluneet akateemisen historian tutkimuksen yleiseen viitekehykseen, jossa olisi selvitetty kansallisen kulttuurin, yhteenkuuluvuuden ja identiteetin varhaisia ilmenemismuotoja ja tapoja tuoda niitä näkyviin. Mutta oli saamelaisia, jotka ponnistelivat selvittääkseen itse oman kansansa historiaa. He kirjoittivat omien näkemystensä mukaisesti siitä, missä asioissa saamelaiset ovat sopeutuneet, millaisia heidän elämänmuotonsa ovat olleet sekä heidän suh-

teistaan muihin kansoihin. Työ perustui muisti- ja perimätietoon, saamelaisten omiin käsityksiin sekä kirjoittajan henkilökohtaisiin kokemuksiin.³ Tällaisia teoksia olivat muun muassa Johan Turin (1854–1936) *Muitalus sámiiid birra* (”Tarina saamelaisista”, 1987), Anta Pirakin (1873–1951) *Jáhttee saamee viessoom* (”Paimentolaisen elämä”, 1937) sekä Anders Larsenin (1870–1949) *Mearrasámiiid birra* (”Merisaamelaisista”, 1979).

Edellisten aikalainen oli Henrik Kvandahl (1865–1950, kotoisin Pohjois-Norjasta Ofotenista), mutta hänen lähestymistapansa on toinen. Hän julkaisi kolmiosaisen teoksen *Samefolks historie* (1925), *Samenes historie II, III* (1947, 1950) (”Saamen kansan historia, Saamelaisten historia”). Kvandahl esitti muun muassa katsauksen saamelaisten alkuperää ja varhaista historiaa koskeviin erilaisiin näkökulmiin. Se perustuu laajaan valikoimaan tunnettujen kirjoittajien tekstejä antiikin ajoista 1700-luvulle saakka. Mutta hän myös käsiteli pikkutarkasti ja täsmällisesti pitkän empiiristen lähteiden sarjan 1500-luvun lopulta aina 1800-luvun lopun väestölaskentoihin. Niihin on dokumentoitu saamelaisasutus ja saamelaisten liikkuminen Tromsin läänin eteläosassa ja Nordlandin läänin pohjoisosassa (Kvandahl 1925, 1947 and 1950; Minde 2000).

Useimpien edellä mainituista teoksista voidaan katsoa edustavan erilaisia ”tilannesidonnaisia lähestymistapoja”. Ne nimittäin tarjoavat kuvauksia tai yhteenvedon saamelaisten kulttuurista, historiasta ja elämänmuodosta vain joistakin tietyistä paikallisista tai alueellisista näkökulmista. Taustalla on paikkakunnalta tai joltakin alueelta kertynyt perinnetieto tai kirjoittajan omat kokemukset.

Edellä kuvatun suuntauksen rinnalla saamelaisten kulttuuri ja historia otettiin siis jo hyvin varhain akateemisen kiinnostuksen koh-

3 Tietenkin monia saamelaisia, kuten Samuel Rheenia ja Olaus Sirmaa, oli jo huomattavasti aikaisemmin käytetty informantteina tai heiltä on kerätty ja tarkkaan dokumentoitu kertomuksia saamelaisten kulttuuripiirteistä, elintavoista ja elinkeinoista. Tällä tavalla oli saatu taustaa ja aineistoa yleistäviini, etnografisiin-kuvauksiin, jollaisia Johannes Schefferus, Knud Leem ja monet muut olivat kirjoittaneet 1600-luvun lopulla ja koko 1700-luvun. Nämä yritykset tehtiin kuitenkin ennen sen saamelaisten tieteellisen historiankirjoituksen syntyä, jota edellä kuvasin. Siksi varhaisvaiheita ei käsitellä enempää tässä artikkelissa.

teeksi tietyillä kulttuuri- ja yhteisötutkimuksen aloilla. Lähestymistapoihin tosin vaikutti yhteiskuntien asenteellinen jaottelu ”primitiivisiin” ja ”kehittyneisiin”, kuten jo edellä on todettu. Aluksi saamelaiden aineellista ja henkistä kulttuuria, historiaa ja yhteiskuntaa tutkittiin etnografian, etnologian, folkloristiikan ja maantieteen kannalta, ja vasta myöhemmin historian ja arkeologian menetelmin. Myös tietty joukko saamelaisia värvättiin osallistumaan urauurtavaan tutkimustyöhön, jolla ryhdyttiin selvittämään saamelaisyhteisöjen ja -kulttuurien piirteitä ja niiden olemassaolon edellytyksiä.

Syntyi joukko tutkimuksia, jotka on kirjoitettu tieteellisestä, mutta toisaalta samalla myös jostakin erityisestä saamelaisnäkökulmasta. Osa tästä tuotannosta edustaa lähinnä paikallista näkökulmaa, ja työtä ovat ohjailleet kirjoittajan omat näkökannat ja hänen valintansa. Silti tutkimusotetta voi pitää tieteellisenä. Suuntauksen edustajista erityismaininnan ansaitsee Israel Ruong (1903–1986), joka julkaisi sekä tarkoin rajattujen yhteiskunnallisten prosessien syväanalyysjä, kuten *Fjäll-lapparne i Jukkasjärvi socken* (1937) ja *Jåhkakaska sameby* (1964), että laajoja synteesejä, kuten *Samerna – i historien och nutiden* (1982). Voitaneen sanoa, että Ruongin viitoittamaa tietä ovat kulke-neet saamelaiset tutkijat Samuli Aikio (1992), Sverre Fjellheim (1999), Johan A. Kalstad (1987; 2009) ja Aage Solbakk (2007). Viime aikoina yksityiskohtaista tutkimusta ovat tehneet mm. Oddmund Andersen (poropaimentolaisuuden synnystä; 1983, 2002), Thomas Andersen (Meri- ja poroelinkeinojen yhdistelmästä eteläisen Tromssan läänin syrjäseuduilla (markasamene); 2005), sekä Leif Elsvatn (tiettyjen paikalleen asettuneiden eteläsaamelaisyhteisöjen elinkeinoista ja luonnonvaroista; 2007).

Monikulttuurisen tilanteen asettamat tarkemmat tavoitteet ja haasteet

Vaikka on olemassa lukuisia saamelaistutkijoiden julkaisemia, saamelaiden kulttuuria ja historiaa käsitteleviä teoksia, ei voi kiistää, että näiden tutkimusalojen tilanne on varsin sekava. Näkökulmia ja ristiiriitoja on paljon johtuen nimenomaan siitä, miten saamelainen kult-

tuuri ja yhteiskunta ovat rakentuneet monikulttuurisissa yhteyksissä, aina suhteutettuna muihin.

Toisaalta on näkyvissä oikeutettu vaatimus, että saamelaisten etnistä identiteettiä pitäisi vahvistaa. Sitä, millaisiksi saamelaisyhteiskunnan varhaisemmat rakenteelliset ja kulttuurin kehityskulut mielletään ja millaisia selontekoja niistä on tehty, tulisi käyttää hyväksi saamelaisten oman, erityisen identiteetin rakennustyössä muiden pohjoisen Fennoskandian kansojen tavoin. Tämä johtaa oikeutetusti pyrkimykseen nostaa esiin, kuvailla ja analysoida historian sellaisia vaiheita ja ilmiöitä, jotka vuosisatojen ajan on vaiennettu tai joita on peitelty koska valtioiden virallinen politiikka on tavalla tai toisella ollut saamelaisten yhtäläistäminen muun väestön kanssa ja liittäminen heihin.

Samalla kaivataan kipeästi myös sellaista erityisalojen ja -aiheiden tutkimusta, jolla on tai jolla voidaan olettaa olevan erittäin suuri merkitys saamelaisille nyt ja tulevaisuudessa. Heidän kulttuurinsa, yhteisöllisten järjestelmiensä ja elämänmuotonsa aseman nyky-yhteiskunnassa on puolustettava ja sille on taattava lain suoja. Tältä kannalta erityisen arvokkaaksi on osoittautunut varhaisempien oikeuskäytäntöjen tutkimus sekä niistä säilyneet dokumentit. On myös tärkeää kartoittaa hyvin yksityiskohtaisesti niitä oikeudellisia edellytyksiä, jotka aikaisemmin ovat liittyneet saamelaisten eri elinkeinoihin ja siihen, miten luonnonympäristöä on hallinnoitu. Eri alueilla jo pelkästään sen osoittaminen ja todistaminen, että saamelaiset ovat vanhastaan eläneet siellä, on ollut erittäin merkittävä yritys torjua ”vaiennattamista” ja osoittaa sitä yllä pitävät mielikuvat vääriksi. Tätä ovat edistäneet monet muutkin asiaan sitoutuneet tutkijat kuin saamelaiset itse. Klassikoita ovat Väinö Tannerin itäsaamelaisten yhteiskuntaa ja elämäntapaa käsittelevät tutkimukset, jotka hän julkaisi vuonna 1929, ja Erik Solemin saamelaisen oikeusperinteen tutkimukset 1933. Osittain sama näkökulma oli myös Helmer Tegengrenillä (1952) tutkimuksessaan, joka kattaa Kemin saamelaisten vuosisatojen pituisen historian. Paluu tiukemmin oikeushistorialliseen lähestymistapaan tapahtui kuitenkin, kun Sverre Tønnesen (1972) julkaisi tutkimuksensa ”kirjoittamattoman” valtionomaisuuden muodostamisesta Finnmarkiin ja sen oikeusvaikutuksista. Filip Hultblad julkaisi vuonna 1968 huomattavan laajan tutkielman Ruotsin puolelta Luulajan-

Lapista. Hän tarkasteli paikoillaan pysyvän asutuksen syntyä ja maanviljelyksen lisääntymistä sekä rekonstruoi asukkaiden keskinäisiä sukulaisuussuhteita suhteuttaen ne huolellisesti alueen maantieteeseen ja maaston asettamiin olosuhteisiin. Tässä yhteydessä on mainittava myös tutkimus Finnmarkin sisäosissa vallinneista paikallisista perinteistä ja saamelaisten luonnonympäristön käyttöä siellä rajoittavasta vakiintuneesta lainsäädännöstä. Kartoituksen tekivät Ørnulf Vorren, Johan Albert Kalstad ja Dikka Storm, ja se julkaistiin valtion ”Ressursutvalget for Finnmarksvidda”-komitean virallisena raporttina vuonna 1978 (Gjærevoll 1978). Samaa lähestymistapaa jatkettiin viisi vuotta myöhemmin, kun esitettiin kulttuurihistoriallinen selvitys kriteereistä, joita tulisi ottaa huomioon, kun arvioidaan erilaisten kulttuurijäänteiden suojelutarvetta. (Kulturminner og vassdragsvern 1983). Tämän jälkeen vuosien varrella on julkaistu useita yksityiskohtaisia tutkimuksia eri saamelaistryhmien olosuhteista ja historiasta. Kohde on määritetty alueellisesti tai tutkittavana on ollut ryhmän elinympäristön tai elämänmuodon mukaan rajattu aihe. Esimerkkeinä voidaan mainita Astri Andresenin tutkimus Tornion-Lapin poropaimentolaisista 1800- ja 1900-luvuilla (1991), Allan Kristensenin Varangin saamelaisten perinteitä ja tapaoikeutta 1600- ja 1700-luvuilla käsittelevä tutkimus (2001), Lars Ivar Hansenin tutkimus saamelaisten vastikkeettomasta oikeudesta maahan (alloidium) 1600-luvulla (1986) sekä Dikka Stormin tutkimus asutuksesta ja luonnonvarojen käytöstä Tromssan läänin eteläosassa, ”syrjäisten” saamelaisten keskuudessa (markasamer) (1990, 2008). Bjørn Bjerkli ja Trond Thuen (1998) ovat julkaisseet tutkimuksen tavoista ja tottumuksista, jotka säätelivät yhteisen maa-alueen käyttöä Tromssan läänin pohjoisosassa, laaksossa, jossa asui pääasiassa saamelaisia. Keskeisiä tutkimustuloksia ja vielä tuoreempia näkökulmia on käytetty paljon virallisissa julkaistuissa raporteissa, jotka ovat olleet valmistelumateriaalina [Norjan] valtion asettamissa komiteoissa. Niiden tehtävänä on ollut selvittää saamelaisten oikeuksia luonnonvaroihin ja tehdä tähän liittyen ehdotuksia Finnmarkin läänissä sekä sen eteläpuolisilla alueilla (ks. NOU 2007:14). Lisäksi on erikseen asetettu komiteoita pohtimaan, millaisia erityisoikeuksia merisaamelaisilla on voinut perinteisesti olla erilaisiin kalastusalueisiin (vrt. *Innstilling fra samisk fiskeriutvalg*, 1993.)

Refleksiivisyys

Historian analysointi ja kirjoittaminen ovat edellä esitetyn lisäksi kohdanneet viime vuosikymmeninä myös uudenlaisia teoreettisia haasteita, sillä suhtautuminen historian kerrontaan on muuttunut. Postmodernin lähestymistavan ja konstruktivistisen tietoteorian innoittamana on alettu suhtautua yhä epäilevämmiin ”suuriin kertomuksiin” ja ”yhteen ainoaan (eteenpäin virtaavaan) historiankulkuun” – toisin sanoen siihen, voiko historiaa edes esittää kertomuksena ja voiko sitä selittää vai ei. Ensinnäkin puhutaan sen puolesta, että tarvitaan useita, rajattuihin kohteisiin keskittyviä historioita. Toisaalta yritetään ottaa huomioon, että käytettävissä on useita metodeja tai lähestymistapoja, jotka voivat tarjota edellytyksiä historian laajempien prosessien analysoinnille ja ymmärtämiselle. Tosin samat työskentelymenetelmät ja näkökulmat asettavat myös haasteita tai ne voivat rajoittaa ilmiöiden ymmärtämistä.⁴ ”Yhden ainoan kansallisen historian” kirjoittaminen ja rakentaminen on siis joutunut jossain määrin huonoon valoon, ja tilalle on tullut viehtymys ”moniin historioihin”, joita kirjoitetaan eri näkökulmista ja monenlaisissa yhteyksissä. Eräänlaisena vastauksena tähän huutoon – tarkoituksellisesti tai tiedostamatta – voidaan pitää monia uudehkoja hankkeita eri saamelaisryhmien historioiden selvittämiseksi ja kuvaamiseksi. Niissä on keskitytty tiettyihin kohteisiin, jotka on rajattu alueellisiin tai muulla tavalla sovituin perustein.

Huomattavasti perustavanlaatuisempaa, tieteenteoreettista kritiikkiä on esitetty niitä lähtöoletuksia ja ennakkokuvitelmiä kohtaan, joita ulkopuoliset tutkijat ovat käyttäneet hyväksi lähestyessään saamelaisyhteisöjä tarkoituksenaan tehdä tutkimusta jostakin aiheesta tai kerätäkseen tietoja. Tämä kritiikki sai alkunsa saamelaisen tutkijan *Alf Isak Keskitalon* (1974) ohjelmallisesta artikkelista ”Research as an inter-ethnic relation”. Keskitalo kritisoi periaatteellisesti ns. ”etnotieteitä”, toisin sanoen niitä yhteiskuntatieteitä, jotka perinteisesti olivat eniten kartoittaneet ja analysoineet saamelaiden kulttuuripiirteitä ja yhteisöjä: etnologiaa, kansatiedettä, sosiaaliantropologiaa

4 Narve Fulsås: ”Historie og forteljing”, *Nytt Norsk Tidsskrift*, nr. 3 – 2005.

ja sosiologian eräitä osa-alueita. Hänen mielestään näillä aloilla ei ollut kiinnitetty riittävästi huomiota siihen, että niiden lähestymistavat, tutkijoiden tapa olla kentällä ja tehdä osallistuvaa havainnointia saamelaisissa paikallisyhteisöissä sekä tavat julkaista tutkimustuloksia olivat kaikki samanlaisia. Ne olivat aina sidoksissa enemmistön ja vähemmistön väliseen valtasuhteiden perusasetelmaan. Tutkimuksesta kävi monella tavoin ilmi sen oma inter-etninen luonne ja monenlainen epäsymmetria. Tällaisia olivat mm. 1) Ulkopuolisen tutkijan kokemat vaikeudet välittää todellisia motiiveja ja menetelmiä kohdeyhteisölleen; kenttätyöntekijän kyvyttömyys saada otetta tutkittavan yhteisön sosiaalisten suhteiden monimuotoisuudesta, 2) Tutkijan ”ohjaava käsi” siinä, miten huomioita yhteisön sosiaalisesta toiminnasta tulkitaan. Kaiken lisäksi tutkimustulokset julkaistiin tuolloin useimmiten sellaisessa muodossa ja sellaisella kielellä, etteivät ne olleet helposti sen yhteisön ulottuvilla, jota oli tutkittu. Siitä huolimatta niillä saattoi olla suoraa vaikutusta tai välillisiä seurauksia valtion poliittisiin, kyseistä kansanryhmää koskeviin päätöksiin. Näin korostui entisestään epäsymmetria, jollaista tuli näkyviin joka suhteessa. Aito ja käytännössäkin molemminpuolinen vuorovaikutus kävi yhä mahdollottomammaksi. Keskitalon keskeinen kysymys oli, voivatko ”etnieteilijät [joskus tulevaisuudessa] jättää pois holistiset ohjelmat, joilla tavoitellaan vähemmistöjen tyhjentävää teoreettista ymmärrystä ja luopuisivatko he tiedon monopolista, johon vähemmistön itsensä on sitten viitattava” (Keskitalo 1976: 35). Keskitalon mukaan muutos olisi mahdollinen vain luopumalla antropologian yleisestä ehdottomuudesta, että täytyy saavuttaa tieteellinen, yhteisölle yhteinen ja tietoisesti opittava läpinäkyvyys, jossa sisäinen moninaisuus on korvattu ulkoisella, ”yleisellä ymmärryksellä”. Sen sijaan on hyväksyttävä nimenomaan vaikeaselkoisuus, jolloin lopulliset teoriat vähemmistön omista ongelmista ja keskinäisestä kanssakäymisestä jäävät sen omalle vastuulle.

Muutamaa vuotta ennen Keskitalon artikkelin julkaisemista Tukholman Nordiska Museet oli järjestänyt suuren symposiumin, joka käsitteli saamelaiskulttuurin ja -yhteiskunnan tutkimusta (Sameforskning i dag och i morgon, 1974). Tapahtumassa olivat esillä monet eri alat, erityisesti arkeologia, etnologia, kansatiede, maantiede,

historia, väestötiede, sosiologia ja kielitiede. Ole Henrik Magga otti jo tuolloin esiin muutamia samoja kysymyksiä, joita Keskitalo myöhemmin käsitteli perusteellisesti. Yksi tällainen oli kova kansainvälinen paine päästä tutkimaan saamelaisten yhteiskuntaa ja kulttuuria. Halukkuutta oli lukuisissa eri maissa sekä tutkijoilla että opiskelijoilla, ja heidän lähtökohtansa saattoivat olla millaiset tahansa. Pidettiin tarpeellisenä saada eri alojen työhön mukaan saamelaisia tutkijoita, jotta kohdealueiden sosiaalisia verkostoja ja olosuhteita koskeva ”sisäpiirin tieto” koituisi tutkimuksen hyväksi.

Keskitalon ja Maggan esiin nostamia puutteita on viimeisten 30 vuoden aikana jonkin verran paikattu ja vaatimuksiin on vastattu. Yhä useampi saamelainen on akateemisella uralla, moni heistä juuri yhteiskuntatieteellisellä alalla. Samoin on otettu merkittäviä askelia kohti sitä, että saamesta tulee akateemisen tutkimuksen ja julkaisemisen kieli, mistä osoituksena on säännöllisesti ilmestynyt tieteellinen aikakauslehti *Sámi dieđalaš áigečála*.

Täsmennystä ja täydennystä saamelaisalueen valtioiden historiaan ja eri maiden ”kansalliseen historiaan”

On siis tarpeen tutkia saamelaisten perinteitä ja oikeuskäytäntöjä sekä selvittää, mitä piirteitä varhaisemmista lakiin tai muutoin tapoihin perustuneista oikeuksista on vielä säilynyt, ja tältä pohjalta syntyvät johtopäätökset on tuotava selvästi esiin. Mutta tämän lisäksi on koko ajan puutetta siitä, että saamelaisalueen valtioiden ”kansallisia historioita” täytyy kirjoittaa monessa kohdassa uudelleen tai niissä olevia aukkoja on täydennettävä.

Näillä valtioilla on nimittäin niiden monisatavuotisen olemassaolon ajan ollut monikulttuurinen ja monikansallinen perusta mitä tulisi korostaa. Kuten jo todettiin, tähän on liittynyt pitkä, sydänkeskiajalta aina 1900-luvun alkuvuosikymmenille saakka kestänyt, hidas prosessi, kun pohjoisen Fennoskandian saamelaisalueet jaettiin ympäröivien valtiomahtien kesken ja jako jäi voimaan. Voidaan sanoa, että tämä pitkäksi venynyt kehityskulku – tai pikemminkin useat siihen kytkeytyvät muutokset – alkoivat sydän- ja myöhäiskeskiajal-

la, jolloin keskenään osittain päällekkäiset yhteisveroalueet määritettiin. Prosessi jatkui vielä ankarampana kilpailuna maasta, väestöstä ja luonnonvaroista 1500-luvun lopulta vuoteen 1751. Monen liikkuvan saamelaisryhmän kohdalla kehitys huipentui rajojen 1800-luvun viimeisinä vuosina. Osa poronhoitajista kohtasi tämän itse asiassa vasta 1900-luvun alussa tai keskivaiheilla (Storm 2009).

Nämä prosessit ovat tietenkin mielenkiintoisia, ja niitä tulee tutkia sinänsä kertomuksena siitä, kuinka saamelaisten elinympäristö ja yhteisö vallattiin ja sopeutettiin ympäröiviin valtiorakenteisiin. Mutta tässä artikkelissa kiinnitetään huomiota toiseen, saamelaisten näkökulmaan. Heidän kannaltaan kaikkein tärkeintä yhdistämisen ja yhdentämisen prosesseissa on se, että niitä tutkimalla paljastuu myös valtioiden käyttämien erilaisten ”kansakunnan rakentamisen” keinojen ”pimeä puoli”, ja siihen liittyviä epäoikeudenmukaisuuksia ja loukkauksia tulee ilmi. Tällä tavalla nähtynä saamelaisten historian ja sen esittämistapojen tutkimus edellyttää myös kriittistä analyysia siitä, miten valtioiden viranomaiset ovat kohdelleet saamelaisten elämänmuotoa, elinkeinoja, uskomuksia ja heidän kulttuurinsa luonnetta. Nämä asiat on voitu jättää kokonaan huomiotta ja niiden olemassaolo on kielletty. Ihmisiin on muun muassa sovellettu erityistä luokittelua. Aktiivisempia ja hyökkäävämpiä saamelaisuuden vastustamisen ja pois kitkemisen tapoja ovat olleet esimerkiksi *lähetystyö* kulttuuriin ja kieleen kohdistuva *yhtäläistämispolitiikka* (opetuksen ja koulunkäynnin järjestäminen) sekä tarkoituksellisesti syrjivä lainsäädäntö, jolla rajoitetaan ja suljetaan pois saamelaisten mahdollisuuksia tiettyihin toimeentulon hankintatapoihin ja elinkeinoihin.

Suunnitelmallista politiikkaa ovat jälkikäteen analysoineet useat tutkijat, mm. Storm (2008, 2009) sekä Evjen ja Hansen (2008). Yksi aiheista on ollut esimerkiksi saamelaisten jako erilaisiin, valtionhallinnossa kehiteltyihin ryhmiin, joiden taustalla olivat poliittiset syyt eli niillä tähdättiin valtionrajojen vetämiseen saamelaisten käyttämien maa-alueiden halki. Samoin tutkitaan 1600- ja 1700-lukujen lähetystyötä (Rydving 1993, Storm, valmisteilla). Monet tutkijat ovat myös tarkastelleet ja analysoineet sulauttamispolitiikkaa ja sen vaikutuksia. Itse asiassa yhden kaikkein varhaisimmista tutkielmista teki maineikas kielitieteilijä ja saamelaisen kulttuurin tutkija Just Knud

Qvigstad (1853–1957) jo 1907.⁵ Myös hän pyrki analysoimaan ”norjalaistamispolitiikaksi” kutsuttuja hankkeita saamelaisnäkökulmasta. Aihe nostettiin 1900-luvun ensimmäisillä vuosikymmenillä esiin monissa tilanteissa. Näin teki radikaaliksi sanottu norjalaistamispolitiikan vastainen oppositiokin, jonka kanssa Qvigstad näyttää tehneen yhteistyötä, tosin vain rajallisesti (Otterbech 1920). Jernsletten (1986) on puolestaan tutkinut norjalaistamista sen kannalta, mitä rasakaita vaatimuksia ja pakotteita saamelaisille asetettiin. Hän myös tarkasteli politiikan vaikutusta siihen, kuinka saamelaiset eivät erällä Norjan alueilla enää kyenneet valvomaan perinteisiä maa-alueitaan ja määräämään niistä. Jernsletten keskittyi erityisesti vuoden 1902 ns. ”Jordsalgsloven”-lakiin, joka koski maan ostoa ja myyntiä. Sen nojalla jokainen, joka halusi ostaa Finnmarkista maata maanviljelyskäyttöön, veloitettiin kaupan ehtona todistamaan norjan kielen hyvä taito. Myös eri valtioiden määräämää sääntelyä ja esteitä saamelaiden poronhoidolle on tuotu paljon julki ja analysoitu. Viimeksi aihetta on käsitellyt Päiviö vuonna 2001. Tässä suhteessa tärkeä tehtävä voi olla todistusaineistolla, joka on luonteeltaan dokumentaarista. Tällaisia ovat perinteet tai muistitieto siitä, millaista vuotuiskierto resurssi-alueelta toiselle, Ruotsin ja Norjan välisen rajan yli, oli aikaisemmin. Yksi esimerkki on Lars J. Walkeapään äskettäin julkaistu kirja (2009).

Metodologisia näkökohtia

Ne seikat, joihin tässä artikkelissa on kiinnitetty huomiota ja joita edellä on selvitelty, osoittanevat selvästi, että tutkijoilla on melkoisia, periaatteellisia haasteita. Niitä on sekä saamelaisyhteisöjen historiaan liittyvien prosessien tutkimuksessa että siinä, kuinka tällaiset aiheet esiteltäisiin analyttisella tavalla. Haasteita tuo käytettävissä oleva lähdemateriaali. Kirjallista aineistoa laatineilla tai niiden sisältöön vaikuttaneilla tahoilla on ollut kulttuurin suhteen erilaisia ”ohjelmia” ja näkemyksiä tulevaisuudesta. Näin ollen aiemmat yhteiskunnalli-

5 Haluan kiittää tutkijakollega *Ketil Zachariassenia* (IHR, Tromssan yliopisto), joka kiinnitti huomioni tähän puoleen Qvigstadin kirjassa.

set prosessit sekä kulttuuriset merkitykset ja perinteet on ehkä ymmärretty väärin, tai niitä on vääristely, järjestely halutulla tavalla ja sensuroitu. Silti perusdilemmat ja tulkinnan pohjimmaiset ongelmat syntyvät niistä lukuisista pienistä ja suurista muutoksista, joita liittyy kulttuuriseen ja sosiaaliseen vuorovaikutukseen toisten ryhmien kanssa silloin, kun taustalla on symmetrisen tai epäsymmetrisen valtasuhteen muutos jommankumman osapuolen kannalta. Tällaisissa tilanteissa myös saamelaisten tapa ilmaista etnistä identiteettiään on muuttunut merkittävästi vuosisatojen aikana. Taustalla on etnisten signaalien dynamiikka ja se, miten etninen identiteetti tuodaan ilmi eri tilanteissa ja asiayhteyksissä. Ajan myötä on muuttunut se, mitä on olla saamelainen suhteessa muihin, yhteistyössä muiden kanssa ja muiden rinnalla. Se on merkinnyt eri asioita riippuen käytännön tilanteista, maantieteellisestä alueesta ja vuorovaikutusympäristöstä. Vastaavasti ovat muuttuneet tavat, joilla saamelaisuutta on osoitettu tai ilmaistu.

Kun saamelaisten historiaa ajatellaan suhteellisena ja dynaamisena ilmiönä, sen rekonstruointi näyttää riippuvan siitä, että otetaan huomioon suuri määrä metodisia erityisnäkökohtia. Edellä esitetyistä syistä tämä pätee aina, kun saamelaisiin liittyen otetaan käsitteilyyn erilaisia yhteisöllisiä ja historian prosesseja. Eräänlaisena yhteenvetona annan seuraavaksi joitakin ehdotuksia.

Lähestymistapa 1: Eri tieteenaloihin pohjautuvien tapojen yhdistäminen

Tarkoitus olisi yrittää korjata niitä lukuisia erilaisia vällinneitä käytäntöjä sekä virheellisesti esitettyjä ja mahdollisesti ristiriitaisia havaintoja, joita saamelaiset ovat jättäneet sellaisiin aineistoihin ja aineistoryhmiin, jotka perinteisesti ovat olleet yhden tai joidenkin kulttuurihistoria-alojen tutkimuskohteina. Tämä edellyttäisi esimerkiksi fyysisten kulttuurijäänteiden analyttista vertailua kirjallisiin lähteisiin, ja vastaavaa vertailua tulisi tehdä myös kielitieteellisen aineiston, taiteen ja saamelaisen perinnekäsityön (duodji), suullisen kansanperinteen ja tekijältä tekijälle siirtyvän tiedon (”handlingsbåren kunnskap”) kohdalla (Dunfeld 2006). On syytä huomauttaa

myös lisähaastattelujen hyödyllisyydestä, jotta jäljellä olevaa perinnetietoa tai muita tiedon rippeitä saadaan dokumentoiduksi.

Eri tieteenaloja yhdistävän lähestymistavan pohjalta olisi ehkä mahdollista oikaista rakenteellisia vinoumia. Tämä koskee kaikkia sellaisia lähdeaineistoryhmiä joissa empiirinen materiaali on perinteisesti otettu käsittelyyn vain yhden tieteenalan kannalta, mutta sisältää tietoa, jota ei ole otettu huomioon muunlaisen aineiston valossa tai sitä ei ole pystytty tavoittamaan osaksi muuta tutkimusta. L. I. Hansen on käyttänyt integroivaa lähestymistapaa keskustelussa todennäköisesti olemassa olleista yhteyksistä Tromssan läänin eteläosan saamelaisyhteisön ja naapurialueen norjalaisylimystön välillä rautakauden lopulla ja varhaiskeskiajalla. Hänen puheenvuoronsa perustuu paikannimitutkimukseen, takautuvaan omistussuhteiden analyysiin sekä alueen erilaisten, paljon yksityiskohtia sisältävien fyysisten kulttuurijäänteiden tutkimukseen (Hansen 1990). On kuitenkin selvää, että tällainen lähestymistapa tuo myös perustavanlaatuisia metodologisia haasteita siinä, kuinka tehdä lopullisia johtopäätöksiä keskenään mahdollisesti ristiriitaisista todisteista.

Lähestymistapa 2: saamelaisten vuosisatojen aikana muuttuneet etnisen identiteetin ilmaisutavat ja saamelaiskulttuurin muutosten huomioon ottaminen tutkimuksessa

Mitä piirteitä tutkijat ovat kulloinkin nostaneet erityisen keskeisiksi saamelaista etnisyyttä osoittaviksi piirteiksi, on vaihdellut eri aikoina hyvin paljon. Tämän vahvistaa suuri joukko eri-ikäisiä tutkimuksia. Sosiaaliantropologiassa käytetään termiä ”diakriittiset merkit”, joiden vaihtumista voidaan tässä yhteydessä kuvata kahdella yksinkertaisella esimerkillä.

Venäläinen arkeologi N. A. Makarov on osoittanut, että pohjoisessa Fennoskandiassa saamelaishautoihin päättyi 1000–1200-luvuilla suuri määrä eläinkoristeisia ja -hahmoisia metalliriipeitä, jotka olivat toisten suomalais-ugrialaisten ryhmien valmistamia (Makarov 1991). Keskeisimmät valmistusalueet sijaitsivat Permin-Volgan seudulla sekä Laatokan kaakkoispuolella ja Valkeajärven ympäristössä. Valtaosa riipeistä voidaan muodon tai niihin kuvattujen eläinten perusteel-

la yhdistää käsityksiin shamaanin matkoista. Saamelaiset pitivät näitä esineitä ilmeisesti niin arvokkaina, että he näkivät paljon vaivaa hankkiakseen niitä ja voidakseen laittaa niitä hautoihin. Tällä tavoin näistä esineistä tuli tärkeitä etnisyyden merkkejä, jotka erottivat saamelaisia skandinaaveista ja muusta Fennoskandian ei-saamelaisesta väestöstä.

Toinen piirre, jota on korostettu, ovat eräät saamelaisen kansanpuvun (*gákti*) piirteet. Ne voidaan tunnistaa samoiksi kuin vanhemmassa skandinaavisessa tai keskieurooppalaisessa pukeutumisessa. Saamelaiseen pukuun on nähtävästi lainattu piirteitä ja niitä on mukautettu siihen eri vaiheissa, esimerkiksi varhaiskeskiajalla tai renessanssin aikana (Zachrisson 1984).

Mielenkiintoisia asioita käy ilmi myös tutkimuksesta, joka koskee tiedossa olevien etunimien jakautumista saamelaisten ja norjalaisten keskuudessa Tromssan läänin eteläosassa vuosien 1567 ja 1661 välisenä aikana. Kävi ilmi, että molemmat etniset ryhmät käyttivät nimenannossa jonkin verran sellaisia vanhoja nimiä, joita kantaneita norjalaisia oli kunnioitettu keskiajalla pyhimyksinä tai jotka muutoin olivat saaneet kirkollista tunnustusta, kuten Pyhä Olavi, Pyhä Hallvard ja niin edelleen. Mutta tätä yhteistä tapaa lukuun ottamatta saamelaisten ja norjalaisten etunimet olivat 1500-luvulla ja 1600-luvun alussa keskenään aivan erilaisia. Norjalaiset käyttivät pääasiassa niiden pyhimysten nimiä, jotka olivat olleet Euroopassa erittäin suosittuja viimeksi kuluneiden vuosisatojen ajan (myöhäiskeskiajalla). Saamelaiset puolestaan välttivät näitä nimimuotoja ja suosivat käännöksiä todella vanhasta norjalaisesta nimistömateriaalista, kuten saagoissa esiintyviä pakananimiä. On tietenkin pidettävä mielessä, että tutkimus tavoittaa vain ne nimet, jotka on kirjattu virallisiin norjalaislähteisiin. Ei voi sulkea pois mahdollisuutta, että saamelaisilla on ollut myös jokin toinen, lähteisiin tallentamaton nimenantotraditio. Joka tapauksessa ero riittänee havainnollistamaan, että kaksi väestöryhmää erottautui toisistaan hyväksymällä ”viralliseen käyttöönsä” eri osia siitä nimimateriaalista, josta meillä on tietoa (Hansen 2000).

Joinakin aikoina on saatettu välttää erilaisia tapoja osoittaa kuumista etniseen ryhmään tai sitä ei ole osoitettu yhtä avoimesti kuin aikaisemmin. Mutta sitten saamelaisuus on jälleen nostettu avoimesti esiin ja sen näyttämisen tapoja on elvytetty, kuten viime aikoina olemme voineet nähdä.

Lähestymistapa 3: Sosiaalisen vuorovaikutuksen merkitys ja tärkeys. Symmetriset ja epäsymmetriset suhteet naapureiden tai vuorovaikutusosapuolten välillä osaksi tutkimusta

Lähestymistapa voisi auttaa tunnistamaan ja oikaisemaan saamelaisiin kohdistettuja kielteisiä ja syrjiviä valtion toimenpiteitä, jollaisia kuvattiin edellä. Niitä ovat olleet esimerkiksi yhden tai useamman saamelaisten asioita hoitavan viranomaisen pyrkimykset erityiseen ihmisten kategorisointiin. Lisäksi tämä lähestymistapa voisi innostaa yrityksiin kartoittaa, dokumentoida ja analysoida saamelaisasutuksen luonnetta alueilla, joilla saamelaisten läsnäolosta on ennen vaiettu lähes täysin sen takia, että väestön etnisestä rakenteesta on jo ollut olemassa kaavamainen käsitys. Tällaisesta tutkimuksesta esimerkkinä mainittakoon Alf Ragnar Nielssenin teos, joka rekonstruoii huomattavan saamelaisväestön ja saamelaista asutusta Lofoteille keskiajan alusta aina 1800-luvun lopulle (Nielssen 2008). Hänen tutkimuksensa perustui samalla myös sellaiseen monitieteiseen lähestymistapaan, jota suositeltiin edellä.

Lähestymistapa 4: Muitakin kuin saamelaisiin suoraan liittyviä lähteitä tutkimusaineistoiksi

Jatkona edellä sanottuun voisi olla myös hyödyllistä omaksua lähestymistapa, että kaikkien mahdollisten lähteiden ja aineistojen käyttö katsotaan tervetulleeksi aina, kun ne voivat valottaa saamelaisten tilannetta tai heihin liittyviä prosesseja. Tällä tarkoitan, että tutkijan ei pitäisi rajoittua vain sellaisiin lähteisiin, jotka kertovat nimenomaan, eksplisiittisesti saamelaisista tai jotka välittömästi liittyvät saamelaisen toimintaan ja kuvaavat juuri sitä. Asioissa, joiden kohdalla saamelaisten mukanaoloa tai heidän aiempien ja nykyisten oikeuksien olemassaoloa on vaikea todentaa, voisi olla aivan yhtä antoisaa – ja usein huomattavasti antoisampaa – tutkia lähteitä, jotka kuvastavat saamelaisten vuorovaikutuskumppaneiden, kuten norjalaisten, ruotsalaisten, suomalaisten ja venäläisten toimintaa ja muutoksia siinä. Muissa ryhmissä näkyvä sosiaalinen käyttäytyminen tai väestöraken-

teen muutokset voivat tällä tavoin epäsuorasti heijastaa saamelaisten läsnäoloa tai heidän käyttäytymistään.

Esimerkkinä kerrottakoon, miten rekonstruointiin saamelaisten vanhoja erityisoikeuksia maaomaisuuteen Tromssan ja Nordlandin lääneissä 1600-luvulla. Kyseessä oli täysi omistusoikeus maahan periaatteessa ilman ulkopuolisia velvoitteita, ns. ”saamelainen allodium-käytäntö”. Keskeinen kysymys koski sitä, olivatko saamelaisten oletetut omistusoikeudet niin kattavia, että heillä todella oli ”etuasema” ja he olisivat pystyneet häättämään norjalaiset vuokralaiset, jos heitä oli asettunut saamelaisten asuinpaikoille sillä aikaa, kun nämä itse olivat väliaikaisesti jättäneet ne muiden elinkeinojen kuten erikoistuneen kalastuksen houkuttelemina. Jos saamelaisilla ei ole ollut erityisoikeuksia, ei heidän alkuperäisten asuinsijojensaakaan olisi pitänyt olla mitenkään erityisasemassa, vaan norjalaiset olisivat voineet vuokrata niitä tavallisilla maanvuokrausehdoilla. Itse asiassa varsinainen ratkaiseva tutkimuskysymys oli, seurasiko maanomistuksen periytymisjärjestys eri paikkakunnilla yhteistä kaavaa, johon olisi vaikuttanut maan kysyntä yleensä, vai kertooko omistusten siirtymisen järjestys siitä, että ensin vuokralla olleet saamelaiset toisinaan ovat ottaneet maan yllättäen haltuunsa, vaikka heidän muutoin pitäisi olettaa toimineen samoista lähtökohdista kuin norjalaiset. Saamelaisten oletettujen oikeuksien todellisista vaikutuksista ei näin ollen voitu tehdä lopullisia johtopäätöksiä ennen kuin oli verrattu keskenään saamelaisten ja norjalaisten maanvuokralaisten järjestelmiä, joilla omistus siirrettiin eteenpäin. Toisin sanoen olennainen metodinen perusaskel oli yksityiskohtainen tutkimus omistuksen siirtymisestä norjalaisten keskuudessa. Vasta sen jälkeen voitiin sanoa luotettavasti mitään saamelaisten tapoihin perustuvien oikeuksien laillisuudesta (Hansen 1984, 1985).

Johtopäätös: Vuorovaikutussuhteiden näkökulma sitoo tutkimuksen alueeseen ja paikkaan

Näyttäisi siis siltä, että saamelaisten historian analysoimiseen ja sen narratiiviseen esittämiseen tulee monia, keskenään hyvin eritasoisia

haasteita. Niitä ei nouse pelkästään siksi, että saamelaisten asema on määrittynyt suhteessa muihin ja heidät on katsottu ”vähemmistöksi”. Näin on ollut siitä lähtien, kun ympäröivät valtiot alkoivat saada valvontaansa eri saamelaisryhmiä ja -alueita, mikä on vaikuttanut siihen, että ”saamelaisten historiaa” ja ”saamelaista kulttuuria” on määritetty kyllä vuorovaikutuksen kannalta, mutta epäsymmetrisestä näkökulmasta. On selvää, että tällä puolestaan oli hyvin paljon vaikutusta tapaan, jolla ”saamelaisten tekemisiin” kohdistuva tutkimus jatkossa hahmotettiin ja miten tutkimusasetelmiin rakennettiin vastakkain ”ulkopuolisen” ja ”sisäpiirin” näkökulma. Mutta dilemmat eivät siis rajoitu tällaisiin yleisen tason kysymyksiin, vaan ne vaikuttavat myös tapaan lähestyä lähteitä ja käytännössä käsitellä niitä. Yleisen tason analyysistä juontuvista ongelmista on kuitenkin hyvät edellytykset selvittää nimenomaan silloin, kun niitä lähestytään osana johonkin paikkaan tai alueeseen keskittyvän tutkimuksen osana. Silloin pystytään perehtymään yksityiskohtaisesti lähdemateriaalin tiettyihin erityispiirteisiin, mutta samalla voidaan käyttää hyväksi kaikkia mahdollisia lähteitä ja niissä olevia vihjeitä otetaan esille mahdollisimman laajasti.

Lähteet ja kirjallisuus

- Aarseth, B. 1975: *Fra Nordkalottens historie, en samling artikler. Ottar 2-3/84*. Tromsø: Tromsø Museum.
- Aikio, S. 1992: *Olbmot ovdal min. Sámiid historjá 1700-logu rádjái*. Ohcejohka: Sámi Instituhtta.
- Andersen, O. 1983: *Ofluhtagat – Samer og nordmenn i Ofoten*. Major thesis in archaeology, University of Bergen. Bergen.
- Andersen, O. 2002: *Flyttefolk og bofaste. En studie av samisk bosetting i Sør-Troms og Nordre Nordland*. Dr. art.-thesis, University of Tromsø. Tromsø.
- Andersen, T. O. 2005: *Markasamiske kombinasjonsnæringer: En undersøkelse på mikronivå 1860–1920*. Masteroppgave i historie, Universitetet i Tromsø. Tromsø.
- Andresen, A. 1991: *Omstillingstid: nomadisk reindrift i Torne lappmark og Troms 1840-1920*. Dr. philos.-thesis, University of Tromsø. Tromsø.
- Banks, M. 1996: *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London & New York: Routledge.
- Barth, F. 1969: *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Bergen: Universitetsforlaget.

- Bergsland, K. (ed.) 1977: *Samenes og sameområdenes rettslige stilling historisk belyst. Foredrag og diskusjoner på symposium avholdt 7.–9. november 1973*. (Instituttet for sammenliknende kulturforskning. Serie a: Forelesninger XXVIII). Oslo – Bergen – Tromsø: Instituttet for sammenliknende kulturforskning.
- Berättelser om samerna i 1600-tallets Sverige*. Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerne m.m. 1983. (*Kungl. Skytteanska Samfundets Handlingar* Nr. 27). Umeå: Skytteanska samfundet.
- Bjerkli, B. – Thuen, T. 1998: *Om bruken av Svartskogen i Manndalen. Rapport utarbeidet for Utmarkskommisjonen for Nordland og Troms*, vol. 1–2, (Stensilserie A nr. 91, Institutt for sosialantropologi, Det samfunnsvitenskapelige fakultet, Universitetet i Tromsø). Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Bjørklund, I. 1985: *Fjordfolket i Kvæningen: fra samisk samfunn til norsk utkant 1550–1980*. Tromsø: Universitetsforlaget.
- Dunfjeld, M. 2006: *Tjaalehtjimmie: form og innhold i sørsamisk ornamentikk*. Snåsa: Saemien sijte.
- Elsvatn, L. 2007: *Etnisitet og agrarnæring i Hattfjelldal 1850–1940*. Masteroppgave i historie, Universitetet i Tromsø. Tromsø.
- Ejven, B. – Hansen, L. I. (eds.) 2008: *Nordlands kulturelle mangfold. Etniske relasjoner i historisk perspektiv*, Oslo: Pax.
- Fjellheim, S. 1999: *Samer i Rørostraktene*. Snåsa: Saemien sijte.
- Fjellheim, S. 1995: *Fragment av samisk historie: foredrag Saemien våhko*. Røros: Sør-Trøndelag og Hedmark reinsamslag.
- Fulsås, N. 2005: "Historie og fortelling". *Nytt Norsk Tidsskrift*, nr. 3/2005.
- Gjærevoll, O. et al. 1978: *Finnmarksvidda: natur – kultur*, utredning fra et utvalg oppnevnt ved kongelig resolusjon 30. mai 1975, avgitt til Miljøverndepartementet i juni 1978, NOU 1978: 18 A.
- Grydeland, S. E. 1996: *Den sjøsamiske bosetting i Kvæningen fra seinmiddelalder til ny tid: en arkeologisk studie i kontraster*. Major thesis in archaeology, University of Tromsø. Tromsø.
- Grydeland, S. E.: De sjøsamiske siida-samfunn: en studie med utgangspunkt i Kvæningen. *Nord-Troms museums skrifter* 1/2001.
- Hansen, L. I. 1984: "Skal en bare bruke kilder som omtaler samer i rekonstruksjon av samisk fortid? Om tilnæringsmåten ved en undersøkelse av kystsamenes rettsstilling i Sør-Troms på 1600-tallet". Teoksessa Slettjord, Lars – Helge Guttormsen (eds.): "*Viester-alas*" – *Samisk historie i Vesterålen*, (Rapport fra seminar på Vesterålens bygdemuseum og kultursentrum).
- Hansen, L. I. 1985: "Innledning." til bd. III av "*Major Peter Schnitlers grense-eksaminasjons-protokoller 1742–1745*". Oslo: Kjeldeskriftfondet, s. VII–XLIV.
- Hansen, L. I. 1985: *Sami Title to Land in Southern Troms, Norway. Approach, method and Data in Reconstructing Sami Rights of the Past*. *Acta Borealia*, no. 1/2 – 1985.

- Hansen, L. I. 1986: Samiske rettigheter til jord på 1600-tallet. "Finnejorder" i Sør-Troms. *Tromsø Museums Skrifter XX*, Tromsø.
- Hansen, L. I. 1990a: *Handel i nord. Samiske samfunnsendringer ca. 1550 – ca. 1700*, (Dr.phil. dissertation, University of Tromsø), Tromsø.
- Hansen, L. I. 1990b: *Samisk fangstsamfunn og norsk høvdingøkonomi*. Oslo: Novus forlag.
- Hansen, L. I. 1992: Just K. Qvigstad's Contribution to the Study of Sami Culture. *Acta Borealia*, no. 2/1992.
- Hansen, L. I. 1996: Interaction between Northern European sub-arctic Societies during the Middle Ages. Teoksessa: M. Rindal (ed.): *Two Studies on the Middle Ages*, KULTs skriftserie No. 66, Oslo.
- Hansen, L. I. 1999: 'Siida'. Teoksessa: Imsen, St. and H. Winge (eds.): *Norsk historisk leksikon*. Oslo.
- Hansen, L. I. 2000: Den dynamiske etnisiteten og dens skiftende uttrykk. Teoksessa *Historie, etnisitet og politikk*. Ed. Myhre, J. E.. Tromsø, Universitetet i Tromsø.
- Hansen, L. I. 2001: Grensefastsettingen på Nordkalotten fra middelalderen til 1751: Folkeslag – strategier – prinsipper. Teoksessa *Det farefulle nord. Trusler og trusseloppfatninger knyttet til Nord-Norge gjennom tusen år*. Eds. Fagertun, Myhre og Ryymin. Tromsø, Universitetet i Tromsø.
- Hansen, L. I. 2005: The Overlapping Taxation areas of the North and the Nature of the Russian-Norwegian Border in Medieval and Early Modern times, Teoksessa *Russia – Norway. Physical and Symbolic Borders*. Eds. Jackson – Nielsen. Moskva, Languages of Slavonic Culture 2005.
- Hansen, L. I. – Evjen, B. 2008: Kjært barn – mange navn. Om forskjellige betegnelser på den samiske befolkningen i Nordland gjennom århundrene. Teoksessa *Nordlands kulturelle mangfold. Etniske relasjoner i historisk perspektiv*. Eds. Evjen – Hansen. Oslo.
- Hansen, L. I. – Niemi, E. 2001: Samisk forskning ved et tidsskifte: Jens Andreas Friis og lappologien - vitenskap og politikk. Teoksessa *Vitenskap, teknologi og samfunn. En innføring i vitenskapenes teori og praksis*. Red. Seglen, E. Oslo.
- Hansen, L. I. – Olsen, B. 2004: *Samenes historie fram til 1750*, Oslo: Cappelen Akademisk forlag.
- Helander, E. 1999: Sami subsistence activities – spatial aspects and structuration, *Acta Borealia: a Nordic Journal of Circumpolar Societies* vol. 16, 2 (1999). Tromsø.
- Holmsen, A. 1966: Finneskatt, finneleidang og nordmannsleidang. Teoksessa Gard, bygd, rike. *Festskrift i anledning Andreas Holmsens 60 års dag 5. juni 1966*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Holmsen, A. 1977: Finnskatt og nordmannsskatt. Teoksessa *Samenes og sameområdenes rettslige stilling historisk belyst. Foredrag og diskusjoner på symposium avholdt 7.–9. november 1973*. Ed. Bergsland, K. Oslo – Bergen – Tromsø: Universitetsforlaget.

- Hultblad, F. 1968: *Övergång från nomadism till agrar bosättning i Jokkmokks socken*. Acta Lapponica XIV. Stockholm: Nordiska Museet.
- Iggers, G. G. – Wang, Q. E. – Mukherjee, S. 2008: *A Global history of Modern Historiography*. Harlow: Pearson Longman.
- Imsen, S. – Winge, H. (eds.) 1999: *Norsk historisk leksikon*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Ingold, T. 1980: *Hunters, pastoralists and ranchers: reindeer economies and their transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Innstilling fra samisk fiskeriutvalg, oppnevnt av Fiskeridepartement 21. juli 1993, (Innstilling avgitt 10. april 1997), Tromsø 1997.
- Itkonen, E. 1961: *Suomalais-ugrilaisen kielen- ja historiantutkimuksen alalta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Jernsletten, R. 1986: The Land Sales Act of 1902 as a Means of Norwegianization. *Acta Borealia, A Norwegian Journal of Circumpolar Societies*, vol 3, 1986–1.
- Johnsen, O. A. 1923: *Finmarkens politiske historie, aktmæssig fremstillet*. Skrifter utgitt av Det norske videnskapsakademi i Oslo, II, Hist.fil. klasse 1922. Kristiania.
- Jones, S. 1997: *The Archaeology of Ethnicity. Constructing Identities in the Past and Present*. London: Routledge.
- Kalstad, J. A. 2009: *Dorogoj nadežd, politika Rossijskogo gosudarstva i položenije saamskogo naroda v Rossii (1864–2003)*, Murmansk.
- Kalstad, J. A. – Brantenberg, Odd Terje 1987: *Reindrift, samisk samfunn og kultur på Saltfjellet: vassdragsutbygging i Saltfjellet-Svartisen området*. Tromsø: Tromsø Museum.
- Keskitalo, A. I. 1976: "Research as an inter-ethnic relation. Teoksessa Samfunnsforskning og minoritetsamfunn, *Acta Borealia, B. Humaniora*. No. 13, Tromsø: Tromsø Museum.
- Koht, H. 1962: Gråfelden i norsk historie. Teoksessa *Verda og Noreg. Historie fra skilde tider*. Oslo.
- Korpjiaakko, K. 1985: *Jordbeskattning, jordnaturer, nybyggerverksamhet och skogslagstiftning i Lappmarken från 1500-talet till medlet av 1700-talet*, (Samerna och jordäganderätten, bd. 2).
- Kristensen, A. 2001: "Samisk sedvane sett i lys av samfunnsmessige endringsprosesser": med fokus på "Vehranger finner" i perioden 1620–17, (hovedoppgave i historie – Universitetet i Tromsø), Tromsø.
- Kulturminner og vassdragsvern*, utredning fra Styringsgruppen for vurdering av kulturverdiene i 10 års vernede vassdrag oppnevnt av Miljøverndepartementet 30. juni 1978, NOU 1983:43.
- Kuper, A. 1988: *The Invention of Primitive Society. Transformations of an illusion*, London & New York: Routledge.
- Kvandahl, H. 1925: *Samefolks historie*. Røros.
- Kvandahl, H. 1932 ja 1947: *Samenes historie II–III*, Trondhjem, Tromsø.
- Larsen, A. 1950: Om sjøsamene. Oversatt fra samisk av J. Qvigstad. *Tromsø Museums Årshæfter* 2/70.

- Larsen, A. 1979: Mærrasámiid birra. *Acta Borealia, B. Humaniora* no. 16. Tromsø: Tromsø Museum.
- Luk'jančenko, T. V. 1971: *Material'naja Kul'tura Saamov Kol'skogo Poluos-trova konca XIX–XX vv.* Moskva.
- Luk'jančenko, T. V. 1979: Rasselenie Kol'skikh Saamov v XVI–XVII vv. Teoksessa Kozlova, G. V., ed. *K Istorii Malykh Narodnostej Evropejskogo Severa SSSR*. Petrozavodsk: Karel'skij filial AN SSSR.
- Magga, O. H. 1974: "Forskningsarbeidet ved Samisk-etnografisk avdeling, Tromsø Museum". Teoksessa *Sameforskning i dag och i morgon, Rapport från symposium rörande den samiska kulturen 19-20 november 1973 i Nordiska museet* 1974. (Nordiska museets jubileumssymposier). Stockholm: Nordiska museet.
- Makarov, N. A. 1991: "Eastern" Ornaments of the 11th–13th Centuries in the Sami areas: Origins and Routes. *Acta Borealia, A Nordic Journal of Circumpolar Societies* 1991.
- Martin, J. 1986: *Treasure of the Land of Darkness. The fur trade and its significance for medieval Russia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Minde, H. 2000: Diktning og historie om samene på Stuoranjárga. Rapport I, Skoddebergprosjektet. *Dieđut* 4/2000.
- Nielssen, A. R. 2008: Samisk historie i Lofoten – ei flerfaglig utfrodring". Teoksessa Evjen, Bjørg – Hansen, L. I. (eds.): *Nordlands kulturelle mangfold. Etniske relasjoner i historisk perspektiv*. Oslo 2008: Pax.
- Odner, K. 1983: Finner og terfinner. Etniske prosesser i det nordlige Fennoskandinavia. (*Oslo Occasional Papers in Social Anthropology*, vol. 9). Oslo: Dept. of Social Anthropology.
- Otterbech, J. 1920: *Kulturværdier hos Norges finner*. Kristiania: H. Aschehoug.
- Pirak, A. 1933: En nomad och hans liv. Upptecknad och översatt av H. Grundström, (*Skrifter utg. Av K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala*, 28:3), Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Pirak, A. 1937: Jáhttee saamee viessoom. Upptecknat och försett med inledning av H. Grundström, (*Skrifter utg. Av K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala*, 31:2), Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Päiviö, N. J. 2001: Lapps kattelandens rättsliga utveckling i Sverige: en utredning om lapps kattelandens och de samiska rättigheternas utveckling från mitten av 1600-talet till 1886-års renbeteslag. *Dieđut* 3/2001.
- Qvigstad, J. K. 1907: *Historisk Oversigt over Oplysningsarbeidet blandt Finerne i Finmarken*. Tromsøpostens bogtrykkeri.
- Rheen, S. 1983: "En kortt Relation om Lappernes Lefverne Och Sedher, Widskjæppellser, Samt i många Stycken Grofwe wildfarellsser". Teoksessa *Berättelser om samerna i 1600-tallets Sverige, faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerne m.m.*, (Kungl. Skytteanska Samfundets Handlingar Nr. 27), Umeå: Skytteanska Samfundet.
- Ruong, I. 1937: Fjäll-lapparna i Jukkasjärvi socken. (*Geographica. Skrifter från Upsala Universitets Geografiska Institution*, no. 3). Uppsala: Appelbergs boktryckeriaktiobolaget.

- Ruong, I. 1964: Jåhkakaska sameby. Teoksessa *Svenska landsmål och svenskt folkliv*. Uppsala: Dialekt- och folkminnesarkivet.
- Ruong, I. 1982: *Samerna – i historien och nutiden*. Stockholm: BonnierFakta.
- Rydving, H. 1993 *The End of Drum-Time. Religious Change among the Lule Saami, 1670s – 1740s*. (Acta Universitatis Upsaliensis, historia Religionum, 12). Uppsala: Uppsala University.
- Sameforskning i dag och i morgon, Rapport från symposium rörande den samiska kulturen 19–20 november 1973 i Nordiska museet*. 1974. (Nordiska museets jubileumssymposier). Stockholm: Nordiska museet.
- Samisk naturbruk og rettssituasjon fra Hedmark til Troms. Bakgrunnsmateriale for Samerettsutvalget*. 2007. (Norges offentlige utredninger 2007:14). Oslo: Universitetsforlaget.
- Schnitler (I–III) 1929–1985: *Major Peter Schnitlers grenseekaminasjonsprotokoller 1742–45*. Vol. I (by I. Kvamen and Kr. Nissen), Oslo 1962, vol. II (by J. Qvigstad and K.B. Wiklund), Oslo 1929, and vol. III (by L. I. Hansen and Tom Schmidt), Oslo 1985. Oslo: Kjeldeskriftfondet.
- Solbakk, A. 1994: *Sámi historjá 1*. Karasjok: Davvi Girji.
- Solbakk, A. 2007: *Sápmi/Sameland: samenes historie fram til 1751*. Karasjok: Davvi Girji.
- Solem, E. 1933: *Lappiske rettsstudier*. (Instituttet for sammenlignende kulturforskning, serie B, skrifter XXIV). Oslo: Instituttet for sammenlignende kulturforskning.
- Storm, D. (tulossa): *Storjorda – Stuorragieddi som sted – Hva spor kan fortelle. Ressursutnytting og identitetsforvaltning i samiske bygder i Sør-Troms med utgangspunkt i Stuorragieddi*. (Valmisteilla oleva opinnäytetyö). Dept. of Sámi Ethnography, University of Tromsø.
- Storm, D. 1990: *Kytsamisk bosetning i Sør-Troms. Etableringen av en markebygd og ressursutnyttingen i området: En undersøkelse i Gressmyrskogen på Senja*. Major thesis in geography – University of Bergen. Bergen.
- Storm, D. 2008: *Gressmyrskogen – en bygd på Senja. Bosetningsmønsteret i markebygdene 1700–1900*. (Senter for samiske studier, Skriftserie nr. 15). Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Storm, D. 2009: *Könkämavuomasamenes flytninger til sommer-områdene i Troms fylke – en forskningshistorisk oversikt*. Johdanto teokseen *Keapää*, Lars J.: *Könkämavuoma-samernas renflyttingar till Norge – Om sommarbosättningar i Troms fylke på 1900-talet*. (Tromsø Museums Skrifter XXXI). Tromsø: Tromsø Museum – Universitetsmuseet.
- Storå, N. 1977: *De ryska klostren och Kola-samernas rätt till jakt og fiske*. Teoksessa Bergsland, Knut, ed.: *Samenes og sameområdenes rettslige stilling historisk belyst. Foredrag og diskusjoner på symposium avholdt 7.–9. november 1973*. (Instituttet for sammenlignende kulturforskning. Serie a: Forelesninger XXVIII). Oslo – Bergen – Tromsø: Instituttet for sammenlignende kulturforskning.
- Tanner, V.: *Antropogeografiska studier innom Petsamo-området. Skoltlapparna*. *Fennia* 4/ 49.

- Tegengren, H. 1952: En utdöd lappkultur i Kemi lappmark. Studier i Nordfinlands kolonisationshistoria. (*Acta Academiae Åboensis. Humaniora XIX.1*). Åbo: Åbo Akademi.
- Turi, J. 1987: *Muitalus sámiiid birra*. Jokkmokk: Sámi girjjit.
- Tønnesen, S. 1979: *Retten til jorden i Finnmark*. Bergen – Oslo – Tromsø: Universitetsforlaget.
- Valonen, N. 1980: Varhaisia lappalais-suomalaisia kosketuksia. Helsinki: Seurasäätiö.
- Vorren, Ø. 1978a: Bosetning og ressursutnytting. Teoksessa Gjærevoll, Olav et al.: *Finnmarksvidda: natur – kultur*. (Norges offentlige utredninger 1978: 18 A). Oslo: Universitetsforlaget.
- Vorren, Ø. 1978b: Siida-områder på "Sör-Fieldit" under veidekulturens siste fase. Teoksessa *Kultur på karrig jord. Festskrift til Asbjørn Nesheim*. (By og Bygd, vol. XXVI). Oslo: Norsk folkemuseum.
- Vorren, Ø. 1980: Samisk bosetning på Nordkalotten, arealdisponering og ressursutnytting i historisk-økologisk belysning. Teoksessa Baudou, E. – K.-H. Dahlstedt (eds.): *Nord-Skandinaviens historia i tvärvetenskaplig belysning*. (Acta Universitatis Umensis. Studies in the humanities 24). Umeå: Umeå Universitetsbibliotek.
- Walkeapää, L. J. 2009: *Könkämavuoma-samernas renflyttningar till Norge – Om sommarbosättningar i Troms fylke på 1900-talet*. (Tromsø Museums Skrifter XXXI, Tromsø Museum Universitetsmuséet). Tromsø: Tromsø Museum – Universitetsmuséet.
- Zachrisson, I. 1984: De samiska metalldepåerna år 1000 – 1350 i ljustet av fyndet från Mörräsket, Lappland. (Archaeology and Environment 3). Umeå: Department of Archaeology, University of Umeå.

Saamelaisten etninen uskonto

Risto Pulkkinen

Johdanto

Esikristillinen etninen maailmankuva

Tässä artikkelissa tarkastellaan saamelaista kulttuuria enimmäkseen historiassa, esikristillisenä pyyntikulttuurina. Tavoitteena on tehdä ”valistunut arvaus” siitä, millaiselta saamelainen maailmankuva ja ns. uskomusmaailma (tässä artikkelissa: uskonto tai muinaisusko) on saattanut näyttää ennen kristillisen lähetystyön vaikutusta. Tehtävä ei ole helppo, sillä kristilliset vaikutteet tihkuivat saamelaisten pariin jo hyvin varhaisista ajoista alkaen, kauan ennen kristillistä lähetystyötä. Tämä keskiaikainen vaikutus jäi kuitenkin yleensä pintatasolle. Se näkyy kuitenkin esim. monien tuonpuoleisten olentojen nimissä ja noitarumpujen kalvoille maalatuissa symboleissa. Ennen lähetystyötä ja vielä sen alkuaikoinakin saamelainen kulttuuri oli kyllin vahva sulauttamaan vieraat ainekset orgaanilla tavalla omaan kansankulttuuriinsa, eikä ole olemassa sellaista saamelaisen kansanuskon lähdettä, jossa vanha maailmankuva esiintyisi ”puhtaana”. Ei myöskään ole syytä ilman muuta olettaa, että saamelaiset olisivat kautta esihistorian olleet kulttuurisesti vain vastaanottavana osapuolena (tästä ja muista saamelaisen uskontohistorian perustavista metodisista kysymyksistä, ks. Rydving 2010).

Kansanuskon tutkijan ensimmäinen tehtävä on vapauttaa mielen­sä nykyajattelun pelisäännöistä ja sopeutua kansanomaisen ajattelun lakeihin. Kansanomainen logiikka ei aina seuraa meidän logiikkaamme mutta myös kansanomainen maailmankuva pyrkii yhtenäisyyteen ja johdonmukaisuuteen – omien lainalaisuuksiensa puitteissa. Kansanusko ei ole kokoelma kaoottisia ja joskus huvittaviakin detaljeja,

vaan oudoiltakin tuntuilla yksityiskohdilla on ollut omassa kontekstissaan merkitys ja mieli. Muinaisen maailmankuvan hahmottamisessa voimme käyttää apuna myös etnografisia vertailumateriaaleja. Uskontoekologisen paradigman puitteissa ajattelemme, että samankaltaisissa luonnonolosuhteissa kansanuskot muodostuivat toisiaan muistuttaviksi, ja lisäksi uralilaisessa kulttuuripiirissä voimme olettaa myös tietyn kielellis-kulttuurisen jatkuvuuden.

Saamelaista uskomusperinnettä on leimannut pyyntikulttuuri. Koska liha ja kala ovat muodostaneet pääasiallisen ravinnon, on eläinkunta ollut hyvin keskeisessä asemassa myös uskomusmaailmassa. Ennen lähetystyön kautta tapahtunutta siirtymistään kristilliseen kulttuuriin saamelaiset eivät juurikaan agraaristuneet vaan säilyivät pyyntikulttuurisina kansoina vanhan saamelaisen kansanuskon loppuun asti. Siinä missä esim. suomalaisilla tyypillisesti pyyntikulttuuriin kuuluva shamanismi vaihtui magian harjoittamiseksi ja tietäjälaitokseksi agraaristumisen myötä jo kauan ennen kristinuskon tuloa, saamelainen shamanismi oli vahva aina 1700-luvulle asti. Se muuttui tietäjälaitokseksi vasta ulkoisesta pakosta, kun huomiota herättäneet shamanistiset elementit kriminalisoitiin. Maanviljelyskulttuureille ominaista vainajakulttia saamelaisilla ei koskaan ollut, vaan myös suhde vainajiin on ollut kristillistymiseen asti pyyntikulttuurin mentaliteettien mukainen.

Lähetysrynnäkkö Ruotsin valtakunnan lapinmaissa tapahtui 1600-luvun jälkipuoliskolla, jolloin ainakin rummun käyttö ja julkinen seitapalvelonta juurittiin pois. Tämän vaiheen paras asiantuntija on ruotsalainen Håkan Rydving (esim. 1995). Utsjoen ja Inarin seudun lähetystyöhistoriasta on olemassa Ritva Kyllin teos vuodelta 2005. Myös Tuomo Itkosen valaisevat yleisesitykset (esim. 1945) ovat edelleen lukemisen arvoiset.

Norjan puolella vastaava kristillistymisperiodi oli muutamia vuosikymmeniä myöhemmin, 1700-luvun alkupuolella. Piilotettuna traditiona ja kertomusperinteeksi muuntuneena saamelainen etninen uskonto on elänyt viime sotien jälkeiselle ajalle asti ja elää kenties vieläkin. Joka tapauksessa saamelaiset mytologiset olennot ja muut muinaiseen maailmankuvaan kuuluvat ilmiöt toimivat tänä päivänä sadunkerronnan aineksina ja etnisen revitalisaation myötä niistä on monissa tapauksissa tullut tärkeitä kulttuurisia symboleita.

Uskontotiede saamelaisia tutkimassa

Mainittuun Ruotsin valtakunnan lähetystrynäköön liittyy ensimmäinen jollakin tavalla tieteelliseksi luonnehdittava kiinnostus saamelaista kansanuskoa kohtaan. Tuolloinkin saamelaisten esikristillistä uskontoa koskevat dokumentit syntyivät lähetystyön näkökulmasta periaatteella ”vihollinen on tunnettava”. Kuitenkin, kun saksalaisen oppineen Johannes Schefferus käytti niitä teoksensa *Lapponia* (1673) toimitustyössä, ote oli objektiivisuuteen pyrkivä ja silloisin tieteellisin mittapuuin arvioituna kriittinen. Varhaisemman saamelaisia koskevan tutkimuksen, ns. lappologian onkin katsottu saaneen alkunsa tästä teoksesta, ja ”uskontotieteellinen” näkökulma on ollut mukana lappologiassa siis alusta alkaen. *Lapponiassa* saamelainen kansanusko oli erityisen kiinnostuksen kohteena, koska teos oli oikeastaan Ruotsin valtiovallan tilaustyö: taustalla olivat eurooppalaiset huhut, joiden mukaan Ruotsin sotavoimien menestys oli saamelaisilla noitakonsepteilla hankittu. Schefferuksen toimeksianto oli kumota nämä nöyryyttävät luulot, mutta tunnollisen professorin kuvaukset saamelaisista noidista lienevät vaikuttaneet juuri päinvastoin.

Seuraava merkittävä saamelaisen kansanuskon yhteenveto oli Knud Leemin suurteoksen (1767) liitteenä oleva Erik Jessenin laaja artikkeli. Siinä oli käytetty hyväksi tuntematonta lähdettä (ns. Leemin *Anonyymi*), joka lienee ollut norjansaamelaisten tunnetuin lähetyssaarnaaja, 1710–1720-luvuilla vaikuttanut Thomas von Westen. Ruotsin puolella vaikuttaneet lähetyssaarnaajapapit Pehr Fjellström ja Pehr Högström puolestaan laativat kaksi nykypäivänkin tutkimuksen kannalta ensiarvoisen tärkeää dokumenttia. Fjellström kirjoitti klassisen kuvauksen saamelaisesta karhurituaalista (1755). Se on perusteellisin tunnettu kuvaus aiheesta ja itse asiassa myös ainoa ajalta, jolloin karhukultti vielä oli saamelaisilla elävää perinnettä. Högström puolestaan laati yleisesityksen Ruotsin saamelaisista kiinnittäen runsaasti huomiota kansanuskoon. Kummankin kirkonmiehen kuvaukset ovat valistusteologian hengessä varsin kiihkottomia ja saamelaista kansanuskoa ajankohtaan nähden asiallisesti tarkastelevia. (Tämän ajan lähteistä tarkemmin, ks. Rydving 1993 ja 1995).

1800-luvulla mytologioitten laatiminen tuli romanttisen filosofian vanavedessä suorastaan muoti-ilmioiksi, ja tässä vaiheessa syntyivät

mm. Lars Levi Laestadiuksen (julkaistu suomeksi 2011) ja Jacob Fellmanin (julkaistu ruotsiksi 1906) arvokkaat käsikirjoitukset. Kuten jo valistusaikana, romantiikan ajalla kansanuskon ilmiöt koettiin ihmisen luonnollisen jumalkaipuun aidoiksi joskin pahasti vääristyneiksi ja puutteellisiksi ilmauksiksi, ja niistä oltiin sinällään kiinnostuneita. Uskontotiede syntyi yhtäältä juuri romantiikan aikaisesta myytteihin kohdistuneesta kiinnostuksesta. Se on sittemmin yhdessä folkloristiikan kanssa ollut tutkimassa saamelaista perinnettä osana ns. lappologiaa ja sittemmin osana saamentutkimusta. Paradigman vaihdosta lappologiasta saamentutkimukseen on käsitelty toisaalla tässä teoksessa.

Maailmankuva: kosmologia

Kosmogonia, kosmografia, eskatologia

Saamelaisten maailman syntyä koskevista käsityksistä (kosmogonia) on jäänyt jäljelle hyvin vähän. Säilyneet tiedot viittaavat mielikuviin syklisesti luotavasta ja tuhoutuvasta maailmasta. Paremmat dokumentit meillä on muinaisesta saamelaisesta kosmografiasta eli maailmankuvasta. Saamelaisilla on ollut varsin tarkka kartta siitä maailmasta, jossa he ovat eläneet. Se heijastuu mm. rumpukalvoista. Itäisemmät, segmenttijakoiset rummut antavat hyvin selkeän kuvan kolmikerroksisesta maailmasta, jossa kerrosten välillä on ”lovet”: niistä shamaanin sielu mahtuu kulkemaan (ks. kuva 10.). Vastaava kolmikerroksinen maailmankuva ilmenee myöskin läntisistä aurinkokeskisistä rummuista, joita ”luetaan” vastapäivään alkaen ylhäältä ylisestä maailmasta ja päättyen (usein eräänlaisen seinän siitä erottamaan) aliseen maailmaan (ks. kuva 8.). Oli siis jumalten ylinen maailma, ihmisten ja maanpinnan välittömässä läheisyydessä elävien erilaisten olentojen keskinen maailma ja alinen, vainajien ja pimeitten henkien maailma. Keskisessä maailmassa tämän- ja tuonpuoleinen läpäisivät toisensa eli myös keskinen maailma sisälsi hyvin paljon tuonpuoleisuutta. Palaamme tähän pyhää ja profaania koskevassa kappaleessa.

Kaikilla suomalais-ugrilaisilla kansoilla taivaankantta näyttää kannatelleen maailmanpatsas tai maailmanpuu. Myös saamelaiset

tunsivat maailmanpatsaan: se päättyi Pohjantähteen (*Boahjenásti*), maailmantappiin, jonka ympäri universumi näytti kiertävän.

Vaikka saamelaisten kosmografia on ollut korostetun vertikaalinen (mistä seuraavassa alaluvussa enemmän), ovat he tunteneet myös maailman laidalle kauas etelään sijoittuneen lämpimän ja onnellisen maan, *bárbmun*. Tämä oli saamelaisten lintukoto, jonne muuttolinut talveksi matkasivat.

Maailmanlopun (eskatologia) osalta saamelaiset tunsivat kaksi myyttistä mahdollisuutta, joista kumpikin edustaa tähtitaivaalle sijoittuvaa ns. astraalimytologiaa. Maailma saattaa tuhoutua kosmisessa tähtien sodassa, jossa Pohjantähti ja samalla koko maailmanpatsas lopulta ammutaan alas. *Arcturus* eli Ajomiehen (*Bootes*) tähdistön alfatahti kuviteltiin taivaalliseksi metsästäjäksi, joka ilmeisesti Ajomiehen beta-, gamma- ja delta-tähtien muodostamalla jousella ampuu Pohjantähteä. Tämän pelottavan vision torjumiseksi läntiset saamelaiset ovat vahvistaneet maailmanjärjestyksestä kerran vuodessa pystytetyllä kultillisella maailmanpatsaalla. Käytännössä kulttipatsas oli koivun kanto tai koivupölkky. Vaihtoehtoisesti on sanottu, että maailmanloppu tulee, kun samoin tähtitaivaalle sijoittuvassa draamassa myyttiset metsästäjät, *Gállábártnit* (ks. seuraava luku), saavat ammutuksi tähtikuvioista muodostuvan alkuhirven. Itäsaamelaisilla maailmanloppu on tapahtunut niin ikään taivaallisen metsästysdraaman kautta: *Tiermes*-ukkosenjumala ajaa takaa taivaallista kultasarvista alkupeuraa. Sateenkaari on ukkosenjumalan jousena ja salamat hänen nuolinaan. Kun *Tiermes* saa peuran tapetuksi, tähdet putoavat taivaalta, kuu ja aurinko sammuvat ja maa tulee elottomaksi. – Tämä kertomus lienee kytkettävissä kuolansaamelaisessa mytologiassa keskeiseen peuramiehen hahmoon (*Meandaš*; engl. kirjallisuudessa *Myanndash*). Peuramiehestä, ks. Sergejeva 1994; siitä ja muista kuolansaamelaisten käsitteistä, ks. Sergejeva 1997: 147–160.)

Gállábártnit edustavat myyteissä ensimmäisiä saamelaisia. Näin maailman alku- ja lopputapahtumat kiertyvät dramaattisesti yhteen. Ihmisen- ja peuranhahmoinen, alkuaikojen naispuolisen shamaanin ja peurahirvaan liitosta alkunsa saanut *Meandaš* taas on varsinaisesti itäsaamelaisen peuranpyynnin oppimiseen liittyvän myytin keskuhahmo, joten tässäkin myytissä alku- ja lopputapahtumilla on looginen yhteys: kun saamelaisten kannalta perustavan tärkeän peuraelin-

keinon myyttinen lähtökohta tuhoutuu, loppuvat elinmahdollisuudet maailmasta ja on maailmanlopun aika.

Ihmisen ja kulttuurin synty

Vaikka saamelaisilla ei ole paljon varsinaisia kosmogonisia myyttejä, on heillä hyvin vahva saamenkansan ja sen elinkeinojen alkua koskeva, aurinkoon liittyvä mytologia. Nämä myytit on koodattu pitkiin eppisiin jaksoihin, joista tunnetuin on ”*Päivän pojan kosiomatka jättiläisten maahan*”. Tämän eppisen joiun julkaisi ensinnä Anders Fjellner (1795–1876), ruotsalainen saamelaissyntyinen pappi ja saamelaisen kansanperinteen kerääjä.

Joiku kertoo siitä, kuinka Päivän (Auringon) poika lähtee purjehtiin kohti jättiläisten maata, joka sijaitsee jossakin kaukana pohjoisessa ”tuolla puolen Pohjantähden, kuun ja päivän länsipuolla”. Monien seikkailujen jälkeen poika tuo tuliaisinaan jättiläisen tyttären, jonka kanssa hän solmii avioliiton. Auringon pojan ja jättiläisen tyttären poikia kutsuttiin jo mainitulla nimellä *Gállabártnit*, *Gállán* pojat. Nämä olivat ensimmäinen saamelainen sukupolvi. Tältä pohjalta ”auringon lapsista” (*beavivi mánát*) on tullut saamelaisten suosittu epiteetti. *Gállán* pojilla oli myös kulttuuriheerosten rooli sikäli, että heitä pidettiin suksien keksijöinä. Kuoltuaan he pääsivät taivaalle tähdiksi, joilla on eskatologisissa lopputapahtumissa edellä todettu rooli. (Tarkemmin, ks. Hirvonen 2000.)

Myytinsirpaleet kertovat edelleen, että Aurinko oli tyytyväinen avioliittoon ja antoi pariskunnalle ensimmäisen peuralauman ikään kuin myötäjaisiksi; samoin Aurinko opetti poikansa metsästämään peuroja. Näin selittyy myös elinkeinon alku. Peurat/porot ovat viime kädessä peräisin auringosta, ja näin myös Auringosta tulee kulttuuriheeros. Tähän liittyy se, että länsisaamelaisessa aurinkokeskisissä rummuissa poro on hyvin usein piirretty aurinko-rombin keskelle tai jollekin sen ”säteistä” (ks. kuvat 1., 4. ja 8.).

Fjellnerillä on myös osittain suorasanainen kertomus tai kertomussikermä Auringon tyttärestä *Njávešeatnistä* ja kuun tyttärestä *Áhčešeatnistä*. Näitä koskeva motiivikompleksi on yleissaamelainen, ja sitä on sitä pidettävä hyvin vanhana (ks. Huuskosen artikkeli).

Tarina alkaa lyhyellä kuvauksella kultaisesta ajasta, jolloin kaikkea, maitoa, kalanlihaa ja kalanmätiä ym. saatiin mitään työtä tekemättä. Onni kuitenkin rikkoutui eräänlaiseen syntiinlankeemukseen: ihmiset alkoivat tappaa toisiaan.

Sankarit nimeltä *Njávvis* ja *Áttjis* avioituivat, *Njávvis* Auringon tyttären *Njávešeatnin* kanssa ja *Áttjis* kuun tyttären *Áhčēšeatnin* kanssa. Kummankin jo odottaessa lasta heidän miehensä murhattiin. Tämän takia naiset kesyttivät peurat – Auringon lahjan – ja aloittavat näin poronhoidon.

Edellinen sai pojan, jälkimmäinen tyttären. *Áhčēšeatni* onnistui kuitenkin huijaamaan pojan itselleen. Aikuiseksi vartuttuaan *Áhčēšeatnin* kasvattipoika osuu oikean äitinsä kodalle ja saa selville asioitten todellisen laidan. Poika tappaa kasvatusäitinsä, jonka ruumiista ja porokarjasta tulee hänen kuoltuaan sammakoita, rupikonnia sekä erilaisia vahinkoeläimiä.

Tarinoilla saattaa olla yhteinen lähtökohta. Mahdollisesti *Njávešeatnin* poika on juuri jättiläisen tyttären nainut auringon poika. Toisaalta *Áhčēšeatni* siis on kuun tytär, ja kuulla on erityissuhde myös saamelaisten tuntemaan myyttiseen hirviöhahmoon, *stálluun* (ks. tuonnempana). Aurinko ja kuu sekä vastaavasti ihminen ja *stállu* muodostavat siis eräänlaiset myyttiset polariteetit.

Protouralilainen vs saamelainen maailmankuva

Uralilaisia mytologioita vertailemalla on pyritty rekonstruoimaan ns. kantauralilaiseen kulttuurivaiheeseen kuulunut kosmogafia. Tähän ehkä n. 6 000 vuotta sitten pohjoisessa Euraasiassa valinneeseen maailmankuvaan on Anna-Leena Siikalan mukaan kuulunut ainakin neljä rakenteellista peruspiirrettä: Pohjantähden keskeinen asema taivaan keskuksena; 2) horisontaalisen ja vertikaalisen hahmotuksen yhteen-sulautuminen tai samanaikaisuus; 3) pohjoinen–etelä-akselin korostus sekä 4) vesiteiden keskeisyys tämän- ja tuonpuoleisen yhdistäjinä. Siikalan mukaan maailmanpatsas ei siis välttämättä ole kuulunut vielä kantauralilaiseen kosmologiaan. (Kantauralilaisesta maailmankuvasta, ks. Siikala 1999: 102; Napolskikh 1992; Helimski 1998: 28–31).

Verrattaessa yleissaamelaista kosmografiaa kantaaurililaiseen (mihin kulttuuripiiriin saamelaiset ainakin kielellisesti palautuvat) on todettava saamelaiskulttuurien selkeästi eriytyneen siitä. Keskeisin ero saamelaisen ja kantaaurililaisen kosmogrfian välillä on siinä, että saamelaisten maailmankuva on kehittynyt hyvin vertikaaliseksi. Saamelaisten alinen maailma näyttää enemmän tai vähemmän sijainneen maan alla, kun taas esim. suomalaisilla se oli kantaaurililaisittain korostetusti pohjoisessa ja virran takana. Kuitenkaan saamelaisilla ei ole kysymys siitä, että maan alla sijaitseva vainajala heijastaisi maanviljelyskulttuurin lähivainajala-ajatusta. Pyyntikulttuureissa suhtautuminen vainajiin ylipäättään oli varsin pelokas, ja heidät lähetettiin saamelaistenkin parissa jonnekin kauas kaikesta (etävainajala). Pohjantähden keskeisyyttä lukuun ottamatta muutkaan kantaaurililaisen maailmankuvan peruspiirteet eli etelä–pohjoinen-suunnan merkitys ja vesiteiden keskeisyys eivät tule mitenkään suuremmissa määrin esiin saamelaisessa perinteessä. Asia on merkittävä, koska jo suomalaisilla sekä pohjoisuus että vesitiet hyvin keskeisesti määrittävät tuonpuoleista alista maailmaa. Selvästi vesielementti on kuitenkin ollut mukana varhaisimmissa vainajala-uskomuksissa, sillä noidan apuhenki aliseen maailmaan oli kala. Samoin vanhimmissa tunnetussa saamelaisen shamanismin kuvauksessa (*Historia Norwegiae* 1200-luvulta) noidan matka tapahtuu veden alla: apuhenki on valas, joten vainajala näyttää sijainneen meressä. Tällöinkin vainalalan sijainti kuitenkin hahmottuu ensisijaisesti vertikaalisesti, sillä tarinassa sukelletaan meren pohjaan.

Saamelainen kosmografia on siis useissa merkittävässä suhteissa eronnut uralilaisesta standardiperinteestä, vaikka sen uralilainen pohja on ilmeinen. Se on myös eronnut sitä lähinnä olevasta itämerensuomalaisesta perinteestä. Asiantila tukee nykyistä käsitystä saamelaisten etnogeneesistä. Geneettinen tutkimus on näyttänyt, että saamelaiset poikkeavat selvästi muista suomalais-ugrilaisista kansoista, ja että saamelaiset ovat saaneet perimäänsä merkittäviä lisä jostakin tuntemattomasta läntisestä muinaiseurooppalaisesta lähteestä. Uskontotieteellinen tutkimus osoittaa, että tämä muinainen vaikutus on ollut luonteeltaan sekä geneettistä että kulttuurista.

Muinaisuskon semanttinen kenttä

Muinaisuskon käytänteitä ja varsinkin käsityksiä tuonpuoleisesta voidaan usein tutkia ja tulkita oheisen kaavion valossa:

	Etelä	
	Oikea	Mieheys/maskuliinisuus
		Myötäpäivään
	Oikein pain oleminen	
		Aurinko
	Etc.	Kasvava kuu
		Vaatteissa
	Lehtipuu	
.....		
Alasti	Etc.	Havupuu
	Vähenevä kuu	
	Kuu	Ylösalaisin
	Vastapäivään	
	Naiseus/feminiinisyys	Vasen
	Pohjoinen	

Tämänpuoleisuutta karakterisoivat pohjoisissa kansankulttuureissa säännöllisesti esim. jo kantaaralilaisen maailmankuvan tuntemalla tavalla eteläisyys, ylhäällä oleminen (vertikaalinen hahmotus) ja oikea puoli (horisontaalinen hahmotus). Tuonpuoleisuutta (erityisesti vainajien valtakuntaa ja olotilaa) luonnehtivat vastaavasti pohjoisuus, alhaalla oleminen ja vasen puoli. On syytä huomata, että suhteessa topografisesti kolmijakoiseen maailmaan ylemmän kentän elementit viittaavat usein sekä yliseen että keskiseen maailmaan kun taas alemman kentän elementit viittaavat vain aliseen maailmaan. (Tästä semanttisesta mallista enemmän, ks. Pulkkinen 2010.)

Törmäämme kaavion semanttisiin elementteihin tässä esityksessä, joskin on syytä muistaa, että saamelaisten kohdalla siis varsinkin pohjoisuuden (joskus myös horisontaalisen oikea–vasen-ulottuvuuden) erityismerkitys on hämärtynyt. Toisaalta esim. auringon ja kuun dikotomia on saamelaisessa myyttisessä maailmankuvassa korostunut.

Pyhän ulottuvuudet ja pyhät paikat

Esikristillisessä pohjoisten pyyntikansojen ajattelussa arkinen ja pyhä, tämän- ja tuonpuoleinen, eivät näytä erottuvan toisistaan yhtä jyrkästi kuin nykyihminen erottaa pyhän muusta elämänpiiristä – sikäli kuin hän yleensä pyhän tunnistaa. Muinainen ihminen eli elämänpiirissä, jota hallitsi kaksi kuvitteellista polttopistettä, arkinen (profaani) ja pyhä (sakraali). Voimme verrata sitä ellipsin rajaamaan kenttään kaksine polttopisteineen. Jotkut asiat olivat lähempänä arkista polttopistettä, mutta niissäkin pyhyiden ulottuvuus oli jollakin tapaa läsnä. Esim. aiottaessa kaataa puu polttopuiden tekoa varten oli hakkaajan ensin pyydetävä puun henki poistumaan. Toisaalta vain kovin harvat asiat, jos mitkään, edustivat absoluuttista pyhyttä. Enimmäkseen niin tämän maailman kuin ylisen ja alisenkin maailman näkymättömätkin olennot ovat olleet vain enemmän tai vähemmän ”pyhiä” tai kohtalokkaan vaarallisia; ne eivät ole olleet mitään täysin toisenlaista. Ne ovat voineet olla ihmiseen nähden ylivertaisia ja ylivoimaisia ja niihin on sisältynyt enemmän tai vähemmän ihmisten kannalta potentiaalisesti hyödyllistä tai vahingollista voimaa, siis *mana*a tai suomalaisittain *väkeä*. Pyhydessä oli aste-eroja, eräänlainen jatkumo kahden teoreettisen ääripisteen, täysin pyhän ja täysin profaanin välillä. Tästä kaksinapaisessa voimakentässä elämisestä on kuulansaamelainen tutkija Jelena Sergejeva (nyk. Porsanger) kirjoittanut osuvasti:

Palvontapaikkojen voima ei ole ylikuonnollinen sanan varsinaisessa merkityksessä (s.o. supranormaali) vaan ylivoimainen, ihmistä voimakkaampi. [Kuitenkin] Ihminen elää tämän voiman kanssa, sen avulla ja samanaikaisesti sen sisässä, koska hän ei erota itseään luonnosta eikä sen voimasta. [– –] Tavoitteena on ylläpitää luonnon ja ihmisen/yhteisön [– –] keskinäisuhdetta molemminpuolista hyötyä tavoitellen. (Sergejeva 1997: 192)

Kuitenkin pyyntikansoillakin on selvästi ollut asioita, jotka ovat olleet arkielämästä erilaisin määräyksin, tabuoin erotettuja. Tällaiset asiat olivat siinä määrin kertaluokkaa pyhempinä, että niitä on syytä tarkastella erikseen.

Tässä artikkelissa termit 'yliluonnollinen' ja 'supranormaali' on hylätty siksi, että ne yhtäältä liiaksi assosioituvat länsimaiseen pyhään ja toiseksi siksi, että ne loogisesti edellyttävät 'luonnollisen' ja 'normaalin', mistä luonnonkansoilla ei sanan varsinaisessa merkityksessä ole ollut käsitystä. Sen sijaan käytetään termejä 'tämänpuoleinen' ja 'tuonpuoleinen'.

Áiligas, bassi

Saamelaisilla on ollut kaksi termiä, jotka ovat viitanneet jollakin tavalla 'pyhään'. Ensimmäinen on *áiligas*, joka on ilmeisen myöhäinen germaaninen lainasana (vrt. *helig, heilig, holy*), ja toinen *bassi*, jota taas pidetään aikoinaan kantagermaanista varhaiskantasuomeen lainautuneena sanana ja joka etymologisesti on samaa juurta kuin suomen 'pyhä'. *Áiligas*-tyyppinen pyhyys lienee ollut luonteeltaan varsin myöhäsyntyistä, mahdollisesti varsin abstraktia pyhyyttä; ehkä lähempänä länsimaistyyppistä pyhää kuin *bassi*. Sellaisena se todennäköisesti ensiksi on korvautunut kristillisellä pyhällä. *Áiligas* tunnetaan varsinkin paikannimistä: ne ovat varsinkin tuntureita (esim. Utsjoella on kolmekin *Áiligas*-tunturia, Utsjoki-*Áiligas*, Nuvvus-*Áiligas* ja Karigasiemen *Áiligas*), mutta myös järvien nimissä *áiligasta* tavataan (esim. Ailakkajärvi Enontekiöllä).

Vuoden ensimmäisillä, kaamoksen jälkeen näyttäytyvillä auringsäteillä uskottiin olevan parantavaa voimaa, koska siunausta tuovat *Áiligas*-miehet saapuvat niiden mukana auringosta. Nämä jumaluudet nähdään usein aurinkokeskisten rumpukalvojen "auringsäteillä". *Áiligas*-miesten palvonta lienee perua katolisesta pyhimyskultista.

Bassi-sana on kielentutkijoiden mukaan pronssikautinen (n. 1300–500 e. Kr.) laina. Kantagermaanin sana **wiha*, 'erotettu', 'merkitty', 'rajattu', olisi varhaiskantasuomeen lainautunut muodossa **püşä*, josta sitten kehittyivät sekä suomen 'pyhä' että saamen 'bassi'. Myös *bassi*

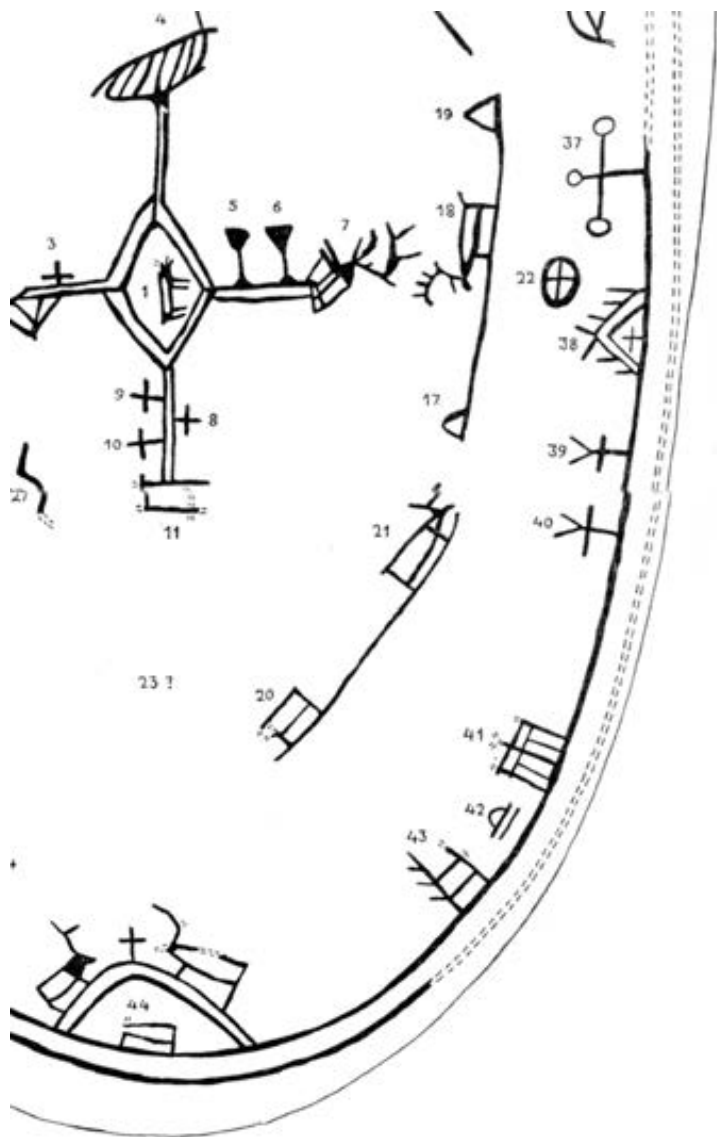
liittyy usein tuntureihin ja järviin. Niissä asui tuonpuoleisia ns. *sáiva*-olentoja (ks. tuonnempana). *Bassiksi* nimitettiin monesti myös seitoja, joten *bassi*-sanalla on ollut varsin yleisluonteinen ’pyhäksi’ käännettävä merkitys.

Sáiva

Pyhän kanssa jollakin tavalla läheisessä yhteydessä oli salaperäinen *sáiva*. Noidan ja tavallisenkin saamelaisen suojelushenget eli *bassevári olbmot* (”pyhiin tunturein miehet”) olivat toisten lähteitten mukaan *sáiva olbmot*. Näitä ”*sáiva*-miehiä” asui myös pyhissä järvissä. *Sáivan* todellinen luonne on jäänyt hämärän peittoon ja siitä voidaan esittää vain spekulatioita.

Etymologisesti *sáiva* palautuu samaan kantasanaan kuin ruotsin *sjö*, ’meri’, ’järvi’. Länsi-Ruijassa ja nykyisessä Suomen Lapissa *sáiva* on viitannut kaksipohjaisiksi kuviteltuihin, tuonpuoleisten olentojen asuttamiin järviin (nykyperinteekin tuntemat ”saivojärvet”). Nämä ovat yleensä kirkasvetisiä lähdejärviä, jolloin pohjassa todella saattaa näkyä järvien väliseksi aukoksi tulkittu lähteensilmä. Länsisaamelaisilla *sáiva* taas on assosioitu tiettyihin pyhiin tuntureihin

Sáiva esiintyy ainoastaan läntisillä aurinkokeskisillä rummuilla mutta niillä kyllä varsin säännöllisesti. Sillä on kaavoittunut paikkansa oikealla puolella aurinkorombin ja vainajalaksi tulkitun kolmio-maisen, nelikanttisen tai kekomaisen kuvion välissä, oikeassa alaneljänneksessä (kuva 1.). Vainajalasta näyttäisi varsin useissa tapauksissa johtavan ikään kuin tie *sáivaan*. *Sáivassa* nähdään sekä eläinten että ihmisten kaltaisia olentoja. Uhrieläinten ja esim. kultillisesti kaadettun karhun tiedetään syntyneen uudelleen *sáivaan*, siinä missä tavallisten eläinten sielut olivat kierrossa tavallisessa fyysisessä maailmassa. *Sáiva*-järvien tai -tunturien eläinhahmoiset olennot olivat saamelaisnoidan apuhenkkiä (ks. shamanismi) ja *sáivan* antropomorfit (ihmishahmoiset) olennot taas toimivat noidan suojelushenkinä – he olivat edesmenneitten noitien henkiä, ja näiden joukkoon tämä itsekin kuoltuaan liittyi. Kuitenkin *saivá*-henkiä oli useimpien lähteitten mukaan myös tavallisilla ihmisillä mutta toisin kuin noidat he eivät kuitenkaan kyenneet suoraan kommunikation henkien kanssa. Ta-



Kuva 1. Sáivassa nähdään ainakin asumuksia (kotia) ja peuroja/poroja.

vallinen ihminen saattoi kutsua *sáiva*-henkiään joikumalla ja nämä antoivat sitten vastauksensa unessa. *Sáiva*-henget periytyivät suvussa mutta niitä saatettiin myös ostaa ja myydä. Viime kädessä palvonnan tähtäyspisteessä oli toivo kuolemansa jälkeen itse päästä *sáivaan*, mikä kuitenkin saattaa edustaa varsin myöhäistä, kristinuskosta jo vaikutteita saanutta ajattelutapaa. *Sáiva*-olentoja koskevat lähteet ovat voittopuolisesti norjansaamelaisia. Ruotsinsaamelaiselta alueelta säilyneet tiedot ovat samansuuntaisia mutta vähemmän selväpiirteisiä. Kolttasaamelaisilta tunnetaan funktionaalisesti *sáiva*-henkiä vastaavat *kaddz*-henget (‘seuralainen’). Ainoa ero on, että nämä olivat eläinhahmoisia siinä missä suojelushenkien roolissa olevat *sáiva*-henget olivat ihmishahmoisia.

On arveltu, että *sáivan* itäisempi yhteys makeaan veteen ja järviin olisi alkuperäinen. Silloin se liittyisi luultavasti saamelaisten uralilais-taustaisiin, vanhimpiin vainajalakäsityksiin, jotka lienevät väistyneet viimeistään germaanikontaktien vaikutuksesta, ehkä jo aikaisemmin. Pyhiin vuoriin tai ylipäätään johonkin tuonpuoleiseen tai pyhään viittaava nykymerkitys olisi näin sekundaarinen, jälkimmäinen eräänlainen väljähäytynyt merkitys. Jotakin tekemistä *sáivalla* vainajalajatuksen kanssa on, koska uhrit *sáiva*-hengille suoritettiin ”alaspäin”. Uhraukset toimitettiin uhripuun ääressä mutta uhripuuna toimiva juurakko pantiin ylösalaisin. Tässä on yksi esimerkki muinaisuskon semanttisen kentän elementeistä ja siitä, mitä niistä voidaan päätellä.

Ainakin eteläsaamelaisella alueella *sáiva* lienee joka tapauksessa saanut vaikutteita muinaisgermaanisista ideoista, joiden mukaan suvun vainajat siirtyivät tiettyihin pyhiin vuoriin ja siellä elivät tätä maallista elämää onnellisempaa elämää. Tällaisia vanhojen norjalais-ten pyhiä vuoria tunnetaan erityisesti siltä alueelta, josta myös vuori-*sáivaa* koskevat vanhat norjalaiset lähteet on koottu. Toisaalta katoninen opetus Paratiisista on saattanut muokata (joko vesien alaista tai lännessä tuntureihin siirtynyttä) *sáiva*-vainajalaa onnellisen taivasvainajalan suuntaan. Sinne pääsivät ympäröivän tuonpuoleisen kanssa hyvin eläneet, ts. käytännössä noidat; tavalliset ihmiset päätyivät ”normivainajalaan” *Jábmiidaibmuun* (ks. vainajala), joka sekin oli jo siirtynyt vertikaalisesti maan alle. *Sáivan* vainajasielut muuttuivat luonteeltaan suojelushengiksi, ja *sáivasta* käsin nämä kunnioitetut esivanhemmat sekä suojelivat saamelaisia että velvoittivat heitä säilyt-

tämään identiteettinsä, kuten vanhat lähteet korostavat. (*Sáivasta*, ks. myös Bäckman 1975, jolla hieman toisenlainen näkemys *sáivan* muodostumisesta.)

Seitapalvonta

Seita eli palvottu luonnonkohde (toissijaisesti myös ihmiskäsin tehty puupaalu) on ilmiönä täysin yleissaamelainen. Sanana *sieidi* on lähes yleissaamelainen, ja se tunnetaan myös itäsaamelaisten parissa. Tuntematon se on ainoastaan eteläisimmillä saamelaisilla. Muitakin nimityksiä on ollut, kuten *storjunkare*, ja seitaa on myös kutsuttu yksinkertaisesti *bassiksi* tai myös jumalaksi, *jubmel* tai *ipmil*. Tämä saattaa kuitenkin edustaa varsin myöhäistä traditiokerrosta.

Sieidi-sanan etymologia on epäselvä. Sen on esitetty olevan samaa kantaa kuin *siida*; tämä etymologia alleviivaa seidan paikallisuutta. Sen on esitetty olevan myös skandinaavista perua: *seidr* tarkoitti muinaisskandinaavisen naispuolisen ekstaatikon suorittamaa ennustamista. Mutta miksi olisi tapahtunut tällainen merkityssiirtymä? Selitys on mitä todennäköisimmin väärä, koska seita-sana puuttuu juuri eniten skandinaavikontakteissa olleilta eteläsaamelaisilta mutta tunnetaan itäsaamelaisilla.

Seidat olivat alun perin ilmeisesti pelkästään elinkeinojen harjoitukseen liittyviä kultti- ja uhripaikkoja. Seidan kautta katsottiin vaikuttavan jonkinlainen nimeämätön luonnonmahti, josta elinkeinonharjoitus ja ylipäätään menestys ja onni olivat riippuvaisia. Vaikka toisinaan puhutaan seita-hengistä, vaikuttaa siltä, että seidat olivat vain heikosti personoituja. Myöhäisperinteessä seidoilta tiedetään joskus pyydetyn myös terveyttä ja muuta menestystä, ja saattaa olla, että seitojen ”toimenkuva” on laajentunut saamelaisten esikristillisten jumalien kriminalisoimisen jälkeen. Koska (alkuperäinen) seitakultti liittyi metsästyksen ja kalastukseen, myöhemmin poronhoitoon, se kuului miesten elämänpiiriin ja oli siis naisille tabu

Seitoja oli eritasoisia, mitä tulee niitä palvoneeseen piiriin. Suurimpia seitoja saattoi palvoa koko siidan väki (esim. Inarinjärven Ukonsaari ja Pelkosenniemen Pyhätunturi), kun taas suuri osa seidoista lie-
nee ollut yksilö- tai perhekohtaisia. Suurin osa seidoista oli kiviä tai

kalliopaikkoja, mutta myös pyhiä lähteitä voidaan nimittää seidoiksi. Kooltaan kiviseidat vaihtelevat. Ne ovat usein ulkonäöltään huomiota herättäviä, joskus ihmis- tai eläinhahmoisia. (kuvat 2. ja 3.). Toisinaan seidoiksi on valikoitunut aivan tavallisen näköisiä kiviä. Mahdollisesti kysymyksessä on tällöin ollut eläinten vaellusreitteihin liittyvä tai satunnainen poikkeuksellisen hyvä saalis- tai apajapaikka. Myös puisia seitoja oli olemassa, mutta ne lienevät olleet vähemmän kunnioitettuja. Luotettavana kirjoittajana pidettävä Pehr Högström (1847, faksimile 1980) toteaa niistä, että ”he [saamelaiset] palvovat kivijumalia silloin, kun ovat niitä lähellä, mutta muulloin puisia”. Samoin Högström sanoo, että lappalaiset pitivät kiviseitoja paljon pyhempinä kuin puisia. Luultavasti puuseidat ovat olleet toissijainen ja erityisesti kala-apajien luona käytetty ratkaisu silloin, kun ei ole ollut paikalla tarkoitukseen sopivaa kivistä kalaseitaa. (Puuseidoista ja palvonnasta niillä, ks. Mebius 1968: 61–69.)

Palvonta yhteisöseidoilla loppui suurin piirtein samanaikaisesti noitarummun käyttämisen kanssa. Valtakulttuurin (ja sitä kautta vähitellen myös saamelaisyhteisön sisäisen) kontrollin ulkopuolelle paremmin jäävä yksilökohtainen palvonta jatkui joissain tapauksissa ainakin sotien väliseen aikaan asti, ehkä vielä 1950-luvullekin. Huoli toimeentulosta jarrutti seidoista luopumista. Tämä kiteytyi toteamukseen, jonka Paavo Ravila pani muistiin Koillis-Inarista 1930:

Tavallisia ammatteja harjoittavat ihmiset kyllä tulevat toimeen kristillisen Jumalan kanssa; mutta poromiesten täytyy varmemmaksi vakuudeksi turvautua myös seitoihin.

Seitakulttiin liittyi saumattomasti uhraaminen. Seitauhreja voidaan uskontotieteessä tarkastella kolmesta näkökulmasta: 1) lahjauhuri: lahja – vastalahja; 2) yhteisöllinen uhri: uhriateria antaa tuonpuoleista voimaa ja vahvistaa yhteenkuuluvuutta; 3) sovitusuhri jonkin taburikkomuksen johdosta. Saamelaisten kannalta uhrin seidoilla kuin muissakin yhteyksissä olivat yleensä kahden ensimmäisen näkökulman kombinaatioita tai kuuluivat kolmanteen kategoriaan. Frans Äimälle kerrottiin 1900-luvun alussa Inarilla:



Kuva 2. Enontekiön Somasjärven seidan kahdet kasvot hallitsevat koko ympäristöä. (Kuva: Petri Halinen)



Kuva 3. Tässä kivessä ovat rannikon saamelaiset nähneet jääkarhun hahmon. Varangerin Montensnes. (Kuva: Petri Halinen)

Uhraaminen on tapahtunut siten, että uhripaikalle tuodut kalat, lihat – parhaat laatuun on siellä keitetty ja syöty. Tarkoitus oli, lausui muuan tiedonantaja, että jumala tulee syötetyksi, kun uhriväki syöpi. Siitä johtuupi, että söipä väki vaikka kuinka paljon, nälissään se aina uhripaikalta palasi. Toinen tiedonantaja lisäsi vielä, että kivijumalaa, seitaa, oli sivelty uhrillemellä. Uhraamalla toivottiin onnen (kalan, metsäriistan pyynnissä, ponnahdossa) pysyvän ennallaan tai paranevan. (Äimä 1903)

Usein uhrin suorittanut ryhmä söi siis itse suurimman osan uhriläimistä, mutta silloin seidan tuli *pars pro toto* -periaatteen mukaisesti (osa kokonaisuuden puolesta) saada osansa kaikista eläimen ruumiinosista – myös luut, sillä luissa ”asuvan” sielun ympärille *sáiva*ssa (jonne uhrattu eläin siis ikään kuin jälleensyntyi) vaikuttavat voimat saattoivat luoda uuden *sáiva*-ruumiin.

Yksinkertaisimmillaan uhrirituaali tarkoitti vain sitä, että seitaa ohimennen apajalla käytäessä voideltiin kalanrasvalla tai verellä. Silloin rituaalilla oli vain lahja–vastalahja-uhrin luonne. Samoin peuratai poroseidalle saattoi yksinäinen uhraaja myös tuoda sarvia milloin tahansa ohikulkiessaan.

Suhde seitoihin oli suhteellisen tasa-arvoinen ja vastavuoroinen. Sekä ihmisellä että seidalla oli velvollisuutensa. Ihminen uhrasi ja kunnioitti, ja seita antoi elinkeino-onnen. Jos jompikumpi rikkoi tämän lausumattoman sopimuksen, seurasi rangaistus. Jos ihminen käyttäytyi ylimielisesti seitaa kohtaan, rangaistus oli elinkeino-onnen loppuminen tai myös esim. sairastuminen. Mutta yhtä lailla huono ja saamaton seita saattoi saada rangaistuksen. Tunnetaan paljon kertomuksia seitojen hylkäämisestä, mikä tapahtui yleensä polttamalla seita ja valamalla vettä päälle, jolloin kivi murtuu. Lapin lähetysvaiheen ajoilta on tarinoita siitä, kuinka käännyttäiset hylkäsivät seitansa ja sitten, kun rangaistusta ei kuulunut, monet muutkin yhteisön jäsenet kääntyivät.

Kodan piirin pyhät paikat: *Boaššu*, naisten sakraali vyöhyke ja uhrilava

Kota oli tavallaan mikrokosmos verrattuna suuren maailman makrokosmukseen. Järjestyneen maailman, kosmoksen, keskus oli aina siellä, mihin kota pystytettiin. Siellä oli myös oma pyhän keskittymänsä, joka oli pyhä takasoppi ja -ovi, *boaššu*. Tästä on vielä muistona paikannimi Posio. *Boaššu* oli paikka, jossa säilytettiin noitarumpua ja aseita ja jonka kautta kuljettiin uhritoimituksiin ja tultiin niistä. Sen kautta myös lähdettiin karhun- ja muuhunkin metsästyksen ja palattiin niiltä ja tuotiin saalis sisään. *Boaššu* oli naisilta kielletty paikka, ja samoin kaikki em. asiat olivat naisille tabuja. Kansanuskon käänteisajattelun (tuonpuoleisissa kaikki on toisin) mukaisesti jälleen *boaššun* hallitseva jumaluus kuitenkin miellettiin feminiiniseksi. Häntä pidettiin metsästyksen suojelijana, mutta mitään kovin merkittävää toiminnallista funktiota tällä jumalattarella ei liene ollut, sillä oli olemassa *Leaibeolmmái* varsinaisena metsästyksenjumalana. Muutenkin *Boaššuáhkkásta* tai hänen kultistaan tiedetään hyvin vähän; lähinnä se, että jouluna hänelle uhrattiin paloviinaa kaatamalla sitä *boaššun* lattialle.

Vastaavasti tulisijan ja ovensuun välinen alue oli naisten sakraali vyöhyke, jossa ajateltiin ns. *áhkká*-jumalattarien (ks. jumaluudet) asuvan. Siellä suoritetuista riiteistä tiedämme valitettavan vähän, koska tietojen kerääjät eivät naisten kulttuurista ole juuri olleet kiinnostuneita. Naiset antoivat omille jumaluuksilleen lähinnä juoma- ja ruokauhreja kaatamalla niitä maahan. Ylipäätään näyttää siltä, että sekä *boaššun* että naisten sakraalin alueen jumaluudet asuivat kodan permannon alla. Kodan mikrokosmos-luonnetta kuvastaa se, että jumaluudet tavallaan muuttivat kodan mukana, tai oikeammin ne olivat kaikkialla, missä asuinkenttä kulloinkin oli.

Ruotsin Lapista peräisin olevien tietojen mukaan joka paikkaan, jonne kota pystytettiin, rakennettiin samalla kertaa myös yksinkertainen uhrilava. Sillä saatettiin palvella mitä tahansa kulloinkin kysymykseen tulevaa jumaluutta. Edellä mainitut uhripuut pystytettiin tällöin juuri lavalle. Arvauksena voidaan esittää, että uhrilavakäytäntö on edustanut saamelaista paikalliskulttuuria metsäisillä seuduilla, joilla näyttäviä seitakiviä ei ollut tarjolla samalla tavalla kuin tunturioloissa.

Tuonpuoleiset olennot

Mitä 'jumalalla' muinais- ja kansanuskon yhteydessä tarkoitetaan? Käsitettä on usein käytetty huolimattomasti. Jumalasta on syytä puhua vain sellaisessa tapauksessa, jossa tuonpuoleinen olento ikään kuin tämän maailman ulkopuolelta, esim. ”taivaasta”, hallitsee jotakin laajaa elämänpiiriä. Suppeampien elämänpiirien tuonpuoleisista hallitsijoista, varsinkin jos he asuvat ihmisten keskellä tässä maailmassa, on syytä käyttää pikemminkin nimitystä 'haltija' (esim. paikanhaltijat ja eläinten lajinhaltijat). Lisäksi saamelaiset ovat muiden luonnonkansojen tapaan tunteneet sellaisia tuonpuoleista luonnetta omaavia olentoja, jotka ovat jakaneet saman elinympäristön kuin ihmiset mutta jotka eivät ole varsinaisesti ”hallinneet” mitään, tai ainakaan mitään muuta kuin heille kaikella kohtuudella kuuluvan reviirin. Tällaisia ovat olleet ainakin *maahiset* ja *stállut*. Näistä olennoista käytetään tässä artikkelissa nimitystä 'kansaeläjät'.

Saamelainen muinaisusko tuntee edelleen myyttiseen alkuaikaan kuuluvia olentoja, alkuolentoja joilla on vahvasti myös ns. aitiologisten olentojen luonnetta. Nämä ovat olentoja, joiden funktio kansankulttuurissa on selittää, kuinka erilaiset asiat ja ilmiöt ovat saaneet alkunsa. Niistä on aiemmin tässä artikkelissa käsitelty mm. *Njávešeatni* ja *Áhčešeatni*.

Jumaluudet

Tiedot saamelaisten vanhoista jumalista ovat varsin epävarmoja ja tulkinnanvaraisia, mikä johtuu ensinnäkin siitä, että tiedot niistä ovat suhteellisen myöhäisiä. Kuten alussa korostettiin, saamelaisen mui-naisuskon mielikuvamaailma kristillistyi jossain määrin jo ennen kuin saamelaiset varsinaisesti omaksuivat kristinuskon. Toiseksi ns. klassisten (1600–1700-lukujen) lähteitten laatijat, yleensä lähetyssaarnaajat, lienevät omista näkökulmistaan jo vahvasti tulkinneet sitä heille on kerrottu ja mitä on haluttu kertoa. Edelleen tiedot saamelaisen jumalista ovat korostetun läntisiä – ja siten vahvemmin kristillistyneitä – ja suurin osa perustuu Thomas von Westenin 1720-luvulla keräämiin, sinänsä luotettaviin muistiinpanoihin.

Tavaksi on tullut käsitellä saamelaisten jumaluuksia alkaen ”ylhäältä” ja päätyen ”alhaalle”, ja näin teemme tässäkin artikkelissa.

Ainakin läntiset saamelaiset ovat tunteneet eräänlaisen ylimmän jumalan, taivaanjumalan ja maailmanjärjestyksen ylläpitäjän, josta on eteläisimmillä saamelaisalueilla käytetty nimitystä *Radien* (< *råda*, hallita).¹ Nimi osoittaa skandinaavista vaikutusta, ja kristillinen pintasilaus tulee esiin siinä, että *Radien* miellettiin usein kolminaisuutena. Siihen kuului isä-*Radien*, poika-*Radien* ja vaimo-*Radien*; kristillinen Pyhä Henki on tässä korvautunut vastaavalla naispuolisella jumaluudella ehkä Neitsyt Marian kultin vahvasta asemasta johtuen. Läntisissä noitarummuissa *Radien* esiintyy usein juuri kolminaisuutena tai rakennuksen – kirkon – hahmossa. Rakennussymbolissakin näyttäisi kolminaisuus olevan edustettuna (ks. kuva 8, kuvio 30.).

Itäisemmiltä saamelaisilta ei vastaavaa jumalaa tunneta vaan taivaanjumala näyttää olevan sulautunut ukkosen jumalaan. Åke Hulkrantz onkin esittänyt, että pohjoisten ja itäisten itäsaamelaisten tuntema ukkosenjumala, vanhojen lähteitten *Tiermes* tai *Diermis* (oikeammin esim. koltansaamen *Tie’rmes*) olisi alkuperäinen saamelainen taivaanjumala. Näin *Radien* olisi skandinaavisista ja saamelaiseen kulttuuriin jo ennen kristinuskon varsinaista tuloa tihkuneista kristillisistä aineksista muotoutunut myöhempi tulokas.

Radienin kultti oli sekä miesten että naisten harjoittama. Voitaneen ajatella niin, että *Radien* oli siinä määrin abstrakti, kaiken konkreettisen toiminnan tuolle puolen sijoittuva jumaluus, että saamelaisen kansankulttuurin sinänsä vahva kulttuurinen ja erityisesti kultillinen sukupuolijako tässä tapauksessa saatettiin ylittää.

Aurinko, *Beaivi*, on myös katsottu jumaluudeksi. Sitä palveltiin poronhoidon menestymiseksi sekä sairaustapauksissa (ks. *áiligas*). Sen kunniaksi syötiin eräänlainen uhriateria, aurinkopuuroa kevättalvella.

Eteläsaamelaisilla aurinko esiintyy noitarumpujen keskellä olevana rombikuviona. Muissakin rummuissa aurinko yleensä esiintyy mut-

1 *Radien* on tässä säilytetty vanhojen lähteitten edustamassa muodossa, koska ei ole varmaa tietoa, kuinka nimi pitäisi palauttaa aitosaamelaiseen muotoon.

ta ei välttämättä keskeiskuviona, vaan ympyräkuviona jossakin rummun yläosassa.

Aikaisemmassa tutkimuskirjallisuudessa Aurinkoa yleensä pidetään feminiinisenä jumaluutena. Tämä on todennäköisesti virheelinen yleistys, joka on ollut seurausta siitä, että Schefferuksen (1673) lähdemiehet Nicolaus Lundius ja Samuel Rheen aikoinaan kirjoittivat saamelaisten pitävän sitä ”kaikkien elävien olentojen äitinä”. Edelleen Aurinkoon liittyen tunnetaan jo aiemmin käsitelty Auringon tytär. Eräät tiedot sanovat, että Auringolle uhrattavan valkoisen tai ainakin valkoisella villalangalla merkityn peuran tai poron piti olla naaraspuolinen, mikä kyllä sinänsä viittaisi Auringon feminiinisyyteen. Mutta kun Auringon tytär on hyvin keskeisessä asemassa saamelaisten kulttuuriheeroksena – kuten peuranpyynnin ja poronhoidon aloittajana – on aivan mahdollista, että Aurinkoa on palveltu tyttären kautta mutta että Aurinko silti olisi itse ollut maskuliininen. Auringon tyttären feminiininen, mahdollisesti sinänsä aivan arkaaiseen uralilaisen mytologiapohjaan perustuva hahmo on länsisaamelaisilla saattavat saada lisäintensiteettiä skandinaavinaapureitten Neitsyt Marian kultista.

Idempänä Auringolla joka tapauksessa on aivan selvästi ollut maskuliininen luonne. Turjansaamelaiset ovat kutsuneet aurinkoa nimellä ’aurinkomies’, *piejje ollmyi*. Tässä yhteydessä on hyvä huomata, että Nils-Aslak Valkeapään tunnettu runoteos *Beaivi, Áhčázan* (1988, suom. *Aurinko, isäni*) edustaa nimenomaan tätä kantaa. (Auringosta tarkemmin, ks. esim. Sergejeva 2000.)

Kuulla on esitetty yleismaailmallisesti olevan demoninen, ikään kuin ”paha” tai potentiaalisesti vaarallinen luonne. Esimerkiksi samojeidit sanovat auringon olevan ylimmän jumalan *Numin* ”hyvä silmä” ja kuun taas sen ”paha silmä”. Saamelaisillakin sillä on ollut jossakin määrin todella demoninen luonne: olihan *Áhčēseatni* juuri kuun tytär.

Vaikka aurinko ja kuu muodostavat semanttisen parin, jossa aurinko liitetään elämää ylläpitäviin voimiin ja kuu sitä tuhoaviin, saamelaisessa perinteessä kulkee myös toinen juonne, joka tekee kuusta hyvin ambivalentin: kuu koettiin myös porojen vasomisen suojelijaksi.

Itse asiassa myös tämä ambivalenssi on yleismaailmallinen ja helposti selittyvä: kuussa on itsessään kasvavan ja vähenevän kuun dualismi, ja kasvava kuu on kaikkialla tulkittu ikään kuin elämää raken-

tavaksi, asioille suotuisaksi ja hyväksi enteeksi, kun taas vähenevä kuu on koettu päinvastaisesti. Kuuhun liittyy kaksinkertainen semantiikka, yhtäältä aurinko–kuu-dualismi ja toisaalta kuun sisäinen dualismi.

Kuusta otettiin merkkejä esim. tulevan lapsen suhteen. Kasvava kuu ”alulle panon” aikana merkitsi poikalasta ja vähenevä kuu tyttölästä – poikalapset olivat toivotumpia kuin tyttöläpset. Kasvavan kuun aikana syntyvän lapsen oletettiin myös menestyvän paremmin kuin vähenevän kuun aikana syntyneen. Tällaisten seikkojen tähden kuulle ei kuitenkaan tiedetä uhratun.

Mielikuva kuusta raskaana olevana ja siten synnyttävänä naisena on toki helposti ymmärrettävä ja universaali. Johdonmukaisesti kuulla näyttää olleen feminiinistä luonnetta saamelaistraditiossa, ja sille uhrattavien eläinten piti olla naaraspuolisia. Sukukansojen traditiosta tiedetään ainakin, että marit ovat mieltäneet kuun feminiiniseksi.

Saamelaiset laskivat kuukauden aina uudesta kuusta. Kuukausia heillä oli 13. Kuu koettiin erityisen kriittiseksi kahdesti vuodessa. Toisaalta oli 12-kuukautisen aurinkovuoden ja 13-kuukautisen kuuvuoden väliin jäävä jakoaika, 13. kuukausi, joka sattui joulukuulle ja siis vuoden pimeimpään aikaan. Se tunnettiin nimellä *Bassemánnu* eli ’pyhä kuu’. Joulukuun kuu koettiin helposti ”vihaiseksi ja ärtyisäksi”, kuten muuan vanha lähde toteaa. Sen aikana oli kiellettyä tehdä mitään meluisaa työtä ja erityisesti oli kiellettyä kehrätä. *Bassemánnun* aikana ja varsinkin jouluaattona katsottiin kaikenlaisten luonnon- ja vainajahenkien, ns. jouluväen olevan erityisesti liikkeellä, ja senkin takia oli käyttyädyttävä hiljaisesti ja siivosti. Kehruukielto liittyy tähän: myötäpäiväinen liike pidatti edesmenneitä tässä maailmassa ja sitä haluttiin välttää. Tämä perustuu hyvin laajasti tunnettuun sääntöön, jonka mukaan liikkuminen myötäpäivään kuuluu eläville ja vastapäivään vainajille. *Bassemánnun* aikana tiedetään paikoin uhratun kuulle (tai jouluväelle?) ruokauhri veneenmuotoisessa tuohiropposessa. Tämän veneuhrin on tulkittu näkyvän joillakin rumpukalvoilla (ks. kuva 8, kuvio 12.).

Vuoden toinen kuukierto eli suurin piirtein helmikuu oli toinen kriittinen aika, mutta silloin kuuhun suhtauduttiin aivan eri tavalla. Kuuta ruokittiin sitomalla kotiporojen sarviin heinää sekä lisäksi meluttiin ja äänekkäästi kutsuttiin kuuta. (Auringosta, kuusta ja tähdistä saamelaisessa maailmankuvassa, ks. myös Lundmark 1982).

Ukkosenjumala oli joko jo mainittu itäisempien saamelaisryhmien *Tiermes*² tai pohjoissaamen *Baján* tai *Bajánolmmái* (< 'yläpuolella oleva'), luulajansaamen *Ádjá* ('isoisä'), inarinsaamen *Äijih* ('vanha mies', vrt. suomen *Ukko*) tai eteläsaamelaisten *Hovragaellies* (vanhojen lähteitten *Horagalles*). Viimemainittu on nimensä puolesta selvästi läntistä lainaa (*Thor* + *gaellies* = 'ukko').

Ukkosen jumalalla on noitarummuissa vasara kädessään. Siihen liittyviin käsityksiin on ehkä tavallista enemmän liittynyt laina-aineksiä, mikä näkyy esim. siinä, että ukkosta pidettiin paholaisen lapsena mutta Jumalan ottolapsena. Näin se oli luonteeltaan sekä paha että hyvä. Ukkosenjumalan palvontaan liittyy erittäin mielenkiintoista semantiikkaa. Rheenin mukaan uhripuun piti olla siis koivua – yllisen maailman epiteetti – mutta se pystytettiin ylösalaisin. Uhri meni näin tehtäessä ”alaspäin”. Tämä tuntuu periaatteessa ristiriitaiselta, mutta selittyy aivan luontevasti ukkosen hybridiluonteella. Pelottavuutensa johdosta ukkosenjumalalla koettiin siis olevan alista luonnetta siitä huolimatta että se topografisesti sijoittui ylös taivaalle. Edelleen ukkosenjumalalle uhrattavan teuraan oikeaan korvaan oli neulottava merkiksi harmaa villalanka: ei valkoinen kuten yleensä luonnonjumaluuksille uhrattaessa tai punainen, kuten oli tapana seidalle uhrattaessa, tai musta, kuten olisi ollut laita, jos olisi uhrattu alisille jumalille – vaan poikkeuksellisesti harmaa.

Lapio kädessä rumpujen yläsegmentissä kuvattu ihmishahmo on *Biëggagállis*, 'tuulimies'. Tuulimiehen merkitys ainakin peuranmetsästyksen ja poroelinkeinon kannalta on ollut varsin suuri, koska peuroilla ja poroilla on taipumus kulkea vastatuuleen. Näin pitkäaikainen yksipuolinen tuuli saattoi viedä peuraelon kauaksi, ja silloin tuulimiehelle oli uhrattava. Inarinsaamelaisten tiedetään uhranneen tuulimiehelle Inarin kirkonkylältä länteen olevilla *Piegg-oaivadz*-tuntureilla eli suomeksi Tuulispäillä.

2 Luultavasti näin oli myös jo ammin kuollessa keminlapissa, sillä sen muinaisella puhuma-alueella tunnetaan *Tiermes*-alkuisia paikannimiä, ja Kemijärven Termisvaaran tiedetään olleen muinainen palvontapaikka).

Maanpiirin jumalat

Monia jumalia saivat palvoa ja niille uhrata vain miehet; *Radien* ja *Aurinko* olivat tästä poikkeuksia. Naisilla oli omat jumaluutensa, ns. *áhká*-jumalat, *Máttaráhká* ja hänen tyttärensä *Sáráhká*, *Juksáhká* ('jousiakka') ja *Uksáhká* ('oviakka'). Nämä asuivat kodan alla naisten sakraalilla vyöhykkeellä miesten sakraalia vyöhykettä *boaššua* vastapäätä.

Sáráhkán etymologia saattaa palautua luomista tarkoittavaan sanaan, siis 'luova nainen', 'luojatar'. Sitä on pyritty palauttamaan myös halkomista tai haaraa (*sárástit*, 'halkoa', *sárrí*, 'haara') tarkoittavaan sanaan, mikä sekin tietysti voidaan assosoida synnytykseen. Rumpukalvoilla *Sáráhkán* symbolina on haarakeppiä kantava naishahmo. Synnytyksen helpottamiseksi saamelaisilla oli tapana halkoja *Sáráhkán* kunniaksi. Sekin käy yksiin tämän etymologian kanssa.

Nämä jumalattaret liittyivät erityisesti suvunjatkamiseen. Länsisaamelaiset sanoivat, että ihmissielu tuli alun perin taivaanjumala *Radien*ilta. Tämä antoi sen ensin *Madder-Attje*-nimiselle jumaluudelle, joka on suppealla länsisaamelaisella alueella tunnettu *Máttaráhkán* puoliso. *Madder-Attja* luovutti sielun edelleen *Máttaráhkälle*, joka puolestaan luovutti sen tyttärilleen. Tämä oli itse asiassa *Máttaráhkán* ainoa rooli koko proseduurissa. Hänen tyttärensä hoitivat kaiken konkreettisen sen jälkeen.

Sáráhká kasvatti nyt lihan sielun ympärille, ja *Juksáhká* taas vaihtoi lapsen sukupuolen tytöstä pojaksi – jos hänelle oli uhrattu tarpeeksi (sukupuoli pääteltiin kuun oraakkelista). Samoin hän piti huolen, että metsästyksen jumala (*Leaibeolmmái*) teki lapsesta hyvän metsästäjän. *Juksáhkán* tunnistaa rumpukalvoilla sen kädessä olevasta jousesta. *Uksáhká* puolestaan oli eräänlainen tuonpuoleinen lapsenvahti, joka piti ovella vartiota ja esti lasta joutumasta onnettomuuksiin. Erityisesti lapsivuoteessa olevat naiset uhrasivat *áhká*-jumalattarille, varsinkin *Sáráhkälle*, koska tämä auttoi synnytyksessä.

Naisten *áhká*-kulttiin kuuluivat erilaiset pienet juomauhrit, naisten keskinäiset ruokauhrit ja esim. naaraspuolisen koiran uhraaminen – joidenkin tietojen mukaan elävänä hautaamalla – ennen synnytystä. *Áhká*-jumalattarien kuvat tavataan usein noitarummuilla helposti tunnistettavana ryhmänä (ks. kuva 8., kuvat 38–40.).

Siinä vaiheessa, kun saamelaisen muinaisuskon klassiset lähteet laadittiin, oli *áhká*-jumalten ympärille jo ehtinyt muodostua kristillisperäistä synkretismää. Saamelaiset tunsivat eräänlaisen ehtoollisen, jossa he söivät juustoa ja joivat vettä *Radienin* ruumiina ja *Sáráhkán* verenä. Samalla monin paikoin *Máttaráhká* ja varsinkin *Sáráhká* olivat tulleet myös miesten suosimiksi jumaliksi, mikä voidaan tulkita katolisen Maria-kultin heijastumaksi.

Aikaisemmin tulkittiin suoraviivaisesti, että *áhká*-jumalattaret olisivat perua vainajanpalvonnasta ja että ne liittyisivät hämartyneellä tavalla *sáiva*-ajatukseen. Perusteluna oli lähinnä kodanalaisuus, siis perhekohtaisuus. Vaikka saamelaiset eivät ole selittäneet *áhká*-jumalattaria perhe- tai sukukohtaisiksi, kodanalaisuus tekee niistä eräänlaisia koti- tai perhejumalia. Edelleen tulkintaa tukee se, että heille uhraaminen tapahtui ”alaspäin”, uhripuu nurinpäin käännettynä. Vaikka *áhká*-jumalattaria on tässä käsitelty maanpiirin jumalina, yhta hyvin heidät voidaan tulkita maanalisiksi.

Toinen suosittu selityspeuste on ollut skandinaaviset *nornat*, joita oli kolme: mennyttä, nykyaikaa ja tulevaa edustavat kohtalottaret *Urd*, *Verdand* ja *Skuld*. Nämä punoivat ihmisen elämänlankaa maailmapuu *Yggdrasilin* juurella. Vanhassa tutkimuskirjallisuudessa on arveltu edelleen, että *Máttaráhká* – *Madder-Attjesta* puhumattakaan – edustaisi jonkinmoista läntisten, systemaattisempaa mytologista ajattelua edustavien vaikutteitten johdosta syntyynyttä spekulatiota. Tämä merkitsisi siis, että konkreettisia tehtäviä suorittavat kolme tyttärtä olisivat alkuperäisempiä, joskin hekin siis vieraasta kulttuurista omaksuttuja ja siten suhteellisen nuori ilmiö. Ajatus *Máttaráhkás-ta* spekulatiotuotteena ei sinänsä ole mahdoton, mutta sen uskottavuutta heikentää pahasti *Máttaráhkán* yleissaamelaisuus; juuri hän on *áhká*-perheen jäsenistä laajimmin tunnettu.

Synnytyksenjumalattarelle löytyy funktionaalisia vastineita Siperian suomensukuisilta kansoilta. Nämä keskisen, ihmisten maailman feminiiniset jumaluudet ovat nimenomaan olleet naisten ja varsinkin synnyttävien naisten suojelijoita: hantien *Miχ-Imi*, nenetsien *Ja-Neba*, jne., jotka kaikki merkitsevät ’Maa-Emoa’. Samojedin parissa tälle jumaluudelle oli tapana saamelaisten tapaan uhrata elävä koira. On vaikea ajatella, että tämä olisi sattumaa. Saattaa olla niinkin, että *Máttaráhká* on alkuperäinen kantaauralilaiseen kuvastoon palautu-

va hahmo ja että hänen tyttärensä ennemmin – kenties juuri *nornien* vaikutuksesta – ovat sekundaarinen ilmiö. (*Ähkkä*-jumalattarista, ks. Ränk 1949 tai 1955.)

Lähinnä eteläisessä Norjan Lapissa sekä Etelä-Norlannissa tunnetun metsästyksen jumalan nimi *Leaibeolmmái* merkitsee 'leppämiestä', ja punainen lepänkuorimehu oli hänen erityinen tunnuksensa. Eräiden tietojen mukaan *Leaibeolmmái* olisi ollut erityisesti karhun suojelija, jota karhunmetsästyksen lähdeettäessä rukoiltiin olemaan avustamatta karhua ja siten sallimaan metsämiesten aikeet. *Leaibeolmmái* oli, kuten kaikki metsästyksen liittyvä, naisille tabu.

Maanaliset jumalat

Keskeinen maanalinen jumaluus oli vainajalan (*Jábmíidaibmu*) hallitsija, joka saamelaisillakin vahvan tradition mukaan oli naispuolinen, *Jábmíidáhkká*. Hänellä oli selvästi ambivalentti luonne. *Jábmíidaibmua* ei sinänsä koettu mitenkään kammottavaksi paikaksi, vaan *Jábmíidáhkká* oli kutakuinkin onnellisen olotilan valtiatar (vainajalan oloista, ks. antropologia). Vainajasieluja vaivasi kuitenkin ikävä sukulaisiaan kohtaan. *Jábmíidáhkká* salli siksi vainajasielujen toisinaan aiheuttaa eläville vakavia sairauksia. Kun nämä sieppasivat elävän ihmisen – yleensä jonkun sukulaisensa – sielun maan päältä aliseen maailmaan, seurauksena oli koomaan ja kuolemaan johtava sairaus, uskontotieteellisesti ilmaistuna sielunmenetyksen tila. Se vaati shamaanin matkaa *Jábmíidaibmuun* hankkimaan sielu takaisin. Mikäli tähän suostuttiin, *Jábmíidáhkká* vaati uhreja korvaukseksi.

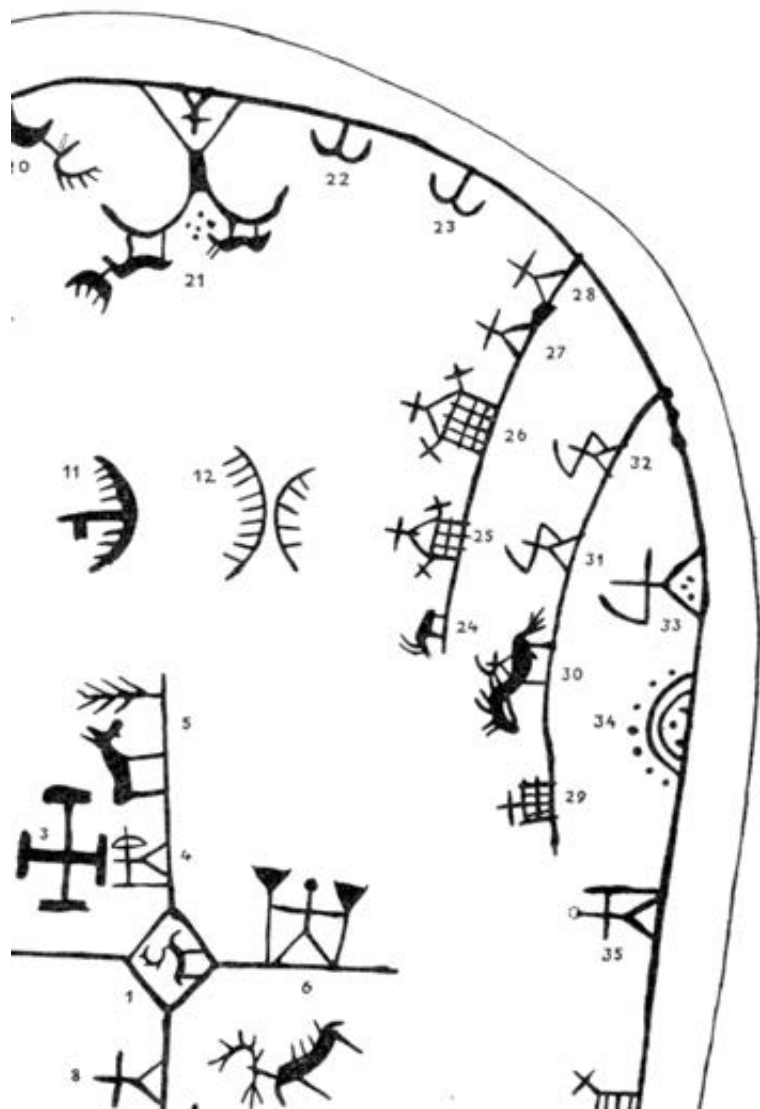
Naispuolinen alisen maailman, vainajalan hallitsija ei kuulunut kantaauralilaiseen kuvastoon, jossa sellaiseksi yleensä mainitaan luojajumalan luomistyössä avustava mutta petolliseksi osoittautuva miespuolinen apulainen. Näyttää siltä, että monissa mytologioissa (mm. suomalaisilla) tämä sittemmin on korvautunut naispuolisella. *Jábmíidáhkká* ei kenties ole ollut saamelaisten alkuperäinen vainajalan hallitsija. Saamelaisten *Jábmíidáhkan* ja suomalaisten *Louhen* idea seuraa kylläkin selkeästi pohjoisten kulttuurien tuonpuoleisen logiikkaa, jonka mukaan tuonpuoleisessa kaikki on toisin (kun mies hallitsee

maan päällä, manalassa hallitsee nainen), ja se saattaa olla seurausta kulttuurien mahdollisesta kehitymisestä tiukempaa patriarkaalisuutta kohti.

Ruto eli *Rota* tai *Ruotta* (nämä nimet ovat vanhojen lähteitten käyttämiä; eteläsaamelaisessa muodossa se kuuluu *Ruohtta*) on luonnehdittu saamelaisten tautidemoniksi. Sen etymologia on epävarma; ymmärrettävästi sitä on pyritty palauttamaan rutto-sanaan. Se on ollut tunnettu lähinnä läntisten, nykyisten Norjan ja Ruotsin saamelaisten parissa. Jens Kildal (1730-l.) mukaan *Ruto* lähetti ihmisten pariin sairauksia, joista pyrittiin ensin eroon uhraamalla taivaanjumala *Radienille*. Ellei tämä auttanut, uhrattiin *Rutolle* kokonainen hevonen hautaamalla se maahan. Kildal toteaa, että hevonen uhrattiin siinä tarkoituksessa, että *Rota* sillä ratsastaisi sillä kotiinsa ”*Rotaymoon*”. On mahdollista myös, ettei kysymyksessä ollut varsinaisesti uhri *Rutolle* vaan transitio-riitti, jossa tauti siirrettiin hevoseen ja sen mukana haudattiin. Tälle menettelylle tiedetään siperialaisia vastineita.

Rutoa on pidetty lainattuna elementtinä saamelaisessa maailmankuvassa jo saamelaiskulttuureille muutoin vieraan hevossymboliikan perusteella. Se voisi viitata ruton nopeaan leviämistapaan. *Ruton* symboli noitarummuilla on hevonen tai ratsastajahahmo (ks. kuva 4, kuvio 30 ja kuva 8., kuvio 33.). Sitä tavataan ainoastaan läntisillä aurinkokeskisillä rummuilla, ja se sijoittuu aina rummun kehällä olevia symboleja vastapäivään ”lukien” (ks. noitarumpu) mahdollisimman kauaksi taivaanjumala *Radienista* – usein välissä on vielä ikään kuin ”seinä”. Tämä kuvio on ns. *ristbalkes*, ”kristityn polku” eli ei-saamelaisten elämänpiiri. Sen paikka *Radienin* ja *Ruton* välissä on tulkinnallisesti haastava; on vaikea sanoa, assosioituuko se enemmän edelliseen vai jälkimmäiseen (kuva 4.).

Vanhempi kirjallisuus yhdistää *Ruton* skandinaavien *Odiniin*, jolla oli vahvasti kuolemanjumalan luonnetta ja jolla oli käytössään kahdeksanjalkainen hevonen, *Sleipnir*. Kristillisten vaikutteitten tuottama paholaishahmo *Ruto* tuskin on, sillä tähän rooliin on tarjolla muita luultavasti myöhäisiä hahmoja, kuten *Nubbi Olmmái* (eufemismi, ”Toinen Mies”), *Paha Engel* jne. Itse ajatus tautidemonista tai yleisemmin kosmoksen pimeitten, tuhoavien voimien hallitsijasta saattaa kuitenkin olla hyvin arkaainen ja sille löytyy siperialaisia edustajia



Kuva 4. Pilkut vainajalaa esittävän keon yhteydessä ilmentävät todennäköisesti tuonpuoleista vaarallisuutta, *manaa*. Vainajalan yläpuolella *Ruto* ja sen asumus ja sen yläpuolella ei-saamelaisten elämämpiiri, *ristbalkes*.

(esim. marien *Keremet*, udmurttien *Lud* tai samojedien *Nгаа*). Tämän perusajatuksen ympärille on kyllä sittemmin voinut kiertyä piirteitä niin *Odinista* kuin kristittyjen tuntemasta paholaisesta. Mikäli *Ruton* nimi todella tulee rutto-sanasta, se saattaa olla perua läntiselle saamelaisalueellakin levinneestä ruttoepidemiasta, ja sen aiheuttama kollektiivinen järkytys on myös voinut nostaa *Ruton* painoarvoa sikäläisessä saamelaisessa jumalkuvastossa. Varhaisemman tutkimuksen perusvirheitä onkin ollut se, että heti kun jonkin ilmiön jokin piirre on voitu näyttää lainaksi, samalla on oletettu näytetyn lainaksi itse ilmiökin.

Ruton ”toimenkuva” on saattanut ainakin paikoin olla ollut laajempikin. Viime kädessä Thomas von Westeniltä peräisin olevien tietojen mukaan saamelaiset palvelivat sekä *Radienia*, jolle ”valo kuului”, että *Rutoa*, ”pimeyden isää”. *Ruto* oli öisten aktiviteettien kannalta ratkaisevassa asemassa, ja ilmeisesti *Rutoa* on palveltu ainakin paikoin myös muulloin kuin sairaustapauksissa. Jessenin mukaan *Rutolle* uhrattaessa olisi otettu honkapuusta oksia uhripuuksi. Havupuu on yleiseuraasialaisittain luonut yhteyden aliseen maailmaan. (*Rutosta*, ks. Mebius 1968: 103–129; Ränk 1981 ja 1985 sekä Pettersson 1985).

Haltijat ja ”kanssaeläjät”

Mitään systemaattista käsitystä luonnonpaikkojen haltijoista saamelaisilla ei näytä olleen, vaan skandinaavien ja suomalaisten rikasta haltijaperinnettä ovat saamelaisessa mielenmaisemassa ehkä vastanneet seitojen kunnioitus sekä maahisia ja *stálluja* koskevat käsitykset. Edelliset olivat luonteeltaan heikosti tai ei lainkaan personoituja (ks. seidat), ja viimeainitut puolestaan olivat lähinnä näkymättömiä kanssaeläjiä, joiden intressit järkevä ihminen otti arjessaan huomioon – aivan ymmärrettävästi maan pinnan alla asuvat maahiset suuttuivat, jos joku pystytti kotansa aivan niiden asunnon päälle. Paikanhaltijoille tyypillistä tietyn alueen, paikan tai reviirin hallitsijan luonnetta niillä ei kuitenkaan varsinaisesti ollut.

Maahiset

Maanalaiset olennot eivät edusta leimallisesti saamelaista perinnettä, vaan niitä ovat tunteneet kaikki pohjoiset kansat, myös skandinaavit, virolaiset ja saksalaiset. Saamelaisille ne ovat olleet kuitenkin hyvin keskeisiä ja niillä on ollut monenlaisia nimityksiä, kuten *gufhtar* ja *ulda*. Luulajan- ja piitimensaamelaiset ovat tunteneet nimityksen *ganiij* (luulajansaami; mon. *gadniha*), jolle ei löydy etymologiaa ja joka lie-nee alkuperäinen saamelainen nimitys näille olennoille. Kaksi edellistä nimitystä palautuu muinaisskandinaavisiin ilmaisuihin. Käytämme näistä olennoista tässä artikkelissa yleisnimitystä maahiset.

Perinteessä maahisia luonnehtii tietty ambivalenssi. Maahiset kuvataan lähes samanlaisiksi kuin ihmiset, mutta ne olivat – ainakin varhaisemmaksi oletettavassa perinteessä – kauniimpia ja rikkaampia. Ihmisten ja maahisten välillä oli vuorovaikutusta ja kommunikaatiota; maahiset puhuivat saamea. Kerrottiin, että jotkut miehet olivat onnistuneet saamaan maahistytön vaimokseen tai hankkimaan itselleen maahisten porokarjaa. Toisinaan maahiset antoivatkin eläimiään sel-laisille joista pitivät, mutta karjan saattoi myös saada omakseen onnistumalla heittämään jonkin ”väekään” esineen, yleensä puukon, maahisen parttion ylitse. Monet kertoivat myös olleensa maahisten luona, ”vuoressa” tai ”maan alla” kestitystä nauttimassa ja joikaamassa maahisten kanssa; maahiset kun olivat hyviä joikaajia. Ne pitivät myös lapinasua ja arvostivat siivoa ja hyvää käytöstä. Ne saattoivat myös neuvoa käytännön asioissa ja kertoa tulevasta. Maahiset olivat siis selvästi hyväntahtoisia ja anteliaita, joskin tiettyä normikuuliaisuutta vaativia. Vaikuttaa siltä, että maahiset kuvataan jollakin tapaa ideaalisiksi saamelaisiksi. Voisi ajatella, että ne ovat eräänlainen toiveen projektio; mielikuva siitä, millaista elämä voisi olla, jos elettäisiin täydellisessä maailmassa. Tässä mielessä maahiset tulevat kyllä hyvin lähelle *sáiva*-väkeä.

Maahisilla oli myös myöhäisperinteessä korostuva pimeä puolen-sa: maahiset mieluusti vaihtoivat itselleen ihmisten lapsia, ja toisinaan ne saattoivat kiusata sellaisia ihmisiä, joista eivät pitäneet. Ruotsin-saamelainen kirjailija Johan Turi kertoo vaihdokkaiden olevan maahisten iäkkäitä vanhempia, jotka ne tällä tavalla antavat ihmisille hoidettaviksi. Tämä selittää, miksi maahisvaihdokkaat kaikista maahisiin

liitettyistä positiivisista piirteistä huolimatta ovat tavallisia lapsia rumempia ja ihmisten kannalta vastenmielisiä. Käytännössä kehitysvammaisuus tai muunlainen poikkeavuus sai tällä tavalla sosiaalisesti hyväksyttävän selityksensä. Maahisten vaihdokkaita vastaan suojaututtiin varhaisemmassa perinteessä mm. raudan tai hopean voimalla eli *väellä*: rauta- tai hopeaesine komsiossa esti maahisia vaihtamasta lasta. Myöhemmässä perinteessä samassa tehtävässä käytettiin esim. virsikirjan lehteä. Maahisten katsottiin kavahtavan kristillisiä symboleja. Erityisen demonisen kuvauksen maahisista maalaa Lars Levi Laestadius saarnoissaan. Niissä maahinen on suorastaan kääntymättömän tai muotojumalaisen ihmisen vertauskuva. *Lappalaisten mytologian katkelmissaan* Laestadius antaa maahisesta taas kokonaan toisenlaisen kuvan. Se vastaa idealisoituja *sáiva*-olentoja ja perustuu varhaisempaan maahisperinteeseen siinä missä postillojen maahiskuva edustaa myöhäisperinteen puhtaaksivilyä. (Maahisista, ks. myös Laestadius 2000 sekä Outakoski 1991.)

Stállu

Tietynlainen kanssaeläjä oli myös *stállu*. Siinä missä maahinen voidaan tulkita eräänlaiseksi ideaali-ihmiseksi, *stállu* puolestaan oli maailman pimeän puolen vastapari ihmiselle. *Stállu*-perinne tunnetaan lähinnä tarinoista, ja on vaikea sanoa, missä määrin *stállun* olemassaolo on todella uskottu.

Stállu oli ihmistä muistuttava, hieman tätä suurempi olento. Se oli pahantahtoinen ja perso ihmislihalle; vahva kylläkin mutta enemmän tai vähemmän kömpelö ja tyhmä. Sillä oli aina rikkauksia mukanaan. Monen saamelaisen sanottiin painineen sen kanssa ja taitavuudellaan tai oveluudellaan voittaneen sen. Näin selittyi myös joidenkin saamelaiskujen varakkuus. Yleensä tämä erämaan hirviö kohdattiin tunturissa siten, että se oli yksin ainoastaan koiransa kanssa. *Stállun* kanssa ottelevan piti tuntea perinne. *Stállua* ei saanut tappaa sen omalla veitsellä, vaikka se sitä mahdollisuutta tarjosikin, sillä veitsi kääntyi silloin iskiäjä vasten. Myös *stállun* koira piti tappaa, sillä muuten se nuoli isäntänsä haavat ja *stállu* heräsi uudelleen henkiin.

Ainakin itäsaamelaisittain *stállu* assosioidaan vahvasti karhuun. Koltan- ja kildininsaamelaisilla *taall* on samanaikaisesti hirviöhah-

mo ja karhu. Heillä *taall* on saanut karhun piirteet ja saamalla *taall* on korvannut vanhemman karhua tarkoittavan sanan. Yleissaamelaisesti sanotaan *stállun* lisäksi viheltelevän – mikä jälleen tuo mieleen karhun. Samoin *stállu* esiintyy yleensä yksin, ja samaan tapaan karhu ei ole mikään laumaeläin. Eteläsaamelaiselle alueelle päin edettäessä *stállu* tosin saa yhä ihmismäisempiä piirteitä ja kerrotaan myös *stállu*-perheistä jne. Näissäkin tapauksissa *stálluun* liittyy usein kannibaalimotiivi, eli *stállu* syö oman lapsensa. Samaa uskottiin aikoinaan naaraskarhusta, eli että se aavistaessaan tulevansa tapetuksi syö omat jälkeläisensä.

Stállu-sanan etymologia on epävarma. Sitä on pyritty johtamaan norjan sanasta *ståle*, 'iso, voimakas mies', ja on myös ajateltu, että se voisi palautua samaan kantasanaan kuin ruotsin *stål*, 'teras'. Kaksoiskonsonanttialku viittaa myöhäiseen lainautumiseen.

Lars Levi Laestadius on mytologiassaan vakuuttunut siitä, että *stállu* oli muistuma saamelaisia ahdistelleista viikingeistä, ja että siihen sittemmin oli kerrostunut myös pirkkalaisverottajien hahmoja. Tämä selitys, joka myöhemminkin on saanut kannatusta, voi sinänsä pitää paikkansa, mutta sitä ei jälleen tarvitse olettaa ainoaksi. Siperialaisten vastineiden perusteella voidaan arvella, että riippumatta *stállu*-sanan suhteellisesta myöhäisyydestä ja tämän olennon ympärille myöhemmin ehkä kiertyneestä historiallisesta perinteestä itse perushahmo saattaa olla hyvinkin arkaainen ja palautua aina uralilaiseen kulttuuripiiriin asti.

Stállu-perinteen vanhuuteen viittaa myös se, että sillä näyttää olevan arkaaisia, joskin hyvin hämärtyneitä astraalimytologisia yhteyksiä. *Stállun* sanottiin olevan kuun poika; toisten tietojen mukaan hän oli kuun tyttären *Áhčēseatnin* puoliso. Niinpä saduissa saattoi tapahtua niinkin, että joulukuun kuu muuttui *stálluksi*. Kun *stállu* on kuun sukua ja ihminen (saamelainen) taas on sukua auringolle, saa ihmisen ja *stállun* jännite kosmisen kaikupohjan.

Stállu-tarinoihin sisältyy usein hyvin sadistisia yksityiskohtia – hyvin usein juuri saamelainen kohtelee *stállua* hyvin raa'asti ja säälimättömästi sen jälkeen, kun tämä toiminta ensin on motivoitu esim. antamalla *stállun* syödä jonkun saamelaisen lapsista. (kuva 5.) *Stállussa* saattaa aivan aidossa psykoanalyttisessä mielessä olla kysymys sadistisen osavietin ilmenemästä, sillä eroottista näkökulmaa usein suoras-



Kuva 5. Saamelaislapsen kuvassa 1930-luvulta *stállu* on saanut sille alun perin kuulumattomat sarvet, pirun tunnusmerkit. Kuu taivaalla viittaa varmasti yöaikaan, mutta toisaalta *stállulla* oli myös erityissuhde siihen.

taan alleviivataan. Usein tarinoissa *stállu* on kiinnostunut naimaan ihmistytön tai on mennyt hänen kanssaan naimisiin mutta sitten syökin tämän suihin. Isä-hirviöksi *stállun* tulkitsi aikoinaan Eliel Lagerkrantz (1950). Tarinoissa *stállu* usein kastroidaan, ja tämä korostus on säilynyt aina 1960-talletettuihin tarinatisintoihin asti, ts. se on tulkittava hyvin keskeiseksi ja saamelaisyhteisöä vahvasti puhutelleeksi motiiviksi.

Myöhäistraditio on tehnyt *stállusta* ns. fiktin, johon aikuiset eivät uskoneet mutta jolla lapsia on peloteltu. Jos vanhempien poissa ollessa lapset mekastivat, siitä suivaantunut *stállu* saattoi muuttaa perheen porot kiviksi. Joulusta *stállu* (*juovlastállu*) kuuluu tähän degeneroituneeseen perinteeseen. Sekin oli fikti, jolla lapsia on peloteltu jouluisin olemaan hiljaa ja siivosti. Joulun alla kodan edusta piti myös pitää puhtaana kaikkea roskasta, jotta joulu-*stállun* raito ei tarttuisi siihen kiinni. Joulu-*stállullakin* on kuitenkin mytologinen taustansa sikäli, että *stállun* todella uskottiin kuun tapaan (ks. edellä kuu ja *Bassemán-*

nu) olevan jouluna ihmisen kannalta erityisen kriittinen. (*Stállusta*, ks. myös Steen 1967). Aivan viimeaikaisessa perinteessä *stállusta* on muodostunut satujen hahmo, leikkimotiivi yms.

Käsitykset ihmisestä: antropologia

Koko luonto oli saamelaisille elävä, ja kaikilla elollisilla olennoilla oli sielu. Sielu-sanaa käytetään tässä teknisenä terminä sen vahvoista länsimais-kristillisistä konnotaatioista huolimatta viittamaan elollisen olennon ruumiista riippumattomaan henkiseen ulottuvuuteen. Eläinsielut olivat jälleensyntymisen kierrossa, ja näin näyttää olleen asianlaita myös ihmissielulla, joskin sukukohtaisesti ja ajallisesti rajoitetusti.

Saamelaisten sielukäsitys oli pluralistinen, ts. on ollut (joskin ehkä lausumattomasti) useita sellaisia henkisiä ulottuvuuksia, joita tutkimuskulmasta voidaan nimittää sieluiksi. Ensiksi oli ruumiintointimintoja ylläpitävä sielu eli uskontotieteellisesti ruumissielu. Toisena oli sielu, joka oli jossakin määrin ruumiista ja fyysisestä elämästä riippumaton. Se saattoi liikkua ruumiin ulkopuolella vapaaehtoisesti esim. unen aikana tai ”hukkaan joutuneena”. Sillä oli ennalta määrätty elinaikansa joko ruumiin yhteydessä tai sen ulkopuolella. Se oli myös persoonallisuutta kantanut, sukukohtaisesti jälleensyntyvä sielu, ja sillä oli jonkinlainen hämärtyneet yhteys luurankoon. Tätä nimitetään uskontotieteellisesti vapaasieluksi. Kolmantena on erotettava ns. haltijasielu, joka näyttäytyi usein etiäisenä, ihmisen saapumista ennakoivana visiona tai muuna enteenä. Se oli ”omistajansa” näköinen, eräänlainen sielullinen kaksoisolento. Etiäinen, *ovdasaš*, on hyvin keskeinen asia myös saamelaisessa nykyfolkloressa.

Emme tiedä, onko saamelaisilla joskus ollut omat nimityksensä näille sieluille, kuten on laita monissa Siperian kielissä ja kuten on arveltu olleen myös suomessa (*löyly* = ruumissielu, *itse* = vapaasielu). Saamelaiset ovat käyttäneet (pohjoissaamen) nimityksiä *heagga* (vrt. suomen *henki*), *lievla* (vrt. suomen *löyly*) sekä *siellu*, joka tietysti on germaanilainen. Historiallisten lähteitten perusteella ei voida sanoa, mihin sieluun (uskontotieteellisesti erotellen) nämä nimitykset olisivat erityisesti kytkeytyneet.

Ruumissielu oli yksinkertainen asia: kun henki lähti ruumiista, fyysinen kuolema tuli. Vapaasielu taas saattoi poistua ruumiista monissa tilanteissa, kuten unessa, shamaanin transsissa ja sielunmenetyksen tilassa, mikä merkitsi tajuttomuuden tai kooman aiheuttanutta vakavaa sairautta. Sairaana (vapaa)sielu oli silloin joutunut jollakin tavalla ”hukkaan”. Yleensä sen ajateltiin tulleen vainajasielujen kaappaamaksi ja joutuneen niiden vangiksi vainajalaan; nämä kun ikävöivät eläviä luokseen. Juuri tämä piirre teki vainajasieluista erityisen uhkaavia, ja samalla se muodostaa perustan saamelaiselle shamanistiselle parannusnäytelmälle (ks. shamanismi).

Jälleensyntyvän vapaasielun tyyssija näyttää jollakin tapaa olleen ihmisen (ja myös eläimen) luuranko. Läntisten lähteiden mukaan luurangossa asuneen elämänprinsiipin saattoi luoda ainoastaan *Radien*, ja sen hän lähetti *Máttaráhkkälle*, joka puolestaan sijoitti sen tulevan äidin kohtuun. Ihmisen kuoltua vainajalassa vaikuttavat voimat saattoivat puolestaan luoda ihmiselle uuden vainajalaruumiin, jos luuranko oli ehjä ja kokonainen (noidan kuitenkin ajateltiin saavan uuden ruumin *sáivassa*, ks. *sáiva* ja noitalaitos). Ihmisen siis uskottiin viettävän vainajalassa suurin piirtein samantapaista fyysistä elämää kuin maan päälläkin. Ajatus selittää sen, miksi saamelaiset ovat pelänneet hukkumalla tai petojen syömäksi joutumalla kuolemista: ihminen, jonka ruumis ja luuranko katoaa tai kerta kaikkiaan tuhoutuu, ei voinut saada uutta ruumista vainajalassa ja siksi oli sekin epäselvää, haluaisiko hän sinne mennä. Ehkäpä hän jäisikin välitilaan kummitelemaan ja aiheuttamaan ongelmia? Kansanuskon kannalta onnettomuudessa kuoleminen oli sikäläkin ongelmallinen, että se saattoi olla ennenaikainen, siis tapahtua ennen kuin ihmiselle määrätty – sen määrääjää ei traditio täsmennä – elinaika oli kulunut loppuun, ja silloin ihmisen sielu joka tapauksessa jäi välitilaan kummitelemaan.

Ilmeisesti samasta luurankoon liittyvästä uskomuksellisesta syystä saamelainen piti erityisesti karhukultissa huolen siitä, että luuranko pysyi täydellisenä. Periaate uhreissa oli se, että jumala kyllä pystyi kasvattamaan lihan luitten ympärille, joten jos hän sai luurangon, se oli käytännössä sama asia kuin saada koko eläin. Näin ollen lihan ihmiset saattoivat huoletta itse syödä. Tämä johti uhripaikoilla vietettyihin yhteyshuoneisiin.

Myös teuras- ja saaliseläinten luut koottiin huolellisesti, eikä edes turkiseläimen raato saanut jäädä petojen saaliiksi. Enontekiöllä sa-
nottiin Paavo Ravilan 1930-luvulla keräämien tietojen mukaan (Ra-
vila 1934) että poron luut oli tarkoin koottava ja vietävä jonnekin
mättäikköön. ”Sinne ne oli siunattava ja samalla rukoiltava, että niis-
tä tulisi uusia poroja.” Lintujen luutkin koottiin samalla tavalla mut-
ta riitti kun vei pään, selkärangan ja rintalastan. Kalanruodot pantiin
järveen. Vielä siis sotien välisenä aikana uskomus luurangon merki-
tyksestä eläinsielujen kierrossa oli Enontekiöllä elävä.

Vainajala

Kiertelevää elämää viettävissä pyyntikulttuureissa suhtautuminen
vainajiin on ollut pelokas. Kuolemantapauksen satuttua ruumiista
päästiin eroon yksinkertaisesti siirtymällä pois paikalta. Ihmisole-
muksen näkymättömän osan, sielun, puolestaan uskottiin lähtevän
matkalle jonnekin kauas pois elävien ilmoilta, siirtyvän ns. etävaina-
jalaan. Uralilaisittain se on sijainnut horisontaalisesti pohjoisessa, pit-
kän vesitaipaleen takana, vaikka samanaikaisesti se onkin mielletty
myös maan alle. Saamelaisilla se kuitenkin luultavasti edellä todetuis-
ta varhaista vaikutteista johtuen on hahmotettu korostuneen verti-
kaalisesti maan alle. Horisontaalinen ulottuvuus tulee kylläkin toissi-
jaisena esiin mm. shamaaninmatkan kuvauksissa.

Vainajalassa vietettiin enemmän tai vähemmän hyvää elämää sen
mukaan, miten maan päälläkin oli eletty. Saatuaan vainajalassa uuden
ruumin edesmennyt jatkoi siellä vanhojen lähteiden mukaan saman-
kaltaista elämää kuin maan päälläkin, ja myös hänen arvoasemansa
oli sama. Uudessa maailmassa kaikki oli periaatteessa samankaltaista
vain sillä erotuksella, että kaikki oli antipodista eli ylösalaisin, nurin-
tai toisinpäin. Noitarummun kalvolla nähdään vainaja vaipumassa
pää edellä vainajalaan (ks. kuva 9, kuvio 21.). Noitarummuilla vaina-
jala on toisinaan tikapuumainen kuvio, mikä saattaa viitata vainajalan
osastoihin, tai sitten varsinkin läntisissä aurinkokeskisissä rummuissa
se on kolmiomainen, nelikanttinen tai kekomainen kuvio. Vainajalan
symbolin paikka oli segmenttijakoisen rummun alaosassa ja aurinko-
keskisissä rummuissa liki täyden vastapäiväisen kierroksen päässä *Ra-*

dienista ja muista taivaajumalista (ks. kuvat 1. ja 4.). Kuitenkin vielä kauempana on *Ruto*.

Jonkinlainen ajatus tuonpuoleisesta palkkiosta ja rangaistuksesta oli rakennettu sisään arkaaiseenkin vainajalakäsitykseen. Se, miten hyväksi ihmisen elämä vainajalassa muodostui, riippui vahvan perinteen mukaan siitä, miten hänestä oli eläessään joiuttu, ts. ihmisen maineesta. Jokainen pyrki siis elämään sillä tavalla, että hänestä joiuttaisiin paljon ja tietysti kauniita sanoja käyttäen. Uskomuksella on helposti ymmärrettävä sosiaalinen funktio. Toisaalta on tietoja siitä, että ihminen eli vainajalassa yksilönä vain niin kauan kuin hänestä joiuttiin, tai niin kuin saamelaiset ilmaisevat, hänet joiuttiin. Yksilöllisyyden menettäminen mitä ilmeisimmin on koettu hyvin negatiivisesti: siitä oli seurauksena se, ettei vainaja enää voinut olla vuorovaikutuksessa elävien kanssa eikä myöskään syntyä uudelleen suvun lapsissa. Kun yksilöllinen muisto oli kalvennut, vainaja muuttui osaksi vainajahenkien kollektiivista kasvotonta joukkoa, suomalaisittain ”kalmanväkeä”. ”Näkijät” saattoivat havaita sitä vastakuolleen ympärillä tai ruumisreen päällä, ja väki muodosti siis tässä yhteydessä ikään kuin tuonpuoleisen vastaanottokomitean. (Sielusta ja vainajalasta, ks. Pettersson 1957 ja Strömbäck 1956.)

Kuolleen kohtaaminen ja *ráimmahallan*

Kuoleman kanssa tekemisiin joutuminen on kansanuskossa ambivalentti asia. Noidat (ks. shamanismi) olivat työkseen tekemisissä vainajahenkien kanssa, ja myös myöhempien aikojen tietäjät saattoivat saada aikaan monenlaisia myönteisiäkin asioita vainajiin turvautumalla. Tavallista ihmistä kuolema ja vainajat kuitenkin kammottivat, ja hänelle näiden kohtaaminen saattoivat aiheuttaa voimattomuuden tilan, joka uskontotieteellisesti on tulkittu muistumaksi sielunmenetyksestä. Saamelaisessa perinteessä sanottiin ihmisen tuolloin joutuneen *ráimmahallan*-tilaan, eli pohjoisen suomeksi ”raimautuneen”. Tämä koskee erityisesti ns. *eahpáraš*-perinnettä. *Eahpáraš* on sama kuin suomalaisten *äpäpä*, siis kastamattomana kuollut (yleensä tapettu) kummitteleva lapsivainaja. Äpäpäin kanssa tekemisiin joutuminen koettiin hyvin ahdistavaksi, ja se johti helposti *ráimmahallan*-tilaan

ja lopulta jopa kuolemaan. Samantyyppiseen voimattomuuden tilaan ihminen saattoi joutua myös ruumiiden tai vainajien jäännösten läheisyydessä. Sillä saattaa olla yhteys arkaaisiin sielukäsityksiin: pelästyessä jokin sieluista – ehkä haltijasielu – saattoi jättää ihmisen, ja seurauksena oli ahdistusta ja voimattomuutta.

Ruumiinmullat kuuluvat vielä vainajaperinteeseen, ja ne liittyvät aiemmin mainittuun kollektiiviseen haipuneitten vainajasielujen joukkoon. Hautausmaan mullassa uskottiin olevan sitä paljon. Ruumista otettua ainetta tai hautausmaan multaa saatettiin pohjoisen tietäjäperinteessä siten käyttää vahingoittamistarkoituksiin. Laitettuna salaa vaikkapa naapurin taloon se ja siinä asuva ”kalmanväki” aiheutti kummittelua. Parapsykologiassa puhuttaisiin silloin *poltergeist*-ilmiöstä eli räyhähengestä. Perinne on yhteistä suomalaisille ja saamelaisille, mutta saamelaisten parissa on ollut erityisen populaaria ns. ruumiinmultien juottaminen. Jotakin vainajaperäistä ainetta liotettiin vaikkapa viinaan tai kahviin, ja juomaa tarjottiin pahaa-aavistamattomalle uhrille. Aine saattoi ajaa tämän ihmisen hulluuden tilaan. Ruumiinmultien juottaminen oli yleistä – tai sitä ainakin yleisesti pelättiin vielä viime vuosisadalla Lapissa.

Shamanismi

Shamanismi on käsite, joka on paennut kaikkien hyväksymää määritelmää. Kun puhutaan shamanismista siinä muodossa kuin se esiintyy pohjoisen Euraasian kulttuureissa, voi shamaanin kuitenkin ongelmitta määritellä näin:

Shamaani on yhteisön legitimoima, henkien valtuuttama ja inspiroima, tarvittaessa transsitilassa sielunmatkoja suorittava aktiivinen välittäjä ihmisten ja tuonpuoleisten voimien välillä. (Kirjoittajan oma määritelmä mm. Pentikäisen ja Hultkrantzin tuotannon pohjalta).

Pohjoisten kulttuurien shamaani tarvitsi siis sekä henkien että yhteisönsä valtuutuksen eikä shamaaniksi voinut ryhtyä omin päin. Apu- ja suojelushenkien merkittävät roolit sekä shamaanin transsi ja vaativissa tilanteissa tehty sielunmatka ovat olennaisia sisällölli-

siä asioita. Shamaani oli pohjoisissa kulttuureissa aktiivinen välittäjä tämän- ja tuonpuoleisen välillä. Määritelmä rajaa pois ns. possessio-transsin, jonka yhteydessä henget valtaavat ”shamaanin” ja hän on heidän passiivinen puhetorvensa.

Shamaanin tehtävä oli siis toimia välittäjänä tämän- ja tuonpuoleisen välillä. Kriisitilanteissa hän pyrki palauttamaan alkuperäisen ja ideaalin kosmoksen tilan. Hyvään ja toimivaan maailmanjärjestykseen kuului, että ihmiset elivät terveinä, että toimeentulo oli riittävä ja että elävien ja vainajien reviiirit pysyivät riittävästi erillään. Kaikki nämä olivat asioita, joissa säännöllisesti kuitenkin oli maailman epätäydellisyydestä johtuvia ongelmia. Tässä katsannossa mikään onnettomuus, esim. vakava sairaus ei ollut luonteeltaan yksilöllinen. Vastoin käymiset olivat samalla yhteisöllinen uhka: ne osoittivat, että hyvä maailmanjärjestys, joka joskus myyttisenä alkuaikana oli aiottu perustaa, ei ollut aivan sellaisenaan toteutunut. Yksilön sairaus osoitti, että oikea maailmanjärjestys oli rakoillut elävien ja kuolleitten reviirien osalta – sillä kuten sielu-uskon yhteydessä mainittiin, vakavan sairauden ajateltiin aiheutuvan siitä, että sairaan (vapaa)sielu oli joutunut vainajien kaappaamaksi. Yleisin keino tällöin oli uhrata, mutta se ei aina riittänyt, vaan usein tarvittiin lisäksi shamaanin palveluksia. Shamaani kykeni toimimaan tuonpuoleisen suhteen suoremmin; hän saattoi suorastaan mennä tuonpuoleiseen ja hoitaa siellä asiat kuntoon. Häntä voi verrata astronauttiin, joka menee avaruuteen korjaamaan satelliitin, jota maasta käsin ei voida saada kuntoon.

Saamelainen shamaani, *noaidi*

Saamelainen shamaani tunnettiin nimityksellä *noaidi* (vrt. suomen *noita*). Häntä avustaneet henget tunnettiin *sáiva*-henkinä (ks. *sáiva*). Eläinhahmoiset ns. apuhenget olivat noidan rinnalla konkreettisissa tilanteissa ja noita saattoi sielunmatkalla joko liikkuu apuhenkensä hahmossa tai tämän opastamana. Yleissaamelaisesti tuonpuoleinen peurahärkä oli noidan *alter ego*. Jos se sai surmansa esim. taistelussa toisen noidan peura-henkeä vastaan, täytyi myös sen isännän kuolla. Tuonpuoleinen lintu oli sanansaattaja horisontaalisessa maailmassa ja

mahdollisesti opas yllisen maailman matkoilla – näistä ei kuitenkaan dokumenteissa ole mitään tietoa. Tuonpuoleinen kala tai käärme oli opas alisen maailman matkoilla

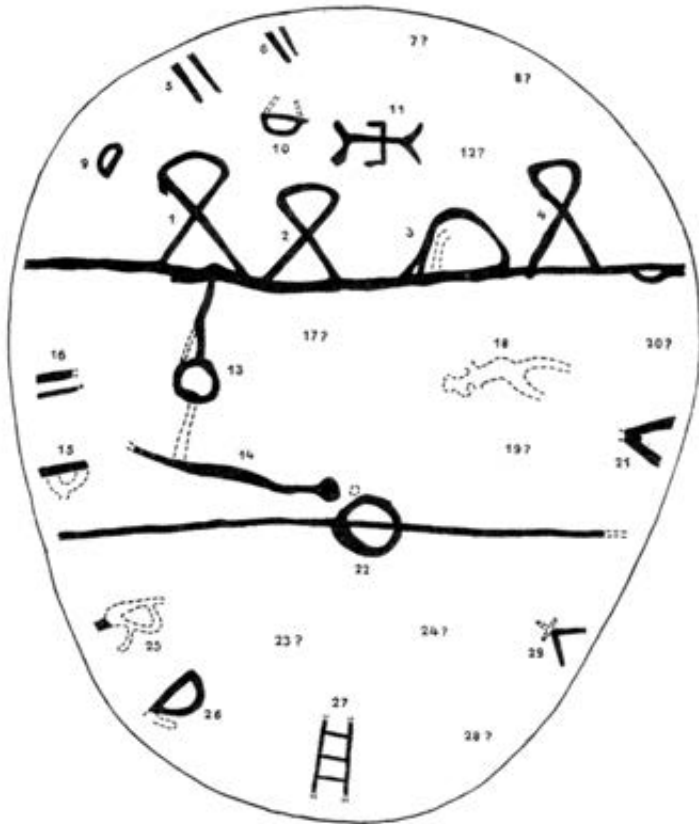
Keskisessä, horisontaalisessa maailmassa noita saattoi liikkua min-kä tahansa apuhengen hahmossa. Lisäksi noidalla oli antropomorfisia eli ihmishahmoisia tuonpuoleisia auttajia. Nämä olivat ns. suojelushenkkiä, jotka neuvoivat ja vahvistivat noitaa sekä myös kutsuivat ja valtuuttivat hänet tehtävänsä. Apu- ja suojelushenget asuivat *sáivas*-sa, ja suojelushenkien joukkoon siis liittyi myös shamaani itse kuoltuaan.

On säilynyt ainakin yksi noitarumpu, jossa noidan kulku käärmeen hahmossa on selkeästi kuvattuna (kuva 6.). Tämä muistuttaa *Kalevalan* kertomusta *Väinämöisestä*, joka kalan hahmossa ui läpi Manalan tyttöjen virittämästä rautaverkosta. Noita on toisinaan myös itse kuvattuna noitarummun kalvolla noitarumpu tunnusmerkkinään. Useammin kuin noita rumpuineen tavataan käärme (usein tyyliteltyinä siksak-kuviona) tai vain rummun symboli (ks. kuva 8., kuvio 22 ja kuva 10., kuvio 40.).

Vahvan länsisaamelaisen tradition mukaan nainen ei voinut olla *noaidi*: hän ei saanut käyttää rumpua, eikä hänellä voinut ollut sellaista suojelushenkeä, joka olisi kommunikoinut hänen kanssaan suoraan. Tämä on pääsääntö myös Siperiassa ainakin suomensukuisten kansojen kohdalla. On kuitenkin mahdollista, että itäsaamelaisella kulttuurialueella ainakin muinoin olisi ollut (myös) naispuolisia noitia, ja toisaalta perinteisen shamanismin katoamisen aikainen myöhäisperinne tietää kertoa jopa rumpua käyttäneistä naisnoidista myös lännessä. Viimemainittu lienee ollut murrosvaiheen ilmiö. (Shamanismista yleensä sekä saamelaisesta shamanismista tarkemmin, ks. Bäckman – Hultkrantz 1978; naisnoidista, ks. esim. Lundmark 1987.)

Noidan tehtävät

Sairaan parantaminen oli shamaanin keskeisimpiä tehtäviä. Pohjoisessa shamanismissa muita rooleja ovat ainakin ekstaasitekniikkaa käyttävä ennustaja, metsästyksen palauttaja ja ns. psykopompos.



Kuva 6. Luontevin tulkinta lienee, että rummun keskisegmentissä, hie-
man vasemmalla puolella oleva käärmemäinen hahmo on noita kää-
rme-apuhenkensä hahmossa pujahtamassa keskisestä maailmasta aliseen
maailmaan.

Lisäksi hän toimi toisinaan uhripappina ja monissa muissa tehtävissä,
jotka kuitenkin määräytyivät arvovallostasta, eivät shamanistisesta eri-
tyiskyvystä vaipua transsiin.

Psykopompos tarkoittaa shamaania johdattamassa vainajasielut
tuonpuoleiseen. Tätä roolia saamelaisella *noaidilla* ei näytä koskaan
olleen. Saamelainen vainajahenki oli hyvä suunnistaja eikä tarvinnut

opasta. Sen sijaan vainajien saattaminen on hyvin keskeinen esim. paleosiperialaisessa shamanismissa.

Parantajan rooli palautuu shamanistiseen sairausselitykseen, joka on sielunmenetys. Jens Kildalin kuvauksessa 1700-luvun alkupuolelta on oikeastaan shamaanin parannusnäytelmästä kaikki olennainen kerrottuna:

Noaidi tekee maagisia eleitä, juo akvaviittia ja joutuu raivohulluuden tilaan; hän kävelee rajusti maassa polvillaan, hän ottaa hehkuvia hiiliä käteensä ja leikkaa itseään veitsellä. Sitten hän ottaa noitarummun käteensä ja alkaa lyödä sitä. Tehtyään tätä suurella kiihkolla jonkin aikaa hän putoaa kuolleena maahan ja jää siihen hengittämättä makaamaan kolmeneljännestunniksi tai tunniksi. Tänä aikana hän tekee matkan *Jábmíidáibmuun bassevári guollinsa* [tuonpuoleinen kala] hahmossa neuvotellakseen siellä *Jábmíidáhkkán* [vainajalan hallitsijattaren] kanssa niistä uhreista, joita tämä vaatii vastineeksi sairaan sielusta; niin hän saa sen mukanaan pois *Jábmíidáibmusta* ja tuoduksi potilaalle takaisin. – – Toisinaan taas on kiinni *noaidin* nopeudesta, saako hän *bassevári guollinsa* avustama [sairaana] sielun kaapatuksi mukaansa kuolleilta näiden huomaamatta tapahtunutta.

– – Kun sitten *bassevári guolli* on tuonut *noaidin* sielun vahingoittumattomana *Jábmíidáibmusta* takaisin omaan ruumiiseensa, *noaidi* alkaa hengittää ja liikkua jälleen. Sitten hän tekee selkoa matkansa vaiheista ja siitä, millainen uhri hänen oli täytynyt luvata *Jábmíidáhkkälle*. (Kirjoittajan käännös, alkuperäinen teksti teoksessa Qvigstad (toim.) 1945)

Tässä suhteellisen myöhäisessä kuvauksessa noita nauttii mielikuvitusvoiman vahvistamiseksi aluksi alkoholia; aikoinaan sen tilalla oli karpässieni. Selonteosta erottuu hyvin myös mahdollisuuden vaihe, jolla on tarkoitus vakuuttaa läsnäolijat shamaanin taidoista. Apuhenkänä on kala, kuten alisen maailman matkoilla pitääkin. Pohjoiseuraasialaiselle shamanismille tyypillinen shamaanin ja tuonpuoleisen edustajien suhteellinen tasa-arvoisuus tulee kuvauksessa hyvin esiin.

Onnistuneen istunnon jälkeen *noaidi* tietysti sai palkkionsa, joka ainakin eteläsaamelaisella alueella usein oli jokin rumpuun kiinnitettävä esine, yleensä messinkirengas. Niinpä monissa vanhoissa ja paljon käytetyissä rummuissa saattoi roikkua kymmenittäin messinkirenkaita. Epäilemättä *noaidi* sai myös itse jonkin palkkion, mutta shamaanin virka saamelaisilla oli kuitenkin selvästi osapäiväinen.

Hän teki normaalioloissa aivan samoja töitä kuin muutkin, ja *noaidin* roolin hän aktivoi sitten, kun sitä tarvittiin. Rummun lahja-antimet samalla ilmensivät noidan statusta, ja tämä olikin sikäli tarpeellista, että tietojemme mukaan saamelainen shamaani ei ole käyttänyt mitään erityistä noidan pukua tai päähinettäkään. Aina tietenkään ei joko kaupankäynti tai kaappaus onnistunut, ja silloin potilas kuoli.

Ekstaattisessa ennustamisessa noita saattoi sielunmatkan avulla selvittää esim. jonkin kadonneen arvotavaran kohtalon. Tämä vaati shamanistisen istunnon, ellei noidalle ollut muodostunut nykytermein ilmaistuna selvänäkökyky, jolloin hän kykeni ”näkemään” asioita myös vaipumatta transsiin. Suojelushenget kykenivät vanhojen lähteiden mukaan antamaan tämän kyvyn kokeneelle noidalle.

Sen sijaan tavanomainen ennustaminen eli rummun käyttö oraakkelina ei ollut mikään *noaidin* yksinoikeus. Rumpu oli joka perhekunnassa ainakin eteläisemmillä saamelaisalueilla, ja perheenpää käytti sitä jokapäiväisten ratkaisujen teossa taitojensa mukaan. Rumpuenustus tapahtui siten, että rumpu oli vaakatasossa ja katsottiin, kuinka sen päälle pantu pieni esine eli *arpa* (vrt. suomen ’arpa’ ja ’arpoa’) kulki. Paitsi siitä, minkä kuvan kohdalle *arpa* asettui, enteitä otettiin myös *arvan* kiertosuunnasta. Yleismaailmalliseen tapaan myötöpäivään kulkeminen katsottiin suotuisaksi enteeksi ja vastapäivään kulkeminen taas kielteiseksi.

Siperiassa on hyvin keskeistä, että shamaani turvaa kansansa elannon vangitsemalla tarvittaessa saaliseläinten hukkaan tai toisen kansan alueelle – usein tämän ryhmän shamaanin kaappaamina – joutuneet sielut. Tässä yhteydessä vanhempi tutkimuskirjallisuus puhuu usein ”metsästysmaagikkona” toimimisesta. Koska kysymyksessä ei kuitenkaan ole minkäänlainen magian harjoitus – ja kun magia ylipäätään kuuluu pikemmin agraarikulttuuriin – on tämä termi tässä hylätty ja sen sijaan puhutaan metsästysonnen palauttamisesta. Tämä puoli saamelaisen shamaanin toiminnasta käy ilmi lähinnä folkloresta. On paljon kertomuksia peuralaumasta taistelevista noidista, joista vahvempi onnistuu johdattamaan peurat oman *siidansa* alueelle. Villipeurat, jotka kulkevat laumoissa, siirtyvät ajoittain alueelta toiselle ravintolanteen, petojen tai metsästäjien tai pitkään jatkuneitten samansuuntaisten tuulien mukaan. Tällaiset muutokset selitettiin usein noitien aiheuttamiksi. Tämä on harvinainen esimerkki kansan-

uskon ns. onnikonstanssi-periaatteesta (onnen vakioisuuden periaate) pyyntikulttuurisessa kontekstissa. Tämän ajattelun mukaan onnen määrä maailmassa on vakio, ja se voi vain jakautua eri tavoin. Jos naapurisiidalla näytti olevan pyyntionnea enemmän ”meillä”, se herätti epäilyksen, että tämän siidan shamaani oli noitakeinoin onnistunut kaappaamaan ”meille” kuuluvien saaliseläinten sielut. Tällainen ajattelu on erittäin tyypillistä agraariselle magialle, mutta pyyntikulttuureissa se näyttäytyy lähinnä vain paikallisten yhteisöjen välisissä suhteissa ja vain silloin, kun kysymyksessä ovat laumoissa liikkuvat saaliseläimet.

Noidat saattoivat tietysti myös vahingoittaa. Tätä kykyä he saattoivat käyttää yhteisön hyväksi esim. ahdistamalla varasta niin, että tämän täytyi palauttaa varastamansa tavara, mutta myös kostamiseen ja toistensa kanssa kamppailemiseen. Seuraava Nicolaus Lundiuksen lyhyt kuvaus on 1670-luvulta:

Kerran kävi niin, että kaksi lappalaista alkoi taistella toisiaan vastaan kodassa. Toinen istui toisella puolella ja toinen toisella. Heidän taistellessaan noitakeinoin pääsi toinen niskan päälle ja toinen taas hävisi kamppailun. Jälkimmäisen oli kuoltava. Ja kun hän kuoli, veri valui hänen silmistään, korvistaan, suustaan ja nenästään. Niin väkeviä ovat noitien apuhenget! (Kirjoittajan suomennos teoksesta Wiklund, K.B. (toim.) 1905)

Tässä noidat ovat lähettäneet *alter ego* -henkensä eli peuranhahmoiset *sáiva*-henkensä taistelemaan toisiaan vastaan, ja kun toisen noidan peurahärkä hävisi, täytyi sen isännänkin kuolla

Shamaaniksi tulo

Noaidiksi tultiin yleensä jo hyvin nuorena. *Noaidin* piti olla täysin terve, ja hänen sanottiin olevan toimeensa kykenemätön menettäessään yhdenkään hampaan tai tullessaan vähänkään raihnaiseksi. Kutsu tehtävään tuli hengiltä, mutta käytännössä kutsun saanut nuorukainen hakeutui vanhan *noaidin* oppiin. Oli myös merkkejä, jotka ohjasivat shamaanikandidaatiksi valikoitumista; näitä olivat varsinkin hammas suussa tai ns. onnenlakki päässä syntyminen. Onnen-

lakki oli istukan osa. Perinne sanoi myös, että noidan piti olla mustatukkainen. Suomen saamelaisten parista on tietoja, että noidan sivuprofessio periytyi, mutta ei mekaanisesti vaan siten, että isä katsoi pojistaan seuraavan noidan ja valitsi sen, jolla näytti olevan siihen parhaat lahjat. Lopullinen kutsu tuli kaikissa tapauksissa hengiltä. Jos henget kutsuivat ryhtymään noidaksi, kutsu oli velvoittava; vastaanhangointelu saattoi johtaa mielenvikaisuuteen. Usein noidaksi tuloon liittyi hyvin intensiivinen henkien kanssa seurustelun vaihe, jolloin kandidaatti saattoi ulkopuolisten silmissä näyttää järkensä menettäneeltä. Usein hän myös tällöin vetäytyi yksinäisyyteen. Tällainen rasakas ns. initiaatio- tai vokaatiovaihe visionaarisine elämyksineen on tyyppillinen pohjoisessa shamanismissa ylipäätään.

Noitainstituution häviäminen

Shamanismi juurittiin pois Ruotsin lapinmaista 1600-luvun lopulla, ja Norjan Lapissa tämä tapahtui 1700-luvun alkupuolella. 1800-luvulta on rummun käytöstä enää vähän ja epävarmoja tietoja.

Loppuvaiheessa, ulkoisessa paineessa *noaidi*-instituutio muuttui saamelaisillakin vähemmän huomiota herättäväksi tietäjälaitokseksi. Koska tämä muutos oli pakotettu eikä ekologisesti määräytynyt – siihen ei siis siirrytty luontaisesti maanviljelyskulttuurin omaksumisen myötä – siitä ei saamelaisten parissa muodostunut samalla tavalla kehittyntä laitosta kuin esim. suomalaisilla, joilla on ollut rikas reper tuaari esim. loitsuja ja erilaisia väekkaitä esineitä käytössään.

Joka tapauksessa saamelaisista parantajista yms. pitää jo 1800-luvulta alkaen tutkimuksen näkökulmasta käyttää nimitystä tietäjä. Toinen asia on, että kansan parissa näistä tietäjistä vielä pitkään käytettiin nimitystä *'noaidi'* tai *'noita'*. Näiden ”noitien” repertoaarissa oli mm. viinasta ja kahvista katsominen, veren seisauttaminen, erilaisten tautien parantaminen ei-ekstaattisin kansanparannusmenetelmin, noidannuolien ampuminen, varastetun tavarain palauttaminen, ennustaminen ilman erityistä metodia (selvänäköisyys) ja kuolleilta kysyminen. Jonkin aikaa vallitsi ylimenokausi, jolloin tietäjä vielä joissakin tapauksissa katsoi olevansa välittömässä kontaktissa

henkien kanssa. Tästä esim. Laestadius kertoo *Lappalaisen mytologian katkelmissaan*.

Myöhäisperinteessä tunnetaan erilaisia noitita, ”hyviä” ja ”pahoja”; nimitykset ovat olleet hyvin sekavia. Hyvin ”pahasta” myöhäisperinteen noidasta käytettiin nimitystä *boranoaidi*, ’syöjänoita’ (< *borrat*, ’syödä’). Tällainen noita saattoi jopa nostattaa kuolleita ja lähettää niitä maksusta tai vain aivan omista nimissään ihmisten päälle. Myöhäisperinteeseen kuuluvat myös kertomukset naispuolisista noitaitoisista henkilöistä. Kun loitsujen käyttö vähitellen tuli yleiseksi myös saamelaisien parissa lännestä ja suomalaisten taholta tihkuvana innovaationa, naiset ottivat ne käyttöön. Tällaisista naisista on varmasti myöhäisperinteessä alettu käyttää nimitystä *noaidi* tai *noita* ilman, että nämä sanan varsinaisessa merkityksessä olisivat sitä olleet enempää kuin miespuolisetkaan tietäjät.

Noitarumpu

Noitarumpuja oli kuvituksensa puolesta kahta päätyyppiä: läntinen ja eteläinen aurinkokeskinen ja itäisempi ja pohjoisempi segmenttijakoinen. Lisäksi on siirtymätyyppisiä, jota edustivat lähinnä Ruotsin Lapin rummut. Kuvat maalattiin yleensä lepänkuorinesteellä tai poronverellä.

On ilmeistä, että segmenttityyppiset rummut heijastavat selkeämmin shamanistista maailmankuvaa ja toisaalta on arveltu, että aurinkokeskinen rumpu edustaisi kehitystä kohti rumpuennustuksen kasvavaa merkitystä. Tätä ajatusta tukee myös se havainto, että myöhäisperinteen rumpua ja sen käyttöä koskevissa muistumuissa eteläsaamelaisella alueella korostuu sen käyttö ennustusvälineenä, kun taas pohjoisempina myöhäiset mielikuvat liittyvät parantamiseen ja hyvän/pahan aikaansaamiseen. On mahdollista, että luottamus shamaanien parannuskykyihin olisi läntisillä saamelaisalueilla horjunut 1300-luvun ruttoepidemian myötä, ja rumpukulttuuri sen johdosta olisi alkanut kulkea kohti ennustamisen korostumista. On kuitenkin huomattava, että myös aurinkokeskinen rumpu tarjoaa selvän maailman tasoja (ylinen, keskinen, alinen) ilmentävän kognitiivisen kartan.

Aurinkokeskistä rumpua ”luettiin” vastapäivään alkaen ylhäältä (ylinen) ja päätyen keskisen maailman kautta aliseen (lähes 360 astetta ylisestä). Usein sama motiivi esiintyy kahdella kentällä; on mahdollista, että monilla maan päällä esiintyvillä asioilla on ikään kuin ollut ”taivaalliset” vastineensa ylisessä maailmassa.

Rakenteellisesti erotetaan kolme tyyppiä alkaen läntisimmistä ja päätyen itäisiin: 1) kehärumpu, jossa rummun kehä on taivutettu päreestä seulan kehän tapaan. Kädensijana on silloin tavallisesti yksi pitkittäispuu; 2) maljarumpu, jossa rumpukalvo on pingotettu yleensä mäntypahkasta koverretun maljan päälle. Kädensija muodostuu maljan pohjaan leikattujen kahden pitkittäisen reiän väliin; ja 3) kulmakehärumpu, jossa pärekehän lisäksi on lovien avulla ovaalin muotoon taivutetusta puusta tehty reunus. Rummun sisällä on ristiin asetetut puut, joista pidettiin kiinni. Kartta osoittaa rumputyyppeiden levinneisyyttä (kuva 7.).

Suurin osa säilyneistä rummuista on tehty männystä, myös kumpikin säilynyt keminsaamelainen. Kuusisia on myös koko joukko. Tornion Lapista on oikeudenkäyntipöytäkirja, jonka mukaan rummun puuaineeksi välttämättä piti olla männystä. Mäntyvaltaisuus rakennusaineessa käy hyvin yksin sen kanssa, että pääsääntöisesti shamaanin matkat suuntautuivat aliseen maailmaan, eikä ylisen maailman matkojen kuvauksia tunneta. Havupuu on kaikkialla pohjoisessa aliseen maailman assosioituva puu.

Lisäksi rumpurekvisiittaan kuuluivat vasarat (pärisyttimet), jotka olivat poronsarvesta tehdyt ja samoin jo mainitut osoittimet (*arpa*).

Saamelaisista noitarummuista on kirjoitettu paljon. Perusteellisen käsikirja niistä on ruotsalaisen lappologi Ernst Mankerin kaksiosainen suurteos vuosilta 1938 ja 1950. Modernimpaa aiheen käsitteleyä edustaa esim. Ahlbäck – Bergman (toim.) 1991 sekä tuoreimpana Christoffersson 2009.

Esimerkkeinä tulkinnoista esitämme tässä kolme noitarumpua, joista ensimmäinen edustaa suhteellisen tyypillistä eteläsaamelaista aurinkokeskistä perusratkaisua, toinen on Ruotsin lapinmaitten tyypillinen edustaja ja kolmas taas on toinen säilyneistä keminsaamelaisista rummuista.



Kuva 7. Säilyneiden rumpujen ja rumputietojen maantieteellinen jakauma on kartan osoittamalla tavalla vino (numerot viittaavat näihin). Suurin osa Suomen ja Venäjän alueen numeroista tarkoittaa mainintoja rummuista tai rummun käyttämisestä. Kartan symbolit viittaavat kuvitus- ja rakennetyyppeihin. Vasemmanpuoleiset symbolit ilmentävät kuvitustyyppiä: siirtymä aurinkokeskisistä rummuista yhä selkeämmin segmenttijakoisiin pohjoiseen ja itään päin siirryttäessä näkyy selvästi. Oikeanpuoleinen symboli viittaa rakennetyyppiin. Kun soikiossa on yksi pystyviiva läpi koko kuvion, rumpu on yksinkertainen kehärumpu. Kaksi pientä pystyviivaa viittaa maljarumpuun. Soikiossa oleva risti viittaa Kemin Lapissa tunnettuun ns. kulmakehärumpuun.

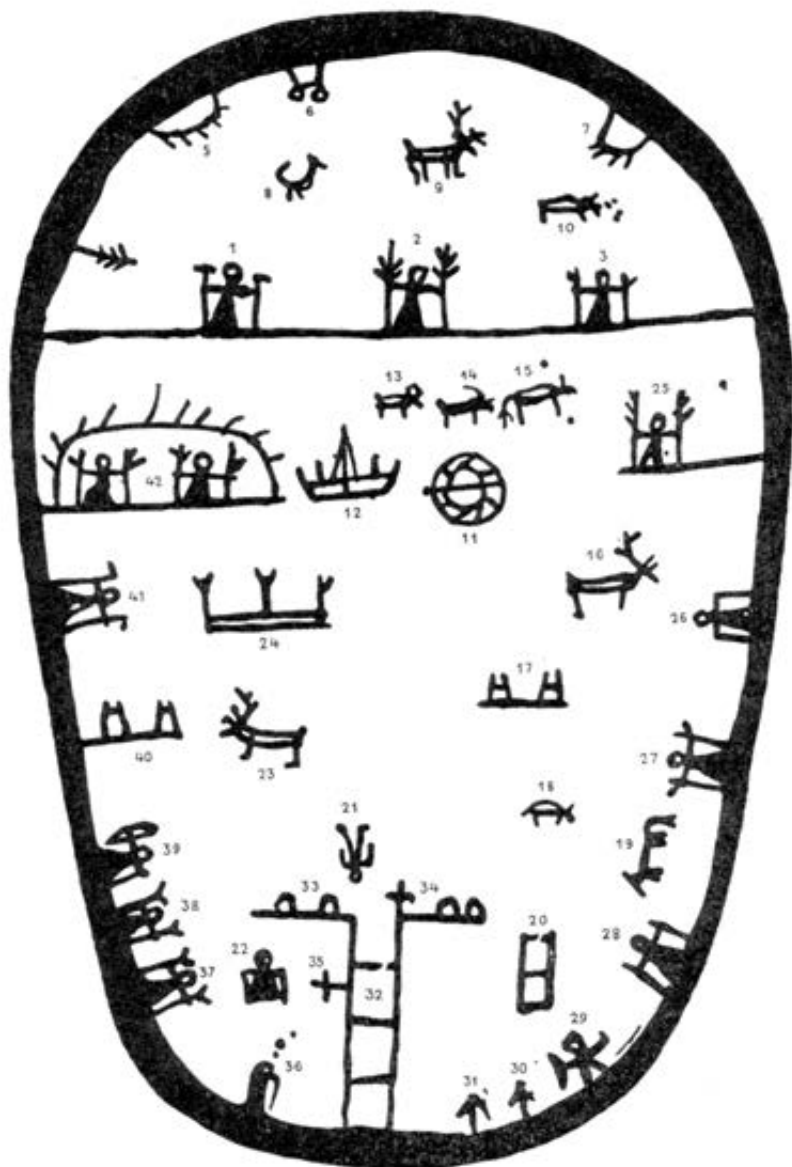


Kuva 8.

Tämä rumpu on toinen niistä kahdesta rummusta, joiden käyttäjien kommentit rumpukuviosta tiedetään. Tämä edustaa poikkeuksellisen arvokasta ensi käden tietoa, joskin on huomattava se lähdekriittinen ongelma, että selitykset on saatu oikeudellisessa kuulustelutilanteessa. Näin ollen saamelaiset ovat saattaneet selittää tiettyjä kuvioita ”parhain päin” lievemmän tuomion toivossa. Seuraavassa rumpukuvioiden mahdolliset merkitykset yhtäältä sen omistajien (Bendix Andersen ja Jon Torchelsen) 1700-luvun alussa antamien tietojen mukaan ja toisaalta (/) Ernst Mankerin (1950) ja kirjoittajan mukaan:

1. Ei selitystä / Aurinkorombi
2. Paholainen / Ukkosenjumala (*Hovragallies* vasara kädessään)
3. Tunturille kadonnut poro / Peura tai poro (mahdollisesti aurinkomytologiaan liittyvä; vastaava kuvio on usein näissä rummuissa usein rombin sisällä)
4. – / –
5. Hyvää säätä tuottava aurinko / Tuulenjumala
- 6.–8. 6: Noidannuolia lähettävä noita, 7: Kadonnutta poroa etsivä saamelainen, 8: – / *Áiligas*-miehet
9. – / –
10. Saamelaiskylä / Saamelaiskylä
11. Susi on jossakin saamelaiskylässä aiheuttanut vahinkoa / Petoeläin, karhu? Tarkoitus tuntematon.
12. Vene / Kuu veneeksi miellettyinä tai ns. veneuhri (ks. kuu)
- 13.–16. Ei-saamelaisten kylä / Ei-saamelaisten kylä (*ristbalkes*, ”kristityn polku” eli ei-saamelaisten elämänpiiri tällä kertaa hieman epätyypillisessä paikassa, ks. *Ruto*)
17. Saamelainen ajamassa ahkiolla / Ahkio ja vetoporo. Luultavasti *sáivaa* tarkoittava merkki, joskin *sáiva* yleensä esiintyy monipuolisempuna kuviona.
18. Noidannuoli / Noidannuoli
19. Ilves / Ilves tai jokin muu petoeläin.
20. Porokaarre / Porokaarre.
21. Karhu / Mahdollisesti karhu.
22. Rummun kuvan tarkoitus on paljastaa, kertooko rumpu asiat oikein / Noitarumpu (alta päin kuvattuna).

23. Saamelainen tulossa vieraillemaan toisen luona / Noita itse?
24. Kalastaja veneineen ja verkkoineen / Kalastaja veneineen ja verkkoineen
25. Metsästettäviä lintuja soitimella / Metsästettäviä lintuja soitimella
26. Niliaitta / Niliaitta.
27. Tunturi, jolla porot liikkuvat / Mahdollisesti petoeläin tunturissa (jos näin, niin hieman epätyypillisessä paikassa).
28. poro ja petoeläin tunturissa (jos näin, niin hieman epätyypillisessä paikassa) / Mahdollisesti poroja ja petoeläin tunturissa (jos näin, niin hieman epätyypillisessä paikassa).
29. Jumalan Pyhä Henki / Luultavasti *Radien*-ryhmään kuuluva jumaluus (vaimo-*Radien*)
30. Isä Jumala / isä-*Radien*
31. – / Seuraavan hahmon (32.) palvelija
32. Jumalan Poika / Luultavasti edelleen *Radien*-ryhmään kuuluva jumaluus (poika-*Radien*)
33. Vanha hevonen ammutaan uudisasukkaan talossa / *Ruto*
34. Karjaa vahingoittamaan lähetetty noidannuoli / –
35. Kirkko / Saamelainen vainajala (*Jábmiiđáibmu*), tosin kristillistyneellä symboliikalla esitettyinä.
36. Saamelaisen hautapaikka tunturissa / –
37. Saamelaisnainen / Mahdollisesti *Máttaráhká*
- 38.–40. Poroja paimentavat saamelaiset (38.–39.) ja metsästämään lähtevä saamelainen (40.) / Muut *áhkka*-jumalattaret (*Juksáhká* vasemmalla)
41. Kärppä / Koira kotapaikalla
42. Lapinkylä (kotia) / Lapinkylä (kotia).
43. Orava metsässä / Orava metsässä.
44. Metsästäjä lähdössä karhun metsästyksen / Metsästäjä lähdössä jahtiin.
45. Saamelaisvaimo aikeissa lähtöä nimiaitalle / Metsästäjän vaimo?



Kuva 9.

Tämän rummun osalta on vaikeaa antaa tyhjentävää ehdotusta rumpusymbolien merkityksistä. Tästä syystä emme esitä systemaattista tulkintaa, vaan poimimme vain esiin muutamia keskeisiä seikkoja (Tarkemmin, ks. Manker 1950, rumpu no. 64).

- 1.–3. Ylisen maailman kolme suurta jumaluutta, taivaanjumala, ukkosjumala ja tuulenumala.
5. Aurinko?
7. Kuu?
9. Taivaallinen peura (ks. aurinkomytologia) tai noidan apuhenki.
11. Aurinko tai kuu?
12. Kuu tai veneuhri.
21. Vainaja matkalla *Jábmíidáibmuun*
- 28.–31. *Áhkká*-jumalattaret
32. *Jábmíidáibmu*
- 37.–39. *Áhkká*-jumalattaret toisena muodostelmana (kaksoiskuvituksen merkitystä ei tiedetä)
42. Uhripaikka jumalankuvineen?

Tämänkään rummun osalta on vaikeaa esittää tyhjentävää tulkintaa (ks. Manker 1950, rumpu no. 44).

Yläsegmentissä on vaikeasti identifioitavia ylisia jumaluuksia (ja mahdollisesti niitten palvelijoita) sekä mm. poroja. No. 3 muistuttaa hahmoltaan *Rutoa*, mutta tämä tulkinta on epäuskottava sen sijainnin johdosta. Manker tulkitsee no. 10 auringoksi ja no. 9 uhrieläimeksi.

Keskimmäisessä segmentissä on ihmisten jokapäiväistä elämä esittäviä kuvioita (mm. riistaeläimiä, metsästystä esittävät kuvat 43–44, ahkiolla ajaja no. 56). No. 39 on karhu pesässään. Myös noita (no. 40) kuuluu ihmisten elämänpiiriin. No. 42 on tulkittu uhrilavaksi ja sillä olevaksi jumalankuvaksi tai uhripuuksi. Ainakin jotkut hahmoista n. 21–25 voitaneen tulkita *áhka*-jumaluuksiksi. No. 32 lienee kirkko tai kirkkomaa.

Alasegmentistä on vaikea tunnistaa varmasti juuri muuta kuin tiikapuukuviona esitetty vainajala (*Jábmíidáibmu*) sekä vainajalan vartijat.



Kuva 10.

Karhu ja muut eläimet

Johan Randulfin mukaan ”saamelaiset pitävät kaikkia eläimiä pyhinä”, mihin hän jatkoi: ”mutta karhua he pitävät pyhimpänä kaikista” (1723; teoksesta Qvigstad 1903, käännöksen kirjoittajan). Eläimellä oletettiin olevan sielu, joka piti jollakin erityisellä tavalla ottaa huomioon.

Eläinten tappamiseen liittyikin tiettyjä tabusääntöjä. Inarilaiset korostivat, ettei eläintä saanut tappaa epäkunnioittavasti esim. lyömällä sauvalla. Sauvalla sai tainnuttaa, mutta eläin piti lopettaa jotenkin muuten, lähinnä teräseellä. Samoin ei saanut tappaa nukkuvaa eläintä, vaan eläin piti aina ensin herättää. (Itkonen 1935, 85.) Voidaan ajatella, että jos eläin tapettaisiin siinä tilassa, sielu jäisi maan päälle harhailemaan. Kunnioittava suhtautuminen eläimiin motivoitui toki taloudelliselta pohjalta; monia vahinkoeläimiä saamelaiset saattoivat kohdella hyvinkin julmasti.

Saamelaisten suhde eläimiin on ollut hyvin monitahoinen eikä sitä tässä voida tyhjentävästi käsitellä. Transformaatiokertomusten ja karhukultin lisäksi saamelaisilla on ollut esim. rikas enne-eläimiin liittyvä perinne. Peurojen rooleista maailman alku- ja lopputapahtumiin liittyvissä myyteissä on kerrottu artikkelin alkupuolella. (Eläinenteistä ja eläimiin liittyvästä uskomusperinteestä yleisesti, ks. esim. Itkonen 1948, II.)

Eläintransformaatiot

Saamelaisten perinteisessä maailmankuvassa rajalinja miehen ja naisen välillä on ollut vahvempi ja vaikeammin ylitettävä kuin ihmisen ja eläimen välinen ero. Muuntuminen ihmisestä eläimeksi ja päinvastoin tapahtui varsin helposti ja oli mahdollista paitsi saamelaiselle shamaanille, *noaidille*, myös tavalliselle ihmiselle. Noidan sielunmatkan kohdalla ei kysymys ainakaan välttämättä ollut fyysisestä transformaatiosta – noidan vapaasielu siirtyi joko tämän- tai useammin varmasti tuonpuoleiseen eläimeen fyysisen ruumiin ollessa transsisä – mutta tavallisen ihmisen ottaessa eläimen hahmon tapahtui ruumiillinen muodonmuutos.

Uskomus karhuiksi ja susiksi muuttumisen mahdollisuuteen on ollut saamelaisilla hyvin vahva. Usein tämä on ollut kyllä enemmän tai vähemmän pahantahtoista naapurifolklorea, esim. inarinsaamelaiset kertoivat mielellään näitäkin tarinoita koltista, joiden kanssa heidän välinsä eivät olleet kovin hyvät. Saamelainen ihmissusiuskomus liittyy taas yleiseurooppalaiseen ihmissusitraditioon.

Karhuksi ja sudeksi muuttumisesta on mm. seuraava Qvigstadin keräämä muistelu:

Sanottiin, että sen, joka halusi muuttua sudeksi, täytyi löytää hyvin vinosti etelään päin kallistunut puu. Se, joka ryömi sellaisen puun ympäri kolme kertaa vastapäivään, muuttui sudeksi. Mutta jos halusi muuttua karhuksi, piti puun olla taipunut pohjoiseen päin; kun sellaisen ympäri ryömi kolme kertaa vastapäivään, muuttui karhuksi. Takaisin ihmiseksi pystyi muuttumaan, kunhan vain muisti tarkasti, minkä puun ympäri oli ryöminyt, ja ryömi saman puun ympäri myötäpäivään kolme kertaa. (Qvigstad 1927, 403–407; käännös kirjoittajan.)

On tulkittava niin, että karhu on sutta tuonpuoleisempi eläin, ja siksi puun täytyy olla taipunut myyttisesti vahvempaan ilmansuuntaan, pohjoiseen. Samalla tässä on harvinainen esimerkki pohjoisen ilmansuunnan erityismerkityksestä saamelaisessa maailmankuvassa. Toisin kuin karhun kohdalla, sudeksi useimmiten tultiin vastoin tahtoa (noidan toimien johdosta), koska suden elämää pidettiin kovana ja sutta ylipäättään halveksittavana eläimenä. Ihmissutta vihattiin ja sitä pidettiin seitsemän kertaa pahempana kuin tavallista sutta. Ihmissusiuskomus on ollut elävää perinnettä pitkälle 1900-luvulle asti. Varsinkin vaikeasti ammuttavia ja paljon tuhoa tehneitä porontappajasia on herkästi epäilty ihmissusiksi. Vaikuttavan tositarinan tästä tarjoaa Valter Keltikangas teoksessaan *Koskilta ja erämaista* (1984: 140–161).

Eläintransformaatioista ks. myös Huuskosen artikkeli tässä julkaisussa.

Karhu

Karhulla oli saamelaisessa kulttuurissa erityisasema. Oli ikään kuin sanaton sopimus siitä, mitä kummankin velvollisuuksiin kuului. Ihmisen tuli kunnioittaa karhua, ja karhun puolestaan piti pidättäytyä tappamasta ihmistä. Karhu nähdään monilla noitarummuilla usein sellaisenaan tai pesässään, usein pienten täplien ympäröimänä. On epävarmaa, mitä nämä täplät ilmentävät, mutta koska niitä rumpukuvioitten kontekstissa tavataan myös vainajalan merkkien yhteydessä, ei liene huono arvaus, että ne viittaavat tuonpuoleiseen voimaan, *manaan* eli *väkeen*. Karhun kuva on sijoitettu rumpukalvoilla usein yllisen ja keski- maailman rajamaille, keski- maailman puolelle.

Karhunmetsästy oli kauttaaltaan rituaalinen ja kultillinen tapahtumasarja. Itse karhujuhla oli monipäiväinen kulttinäytelmä, jossa karhua juhliittiin ja sen liha syötiin kaatajien ja heidän perhekuntiansa kesken. Rituaali huipentui karhun luitten hautaamiseen anatomisesti oikeassa järjestyksessä. Kaikkien luitten mukanaolo oli välttämätöntä. (kuva 11.) Oikein suoritettu karhurituaali takasi sen, että karhu syntyi uudestaan *sáivassa*; siellä sen odotettiin kertovan kanssakarhuilleen, millainen kunnia oli tulla ihmisten tappamaksi ja juhlimaksi. Kulttinäytelmään liittyi karhulaulujen, karhun juhlinnan ja sen lihan syömisen lisäksi karnevalistisia aineksia ja onpa mahdollista, että sen lopussa oli rituaalinen orgia. Lähteet ovat tässä suhteessa hieman vaikeatulkintaisia. Itse asiassa varhaisia lähteitä on myös varsin vähän, ainoana laajana kuvauksena oikeastaan vain Pehr Fjellströmin teos vuodelta 1755 (faksimile 1981). Sitä puolestaan on laajasti kommentoinut aikalaistietojen (1840-luku) perusteella Lars Levi Laestadius (2011). Nykytulkintaa edustaa esim. Pentikäinen 2007.

Karhurituaalikin perustuu joka tapauksessa kertomukseen, jossa ihmisenäisellä ja karhulla on eroottinen suhde. Kertomuksessa veljiensä vihaama saamelaistyttö yöpyy karhumatkalla karhun pesässä ja joutuu näin karhun vaimoksi. Tultuaan vanhaksi karhu antautuu veljesten tapettavaksi sillä ehdolla, että tyttö opettaa näille karhurituaalin kulun – sen karhu on ensin opettanut vaimolleen. Kertomus on vain väljästi totemistinen. Se ei esitä, että saamenkansa saisi alkunsa karhun ja ihmisen liitosta, vaan perustelee lähinnä vain karhu-



Kuva 11. Ruotsalaisen taiteilija Ossian Elgströmin esitys karhuhaudasta on perinteelle uskollinen. Luut on haudattu anatomisessa järjestyksessä.

kultin ja korostaa karhun ja naisen seksuaalisuhteen mahdollisuutta. Karhu onkin koettu seksuaaliseksi uhkaksi naiselle.

Näin kunnioittavasti kohdeltiin kuitenkin vain karhua, joka toimi kuten lausumaton sopimus ja luonnonjärjestys edellyttivät. Jos karhu rikkoi sopimuksen, se irtisanottiin myöskin ihmisten puolelta, ja sellainen karhu ei – sitten kun se saatiin kaadetuksi – suinkaan saanut kunnioittavaa kohtelua osakseen vaan vieläpä sen inkarnoituminen esteettiin leikkaamalla oikea etukäpälä nilkasta irti ja hautaamalla se erikseen. Näin luuranko ei ollut kokonainen, ja karhun kierto maailmassa päättyi siihen.

Lopuksi

Vedettäessä yhteen saamelaisen muinais- ja kansankulttuurin koko kaari voidaan ensimmäisenä vaiheena nähdä 1) saamelaiskulttuurin synty kahden (tai ehkä useammankin) lähtökulttuurin yhteensulautumisessa. Näistä toinen edustaa tuntemattomaksi jäävää läntistä muinaiseurooppalaista vaikutusta ja toinen itäistä kantauralilaistuvaa kulttuuria. Edellisen pohjalta saamelaisten geneettinen kartta muodostuu muista nykyeurooppalaisista poikkeavaksi, ja samalla muinaisuskon maailmankuva muokkaantuu syvärakenteeltaan hyvin vahvasti kantauralilaisesta poikkeavaksi. Seuraavana vaiheena saamelaiskulttuurin kehkeydyttyä varsinaisesti n. vuoteen 300 jKr. mennessä 2) siihen infiltroituu ”vieraita” elementtejä mutta saamelaiskulttuuri adaptoituu niihin hyvin, akkulturoi ne osaksi omaa orgaanista kokonaisuuttaan. Tässä vaiheessa mukaan tulevat monet germaani-vaikutteet ja myöhemmin ilman lähetystyötäkkin mm. kauppasuhteitten myötä omaksuttavat kristilliset mielikuvat. Nämä näkyvät hyvin selvästi varsinkin läntisten saamelaisten mytologisessa kuvastossa, josta voidaan purkaa esiin esim. Neitsyt Marian palvontaan palautuvia elementtejä. 3) Lähetysvaiheen – käytännössä vasta 1660-luvulta alkaen – vaikutteiden myötä saamelaiskulttuurin adaptaatiokyky heikkenee tai oikeammin se ei kykene enää luovasti käsittelemään kaikkia uusia aineksia osaksi maailmankuva orgaanista kokonaisuutta. Lähetysvaiheessa ilmenee varsinaista synkretismiä, joka näyttäytyy esim. *áhkka*-jumalattarien kultissa. Samoin dokumenteista voidaan lukea eräänlaisten kaksoisidentiteettien muodostumista: Omassa *siddassaan* kristityiksi kastetut saamelaiset olivat esikristillisen luonnonuskontonsa harjoittajia mutta kirkolle mennessään he aktivoivat lähetysuskonnon luoman kristillisen identiteettinsä. Tätä asetelmaa tuki se, että saamelaisilla lähetysvaiheen aikana oli kaksi nimeä, vanha pakanallinen ja uusi papin antama. 4) Modernisaation myötä saamelaiskulttuuri ja valtakulttuuri lopulta lähenevät, mutta kansanomaiseen kulttuuriin jää silti pitkiksi ajoiksi etnisen maailmankuvan ”taskuja” (esim. salainen seitapalvonta, usko maahisiin). Parhailtaan saamelaiskulttuurit ovat paljolti siirtymässä 5) jälkimoderniin tilanteeseen, jota luonnehtii saamelaiskulttuurin elpyminen ja vanhan etnisen kulttuurin piirteitten muodostuminen julkisiksi identiteettitekijöiksi. Tämä

koskee ehkä voimakkaammin aineellista kulttuuria (mm. saamenpuku), mutta myös muinaisuskon ainekset saavat uusia rooleja. Näin esim. noitarumpuja saatetaan alkaa käyttää jumalanpalvelusmusiikin esittämiseen, ja *stállun* hahmosta muodostetaan fiktiivinen hahmo lasten leikkikulttuuriin.

Kirjallisuutta ja lähteitä

Tämän artikkelin tiedot perustuvat pääosin kahteen teokseen, Juha Pentikäisen kirjaan *Saamelaiset. Pohjoisen kansan mytologia* (1995) ja saamelaiskulttuurin ensyklopediaan *The Saami. A Cultural Encyclopaedia* (2005, eds. Ulla-Maija Kulonen, Irja Seurujärvi-Kari ja Risto Pulkkinen), joista taustatiedot löytyvät helposti. Näiden teosten viitteistä ja bibliografioista lukija pääsee edelleen lisätiedon äärelle. Muilta osin on annettu säästeliäästi olennaisia kirjallisuusviitteitä. Viitteistämättömissä tapauksissa näkemykset ja päätelmät ovat usein kirjoittajan omia.

Bäckman, L. 1975: *Sajva. Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Bäckman, L. – Hultkrantz, Å. 1978: *Studies in Lapp Shamanism*. Stockholm: University of Stockholm.

Christoffersson, R. 2009: *Med tre röster och tusende bilder. Om den samiska trumman*. Uppsala: Uppsala universitet.

Elgström, O. 1971: *Björnfesten. En bildberättelse. I tolkning av Ernst Manker*. Luleå: Norrbottens museum.

Fellman, Jakob 1906: *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken I*. Helsingfors: Finska litteratursällskapet.

Fjellström, P. 1981: *Kort Berättelse om lapparnas Björnafänge*. [Faksimile vuoden 1755 alkuperäispainoksesta.] Umeå: Två förläggare.

Helinski, E. 1998: *Samojedit ja šamanismi*. Tampere: Tampereen yliopisto.

Hirvonen, V. 2000: How to make the Daughter of a Giant a Sami. A Myth of the Sami People's Origin. Teoksessa Pentikäinen, J. (toim.),

Högström, P.1980 [1747]: *Beskrifning öfver de Sweriges Krona lydande lappmarker 1747*. Umeå: Två förläggare.

Itkonen, T. I. 1934: Elämänviisautta Inarin Iijärveltä. Teoksessa *Kalevalaseuran vuosikirja 14*.

Itkonen, T. I. 1935: Elämänviisautta Inarin Iijärveltä II. Teoksessa *Kalevalaseuran vuosikirja 15*.

Itkonen, T. I. 1937: Elämänviisautta Inarin Iijärveltä III. Teoksessa *Kalevalaseuran vuosikirja 17*.

Itkonen, T. I. 1938: Tunturilappalaisten kansantietoa Inarista. Teoksessa *Kalevalaseuran vuosikirja 18*.

- Itkonen, T. I. 1948: *Suomen lappalaiset vuoteen 1945*. Porvoo – Helsinki: WSOY
- Itkonen, T. 1945: Keminmaan apostolit J. Pictorius, E. Fellman ja G. Tuderus. Piirteitä 1600-luvun lapinlähettyksestä. Teoksessa *Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja XXXI–XXXII*. Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen seura.
- Keltikangas, V. 1984: *Koskilta ja erämaista*. Helsinki: WSOY.
- Kylli, R. 2005: kirkon ja saamelaisten kohtaaminen Utsjoella ja Inarissa 1742–1886. Rovaniemi: Pohjois-Suomen historiallinen yhdistys.
- Lagercrantz, E. 1950: *Entwicklungspsychologische Analyse der lappischen Folklore*. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura.
- Laestadius, L. L. 2011: *Lappalaisten mytologian katkelmia*. Toim. J. Pentikäinen ja R. Pulkkinen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lundmark, B. 1982: *Baei'vi männo nästit. Sol- och månkult samt astrala och celesta öreställningar bland samerna*. Umeå: Västerbottens läns hembygdsförening.
- Lundmark, B. 1987: Rijkuo-Maja and Silbo-Gåmmoe –Towards the Question of Female Shamanism in the Saami Area. Teoksessa *Saami Religion*. Toim. Ahlbäck, T. Åbo: Almqvist & Wiksell.
- Manker, E. 1938, 1950: *Die lappische Zaubertrommel I–II*. Stockholm: Gebers.
- Napolskikh, V. 1992: Proto-Uralic World Picture. A Reconstruction. Teoksessa *Northern Religions and Shamanism*. Toim. M. Hoppál ja J. Pentikäinen. Budapest: Académiai Kiadó.
- Outakoski, N. 1991: *Lars Levi Laestadiusen saarnojen maahiskuva verrattuna Karesuvannon nomadien maahiskäsityksiin*. Oulu: Oulun historia-seura.
- Pentikäinen, J. 1995: *Saamelaiset – Pohjoisen kansan mytologia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pentikäinen, J. 2007: *Golden king of the Forest. The Lore of the Northern Bear*. Helsinki: Etnika.
- Pentikäinen, J. 2000 (toim.): *Sami folkloristics*. Åbo.
- Pettersson, O. 1957: *Jabmek and Jabmeaimo*. Lund: [University of Lund].
- Pettersson, O. 1985: The god Ruto. Some phenomenological reflections. Teoksessa *Saami Pre-Christian Religion*. Toim. L. Bäckman ja Å. Hultkrantz. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Pulkkinen, R. 2010: “With one’s ass ahead up in a tree” – The Bipolar Semantic Field of the Folk religion. Teoksessa *Pilgrimage of Life.. Studies in Honour of Professor René Gothoni*. Toim. R. Hämäläinen, H. Pesonen, M. Rahkala ja T. Sakaranaho. [Helsinki]: The Finnish Society of Sciences and Letters – Stydy of Religions – Maahenki.
- Qvigstad, J. K. 1927: *Lappiske Eventyr og Sagn I*. Oslo: Instituttet for sammenlignende kulturforskning.
- Qvigstad, J. K. (toim.) 1903: *Kildeskrifter til den lappiske mytologi I*. Trondheim: Det Kgl. Norske Vidensk. Selsk.

- Qvigstad, J. K. (toim.) 1945: *Nordlands og Troms finner i eldre håndskrifter*. Oslo: Etnografisk museum.
- Ravila, P. 1934a: Enontekiön lappalaisten kansantietoudesta. Teoksessa *Kalevalaseuran vuosikirja 15*.
- Ravila, P. 1934b: *Reste lappischen Volksglaubens*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Rydving, H. 1993: *The End of Drum-Time. Religious Change among the Lule Saami, 1670s–1740s*. Uppsala: Uppsala University.
- Rydving, H. 1995: *Samisk religionshistoria: några källkritiska problem*. Uppsala: Uppsala University.
- Rydving, H. 2010: *Tracing Sami Traditions. In Search of the Indigenous Religion among the Western Sami during the 17th and 18th Centuries*. Oslo.
- Ränk, G. 1949: *Kysymys Lapin Madderakan ja hänen tyttäriensä alkuperästä*. Teoksessa *Kalevalaseuran vuosikirja 29*.
- Ränk, G. 1955: Lapp Female Deities of the Madder-akka Group. Teoksessa *Studia Septentrionalia*, vol. VI. Toim. Lid, N. Oslo: H. Aschehoug & co (W. Nygaard).
- Ränk, G. 1981: *Der mystische Ruto in der saamischen Mythologie*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Ränk, G. 1985: The North-Eurasian Background of the Ruto-Cult. Teoksessa *Saami Pre-Christian Religion*. Toim. L. Bäckman ja Å. Hultkrantz. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Sergeyeva, J. 1994: Kuolansaamelaisten folkloresta – peuramies. Teoksessa *Johdatus saamentutkimukseen*. Toim. U.-M. Kulonen & al. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Sergeyeva, J. 1997: *Ihminen ja luonto koltta- ja kuolansaamelaisten maailmankuvassa*. Ms. Lisensiaatintyö. Helsingin Yliopiston uskontotieteen laitos.
- Sergeyeva, J. 2000: The Sun as the Futher of Universe. Teoksessa Pentikäinen, J. (toim.) 2000.
- Siikala, A.-L. 1999. Uralilainen ja saamelainen mytologia. Teoksessa *Pohjan poluilla*. Toim. Paul Fogelberg. Helsinki: Finska Vetenskaps-Societeten – Suomen tiedeseura.
- Steen, A. 1967: *Stallo. En studie*. Kristiansand: Norges Samemisjon.
- Strömbäck, D. 1956: *The Realm of the Dead on the Lappish Magic Drums*. Teoksessa *Arctica. Essays presented to Å. Campbell*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Wiklund, K.B. (toim.) 1897–1905: *Bidrag till kännedom om de svenska landsmälen och svenskt folkliv*, XVII:1, 2, 3, 5, 6. Uppsala: Wretman.
- Äimä, F. 1903: Muutamia muistitietoja Inarin lappalaisten vanhoista uhrimeinoista. *Virittäjä* 7.

Näkökulmia saamelaiseen folkloreen

Marjut Huuskonen

Johdanto

Folkloristiikka on tieteenala, jonka tutkimuskohteeksi on perinteisesti määritelty henkinen kansankulttuuri. Pohjoismaissa folkloreen kuuluviksi luetaan kansanrunouden ja -kertomusten lisäksi leikit, kansantanssi ja -musiikki sekä perinteiset uskomukset, käsitykset ja rituaalit. Suppeammassa määritelmässä fokusoidaan suulliseen sanataiteeseen lajeineen ja ilmaisutapoineen. Unescon julkilausumassa folkloren suojelemisesta folklore määritellään kulttuurisen yhteisön perinnepohjaisten luomusten kokonaisuudeksi (Honko 1990: 3–7). Keskeistä folkloren määrittelyssä on perinteen ymmärtäminen funktionaalisenä ja esteettisenä kulttuurina. Folkloristeja yhdistää myös ajatus siitä, että suullinen perinne ei ole luonteeltaan ja informaatioarvoltaan yhtenäistä massaa, vaan sillä on omat lajikohtaiset tehtävänsä yhteisössä. Folklore on osa yhteisön sosiaalista elämää. Sen välityksellä voidaan kertoa tunteista, asenteista ja arvoista sekä tarkastella yhteisön jäsenten jakamia mielikuvia. (Honko – Pentikäinen 1970: 81–86; Bauman 1992: 29–40; <http://www.helsinki.fi/folkloristiikka/opiskelu/terminologia.htm#folklore>, 15.3.2009.)

Suomalaisessa folkloristisessa tutkimuksessa 1960-luvulla alkanut kiinnostus sosiaali- ja kulttuuriantropologian sekä sosiolingvistiikan menetelmiin monipuolisti suhdetta perinteeseen. Näkemys kielestä ja puheesta vastaavanlaisena järjestelmänä kuin esimerkiksi sosiaaliset, poliittiset, uskonnolliset ja taloudelliset järjestelmät suuntasi tutkijoiden huomion puheyhteisöihin ja esitystilanteisiin, performanssiin. Folklorea ei enää nähty irrallisena perinnetekstinä, vaan sukupolvelta toiselle ja sosiaalisissa ryhmissä välittyvänä kulttuuriviestintänä. Konteksti ja perinteen välttymisen problematiikka toivat folkloren

uudenlaisen tarkastelun kohteeksi. (Honko 1979: 141–152; Lehtipuro 2009: 192–229.) Myös itse perinnetekstin kohdalla alettiin kiinnittää enemmän huomiota sen ilmiasuun. Folklore nimenomaan esteettisenä kulttuurina keskittyi tutkimaan etnopoettinen suuntaus, jonka tutkimuskohteeksi määrittyi tutkitun kielen poeettinen järjestelmä. Tutkijoita askarrutti kysymys siitä, miten tuoda esille suullisen sanataiteen omaleimaisuus. Ratkaisua etsittiin muun muassa transkriptio- ja kääntämistekniikoista. On pitkälti etnopoetiikan ansiota, että folkloren dokumentointi ja esillepano otettiin uudenlaisen arvioinnin kohteeksi. (Tedlock 1992: 81–85.)

1900-luvun viimeisillä vuosikymmenillä virinnyt kiinnostus muistitieto- ja elämäkerrallisiin aineistoihin on suunnannut huomion folkloren perinteisistä lajeista henkilökohtaisen kerronnan eri muotoihin, jotka aiemmin oli nähty jopa folkloren vastakohtana. Yhdessä keskeiseksi tehtäväksi tuli tämän aiemmin folkloreksi kelpaamattoman kerronnan ominaislaadun kuvaaminen. Hyvällä syyllä on puhuttu narratiivisesta käänteestä, joka toi kertomukset ja tarinat myös muiden tieteenalojen kiinnostuksen kohteeksi. (Peltonen 2006: 98–107.)

Saamelaisen folkloren tutkimus

Monivahteisena leviää Petsamosta Enontekiölle asti – ja kauas Suomen Lapin kahden puolenkin – sen [saamelaisen kansanperinteen] vanhakanlainen pohjakerros, jonka täytyy olla peräisin noin vuoteen 800 jKr. mennessä päättyneeltä kantalappalaiselta kaudelta, mutta runsaasti on myös nuorempaa ainesta, joka milloin laajemmalla, milloin suppeammalla alalla esiintyvänä jakautuu eri-ikäisiin ja eri tahoilta tulleisiin kerrostumiin. (Itkonen 1963: 525–526.)

Lainaus on Erkki Itkosen yleisesityksestä *Lappalainen kansanrunous* (1963), jossa saamelainen folklore on esillä itsenäisenä kokonaisuutena. Itkonen sijoittaa saamelaisen folkloren alkujuuren ”kantalappalaiselle” kaudelle, ja lukija saa esimerkkejä Pohjois-Euraasian luonnonkansoja yhdistävistä kulttuuripiirteistä. Pohjoisille pyyntikulttuureille ominaiset laulut, kansanomaiset näytelmä- ja rituaaliperinne sekä myyttien maailma ovat folkloressa samankaltaisia yhdistäviä tekijöitä

kuin vaikkapa eri kieliryhmien uralilaiseen ja suomalais-ugrilaiseen kantakielivaiheeseen palautuvat rakenteet, muodot, sanat.

Yleisesityksessään Itkonen hyödyntää lappologisen tutkimustradition runsaita käsikirjoitusaineistoja ja kirjallisuutta. Lappologian pitkä ja monivivahteinen tutkimustraditio sai alkunsa Johannes Schefferuksen *Laponia*-teoksen ilmestymisestä 1673. Alkuaan latinankielinen teos käännettiin nopeasti useille Euroopan kielille, ja eurooppalainen sivistyneistö pääsi tutustumaan Lapin maantieteeseen ja luontoon sekä saamelaisten elämänmuotoon, historiaan, mytologiaan ja rituaaleihin. Teoksessa sai myös ensimmäisen kerran painoasun saamelainen kansanrunous. *Laponia*-teoksen myötävirrassa julkaistiin runsaasti yleisesityksiä ”muinaisajan lappalaisista”. Varhaiset lappologit perustivat tutkimuksensa samoihin lähteisiin, ja usein lainaukset siirtyivät teoksesta toiseen. Tavoitteet olivat usein poliittisia tai uskonnollisia. Myös filologinen kiinnostus yhdisti lappologeja, joskin saamen kielen taito oli vain harvalla. Poikkeuksena oli joukko saamen kielen opetelleita pappeja ja kielentutkijoita. 1700-luvun puolenvälin jälkeen alkoivat Lapin tutkijat arvioida lähteitä ja aiempaa tutkimusta kriittisemmin. He hyödynsivät kuvauksissaan myös omia kokemuksiaan ja havaintojaan. Osa tuolloin kerätyistä aineistoista jäi pitkiksi ajoiksi käsikirjoitusmuotoon. Niin käsikirjoitukset kuin julkaistut teoksetkin ovat kiinnostavaa luettavaa folkloristille: Suomen saamelaisten kohdalla esimerkiksi Jacob Fellmanin laajat muistiinpanot, Anders Andelinin kertomus Utsjoen pitäjistä sekä hänen satu- ja sananlaskukokoelmansa kuten myös M. A. Castrénin ja Elias Lönnroten matkakertomukset tuovat 1800-luvun folkloren lukijan ulottuville. (Pentikäinen 1995: 38–45, 54–58.)

1800-luvulla julkaistiin Pohjoismaissa ja Venäjällä useita varsinaisia folklorekokoelmia. Niistä ensimmäisiä olivat J. A. Friisin kokoelmat vuosilta 1859 ja 1871 sekä J. K. Qvigstadin ja Sandbergin kokoelma vuodelta 1887. Kuolan- ja koltansaamelaista folklorea tallensivat niin suomalaiset kuin venäläisetkin etnografit, lingvistit ja tutkimusmatkailijat. Folklore-aineistoja oli siis saatavilla, vaikka itse tutkimusten fokus usein olikin muualla kuin folkloressa. Merkittävä asema folklorella oli Lars Levi Laestadiuksen tilaustyönä ranskalaiselle luonnontieteelliselle retkikunnalle 1840-luvulla kirjoittamassa teoksessa *Fragmenter i lappska mythologien* (1959, suom. 2000 ja 2011). Vah-

vasti saamelaiseen kertomusperinteeseen nojautuvan teoksen kolme ensimmäistä osaa käsittelevät jumal-, uhri- ja noitaoppia, kun taas neljäs osa keskittyy folkloreen. Laestadius kiinnittää huomiota myös suullisen perinteen esitystapoihin. Teos edustaa saamelaisen folkloren osalta tyypillistä tutkimusta, jossa mytologia ja kansanuskon eri osat alueet ovat keskeisiä kiinnostuksen kohteita. (Laestadius 2011; Pentikäinen 2000b: 41–76.) Mielenkiintoisen tutkimusmatkan saamelaisen folkloren maailmaan teki Otto Donner matkatessaan 1874 Ruotsin Lappiin, missä hän tapasi saamelaisen kirkkoherran Anders Fjellnerin (1795–1876), *Peiven parneh* (Päivän pojat) -saamelaiseepoksen kirjoittajan. Vanha sokeutunut kirkkoherra, joka oli ollut Laestadiuksen veljesten, A. I. Arwidssonin ja C. A. Gottlundin opiskelutoverina Uppsalassa, oli nuoruudessaan tallentanut kotiseutunsa suullista perinnettä sekä toimittanut muistiinpanojensa pohjalta kirjallisia kertomuksia. Tämä aineisto on perusta myös hänen eepostekstilleen, joka ensimmäisen kerran julkaistiin jo 1849. Fjellner oli useiden tutkijoiden informanttina 1870-luvulla ja muun muassa Gustaf von Dübenin teoksen *Lappland och lapparne* (1873) keskeinen kertoja. Hänen perinteentuntemuksensa ja eepoksensa saivat julkisuutta. Donner puolestaan toimitti kokoelman *Lappalaisia lauluja* (1876) Fjellnerin, Schefferuksen, Gottlundin, Fellmanin, Grönlundin ja Castrénin teksteistä. Kokoelmaan Donner on liittänyt kertomarunoutta, lyyrisiä runoja, tarinoita, eläinsatuja, sananlaskuja ja arvoituksia käsittelevän johdannon, jossa hän pohtii saamelaisen folkloren ominaislaatuja ja esitystapaa. Juha Pentikäisen laaja Fjellnerin elämänhistoriaan painutuva artikkeli antaa hyvän kuvan vanhojen aineistojen kiehtovasta maailmasta. (Pentikäinen 2004: 427–463.)

Fjellnerillä ja Laestadiuksella on tärkeä asema saamelaisten perinneaineistojen mytologeina ja folkloristeina. He olivat kuitenkin poikkeuksia. Lappologit olivat tavallisimmin valtakulttuurin edustajia saamelaisten toimiessa tiedonantajan roolissa: Schefferus sai tietojansa Olaus Sirmalta ja Nicolaus Lundiukselta, Knud Leemiä avusti Anders Porsanger. 1800-luvun ja 1900-luvun alun tutkimuksen piirissä saamelaisten toimijoiden asema alkoi vahvistua ja monipuolistua. Qvigstadin kokoelmat, joiden kertomukset on tallennettu yli sadalta kertojalta, eivät olisi olemassa, ellei hänellä olisi ollut apunaan saamelaisia perinteentallentajia. Osalla heistä, kuten Johan Jonsen Aikiolla

(1854–1942), Anders Larsenilla (1870–1949) ja Isak Saballa (1875–1921), oli myös omia kirjallisia tavoitteita. Saamelainen kirjailija Johan Turi (1854–1936) on tullut tunnetuksi teoksestaan *Muittalus Saamid Birra* (1910; suom. *Kertomus saamelaisista* 1979). Turi kirjoitti saameksi ja toimi yhteistyössä tanskalaisen etnografin Emilie Demant-Hattin kanssa. Teos kattaa elämän koko kirjon tunturisaamelaiden arkielämän kuvauksista joikuihin ja perinteisiin kertomuksiin. Saamelaisen kirjallisuudentutkimuksessa käytetään usein termiä muisteluskirjallisuus, jolla painotetaan kirjoittajien vahvaa sitoutumista perinteisiin suullisen kerronnan traditioihin. Samuli Aikio on kiinnittänyt huomiota tähän saamelaisen kirjallisuuden juonteeseen, jota hän kuvaa sanoilla ”kaunokirjallisesti suuntautunut folklore”. (Aikio 2007: 19–25; Hirvonen 1999: 91–100; Huuskonen 2004: 120–128.)

Suhde kansan parista nousseisiin oman kansan kuvaajiin ja perinteen tallentajiin on tieteellisessä ja yhteiskunnallisessa keskustelussa usein ollut ristiriitaista. Ristiriitaisia tunnelmia saattoi kokea myös kotiseutunsa perinteen tallennustyössä työskentelevä. Tenonsaamelaisen opettajan ja kirjailijan Pedar Jalvin (1888–1916) kokemukset kuvaavat tätä hyvin. Saamelaisesta sukutaustasta ja äidinkielestä oli hänelle hyötyä, mutta hän joutui kokemaan myös torjuntaa. Vaikka Jalvi itse ei ollut Tenonlaakson kylissä vieras, tallensi hän perinnettä vieraille. Jalvi lähetti vuosina 1912–1915 tallennetut saamen- ja suomenkieliset käsikirjoituksensa *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran* kansanrunousarkistoon. Mukaan hän liitti muistikuvia tallennustyöstä:

Mitä yleensä runojen runsauteen tulee Utsjoella, niin täytyy myöntää, että täällä niitä on niukalti. Ehkä tähän niukkuuteen, sanoisinko tietämättömyyteen, on syynä se, että he eivät tahdo ilmaista tietojaan vieraiden käytettäväksi. Olin varma, että monet Utsjoen lappalaisukoista ja -eukoista tietävät yhtä ja toista entisaikojen tavoista ja uskomuksista, tietävät erilaisiin tilanteisiin taikoa, jotka vielä pari vuosikymmentä sitten tehtiin, mutta eivät ilmaise tietojaan, onki niitä miten viekkaasti tahansa, vastaavat vain kuivasti: *In mun dieđe maidege* [’en minä mitään tiedä’; saamenkielinen osuus muutettu nykykirjoitustavan mukaisesti]. Jopa lisäävät tähän: *Gosa daid boares cukasiidguin, boagustahkan daid čogget* [’mihin noilla vanhoilla loruilla, ivan välineeksi niitä kerää?’]. (Jalvi 1966: 10–11.)

Antropologisen tiedon luonnetta pohdittaessa on tutkijan ja kenttätöyöntekijän sekä yhteisön välinen suhde yksi keskeinen kysymys: Onko tutkija tutkimansa yhteisön jäsen vai ulkopuolinen? Millaisen näkökulman hän valitsee asemansa pohjalta, mitkä ovat hänen päämääränsä? Kuolansaamelaisen kulttuurin tutkija Jelena Sergejeva (nyk. Porsanger) tekee selvän eron saamelaisyyntyisten tutkijoiden 1990-luvulla tekemien tutkimusten ja lappologisen tutkimuksen välille. Hän pitää tärkeänä niitä merkityksiä, tulkintoja ja käsitteitä, joita kulttuurin edustajat itse antavat kulttuurinsa tapahtumille. Se, että tutkija on osa tutkimaansa kulttuuria, mahdollistaa kulttuurisen kieliopin ymmärtämisen. (Sergejeva 2000: 181–182.) Vastaavanlaista yhteisöön kuulumattomuuden ja kuulumattomuuden monimutkaista problematiikkaa on käsitelty saamelaiskulttuurin kontekstissa varsinkin Norjassa. Saamelais- ja norjalaistutkijoiden välisten keskustelujen ytimessä ovat olleet kysymykset yhteisön ulko- ja sisäpuolelta lähtevien tulkintojen oikeutuksesta. Keskusteluissa vahvana argumenttina yhteisön omien jäsenten tekemän tutkimuksen puolesta on ollut kokemuksen kautta saadun tiedon keskeisyys kulttuurin ymmärtämisessä. Toisaalta ulkopuoliset tutkijat ovat kiinnittäneet huomiota tutkijan ja tutkimuksen kohteen väliseen etäisyyteen, joka on aina olemassa riippumatta siitä, tuleeko tutkija yhteisön sisältä tai ulkoa. Tämän osittaisen ulkopuolisuuden sai kokea myös Pedar Jalvi. (Huuskonen 2004: 90–98.)

Sami Folkloristics -teoksen (2000) kirjoittajista Juha Pentikäinen, Åke Hultkrantz, Stein Mathisen ja Jelena Sergejeva ovat eri saamelaisalueiden folklore-kokoelmia ja tutkimusta kartoittaessaan kukin voineet todentaa tutkijoiden kiinnostuksen suuntautuneen nimenomaan perinteiseen uskontoon liittyviin aiheisiin rituaaleineen, pyhiine paikkoineen, henkineen, jumalineen ja samaaneineen. Kirjoittajat kiinnittävät huomiota myös siihen, miten saamelaistraditiot 1950-luvulle asti haluttiin liittää osaksi valtavaestön perinnettä. (Hultkrantz 2000: 57–102; Mathisen 2000: 103–130; Pentikäinen 2000a: 131–54; Sergejeva 2000: 155–188.) Veli-Pekka Lehtola on pohtinut lappologian klassikkoteosten roolia Pohjoismaiden kansallisten tieteiden kehityksessä: kansallista identiteettiä hahmotettaessa sai perinteinen saamelainen yhteiskunta edustaa jännettä varhaisemmasta suomensukuisesta yhteiskunnasta, joka tulisi syrjäytymään kehittyneemmän

maatalouskulttuurille perustuvan yhteiskuntamuodon tieltä. (Lehtola 2004: 57.)

Aitouden ongelmia

Saamelaisen folkloren alkuperää koskevat kysymykset olivat yksi tutkijoita askarruttanut aihepiiri. Mikä oli aitoa saamelaista perinnettä, mikä lainattua? Qvigstad edusti lappologeille yleistä näkemystä, jonka mukaan saamelaiset ovat säilyttäneet muilta lainaamansa aineksia konservatiivisesti, ja perinne oli näin muisto menneistä ajoista ja saisi väistyä modernisaation tieltä. (Mathisen 2000: 107–108.) Kun 1960-luvulla Erkki Itkonen yleisesityksessään viittasi Friisin näkemykseen aidoista ja epäaidoista kertomuksista, hän kuitenkin painotti vuorovaikutusta naapurikansojen välillä ja vaikutteiden saamista molempiin suuntiin (Itkonen 1963: 544–545). T. I. Itkonen kuvaa tätä samaa vuorovaikutusta saamelaista kansantietoa käsittelevässä esityksessään. Satuperinteen yhteydessä hän ottaa esille markkinoiden merkityksen vaikutteiden saamisessa:

Onkin helposti ymmärrettävää, että lappalaiset ovat omaksuneet naapurikansallisuuksilta paljon satuja, tarinoita ynnä muutakin kansantietoa, sillä ovathan he kautta vuosisatojen joutuneet keskinäiseen seurusteluun. Inarin ja Utsjoen vuotuisilla markkinoilla tapasivat toisensa eriheimoiset lappalaiset, Peräpohjolan suomalaiset talonpojat, Tornion, Ruijan ja Kuolan kauppiaat sekä vienankarjalaiset. Samoin Varankivuonon rannikolla keräytyi joka kevät kalastamaan tuhansittain norjalaisia, suomalaisia, venäläisiä sekä kolttia, inarilaisia ja utsjokelaisia paikallisten merilappalaisien lisäksi. Säätä pidettäessä kulutettiin aikaa mm. satuja kertomalla. (Itkonen 1948: 557–558.)

Sittemmin etnografisen tutkimuksen sisään rakennettu pessimismi, jossa perinne on katoavaa ja tutkijan tehtäväksi jää sen tallentaminen ennen lopullista kuolemaa, on kyseenalaistettu. Nykytutkija ei enää koe olevansa katoavan perinteen tallentaja vaan yhteisön ja sen perinteen vuorovaikutussuhteiden kuvaaja ja analysoija. Saamelaisen kulttuurin tutkimuksessa 1950-luku merkitsi käännekohtaa antropologisen ja yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen suunnatessa huomionsa

menneisyydestä nykyisyyteen. Tutkijoita yhdisti kiinnostus yhteisön sosiaalisiin suhteisiin ja vuorovaikutuskäytäntöihin, vähemmistö-enemmistö -suhteisiin, etniseen identiteettiin ja yhteisössä tapahtuviin muutoksiin. Myös varhaisiin pyyntiyhteisöihin kohdistuvassa tutkimuksessa löydettiin uusia tulkintoja. Homogeenisuus rikkoutui ja antoi tilaa monimuotoisuudelle. (Huuskonen 2004: 32–33.)

Suomalaisessa folkloristisessa tutkimuksessa 1960-luvulla virinnyt kiinnostus antropologisiin kenttätutkimuksiin näkyi tuolloin aloitetussa saamelaisen folkloren tallennusprojektissa, jonka aktiivisin aika oli vuosina 1967–1975. Syntyi ajatus laajamittaisesta keruusta, jolla selvitettäisiin, millaista saamelaisyhteisöjen perinne oli 1960-luvulla. Ongelmalliseksi koettiin se, että saamelaiskulttuuriin suuntautunut tutkimus nojasi sirpaleiseen aineistoon ja sitaattikiertoon. Perinteen yleiskeruun rinnalle tahdottiin intensiiviseen kenttätutkimukseen perustuvaan yksilö-, paikallis- ja yhteisötutkimukseen. Perinnetekstien tuli saada rinnalleen konteksti. Projektin kannalta olivat merkityksellisiä ne haastattelumatkat, jotka Juha Pentikäinen ja Olavi Korhonen tekivät 1965–1966 Ruotsin, Norjan ja Suomen Lappiin. Yleiskeruuun alkanut projekti paikantui sittemmin Ylä-Tenon kyliin, erityisesti Talvadakseen (pohjoissaameksi *Dálvadas*). Haastatteluja tekivät niin saamenkuin suomenkielisetkin kenttätutkijat. Tämän folklorekokoelman alkuperäisaineistoja säilytetään Turun yliopiston Kulttuurien tutkimuksen laitoksen TKU-kokoelmissa. Aineisto on nykyisin tallennettu myös digitaaliseen muotoon, mikä helpottaa aineiston käyttöä ja saavutettavuutta. (Mahlamäki – Enges, 2001: 115–130.) Projektin päätyttyä on yhteys Talvadaksen ja Nuvvuksen kyliin säilynyt seurantakeruun, tutkimuskirjallisuuden ja aineistosta tehtyjen valokuvanäyttelyiden kautta. (Nyberg & al. 2000; Huuskonen 2004: 49–83; Huuskonen 2007: 62–75.)

Tätä laajaa saamelaisperinteen aineistoa on käytetty useammassakin tutkimuksessa. Juha Pentikäisen (1968) vertaileva tutkimus pohjoismaisesta lapsivainajaperinteestä hyödynsi aineiston supranormaalia kertomusperinnettä. Uudemman tutkimuksen keskiössä on paikallinen merkityksenanto. Erityisesti Talvadaksen kylään liittyvät haastattelu- ja valokuva-aineistot antavat mahdollisuuden paneutua uudella lailla yhteisön, ympäristön ja perinteen välisiin suhteisiin. Turkulainen folkloristi Lassi Saressalo on tutkimuksessaan *Talvadak-*

sen kylän etnohistoriallinen kehitys (1982) hahmottanut jokisaamelaisen elinkeinojärjestelmän monimuotoisuutta. Artikkeleissaan Saresalo (1985; 1987) on paneutunut ylätenolaiseen henkilöperinteeseen ja viholliskuviin. Omassa väitöskirjassani (2004) paneuduin yhteisön, ympäristön ja perinteen suhteisiin. (Ks. myös Järvisen artikkeli tässä kirjassa.)

Tässä artikkelissa tarkastelen saamelaista folklorea pienfolkoren ja kertomusperinteen kautta. Esimerkit olen valinnut niin, että niissä tulee esille toisaalta ihmisen ja ympäristön välinen suhde, toisaalta saamelaisyhteisöille ominaiset kerronnan tavat.

Puheen lomassa

Sananparret luokitellaan kuuluviksi pienfolkloreeseen yhdessä arvoitusten, kaskujen ja enteiden kanssa. Muodoltaan kiteytyneet ja kaavamaiset sekä ilmaisultaan niukat sananparret jaetaan lauseyhteyteen mukautuviksi puheenparsiksi eli fraaseiksi, tilannekohtaisiksi, repelliikkejä sisältäviksi sutkauksiksi ja sanomuksiksi sekä itsenäisen ajatuskokonaisuuden sisältäviksi sananlaskuiksi. Samankaltaista kielen käyttöä kuin puheenparsissa tavataan idiomeissa, muutaman sanan liitoissa, joissa ilmauksen alkuperäinen merkitys on saanut metaforisen käytön kautta uuden itsenäisen merkityksen. Niin kuin sananparret myös idiomit tuovat vivahteikkaasti esille kieliyhteisölle ominaisia puhekäytäntöjä. (Kuusi 1954; Häkkinen 2000: 1–15.)

Vuonna 2007 ilmestyneeseen Anna Idströmin ja Hans Morottan toimittamaan *Inarinsaamen idiomisanakirjaan* on koottu runsaasti esimerkkejä tälle pienelle kieliyhteisölle ominaisista ilmauksista, niiden käyttöyhteyksistä ja niihin liittyvistä kertomuksista. Monet inarinsaamelaiset idiomit saavat voimansa luonnontuntemuksesta ja perinteisistä elinkeinoista. *Kiälluáldu*, kellovaami, on paitsi täysikasvuinen naaraspuolinen johtajaporo myös vertauskuva johtamaan pyrkivästä ihmisestä kun taas sanaa *kiállusavzá*, kellolammas, käytetään juoruilijasta. Osa idiomeista viittaa myytti- ja uskomusperinteeseen: *ijjástáálu*, yöstaalo, saa tunnelatauksensa ihmiselle vihamielisestä uskomusolennosta staalosta ja merkitsee yökukkujaa, ihmistä, joka valvoo ja kulkee rauhattomana yöllä. Kun myyttinen maan al-

la asuva *kieddikeš-kálgu*, kentänpään eukko, mainitaan jonkin jutun alullepanijaksi, kyseessä on epäluotettava juoru. Idiomeihin lasketaan kuuluviksi myös vakiintuneita lausekkeenomaisia ilmauksia. Niinpä ilmauksilla *ákkum/áijihâm te tiätä*, mummonipa/ukkinipa tietää, puhuja kertoo, ettei itse tiedä asiasta mitään. (Idström – Morottaja 2007: 5–7, 11, 19, 30, 52, 95.)

Saamelaisia sananparsia on tallennettu useisiin klassikkoteoksiin: J. A. Friisin *Lappiske Sprogprøver* (1856), J. Qvigstadin ja G. Sandbergin *Lappische Sprachproben* (1888) ja myöhemmin Qvigstadin *Lappische Sprichwörter und Rätsel* (1922). Suomen saamelaisten sananparsiviisaudesta esimerkkejä löytää Erkki Itkosen toimittamasta *Anders Andelin utsjokelaisesta satu- ja sananlaskukeräelmästä* (1947), A. V. Koskimiehen ja T. I. Itkosen toimittamasta teoksesta *Inarinlappalaista kansantietoutta* (1917), jonka aineistosta osa on peräisin Koskimiehen 1886 tallentamista kielennäytteistä. T. I. Itkonen toimitti vielä useita kokoelmia inarilaista kansanviisautta (1934, 1935, 1937, 1938), joista on kooste myös hänen suurteoksessaan *Suomen lappalaiset vuoteen 1945*. Kielentutkija Paavo Ravilan kielennäytekkokoelmat ovat Enontekiön, Petsamon ja Etelä-Varangin kansantietoudesta (1931, 1934). Osa Suomen Lapissa tunnetusta sananparsiperinteestä on yhteistä naapurikansojen ja Raamatun sananparsiperinteiden kanssa.

Seuraavat pohjoissaamelaiset sananparsiesimerkit on poimittu Harald Gaskin ja Aage Solbakkin pienestä sananlaskukirjasta *Joddi lea buorit go oru* ('Kulkeminen [jutaminen] on parempi kuin paikallaan olo') (2003). Jo kirjan nimisananlasku tuo esille yhden näiden sananlaskujen keskeisen aihepiirin paimentolaisuuden ja siihen liittyvän kotoperäisen tiedon. Myös monissa eläimiä vertauskuvina käytävissä sananlaskuissa hyödynnetään kotoperäistä tietoa ja kokemusta:

It don leat mus goahtemuorran orron.

Et ole minulla kotapuuna ollut.

In leat mun jur du gámanjunnesuoidni.

En ole ollut sinun kengännokkaheinänäsi.

Rievssat lea girjái, muhto máilbmi lea velá girjját.

Riekko on kirjava, mutta maailma on vielä kirjavampi.

Don leat dego garjá, nu árrat badjin.
Olet kuin korppi, niin aikaisin ylhäällä.

Gosa oaivi manná, dohko ferte beahcetge mannat.
Minne pää menee, sinne pitää pyrstönkin mennä.

Raja idiomien ja sananparsien eri alalajien välillä on häilyvä. Niin kuin inarinsaamelaisten idiomien myös pohjoissaamelaisten sananlaskujen kuvakieli haetaan perinteisistä elämäntavoista ja uskomusmaailmasta, luonnosta ja sen ilmiöistä. Viittaukset myyttisiin olentoihin kertovat niihin liittyvien mielikuvien vahvuudesta: *stállu* saa edustaa ihmisyhteisölle vihanmielisiä voimia ja *Áhčēseatni* pahantah-toista, joskus myös kiimaista naisihmistä vastaparinaan hyväluontoi-nen, alistuva ja passiivinen *Njávešeatni*. (Itkonen 1959.)

Áhčá.
Áhčēseatni vetää suonta.

Don njurggohalat dego stállu.
Vihellät kuin staalo.

Sananparsien avulla tuodaan tehokkaasti esille tilanteeseen sopiva kommentti, joka ilmaisee sanojan mielipiteen ja usein myös yhteisös-sä laajemmin vallalla olevan näkemyksen asiasta. Puhumiseen, vaike-nemiseen ja ihmisten väliseen kommunikointiin liittyviä aiheita kä-sitellään myös itse sananlaskuissa: Miten puhumista ja vaikenemista arvetetaan yhteisössä? Millaisia tapasääntöjä puhumiselle on, mitä pidetään hyväksyttävänä, mitä ei? Sananlaskuissa tarkastellaan myös ihmisen luotettavuutta.

Eai buot sánit čázi jeage.
Eivät kaikki sanat vettä pidä.

Ráigenjuovčča ii jeage maidige.
Reikäkieli ei pidä mitään.

Ruovdi ruostu muhto sátni ii boarásmuva.
Rauta ruostuu mutta sana ei vanhene.

De dál gal lea skiremoni borran.

No nyt olet kyllä harakanmunan syönyt.

Beallji gullá guhkkibui go čalbmi oaidná.

Korva kuulee kauempaa kuin silmä näkee.

Sananparret kertovat yhteisön tavasta hyödyntää kielelle ominaisia keinoja. Tutkijat puhuvat formulattekniikasta, jossa syntaktis-semanttisesti määritelty lausekaava, eräänlainen muotti, toimii uusien ilmaistujen luomisen apuvälineenä. (Kuusi 1967.) Sisällöllisesti sananparret voivat nojata vahvasti omaan perinteeseen ja hyödyntää kuvakielessään myyttisiä elementtejä ja viittauksia uskomusolentoihin sekä kotoperäistä tietoa elinkeinoista, ympäristöstä ja luonnosta. Sananparsien aineksina voidaan kuitenkin käyttää myös lainattua: kulttuurille keskeiset piirteet ja elementit korvaavat vieraat elementit tai lainattu sananparsi liitetään sellaisenaan osaksi yhteisön perinnevarastoa.

Saamelaisten sananparsien kohdalla on tallennustyö ollut vahvempaa kuin tutkimus. Tästä kertovat niin vanhat kuin uudetkin sananparsikokoelmat. Mielenkiintoisia haasteita tutkimukselle tarjoaisi nykyisin käytössä olevien sananparsien kartoittaminen ja niiden käyttöyhteyksien selvittäminen. Tätä kautta voitaisiin tarkastella perinteen sopeutumista muuttuvissa olosuhteissa niin merkitysten kuin esteettisten periaatteidenkin kannalta.

Kertomusperinteen kentällä

Eurooppalainen kertomusperinne on karkeasti jaettu kolmeen ryhmään: satuihin, tarinoihin ja myytteihin. Jacob Grimm kuvailee näitä kertomuksia käyttämällä liikkumista ja paikalleen asettumista ilmaisevia sanoja: satu on vähiten sidoksissa paikkaan, se lentää ja saa voimansa runoudesta, tarina kävelee, koputtaa ovelle ja asettuu taloksi ja myytti lentää ja asettuu taloksi. (Grimm 1882–83: xvi–xvii.) Grimmin veljekset, Jacob ja Wilhelm, julkaisivat satu-, tarina- ja myyttikokoelmia vuosina 1812–1815 ja 1835. Heidän käyttämänsä kolmijakoinen

kertomusperinteen luokittelu alaluokkineen on vakiintunut suullisen perinteen tutkimuskäytäntöön. Näkemykset myyttistä, tarinasta ja sadusta analyttisinä käsitteinä, joita voidaan soveltaa ylikulttuurisesti ja käyttää ideaaleina luokittelumalleina, ovat usein saaneet vertailukohteekseen eri kulttuureiden samankaltaiseen perusjakoon palautuvia paikallisia perinnelajijärjestelmiä. (Huuskonen 2004: 99–115; kertomusperinteestä yleensä ks. Järvinen – Knuutila 1982.)

Kertomusperinteen kolmijako ei ole ongelmaton: vaikka fiktiivinen kerronta erottautuu muusta kerronnasta useimmissa kulttuureissa, on myytti- ja tarinakategorioiden kaltainen kertomusten erottelu jo huojuvampaa. Tämä ongelma tulee esille myös saamelaisen folkloren kohdalla. J. A. Friis (1871) jakoi saamelaiset sadut ja tarinat kahteen ryhmään: aitoihin ja epäaitoihin. Aitoudella hän halusi korostaa kertomusten paikallisuutta ja iäkkyyttä. Tällaisia kertomuksia ovat hänen mielestään eläinsadut, myyttiset sadut ja tarinat sekä historialliset tarinat. J. Qvigstadin *Lappische Märchen- und Sagenvarianten* (1925), joka perustuu Norjan saamelaisten kertomusperinteeseen, on julkaistu Antti Aarnen tyyppiluettelon mukaisesti ja käsittää luokat eläinsadut, ihmesadut, sadut tyhmästä jättiläisestä tai staalosta/paholaisesta ja pilasadut. Käytössä ovat analyttiset ylikulttuuriset perinnelajitermit. (Huuskonen 2004: 120–28.)

Saamelaisen kertomusperinteen kotoperäiset perinnelajijärjestelmässä useimmin käytetyt termit sanakirjamääritelmineen ovat seuraavat: *máinnas* 'satu, tarina, juttu', *muitalus* 'kertomus, muistelu' ja *cu-uccas* 'taru, satu'. Vaikka *máinnas*-termi liitetään yleisesti nimenomaan fiktiiviseen kerrontatraditioon, se ei kuitenkaan muodosta *muitalus*-termin kanssa tiukkaa binaariparia kuten tosi–fiktio (Hirvonen 1999, 92.) Kun halutaan perehtyä kotoperäisten perinnelajitermien käyttöön, on syytä tarkastella rajattua yhteisöä ja sitä, miten sen jäsenet käyttävät näitä termejä. Otan esimerkin tenonsaamelaisesta kertomusperinteen järjestelmästä. *Muitalus*-termi ja *muitalit*-verbi ovat yleisesti käytössä merkityksessä 'kertomus' ja 'kertoa'. Perinnelajiterminä käytettynä niillä viitataan kertomuksiin, joissa välitetään tietoa ihmisen kokemuksista, tapahtumista, jotka on nähty ja kuultu. Raportoivat ja realistissävyiset kertomukset voivat käsitellä niin arkitodellisuutta kuin sellaisia kokemuksia, joissa ihminen kohtaa jotain arkitodellisuutta

desta poikkeavaa. Kun *muitalus*-kertomuksista välittyy eräänlainen läheisyyden tunnelma, *máinnas*-kertomuksissa läheisyyden sijasta korostetaan niin ajallista kuin kokemuksellistakin etäisyyttä. Usein termi saa alkumääritteen *dološmáinnas*, 'muinainen kertomus'. Kerronnan ei tyyllisesti tarvitse olla realistista vaikka tapahtumat mielletäisiinkin tietystä ajassa ja paikassa tapahtuneiksi. Liiotteluelementit, erilaiset kielikuvat ja toisto ovat käytettyjä tyylikeinoja. Kertojat viittaavatkin *máinnas*-termillä usein nimenomaan kerronnan tapaan. Sisällöllisesti *máinnas*-luokkaan kuuluvat myös sellaiset kertomukset, jotka ideaalisessa perinnelajiluokituksessa sijoitetaan perinteisiin sadun luokkiin, kuten ihmesadut, sadut tyhmästä jättiläisestä, eläinsadut, pilasadut ja niin edelleen. *Cuvccas*-termin käyttö 1960- ja 1970-lukujen Tenonlaaksossa sisältää usein ajatuksen kertomusaiheen taikauskoluonteesta ja merkityskenttä kytkeytyy perättömään juuruun ja huhupuheeseen. Kertoja ottaa välimatkaa asioihin, joita ei pidä mahdollisena ja jotka haluaa rajata rationaalisen tiedon ulkopuolelle. (Huuskonen 2004: 129–142.) Edellä kuvattujen kotoperäisten termien avulla voi tutkija saada viitteitä yhteisön perinnelajijärjestelmän viestinnällisistä ja esteettisistä aspekteista. Yhdysvaltalainen puheen etnografi Dan Ben-Amos painottaakin eri kielissä olevia lajitermejä, jotka edustavat ”kertomuksia kertovien, lauluja laulavien ja sananlaskuja esittävien ihmisten näkemyksiä ja ideoita”. (Ben-Amos 1992: 25–26.)

Todellisen ja kuvitellun maailman vuoropuhelu

Ihmisen ja eläimen välistä suhdetta käsitellään saamelaisessa folkloressa niin joiuissa, pienfolkloressa kuin kertomuserinteessäkin. Erkki Itkonen on verrannut eläinsatujen ja -joikujen suhdetta toisiinsa ja todennut, että vaikka eläinsaduissa poro, peura, naali ja ahma syrjäyttävät vieraammat eläinhahmot ja tuovat pohjoisen lisävärin kertomuksiin, pitävät kansainväliset kulkumotiivit pintansa eikä paikallinen elämänmuoto tule esille samoin kuin joiuissa. Saamelaiset eläinsadut asettuvat saumattomasti osaksi kansainvälistä teemastoa, jossa kertomusten kärki suunnataan vertauskuvin ihmisluontoon ja yhteiskuntaan. (Itkonen 1963: 545–546; ks. myös Itkonen 1948: 551–

553.) Eläytyvälle kertojalle voi myös perinteinen eläinsatu antaa aineksia värittää arkielämää. Kuviteltu ja todellinen maailma elävät rinnan. (Huuskonen 2004: 190–194.)

Yksi pohjoisuraasialaisten kansojen kertomusperinteelle yhteinen teema on muodonmuutos, metamorfoosi. Myyttiset eläimet, kuten karhu, susi ja peura, ovat noidan (*noaidi*) mahdollikaita apueläimiä. Metamorfoosikertomuksissa saavat sijansa myös muut eläimet: lintu kuten kotka, metso ja sorsa, kalat, kotoiset eläimet poro ja koira sekä kaikenlaiset hyönteiset voivat antaa ihmiselle hahmonsaa. Saamelaisessa uskomusmaailmassa muodonmuutosten hallitseminen kuuluu nimenomaan noitien taitoihin, mutta monet kertomukset liittyvät myös tavallisiin ihmisiin, jotka saattavat milloin muuttaa itsensä karhuksi tai sudeksi lenkokuuta kiertämällä, milloin metamorfoosin läpikäytyään joutua naapurin kalanpyydykseen. Varsinaisten noitakertomusten aihepiirit ovat pitkälti samoja kuin muinaisjoiuissa tai kaukaisempien Siperian kansojen perinteissä, joissa kilpailevat noidat kamppailevat keskenään ja taistelevat peuralaumoista. (Itkonen 1963: 542–544, 558–563; Itkonen 1948: 533–537.)

Pedar Jalvi sai kesällä 1915 kuulla Porsangerissa Rasmus Larsenilta kertomuksen noitasisaruksista:

Bavvus-Niilas ja Bavvus-Bigga olivat porolappalaisia ja he oleskelivat Spiertanjargassa Norjan Lapissa. He näkivät, ettei niillä tuntureilla ollut villipeuroja niin kuin Suomen tuntureilla. He rupesivatkin joikumaan peuroja Suomesta Rastegaisan tunturille. Ja niinpä peuralauma tuleekin Rastigaisalle. Mutta Suomen noidat huomasivat, että Lapin noidat ovat joikuneet heidän maastaan peuroja pois. He lähtivät kostoretkelle Bavvus-Niilasin ja Pävus-Biggan luokse.

Bavvus-Niilas ja -Bigga olivat juuri sitoneet naaraspeuran Gallok-kumuilla, pohjoispuolella Rastigaisassa, uhriksi maalle, jotte siitä maasta pitänyt useampaan polveen häviämän villipeura. He olivat siinä sitomassa tuota kiinni saamaansa peuraa, kun he huomaavat, miten kolme Suomen noitaa urospeurojen hahmossa tulee heidän luokseen.

Sanoo Bavvus-Niilas sisarelleen: ”Minä muutan itseni myös urospeuraksi ja lähden taistelemaan tulijoiden kanssa.” Sanoo Bigga: ”Voi veljeni, ei sillä tavalla mitään voiteta, päinvastoin hävitään. Minä lähden vastaan.” Ja hän lähti juoksemaan vastaan, nosti helmansa ja puisti, niin sieltä livistikin yh-

deksän sutta yhdeksän lapsen nimeen. (Bavvus-Biggalla oli 9 lasta.) Niin sudet juoksivat Suomesta tulleiden peurausten jälkeen etelään. Näin katosivat nuo kolme suomalaista noitaa, mutta sitä ei tiedetä, lienevätkö sudet niitä saavuttaneet vai miten, mutta eivät sudetkaan palanneet takaisin. Siitä alkaen on Rastegaisalla ollut villipeuroja aina tähän saakka. (SKS KRA. Jalvi, Pedar 24. 1916. Porsanger.)

Bavvus-Niilas-Bigga olivat keminsaamelaiset sisarukset. Kertomuksen takaa katsovat historian henkilöt, joiden elämänkohtaloista on jäänyt jälki yhteisön suulliseen historiaan. Noitakertomuksen juonteisiin liittymistä kansanuskon kuvauksista hahmottuu kuva yhteisöstä: sukulaisuhteista, kanssakäymisestä vieraiden kanssa, elinkeinosta, rituaalista – *noaidista* yhteisönsä tietäjänä, parantajana ja näkijänä tässä maailmassa, mutta myös toisiin maailmoihin matkaajana. Saamelainen noita on samaa juurta kuin siperialainen samaani, joka toimii parantajana, näkijänä, kuolleiden sielujen saattajana, metsästysmaagikkona ja uhrinpappina. (Hultkrantz 1978: 44–56.) Vanhojen aineistojen kertomukset kuvaavat saamelaisyhteisöjen toimintatapoja ja suhdententtiä, niin sisäisiä kuin ulospäin suuntautuviakin.

Metamorfoosia käsitellään paitsi kansanuskossa ja suullisessa historiassa myös myyttisissä ja voimakkaammin fiktiivisissä kertomuksissa. Yksi Kuolan nimimäältä Piitimen Lappiin levinnyt myyttinen aihe kääntyy vastakohtaista naisparia, usein myös haltijapariksi kutsuttua hyvää *Njávėšeatnia* (*Njávėžan*), jolla on yhteys aurinkoon, ja pahansuopaa *Áhčėšeatnia* (*Háhteščan*), jolla on yhteys kuuhun. Muodonmuutoksia ja erilaisia syntyelementtejä sisältävien kertomusten variaatio on suuri. Laajimmalle Saamenmaahan on levinnyt kertomus *Áhčėšeatnista*, joka ryöstää *Njávėšeatnin* pojan tai saa tämän palkkioksi voitostaan marjanpoimintakilpailussa. Tilalle hän jättää oman tyttärensä. Taitavaksi metsästäjäksi kehittynyt poika saa selville petoksen ja yhdessä oikean äitinsä kanssa surmaa polttamalla kasvatititinsä ja tämän tyttären. Tästä tuhkasta syntyvät toukat, kovakuoriaiset ja suosirrat. Sanakirjasta löydämme edelleen sanat *háhtežan*, kiittäjäinen, ja *áhčėšeatni*, raatokuoriainen. Myyttiseen naispariin liitetty dikotomia kattaa niin taivaankappaleet ja elementit kuin erilaiset olennot ja niiden luonteenpiirteetkin: pimeä – valo, kuu – aurinko, karhu – hirvi, peura – poro, villi – kesy, pahansuopa – lauhkea, toime-

lias – saamaton, kiimainen – alistuva, puhelias – hiljainen, nopea – hidas, ruma – kaunis. Erkki Itkonen sijoittaa tähän naispariin liittyvän perinteen pohjois-euraasialaisen kulttuuripiirin keskeisiin aineksiin ja yhdistää kertomukset pohjoisten pyyntikulttuureiden sosiaalisen järjestelmän rakenteisiin ja ideoihin. (Itkonen 1948: 530–531; Itkonen 1959: 96–109; Itkonen 1963: 552–555; Pentikäinen 1995: 243–246; Sammallahti 309: 427.)

Laajan levinneisyyden ja iäkkyuden lisäksi tällaisille myyttisille teemoille on ominaista niiden kyky läpäistä eri perinteenlajit. Esimerkiksi myyttiseen naispariin liittyvien mielikuvien vahvuudesta kertoo se, että niiden vastakohtaisuutta käytetään niin sananparsissa, uskomuksissa, synty- ja uskomustatarinoissa kuin ihmesaduissakin. *Áhčēseatnin* roolit ovat moninaiset: hän on milloin paha haltiatar, syöjätär, noita-akka tai staalon vaimo, *Njávēseatnin* liikkumakenttä on vähäisempi. Saamelaisissa *máinnas*-kertomuksissa nämä hahmot ottavat monien kansainvälisten ihmesatujen sankarittarien roolit: tuhkimosadussa (AT 510) sankaritar on *Njávēseatni* äiti- ja sisarpuolen väistyessä *Áhčēseatnin* tieltä niin kuin Syrjäytetty morsian -sadussakin (AT 403). Tutut henkilöhahmot ja uskomusolennot ottavat vieraiden kulttuuripiirteiden paikan. Puhutaan perinteen sopeutumisesta. *Njávēseatni* ja *Áhčēseatni* ovat saamelaiskulttuurin traditiodominantteja. (Ks. esim. Itkonen 1959: 96–109; Itkonen 1963: 545, 552–555; Aikio – Aikio 1978; Honko 1979: 65–66; Strengell 1996: 66–75.) Kaiken kaikkiaan myyttiseen naispariin liittyvä perinne on vahvasti sidoksissa pohjoisten kansojen mytologiaan. Viimeaikaisessa tutkimuksessa tätä teemaa yhdessä aurinkomyytin kanssa on tulkittu myös yhteisöllisistä ja rituaalisista lähtökohdista. (Hirvonen 2000: 215–231; Pentikäinen 2004: 427–463; Sergejeva 1994: 163–171; Sergejeva 2000: 233–254.)

Metamorfoosi- ja noitakertomukset ovat osa kansanuskoa ja uskomusperinnettä, aluetta, joka on halki vuosisatojen kiinnostanut tutkijoita. Supranormaalien perinteen laaja kenttä haastaa tutkijan etsimään erilaisia tulkintoja. Uudemmat haastatteluaineistot tuovat yhteisön elämän monipuolisesti esille ja voivat tarjota uudenlaisia lähestymistapoja. Robert Paine tallensi 1950-luvulla aineistoa merisaamelaiskylästä. Hänen antropologinen tutkimuksensa keskittyi tuolloin yhteisön sosiaalisten suhteiden ja vuorovaikutuksen luonteeseen. Myöhemmin Paine on analysoinut aineistonsa folklorea: hän tulkitsee

maanalaisiin *gufhtariin* liittyvien kertomuksien eroottisia kokemukuskuvauksia ja vaihdokaspelkoa yhteisön luomina allegorioina, joissa käsitellään kyläläisten traumoja ja ristiriitoja suhteessa kylän ulkopuolella oleviin toisiin. (Paine 1994: 343–363.) Yhteisön omat tulkinat ovat tarkastelun kohteena turkulaisella folkloristilla Pasi Engesillä. Lukuisissa Ylä-Tenon perinnettä käsittelevissä artikkeleissaan hän on tarkastellut supranormaaleihin uskomusolentoihin liittyviä kertomuksia, joiden yhtenä keskeisenä piirteenä on elämyksellisyys. Analysoidessaan kertojien suhdetta perinteeseen Enges hyödyntää kertomusten ilmisisältöjen lisäksi paralingvististen keinojen käyttöä ja metakerrontaa. Hän korostaa supranormaalin perinteen monipuolisuutta. Yliluonnollisten kokemusten päällimmäisenä kimmokkeena ei välttämättä ole omakohtaisen kokemuksen kuvaus vaan kertoja voi käyttää perinteen elementtejä myös vapaamuotoisemmin. (Enges 2000, 176; Enges 2003.)

Perinne, ympäristö ja ymmärrys

Jacob Fellman tallensi runsaasti saamelaisperinnettä toimiessaan Utsjoen kirkkoherrana 1821–1832. Muistiinpanoissaan hän käsittelee monipuolisesti niin etnografiaa, historiaa kuin folkloreakin. Kuulemiinsa kertomuksiin hän suhtautui kriittisesti:

Saduissa puhutaan jättiläisistä, aaveista, lappalaisten taisteluista jättiläisiä vastaan, karhulaumoista ja susista, jotka terävillä hampaillaan olivat jyrksineet rikki ne kallionlohkareet, jotka olivat lappalaisten suojana, kuinka lappalaiset esi-isiensä henkien avulla olivat suorittaneet sankaritekoja taistellen jootteja, skyyttejä, karjalaisia ym. vastaan. Edellisen sukupolven ihmiset ovat muka olleet taistelussa jättiläisiä ja hiisiä (staaloja) vastaan. (Fellman 1980, 57.)

Fellman arvioi kertomusten fiktiivisyyden ja historiallisuuden suhdetta pohtimatta syvemmin kertomusten merkitystä ihmisille itselleen. Kun tämän päivän folkloristit arvioivat muistitietoa, henkilökohtaista kerrontaa ja suullista historiaa, yhtenä keskeisenä tavoitteena on luoda kuva kertojan omasta historiakäsityksestä ja totuudesta. (Peltonen 2006: 105–107.)

Saamelaisessa kertomusperinteessä suositut henkilöperinnesikermät ovat suullisen historian näkökulmasta kiinnostava tutkimuskenttä; tuovathan ne ihmisen kokemuksen omasta elinympäristöstään ja historiastaan herkästi esille. Useiden kertomusten punaisena lankana on ihmisen ja ympäristön välisen vuorovaikutuksen kuvaus. Suullisesti kerrotut elämänhistoriat ja kertomukset sitoutuvat vahvemmin paikkaan kuin aikaan. Paikka toimii muistin kiinnekohtana. (Huuskonen 2004: 44–46.) Mieleen nousevat Matti Sarmelan ajatukset yhteisöllisesti merkityksellisestä folkloreesta osana ympäristösysteemiä. Hän näkee folkloren keinona, jolla yhteisö voi tallentaa kollektiiviseen muistiin tärkeiksi miellettyjä asioita ja kompensoida menetyksiä. Folklore voi tarjota myös mahdollisuuden käsitellä julkisesti resurssien jaon synnyttämiä ristiriitoja. (Sarmela 1994: 111–112.) Saamelaisesta henkilöperinteestä voidaan tunnistaa Sarmelan luonnehtimia ympäristökertomuksia, viestejä, joihin on koodattu kulttuurille ominainen ympäristötieto ja -kokemus.

Kertomuksissa jokapäiväisen elämän piiriin kuuluvat tapahtumat tuovat menneiden sukupolvien ihmisten kokemusmaailman ulottuville. Kesällä 1886 A. V. Koskimies tallensi inarinsaamelaisia kielennäytteitä. Hän sai kuulla myös kertomuksia Enontekiöllä 1600-luvulla eläneestä Päiviöstä, peuramiehestä ja noidasta, joka sittemmin kääntyi kristityksi. (Itkonen 1948: 545–547.) Yksi kertomuksista kuvaa kuitenkin mäenlaskua. Suullista historiaa ei kerrota aina totisena:

Kittilän kirkonkylän pohjoispuolella on tunturi, jonka alla on muinaisen Päivä-ukon asuinpaikka; siinä on vielä sija näkyvissä, mutta katajoita ja sammalia on siihen jo kasvanut. Päivä-ukko oli erinomaisen vakava ja hyvä peuramies sekä sen lisäksi noitakin, joten hän taisi viedä peuroja tunturista toiseen. Hän oli mainio suksimies ja mäenlaskija (sellainen), ettei hänen veroistaan ollut ketään. Niinpä hän kerrankin veikalla laski alas tuolta korkealta tunturilta rasvanappo päänsä päällä eikä tämä kaatunut hänen laskettaessaan jyrkännettä alas kotisiljoonsa (= kenttä)...

(Koskimies – Itkonen 1917: 38–39.)

Mäenlasku-motiivivilla on paikkansa saamelaisen henkilöperinteen seikkailu- ja liioittelukertomuksissa. Päiviöllä on seuraajia. Yksi heistä on utsjokelainen Stuurra-Jovvna Jomppanen (1794–1874), joka

oli elinaikanaan arvostettu suullisen kertomusperinteen taitaja. Hänen kertomuksillaan on edelleen paikkansa Tenonlaakson suullisessa historiassa ja sanataiteessa. Matti Guttormin muisto Stuurra-Jovnnan mäenlaskusta löytyy suomenkielisestä haastattelusta, jonka Lauri Honko teki Nuvvuksessa kesällä 1967:

LH: Että mitä ne siitä [Stuurra-Jovnnasta] kertovat? Muistatko, että millä tavalla se oli erikoinen, että siitä juteltiin?

MG: No en minä tiä siitä erikoinen, mutta yhten tapauksen mä muistan. Se oli tuolla Rastikaisalla porohommissa ja...

Sitten se sieltä tuli lumipyry ja...

Ukko lähti silloin suksilla laskemaan siellä Rastikaisasta alas ja siel oli sillä porot siellä Rastikaisan juurella ja ajoporot ja...

Sil oli tietenkin liha-ahkiot siellä ja...

Ja sitten se lähti siellä ajamaan porolla, mutta pääsikin irti se liha-ahkio. Missä ne lihat oli ja...

Lähti sieltä alas tulemaan ja...

se tuli.

Tuol on puu,

sen Stuurra-Jounin puu. Se tuli justiin, se sattu justiin siihen isoon mäntyyn.

Ja siihen se on jääny siihen mäntyyn se kolo vielä, mihin on tullut se ahkio. Se on kyllä aika iso mänty.

(TKU/A/67,91,3.)

Kertomuksen mänty kasvaa edelleen Tenon norjanpuoleisen tunturin rinteessä muistuttamassa Stuurra-Jovnnasta. Väitöskirjatutkimuksesani (2004), jossa tarkastelin tenonsaamelaisia ympäristökertomuksia Stuurra-Jovnnaan liittyvän perinteen kautta, tulee yhteisön perinnettä moninaisuus esille. Kertojapersoonat tulkitsevat perinnettä kukin tavallaan. Vaikka historiallinen Stuurra-Jovnna on ajoittain muuttunut lähes taruolennoksi, kuultaa kertomuksista läpi entisajan ihmisten arki ja saamelainen mytologia. Kertomusten avulla kertojat voivat myös tuoda esille omaa ympäristötietouttaan sekä suhdettaan luontoon ja historiaan. Vahvasti paikkoihin sidottuna on niin Stuurra-Jovnnaan kuin vaikkapa Päiviöön liittyvää perinnettä mahdollista tarkastella ympäristökertomuksina, joiden ideat voivat lisätä meidän ymmärrystämme ympäristöstä ja historiasta.

Folkloristiikka saamelaiskulttuurin tutkimuksessa

Tämän päivän folkloristinen tutkimus liikkuu kulttuurintutkimuksen moninaisilla alueilla. Tutkimuskohteina voivat olla niin kulttuuriperinnön symboliikka ja politiikka kuin nyky-yhteiskunnan erilaiset ilmiöt tai identiteettiin liittyvät kysymykset. Yhä enemmän on alettu kiinnittää huomiota myös siihen, kenen ääni tulee esille kulttuuriperintöä esiteltäessä. Millä tavoin vanhoja kulttuurimuotoja käytetään taloudellisiin tarkoituksiin? Miten museot ja arkistot tallentavat ja esittelevät kulttuuria? Miten esimerkiksi saamelaisaineistoja on esitelty etnografisissa ja etnopolitiittisissa keskusteluissa? Kun on kysymys alkuperäiskansoista ja vähemmistöistä, aineellisen kulttuuriperinnön palauttamisen rinnalla kulkee myös henkisen perinteen palauttamisen tarve.

Veli-Pekka Lehtola näkee yhtenä tärkeänä tekijänä saamelaisen kulttuurisen identiteetin rakentamisessa vanhojen folkloreaineistojen ja historiadokumenttien uudelleen arvioinnin ja tulkinnan (Lehtola 2004: 52–65). Juuri tästä on kysymys Jelena Porsangerin (ent. Sergejeva) artikkelissa, joka on matka itäsaamelaisten historiallisiin vaiheisiin ja tämän päivän uskonnolliseen liikehdintään Kuolan niemimaalla. 1500-luvulla toimineen ja kirkon pyhimykseksi julistaman Pyhän Trifonin kultti on vaikuttanut voimakkaasti erityisesti kolttsaamelaiseen perinteeseen. Analyysi pyhimykseen liittyvistä legendoista ja kertomuksista paikallisine tulkintoineen osoittaa niiden kertovan paitsi suhteesta valtioon ja kirkkoon myös itäisten saamelaisryhmien sisällä olleista näkemyseroista. (Porsanger 2004: 107–124.)

Kertomuksia, kuvauksia ja puhetta käyttävät lähdeaineistonaan myös muut kuin folkloristit. Väitöskirjassaan Anni-Siiri Länsman, sosiologi, jonka tutkimus niveltyy osaksi saamelaisuuden kulttuurintutkimusta, analysoi antropologiasta tutun lahjan käsitteen avulla väärtisuhteiden merkitystä saamelaisten ja suomalaisten matkailijoiden kohtaamisessa. Diskurssianalyysiä hyödyntäen hän selvittelee selonteoksi nimeämiensä kertomusten ja kuvausten rakentamia kuvia kohtaamistilanteista ja niiden ristiriidoista: millaisia versioita suomalaisten matkailijoiden ja saamelaisten kohtaamisesta rakennetaan, millaisia ovat näiden selontekojen seuraukset? Joensuulainen folk-

loristi Jarno Väisänen (2008) puolestaan hyödyntää väitöskirjassaan etnometodologiaa, retorista lähestymistapaa ja argumentaatioanalyysia. Haasteellisen tehtävän ottanut Väisänen analysoi Suomen saamelaisalueen maa- ja vesioikeuksien uudelleen määrittelemisen vaikutuksia paikallisen tason kanssakäymiseen. Empiirisen aineistonsa, ryhmähaastattelut, hän on tehnyt seitsemässä kylässä. Tutkimuksen keskiössä ovat paikalliset perustelut ja arkijärki.

Esimerkit kertovat siitä, miten nykytutkimuksen kysymyksenasettelut näkyvät monin tavoin saamelaisen folkloren tutkimuksessa. Folkloristiikan anti saamelaiskulttuurin tutkimukselle on eittämättä sen kyvyssä tuoda esille yhteisöjen ja yksilöiden oma ääni. Yhtenä keskeisenä tekijänä tässä on empiiristen aineistojen arvostus. Kotoperäinen tieto, koskepa se sitten historiaa, ympäristöä, luontoa tai yhteisön esteettisiä ideoita ja periaatteita, löydetään juuri tällaisista aineistoista.

Lähteet ja kirjallisuus

Arkistolähteet

Turun yliopiston Kulttuurien tutkimuksen laitoksen äänitearkisto (TKU-koelmat): TKU/A/67,91.

Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kansanrunousarkisto

Pedar Jalvin (Pekka Pohjansäteen) käsikirjoituskokoelmat: SKS KRA. Jalvi, Pedar 24. 1916. Porsanger.

Saamelaisen folkloren kokoelmia

Aikio, A. – Aikio, S. 1978: *Girdinoaiddi bárdni. Sápmelás máidnasat*. Porvoo – Helsinki – Juva: WSOY. (Suom. Lentonoidan poika. Saamelaisia satuja, 1978.)

Donner, O. 1876: Lappalaisia lauluja. Teoksessa *Suomi. Kirjoituksia isänmaallisista aiheista*, II:11. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Friis, J. A. 1856: *Lappiske Sprogprøver. En samling af lappiske Eventyr, Ordsprog og Gaader*. Christiania: J.W. Cappelen.

Friis, J. A. 1871: *Lappiske Eventyr og Folksagn*. Christiania: Alb. Cammermeyer.

Gaski, H. – Solbakk, A. (toim.) 2003: *Jodí lea buoret go – sámi sátnevájasiid vejolaš mearkkšupmi otné*. Karasjok: čälliidLágáduš.

- Itkonen, E. 1947: A. Andelinin utsjoenlappalainen satu- ja sananlaskukeräelmä. Suom. ja toim. Erkki Itkonen. Teoksessa *Suomalais-ugrilaisen Seuran aikakauskirja* 53. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura
- Itkonen, T. I. 1931: *Koltan ja kuolanlappalaisia satuja*. Helsinki: Suomalais-ugrilainen Seura.
- Itkonen, T. I. 1934: Elämänviisautta Inarin lijärveltä I Teoksessa *Kalevalaseuran vuosikirja* 14. Porvoo: WSOY.
- Itkonen, T. I. 1935: Elämänviisautta Inarin lijärveltä II. Teoksessa *Kalevalaseuran vuosikirja* 15. Porvoo: WSOY.
- Itkonen, T. I. 1937: Elämänviisautta Inarin lijärveltä III. Teoksessa *Kalevalaseuran vuosikirja* 17. Porvoo: WSOY.
- Itkonen, T. I. 1938: Tunturilappalaisten kansantietoutta Inarista. Teoksessa *Kalevalaseuran vuosikirja* 18. Porvoo: WSOY.
- Itkonen, T. 1971: Uskomus-, tarina- ja satuaineistoa Tenon varresta. Teoksessa *Suomalais-ugrilaisen seuran aikakauskirja* 71. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Jalvi, P. 1966: *Sabmelazzai maidnasak ja muihtalusak. Lappalaisia satuja ja tarinoita*. Samuli Aikio (toim.). Helsinki: Lapin sivistysseura.
- Kinnunen, E.-L. 2000: *Kufitarten ja staalojen mailla. Tarinoita pohjolasta*. Helsinki: SKS.
- Koskimies, A. V. – Itkonen, T. I. (toim.) 1917: *Inarinlappalaista kansantietoutta*. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura.
- Qvigstad, J., 1925: *Lappische Märchen- und Sagenvarianten*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Qvigstad, J. 1927–29: *Lappiske eventyr og sagn* I–IV. Oslo: H. Aschenhoug & Co.
- Qvigstad, J. – Sandberg, G. 1887: *Lappiske eventyr og folksagn*. Kristiania: Alb. Cammermeyer.
- Qvigstad, J. – Sandberg, G. 1888: Lappische Sprachproben. Teoksessa *Suomalais-ugrilaisen seuran aikakauskirja*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Ravila, P. 1931: *Ruijanlappalaisia kielennäytteitä Petsamosta ja Etelä-Varangista*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Ravila, P. 1934: Enontekiön lappalaisten kansantietoudesta. Teoksessa *Kalevalaseuran vuosikirja* 34. Porvoo: WSOY.

Kirjallisuus

- Aikio, S. 1985: Katsaus saamelaisten historiaan. Teoksessa *Lappi 4. Saamelaisten ja suomalaisten maa*. Hämeenlinna: Arvi A. Karisto Oy.
- Aikio, S. 2007: Saamelaisia perinteenkerääjiä. Teoksessa *Kohtaaminen – Gävnnadeapmis*. Seminaari suomalaisten äänitearkistojen saamelaisaineistoista, keräyksestä ja käytöstä. Saamelaismuseum Siida 4.–5.9.2006. Toim. M. Jouste. Inari: Sámi Museum – Saamelaismuseosäätiö & Yhteisöpohjoismainen joikuarkistoprojekti.

- Aikio, S. – Itkonen, E. – Sammallahti, P. (toim.) 1974: *Skabmatolak. Tulia kaamoksessa. Saamelaisen kirjallisuuden antologia*. Helsinki: Otava.
- Aikio, S. – Valkeapää, N.-A. 1974: Saatteeksi: Saamelainen sanataide. Teoksessa Aikio, S. – Itkonen, E. – Sammallahti, P. (toim.) 1974.
- Andelin, A. 1859: Kertomus Utsjoen pitäjämästä. Teoksessa *Suomi I. Tidskrift i fosterländska ämnen*, 1858. Helsingfors: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Bauman, R. 1992: Folklore. Teoksessa *Folklore, cultural performance and popular entertainments*. Toim. R. Bauman. New York – Oxford: Oxford University Press.
- Ben-Amos, D. 1992: *Do We Need Ideal Types (in Folklore)? An Address to Lauri Honko*. Turku: Nordic Institute of Folklore.
- Castrén, M. A. 1953: *Tutkimusmatkoilla pohjolassa*. Helsinki: Tammi.
- Düben, G. von 1873 (1877): *Om Lappland och Lapparne, företrädesvis de svenske*. Östervåla: Gidlund.
- Fellman, J. 1906: *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken I–IV*. Helsingfors
- Fellman, J. 1961: *Poimintoja muistiinpanoista Lapissa*. Porvoo, Helsinki: WSOY.
- Hirvonen, V. 1999: *Saamenmaan ääniä. Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hirvonen, V. 2000: How to make the Daughter of a Giant a Sami. Teoksessa Pentikäinen, J. et al. (Toim.) 2000
- Holmberg [Harva], U. 1915: Lappalaisten uskonto. Porvoo: WSOY.
- Honko, L. 1971: Kerääjän rooli ja Talvadas. Vanhaa ja uutta Lappia. Teoksessa *Kalevalaseuran vuosikirja* 51. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Honko, L. 1979: Perinteen sopeutumisesta. *Sananjalka* 21.
- Honko, L. 1979: The hundred years of Finnish Folklore Research. A reappraisal. *Folklore* 90.
- Honko, L. 1990: Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore Adopted by UNESCO. *Nordic Institute of Folklore Newsletter* 1/1990.
- Hultkrantz, Å. 2000: Fifty Years of Research on Sami Folklore and Mythology. Teoksessa Pentikäinen, J. et al. (toim.) 2000.
- Huuskonen, M. 1998: Tuulen jäljillä. Teoksessa *Kalevalaseuran vuosikirja* 77–78. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Huuskonen, M. 2004: *Stuorra-Jovnnan ladut. Tenonsaamelaisten ympäristökertomusten maailmat*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Häkkinen, K. 2000: Idiomin määritelmää. Teoksessa *Fennistica fausta in honorem Mauno Koski septuagenarii*. Toim. E. Lähdemäki ja Y. Bertills. Åbo: Åbo Akademi.
- Idström, A. – Morottaja, H. 2007: *Inarinsaamen idiomisanakirja*. Inari: Sämitiggi.
- Itkonen, E.: 1959: Kolttien satu revontulien synnystä. *Virittäjä* 1959.

- Itkonen, E. 1960: Lappalainen haltijapari ja sen siperialainen vastine. Teoksessa *Kalevalaseuran vuosikirja* 40. Helsinki.
- Itkonen, E. 1961: Lappalainen kansanrunous. Teoksessa *Suomen Kirjallisuus I: Kirjoittamaton kirjallisuus*. Toim. M. Kuusi & al. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura ja Otava.
- Itkonen, T. I. 1948: *Suomen lappalaiset vuoteen 1945*. II. Porvoo, Helsinki: WSOY.
- Itkonen, T. I. 1960: Lapin noitien ”kaksintaistelu” peuralaumasta. Teoksessa *Kalevalaseuran vuosikirja* 40. Porvoo: WSOY.
- Järvinen, I.-R. – Knuuttila, S. (toim.) 1982: *Kertomusperinne. Kirjoituksia proosaperinteen lajeista ja tutkimuksesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kulonen, U.-M., Pentikäinen, J. ja Seurujärvi-Kari, I. (toim.) 1994: *Johdatus saamentutkimukseen*. Tietolipas 131. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuusi, M. 1954: *Sananlaskut ja puheenparret*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuusi, M. 1967: Johdatus sananlaskuston formula-analyysiin. Teoksessa *Kalevalaseuran vuosikirja* 47. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Laestadius, L. L. 1959: *Fragmenter i lappska mythologien*. Med inledning och kommentar utg. av H. Grundström. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Laestadius, L. L. 2000: *Lappalaisten mytologian katkelmia*. Toim. J. Pentikäinen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Laestadius, L. L. 2011: *Lappalaisten mytologian katkelmia*. Toim. J. Pentikäinen ja R. Pulkkinen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lehtola, V.-P. 1997: *Saamelaiset. Historia, yhteiskunta, taide*. Inari: Kustannus-Puntsi.
- Lehtola, V.-P. 2004: Oikeus omaan historiaan. Saamelainen kulttuuriperintö ja historiankirjoitus. Teoksessa *Sámiid rievttit gillii ja historjái. Saamelaisten oikeudet kieleen ja historiaan*. Toim. T. Magga ja V.-P. Lehtola. Oulu: Giellagas Institute.
- Lehtipuro, O. 2008: Unohdettu klassikko? Inkerin haltijauskon tutkimus ja suomalaisen folkloristiikan käänne. *Sananjalka* 50.
- Länsman, A.-S. 2004: *Väärtisuhteet Lapin matkailussa. Kulttuurianalyysi suomalaisten ja saamelaisten kohtaamisesta*. Inari: Kustannus Puntsi.
- Mahlamäki, T. – Enges, P. 2001: From the Field to the Net: Analysing, Cataloguing and Digitising the Material in the Saami Folklore Project. Teoksessa *Input & Output. The Process of Fieldwork, Archiving and Research in Folklore*. Toim. U. Wolf-Knuts. Åbo: NNF.
- Mathisen, S. R. 2000: Changing Narratives about Sami Folklore – A Review of Research on Sami Folklore in the Norwegian Area. Teoksessa Pentikäinen, J. et al. (toim.) 2000.
- Nyberg, P. – Huuskonen, M. – Enges, P. 2000: Observations on Interview in a Depth Study on Saami Folklore. Teoksessa *Thick Corpus, Organic*

- Variation and Textuality in Oral Tradition*. Toim. L. Honko. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Paine, R. 1994: Night Village and the Coming of Ment of the World: The Supernatural as a Source of Meaning among Coastal Saami. *Journal of American Folklore* (425).
- Paulaharju, S. 1927: *Taka-Lappia*. Helsinki: Kustannusyhdistö Kirja.
- Peltonen, U.-M. 2006: Muistitieto folkloristiikassa. Teoksessa *Muistitietotutkimus. Metodologisia kysymyksiä*. Toim. O. Fingerroos & al. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pentikäinen, J. 1968: *The Nordic Dead-Child Tradition. Child Beings. A Study in Comparative Religion*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Pentikäinen, J. 1995: *Saamelaiset. Pohjoisen kansan mytologia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pentikäinen, J. et al. (toim.) 2000: *Sami Folkloristics*. Turku: Nordic Network of Folklore.
- Pentikäinen, J. 2000: Lars Levi Laestadius as Sami Mythologist and Mythographer. Teoksessa Pentikäinen, Juha et al. (toim.) 2000.
- Pentikäinen, J. 2000: Finnish Research on Sami Folkloristics. Teoksessa Pentikäinen, Juha et al. (toim.) 2000.
- Pentikäinen, J. 2004: Auringonpojan luohti ja Lemminkäisen luotteet. Onko saamelaisilla epiikkaa vai ei? Teoksessa *Kalevala ja laulettu runo*. Toim. A.-L. Siikala & al. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Porsanger, J. 2004: The Eastern Sámi and the missionary policy of the Eussian orthodox church. Teoksessa *Creating Diversities, Folklore, Religion and the Politics of Heritage*. Toim. A.-L. Siikala & al. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Pulkkinen, R. 2000: Myyttiset saamelaiset. Teoksessa *Beaivvi Mánát. Saamelaiden juuret ja nykyaika*. Toim. I. Seurujärvi-Kari. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Sainio, M. A. 1966: *Pedar Jalvi. Suomen ensimmäinen lapinkielinen kirjailija*. Helsinki: Lapin sivistysseura.
- Sammallahti, P. 1993: *Sámi-suoma-sámi sátnegiri. Saamelais-suomalais-saamelainen sanakirja*. Ohcejohka: Girjegiisa oy.
- Sarmela, M. 1994b: Ekologia ja kulttuuri. Teoksessa *Näköaloja kulttuureihin. Antropologian historiaa ja nykysuuntauksia*. Toim. T. Nisula. Tampere: Gaudeamus.
- Saressalo, L. 1982: *Talvadaksen kylän etnohistoriallinen kehitys, Etnologinen tutkimus tenonsaamelaisen kylän elinkeinomuutoksesta*. Turku: Turun yliopisto.
- Saressalo, L. 1985: Kadja-Nilla – avain perinteen sanottavaan. Teoksessa *Etiäinen 1*. Toim. M. Junnonaho. Turku: Turun yliopisto.
- Saressalo, L. 1987: The Threat from Without. An Examination of Defensive Ethnic Folklore. Teoksessa *Saami Religion*. Toim. T. Ahlbäck. Stockholm: Ahlqvist & Wiksell.

- Schefferus, J. 1963 (1673): *Lapponia eli Lapin maan ja kansan uusi ja todenmukainen kuvaus*. Hämeenlinna: Arvi A. Karisto.
- Sergejeva, E. 1994: Kuolansaamelaisten folkloreesta – peuramies. Teoksessa *Johdatus saamentutkimukseen*. Toim. I. Seurujärvi-Kari et al. (Tietolipas 131). Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Sergejeva, J. 2000: The Research History of Kola and Skolt Sami Folklore. Teoksessa Pentikäinen, J. et al. (toim.) 2000.
- Sergejeva, J. 2000: The Sun as Father of the Universe in the Kola and Skolt Sami Tradition. Teoksessa Pentikäinen, J. et al. (toim.) 2000.
- Strengell, U. M. 1996: Norjansaamelaisten ihmesatujen suosikkihahmot. Teoksessa *Tradition edessä. Kirjoituksia perinteestä ja kulttuurista*. Toim. K. Kortelainen ja S. Vakimo. Helsinki: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Tedlock, D. 1992: Ethnopoetics. Teoksessa *Folklore, cultural performance and popular entertainments. A Communications-centered Handbook*. Toim. R. Bauman. New York – Oxford: Oxford University Press.
- Turi, J. 1987 (1910): *Muitalus sámiid birra*. Johkamohkki: Sámi Girjjit.
- Väisänen, J. 2008: *Accountable arguments*. Joensuu: Joensuun yliopistopaino.

Kirjallisuus ja taiteet – sulautumisen uhasta kohti sisäistä elämää

Irja Seurujärvi-Kari

Johdanto

Saamen kielessä sanat *dáidda* 'taide' ja *dáiddar* 'taiteilija' ovat vakiintuneet vasta 1970-luvulla. Taiteeksi luetaan tavallisesti kuvataiteen alat, teatteri, tanssi, elokuva, musiikki ja kaunokirjallisuus. Saamelaisilla on ollut taidetta jo ennen taide-sanan keksimistä. Saamelaistaitteeseen liittyy oleellisesti perinteinen kulttuurinen tietämys. Nykyajan taide nousee erityisesti *duodji*- eli käsityöperinteestä. Perinteiseen tietämykseen kuuluu paitsi luontoon ja elinkeinoihin kuuluva tieto myös kansanrunous ja muu kieleen sidottu henkinen kulttuuri, kuten *máinnas* 'satu', *muitalus* 'muistelus' ja *juoigan* 'joiku'. Saamelaistaitelijat ovat usein olleet ja ovat nykyäänkin itseoppineita taiteilijoita. Heille on myös ominaista monialaisuus; he voivat olla yhtä aikaa kuvataiteen, käsityön sekä joikuperinteen taitaja ja tuntija. Saamelaisten, kuten myös monien muiden alkuperäiskansojen, perinteelle on tyypillistä voimakas yhteenkuuluvuuden tunne perheeseen ja sukulaisiin, ympäröivään luontoon sekä kotipaikkaan, mikä on merkityksellistä saamelaiselle nykyaiteellekin. (Gaski 2002: 68; Kuokkanen 2000: 36.)

Saamelaistaide on arktista, se on osa laajaa arktista kulttuuria. Arktisille kulttuureille on ominaista sopeutuminen luontoon ja animistinen luontouskonto, jossa ihminen ja luonto kuuluvat erottomasti yhteen. Saamelaistaiteen alkulähteet ovat vuosituhansien takana. (Skaltje 2003: 84.) Vuonna 1973 löydettiin Pohjois-Norjassa läheltä Altaa yksi Euroopan suurimmista kalliopiirrosalueista. 'Magiakuviksi' luonnehditut rituaaliset kuvat oli tehty jokapäiväisen

elämisen varmistamiseksi ja yhteydenpitämiseksi jumaliin. Kuvissa näkyy metsästystä, kalastusta, eläimiä, poro ja hirvi. Näistä kalliopiirroksista on puolestaan yhteys niihin kuviin, jotka säilyivät noitarummuissa. Noitarumpu on keskeinen asia saamelaisten mytologiassa ja samanistisessa luonnonuskonnossa. Uskonnolliseen taiteeseen kuuluvat myös puiset ja kiviset seidat. (Mts. 85, 88.)

Kun saamelaiset käännyttiin kristinuskoon 1600- ja 1700-luvuilla, lähetysaarnaajat hävittivät rummut, mutta kuvitustaide jäi henkiin käyttöesineiden kautta. Saamelaisilla on ollut taito kaivertaa veitsenkärjellä tai muulla terävällä esineellä koristeaiheita liuskekivi-, luu- ja puuesineisiin. Puukkokoverrustaide on säilynyt näihin päiviin asti ja tullut tunnetuksi erityisesti sellaisten taitelijoiden kuin Johan Turin ja Nils Nilsson Skumin kautta. Erityisesti käsityötaiteessa on edelleen käytössä tämä vanha tapa kaivertaa kuvia ja erilaisia ornamenteja puuhun, luuhun ja sarveen. (Mts. 93–95.)

Taidetta vain taiteen vuoksi ei ole ollut olemassa, vaan kauneus ja käytännöllisyys ovat aina kuuluneet yhteen. Erityisesti tämä tulee esille käsityötaiteessa (saameksi *duodji*). Saamelaisitaiteessa on vaikea tehdä eroa käyttöesineen ja taideteoksen välillä. Taideteokseksi muuttuessaan esine tavallisesti muuttaa käyttötarkoitustaan; käyttöesineestä syntyy koriste-esine, ja samalla myös tuotteen tekijä, kansantaiteesta poiketen, nousee keskeiseksi tuotteen arvoa määriteltäessä. Nykyisin tehdään samoja käsitöitä kuin sata vuotta sitten, mutta käsityö on saanut uusia merkityksiä. Esimerkiksi lypsykauha, *náhppi*, kehitettiin alkujaan porojen lypsämiseen, mutta nykyisin sitä voidaan käyttää kulhona tai pelkästään taide-esineenä. Käsityön merkitys erityisenä kulttuurisena tuntomerkkinä on kasvanut, ja siten sen suojaaminen sekä elinkeinona että kulttuurisena ilmaisuna on tullut tarpeelliseksi. Vuonna 1982 pohjoismaainen saamelaisneuvosto hyväksyi erityisen käsityömerkin *Sámi duodji*, joka on yhteinen koko Saamenmaassa ja joka takaa, että myytävä käsityö on saamelaisen tekemä. (Ks. Guttorm 2005: 74–77.)

Nykypäivän taiteilijat ammentavat aiheensa toisaalta kansanperinteestä, omaperäisestä alkuperäiskulttuurista ja luonnosta, toisaalta heillä on käytössään myös länsimainen taidekäsitys valtaväestön laitoksissa saadun opin vuoksi. Taiteilijat ovat alkaneet sovittaa omia lähtökohtiaan sekä länsimaisten valtaväestöjen laitoksissa saatuja op-

peja yhteen. Nykypäivän tuotannossa näkyy perinteen ja uusien vai-
kutteiden vuorovaikutus. Tärkeä käännekohta taiteilijoidenkin toi-
minnassa oli Alta-Kautokeinojen patoamiskiista 1970-luvun lopulla.
Mainittu kiista oli sysäys monen nykypäivän taidealan syntymiselle.

Tässä artikkelissa luon katsauksen saamelaisten uusimpiin taidela-
jeihin, kuvataiteeseen, teatteriin, musiikkiin, elokuvaan ja kirjalliseen
kirjallisuuteen sekä niiden kehitykseen. Näiden taiteenlajien nousu
alkoi saamelaisten revitalisaatioliikkeen nousun myötä 1970-luvul-
la, josta lähtien saamelaiset yhteistyössä muiden alkuperäiskansojen
kanssa ovat vaatineet laajempaa poliittista, taloudellista ja kulttuuris-
ta itsemääräämisoikeutta omissa asioissaan mukaan lukien tutkimuk-
sen ja muun intellektuaalisen päätösvallan. (Ks. Lehtola 1995; Seuru-
järvi-Kari 2005a: 425–426.)

Kuolan saamelaisten taiteiden kehitys poikkeaa muusta saamelai-
sesta. Kuolan saamelaistaiteet eivät ole nousseet samanlaiseen renes-
sanssiin kuin Pohjoismaiden saamelaisten taiteet. (Kuolan saamelai-
set 2011). Saamelaiskirjallisuutta, -musiikkia ja -tanssia löytyy jonkin
verran. Parin viimeisen vuosikymmenen aikana erikoisesti saamelais-
käsityötä on elävöitetty. Esimerkiksi Lillehammerin olympialaisten
(1994) aikaan perustettiin pieniä käsityöpajoja valmistamaan olym-
pialaisiin myyntiin saamelaisaiheisia esineitä poronahasta, luusta ja
sarvesta. Käsityöntekijöillä on 1993 perustettu yhdistys, *Cepes Saam*.
Mainittava on myös 1990-luvulla virinnyt yhteistyö Kuolan ja Suomen
kolttasaamelaisten välillä. Uusin hanke on *Kolttakulttuuri yli rajojen*,
jonka tavoitteena on elävöittää Kuolassa lähes kadonnut kolttakult-
tuuri käsityön keinoin. Käsityökursseille opiskelijoiksi valitaan Ku-
olan alueen eri kylistä kolttasaamelaisia avainhenkilöitä muun muassa
opettajia, joiden tehtävänä on siirtää sitten opittu eteenpäin. Käsitöil-
lä aloitettua yhteistyötä on tarkoitus jatkaa kirjoitetun kielen alueelle.
(Kolttakulttuuri 2011).

Saamelaistaiteilijoiden yhdistykset

Saamelaistaiteilijat ovat järjestäytyneet pohjoismaisesti ajaakseen
omia ammattiasioitaan ja kohottaakseen saamelaisidentiteettiä.
Sámi Girječálliid Searvi (1979) on saamelaiskirjailijoiden yhdistys,

jonka tehtävänä on edistää saamenkielistä kirjallisuutta, sen kirjoittamista, kustantamista, julkaisemista ja muille kielille kääntämistä. Tehtävänä on myös edistää kirjailijoiden taloudellista tilannetta ja pohjoismaista tasa-arvoa sekä järjestää erilaisia kursseja ja seminaareja, kuten kirjoittajaseminaareja. Seminaarien tulokset ovat ilmestyneet kaunokirjallisina julkaisuina. *Sámi Dáiddačehpiid Searvi* (1979) puolestaan on saamelastaiteilijoiden yhdistys, joka toimii saamelaiskuvataiteilijoiden ja -käsityöntekijöiden yhdistyksenä. Sen tehtävänä on edistää kuva- ja käsityötaiteilijoiden asemaa. Tavoitteena on saavuttaa ammatillinen tasa-arvo pohjoismaisella tasolla. Yhdistys on järjestänyt taidenäyttelyitä ja -tapahtumia, kuten *Min otná dáidda* Tromssassa 1980, *Sápmi eallá* kiertävänä näyttelynä 1981, *Vi er samer* Kööpenhaminan kansallismuseossa 1992 ja *Sámi Dáidda* 1994 Grönlannissa, Panamassa, Kööpenhaminassa ja Oslossa. Karasjoella on ollut myyntinäyttely vuodesta 1985 lähes vuosittain. Järjestö julkaisi 1981 taidelehteä *Čehppodat Áiti*. Saamelaismuusikkojen yhdistys *Sámi Musihkkariid Searvi* (1982) on joikaajien, muusikkojen ja tekstintekijöiden ammattiyhdistys. Yhdistyksen tehtävänä on parantaa musiikin tekijöiden työskentelymahdollisuuksia. Teatteriyhdistys *Sámi Teahtersearvi* (1980) toimii eri teattereiden yhteistyöelimenä sekä saamelasteatterin työntekijöiden ja näyttelijöiden etuja ajavana järjestönä yli valtakuntien rajojen.

Kaunokirjallisuus

Saamelainen kaunokirjallisuus ja sen tutkimus ovat edenneet pitkin harppauksin viimeisten 40 vuoden aikana, saamelaisten kansallisen heräämisen ajoista näihin päiviin asti. Saamelainen kirjallisuus on kehittynyt monipuoliseksi, saamelaiskulttuurin yhdeksi keskeisimmäksi taidemuodoksi. Saamelaiskirjallisuudessa on oleellista se, että saamen kieltä käytetään kirjallisen ilmaisun välineenä ja että saamen kielellä kerrotaan saamelaisten tunteista ja kokemuksista.

Harald Gaski, Tromssan yliopiston saamelaiskirjallisuuden apulaisprofessori, Veli-Pekka Lehtola, Oulun yliopiston saamelaiskulttuurin professori ja Vuokko Hirvonen, saamelaisten korkeakoulun kielen ja koulutuksen professori Kautokeinosssa, ovat viitoittaneet

tietä saamelaisen kirjallisuuden tutkimukselle. Gaski on perehtynyt erityisesti joikuun ja julkaissut lukuisia artikkeleita saamelaiskirjallisuudesta ja sen kehityksestä. Hänen pro gradu -tutkielmansa *Med ord skal tyvene fordrives. Om samenes episk poetiske diktning* (1987) oli alku uudennlaiselle saamelaiskirjallisuuden saamelaislähtöiselle tutkimukselle. Gaski analysoi saamelaisten vanhaa eepistä runoutta tarkoituksenaan nostaa eepisen runouden statusta. Hän pitää sitä saamelaisperinnön tärkeänä osana. Gaskin mukaan tämä runous voidaan nähdä jopa metaforisena kommenttina poliittisesti ja taloudellisesti vahvempien valtioiden saamelaisten asuinalueiden valloituksesta. Hänen tutkimuksessaan yhdistyvät kirjallisuustutkimuksen, kielitieteen ja kulttuurihistorian metodit. Gaski on myös tutkinut maailman muiden alkuperäiskansojen kirjallisuutta ja julkaissut siitä antologian *Njealját máilbmi čállá. Álgoálbmotgirjjálasvuoda čoakáldat*, (suom. Neljäs maailma kirjoittaa. Alkuperäiskansojen kirjallisuuksien antologia, 2003). Näin Gaski on tuonut saamelaiskirjallisuuden tutkimukseen uudennlaisen globaalin alkuperäiskansanäkökulman ja -ulottuvuuden ja sen mukana alkuperäiskansojen holistisen maailmankatsomuksen. Tällainen lähestymistapa voi tuottaa tulevaisuudessa uutta kulttuurin sisäistä tietoa saamelaiskirjallisuudesta.

Lehtola ja Hirvonen ovat tutkimuksissaan tarkastelleet saamelaiskirjallisuutta jälkikoloniaalisesta näkökulmasta (lue jälkikolonialismista tämän teoksen artikkelissa *Alkuperäiskansatutkimus; alkuperäiskansaliike ja saamelaiset*). Lehtola on käsitellyt tutkimuksessaan *Rajamaan identiteetti. Lappilaisuuden rakentuminen 1920- ja 1930-luvun kirjallisuudessa* (1997) 1920- ja 1930-luvun lappilaiskirjallisuudessa luotua 'toiseuttavaa' saamelaiskuvaa. Hirvonen käyttää tutkimuksessaan *Saamenmaan ääniä. Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi* (1999) (alkuteos saameksi *Sámieatnama jienat: sápmelaš nissona bálggis girječállin*, 1999) jälkikoloniaalis-feminististä lähestymistapaa analysoidessaan neljän eri naissukupolven, esiäitien, isoäitien, äitien ja heidän tyttäriensä, tuottamaa kirjallisuutta.

Mainitut kolme tutkijaa ovat avanneet ovia uudempaan ja hedelmällisempään saamentutkimussuuntaan ja nostaneet saamelaiskirjallisuuden relevanssia ja näkyvyyttä nykypäivänä. He eivät, kuten lappologian aikana oli tavallista, tarkastele kirjallisuuden tuotteita jonnakin muilta lainattuna, eksoottisena ja epämodernina ilmiönä.

Saamelaisen kaunokirjallisuuden juuret ulottuvat 1600-luvulle. Johannes Schefferuksen 1673 ilmestyneessä teoksessa *Lapponia* julkaistiin keminsaamelaisen Olaus Sirman kaksi lyyristä joikurunoa: *Moarsi fávrrot* (Morsianjoiku) ja *Guldanasá* (Kultainen vaatimeni). 1800-luvun alkupuolella Anders Fjellner (1795–1876) kokosi saamelaista kansalliseeposta *Beaivvi bárdni* (Päivän pojat), jonka pisin runo *Peiven parneh peive-parnen suongoh jettanasí ilmin* julkaistiin 1849 ruotsiksi (*Solsonens frieri i Jättarnas land*), ja 1876 teoksesta ilmestyi Otto Donnerin ja Elias Lönnrotin tekemänä saamenkielinen, mutta ruotsin- ja saksankielisillä käännöksillä varustettu versio. (Ks. Huuskonen tässä teoksessa).

Johan Turi (1854–1936) on ensimmäinen saamenkielisen kirjan julkaissut saamelainen kirjailija. Hänen teoksensa, *Muittalus samid birra* (*Kertomus saamelaisista*, suom. 1979) julkaistiin 1910 kaksikielisenä, saamen- ja tanskankielisenä versiona. Teos on käännetty useille kielille, saksaksi (1912), englanniksi (1917), ruotsiksi (1917), ranskaksi (1974) ja suomeksi (1979). Turin omaelämäkerrallinen kirja on ensimmäinen saamelaisista saameksi kirjoitettu kokonainen kirja, joka ei ole uskonnollinen teos. Se on Turin muistiinpanoista ja saneluista koottu. Turi oli tavannut sattumalta erällä junamatkalla tanskalaisen 33-vuotiaan taiteilijan Emilie Demantin (myöhemmin Demant-Hatt), ja kaksikon välille muodostui heti ensitapaamisessa luottamus, vaikka he eivät puhuneet toistensa kieltä. Demant-Hatt puhtaaksikirjoitti, toimitti ja tanskansi teoksen. Kirjan toisena mesenaattina toimi Kiirunan kaivoksen isännöitsijä Hjalmar Lundbohm, joka piti Turin tavoin kirjaa tärkeänä tietopakettina saamelaisten elämästä. Lundbohm kirjoitti myös esipuheen ensimmäiseen kirjan painokseen. Kirja saavutti välittömästi laajaa kansainvälistä kiinnostusta, mutta saamelaisten suosioon se nousi kuitenkin paljon myöhemmin.

Kirjassaan Turi on tahtonut kertoa ja näyttää kaiken oleellisen saamelaisten elinoloista: elämästä porometsässä poroaitauksesta, kesä- ja talvimuutoista, jokapäiväisestä elämästä leiripaikalla, perinteistä, kuten lääkintataidoista ja uskomuksista, metsästyksestä ja saamelaisten kosmologiasta. Turi aloittaa kirjansa kertomalla saamelaisten alkuperästä seuraavasti:

Saamelaisista ei ole kuultu että he olisivat tulleet tänne mistään. Saamelainen on paikallinen asuja kautta koko Lapinmaan, ja kun saamelainen aikoinaan oleskeli näillä seuduin rannikolla, silloin ei meren rantamilla ollut muita asukkaita. Siihen aikaan saamelaisten kelpasi olla ja elellä. (Turi 1979: 15.)

Turi kertoo monia tarinoita jutamisesta, joka oli hänelle tuttu elämänmuoto lapsuudesta asti. Hän kertoo muun muassa, kun pitkän ja vaivalloisen jutamismatkan jälkeen vihdoin saavuttiin kesäpaikalle, riemastuivat niin ihmiset kuin eläimetkin. Joikaaminen oli tapa riemuita ja muistella. Turin mukaan joikaaminen on saamelaisten runoilua ja laulua yhdistettynä. On tapana joikata toinen ihminen tai mikä hyvänsä jokapäiväiseen elämään liittyvä asia – poro, tuli, tunturi, karhu tai susi.

Kun saamelaiset tulevat keväällä tunturin yli, missä on ollut kylmää ja paljon lunta – ei ole suuremmin pälvä, vaan on sentään sen verran, että poro tulee juuri ja juuri toimeen – ja kun saapuvat Norjaan niin että rannikon metsät alkavat näkyä ja niissä on ruohoa ja lehti puussa, se on saamelaisen mielestä ylen kaunista ja mukavaa – ja kun he tulevat lähemmäksi, alkaa kuulua käen kukuntaa ja kaikenlaisten lintujen laulua, mikä on saamelaisten mielestä hauskaa – ja niin he alkavat joikailla:

... kauniit maisemat, voja voja nan nana
ovat niin kauniita että loistavat. (Turi 1979: 99.)

Teos, jonka ilmestymisestä on kulunut sata vuotta, kuuluu paitsi saamelaisen kirjallisuuden klassikoihin myös sen elinvoimaiseen lajiin, muisteluskirjallisuuteen. Teos perustuu vuosisatojen ajan eläneeseen suulliseen kertomaperinteeseen. Kirjan tekstiaineistoa täydentävät tekijän omat piirroksot. Turin muuta tuotantoa ovat *Lappish Texts* (1918–19) ja *Från fjället* (1931). Turin tuotanto on sekä saamelaiskirjallisuuden kannalta että erityisesti historiallisesti arvokas. Turille myönnettiin kuninkaallinen kultamitali ja valtion kirjailijaeläke. (Hirvonen 1994: 102–104.)

Johan Turin esimerkin innoittamana monet muutkin saamelaiset alkoivat kertoa elämänkokemuksistaan. Turin kirjaan verrattavissa oleva ja ehdottomasti saamelaiskirjallisuuden klassikoihin luettava on myös Anta Pirakin (1873–1951) luulajansaamenkielinen omaelämäkerrallinen teos, *Jåhttee saamee viessom* (1937, suom. Jutaavan saa-

melaisen elämä), jonka H. Grundström on kääntänyt myös ruotsiksi. (Mts. 104.) Myöhemmin Saara Ranta-Rönnlund (1903–1979) julkaisi ensimmäisen muisteluksensa *Nådevalpar* 1971 (suom. *Armon penikat*, 1975) lapsuus- ja nuoruusvuosistaan paimentolaisena.

Varhainen saamelainen kirjallisuus on muistelus- ja omaelämäkerta-kirjallisuutta, ja vasta myöhemmin se on jakautunut lyriikkaan ja proosakirjallisuuteen. Nykyään julkaistaan paljon lyriikkaa ja lastenkirjallisuutta, ja näissä kirjallisuuslajeissa naiskirjailijat ovat keskeisessä asemassa. Pohjoissaamen lisäksi muilla samien kielillä kielellä on saatavilla enimmäkseen lastenkirjallisuutta. Keskeistä on edelleen joi-
un ja suullisen kertomusperinteen vaikutus saamelaiskirjallisuuden muotoon ja teemoihin.

Varhaisen vaiheen kirjailijoille on ominaista saamelaisuuden realistinen kuvaaminen, ohjelmallisuus sekä saamelaisidentiteetin ja sen säilyttämisen keskeisyys. 1970- ja 1980-luvuilla kirjailijoiden pyrki-
mykseksi tuli hahmottaa saamelaisuuden ja saamelaiskulttuurin sen-
hetkistä tilaa. Heille yhteistä oli saamelaisen identiteetin, valtakult-
tuureihin assimiloitumisen ja rasismien pohdinta, mikä vaikutti myös saamelaisen yhteiskunnan ulkopuolelta omaksuttuina näkemyksinä ja asenteina. 1980-luvulla julkaistiin runsaasti myös lastenkirjalli-
suutta. 1990-luvulla kirjailijat alkoivat pohtia enemmän saamelaisten sisäisiä asioita ja ihmisten välisiä suhteita. Siten katse siirtyi yhä enem-
män myös saamelaisen yhteisön sisäisiin ongelmiin ja ristiriitoihin.

Saamelaiskirjallisuuden varhaiseen vaiheeseen lukeutuvat myös seuraavaksi luettelavat kirjailijat. Anders Larsen (1870–1949) jul-
kaisi romaanin *Beaivvi álgu* vuonna 1912; Pedar Jalvi (1888–1929) on Suomen ensimmäinen saamelaiskirjailija runokokoelmallaan *Muohtačalmmit* (1915, Lumihituleet); Isak Saban (1875–1921) *Sámi soga lávlla* (Saamen suvun laulu) julkaistiin ensimmäistä kertaa huhtikuun 1. päivänä 1906 *Sagai Muittalægje* -sanomalehdessä ja hyväksyttiin saamelaisten kansallislauluksi vuoden 1986 yhteispohjois-
maisessa saamelaiskonferenssissa. Matti Aikio (1872–1929) kirjoitti norjaksi muun muassa teoksen *I Dyreskinn* (1906; *Eläinten nahhoissa*, 1915); Hans-Aslak Guttorm (1907–1992) kirjoitti pohjoissaameksi ja julkaisi 1940 ensimmäisen runokokoelmansa *Koccam spalli* (suom. Herännyt tuulispää), jossa hän liikkuu perinteen ja saamelaisen nyky-
kirjallisuuden välimaastossa. Muut hänen teoksensa julkaistiin vasta

1980-luvulla. Guttormin, kuten myös Jalvin, Larsenin ja Saban, kirjoittamisen synnä oli lähinnä saamen kielen merkityksen korostaminen kulttuurin ja perinteen säilyttämisessä. He pyrkivät toteuttamaan saamelaisten herätystyötä oman kulttuurinsa säilyttämiseksi kirjoittamalla saamen kielellä muutakin kuin hengellistä kirjallisuutta. Guttormin ohella Paulus Utsi (1918–1975) kuuluu siirtymävaiheen kirjallisuuteen. Utsi edustaa kuitenkin jo Guttormia enemmän saamelaiskirjallisuuden uutta vaihetta runokokoelmillaan *Giela giela* (1974; suom. Vangitse kieli) ja *Giela gielain* (suom. Kielen ansoissa), joka ilmestyi postuumina 1980. Häntä voidaan kutsua luontolyriikoksi, sillä niin kauniisti hän käyttää luontometaforia kuvatessaan saamelaisten elämän ristiriitoja valtiyhteiskunnan paineessa. Runossaan *Sámivuohki* (suom. Saamelaisuus) Utsi sanoo seuraavasti:

Sámivuohki	Saamelaisuus
Vaikko vel eatnama nai Ja mánu cuvket Čuovgá goahti – dego silbanásti.	Vaikka vielä maakin ja kuu särkyvät. Loistaa kota – niinkuin hopeatähti.
Vaikko vel doaivu nohká Bissu sámivuohki lihastagain.	Vaikka vielä toivo loppuu Pysyy saamelaisuus liikkeissä.
Nu guhká go dolla buollá Cahká ain luondovuoibmi. (Utsi 1974: 15)	Niin kauan kun tuli palaa Sykkii yhä luonnonvoima. (artikkelin kirjoittajan käännös)

1970-luku oli saamelaiskirjallisuuden ja koko saamelaiskulttuurin renessanssin aikaa. Tunnetuin saamelaiskirjailija ja -taiteilija on Nils-Aslak Valkeapää, *Áillohaš* (1943–2001). Valkeapää oli monipuolinen taiteilija, kirjailija, kuvataiteilija ja muusikko. Hänen ensimmäinen teoksensa oli suomenkielinen pamfletti *Terveisiä Lapista* (1971). Hänen kirjallinen tuotantonsa on pääasiassa saamen kielellä julkaistua lyriikkaa. Valkeapää oli ehdolla Pohjoismaiden neuvoston kirjallisuuspalkinnon saajaksi ensimmäisen kerran 1988 teoksellaan *Ruoktu váimmus* (suom. Koti sydämessä) ja myöhemmin kahtena peräkkäisenä vuonna (1990 ja 1991) kirjallaan *Beaivi, áhčážan* (1988; *Aurinko, isäni*, 1992), jolle palkinto vihdoin myönnettiin 1991. *Beaivi, áhčážan*

on sinfoninen yritys luoda saamelaisten oma kansalliseepos. *Ruoktu váimmus* on Valkeapään neljäs runokokoelma, ja sitä voi nimittää trilogiaksi, sillä se on koottu kolmesta aiemmin itsenäisesti ilmestyneestä runokokoelmasta, jotka ovat *Gida ijt čuovgadat* (1974; *Kevään yöt niin valoisat*, 1980), *Lávlo vizar biellocizaš* (1976; suom. Laula viserrä sinirinta) ja *Ádjaga silbasuonat* (1981; suom. Lähteen hopeasuonet).

Valkeapään lyriikan yleisiä teemoja ovat saamelainen identiteetti, rakkaus, ihmisyys sekä erityisesti luonnon ja ihmisen läheinen yhteys. Valkeapään runojen kuvat ovat yleensä realistisia ja konkreettisia vailla eksotiikkaa. Hän käyttää runsaasti saamen kielen luontoon ja saamelaiselinkeinoihin liittyvää omaperäistä sanastoa, jota on ollut vaikea kääntää muille kielille. *Beaivi, áhčážan* -teoksen käännöksistä puuttuvat ne runot, joita ei ole voitu kääntää muille kielille. Monet teokset, kuten *Nu guhkkín dat mii lahka: sá fjernt det naere* (1994), on käännetty alkuperäisessä muodossaan eri kielille. (Ks. Seurujärvi-Kari 2005c: 423.)

Valkeapää oli kaiken kaikkiaan intohimoinen perinteisen saamelaisen elämäntavan ja luonnon puolustaja. Hänen runonsa aiheet pysyttelevät enimmäkseen saamelaiskysymyksen ympärillä, ja muun muassa *Ruoktu váimmus* -kokoelman alkupuolella oleva runo kuvaa osuvasti modernin ja tradition leikkauspisteessä olemisen kokemusta sekä pelkoa saamelaisuuden katoavaisuudesta:

Ádjá-riehpu
gal mun ipmirdan go don dajat
duot ii gullo sámiid kultuvrii
Anán gudnis du dáhtu ja agi
Ja maiddá du

Muhto gosa don ieš leat
dahkan sisttehiid
ja gosa lea láhppon
du fiehtarbáddi

Äijä-riepu
kyllä minä ymmärrän kun sanot
tuo ei kuulu saamelaiseen kulttuuriin
Arvostan tahtoasi ja ikääsi
Ja myöskin sinua

Mutta minne olet itse
pannut sisnakkaat
ja minne on kadonnut
vyötärönauhasi

Áillohaš on itse kuvittanut kirjansa. *Beaivi, áhčážan* -kirjaan hän on kuitenkin valinnut valokuvia saamelaisista, ja sitä on verrattu saamelaiseen perhealbumiin. Teos on myös osa saamelaisuuden historiaa, yhden ihmisen elämä ja yksi vuosi. Se on kuin kuvia noitarummussa,

govvádus. Runot ovat kuin yksityiskohtia rummusta, kuva kerrallaan tarkasteltuna. Runot, joiut ja valokuvat liittyvät toisiinsa ja muodostavat kokonaisuuden. Kirja edustaa näin monitaidetta. Joikaaminen ja joiun henki läpäisevät hänen runoutensa. Joikaaja joikaa mitä näkee ja tuntee. Luonto, kivet ja seidatkin puhuvat, vaikka niiden kieltä ei ymmärretä. Tuuli ja tuli ovat keskeisiä elementtejä. Kirja alkaa syntymähuudosta *aaa...* ja päättyy huutoon, jota seuraa hiljaisuus (Valkeapää 1988, 1992):

570.	ja go visot lea meaddel ii gullo áat mihkkege ii mihkkege	ja kun kaikki on ohi ei kuulu enää mitään ei mitään
	ja dat gullo	ja se kuuluu

Kirjailijan minäkuva yhdistyy shamaaniin, jolta ihmiset tulevat kysymään neuvoa ja kertomaan salaisuutensa. Kuitenkin hän on yksinäinen, hänellä on linnun mieli ja halu lähtemiseen:

119.	mii munnje dán miela lotti miela	Mikä minulle tämän mielen Linnun mielen
	girdilit	Lennähtämään
	ja lihkká go vuolggán nu ahkit guoddit buot dáid	Ja silti kun lähden Niin ikävä on jättää nämä kaikki
	(Valkeapää 1988)	(Valkeapää 1992)

Áillohaš ei ollut vain monipuolinen taiteilija, vaan hän oli aktiivisesti mukana saamelaisten ja alkuperäiskansojen kulttuurisessa ja poliittisessä toiminnassa. Hän osallistui muun muassa Port Albernessa 1975 pidettyyn ensimmäiseen kansainväliseen alkuperäiskansojen maailmankonferenssiin, jossa hänet valittiin alkuperäiskansojen kulttuurilähettilääksi. Hänellä oli siten keskeinen asema esiintyjänä ja organisoijana alkuperäiskansojen suurissa musiikkifestivaaleissa, kuten *Davvi Šuvva* -festivaalissa 1970-luvun lopulla Karesuvannossa. Hänen yksi tunnetuimmista kansainvälisistä esiintymistään oli Lillehammerissa 1994 pidetyissä talviolympialaisissa. Erityisen merkittävä oli

hänen roolinsa saamelaisen perinteisen musiikin joiun elvyttäjänä. Hän julkaisi ensimmäisen saamelaisen joikukokoelman *Joikuja* 1968 (ks. Minna Riikka Järvinen tässä teoksessa).

1970- ja 1980-lukujen keskeisiin proosakirjailijoihin kuuluvat muun muassa norjan kielellä kirjoittavat Arvid Hansen, John Gustavsen, Ailu Gaup, Aagot Vinterbo-Hohr ja Magnar Mikkelsen sekä pohjoissaamen kielellä kirjoittavat Jovvna-Ánde Vest, Rauna Paadar-Leivo, Kirsti Paltto, Ellen Marie Vars ja Kerttu Vuolab. Kerttu Vuolab (s. 1951) on valittu Pohjoismaiden ministerineuvoston kirjapalkintoehdokkaaksi 2011 teoksellaan *Bárboáírras* (2008). Teosta voidaan luonnehtia perinteisiä satuja ja tarinoita hyödyntäväksi saturomaanikokonaisuudeksi. Vuolab onkin ansioitunut paitsi romaanikirjoittajana, erityisesti saamenkielisen lastenkirjallisuuden edistäjänä. Tunnetuin Kerttu Vuolabin teoksista on *Ánde ja Risten Jagi farus* (suom. Antti ja Ristiina vuoden mukana, 1990), johon hän on koonnut vuodenaikojen mukaan koottuja tarinoita, loruja, joikuja ja lauluja. Hän on myös itse kuvittanut kirjan. Kirjaan liittyvät äänikasetit, jotka ovat olleet alle kouluikäisten lasten ahkerassa käytössä teoksen julkaisemisesta näihin päiviin asti. Vuolabin sukupolven kirjallisuudelle on tyypillistä asuntolakokemusten kuvaus, kuten Ellen Marie Varsin teoksessa *Kátja* (1986). Teos oli aluksi suunnattu aikuisille, mutta nykyisin se luokitellaan nuortenkirjaksi. Lukuisat asuntolakokemusten kuvaukset liittyvät monia tämän sukupolven saamelaisia yhdistävään yhteiseen traumaan, jonka taustalla olivat valtioiden saamelaisiin kohdistuvat sulauttamispyrkimykset. Kirjallisuus on tässä mielessä minäkuvan tarkastelua ja sen rakentamista. Monesti tarkoituksena on päästä eroon häpeän tunteesta, jonka oma etninen tausta asuntolaympäristössä tuotti. Asuntolakokemuksia kuvaavaa kirjallisuutta voidaan pitää jonkinlaisena traumakirjallisuutena ja siten luonteeltaan jälkikolonialistisena.

Kirsti Paltto (s. 1947 Utsjoella) on yksi tuotteliaimmista saamelaiskirjailijoista. Hän kirjoittaa edelleen aktiivisesti, ja koko tuotannon läpäisee muun muassa asuntola- ja koulutrauma, jota kutsutaan myös etnostressiksi. Hänen ensimmäisen romaaninsa *Guhtoset dearvan min bohccot* (1987) suomennos *Voijaa minun poroni* oli Finlandia-palkintoehdokkaana 1986. Vuonna 1991 ilmestynyt *Guržo luottat* (*Juokse nyt naalinpoika*, 1993) ja 2007 ilmestynyt *Dat lea násttit muohtagier-*

ragis (suom. Ne ovat tähtiä lumenpinnassa) ovat jatkoa *Voijaa minun poroni* -teokselle. Teokset kuvaavat pienen Rievajärven kylän elämää ennen toista maailmansotaa ja sen aikana. Paltto kirjailijana on myös hyvin monipuolinen; hän on kirjoittanut novelleja, romaaneja, runoja, lasten- ja nuortenkirjoja sekä näytelmiä. Saamelaiseen kertomusperinteeseen pohjautuva novellikokoelma *Soagnu* (Kosio) ilmestyi 1971. Pamfletti *Saamelaiset* ilmestyi 1973. Novellikokoelmissaan *Risten* (1981) ja *Guovtteoaivvat nisu* (suom. Kaksipäinen nainen, 1989) Paltto siirtyy perinteisestä moderniin yhteiskuntaan ja myyttisistä aiheista realistisiin. (Hirvonen 1999: 105–107.)

Suurin osa runoilijoista on nykyään naisia, esimerkiksi Rauni Magga Lukkari (s. 1943), Inga Ravna Eira (s. 1948), Mary A. Somby (s. 1953), Risten Sokki (s. 1954), Kati-Claudia Fofonoff (s. 1947), Synnöve Persen (s. 1950) ja Rose Marie Huuva (s. 1943). Naiset, kuten Rauni Magga Lukkari, pohtivat muuttunutta saamelaisyhteisöä ja naisen asemaa muutoksen pyörteissä. Lukkari on tuotannossaan (*Jienat vulget*, 1980, *Losses beaivegirji*, 1986, *Mu gonagasa gollebiktasat* 1991, *Čálbmemihttu/Silmämitta*, 1995, *Árbeeadnim*, 1997, *Dearvuoddat*, 1999) hienosti käsitellyt tätä saamelaisyhteiskunnan uutta emansipaatiota eli vapautunumista. Lukkarin *Losses beaivegirji* oli Pohjoismaiden ministerineuvoston kirjapalkintoehdokkaana 1987. Kirjan keskeisenä teemana ovat naisten yhteenkuuluvuus ja naisten omat kokemukset yhteiskunnallisesta, seksuaalisesta ja poliittisesta alistamisesta. (ks. Hirvonen 1999.)

Nuorempaan kirjailijasukupolveen kuuluvat, muun muassa Inger Mari Aikio-Arianaick, Mona Solbakk, Stina Inga, Anna Stina Svakko, Petteri Morottaja, Niillas Holmberg, Sigbjörn Skåden ja Simon Issát Marainen. Useat näistä nuoren polven kirjoittajista ovat jo tällä hetkellä merkittäviä kulttuurivaikuttajia. Näille kirjailijoille on ominaista, että he ovat päässeet nauttimaan koulutuspolitiikan muutoksista: he ovat oppineet lukemaan ja kirjoittamaan saamea koulussa toisin kuin heitä edeltävät sukupolvet.

Tämän sukupolven kirjailijoista tuotteliain on Inger Mari Aikio-Arianaick (s. 1961 Utsjoella), joka asuu perheineen Pulmankijärvellä, Ivalossa ja Mauritiuksella. Hän on julkaissut viisi runoteosta: *Gollibiekkat almmi dievva* (Taivas täynnä kultasia tuulia, 1989), *Jiehki vuolde ruonas gidđa* (suom. Ikijään alla viheriöi kevät, 1993), *Silke-*

guobbara lákca (suom. Silkkitatin kermaa, 1995), *Máilmmis dása* 2001 (*Maailmalta tähän*, 2006) ja *Suonat* (suom. Suonet, 2008). *Máilmmis dása* on käännetty myös norjaksi ja englanniksi ja *Suonat* suomeksi, englanniksi, saksaksi ja unkariksi. Lisäksi hän on julkaissut myös lastenkirjan *Riebaniid bihpporgáhkut* (suom. Kettujen piparit, 2006) sekä CD:n *Ima ipmašat. Mánáidlávlagat* (suom. Iman ihmeet. Lastenlauluja, 2007). Aikio-Arianaickin runot ovat omaelämäkerrallisia, ja hän selvittelee niiden avulla tunteitaan, minuuttaan ja subjektiivuttaan eli omakohtaisuuttaan. Saamelaisuus on läsnä kaikissa hänen kokoelmissaan, mutta sitä ei mitenkään korosteta; saamelaisuudesta on tullut luonnollinen osa puhujaa. Aikio-Arianaick neljäs runokokoelma *Máilmmis dása* (MD), joka on käännetty norjaksi, suomeksi ja englanniksi, oli 2004 ehdolla sekä Pohjoismaiden neuvoston että Saamelaisneuvoston kirjallisuuspalkinnon saajaksi.

Máilmmis dása (MD jatkossa) -teoksen teemana on naisen seestyminen; entinen seikkailija ja maailmanmatkaaja, joka jo näki itsensä vanhanapiikana, rakastuu, avioituu ja saa lapsen. Seestyminen ei kuitenkaan tapahdu ongelmitta, sillä seikkailijan identiteetti ei muutu helposti kotiin sidotun äidin identiteetiksi. Myös lapsen jatkuva itku koettelee äidin hermoja ja puhuja vaipuu hiljalleen jopa jonkinasteiseen masennukseen: ”*muhto náitalin suinna ja don barguinat*” – ”*meninkin naimisiin hänen kanssaan ja sinä työsi kanssa.*” Teoksessa tuodaan esille eniten nuorta naista koettelevia asioita: kaipuuta, avioliiton ongelmia, kahden kulttuurin välisiä ristiriitoja, sukulaisten ja muiden ihmisten asettamia odotuksia. Viimeiset runot kuvaavat eheytymistä teemanaan *MII! – ME (KOLME)!* Niissä kuvataan, miten ensin lapsi ja äiti kasvavat yhteen, ja lopulta koko perhe on yhtä. (Heller 2009.)

Inger Mari Aikio-Arianaickin runoudelle ovat tyypillisiä luonto-metaforat, jotka liitetään rakkauteen ja seksuaalisuuteen:

ja go
leaibeloddi seaivu
áibmui

ja kun
leppälintu laskeutuu
sydämeen

vašši váidu
erdos sánit goiket

viha vaimenee
äreät sanat kuivuvat

iditidja vizarda
beivviid njuolgut
(Aikio 2001: 12)

aamuyö visertää
illasta iltaan
(Aikio 2006: 12)

ja de
du hádja

ja sitten
sinun tuoksusi

leaibelotti civkasis
soajá rámskasis

leppälinnun liverryksessä
siiven iskussa

du hádja
hádja
ja munno

tuoksusi
tuoksu
ja meidän

(Aikio 2001: 54)

(Aikio 2006: 54)

Mona Solbakk (s. 1971) debytoi teoksellaan *Mu Sápmi* (suom. Saamenmaani, 1987), jonka runot hän kirjoitti jo koulutyttönä. Solbakkinkin tavoin myös ruotsinsaamelainen Stina Inga (s. 1974) kirjoittaa pohjoissaameksi. Häneltä on ilmestynyt teos *Ferten eallima joksat* (On saavutettu elämä, 1996). Anna Stina Svakko (s. 1967) kirjoittaa ruotsiksi, mutta hän on aikuisiällä pyrkinyt aktiivisesti elvyttämään esivanhempiansa kieltä, ja osaamatta kieltä hän kuitenkin tuntee samastuvansa saameen. Siten myös saamen kieli ja saamelaisuus ovat vahvasti läsnä hänen runoissaan. Niillas Holmberg (s. 1990 Utsjoella) on runoilija. Hän julkaisi 2009 ensimmäisen runokirjansa *Dego livččen oaidnán iežan* (suom. Kuin olisin nähnyt itseni). Holmberg muutti 16-vuotiaana Utsjoelta Tampereelle käydäkseen siellä ilmaisu-aidon lukiota. Runot tutustuttavatkin lukijan nuoreen mieheen, joka seuraa intohimoisesti omia polkujaan ja joka harrastaa myös musiikkia sekä näyttelemistä.

Nykyään kuudella eri saamelaiskielellä, etelä-, luulajan-, pohjois-, inarin-, koltan- ja kildininsaamalla, on oma, virallisesti hyväksytty oikeinkirjoitus. Kaikilla näillä kielillä julkaistaan kaunokirjallisuutta, mutta muilla saamen kielillä kuin pohjoissaamen kielellä julkaistaan enimmäkseen vain lastenkirjallisuutta. Erityisesti saamelaisessa runoudessa on alkanut kuulua myös muiden saamen kielten kuin pelkästään pohjoissaamen ääni.

Petteri Morottajalta on ilmestynyt muistelmia ja lastenkirjoja inarinsaameksi. Nuorelta kirjailijalta on ehtinyt ilmestyä myös kaksi nuortenkirjaa, *Suabi maainas* (1999) ja *Riävskanieida* (2000). Morottaja kulkee Ilmari Mattuksen, Iisakki Mattuksen ja Iisakki Paadarin jalanjälkiä. Paadarin *Sápmelaš*-lehteen kirjoittamista muisteluksista julkaistiin 1995 kooste, *Issat muitala* Lapin Sivistysseuran toimesta. Ilmari Mattus on myös merkittävä kulttuurivaikuttaja ja kielityöntekijä; hän on toimittanut, esimerkiksi *Anaráškielâ servi* -yhdistyksen julkaisemaa inarinsaamenkielistä *Anaráš*-lehteä vuodesta 1988 lähtien. Kati-Claudia Fofonoff kirjoittaa koltankielisiä runoja. Hänen ensimmäinen runoteoksensa *Pääšjoogg Laulli* (Paatsjoen laulut) ilmestyi 1988, ja siinä muistellaan Petsamon Suonikylää runoin ja kertomuksin sekä suomeksi että koltansaameksi. Se on saatavana myös äänikirjana. Toinen runokirja *Jánnam muttum nuu'bbio'ri* (Maa kääntynyt nurinpäin, 1999) on käännetty myös suomeksi ja norjaksi. (Moshnikoff 2005: 400.) Stig Gælok Urheim on julkaissut useita runokokoelmia luulajansaameksi (*O, Oarjjevuodna* 1983, *Vuonak / Fra fjordene* 1986, *Amuk... den fremmende* 1988, ”-ale desti!” / ”-ikke mer” 1992, *Soaje / Venger* 1993 yhdessä Kari Waag Gælokin kanssa ja *Det dobbelte hjerte* 1994). Turjansaameksi on ilmestynyt Oktyabrina Voronovan (1934–1990) runokokoelma *Yealla* (1989). Inarinsaameksi Aune Kuvvan ensimmäinen runokokoelma *Uáináh-uv / Oainnátgo* 1992.

Osa saamelaiskirjailijoista kirjoittaa edelleen myös valtioiden virallisilla kielillä. Yhtenä esimerkkinä pelkästään valtakielellä kirjoittavista on ruotsiksi kirjoittava Ann-Helen Laestadius (s. 1971 Kiirunassa). Hänen nuorisokirjallisuuteen luettava esikoisteoksensa on nimeltään *SMS från Soppero* (2007). Kirjassaan kirjailija pohtii Ruotsin etnisten vähemmistöjen etnistä identiteettiä. Kirja on käännetty 2010 pohjoisetelä- ja luulajansaameksi. Pohjoissaamenkielisen versio on nimeltään *Sms:at Sohpparis*, mutta valitettavasti saamenkielinen versio vedettiin aika pian ilmestymisensä jälkeen pois myynnistä huonotasaisen käännöksen takia.

Saamenkielistä kirjallisuutta on käännetty jonkin verran muille kielille, useimmiten englanniksi ja Skandinavian kielille, mutta vähemmän suomeksi. Osa käännöksistä on vaikeasti saatavia omakustanteita. Suomessa on julkaistu saamen- ja suomenkielinen saamelaiskirjallisuuden antologia, *Skabmatolak. Sabmelaš kirjjalašvuoda*

antologiija. Tulia kaamoksessa. Saamelaisen kirjallisuuden antologia (1974).

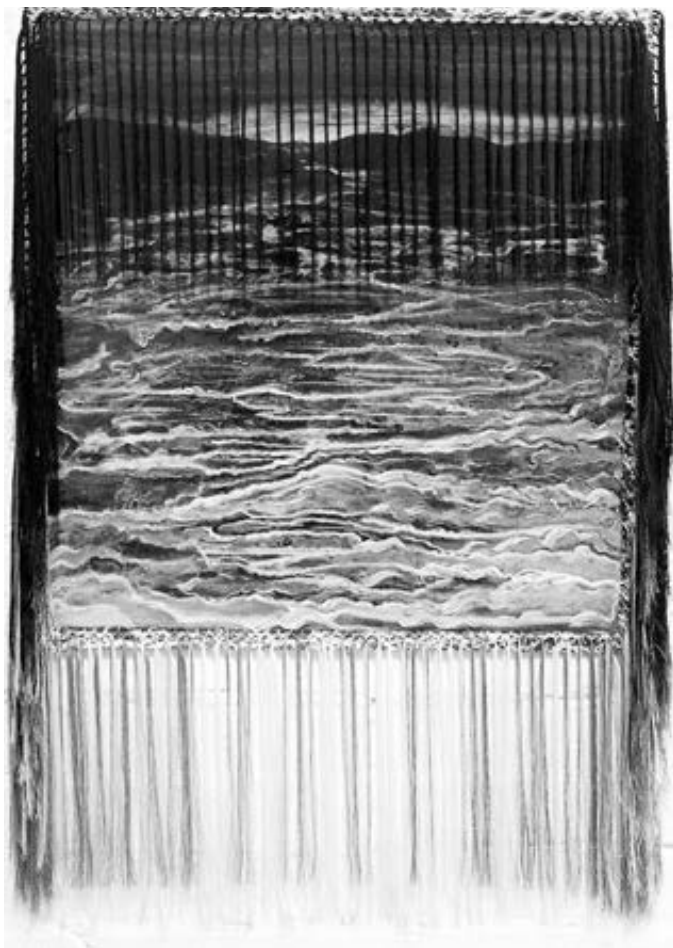
Käännösten vähäisyyden taustalla vaikuttaa vähäisten resurssien ja tukien lisäksi kustannuspolitiikka. Säännöllistä tukea saamelaiskirjallisuudelle myöntävät saamelaisneuvosto ja Pohjoismainen ministerineuvosto. Saamelaisneuvoston apurahoja ovat jakamassa kaikkien neljän maan saamelaiset Suomesta, Ruotsista, Norjasta ja Venäjältä. Suomen saamelaiskirjailijat saavat kirjansa julkaistuksi enimmäkseen Norjan saamelaiskustantamoissa. Tämä tekee heistä vieraita kotimaassaan, sillä teosten markkinointi ja levitys on Suomessa järjestämättä. Teokset ja niiden tekijät jäävät Suomessa usein tuntemattomiksi. Tämä koskee kaikkia taidealoja eikä vain kaunokirjallisuutta.

Kuvataide

Saamelaisen kuvataiteen lähtökohdat kumpuavat tuhansien vuosien takaisesta kalliopiirrostaiteesta ja kansantaiteesta, joka siis ilmenee alkuperäisenä noitarummussa. Toisaalta nykytaiteeseen on keskeisesti vaikuttanut myös länsimainen taidekäsitys. Mielenkiintoisimmat teokset ovat syntyneet nimenomaan perinteen ja nykytaidekäsityksen ristiriidasta.

Johan Turi (1854–1936) ja Nils Nilsson Skum (1872–1951), jotka kuvasivat propoimentolaiselämää eri vuodenaikoina sanoin ja sadoin kuvin, edustavat varhaista itseoppinutta taiteilijapolvea. Erityisesti Turin piirustuksissa on nähty olevan saamelaisen perinteisen kaiverrus- ja kalliotaiteen piirteitä. Piirustuksissa ei ole keskusperspektiiviä, ja niissä vilisee erilaisia hahmoja, kuten poroja. Hän sovelsi monia työtapoja, piirtämistä, kaiverrusta ja leimasimen käyttöä. Helpottaakseen piirtämistä Turi teki puuleimasimia tärkeimmistä hahmoistaan, kuten porosta. Sen jälkeen hän saattoi vain painaa kuvioita piirustukseen. (ks. Manker 1956.)

John Andreas Savio (1902–1938) aloittaa saamelaistaiteessa oppineen taiteilijapolven aikakauden. Saviolla oli mahdollisuus kouluttaa itseään taiteessa. Hän kävi ensin lukiota Bodössä ja sittemmin taide- ja käsityökoulua Oslossa 1920-luvulla. Keskenjääneiden opinto-



Kuva 1: Outi Pieski: Nuvvos Áiligas.

jensa jälkeen Savio palasi kotiseudulleen Ruijaan. Savio asui vuosina 1933–1934 Pariisissakin ja piti siellä näyttelyn 1936. Viimeisinä elinvuosinaan Savio kärsi nälästä ja puutteesta, sillä taide ei elättänyt taiteilijaa. Hän sairastui jo nuoruudessaan Oslossa tuberkuloosiin, johon hän kuolikin vain 36-vuotiaana. Savio oli monipuolinen taiteilija. Opiskeluaikanaan Savio oppi hallitsemaan erilaisia tekniä-

koita, kuten öljyväri-, vesiväri- ja grafiikkatekniikat. Hän suosi puu- ja linoleumkaiverrusta. Hän opiskeli taidekoulussa myös mallipiirustusta. Savioon teki erityisen vaikutuksen norjalaisen maalarin ja graafikon Edvard Munchin taide. Taiteilijan monipuolisista taidoista huolimatta julkisuuteen pääsi lähinnä hänen saamelaisaiheinen grafiikkansa. Vasta myöhemmin on havahduttu huomaamaan hänen elävä ja kaunis maalaustaiteensa. (Hirvonen 1994: 116; Seurujärvi-Kari 2005d: 425–427; Skaltje 2003: 115–116; Vorren 1963.)

Skumin ja Turin sekä Savion perinne yhtyy mielenkiintoisesti nykytaiteen keskeisissä uranuurtajissa, kuten Iver Jåksissa (1932–2007), joka on nykytaiteen keskeisin uranuurtaja. Jåksista piti tulla poromies. Suunnitelmat kuitenkin muuttuivat, kun hän joutui vakavaan onnettomuuteen ja sen seurauksena vuosiksi sairaalaan. Onnettomuuden aiheuttamista vammoista hän ei toipunut koskaan. Sairaallassa hän oli innostunut piirtämisestä ja jatkoi taitojensa kehittämistä Oslon ja Kööpenhaminan taidekouluissa. Opiskelun jälkeen hän palasi pohjoiseen ja ryhtyi 1960-luvulla päätoimiseksi taiteilijaksi. (Hirvonen 1994: 117–118.)

Jåks oli monipuolinen taiteilija, jonka työskentely ei rajoittunut yhdenlaiseen esittämistapaan. Hän hallitsi monta tekniikkaa, mutta hänen pääasiallinen tuotantonsa käsittää grafiikkaa ja veistoksia. Hän hyödynsi veistoksissaan monenlaista materiaalia, kuten messinkiä, pronssia, puuta ja luuta. Useita julkisia rakennuksia koristavat Jåksin valtavat veistokset, kuten Karasjoen jatkokoulun edustalla oleva yli seitsemänmetrinen puinen veistos *Runebommehammeren*, Karasjoen museossa oleva kolmemetrinen betonireliefi *Gudenes dans* ja Kautokeinon keskiasteen koulussa oleva messinkinen seinäkoriste *Sol og vind*. Hänen taiteensa motiivit tulevat saamelaisesta perinteestä, mytologiasta, ihmisten eksistentiaalisesta tilasta, erotiikasta ja ekologisista. Keskeisiä symboleja hänellä, kuten monilla muilla saamelaistaiteilijoilla ovat aurinko ja risti. (Serck-Hanssen 2002: 39, 42–43.) Jåksilla oli parikymmentä yksityisnäyttelyä eri puolilla Skandinaviaa, mutta myös ulkomailla. Debyyttinäyttely pidettiin 1967 Tromssan museossa.

Kuvataiteen varsinainen läpimurto tapahtui maailmansotien jälkeen syntyneiden taiteilijoiden esiinmarssin myötä 1970-luvun lopulla. Merkittävimpiä tapauksia oli Masin taideryhmän (*Sámi dáiddarjoavku*) muotoutuminen 1978 Alta-Kautokeinojen kiistan aikoihin.

Tähän joukkoon kuuluivat vahvat vaikuttajat, kuten taidemaalari Synnöve Persen (s. 1950), tekstiilitaiteilija Britta Marakatt-Labba (s. 1951) ja taidegraafikko Hans Ragnar Mathisen (s. 1945). Masin ryhmän ja Nils-Aslak Valkeapää aktiivisen panoksen ansiosta perustettiin 1979 saamelaistaiteilijoiden järjestö *Sámi dáiddacehppiid searvi*. (Skaltje 2003: 116–117.) Nykyisin Karasjoella toimii saamelaistaitteen keskus *Sámi Dáiddaguovddáš*.

Nykyajan kuvataiteilijoista Norjassa vaikuttavat Synnöve Persen, Hans Ragnar Mathisen, Aage Gaup (s. 1943), Ingunn Utsi (s. 1948), Josef Halse (s. 1951), Trygve Lund Guttormsen (s. 1933) ja Liisa Helander (s. 1955). Suomessa vaikuttavat Merja Aletta Ranttila (s. 1960) ja Outi Pieski (s. 1973) sekä Ruotsissa Maj-Lis Skaltje (s. 1940), Rose Marie Huuva (s. 1943), Britta Marakatt-Labba ja Eva Aira (s. 1957). Nuorta taiteilijapolvea edustavat muun muassa Ruotsissa asuvat Katarina Pirak-Sikku ja Lena Stenberg ja Norjassa Kristin Tärnesvik. (ks. *Samefolkets konst* 1971, *Sámi dáidda* 1975.)

Saamelaistaiteilijat sovittavat omia lähtökohtiaan ja länsimaisen ja valtaväestöjen laitoksissa saatuja oppeja yhteen. Tuotannossa siis näkyy perinteen ja uusien vaikutteiden vuorovaikutus. Useimmat taiteilijat ovat myös halunneet lähteä muuntelemaan perinteitään, he ovat tahtoneet jopa sanoutua irti romanttisesta ja eksoottiseksi koetusta symboliikasta ja tuoneet esille uutta kuvastoa. (Skaltje 2003: 119.)

Perinteinen saamelainen kuvasto ja väriainekset ovat näkyneet selkeimmin Nils-Aslak Valkeapään ja Hans Ragnar Mathisenin töissä. Valkeapää on kehittänyt noitarumpujen kuvioita uusiin muotoihin maalauksissaan ja kirjojensa kuvituksissa. Mathisen on tullut tunnetuksi ennen kaikkea saamelaista maailmankuvaa esittävästä kartoistaan, joiden nimistö, kuvasto ja maailmannäkemys ovat saamelaisen hengen mukaisia. Keskustana hänellä on ilman rajoja piirretty Saamenmaa. Molemmilla taiteilijoilla on vahva henkinen suhde esi-isiensä kuvamaailmaan ja noitarumpujen symboliikkaan.

Synnöve Persen on kuvataiteilija, joka on keskittynyt värien somitteluun ja sävyillä luotuihin tunnelmiin. Hän on omien sanojensa mukaan yrittänyt sovittaa taidekorkeakoulusta saamansa taideopin omiin lähtökohtiinsa kuitenkin haavoittamatta itseään. Monilla nykypäivän taiteilijoilla on taidekoulutuksen lisäksi myös vahva käsityökoulutus.

Suomen kuvataideakatemiassakin opiskellut Maj-Lis Skaltje on palannut pohjoiseen henkisille juurilleen. Hän hyödyntää myös perinteisiä käsityötaitoja omissa näyttävissä installaatioissaan. Nykyisin hän on kuitenkin keskittynyt dokumenttifilmien tekemiseen. Monet taiteilijat ovat kehittäneet käsityöstä omaperäisen taidetekniikan, tekstiilitaiteen, kuten Britta Marakatt-Labba tai yhdistelleet käsityöperinnettä maalaustaiteeseen omaperäisellä uudella tavalla, kuten Outi Pieski.

Suomessa vaikuttavan taidemaalarin, Merja Aletta Ranttilan (s. 1960 Utsjoella), omien sanojen mukaan hänellä on ollut tarvetta purkaa traumaattisia kokemuksia, joita leimasi voimakas lestadiolainen ympäristö. Ranttila, joka oli tuotteliaimmillaan 1980–1990-luvuilla, tunnetaan pohjoisen eksotiikkana pidetystä symboliikasta, unenomaisesta kuvamaailmasta ja etenkin töissä usein toistuvista piirusta ja voimakkaista naishahmoista. Taiteilija tuli laajemmin tunnetuksi 1993, kun Tornion samaanikesässä syntyi väittely ”pirun kuvista”, joita papit tulkitsivat samanismiksi ja saatanan palvonnaksi. Ranttila on taiteessaan käynyt läpi omia lapsuuden ja nuoruuden ahdistuksiaan. Hänen linopiirrostensa keskeinen hahmo on terävän kulkimikkaasti piirretty, jossain määrin irvokas ja voimakas nainen. Kuvissa pahat voimat viettelevät naista ja julistavat tuomiota. Nainen taistelee tuskissaan ja pyrkii kohti vapautta, jota kuvissa symboloi lintu. ”Pahan olon kuvat” kertovat painajaismaisista peloista, uskonnollisesta ahdistuksesta, kuolemasta ja syyllisyydestä, mutta myös vahvasta vapautumisen ja vapauden kaipuusta sekä arjen irtiotoista. *Sininen kettu* -taulusarjassaan taiteilija alkaa löytää itsensä ja rauhan elämälleen, ja taulujen muodot ja teemat pehmenevät. Ranttilan taiteeseen vaikuttivat voimakkaasti myös ajankohtaiset tapahtumat, kuten Tshernobylin ympäristökatastrofi ja Persianlahden sota. Hän tallensi tapahtumien kokemukset kuviinsa, esim. teokseen *Haavoittunut enkeli*. Ankeiden sävyjen vastapainoksi on viime vuosina tullut näkyviin uudenlaista iloa, josta kertovat prinsessamaisesti ilottelevat kuvat kultasateesta ja kimalluksesta. (Lehtola 1995; Ranttila 1999: 74–81.)

Outi Pieski (s. 1973 Helsingissä) asuu Utsjoella. Hän käyttää maalausten ja installaatioiden osana usein perinteisiä saamelaisia käsitöitä ja antaa niille uusia merkityksiä. Maalausten maisemat ovat kokemuksia kadoksissa olleesta kotiseudusta. Ne syntyvät suhteesta



Kuva 2: Outi Pieski: Áhkun lääkemänty.

lähiympäristön maisemaan, jossa omat kokemukset ja tunteet nivoutuvat yhteen eri paikkojen historian ja tarinoiden kanssa. Pieski on tehnyt myös erilaisia majoja ja suojia, joita hän on koonnut värikkäistä täkeistä ja peitoista. Hän on näin pukenut maisemaa ja halunnut yhdistää maalauksen saamelaiseen käsityötraditioon. Käsityöperinne on kaiken kaikkiaan vahvasti läsnä hänen maalaustaiteessaan. Pieski on pitänyt useita yksityis- ja yhteisnäyttelyitä. Kesällä 2009 hänellä oli Helsingissä näyttely *Kaisa Giisavaaralla* yhdessä Pauliina Turakka Purhosen kanssa. Taiteilija on ollut mukana muun muassa vuosina 2005 ja 2008 *Harvat & Valitut* -tanssi-kuvataide-liveinstallaatioproduktioissa Helsingissä, ja 2007 häneltä valmistui julkinen taideteos Tromssan saamelaiseen päiväkotiin.

Teatteri

Saamelaisteatterin ohjelmapolitiikan tarkoituksena on luoda omaperäisiä työskentelytapoja saamelaisperinteen, myyttien, kirjallisuuden ja musiikin pohjalta. Teatterilla on oma vahva kielensä, jonka avulla se voi helposti muistaa, säilyttää ja rakentaa omaa kulttuuriaan ja identiteettiään. Teatterilla on tärkeä rooli poliittisen ja kulttuurisen tietoisuuden herättäjänä. Saamelaisen teatterin synty ajoittuu 1970-luvun alkupuolelle. 1971 perustettiin Ruotsin Jokkmokkiin ensimmäinen saamelaisteatteriryhmä, *Dálvadis*-teatteri. Kymmenen vuotta myöhemmin perustettiin Norjan Koutokeinon *Beaivváš Sámi Teáhter*, Suomen Outakoskelle *Rávgoš* ja Norjan Snåsaan eteläsaamelainen teatteriryhmä, *Åarjelhsaemien teatere, Sydsamisk teater*. 1992 luotiin uusi organisaatio ja *Dálvadis*-teatteri muutettiin *Giron sámí teáhter*-nimiseksi. Vuosina 1992–1993 teatteri *Lama-Hado*-ryhmä toteutti saamelaisen teatteritapahtuman, jota johtivat Harriet Nordlund, Maj-Doris Rimpí ja Christer Helander.

Dálvadis-teatteri perustettiin saamelaisnäyttelijä Harriet Nordlundin ja tekstiilitaiteilija Maj-Doris Rimpin aloitteesta. Tämä teatteri sijaitsi luulajansaamen alueella, mutta koska suurin osa teatterin jäsenistä ja yleisöstäkin edusti pohjois- ja eteläsaamelaisia, teatterin oli välttämätöntä hakea muitakin ilmaisukeinoja kuin puhuttua kieltä.

Monissa esityksissään, kuten *Rajden går* (suom. Raito kulkee) -esityksessä (1979), ilmaistiin joiun ja teatterin keinoin saamelaiskulttuuriin kohdistuvia ulkoisia uhkia. Alusta pitäen teatterissa oli annettu suuri painoarvo ulkoilmanäytöksille ja luonnossa liikkumiselle sekä arktisille kansoille tyypillisille rituaaleille, kuten sen ensimmäisissä produktionissa *Min Duoddarat* (suom. Meidän tunturit), *Čuovga Čiehka* (suom. Kahdeksan minuuttia auringosta) 1987 ja *Dálveniehku* (suom. Talviunia). *Dálveniehku* esitettiin 1982–1983 Talvadis-järven jäällä. Näytelmässä näyttelijä-laulaja Åsa Simma kertoi persoonallisella ääni- ja liikekielellään Alkuäidin (Máttaráhkka) kolmesta tytärestä (ks. kansanuskoartikkeli). Norman Charlesin kautta *Dálvadis* sai vaikutteita erityisesti pohjoisamerikkalaisesta intiaanikulttuurista, ja esityksissä käytettiin rumpuja, tanssia ja luonnonhahmoja erilaisine intiaaninaamioineen. *Dálvadis*-ryhmä on aktiivisesti osallistunut maailmanlaajuiseen alkuperäiskansojen kulttuuriyhteistyöhön muun muassa inuittiteatteri *Tukakin* kanssa tehdyn yhteistyön kautta. Saamelasteatteri on aina pyrkinyt elävöittämään perinteistä länsimaista ilmaisua alkuperäiskansoilta tulevien perinteiden avulla.

Beaivváš Sámi Teathter -teatteri on ollut kansallisteatterin asemassa vuodesta 1995. Teatteri teki ensimmäisen musiikinäytelmänsä Alta-Kautokeinin patoamiskiistan aiheesta. Tällöin nuoret saamelaiset, jotka olivat ensimmäinen koulu- ja asuntolasukupolvi, alkoivat kاپinoida sulautumista ja vanhan saamelaiskulttuurin katoamista vastaan ja elvyttää sekä muovata sen arvoja ja muotoja taiteen keinoin.

Teatteri toimii Norjan Koutokeinossa, mutta kiertää ahkerasti Pohjoismaissa, erityisesti saamelaisalueella. *Beaivváš* on tuottanut kymmeniä esityksiä, joiden teemoina teatterilla ovat olleet kieleen ja saamelaiselämään liittyvät asiat. Yksi *Beaivváš*-teatterin mielenkiintoinen produktio oli Rauni Magga Lukkarin käsikirjoitukseen pohjautuva monologi *Dearvvuodát* (suom. Terveisiä), jonka teemana on saamelaisyhteisöäkin läheltä koskettava aihe, nimittäin nuorten itsemurhat. Kirjailija Johan Turin elämästä kertoo *Gumpegoddi* (suom. Suden kaataja), jonka on kirjoittanut kirjailija John Gustavsen.

Eteläsaamelainen teatteri, *Årjelhsaemien teatere, Sydsamisk teater*, koostui Norjan ja Ruotsin puolelta eteläsaamelaisten alueelta kotoisin olleista harrastelijanäyttelijöistä. Teatteri tuotti 1985–1996 yhteen-

sä 10 eri produktiota. Näytelmä saamelaisliikkeen äidin, eteläsaamelaisen Elsa Laula-Renbergin, elämästä esitettiin 1997 ensin TV:ssä ja sitten saamelaisliikkeen 80-vuotisjuhlakokouksessa Trondheimissa. Teatterityössä oli mukana kaikenikäisiä lapsista vanhuksiin asti.

Rávgoš-teatteri toimi aktiivisesti Suomen Utsjoella 1990-luvulle saakka. Suurimmaksi osaksi *Rávgoš*-teatterin näytelmät perustuivat edesmenneen kirjailijan Eino Guttormin tuotantoon, jossa keskityttiin oman seudun ihmisten traumaattistenkin asioiden, kuten kiihkouskonnollisuuden ja ihmissuhdeongelmien käsittelyyn. (Seurujärvi-Kari 2005b: 412–413.)

Nyky musiikki ja elokuva

Viime vuosina moderni saamenkielinen musiikki ja elokuvat ovat kasvattaneet suosiotaan. Musiikin saralla on monia kansallisesti ja kansainvälisesti tunnettuja saamelaisartisteja, kuten perinteistä joikuperinnettä ja etnomusiikkia tai jopa rock-musiikkia yhdistelevät Mari Boine (s. 1956), Sofia Jannok (s. 1982), Ulla Pirttijärvi-Länsman ja Tiina Sanila. Mari Boine esitteli uusimman levynsä *Čuovgga airras* Savoy-teatterissa Helsingissä syksyllä 2009 pitämässään konsertissa. Hänen ainutlaatuisessa saamenkielisessä musiikissaan on säilynyt joiun vaikutteita, vaikka hän ei enää aina säestä esitystään noitarummulla kuten aiemmin. Boinen läpimurto tapahtui jo 1980-luvulla levyllä *Gula, gula*. Tämän levyn aiheet liittyvät vahvasti saamelaisten itsetunnon heräämisvaiheeseen. Wimme Saari (s. 1960) on Suomen tunnetuimpia joikumusiikin esittäjiä. Wimme järjesti 25-taiteilijajuhlakonserttinsa Helsingissä helmikuussa 2010 julkistaen samalla uuden levytyksensä *Mun*, jolla hän esittää runojaan ja henkilökohtaisia juttujaan elämänsä varrelta hyvin perinteisesti maalailten ja luonnonääniä säestämänä. Tämän taiteilijan tunnetuin kappale lienee *Texas*, joka julkaistiin *Cugu*-nimisellä levyllä vuonna 2000.

Myös saamenkielinen rock- ja rap-musiikki ovat löytäneet tiensä levyhyllyihin. Suurimpia saamelaismusiikin tapahtumia ovat Kautokeinossa pääsiäismarkkinoiden aikaan järjestettävä *Sámi Grand Prix* -joiku- ja laulukilpailu, Inarin *Ijahis idja*, Norjan Kaivuonossa järjes-

tettava kansainvälinen alkuperäiskansojen musiikkifestivaali *Riddu Riđđu* ja kulttuuri- ja musiikkifestivaali *Márkomeannu* Ofoten-nimisessä saamelaiskylässä Pohjois-Norjassa heinäkuun lopulla.

Uusimpia saamelaiselokuvia on *Guovdageainnu stuibmi, Kautokei-non kapina* (2008). Siinä palataan 1850-luvun tositapahtumaan, saamelaisten ja viranomaisten väliseen yhteenottoon, jonka seurauksena saamelaisia tuomittiin kuolemaan ja elinkautisiin vankeustuomioihin. Filmi keräsi Suomessa ja Norjassa useita tunnustuspalkintoja jo valmistumisvuotenaan.

Tunnetuin saamelaisfilmi on Nils Gaupin ohjaama *Ofelaš* vuodelta 1987 (suomeksi Tiennäyttäjät ja norjaksi Veiviseren), jonka ohjaaja Nils Gaup ja joka perustuu perinteiseen sankaritarinaan *Áigi*-nimisestä nuoresta pojasta, joka pelastaa neuvokkuudellaan saamelaiset vihollisten, tsuudien tuholta. *Ofelaš*-elokuva oli Oscar-palkintoehdokkaana 1980-luvun lopulla. Tuotteliain elokuvan tekijä on Paul Anders Simma. Hänen töitään ovat muun muassa elokuvat *Sagajoga minister*, *Sagajoen ministeri* ja *Let's dance*.

Saamelaisen dokumenttielokuvien tekijöitä on nykyään useita, kuten Nils Jovna Porsanger, Liselotte Wajstedt, Suvi West, Inger Mari Aikio-Arianaick ja Katja Gauriloff. Yksi tunnetuimmista dokumentaristeista on dokumenttielokuvien isäksikin kutsuttu Norjan saamelaisradion toimittaja Johs Kalvemo. Hän on tehnyt NRK-saamelaisradion kautta monta kymmentä dokumenttia, joista yksi käsittelee Nils-Aslak Valkeapäättä ja hänen elämäntyötään (2002).

Saamelaiselokuva on kovassa nousussa, mistä osoituksena on useiden elokuvakeskusten perustaminen ja elokuvatapahtumien järjestäminen. Inarissa on vuodesta 1997 järjestetty tammikuussa maailmanlaajuisen suosion saavuttanut *Skábmagovat*-elokuvafestivaalit. Elokuva-alan koulutusta ja osaamista pyrkivät edistämään Suomessa saamelaisten opetuskeskus *Sámi oahpahusguovddáš* Inarissa ja Suomen saamelaiskäräjien organisoima *Skábma*-niminen alkuperäiskansojen elokuvakeskus sekä Norjan saamelaisten elokuvakeskus.

Skábmagovat-festivaalien kävijämäärät ovat nousseet vuosi vuodelta. 2010 kävijöitä oli noin 3 000. Festivaaleissa esitellään usein saamelaiselokuvien ja -dokumenttien lisäksi myös muiden alkupe- räiskansojen elokuvia, muun muassa 2006 festivaalien päävieras oli

jurubaohjaaja Tunde Kelani Nigerian Lagosista. Kelanilta oli kolme elokuvaa, joista yksi, *The Narrow Path* oli niin uusi, ettei sitä oltu näytetty edes Nigeriassa. Samana vuonna festivaaleilla oli kolme saamelaista ensi-iltaa: Inger Mari Aikio-Arianaickin dokumenttielokuva, *Dálvemáilmmi bivut* (suom. Talvimaailman vaatetus), Nils Jovna Porsangerin *Fra sentral til siste tolpen* (suom. Linjalla-viimeiseen tolppaan) ja Liselotte Wajstedtin raikas identeetin etsintäelokuva *Sami Nieida Joik*. Lisäksi Markku Lehmuskallion ja Anastasia Lapsuin saamelaisten muuttuvaa identiteettiä käsittelevä *Saamelainen*-dokumentti täytti katsomot useaan otteeseen.

Lopuksi

Saamelaistaiteilijat ovat olleet mukana kehittämässä saamelaiskulttuuria eteenpäin, ja omalla toiminnallaan he ovat vaikuttaneet voimakkaasti kulttuuripolitiikkaan; perustaneet omia järjestöjään, kirjoittaneet pamfletteja, ottaneet kantaa ja järjestäneet mielenosoituksia, kuten Altajoen kiistan aikana järjestetty taiteilijoiden nälkälakko Norjan Suurkäräjien edessä. He ovat näin olleet muovaamassa taiteellaan saamelaista identiteettiä ja saamelaisten käsitystä itsestään. Pitäessään konsertteja ja näyttelyitä eri puolilla maailmaa he ovat olleet myös saamelaiskulttuurin parhaita lähettäjiä.

Saamelaistaiteeseen kohdistuu pulmallisia vaatimuksia. Saamelastaiteilijan odotetaan kuvaavan saamelaisuutta, saamelaisihmisiä ja esineistöä sekä valitsevan aiheensa pelkästään omaleimaisesta ympäristöstään. Silloin kuitenkin on vaarana, että hyvän saamelaistaitteen tärkein arvosteluperuste on saamelainen aihepiiri. Hyvänä esimerkkinä tästä on Savion taiteen saama arvostus; hänen kuvissaan esiintyy muitakin kuin saamelaisaiheita, ja juuri näissä kuvissa hänen luova kykynsä tulee esiin. Kuitenkin vain hänen saamelaisaiheet taideteoksensa herättivät kiinnostusta. Saamelaista taidetta pyritään yhä arvioimaan samalla tavoin.

Nykypäivän saamelaistaiteilijan pyrkimyksenä on kuitenkin olla tasaveroinen kilpailija alallaan taustasta tai syntyperästä riippumatta ja tuoda panoksensa yhteispohjoismaiseen ja jopa maailmanlaajuisen taiteeseen ja yhteiskuntaan.

Lähteet

- Aikio-Arianaick, I. M. 2001: *Máilmmis dása*. Guovdageaidnu: DAT.
- Aikio-Arianaick, I. M. I 2006: *Maailmalta tähän*. Inari: Kustannus-Puntsi.
- Gaski, H. 1987: *Med ord skal tyvene fordrives. Om samenes episk poetiske diktning*. Karasjok: Davvi Media o.s.
- Gaski, H. 2002: Joik og lyrikk – samisk poesi inn i en ny tid. Teoksessa *Samiska i ett nytt årtusende*. Köpenhamn: Nordiska ministerråd.
- Guttorm, G. 2005: Duodji (handicrafts). Teoksessa *The Saami – a cultural encyclopaedia*. Toim. U-M. Kulonen, I. Seurujärvi-Kari ja R. Pulkkinen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 925. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Helander, H. 2009 (julkaisematon): *Saamelaisen naiskirjallisuuden neljä sukupolvea ja uusi ääni. Naiskirjailijoiden historiasta ja Ima Aikion runoudesta*. Johdatus saamentutkimukseen -luentokurssin esitelmä. Helsingin yliopisto.
- Hirvonen, V. 1994: Saamelaisten kirjallisuus ja taide. Teoksessa *Johdatus saamentutkimukseen*. Toim. U-M. Kulonen, J. Pentikäinen ja I. Seurujärvi-Kari. Tietolipas 131. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hirvonen, V. 1999: *Saamenmaan ääniä. Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kolttakulttuuri 2011. <http://oddaz.saaminuett.fi> (25.2.2011).
- Kuokkanen, R. 2000: Alkuperäiskansojen suullinen perinne: kirjallisuutta, historica, tiedettä? Teoksessa *Näkökulmia saamelaiskirjallisuuteen. Oaidninvuogit sámi girjjálašvuhtii. Aspekter till samiska litteratur*. Toim. I. Piippola. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy.
- Kuolan saamelaiset 2011. www-db.helsinki.fi/saami: Kuolan saamelaisten taide ja Kuolan saamelaisten kirjallisuus (25.2.2011).
- Lehtola, V.-P. 1995: *Saamelaiset. Historia, yhteiskunta, taide*. Jyväskylä: Kustannus-Puntsi.
- Lehtola, V.-P. 1997: *Rajamaan identiteetti. Lappilaisuuden rakentuminen 1920- ja 1930-luvun kirjallisuudessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Manker, E. 1956: *Boken om Skum. Halmstad Nåidkonst, trolltrummsans bildvärld*. Halmstad.
- Moshnikoff, S. 2005: Skolt Saami writing. Teoksessa *The Saami – a cultural encyclopaedia*. Toim. U-M. Kulonen, I. Seurujärvi-Kari ja R. Pulkkinen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 925. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pohjoisten kansojen nykytaide ja taidekäsityö*. 1.2.–18.5.2003. Gallen-Kallelan museo, 2003. Rauma: Gallen-Kallelan museo, kirjoittajat ja taiteilijat.
- Ranttila, M. A. (toim. Satu Jauhola) 1999: *Oma kuva*. Jyväskylä: Kustannus – Puntsi.
- Samefolkets konst* 1971. Halmstad.

- Sámi dáidda* 1975: Pohjoismaiden kulttuurikeskus. Jyväskylä.
- Serck-Hanssen, C. 2002: Iver Jåks' kunstnerskap – et riss. Teoksessa *Ofelaš Iver Jåks Veiviseren*. Toim. B. Eilertsen et al. Tromsø: Ravnetrykk.
- Seurujärvi-Kari, I. 2005a: Art. Teoksessa *The Saami – a cultural encyclopaedia*. Toim. U-M. Kulonen, I. Seurujärvi-Kari ja R. Pulkkinen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 925. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Seurujärvi-Kari, I. 2005b: Theatre. Teoksessa *The Saami – a cultural encyclopaedia*. Toim. U-M. Kulonen, I. Seurujärvi-Kari ja R. Pulkkinen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 925. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Seurujärvi-Kari, I. 2005c: Valkeapää, Nils Aslak. Teoksessa *The Saami – a cultural encyclopaedia*. Toim. U-M. Kulonen, I. Seurujärvi-Kari ja R. Pulkkinen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 925. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Seurujärvi-Kari, I. 2005d: Visual art. Teoksessa *The Saami – a cultural encyclopaedia*. Toim. U-M. Kulonen, I. Seurujärvi-Kari ja R. Pulkkinen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 925. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Skaltje, M. L. 2003: Pyhä ja kielletty. Det heliga och det förbjudna. The sacred and the forbidden. – Teoksessa *Yhteinen maa. Gemensamt land. A Land Shared*.
- Turi, J. 1979: *Kertomus saaamelaisista*. (suom. S. Aikio). Porvoo: WSOY.
- Utsi, P. 1974: *Giela giela*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Valkeapää, N.-A. 1985: *Ruoktu Váimmus*. Munkedal: DAT.
- Valkeapää, N.-A. 1988: *Beaivi, áhčážan*. Guovdageaidnu: DAT.
- Valkeapää, N.-A. 1992: *Aurinko, isäni*. (suom. P. Sammallahti). Vaasa: DAT.
- Vorren, Ö. 1963: *Savio* – Ottar nr 35. Tromsø.

Saamelaisten musiikit ja musiikkien tutkimus

Minna Riikka Järvinen

Johdanto

Saamelaiset ovat kielellisesti ja kulttuurisesti rikas ja monimuotoinen kansa. Tämä kulttuurinen rikkaus kuuluu myös saamelaisten musiikeissa: jokaisella kieliryhmällä on oma erityislaatuinen musiikkinsa, jonka sisällä on lisäksi tyylillistä vaihtelua.

Käsittelen tämän luvun ensimmäisessä osassa pääpiirteittäin saamelaisten perinteisiä vokaalimusiikkeja perinnealueittain sekä saamelaisalueelle tulleita ja siellä edelleen kehittyneitä musiikinlajeja sekä niiden sisältöjä, merkityksiä ja statusta. Toisessa osassa käy läpi nimenomaan saamelaisten musiikkeihin kohdistuvan musiikintutkimuksen vaiheita. Kielitieteessä, kansatieteessä ja folkloristiikassa on tehty paljon tutkimusta, joka avaa myös saamelaisten musiikkien asemaa kulttuurissaan, mutta tässä keskityn vain musiikintutkimuksen alalla syntyneisiin tutkimuksiin ja keruutyöhön.

Perinteiset musiikit

Saamelaisten perinteiset musiikit ovat vokaalisia eli suullisesti esitettyjä. Niihin ei todennäköisesti ole kuulunut soitinsäestystä tai soitin-osuuksia, vaikkakin perinteisiin samanistisiin uskomuksiin ja niiden pyhitysrituaaleihin onkin kuulunut rumpunsoiton ohella laulettua tai pikemminkin joiuttua musiikkia.

Vanhin tunnettu kuvaus saamelaisten musiikista sisältyy Johannes Schefferuksen *Lapponia*-nimiseen teokseen, johon Schefferus on tallentanut Olaus Sirmalta saamansa kaksi keminsaamenkielistä eepistä tekstiä *Kulnasatz* ja *Pastos päivva kiufvresist javra Orrejavra* (1673).

Kielen osalta ne kuuluvat keminsaamelaiseen traditioon, mutta tekstin rakenteen osalta niiden on arveltu viittaavan sellaiseen laulutapaan, joka liittäisi ne itäiseen perinteeseen, ts. koltan-, kildinin- ja turjansaamelaiseen traditioon (vrt. Jouste 2006: 277). Kuuluvatko nämä tekstit todella keminsaamelaiseen traditioon vai olisiko itäinen traditio säilyttänyt tehokkaammin vielä 1600-luvulla vallinnutta perinnettä, jäänee odottamaan todisteita.

Saamelaisten perinteisillä musiikeilla on useiden niitä toisistaan erottavien piirteiden lisäksi kuitenkin myös yhteisiä piirteitä. Ensinnäkin ne ovat äänellä esitettyjä, toiseksi samaa yhden kahden säkeen melodia-aihetta toistetaan ja varioidaan ja sen tekstiä kehitetään ja täydennetään. Kolmas tunnusmerkki liittyy sävelmien omistamiseen: Kunkin melodian omistaa sen kohde eli henkilö, paikka, eläin tms., josta ko. sävelmä kertoo, ei sen esittäjä. Tästä lisää tuonnempana.

Nykyiset saamelaisten perinnesävelmät voidaan jakaa kahteen pääalueeseen, läntiseen ja itäiseen. Perinnealueen raja kulkee Inarijärven itäreunaa. Läntisen alueen musiikeille tyypillistä on karkeasti kuvattuna pentatonisuus ja vähätekstisyys, itäisen alueen musiikeille taas pitkät eppiset tekstit ja aukoton asteikko. (Ks. Kantola 1984: 36; Järvinen 1999: 34–41.) Läntisen ja itäisen perinnealueen erot ovat syvälekkäviä myös esimerkiksi kielen ja uskontojen perusteella (ks. Korhonen 1981: 17).

Lähtökohtana saamelaisten musiikkien tarkemmalle jakamiselle omiksi musiikkiperinteikseen on otettava musiikista käytetyt omakieliset nimitykset. Saamenmaan länsi- ja eteläosien saamelaiset kutsuvat joikuaan nimellä *vuolle* tai *vuolie*, pohjoissaamelaiset nimellä *luoh-ti* ja itäsaamelaisista koltat nimellä *levdd*, *leu'dd ja luvvt*. Edellä mainittujen lisäksi koko Saamenmaalla käytetään joiusta yleisnimitystä *juoiggus*. Nimitysten pääryhmien mukaan voidaan erottaa kolme ryhmää, etelä-läntinen, pohjoinen ja itäinen.

Pohjoissaamelainen *luoh-ti*

Kun saamelainen rakentaa *luoh-tin*, hän ottaa lähtökohdakseen sen ihmisen, eläimen, puun, tunturin tai minkä tahansa kohteen, jonka *luoh-ti* on kyseessä. Tarkoituksena on, että joikaamalla joiku maala-

taan todeksi sen kohde *juoiggalmas*. On vaikea sanoa, kumpi joiussa on tärkeämpi: sen melodinen kaarros tai musiikilliset rakenne-elementit vai teksti, *dajahus*, joka myös vaikuttaa joiun musiikilliseen ilmiösuureen, etenkin rytmiiikkaan. Joiku on kokonaisuus, eikä sen osiin pilkkominen tai analysointi ole ainakaan joiun sanoman tai sisällön ymmärtämisen kannalta relevanttia. Ottaessaan joiun saamelainen sanoo, että hän joikaa tunturin, ei tunturista. Tekstin ja sävelmän hän muotoilee niin, että kuulija aistii tunturin. Ilmaisia ryydittävät erilaiset tavut, kuten *lol-lo*, *lui-lu*, *nun-nu* ja usein toistetaan väliin myös partikkeleita *de* (niin) ja *juo* (jo), pronominia *dat* (se) ja *olla*-verbin taivutusmuotoja *lea* (on) ja *lei* (oli). Katsoessaan tilanteen sitä vaativan saamelainen voi jättää joiusta pois kaiken semanttisesti merkityksellisen sisällön ja käyttää pelkkiä täytesanoja tai -tavuja. (Järvinen 1999: 58–61). Teksti voidaan jättää pois esimerkiksi sen takia, että kaikki kuulijat tuntevat joiun ennalta.

On epäselvää, onko pohjoissaamelaiden joikujen tekstiaines aina ollut kauttaaltaan yhtä niukkaa, vai onko siinä tapahtunut voimakasta muutosta viimeisen 200 vuoden aikana. Vielä 1800-luvun alussa Jacob Fellman tallensi pitkiä proosamuotoisia joikutekstejä Inarin ja Utsjoen alueelta. (Fellman 1906). 1900-luvulla proosatekstisiä joikuja ei aineistoihin ole enää tallennettu. Proosajoiuissa tekstillä lienee ollut nykyistä niukkatekstistä joikua tärkeämpi merkitys. Nykyisin joiun sävel on muodostunut tekstiä tärkeämmäksi kerronnan välineeksi.

Suurin osa perinteisistä pohjoissaamelaisista joiuista on henkilöjoikuja, ts. niiden aihe, *juoiggalmas*, on henkilö. Se indikoi ihmisyyteen merkityksen tärkeyttä suhteessa muihin aiheisiin. Muut yleensä luontoon liittyvät aiheet ovat varsin marginaalisissa osassa. Joikujen aiheeksi pääsee eläimistä useimmin poro. Muita aiheita ovat elinympäristön linnut, kalat ja luonnonmuodostelmat, kuten tunturit. Myös uskomuksista joikataan. Näitä ovat aurinko, Staalo ja Ipmel. Perinteisiin uskomuksiin liittyy myös Noidan joiku, joka on yksi laajimmalle levinneistä ja tunnetuimmista joiuista. Tämä uskomusaiheinen joiku elää myös nykyisessä saamelaismusiikissa. (Järvinen 1999: 61–64.)

Joikujen sisällöstä puhuttaessa on kuitenkin syytä huomauttaa, että *juoiggalmas* kertoo vain joiun kohteen mutta ei sinänsä paljasta, mitä joikaaja kohteestaan ajattelee tai millaisena haluaa sen kuvata. Tätä tietoa kantaa joiun esitystapa, sen kuvaileva sävelkieli, tekstiainekseen

sisältyvä symbolikieli ja metaforat. Tyypillistä on antropomorfismi, jossa eläimet personifoidaan ja niitä käytetään ilmaisemaan joikatun henkilön persoonallisuutta. (Järvinen 1999, 67–71.)

Henkilöjoikuihin liittyy erityinen sosiaalinen kytkös, joka on yhteydessä joikujen omistukseen. Joiku on aina sen henkilön omistama, josta se on tehty. Toisin sanoen, joiun säveltäjä ei ole sen omistaja. Joiku on eräänlainen kunnianosoitus, osoitus ihmisarvosta ja kuulumisesta yhteisöön. (vrt. T. I. Itkonen 1941: 52–53; Jernsletten 1978: 110–111; Järvinen 1999: 71–75.) Joiun kohde itse ei saisi joikata omaa joikuaan; sitä pidetään itsekehuna. Koska joiku siis on arvoa, on joikujen tekstit koottu usein niin, että niihin on rakennettu sisään henkilön ominaisuuksista ja persoonallisuudesta hyvien puolien lisäksi myös huonot puolet. Tähän käytetään usein vertauskuvia, jotka saattavat olla vaikeastikin tulkittavissa. Kaikkea ei suinkaan sanota joiuisa suoraan, vaan useimmin viittauksin, joiden jatkon kuulija saa itse päätellä. (Ks. Järvinen 1999: 133, 165.)

Vaikka joiku tehdään usein varta vasten tietylle henkilölle, sen voi myös periä. Hiljattain kuolleen joikusävelmää ei ole kuitenkaan saanut esittää, sillä sen on koettu häiritsevän vainajan rauhaa ja perinteisessä uskomusjärjestelmässä katsottu sitovan sielun tähän maailmaan estäen näin vapaan kulun kuolleiden maalle. Vasta jonkin ajan kuluttua sävelmä on voitu ottaa uudelleen käyttöön. Niinpä perityt joikusävelmät tulevat isovanhemmalta tai kauempaakin. Joiun on voinut periä myös puolison suvulta.

Vaikka joiku on kohteensa kuva ja tässä suhteessa vaihtamaton, on henkilö voitu joikata joskus toiselta lainatulla sävelmällä. Tällaisella on haluttu esittää jokin poikkeuksellinen suhde näiden henkilöiden välillä. Esimerkiksi rakastavaisia on voitu joikata toistensa sävelmillä. (ks. Järvinen 1999: 78.)

Joiussa on tietyt pysyvät ja tunnistettavat elementit, jotka sitovat sen kohteeseensa. Tästä huolimatta joiku elää ja kehittyy, kuten sen aiheena oleva henkilökkin. Lapsen joiku voi olla iloinen ja vilkasliikkeinen, mutta henkilön ikääntyessä joiun sävy, tempo ja rytminkäsittely voivat muuttua, ja tekstisisältö täydentyy henkilön elämänvaiheiden kuvauksella. (Järvinen 1999: 82–83 ja 86–88.)

Niin pohjoissaamelaisella joiulla kuin muillakin saamelaismusiikeilla on ja on ollut syväillekäyviä merkityksiä niin yksilöille kuin kult-

tuurisestikin. Joikuperinne on perittyjen joikujensa takia muodostanut eräänlaisen sukupuun, jossa sävelmästä voi henkilön lisäksi olla identifioitavissa suku johon hän kuuluu. Joiulla on voitu luoda koheesiota yhteisöön ja lisätä yhteenkuuluvaisuutta, koska joiku on arvoa, jonka yhteisön jäsenet antavat yksilölle. Ilman yhteisön antamaa joikua ihmisellä ei ole sitä, joten arvo on saatavissa vain yhteisön kautta. Tällä on voitu säädellä yhteisössä hyväksyttävää ja kiellettävää käytöstä (Järvinen 1999: 76). Joiku on niin ikään ollut hyvä muistamisen väline, jonka avulla on voitu tehokkaasti välittää myös tietoa tapahtumista ja kuulumisista (af Klintberg 1970: 42; Jernsletten 1978: 119; Järvinen 1999: 73–74). Joiku on ollut myös hyvin käytännöllinen tapaa pitää petoja loitolla porotokasta samalla, kun paimenessa olija on viihdyttänyt itseään ja hälventänyt yksinäisyyden kokemustaan (Tirén 1942: 10; Valkeapää 1984: 45; Järvinen 1999: 77).

Äänenkäyttö on joiussa hyvin tärkeä asia. Paitsi että sen tulee kytetä luonnehtimaan joiun kohdetta osuvasti, äänenkäyttö erottaa joikaamisen laulamisesta. Siinä keskeistä on joiulle ominainen sointi. Sointi syntyy, kun äänen annetaan vapaasti resonoida rintakehässä ja soida kullekin ihmiselle tyypillisenä ”alkuäänenä”. Myös erilaiset kurkkuäänteet, liu’ut ja korusävelet kuuluvat joikuun, mutta niiden käytön taajuudessa on alueellisia tyylieroja. Yleensä joiun sointi-ihanne johtaa siihen, että miehiä, joiden ääniala on luonnostaan matalampi, pidetään naisia parempina joikaajina. Nainenkin voi saada arvostusta hyvänä joikaajana, jos ääniala ei ole korkea. Hyvinä pidettyjen joikaajien äänen arvostus verrattuna arkistoista poimittuihin esimerkkeihin todentuu kevyellä empirialla, kun tutkitaan ylä-äänesarjaa: mitä parempana pidetty joikaaja, sen rikkaampi ylä-äänesarjaa (ks. Järvinen 1999: 95–98).

Perinteisen pohjoissaamelaisen joiun maantieteellinen esiintymisalue on laaja. Se kattaa koko Suomen Lapin, Norjan Karasjoen ja Koutokeinon alueet sekä laajoja alueita luoteisesta Ruotsista. Joiusta onkin erotettavissa useita alueellisia joikutyyliä, jotka mukailevat pohjoissaamen murrealueita. Etenkin itämurteiden ja länsimurteiden alueen joikutyyli ovat varsin helposti identifioitavissa äänenkäyttötavoista. Läntinen joikutyyli suosii nasaalimpaa matalamman rekisterin äänenmuodostusta ja kurkkuäänteitä, kun taas itäinen tyyli on laullisempaa ja lähempänä puheen rekisteriä. Saamelaisilla on myös

omakieliset verbit tekemään eroa itäisen ja läntisen joikutyylin välillä (ks. esim. Laitinen 1981). Itäisen tyylin mukaisesta joikaamisesta voidaan käyttää verbiä *livdet* 'hyräillä', 'joikailla hienostuneesti' ja läntisestä tyylistä verbiä *javzat* 'hoilottaa', 'joikata liioitellen' (ks. Järvinen 1999: 94–95; vrt. Sammallahti 1989: 228 ja 263; Nielsen 1934: 397). Myös tekstimassa on suurempi itäisellä alueella, jonka joiuista osa on jopa kertovia. Läntistä joikutyylä tapaa Karesuvannossa, Koutokeinossa ja Enontekiöllä, kun taas itäistä tyyliä Karasjoella, Tenojokilaaksossa, Utsjoella ja osin Inarissa. Inari ja Pohjois-Sodankylä tosin muodostavat mielenkiintoisen poikkeuksen siltä osin, että sinne 1800-luvun rajansulun takia muuttaneet saamelaiset ovat suurelta osin länsimurteiden puhujia, jotka toivat mukanaan oman joikutyylinsä.

Inarinsaamelainen musiikkiperinne

Inarinsaamelaisten joiusta tai joikaamiselle läheisestä musiikinlajista ei ole säilynyt äänitteitä eikä juurikaan kirjallisia lähteitä. Myöskään tutkimusta, jossa asia selvitetäisiin yksityiskohtaisesti, ei ole tehty. Inarinsaamelaisilla on kuitenkin henkilölaululle omakielinen nimitys *livde*, joka etymologisesti liittyy sen läheisesti yhteen pohjoissaamen itämurteiden alueen joikutyylä luonnehtivan *livdet*-verbin kanssa. Oletettavaa on, että nämä laulut ovat aiemmin liittyneet läheisemmin saamelaiseen arkaaiseen vokaalimusiikin traditioon mutta ovat sittemmin kehittyneet kulttuurin sisäisten ja sen ulkoisten vaikutusten alaisena lähemmäs laulua tai lauluksi. Frans Äimä kuvaa inarinsaamelaista traditiota seuraavasti:

Lauluja inarinlappalaisilla on tuiki vähän. Harvassa on laulun taitavia, ”joikastajia”; nekin ovat oppineet useimmat laulunsa tunturilappalaisilta, joilla lauluntuotanto kuulu olevan erittäin runsas. Muistiinpanoissani on tuskin yhtäkään laulua, jossa ei ainakin joku sana olisi muistuttamassa vierasta alkuperää. Muutamat ovat selvää tunturilappia, vaikka kaiketi ääntäminen on inarinvoinnoista. Toiset ovat sellaisia, joita laulaja itse on koettanut sommitella tunturinkielestä äidinkieleensä. Kirjoittamistani lauluista on suurin osa (12) eläinten olentoja tai toimia kuvaavia, kolme on henkilöitä tai tilanteita kuva-

via ja yksi on eroottinen. Useimmat laulut ovat aivan lyhyitä, kahden tai kolmen säkeen pituisia, muutamissa on 5–7 säettä, pisin on 25 säettä. Niillä on kullakin eri nuottinsa, saman runon kaikki säkeet lauletaan tavallisesti samaan nuottiin ja kunkin säkeen lopussa on lyhyt rallatus. (Äimä 1902: 10–25.)

Inarilaisella perinteisellä *livðellä* lienee siis ollut yhtymäkohtia pohjoissaamelaiseen joikuperinteeseen. On kuitenkin selvittämättä, mitkä osat säilyneistä kirjallisista katkelmista ovat inarinsaamelaista alkuperää, mitkä taas pohjoissaamelaista vaikutusta. On mahdollista, että Äimänkin mainitsemat eläimiä kuvaavat laulut olisivat tällaisia. Esimerkiksi Kaapin Jounilta ja vielä 1960-luvulla Jouni Jomppaselta tallennetut eläinjoiut ovat tekstisisällöltään ja -rakenteeltaan sellaisia, että niitä ei tavata pohjoissaamelaisessa traditiossa. Kyseiset joiut ovat myös inarinkielisiä, kuten Jäniksen, tiaisen ja kuukkelin laulu, Koiran laulu ja Karhun laulu (TRE A-K 1961 nauha 543; vrt. Äimä 1902: 23). Jäniksen, tiaisen ja kuukkelin laulua vastaava tarina on tekstisisältöisenä tallennettu myös sodankyläläiseltä Elsa-Marja Aikiolta (Sammallahti 1975), joten on vaikea päätellä, ovatko Sodankylän pohjoissaamelaiset lainanneet ennusmerkkejä sisältävän tiedon elinympäristönsä tunteneelta inarinkieliseltä väestöltä vai päinvastoin. Oletettavaa kuitenkin on, että inarinsaamelaiset ovat tässä lähtökohta, sillä pohjoissaamalainen joikukorpus lähtee yleisimmin aina henkilöstä ja siinä luonnonkuvauskin liittyy yleensä tavalla tai toisella henkilöön tai henkilön asuinpaikan tms. kuvaukseen. Kärjistäen voisi sanoa, että sosiaaliset suhteet ja henkilöt korostuvat pohjoissaamelaisessa traditiossa elinympäristön jäädessä kuvauksessa taustalle.

Kolttasaamelaisten musiikkiperinteet

Kolttasaamelaisten vokaalimusiikki *leu'dd* kuuluu Saamenmaan itäiseen perinteeseen ja poikkeaa lähtökohdiltaan, rakenteeltaan, käyttötavoiltaan ja tekstiltään huomattavasti pohjoissaamelaisesta joiusta ja muista läntisen perinteen musiikinlajeista. *Leu'dd* on kuvaavaa, usein suorasanaisesti kertovaa laulua, jonka aiheena on paikallinen elämä ihmisineen ja ihmiskohtaloineen. *Leu'ddeissa* ihmisen elämä kuvataan kohtauksina, joiksi poimitaan merkitykselliset tapahtumat, kuten ko-

sinta, häät jne. *Leu'ddaaminen* on henkilön, henkilöiden ja tilanteiden muistelua.

Kun pohjoissaamelaisen joiun rakenteellinen perusta on viisisävelikkö, rakentuvat kolttien *leu'ddit* aukottomalle asteikolle. Teksti on kertovaa mutta vahvan symboliikan värittämää. Rytmiikka on usein elävää ja liikkuvaa, myös synkopoitua. Sosiaalisessa asetelmassa mielenkiintoinen ero joikuun on siinä, ettei *leu'ddin* aiheena ollut henkilö saanut kuulla omaa *leu'ddiaan*, ettei olisi kokenut tulleen loukatuksi (Jouste 2006: 297).

Leu'ddien ohella kolttsaamelaisilla on itkua, *reäkk*. Ne sitovat koltat tiiviiseen yhteyteen karjalaisen tradition kanssa. Itkuilla on käsitelty voimakkaita tunteita elämän käännekohtissa, häissä, hautajaisissa tai muissa erotilanteissa (ks. Laitinen 1977: 47–52). Itkuja on valitettavasti tallennettu vain muutamia.

Tanssit, erityisesti katrilli, kuuluvat kolttsaamelaisten musiikkiperinteisiin. Tanssiperinne on kehittynyt venäläisiltä ja karjalaisilta omaksuttujen tanssilaulujen pohjalle mukavaksi ajanvietoksi talvikylissä tammikuusta huhtikuuhun vietettyyn aikaan, jolloin kaikki siidan suvut ja ihmiset ovat olleet talvikylissä koolla. Tanssien säestykseen on käytetty myös eri soittimia, etenkin harmonikkoja ja huuliharppuja sekä gramofonia (Nickul 1948: 58). Myös *leu'ddia* on voitu käyttää tanssin säestyksenä.

Saamelainen virsiperinne

Viime vuosina saamelaismuusikoiden kiinnostuksen kohteeksi on noussut kotoperäisen joiun lisäksi myös virsiperinne. Sen juuret ovat toki huomattavasti lyhyemmät kuin joiun, jonka alkuhistoria lienee tuhansien vuosien takana. Virsiperinne on kirkon ja koululaitoksen tulon myötä 1600-luvulta alkaen kehittyntä musiikkiperinnettä. Ensimmäinen saamenkielisiä virsitekstejä sisältänyt kirja *En lijten Sängebook huruledes Messan skall hållas, läsas eller sjungas på Lappesko* ilmestyi jo vuonna 1619 Piitimen kirkkoherra Nicolais Andrae Rheenin toimittamana. Pohjoissaamenkielinen virsikirja *Muttom Laulagak* ilmestyi 1763.

Virsi-perinteen kehityksen kannalta merkitykselliseksi osoittautui yhteistyö norjalaisen Jens Andreas Friisin ja Koutokeinon kansannoususta ilman kuolemantuomiota selvinneen Lars Hættan yhteistyö. He toimittivat 1861 yhdessä julkaisun *Muhtun Sálmmat*, Muutamia virsiä, ja 1870 ilmestyneen virsikirjan *Sálbmagirji*. Sen perusteella toimitettu ja laajennettu toinen laitos ilmestyi 1897, ja tunnetaan nimellä *Boares Sálmagirji*, Vanha Virsikirja. Kaikkiaan saamenkielisiä virsikirjoja on ilmestynyt 28 kappaletta.

Moderni saamelaismusiikki

Modernin saamelaismusiikin kehityksen alkuvaiheet voi nähdä samassa kontekstissa kuin toisen maailmansodan jälkeen heränneen kansallisen tietoisuuden. Tuolloin Pohjoismaiden saamelaisten yhteiseksi pyrkimykseksi nousi assimiloitumisen torjuminen sekä sosiaalisen, taloudellisen ja poliittisen tasavertaisuuden saavuttaminen. Perinteisistä musiikeista tuli tämän kehityksen jatkumossa kansallisen identiteetin symboleja. Suunnannäyttäjänä oli Nils-Aslak Valkeapää, joka julkaisi 1968 kokoelman *Joikuja* Otavan kirjallisella äänilevyllä. *Joikuja*-kokoelman jälkeen Valkeapää julkaisi pamfletin *Terveisiä Lapista* (1971), jossa hän kärkevästi suomii saamelaiskulttuurin riistoa ja saamelaisten alisteista asemaa. Myös Valkeapään kirjallinen toiminta sai vaikutteita joiusta. Esimerkiksi Pohjoismaiden kirjallisuuspalkinnon saaneessa runoteoksessaan *Aurinko isäni* (1988) hän vie tekstiä joiunomaisesti.

Myös muut 1900-luvun jälkipuolen saamelaismuusikot ovat käyttäneet perinteestä ammentamiaan piirteitä poliittisen tai minoriteettiasemaan liittyvän sanoman välittämisessä tai ovat itse ottaneet aatteellisen johtajan roolin saatuaan ensin mainetta muusikkona. Esimerkiksi sopii Karasjoelta lähtöisin oleva Mari Boine, joka käsittelee albumeillaan sortoa ja myös saamelaisten elinympäristöjen tuhoamista. Valkeapään esiin nostama Jaakko Gavrilloff on esiintynyt rauhanliikkeen riveissä.

Voimakas muutos ja murros saamelaismusiikkien renessanssissa ajoittui 1990-luvulle, jolloin aktiivisten saamelaismuusikoiden mää-

rä lisääntyä ja yhteistyötä alettiin tehdä eri puolilta kotoisin olevien muusikoiden kesken. Minoriteettiajattelu ja kansallisuus painuivat taka-alalle, ja uutta saamelaismusiikkia tehtiin musiikin itsensä takia. Myös ns. suuri yleisö sai tutustua ja innostua modernista saamelaismusiikista. Angelin Tytöt, nykyiset Angelit, löivät itsensä läpi Suomessa 1990-luvun alussa, ja Wimme Saari sekä Ulla Pirttijärvi löysivät yleisönsä.

Saamelaisten musiikkien tutkimus

Armas Launis joikusävelmien tieteellisen tallennuksen pioneerina

Saamelaisten musiikkien tieteellinen tutkimus alkoi vasta 1900-luvun alussa. Uranuurtajana on pidettävä Armas Launista, joka kiersi Lapissa 1904–1905 kokoamassa pohjoissaamelaisten *luohteja*. Keruutyön intentio liittyi suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa yhteydessä jo 1800-luvun lopulla virinneeseen hankkeeseen. Seuran sävelkomitea oli päättänyt julkaista arkistoihin kertyneet kansansävelmät tieteellisesti toimitettuna kokoelmana. Ensimmäinen vihko, joka sisälsi 124 laulusävelmää, ilmestyi 1888, mutta sen jälkeen hanke ei ottanut edetäkseen. (Ks. Järvinen – Seppänen 2008: 22.) Vasta vuosisadan vaiheessa sävelkomitean työn jatkajaksi tuli musiikkitieteen dosentti Ilmari Krohn. Kansanmusiikkien tutkimus oli saanut kansainvälisestikin vauhtia 1800–1900-luvun taitteessa, ja tuohon henkiseen ilmaan ajoittui myös Ilmari Krohn työ. Kansainvälisen musiikkiseuran aikakauskirjassa julkistettiin 1899–1900 kilpailu, jonka tavoitteena oli löytää paras menetelmä kansan- ja kansanomaisten laulusävelmien sanakirjalliseksi järjestämiseksi niiden sävellellisten ominaisuuksien perusteella. Krohn osallistui kilpailuun omalla metodillaan (ks. Järvinen – Seppänen 2008: 22–24).

Suomen Kansan Sävelmät -julkaisuhankkeen onnistumiseksi Krohn tarvitsi siis paitsi metodin myös materiaalia, jota järjestää sen perusteella. Jo 1800-luvulla koottu sävelmistö eri puolilta Suomea ja suomensukuista aluetta muodosti hyvän pohjan muttei ilmeisesti ollut riittävä, sillä Krohn lähetti lahjakkaita musiikkitieteen oppilaitaan

yliopistosta keruutyöhön sävelmistöjen kartuttamiseksi. (ks. Järvinen – Seppänen 2008: 24). Armas Launiskin lähti Krohnin puoltamana Suomalaiselta Kirjallisuuden Seuralta saamansa apurahan turvin yhdessä Eino Levónin kanssa ensin kiertämään Kainuuta ja Koillismaata kesällä 1902, Inkeriin 1903 ja viimein omillaan Lappiin kesinä 1904 ja 1905.

Kansanmusiikintutkimuksessa 1900-luvun alussa vallinnut paradigma vaikutti Launiksen keruutyöhön. Todennäköisesti Lapin ja saamelaisten laulujen keksiminen tutkimuskohteeksi oli Launiksen oma ajatus. Kuitenkin tapa, jolla hän kokosi joikusävelmiä, liittyy keruutyön vuosisadan alun tutkimusparadigmaan ja lopulta Launiksen etnomusikologian suomalaisen koulukunnan perustajaksi Krohnin rinnalle.

On mahdollista, että Launiksen kiinnostuksen Lappia kohtaan herättivät ne keskustelut, joita hän oli käynyt maantieteen professori J. E. Rosbergin kanssa. Rosberg oli tehnyt 1800-luvulla kenttätutkimusta Lapissa ja kertoi, että saamelaisten perinteinen musiikki oli häviämässä. Rosberg kirjoitti Launiksen matka-apurahahakemukseen SKS:lle suosituksen, jossa hän toteaa olevan korkea aika koota jo häviämässä olevia saamelaisten joikusävelmiä (Järvinen 2004: 341).

Vuoden 1904 matkalla Launis kokosi joikuja Utsjoen ja Inarin alueelta kaikkiaan 427 sävelmää (ks. Järvinen 2004: 342). Käytännössä hän oli ummikko, vailla Lapin tai saamelaiskulttuurin tuntemusta. Hänellä ei ollut ennakkotietoa siitä, keneltä joikuja olisi voinut koota tai ylipäätään, miltä joiku kuulostaisi. Ennakkoluulottomasti hän kävi kuitenkin työhön ja tallensi ensimmäiset joit Uula Laitilta Tenolta. Ilman saamenkielen taitoa tai tulkkia, kynää ja paperia muistiinpanovälineinä käyttäen hän kuitenkin onnistui tallentamaan joikujen melodioita ja myös tekstejä siinä määrin, että joikujen aiheistakin on voitu jälkikäteen tehdä päätelmiä ja tulkintoja (ks. Järvinen 2004: 342).

Launis tallensi joikusävelmistä ensimmäisen, tavallisesti säeparin pituisen säkeistön. Melodiasta ja rytmikasta hän tallensi säkeistöissä toistuvan perushahmon, ei variaatiota tai esitys- ja lauluteknisiä seikkoja. Samoin oli tekstuurin laita: hän tallensi siitä sen, mitä saattoi, parhaimmillaan ensimmäisen säkeistön tekstin sellaisena, kuin miltä se kuulosti. Voi olla, etteivät Launiksen kyvyt riittäneet hänen ensim-

mäisellä Lapin matkallaan, mutta tutkimusmetodiikkakaan ei tuossa vaiheessa edellyttänyt enempää. Kansansävelmien sanakirjalliseksi järjestämiseksi sävelmistä tarvittiin vain olennainen informaatio: sävelmän kaarros, melodia, rytmiiikka ja tekstiaines. Kaikki Launikon aiemmat keruuaineistot Kajaanin kihlakunnasta ja Inkeristä ovat samankaltaisia, samoin Lapin matkoja seuranneen Inkerin matkan 1906 aineisto. On myös huomattava, että joikusävelmien esitystilanne on osin määrännyt keruutekniikkaa. Variaation tallentaminen ilman äänitysvälineitä, kynää ja paperia käyttäen on ollut vähintään vaikeaa. (vrt. Järvinen 2004: 348.)

1900-luvun alun keruutyö ei antanut painoa keruutyön kontekstille. Kansanmusiikintutkimuksen näkökulmasta oleellisia olivat itse sävelmät – ei se, kuka ne esitti tai millaisessa tilanteessa. Niin sanottua kontekstitietoa ei kavahdettu, mutta sitä ei myöskään pidetty tarpeellisenä. Sävelmäkeruulle ohjenuorana oli ensisijaisesti alkuperäisyys. Ilmari Krohnin myötä alkuperäksi alkoi kelvata muukin kuin suomalaisuus. Hän itse oli virsisävelmien asiantuntija ja piti myös niiden tallentamista tärkeänä. Hän itse asiassa uskoi, että eri kansojen sävelmät olivat yhteistä juurta. Tästä huolimatta Launis jätti Suomalaisen Kirjallisuuden Seuralle vuoden 1904 matkalla kokoamastaan sävelmistöstä pois kaksi keräämänsä virsisävelmää ja kaksi laulua, jotka kuitenkin sisältyvät Sibelius-Akatemiassa säilytettäviin käsikirjoituksiin. Ilmeisesti Suomalaisen Kirjallisuuden Seuralle oli siis tarkoitus antaa ”puhdas” kokoelma alkuperäisiä joikuja (ks. Järvinen 2004: 348).

Vaikka tutkimusparadigma ei olisi vaatinut kontekstuaalista tietoa, Launis teki kuitenkin siitäkin muistiinpanoja. Etenkin matkustaes- saan toistamiseen Lappiin kesällä 1905 täydentääkseen joikukokoelmaansa hän paneutui myös joikujen esittäjien identifointiin ja joikujen sisältöjen kirjaamiseen. Hän oli jo talvella ottanut yhteyttä Piera Helanderiin Utsjoelle ja sopinut hänen kanssaan yhteistyöstä. Piera toimi Launikselle oppaana ja tulkkina matkalla, jonka tarkoituksena oli Norjan pohjoissaamelaisten joikujen tallentaminen etenkin Kautokeinon ja Karasjoen alueelta. Joikuja kertyi kokoelmaan kaikkiaan 405 kappaletta. Launis myös julkaisi tulkintojaan joikujen merkityksistä, esitystilanteista ja sisällöistä Suomettaressa 1907 ilmestyneessä kolmen jutun sarjassa (Launis 1907). Vaikka itse vuoden 1905 joi-

kukeräelmä noudattaa samaa yhden tallennetun säkeistön logiikkaa kuin vuoden 1904 aineistossa, Launis oivalsi kontekstitiedon merkityksen (ks. Järvinen 2004).

Launoksen aikalaisista myös Väinö Salminen teki kenttätyötä 1905 ja tallensi joikusävelmiä Karesuvannon ja Tromssan seudulta käytössään olleella fonografilla. Myös maanmittarina Utsjoella ollut sittemmin maanmittaushallituksen pääjohtajana ja kansanedustajana ansioitunut Kyösti Haataja tallensi joitakin joikusävelmiä Utsjoelta. Launis otti nämäkin sävelmät mukaan 1908 julkaisemaansa kirjaan *Lappische Juoigos-Melodien*, jossa hän on luokitellut joikusävelmät kehittämänsä rytmikkaan pohjautuvan järjestelmän mukaisesti (ks. Launis 1908).

Launis kävi vielä 1922 kolttasaamelaisten parissa kokoamassa heiltä satakunta *leu'ddia*. Matkan muistiinpanojen ja aiempien Lapin matkojen kokemusten perusteella hän julkaisi kirjan *Kaipaukseni maa* samana vuonna. (Launis 1922.)

Launoksen jälkeen saamelaisten perinteisiä musiikkeja alettiin keuruutekniikan kehittyttyä koota muualtakin Saamenmaasta kuin pohjoissaamelaisilta. Etelä- ja länsisaamelaisten *vuollen* tutkimus alkoi Wiklundin 1906 ilmestyneellä teoksella *Lapparnas sång och poesi* (Wiklund 1906) ja Karl Tirén aloitti 1910 joikutallenteiden keräämisen fonografilla. Tirénin 1942 ilmestynyt teos *Die Lappische Volksmusik* sisältää 563 joikumelodiaa (Tirén 1942). Tutkimus herätti myös kansainvälistä kiinnostusta.

Uppsalan Landsmåls och folkminnes arkiv teki systemaattista keuruutyötä 1942–1951 Ruotsin saamelaisalueille ja keräsi kokoelmiinsa noin 1200 sävelmää. Niiden pohjalta Harald Grundström julkaisi kaksiosaisen teoksen *Lapska sånger I ja II*. Vuonna 1958 ilmestynyt ensimmäinen osa sisältää Jonas Eriksson Steggon joikuja. Grundström litteroi tekstit ja Armas Otto Väisänen nuotinsi sävelmät. Toinen, Sune Smedebyin kanssa yhteistyönä syntynyt osa ilmestyi 1958. Se sisälsi Arvidjaurin ja Arjeplogin alueen vuolleja. Herbert Connor on kirjoittanut saamelaismusiikin keruuta Ruotsissa kokoavan artikkelin 1974 (Connor 1974). Myös Karl-Olof Edströmin lähdekriittinen väitöskirja (1978) saamelaisesta musiikkikulttuurista paneutuu keruutyöhön ja dokumenttien luotettavuuteen.

Itäsaamelaisten musiikkien tutkimus jäi 1900-luvun alkupuolella määrällisesti etelä- ja länsisaamelaisia sekä pohjoissaamelaisia huomattavasti niukemmaksi. Launiksen vuoden 1922 keruutyön jälkeen musiikintutkijoista Armas Otto Väisänen kävi 1926 Uno Harvan kanssa Kuolan niemimaalla kolttien luona. Seuraava matka ajoittui vuoteen 1936. Muita *leu'ddin* tutkijoita ovat olleet Carl Widstrand (1961), Israel Ruong (1969) ja Erkki Ala-Könni (1961). Huomattava osa arkistoihin kertyneistä *leu'dd*-aineistoista on koottu kielentutkimuksen, ei musiikintutkimuksen, tarpeisiin. Tällaisia ovat esimerkiksi Mikko Korhosen tallenteet vuosilta 1959–1973 (ks. Korhonen 1983). Ensisijaisesti musiikkikulttuuriin liittyvä tutkimus Suonikylän kolttien *leu'ddista* on Heikki Laitisen pro gradu vuodelta 1977 (Laitinen 1977). Sittenkin *leu'ddia* on tutkinut Ilpo Saastamoinen (Saastamoinen 1994 ja 1998).

Kildinin- ja turjansaamelaisten vokaalimusiikkien tallennus ja tutkimus on jäänyt viime vuosikymmentä lukuun ottamatta pääasiassa neuvostoliittolaisten tutkijoiden varaan. Neuvostoliiton hajoamisen jälkeen 1990-luvulla norjalaisten ja suomalaisten keruutyö Kuolassa kildinin ja koltta-saamelaisten keskuudessa kuitenkin aktivoitui, joskin tutkimus on jäänyt edelleen vähäiseksi. (Ks. Saastamoinen 1998: 591–592; Järvinen 1999: 25.)

Launiksen jälkeen pohjoissaamelaiseen joikuperinteeseen kohdistuva tutkimus on Suomessa ollut harvojen harrastusta. Asian parissa ovat viihtyneet Armas Otto Väisänen ja Erkki Ala-Könni, joka teki myös mittavasti kenttätöitä 1960–1963. Keruutyö on kuitenkin kohdistunut edelleen itse joikusävelmiin kun taas joikuperinteeseen liittyvät merkitysjärjestelmät ovat jääneet sivuun. Merkittävää onkin, että kielen ja folkloren tutkimus alkoi 1960-luvulla tuottaa musiikintutkimuksessa sittemmin kipeästi tarvittua tietoa joikujen esitysteksteistä, sisällöistä ja merkityksistä. Tällaisia ovat esimerkiksi Samuli Aikion Anders Ivar Guttormilta kokoama aineisto vuodelta 1962 (Aikio-Keckskeméti-Kiss 1972) ja Turun yliopiston kansanperinteen laitoksen nk. Talvadas-projektin yhteydessä kertynyt joikua koskeva aineisto. Vaikka joiku oli vain yksi teema tässä laajassa koko kylän etnososiaalisia suhteita ja perinnettä selvittävässä tutkimuksessa, kertyi aineistoon ensimmäisiä nauhoja, joissa saamelaisia haastateltiin joista pelkkien sävelmienkeruun lisäksi. Merkittävässä roolissa juuri

joikuja koskevan tiedon kokoajina tässä hankkeessa olivat saamelaiset itse. Ennen Talvadas-projektia joiun kontekstia olivat käsitelleet esim. kansatieteilijä Samuli Paulaharju ja T. I. Itkonen teoksissaan (ks. Paulaharju 1922; Itkonen 1948).

Nykykaaan pohjoissaamelaisen joikuperinteen tutkimuksen Suomessa on toivoakseni tuonut oma tutkimukseni, jossa olen käsitellyt joikuperinnettä arkistoaineistojen ja omien kentällä tekemiäni haastattelujen kautta. Tutkimuksessani *Maailma äänessä. Tutkimus pohjoissaamelaisesta joikuperinteestä* (1999) ja eri artikkeleissani ja opinnäytteissäni olen tarkastellut lähemmin joiun merkitystä myös yksilön elämän ja elämänhallinnan kautta (Järvinen 1999). Norjassa Ola Graff, joka työskentelee Tromssan yliopiston arkistossa, on julkaissut väitöstutkimuksen merisaamelaisesta joikuperinteestä 2002. Se ilmestyi Davvi Girjin kustantamana 2004 (ks. Graff 2004).

Oma lukunsa saamelaisten musiikkien kuvaajina olivat kirkon palveluksessa olleet kirkkoherrat tai muut yleensä vallanpitäjälle raportoineet henkilöt. Heidän muistiinpanojaan on aina 1600-luvulta saakka, mutta niiden todistusvoima on kyseenalainen, sillä ne ovat syntyneet muihin kuin tutkimuksellisiin tarpeisiin. Niitä tarkastelemalla on kuitenkin voitu luoda rekonstruktioita saamelaismusiikkien yhteyksistä ja suhteesta uskomuksiin (ks. Järvinen 1999: 112–124). 1800-luvulla kuitenkin alkoi jo syntyä kuvauksia, jotka ovat arvioitavissa luotettavammiksi ja todistusvoimaisiksi. Näitä olivat esimerkiksi C. A. Gottlundin kuvaukset *Otava*-teoksessa (Gottlund 1832) ja Utsjoen kirkkoherra Jacob Fellmanin kuvaukset kirjassa *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken* (Fellman 1906).

Saamelaisiin ja myös saamelaisten musiikkeihin kohdistunut tutkimus tai niistä syntynyt kuvaus on ollut satoja vuosia kulttuurin ulkopuolelta tulleiden tutkijoiden ja muiden henkilöiden tekemää. Tämä trauma rasittaa nykyistä tutkimusta tai jopa halvaannuttaa sitä. Tutkimuksen eettisen oikeutuksen pohtiminen nousee keskiöön. 2000-luvun saamelaisten musiikkeihin kohdistuvaa tutkimusta tai tutkimuskeskustelua on leimannut omistukseen liittyvä kysymys: kuka saa tutkia, kenellä on oikeus kulttuuriin, miten oikeus tulisi manifestoida jne. Keskustelu on paikoin kiistelyä siitä, kuuluvatko arkistoihin kootut aineistot arkistolle vai niille henkilöille, joiden esittämiä ne ovat, vai kuuluvatko ne kollektiivisesti ajateltuna Saamen kansalle

(ks. Jouste 2007). Onneksi saamelaisilla on ollut mahdollisuus koulutautua tutkijoiksi ja osallistua itse tutkimukseen ja tutkimusdebattiin, jolloin vastakkainasettelu vähitellen poistuu.

Suomessa merkittäviä saamelaisten musiikkeja sisältäviä arkistoa ja on Turun yliopiston hallussa olevassa Talvadas-kokoelma, Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkiston ja äänitearkiston kokoelmissa, Tampereen yliopiston kokoelmissa (Erkki Ala-Könnin kokoelma) ja Kotimaisten kielten tutkimuskeskuksen suomen kielen nauhoitearkistossa. Myös muiden yliopistojen tai niiden kirjastojen arkistojen eri tutkijoiden kokoelmissa on vielä aarteita odottamassa saamelaismusiikkien tutkijoita. Esimerkiksi Armas Launiksen kokoelma Helsingin yliopiston kirjastossa on antanut merkittävää lisävaloa saamelaisten musiikkien tutkimuksen alkuvaiheista.

Lähteet

- Aikio, S. – Keckskeméti, I. – Kiss, Z. 1972: *Lappische Juoigos-Lieder aus Karasjok*. Helsinki.
- Fellman, J. 1906: *Anteckningar under min vistelse i Lappland I–IV*. Helsingfors.
- Gottlund, C.A. 1832: *Otava eli suomalaisia huvituksia. II osa*. Tukholma.
- Graff, O. 2004: *Om kjæresten min vil jeg joike. Undersøkelse over eb utdødd sjøsamisk joiketradisjon*. Karasjok: Davvi Girji.
- Grundström, H. – Väisänen, A.O. 1958: *Lapska Sångar I*. Uppsala: ULMA.
- Grundström, H. – Smedeby, S. 1963: *Lapska Sångar II*. Uppsala: ULMA.
- Itkonen, T.I. 1948: *Suomen Lappalaiset vuoteen 1945 I–II*. Porvoo: WSOY.
- Itkonen, T. I. 1921: Lappalaisten runoudesta. *Kalevalaseuran vuosikirja 1921*.
- Itkonen, T. I. 1941: *Lappalaisten leikit ja ajanvietot*. Helsinki.
- Jernsletten, N. 1978: Om joik og kommunikasjon. Teoksessa *Kultur på karrig jord: festskrift til Asbjørn Nesheim*. Oslo: Norsk folkemuseum.
- Jernsletten, N. 1979: Joik. *Kunsten Å minnes. Vår verden 2*.
- Jouste, M. 2006: Suomen saamelaisten musiikkiperinteet. Teoksessa *Suomen musiikin historia. Kansanmusiikki*. Toim. A. Asplund et al. Helsinki: WSOY.
- Jouste, M. 2007 (toim.): *Kohtaaminen – Gävnnadeapmi. Seminaari suomalaisten äänitearkistojen saamelaisaineistoista, keräyksestä ja käytöstä*. Inari: Sámi museum – Saamelaismuseosäätiö & Yhteispuhjoismainen joikuarkistoprojekti.
- Järvinen, M. R. 1999: *Maailma äänessä. Tutkimus pohjoissaamelaisesta joikuperinteestä*. Helsinki: SKS.

- Järvinen, M. R. 2004: Ummikkona pohjan perille. Teoksessa *Tunturisävelmiä etsimässä: Lapissa 1904–1905/Armas Launis*. Toim. M. R. Järvinen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Järvinen, M. R. – Seppänen, J. 2008: *Kainuun laulut. Armas Launis ja Eino Levón Kajaanin kihlakunnassa 1902*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- af Klintberg, B. 1970: *Jojk. – Nutida musik* 13 (1969(1970) vihko 2.
- Korhonen, M. 1981: *Johdatus Lapin kielen historiaan*. Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Laitinen, H. 1977: *Suonikylän laulut*. Helsingin yliopisto, musiikkitieteen laitos.
- Laitinen, H. 1981: Saamelaisten musiikki. Teoksessa *Kansanmusiikki*. Toim. A. Asplund ja M. Hako. Helsinki: SKS.
- Launis, A. 1907: Lappalaisten joikusävelmät I–III. *Säveletär* 3, 37–39, *Säveletär* 4, 53–55 ja *Säveletär* 5.
- Launis, A. 1908: *Lappische Juoigos Melodien*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Launis, A. 1922a: *Kaipaukseni maa. Lapinkävijän matkamuistoja*. Jyväskylä: Gummerus.
- Launis, A. 1922b: Saamen säveleitä etsimässä. *Kalevalaseuran vuosikirja* 2.
- Launis, A. 2004 (M. R. Järvinen toim.): *Tunturisävelmiä etsimässä Lapissa 1904 ja 1905*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Nickul, K. 1948 (toim. E. Manker): *The Scolt Lapp community Suenjelsijd during the year 1938*. Stockholm: Nordiska Museet.
- Nielsen, K. 1934: *Lappisk ordbok: grunnet på dialektene I Polmak, Karasjok og Kautokeino*. Bd. 2, G-M. Oslo.
- Ruong, I. 1969: Att minnas, känna och jojka. Teoksessa *Joik*. Toim. M. Arnborg et al. Stockholm: Sveriges Radios förlag.
- Saastamoinen, I. 1994: *Rytmiikaava-ajattelu saamelaismusiikin hahmotusmallina*. Jyväskylän yliopisto, musiikkitieteen laitos.
- Saastamoinen, I. 1998: *Laulu – puu – rumpu. Saamelaismusiikin alkulähteillä*. Jyväskylän yliopisto, musiikkitieteen laitos.
- Sammallahti, P. 1989: *Sámi-suoma sátnegirji*. Ohcejohka: Jorgaledji.
- Tirén, K. 1942: *Die lappische Volksmusik. Aufzeichnungen von Juoikos-Melodien bei den schwedischen Lappen*. Stockholm.
- Valkeapää, N.-A. 1984: Ett sätt att lugna renar. *Cafe Existens. Tidskrift för nordisk litteratur* 24, Göteborg.
- Widstrand, C. G. 1961: Skolt Lapp sångs of North East Finland. *Journal of the International Folk Music Council* 13.
- Äimä, F. 1902: *Matkakertomus Inarin Lapista*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seuran kirjapainon osakeyhtiö.

Kaunista ja toimivaa – saamelaisten aineellinen kulttuuri

Helena Ruotsala

Johdanto

Elämme nykyään keskellä tavarapaljoutta, jossa erilaisten esineiden kirjo on miltei ääretön. Suunnitteleimme, valmistamme ja käytämme esineitä, toisia päivittäin, toisia harvemmin. Esineet ovat ihmiskäsien tuotteita, ja ne kuvaavat symbolisesti yhteisön tai kulttuurin osaluja. Ne ovat myös kulutustavaroita ja näin heijastavat sosiaalisia oloja ja prosesseja. Käyttötarkoituksen lisäksi esineillä on myös toisenlainen funktio: ne viestivät ja symboloivat jotakin. Esineiden välittämä sanoma ei välttämättä aukea yhteisön ulkopuolisille samanlaisena kuin kulttuurin jäsenet sen ymmärtävät. (Lehtinen 2005: 196.) Clifford Geertzin kulttuuriteorian mukaan kulttuuri on julkisten symbolien verkko ja kulttuurianalyysin avulla näitä merkityksiä tulkitaan. Kulttuurin jäsenet kommunikoiivat keskenään symbolien välityksellä esineiden ollessa merkkejä tässä viestinnässä. (Geertz 1973: 7–14, 128.)

Kuten Arjan Appadurai on materiaalista kulttuuria käsittelevässä artikkelissaan todennut, esineet saavat merkityksen ainoastaan ihmisten käytössä, ihmisten niille antamien ominaisuuksien ja ihmisten motivaatioiden kautta. (Appadurai 1986: 5.) Koteihin hankituilla tai muualle kerätyillä esineillä on monia tehtäviä, ja yksi niistä on muistojen välittäminen, kertominen. Esineet luovat eräänlaisen ”jalostetun” menneisyyden, josta me kerromme tavatessamme erilaisia ihmisiä. Koska ne ovat esineitä, ne tuovat menneen eläväksi nykypäivään kertomalla. Muistelu ja muistaminen yhdistävät nykyisen tietoisuuden ja menneisyyden kokemukset. Esineillä kilpaillaan ja ne sym-

boloiivat eri asioita. Huolimatta siitä, miten paljon empiiristä tietoa meillä on esineistä sekä niiden materiaalista ja valmistuksesta, metodologisesti meidän tulee kyetä tekemään niistä tulkintoja. Mikkel Venbork Pedersen (2003: 92–94) on puolestaan osoittanut, että esineet yhdistävät meidät yhteiskuntaan. Esineet kertovat siitä, mihin yhteisöön kuulumme, minkä jäseniä olemme.

Tarkastelen tässä artikkelissa saamelaiskulttuurin esinemaailmaa muutaman esimerkin avulla. Lähtökohtana on se, miten ihminen on ympäröivän luonnon tarjoamista raaka-aineista valmistanut tarkoituksenmukaisia ja funktionaalisia esineitä ottaen huomioon myös esteettiset vaatimukset. Tästä hyvä ja tunnettu esimerkki on saamenpuvun sisältämät viestit. Ajallisesti artikkeli keskittyy perinteiseen luontosidonnaiseen elämäntapaan, aikaan ennen modernisaatioprosessia. Elämäntavan, arjen ja sen käytäntöjen muutoksesta kertovia, nykyaikaa kuvaavia esineitäkin tulee artikkelissa esille. Ennen esineiden tarkastelua esittelen oman oppiaineeni kansatieteen suhdetta saamelaisutkimukseen.

Millä perusteilla ja miksi jotkut esineet ovat tulkittavissa saamelaisiksi? Tutkimuksessa voidaan puhua kulttuurin tai esineiden etnistämisestä, jolla tarkoitetaan sitä, että jotkut kulttuurin piirteet tai ilmiöt merkitään etnisiksi (tai kansallisiksi). Tämä etnistämisprosessi on yksinkertainen, ja siinä liikutaan usein juuri arkielämän alueella, kuten esimerkiksi kodin sisustuksessa, pukeutumisessa ja ruokakulttuurissa tai suullisen perinteen ilmiöissä. Myös kokonaisia elinkeinoja, kuten poronhoito, on etnistämisen kohteena. Etnistämisprosessin avulla paikallisista kulttuuripiirteistä tai kulttuurin tuotteista tulee etnisyyden ilmaisumuotoja, jotka symboloivat etnistä identiteettiä. Paikalliset erikoisuudet ovat voineet alkuaan olla myös etnisesti neutraaleja, mutta kun niillä halutaan ilmaista etnistä erikoislaatua, ne saavat etnisen latauksen. Tällaiseksi etniseksi markkeriksi sopii esimerkiksi ruoka: puhutaan saamelaisruuasta, joksi luetaan esimerkiksi poronliha, vaikka samat tuotteet ovat muidenkin pohjoisen ihmisten ruokavaliassa. Etnistämisellä luodaan ja korostetaan etnisiä rajoja – niin hyvässä kuin pahassa.

Kansatiede ja saamentutkimus – vieraista linsseistä kohti monitieteisyyttä ja kulttuurinsisäistä näkökulmaa

Kansatieteilijät ovat tieteenalansa alusta lähtien olleet kiinnostuneita kulttuuri-ilmiöiden alueellisista eroista ja alueisiin identifioitumisesta, alueellisista identiteeteistä.

Kansatieteen – tai etnologian, kuten tätä oppiainetta voidaan myös nimittää – tutkimuskohteena on ollut kansa ja sen kulttuuri. Minkälainen kansa-käsitys on kulloinkin ollut, ts. kenen kulttuuria kansatiede on tutkinut, on mielenkiintoinen ja laaja kysymys, joka heijastuu myös tieteenalaan, sen kulloisiinkin näkökulmiin ja kysymyksenasetteluihin. Kansallisromantiikan aikana, tiensä alkuvaiheissa, suomalainen kansatiede on omaa kansallista identiteettiä rakentaessaan tutkinut myös muiden, erityisesti suomalais-ugrialaisten kielisukulaisten kulttuuria. Menneisyyttä valikoivasti hyväksi käyttäen tämän kansallisen projektin tavoitteena oli muodostaa yhtenäinen kansakunta, jonka ulkopuolelle rajattiin vieraat, ”toiset”. Kansankulttuuria ja sen aluejakoja esittelevissä teoksissa silmiinpistävää on esimerkiksi Lappia tarkasteltaessa sen esittäminen homogeenisena alueena, josta saamelaiskulttuurin ilmiöt puuttuvat. Pohjoisen Suomen ja sen alkupe räisväestön saamelaisten ekologisiin oloihin ja liikkuvan elämäntavan vaatimuksiin sopeutunut kulttuuri on jäänyt vähälle huomiolle niin kansankulttuurin kartastoissa kuin sen yleisesityksissä. Evolutionistisesta näkökulmasta alemmalle kehitystasolle sijoitettua kulttuuria ei tarvittu, kun haluttiin vahvistaa kuvaa yhtenäisestä suomalaisesta kansankulttuurista. Sitä tarvittiin osoittamaan oman kulttuurin kehittyneisyys ja paremmuus, sijainti korkeammalla kehitysasteella. Homogeenisen ja yksikulttuurisen kuvan esittäminen johtui tarpeista vahvistaa nuoren kansakunnan yhteenkuuluvuuden tunnetta ja luoda yhteistä identiteettiä lujittamalla yhteyksiä menneisyyteen. Kansankulttuurin ilmiöitä käytettiin moniin eri tarkoituksiin.

Kansallisilla tieteillä, kuten kansatieteellä, oli tässä kansallisessa projektissa keskeinen tehtävä. Yhtenäisen kansakunnan ja kuvan luominen vaati ”meidän” ja ”muiden” kategorisointia ja rajojen luomista. Tutkimalla toista, vierasta, omasta kulttuurista poikkeavaa, tutkimus kertoo myös omasta kulttuurista. Tämä nationalistinen pyrkimys ei

silti poista eikä vähennä tutkijoiden aitoa kiinnostusta toisiin kulttuureihin. Tähän samaan aikaan alettiin myös perustaa kansallisia kulttuuri-instituutioita kuten Museovirasto, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura ja alan tieteellisiä seuroja. Kansatieteen nimeksi tuli Helsingin yliopistossa suomalais-ugrilainen kansatiede ja Turun yliopiston 1959 perustettu uusi oppiaine sai nimekseen suomalainen ja vertaileva kansatiede.

Kyse on nimenomaan suomalaisesta kansankulttuurista, sillä kansankulttuurin kartoissa ja niiden taustalla olevissa ilmiöissä – piirteisissä, joiden avulla kansankulttuurin eri alueiden rajat vedettiin – ovat mukana Ruotsin Länsi-Pohja, Pohjois-Norjan suomalaisseudut sekä itärajan takaiset pitäjät, Petsamo ja Kuolan niemimaa. Siihen, miten Lappia on käsitelty kansatieteessä, vaikuttaa implisiittisesti myös se, mitä alueita Suomeen kuului ennen vuotta 1809, jolloin Suomi liitettiin Venäjän alaisuuteen ja Lappi tuli osaksi Suomea. Lappia ei kansatieteen teoksissa nähty Suomen osana kuin ainoastaan sinne sekä Pohjois-Norjaan ja Länsi-Pohjaan siirtyneiden suomalaisten osalta. (Ks. Talve 1976; Vuorela 1976; Sarmela 1994.)

Saamelaisia tutkittaessa kiinnostus on kohdistunut usein juuri omasta kulttuurista poikkeaviin piirteisiin. Edustava esimerkki on saamelaisten toimeentulo pohjoisen luonnon ankariksi luonnehdituissa olosuhteissa ja se, kuinka se näkyy heidän aineellisessa kulttuurissaan tai suullisessa perinteessään, folkloressa. Monet tutkimukset kertovatkin luontosidonmaisesta elämästä tai poronhoidosta, vaikka se on tuonut toimeentulon vain osalle saamelaisia. Vaikka kaikki saamelaiset eivät ole olleet poronhoitajia, on poronhoidolla tärkeä osa sivuelinkeinona sekä porolla monipuolisena raaka-aineena. Poronhoidon merkitys yleisellä tasolla, identiteetin rakennuspuuna on merkittävä, sillä poronhoidon kautta ihmiset paikantavat itsensä, ja se antaa juuret myös monille sellaisille, jotka eivät itse saa toimeentuloaan poronhoidosta.

Näissä aiemmissä tutkimuksissa ja kuvauksissa tutkimuskohteet esitettiin ainoastaan ryhmänsä anonyymeinä edustajina, ei yksilöinä, joilla olisi oma persoonansa. Tällaisia ulkopuolisen silmin tehtyjä tutkimuksia on myöhemmin luonnehdittu lappologiaksi, jossa kansalliset tieteet rakensivat omaa, suomalaista identiteettiä. Samalla saa-

melaiset nähtiin suomalaisen, talonpoikaisen kulttuurin vastakohtana, ”toisena”, jonka mahdollisuudet selviytyä modernissa maailmassa puuttuivat.

Saamelaisia ja heidän kulttuuriaan on tutkittu kulttuurin ulkopuolisesta näkökulmasta aina 1600-luvulta 1900-luvun lopulle saakka. Viime vuosikymmeninä on siirrytty kohti kulttuurinsisäistä näkökulmaa ja monitieteistä saamentutkimusta, jossa saamelaiset itse ovat myös tutkimuksen tekijöitä, eivät vain kohteita. Tutkijan etninen tausta ei suinkaan ole ratkaiseva, ainoastaan näkökulma ja käytetyt menetelmät. Veli-Pekka Lehtola (2005) näkee aikaisempien tutkimusten saaneen osittain ansiotontakin kritiikkiä osakseen, koska lappologian sisältöä ei ole tieteellisesti analysoitu. Lehtolan mukaan saamelaisen nykytutkimuksen suhde lappologiaan eli perinteiseen, ulkopuolisten tekemään tutkimukseen on ongelmallinen. Hänen mukaansa uusi saamentutkimus määritellään usein vastakohtaksi vanhalle lappologialle, joka kuitenkin jää kovin epämääräiseksi käsitteeksi, koska sen alle määritellään keskenään hyvin erilaisia tekstejä aina tieteellisistä tutkimuksista populaareihin kirjoituksiin. Lehtola itse kannattaa lappologia-termin tarkempaa rajaamista koskemaan tieteellisuontoisia tekstejä. Lappologisiksi leimatut tutkimukset ja kuvaukset ovat tänä päivänä tärkeitä lähteitä ja dokumentteja, joita voidaan nykyään tarkastella uusista näkökulmista.

Toinen maailmansota ja saamelaisten aika evakossa sekä Pohjanmaalla että Pohjois-Ruotsissa toivat saamelaiset monin tavoin tiukemmin osaksi suomalaista yhteiskuntaa. Evakkoaikana aiemmin monissa pienissä yhteisöissä asuneet saamelaiset olivat kokoontuneita yhteen paikkaan. Näin toisaalta heidän oma tietoisuutensa vahvistui ja toisaalta tutkijat pääsivät nyt helposti kontaktiin useiden saamelaisten kanssa. Esimerkiksi T. I. Itkonen viimeistellessään kaksiosaista ”klassikkoteostaan” *Suomen lappalaiset vuoteen 1940* hyödynsi evakossa olevia saamelaisia. Itkosen teoksen lisäksi kansatieteilijät ovat julkaisseet saamelaisista myös muissa Pohjoismaissa yleisteoksia, kuten Israel Ruongin *Samerna* sekä Ørnulv Vorrenin ja Ernst Manckerin *Samekulturen*. Israel Ruong oli saamelainen tiedemies, joka toimi mm. professorina Uppsalan yliopistossa. Vielä 1985 Uppsalan yliopiston etnologian professori Phebe Fjellström julkaisi yleisesityksen saa-

melaisista, *Samernas samhälle i tradition och nutid*, jossa hän pyrki tarkastelemaan saamelaisten integroitumista osaksi Ruotsin kansankotia sekä saamelaisia omana kansanaan.

Lapin asukkaiden ollessa evakossa saksalaiset sotilaat polttivat kuluväylien varrella olevat talot ja tavarat vetäytyessään kohti pohjoista. Esimerkiksi Enontekiön ja Inarin kunnissa tuho oli 80–90-prosenttinen, kun Utsjoella tuho oli pienempi. Lapin sodanjälkeinen jälleerakennusaika ja yhteiskunnan kiihtyvä modernisoituminen sitoivat saamelaiset entistä tiukemmin yhteiskunnallisiin prosesseihin, ja nämä merkitsivät suuria, dramaattisia muutoksia niin heidän elinympäristössään kuin heidän kulttuurissaan. Ne osaltaan korostivat vanhan asutuskannan ja esineistön tuhoa. Sodanjälkeinen Lappi houkutteli runsaasti uutta väkeä ja saamelaisalueet alkoivat voimakkaasti suomalaistua niin materiaalisesti kuin mieleltään ja kieleltään. (Lehtola 1995: 194–196; Lehtola 1997: 52.) Sodan jälkeen suomalaiset tyyppitalot, rintamamiestalot muuttivat saamelaiskylät suomalaiskyliksi, ja 1960-luvulla porotilat vaikuttivat lisää saamelaisten poronhoitoperheiden arkielämään, asumismalliin, elinkeinon ja sukulaisjärjestelmään. Päivi Maggan mukaan muutettiin laajasta pihapiiristä ja perinteisestä haja-asutuksesta keskitettyyn asutukseen ja suomalaisittain sisustettuihin tyyppitaloihin, joissa oli uusia tiloja ja mukavuuksia, kuten sähkö. Asumistavan muutos vaikutti myös vaatetukseen, sillä esimerkiksi kenkäheinät jäivät pois käytöstä. Samalla esimerkiksi ruuan säilytys ja kodin sisustus, johon uutuutena tuli edustustilaksi sisustettu olohuone, muuttivat kotia suomalaiseksi. Käsitöiden teko alkoi menettää merkitystään ja television katsominen täytti illat. Kolmen sukupolven perhemallista siirryttiin ydinperheeseen. Siirtyminen luontaistaloudesta rahatalouteen nopeutui. (Magga 2005: 31–36.) Muutosprosessi oli laaja, se ulottui kaikille yhteiskunnan osa-alueille. Perinteinen saamelainen elinkeinopohja murtui sodan jälkeen tulleiden uusien elinkeinojen, kuten maanviljelyn, lisääntyessä ja ansio-työn myötä rahatalouden ihanteiden alkaessa vaikuttaa yhä enemmän. Enää esineitä ei tarvinnut valmistaa itse kotona, tai sille ei ollut aikaa, vaan tavarat ostettiin kaupoista.

Modernisoitumisprosessin kiihtyessä nähtiin tarpeelliseksi dokumentoida ja pelastaa menneeksi tuomitusta ajasta ja ihmisten kulttuurista jotain säilytettäväksi tuleville sukupolville. Tälle ajalle tyy-

pillisistä pelastusdokumentoinneista hyvä esimerkki on Lokan ja Porttipahdan tekoaltaiden alle jääneiden kylien dokumentointi. Aineistoja tallennettiin arkistoihin samalla tavoin kuin esineitä oli jo kerätty museoihin. Aineistojen hyödyntäminen tai tiedon palauttaminen ei ollut silloin olennaista, koska ne oli ”pelastettu” katoamiselta. Esimerkiksi hukutettuja kyliä koskevaa aineistoa hyödynnettiin julkaisussa vasta 2000 (Kirveennummi – Räsänen 2000).

Saamelaisesineitä on kerätty suomalaisiin museoihin oikeastaan vasta sen jälkeen, kun *Suomen Muinaismuistoyhdistys* perustettiin 1870. Kaiken kaikkiaan Suomen kansallismuseon saamelaiskokoelmat koostuvat 2600 numerosta. Näistä 75 % on kerätty 1894–1939. Alussa kokoelmien kartuttaminen oli sattumanvaraista ja se kohdistui vanhoihin, arvokkaina pidettyihin esineisiin. Saamelaiskokoelmien kartuttajista merkittävin oli lapsuutensa Inarissa asunut T. I. Itonen, joka kansatieteilijänä ja museovirkamiehenä hyödynsi omia verkostojaan ja tietojaan. 1970-luvulle asti museokokoelmiin pyrittiin hankkimaan – joko lahjoituksin tai ostoin – mahdollisimman vanhoja esineitä. Muutos tässä käytännössä alkoi Martti Linkolan aikana, sillä hän aloitti uudenlaisen museoesineiden keruupolitiikan. Hän pyrki hankkimaan etupäässä uutta esineistöä, jota teetettiin saamelaisalueen käsityöntekijöillä. Näin kerätyt uudet esineet eivät olleet paikallisen saamelaiskulttuurin kannalta korvaamattomia, vaan uusia, jopa museokokoelmia varten tehtyjä. Kaiken kaikkiaan Kansallismuseon saamelaiskokoelmat vahvistavat kuvaa saamelaisista juuri poronomadeina muiden saamelaisryhmien ja elinkeinojen jäädessä vähemmälle huomiolle. On toki muistettava, että porolla on ollut merkittävä osa myös muiden kuin porosaamelaisten elämässä. Saamelaiskokoelmia tutkivan Niina Puurunen mukaan Kansallismuseon saamelaiskokoelmien muodostamisessa nimenomaan suomalaisuuden määrittely oli tärkeää ja se meni jopa saamelaiskulttuurin dokumentoimisen edelle. (Puurunen 2005: 13, 22, 25, 31, 33.)¹

Vähitellen kansatieteessä paino on siirtynyt faktapositivismista ja ulkopuolisesta näkökulmasta monitieteisiin näkökulmiin ja esimer-

1 Saamelaismuseo *Siidan* esinekokoelmat käsittävät noin 4 200 esinettä. Saamelaisen kulttuuriperinnön palautus -projektissa on kartoitettu eri Pohjoismaiden saamelaisesineitä käsittävät kokoelmat. (Ks. Harlin 2008.)

kiksi hermeneuttiseen, ymmärtävään tai konstruktivistiseen tutkimusotteeseen. ”Yhden todellisuuden” tavoittelemisesta luopuminen antoi vähitellen tilaa yksilöllisille kokemuksille ja kulttuurin moniäänisyydelle, kulttuurin jäsenten omille tulkinnoille. (Esim. Ehn – Löfgren 1982.) Kansatieteen näkökulmasta varhaisen ja nykyisen, monitieteisen kulttuurisen saamentutkimuksen ero on vastaava kuin kulttuurievolutiivisen näkökulman ja nykyisen etnologian. Aiemmin luonnontieteen menetelmiä pyrittiin soveltamaan myös humanistisessa ihmistutkimuksessa tarkoituksena kerätä tutkimuskohteesta objektiivisia faktoja ikään kuin ne olisivat kerättävissä kuten kukat tai marjat. Lehtolan (2005) mukaan nyt on kuitenkin osoitettu, että tutkimusta tehtiin siinä samojen arvojen maailmassa, jossa käytiin myös poliittista kamppailua saamelaiden tulevaisuudesta.

Luontosidonnaisen elämäntavan raamit

Jo käsite luontosidonnainen elämäntapa kertoo, miten saamelaiden perinteinen elämä on ollut monin tavoin sidoksissa ympäröivään luontoon. Selviytyminen pohjoisen arktisella ja subarktisella alueella on edellyttänyt luonnon tarjoamien resurssien hyödyntämistä, ympäristön tuntemista ja hallintaa. Siihen on sisällynyt niin historiallinen kuin tulevaisuuteen tähtäävä perspektiivi, sillä luonnonympäristön resurssien hyödyntämisessä on otettava huomioon myös se, että ne ovat myös tulevien sukupolvien käytössä. Siinä näkyy korostuneesti ihmisen, kulttuurin ja luonnon vuorovaikutus. Niin tekniset edellytykset kuin oikeuskäsitykset ja arvostukset vaikuttavat siihen, miten eri resursseja käytetään. Ihminen on vähitellen sopeutunut sekä ekologiseen että sosiaaliseen ympäristöön hyödyntäen molempien ympäristöjen resursseja selviytyäkseen. Niin pyyntielinkeinoissa, metsästyksessä ja kalastuksessa, kuten poronhoidossakin sopeutuminen on ollut strateginen tekijä. Pohjoisilla alueilla harjoitetut luontaiselinkeinot ovat suhteellisen myöhään joutuneet sopeutumaan markkinatalouteen ja globaaleihin markkinoihin. Luonnonvarojen hyödyntäminen ei ole mahdollista ilman tekniikkaa eikä kulttuurista pääomaa. Tekniikan ja luonnonvarojen käyttö tuotannon jaon tarpeen kanssa edellytti tiettyjä rakenteita. (Ruotsala 2002: 68.)

Pyyntielinkeinot ja poronhoito ovat esimerkkejä siitä, miten niistä elannon hankkiva ihminen tai yhteisö on ympäristön resursseja hyödyntäessään ottanut huomioon myös vuoden kiertokulun ja siihen sisältyvät erilaiset ekologiset lokerot. Luonto on tarjonnut raamit, joissa ihminen on kulttuurisen pääoman avulla tehnyt valintoja, hylännyt joitakin ja hyväksynyt toisia vaikutteita ja näin pystynyt tulemaan toimeen. Tämä näkyy elinkeinon lisäksi liikkumisessa, asumisessa, ruokataloudessa ja suhteissa yhteisön muihin jäseniin ja yhteisöihin. Vuodenajat, lumen ja sulan maan vaihtelut, valo- ja sääolosuhteet rytmittävät poronhoidon ja pyyntielinkeinon vaiheita. Tämä näkyy myös sosiaalisessa elämässä, sillä esimerkiksi itäsaamelaiset kokoontuivat sydäntalven ajaksi ns. talvikylään ja muina vuodenaikoina asuivat ja liikkuivat omilla suvun tai perheen alueilla. Talvikyliin tulivat niin kirkollinen kuin maallinen valta, ja niissä pidettiin tärkeät kokoukset. Niissä myös tutustuttiin vastakkaiseen sukupuoleen.

Materiaalin tarvitsemiinsa esineisiin saamelaiset ovat pääosin saaneet ympäröivästä luonnosta. Puu, kuten koivu, mänty ja kuusi, on keskeinen materiaali porosta saatavien materiaalien lisäksi. Puiden juuria on käytetty mm. astioiden punomiseen ja puiden kuorta värjäämiseen. Myös kauppiailta tai lähinaapureilta ostetut tai vaihtona saadut kangasmateriaalit verka, silkki ja villa sekä metalleista hopea ja tina luetaan saamelaisen esinemaailman perinteisiin raaka-aineisiin. Esimerkiksi monet yhä tänään käytössä olevat korumallit ovat saapuneet kulttuurivirtauksina Euroopasta 1300-luvulta lähtien. Vähitellen näistä uutuuksista on tullut tärkeä osa saamelaista muotokieltä ja kulttuuriperintöä. Jäämeren rannikon kautta Euroopan keskiosista tulleet vaikutukset näkyivät ennen kaikkea hopeaesineistössä, jonka valmistajina olivat alun perin kaupunkilaiset hopeasepät.

Myös esineiden valmistamista on leimannut liikkuva elämäntapa ja ympäristöä kunnioittavasti hyödyntäminen. Esinemaailmaa voi luonnehtia siten, että se on yksinkertainen, niukka ja tarkoituksenmukainen mutta samalla myös esteettiset seikat huomioon ottava. Paikasta toiseen muutettaessa turhia esineitä ei ole kuljetettu mukana eikä turhiin tavaroihin ole materiaalia tuhlatu. Esineiden on pitänyt olla käytännöllisiä, kevyitä ja kestäviä. Suuremmat ja hankalasti kuljetettavat tavarat jätettiin kausiasuinpaikoille odottamaan seuraavaa vuotta. Saamelaiskäsitörmestari Petteri Laiti sanoo tämän asian seuraavasti:

Saamelaisella kansantaiteella on kyky toimia ekologisesti tasapainossa luonnon uudistumisen kanssa, kyky jalostaa tuotteet pitkäikäisiksi, kauniiksi perintökaluiksi, tuhlailematta hitaasti uusiutuvaa arktista luonnonmateriaalia. Toisin kuin nykyinen kertakäyttökulttuuri, joka väistämättä muodostuu kaatopaikaksi! On tärkeää ymmärtää ja tietää esineiden sisältö, viesti ja käyttötarkoitus. Perinteiset tuotteet ovat muodoltaan ja koristelultaan osattu kehittää eri materiaalien ominaisuuksia hyväksikäyttäen korkealaatuiseksi ja eläväksi kansantaiteeksi. Tämän kansantaiteen pitää antaa elää ja palvella yhteiskuntaa. (<http://www.saariselka.fi/samekki/peteri.laiti.html>.)

Saamelaiskäsitöiden tekijät korostavat myös sitä, että perinteisessä saamelaisessa käsitöissä esteettisyys on palvellut käytännöllisyyttä. Puukonkahvan on pitänyt kestää kovaa käyttöä ja rasitusta, joten siihen käytettiin poronsarvea paloina ja niiden välissä visakoivua, koivuntuolta tai nahkaa. Näiden tehtävä oli toimia iskunvaimentimina sarven palojen välissä ja poistaa sarvelle ominaista liukkautta kahvasta; puukko ei saa livetä kädestä. Samalla tämä kokonaisuus toimi koristeena. Myös puukontupen muoto on suojannut puukonkantajaa vahingoilta, ja tuppea koristavat reiät puolestaan kosteutta poistamalla ovat suojanneet terää ruostumiselta.

Poronhoitajan esinemaailma

Poronhoidon voi sanoa olevan osa pohjoista maailmankuvaa, niin tärkeä merkitys sillä on ollut pohjoisen asukkaiden elämässä. Se on muokannut ihmisten elämää ja elämäntapaa, sillä ihminen joutui elämään ja kulkemaan porojen vuotuiskierron mukaan. Niin asumus, mukana kuljetettava kota kuin jokapäiväinen esineistö sopeutuivat tähän nomadiseen elämäntapaan. Poronahasta saatiin materiaali yhtä lailla kotoon kuin moniin pukimiin ja esineisiin. Porot ja poronhoito ovat tärkeä osa henkistä kulttuuriperintöä, ne kulkevat muisittiedon mukana sukupolvelta toiselle. Poro on joikujen, satujen ja mytologian aihe. Poronhoidon onnistumisen turvaamiseksi käännyttiin jumalien puoleen ja suoritettiin riittejä.

Poron voi sanoa olleen – tai yhä olevan – osa paikallista sosiaaliturvaa. Poronhoito on pyyntielinkeinojen jälkeen Lapin vanhin elinkei-



Kuva 1: Poronlypsyä Enontekiön Pöyrisjärvellä 1940-luvun lopussa. Kuvassa ovat Niilan Inka, hänen kädessään on nappu ja Vilkunan Jussa. Valok. Antti Hämäläinen.

no. Se on mahdollistanut ihmisten toimeentulon ja liikkumisen subarktisilla ja arktisilla alueilla, ja sillä on yhä edelleen tärkeä merkitys pohjoisen harvenevien kylien asukkaille. Joko pääasiallisena toimeentulon lähteenä tai merkittävänä sivuelinkeinona poronhoito tarjoaa yhä tänään mahdollisuuden jäädä asumaan pieniin ja ”harmaantuviin” Pohjois-Suomen kyliin.

Kieli kertoo paljon ympäristöstä, sen resursseista ja käytöstä, ja siihen on varastoitunut kulttuurista tietoutta edellisen vuosituhanten ajalta. Poronhoidon asemaa pohjoisen ihmisten elämässä todistaa muun muassa se, että poronhoitosanasto on erittäin rikas ja monipuolinen. Poromiehillä on tarkat nimitykset elonsa yksilöille sukupuolen, iän, sarvien laadun tai asennon, karvan värin tai laadun, ruumiin muodon, luonteenominaisuuksien tai muiden piirteiden mukaan. Nimitykset vaihtelevat jonkin verran poronhoitoalueen eri osissa. Elinkeino – niin poronhoito kuin -pyynti – näkyy myös lukuisissa paikannimissä eri puolilla Saamelaisaluetta.

Poroa on käytetty hyväksi monin eri tavoin, joista osa on jo menneisyyttä. Vielä 1960-luvulla poromiehen ja poron välinen suhde oli

läheinen, mutta sen jälkeen elinkeinorakenteessa sekä itse poronhoidossa tapahtuneiden muutosten vuoksi suhde on etäännyttänyt. Moottorikelkka syrjäytti ajoporot, mutta poroja *taamotaan*, kasvatetaan ja opetetaan kilpaporoiiksi ja matkailun tarpeisiin. Paimennustapojen muututtua porojen kanssa ei olla yhtä tiiviisti tekemisissä kuin ennen. Poron ja ihmisen välinen suhde on uudelleen lähentynyt 1990-luvulta lähtien, sillä useat poromiehet pitävät poroja talvisin ruokintaa varten kodin lähelle rakennetuissa aitauksissa.

Vaikka poronhoito on aikojen kuluessa joutunut sopeutumaan monenlaisiin sisä- ja ulkopuolelta tulleisiin muutoksiin, ovat monet sen työtehtävistä ja jopa työvälineistä pysyneet samankaltaisia. Samoin monet poronhoidon työtehtävistä ja välineistä ovat samanlaisia miltei koko laajalla poronhoitoalueella.

Myös tarkoituksensa perusteella poron käyttö voidaan jakaa eri ryhmiin: poro on kuljettanut sekä ihmisiä että kuormia, se on ollut houkutuseläin peuranpyynnissä ja siitä on saatu maitoa, lihaa ja nahkoja. Nahkoja on käytetty niin asumuksiin kuin pukimiin että monenlaisten tarve-esineiden raaka-aineena. Porot olivat tärkeä veromaksuartikkeli ja tällä lienee ollut suuri merkitys poronhoidon kehittymiselle suurporonhoidoksi. Poroa on käytetty moniin muihinkin tarkoituksiin. Poro oli pitkään ainoa vetojuhta, jolla kuljetettiin niin heinät kuin muukin rehu ja polttopuut sekä kauppatavarat tiettömien taipaleiden takaa. Pororahdin ajo työllisti väkeä viime vuosisadan alkupuolelle asti, jolloin hevonen syrjäytti poron rahdinajossa. Tiettömissä kairoissa poro oli myös tärkein talvinen kulkuväline ja lumettomana aikana sitä käytettiin *takkaporona*, joka kantoi tavaroita. Poroa käytetään edelleen kulkuvälineenä Venäjän pohjoisilla alueilla, koska moottoriajoneuvoja tai polttoainetta ei ole korkeiden kustannusten vuoksi poronhoitajien käytössä. Poroa käytettiin myös kyntötoissa.

Poro on ollut myös lihantuottaja, mikä nähdään tällä hetkellä sen pääasiallisena tehtävänä. Kun poromäärät alkoivat 1800-luvun jälkipuoliskolla kasvaa voimakkaasti, poronlihasta ja porontaljoista tuli tärkeä kauppatavara ja vientiartikkeli. Siitä huolimatta 1900-luvun alussa Lapin oloja selvittäneet komiteat totesivat lihatuotannon arvon vähäiseksi ja lihan tuottamisen jopa tappiolliseksi. Poronhoidon kannattamattomuuteen vedoten maanviljelyn ja metsätalouden kannat-



Kuva 2: Tenon varrren kylissä oli Antti Hämäläisen mukaan taitavia käsityöntekijöitä. Kuvassa Antti Paltto Nuvvuksesta tekemässä uusia ahkioita ja kiisoja. Valok. Antti Hämäläinen.

tajat vaativat poronhoidolle rajoituksia. Jo silloin keskusteltiin äänekäästi porojen metsille ja viljelyksille aiheuttamista vahingoista.

Pohjoisen taloudessa poron ruhon osat osattiin käyttää monipuolisesti hyväksi. Kaikki, mikä vain oli syötäväksi kelpaavaa, käytettiin ravinnoksi. Suonista tehtiin lankaa ja taljasta, koivista ja kallosta erilaisia pukimia. Taljasta ommeltiin umpiturkkeja, *peskejä* (saam. *beaska*), koipinahasta koipisukkia, *gálssohat* (miesten) ja *biddut* (naisten), *säpikkäitä* ja kintaita sekä jalkineita, *nutukkaita* (saam. *nuvttohat*). Myös kallonahasta ommeltiin jalkineita, *kallokkaita* (saam. *gállot*). Taljat ja muut porotuotteet olivat tärkeä myynti- ja vientiartikkeli.

Poron sarvea on vanhastaan käytetty monenlaisten tarve-esineiden valmistamiseen. Siitä on tehty mm. puukon kahvoja ja tuppia, laukunleukoja, vyönsolkia ja kieloja. Sarvia on sellaisinaan käytetty myös naulakoina tai koristeena ulko-oven päällä. Monin paikoin sarvista on keitetty myös liimaa. Porosta ei ennen jäänyt juuri mikään osa hyödyntämättä: poronluita on käytetty lannoitusaineksi ja poronkarvoja tervan kanssa veneiden ja ikkunanpuitteiden tilkitsemiseen. Lämmöneristyksessä – niin pukimissa kuin muutenkin – avainase-

massa on ollut poron karva, sillä koska se on sisältä ontto, se on hyvä eriste. Vielä tänä päivänä poro on tärkeä käsitöiden raaka-aine. Pukimien ja käyttöesineiden lisäksi porosta tehdään erittäin runsaasti matkamuistoja.

Nykyisin porolla ja poronhoidolla on tärkeä rooli matkailuelinkeinossa. Joulupukki ajaa porolla, mutta poro on muutenkin valjastettu matkailussa ympärivuotiseen käyttöön. Monet poromiesperheet ovat nykyään mukana matkailuelinkeinossa, jossa poro ja poronhoito ovat tärkeä osa ohjelmalveluita. Ilman poronhoitoa Lapin talvimatkailu tuskin olisi näin elinvoimainen, mitä se tällä hetkellä on, sillä poro, Lapin luonto ja paikallinen kulttuuri ovat matkailun vetovoimia. Toki matkailun ja poronhoidon välillä löytyy myös ongelmia, sillä aina porot ja matkailijat sekä heitä varten rakennetut palvelut eivät mahdu samoille tuntureille. Suuri ristiriita on se, miten matkailuelinkeinossa käytetään saamelaiskulttuuria hyväksi.

Erinomainen esimerkki esineestä, joka on säilyttänyt tehtävänsä materiaalisissa tapahtuneista muutoksista huolimatta, on suopunki, jolla poro otetaan kiinni. *Suopah*, suopunki, on yksi monista suomen kieleen saamen kielestä tulleista lainasanoista. Suopunkia käytetään ottamaan poro kiinni heittämällä. Suopunki koostuu kahdesta osasta: köydestä ja sen toiseen päähän solmitusta *kielasta* (saam. *čoarvegiella*) eli suopunkirenkaasta, joka on perinteisesti tehty poronsarvesta. Köyden silmukka juoksee kielassa olevien kahden reiän kautta. Suopunkeja on erilaisia heittotilanteen tai heittäjän sukupuolen mukaan: miehet käyttävät 18–25 metriä pitkää suopunkia, naisten suopunki on hieman lyhyempi, 12–19 metriä. Aikaisemmin suopungit valmistettiin punomalla poronahasta tehdyistä suikaleista. Tällaisia suopunkeja näkee vielä esimerkiksi Kuolan niemimaalla. Myöhemmin suopunkeja alettiin punoa tervatusta hamppuköydestä, ja 1990-luvulla luonnonmateriaalien sijalle tuli muovi ja eriväriset, esimerkiksi kirkkaan vihreät tai siniset muoviset suopungit. Synteettinen materiaali käyttäytyy eri tavalla erilaisissa lämpötiloissa, joten kovilla pakkasilla ja kesäaikana on käytettävä eri suopunkia. Myös kielaa, joka aiemmin tehtiin poronsarvesta, on nykyään saatavana muovisena. Sarvesta tehty kielat voitiin taidokkaasti koristella erilaisin kuvioin, joihin verrattuna mustasta muovista tehty kielat näyttävät kömpelöiltä ja epäesteettisiltä.



Kuva 3: Kesäasumista Kalkujärveltä. Valokuv. Antti Hämäläinen.

Liikkuva elämäntapa ja asuminen

Nomadinen elämäntapa on vaikuttanut myös asumiseen ja sen ratkaisuihin. Pyyntielinkeinoissa ja paimentolaisporonhoidossa asuinpaikan valinnan määräsi riistan ja poron elintavat ja asuinpaikkaa vaihdettiin vuoden aikana useasti. Saamelaisilla asumukset ovat olleet joko mukana kuljetettavia tai kiinteitä. Mikäli asunto kulki mukana, sen tuli olla helposti purettava ja pystytettävä ja kevyt kuljettaa. Joillekin sesonkiasuinpaikoille rakennettiin turpeesta tai puista pysyvä, kartiomallinen kota tai maja, mutta toisilla asuinpaikoilla ma-



Kuva 4: Kodan rakenne.

joituttiin mukana kulkevaan kotaan. Ruokatavaroiden tai esineiden säilyttämistä varten pystytettiin varistorakennuksia, joiden rakenteilla pyrittiin estämään vahinkoeläinten pääsy. Esimerkiksi *nälla*, ns. *niliaitta*, pienen hirsi- tai lautarakennus pystytettiin katkaistun puun päähän parin metrin korkeudelle. (Esim. Pennanen – Näkkäljärvi 2000: 126.)

Yksinkertaisesta muutamasta riu’usta kyhätystä pyöreästä rakennelmasta, jonka päälle on levitetty kangas, turve tai puu, saamelaiset ovat kehittäneet kotamuodon, jossa runkona on kaksi paria yläpäistään yhdistettyä kaarevaa puuta, joita kutsutaan *kotakorviksi*. Niiden avulla rakennelma on saatu tilavammaksi. T. I. Itkosen kuvauksen mukaan kotakorvista tuli neliskulmainen kehä, kun ne liitettiin poikkipuulla toisiinsa. Korvapareja yhdisti ylhäällä savupuu, johon kiinnitettiin patakoukku tai hahlat. Savupuu tukeutui suoriin *haarupuihin*, jotka olivat pystyssä keskellä ovi- ja peräseinämää kotakorvaliitosten

kohdalla. Tätä runkoa vasten vinosti pystytettiin 15–17 pitkää kuoritua *ruodetta* eli *kotapuuta*, joiden yläpäiden väliin jäi laaja *räppänän* aukko. Rakennelma peitettiin ns. lousteella, vaatteella, joka oli tehty useista villaraanuista. (Itkonen 1984a: 180–182.)

Kun raanuilla tai poronahoilla päällystetty kota oli talviajan asunto, kesällä sen korvasi kevyempirakenteinen laavu. Laavu on käytössä yhä edelleen, ja kesäaikana *laavustellaan* esimerkiksi kesämerkitysai-dalla, marjamatkoilla tai luonnossa retkeiltäessä. Vaikka retkeilyliik-keistä voi ostaa valmiita laavuja, joissa on metallirunko, laavut tilataan yhä niitä tekeviltä taitajilta.

Tilan, erityisesti kodin tilan erittelyn naisten ja miesten kesken voi sanoa kuuluneen ”perinteisesti” kansatieteen ja etnologian tiloja kos-keviin tutkimuksiin. Klassinen esimerkki tästä on vaikkapa Gustav Ränkin (1949 & 1951) tutkimukset suomalais-ugrialaisten kansojen ti-lan käytöstä. Usein on lähdetty liikkeelle siitä ajatuksesta, että koti ja lähiympäristö ovat naisten tilaa, josta naiset vastaavat ja jota he hallit-sevat; miesten reviiiri on nähty laajempänä ja kaukaisempänä. Syynä tähän on nähty naisten reproduktioitehtävät.

Tila, usein juuri kotona tai sisällä, on sekä fyysisesti että käsitteel-lisesti jaettu kahteen osaan, naisten ja miesten tilaan. Kodan tila oli tarkkaan jaoteltu järjestelmä, jossa eri sukupuolten lisäksi myös eri ikä- ja sosiaaliset ryhmät oli erotettu toisistaan. Isäntäväellä, nai-silla, miehillä, lapsilla, palvelijoilla, vierailta ja jopa koirilla oli tark-kaan määritellyt omat paikkansa. Eri toiminnoilla oli omat paikkansa kodan eri ”tiloissa”. Kodan keskellä oleva tulisija, *árran*, oli keskus-paikkana. Sen takaosa, *boaššu*, oli ennen naisilta kielletty alue, jossa säilytettiin mm. rituaaliesineitä ja metsästysvälineitä; nämä tehtävät olivat naisilta kielletty. Naisten oma tila oli oviaukon, *uksan*, lähellä. Myöhemmin takaosa muodostui naisten tilaksi. Naisten tehtävänä oli ruuanlaitto ja taloustyöt, joten kodan takaosassa alettiin säilyttää ruoka- ja taloustavaroita. Tulisija erotti myös sukupolvia: isäntävään paikka oli toisella puolella, lasten ja palvelijoiden taas tulisijan toisella puolella, jonne myös vieraat tiesivät istua.

Ruokakulttuurissa on myös selvästi näkyvissä luonnonantimien hyödyntäminen ja eri vuodenaajat. Tuoreet, kulloisenkin sesongin tar-joamat raaka-aineet piti oppia säilömään niukempia ja ankarampia vuodenaikoja varten. Nomadisen elämäntavan taustalla on tehokkai-

den säilöntämenetelmien käyttö. Esimerkiksi lihaa, kaloja, marjoja ja maitoa kuivattiin. Lisäksi savustus, hapatus, suolaus ja jäädyttäminen ovat olleet tärkeitä ruoan säilöntämenetelmiä. Sähköistyminen on omalta osaltaan mullistanut myös ruuansäilöntämenetelmiä ja pakastin on ollut monessa poronhoito- ja pyyntielinkeinoja harjoittavassa perheessä ensimmäinen ostos sähkön saapumisen jälkeen.

Paimentolaiskulttuurin *jutaava* eli liikkuva elämäntapa asetti omat vaatimuksensa esineistölle, sillä esineiden oli oltava keveitä, kestäviä ja käyttökelpoisia sekä judattaessa että kodassa asuttaessa. Esineet tuli pystyä valmistamaan ympäristön tarjoamista raaka-aineista ja niiden tuli myös täyttää käytön asettamat vaatimukset. Näiden kriteerien lisäksi esineiden tuli myös miellyttää tekijän tai käyttäjän esteettistä silmää. Monet käyttöesineistä koristeltiin.

Länsilappilaisessa poronhoidossa porojen lypsy oli tärkeä osa työvuotta. Poronlypsy on nähtävästi opittu skandinaavisesta lammastaloudesta. Poronlypsyä on harjoitettu Käsivarressa viime vuosisadan puoliväliin asti. Se on vaatinut paljon työvoimaa, sillä mikäli poroja haluttiin lypsää kesällä, niitä piti silloin myös paimentaa. T. I. Itkosen mukaan poronlypsy aloitettiin Jaakon päivänä (25. heinäkuuta) ja sitä jatkettiin marraskuun alkuun asti. (Itkonen 1984a: 253–254.) Poroja kiusaava *räkkä* eli hyönteiset karkotettiin polttamalla turvesavuja. Porot tottuivat savujen lähellä lypsämiseen – ne olivat turvassa räkältä – joten ne tulivat itseksen lypsypaikalle. Myöhemmin porojen kesäpaimentamista ja myös lypsyä vähennettiin, koska niiden huomattiin heikentävän porojen lisääntymistä ja vasojen kasvua.

Poroja on lypsetty risuista tai koivunrungoista tehdyissä kaarteissa, aitauksissa. Vaadin otettiin kiinni suopungilla, ja lypsäjä lypsi poroa naappuun (saam. *náhppi*), isosta pahkasta koverrettuun pyöreäpohjaiseen astiaan. Naapun suuaukko on pieni, jotta poron liikkuessa tai potkiessa maito ei läiky. Pyöreäpohjainen astia ei myöskään kaadu helposti maahan laskettaessa. Maitoa on säilötty kuivattamalla ja jäädyttämällä tai siitä on tehty juustoja. Sitä on voitu laimentaa vedellä tai siihen on voitu lisätä esimerkiksi suolaheinää.

Juoma-astia *kuksa* (saam. *guksi*), on esimerkki esineestä, jota valmistetaan yhä edelleen samasta materiaalista, mutta sen valmistusmenetelmät ovat muuttuneet ja käyttötavat laajentuneet. Puun pahkasta käsin veistetty kuksa on käytännöllinen juoma-astia, sillä se ei polta

käyttäjän käsiä ja juoma jäähtyy siinä nopeasti. Kuksien valmistaminen on muuttunut teolliseksi ja niitä ei enää tehdä vain pähkasta, vaan sorvataan puusta. Kuksasta on tullut suosittu matkamuuisto ja lahjattavara koko Suomessa ja niitä myydään niin kaikissa pohjoisen matkailukeskuksissa kuin Helsingin kauppatorilla. Kuksaa tehdään sekä perinteisen kokoisena että pienempinä ryyppyastioina. Toki kuksa löytyy edelleen niin paikallisen poromiehen tai repusta kuin matkailijan varusteista. Kuksaa saa puisen lisäksi myös muovisena, ja siitä on tehty jopa kokoontaitettava malli. Kuksan keveys ja käyttökelpoisuus ovat sen suosion taustalla. Turistin repussa puinen kuksa voi olla statusesine, jolla halutaan erottautua muista matkailijoista.

Mitä saamenpuku kertoo?

Pukeutumisella on suojautumisen lisäksi paljon muita, kulloisestakin kulttuurista riippuvia merkityksiä. Vaate voi olla muutoksen symboli tai merkki perinteen säilymisestä. Se voi myös symboloida sukupuolen, iän, tradition ja modernin välistä monimutkaista suhdetta sekä myös eri identiteettejä ja kulttuureja sekä niiden välisiä kontakteja. Pukuparteen vaikuttavia tekijöitä ovat luonnollisesti ympäristössä saatavilla olevat raaka-aineresurssit, kuten esimerkiksi nahka ja villa, sekä yhteisön tuntemat valmistusmenetelmät ja -tekniikat. Myös kulttuurin normit ja elinkeinon vaatimat tarpeet vaikuttavat pukeutumiseen, kuten esimerkiksi se, mikä on elinkeinon kannalta käytännöllistä ja mitä yhteisössä pidetään sopivana tai kauniina. Erityisesti uskonnollisilla liikkeillä on tässä painava sanansa sanottavana.

Saamenpuku ei kuitenkaan ole mikä tahansa vaate, vaan se on tänä päivänä tärkeä ja näkyvä saamelaisuuden symboli. Se on sekä etninen vaate että kansanpuku, jonka sisältämä viesti on tarkoitettu erityisesti oman kulttuurin jäsenille. Toisaalta se on kansallispuku, koska se kuuluu saamelaisille, mutta toisaalta se on kansanpuku, koska se on edelleen elävää perinnettä. Sitä voidaan kuitenkin muuttaa tarpeen, tilanteen, kulttuurikontaktien, trendien ja myös yksilöllisen taidon ja makuseikkojen mukaan. Onkin sanottu, että saamenpuvun tekijällä on taiteilijan vapaus. (Magga Lukkari – Aikio 1993: 79.) Tällä perinteisellä vaatteella ilmaistaan yhteenkuuluvuutta ja etnisyyttä, ja sillä

erottaudutaan toisista. Se on juhlaavaate, sillä arkikäytössä saamenpukua näkee enää vain harvoin, yleensä vain vanhemmilla ihmisillä.

Saamenpuvun ja erityisesti erilaisten poronahasta tehtyjen pukimien (kuten *nutukkaat*) tarkoituksenmukaisuus pohjoisen luonnonoloissa on syy, miksi myös muut Lapin asukkaat ja virkamiehet ovat ottaneet ne käyttöönsä. Kun matkattiin poroilla ja yövyttiin maastossa, oli parasta pukeutua poronahkaisiin jalkineisiin ja peskiin, samoin ylävartalon peittävä *luhka* oli hyvä suojavaate lumelta ja tuulelta.

Tarkoituksenmukaisuudesta kertoo myös se, että esimerkiksi poronhoidon koneellistumisen myötä poromiehet ovat hylänneet peskit ja siirtyneet käyttämään kelkkahaalareita, *gore tex* -kankaisia vaatteita ja muita teollisesti valmistettuja pukimia. Silti kelkkahaalareiden alle puetaan vielä nahkahousut. Uusista materiaaleista ja malleista huolimatta saamenpukuun kuuluva nahkainen ns. *mettävyö*, johon on kiinnitetty veitset ja muut tarvittavat työkalut, kulkee myös modernin poromiehen mukana.

Saamenpuvun mallit ja niiden yksityiskohdat eroavat paikallisesta, joten saamenpuku kertoo sen mistä puvun kantaja on *poissa*, kotoisin, saameksi *gos son lea eret*. Esimerkiksi Utsjoen ja Inarin vaatimattomasti koristellut puvut erottuvat Enontekiön-Koutokeinon runsailla värinauhoilla koristellusta puvusta. Erilaisten pukumallien voidaan nähdä symboloivan myös saamelaiskulttuurin monimuotoisuutta, johon kuuluu olennaisena osana muutos, joustavuus ja sopeutuminen uusiin olosuhteisiin. Saamenpuku ja saamelaisuus eivät ole staatista ja homogeenisia, toisin kuin ulkopuoliset yleensä luulevat.

Saamenpuvun viestin sisältö on erilainen oman ryhmän jäsenille kuin ryhmän ulkopuolisille katsojille. Esimerkiksi eteläsuomalaiselle tai ulkomaalaiselle matkailijalle saamenpuku on oikeastaan vain kaukana Pohjolassa asuvan eksoottisen etnisen vähemmistön symboli tai – valitettavan usein erityisesti Suomen Lapissa – matkaoppaan työasu. Saman kulttuurin jäsenelle puvun viesti on kuitenkin runsas ja monipuolinen. Yksittäiselle käyttäjälle saamenpuku voi ilmaista erilaisia asioita. Saamenpukua voidaan jopa verrata sosiaaliturvatunnukseen, koska se tehdään ainoastaan tietylle henkilölle ja sitä käyttää ainoastaan tämä henkilö. Vainajalle kuuluneita vaatteita ei yleensä jaeta, vaan ne hävitetään. Korut ja *kiisat* (pieni säilytysarkku, saam. *giisá*) sen sijaan voidaan periä tai lahjoittaa.

Aikaisemmin puvusta näki käyttäjän sosiaalisen aseman ja jopa sen, mihin sukuun tai perheeseen hän kuului. Äidit opettivat tyttäriilleen perheen omat mallit: puvun ja sen eri osien yksityiskohdat, *herva*-koristelun ja *hulpan* (saam. *holbi*), helman mallin ja kaarevuuden, nauhojen sommittelun sekä värien yhdistelyn. Aikaisemmin jokaisen naisen tuli vaattetta perheensä itse tehtyihin vaatteisiin. Kun saamelainen näkee saamenpukuun pukeutuneen vieraan henkilön, hän tunnistaa heti, mistä maasta, alueelta, kylästä ja suvusta henkilö on kotoisin. Jos viestin lukija on itsekin taitava käsityöntekijä, hän voi ”kädenjäljestä” tunnistaa puvun tekijän. Vaikka puvut voidaan tunnistaa tekijän perusteella, ei pukujen koristelulla sinänsä Soile Rinnon jo 1960-luvulla tekemän tutkimuksen mukaan ollut mitään erityistä sanomaa. Tekijä tunnistettiin esimerkiksi sen perusteella, miten ja millaisia nauhoja koristelussa oli käytetty. Koristenauvojen käyttö ja sommittelu vaatii kokenutta värisilmää ja tyyliä, jota toisilla on enemmän, toisilla taas vähemmän. (Rinno 1987: 86–89.) Nykyään kuitenkin eri alueiden mallit kertovat enemmän paikallisesta perinteestä kuin yksittäisistä tekijöistä, koska pukuja teetetään ammattiompelijoilla ja vain harvat pukeutuvat itse ompelemaansa pukuun. Yksilölliset piirteet ovat näin menettämässä merkitystään.

Puvun, sukupuolen, perinteen ja modernin välinen yhteys on moninainen. Puvusta näkee sukupuolen lisäksi myös aviosäädyn ja sosiaalisen aseman. Esimerkiksi naiset ja miehet käyttävät erilaisia pautoja ja päähineitä. Naimattomilla yön hopeakoristeet, *laukkaset*, ovat pyöreitä, kun taas naimissa olevilla ne ovat neliönmuotoiset. Päähine paljastaa käyttäjänsä kotipaikan, iän tai aviosäädyn. Koltta-saamelaiden tyttöjen päähine *pee’rvesk* on käytössä 16 vuoden iästä avioliiton solmimiseen asti. Runsaskoristeinen *šaamšik* on puolestaan vaimon päähine, jonka äiti antaa tyttärelleen häissä. Naisen jäädesä leskeksi hän voi siirtyä käyttämään erityistä lesken päähinettä, *poo’vdnek’iä*, mikäli hän ei aio mennä uudestaan avioon. (Semenoff 1991: 32, 15, 34.) Puku on myös varallisuuden mittari, sillä sen materiaalien, koristeiden ja pukimien laatu ja määrä sekä korujen paljous kertovat sosiaalisesta asemasta ja myös siitä, miten puvun kantaja seuraavaksi muotivirtauksia.

Saamenpuvun esteettiset ja sosiaaliset funktiot ovat yhä edelleen tärkeitä. Siihen pukeutuneena olet aina puettu oikein ja hyvin. Ny-

kyään saamenpuku on käytössä erilaisina ihmiselämän tai oman yhteisön merkkipäivinä, ristiäisissä, rippijuhlissa ja häissä, ylioppilas- tai valmistujaisjuhlissa sekä muissa tärkeissä tapahtumissa, kuten kongresseissa, seminaareissa, juhlissa tai aina silloin kun saamelaiset kokoontuvat yhteen. Esimerkiksi Saamelaiskäräjien kokoukset, saamelaitteen näyttelyn avajaiset, ensi-illat jne. ovat tällaisia tilaisuuksia. Luonnollisesti erilaisissa seremonioissa saamenpuvulla on painava ja näkyvä sanoma, jonka myös ulkopuoliset ymmärtävät. Sen poliittinen painoarvo tulee esille esimerkiksi lähetystöissä ja mielenosoituksissa.

Saamenpuvun merkitys on siinä, että se kertoo, mistä olet poissa ja keihin kuulut. Tämä viesti on tärkeä erityisesti eri etnisten ryhmien välisissä kontakteissa ja tilaisuuksissa, joissa tavataan muita. Saamenpuku on merkki etnisestä yhteenkuuluvuudesta ja solidaarisuudesta myös toisia alkuperäiskansoja kohtaan, mutta yleensä sen sisältämä viesti on tärkeämpi itse saamelaisille kuin ulkopuolisille. Sen lisäksi, että saamenpukuun pukeutumalla ilmaistaan yhteenkuuluvuutta tai etnistä solidaarisuutta, se voi myös vahvistaa omaa henkilökohtaista identiteettiä. Erityisesti rituaalisissa tilanteissa pukeutuminen on tällaista. Ryhmän toiset jäsenet tunnistavat ja tunnustavat tämän etnisen identiteetin. Näin ikään kuin saa luvan käyttää saamenpukua ja tulla hyväksytyksi yhdeksi meistä. Joillekin puku voi merkitä saamelaiskulttuurin säilyttämistä ja käsityöperinteiden ylläpitoa. Mutta viesti on aina riippuvainen tulkitsijasta ja myös tulkitsemistilanteesta.

Mitä esineet kertovat?

Kuten artikkelin alussa mainitsemani Arjan Appadurai on todennut, esineet saavat merkityksen niitä käytettäessä, ihmisten niille antaminen ominaisuuksien ja ihmisten motivaatioiden kautta. Esimerkiksi utsjokelaisen tai inarilaisen tekemä juurikori tai neulakota muuttuvat eri esineiksi, kun ne on tuotu pohjoisesta esimerkiksi Kansallismuseon kokoelmiin Helsinkiin. Niiden käyttötarkoitus, funktio, on muuttunut, mutta toki ne näyttelyssä tai varastossa ollessaankin kertovat jotain alkuperästään tai tekijästään. Tällöin ratkaiseva rooli on museon henkilökunnalla: mitä he haluavat esineen avulla kertoa ja

pystyvätkö he kuulemaan esineen kertomia viestiä ja tulkitsemaan niitä.

Etninen ryhmä – tai tässä tapauksessa alkuperäiskansa saamelaiset – voi kertoa omasta etnisestä alkuperästään esineiden avulla siten, että jotkut esineistä tai vaikkapa ruoista on etnistetty, ts. niiden katsotaan kuuluvan tälle ryhmälle. Saamenpukuun kuuluva hartiahuivi, huivia kiinnipitävä solki, *risku*, tai tinalanka- tai helmikirjailluin koristeltu nahkalaukku tai -reppu voi yksin kertoa kantajansa taustasta. Toki ne voivat kertoa myös niiden käyttäjän ihailevasta tai kunnioittavasta suhtautumisesta saamelaiskulttuuria kohtaan.

Saamelaisten aineelliseen kulttuuriin, kuten esimerkiksi saamenpukuun, asuntoihin, rakennuksiin, ruokakulttuuriin ja astioihin ovat aikojen kuluessa vaikuttaneet monet tekijät: ekologiset olot, asumisen, työn ja liikkumisen asettamat vaatimukset, elämäntapa, varallisuus, kaupankäynti ja eri ryhmien väliset yhteydet. Saamelaisten käyttämistä esineistä on luettavissa ekologisen ympäristön lisäksi esimerkiksi historialliset ja poliittiset tekijät, uskonto, kirkko ja uskonnolliset liikkeet sekä taloudelliset suhdanteet ja kulttuurikontaktit. Saamenpuvusta, saamelaisten näkyvimmästä etnisestä symbolista voi etnisen viestin lisäksi lukea käyttäjän historiasta ja taustasta.

Käyttöesineiksi tehdyt tavarat kertovat menneisyydestä ja yhdistävät menneen nykyisyyteen. Käyttötarkoituksen lisäksi voimme esineiden avulla muistaa, kertoa ja muistella. Saamelaisiksi tunnistetut ja tulkitut esineet symboloivat kotiseutua ja toimivat omistajansa identiteetin symboleina. Esineet sitovat tekijän ja käyttäjän sekä heidän esivanhempansa, koko kansan, samaan ketjuun. Esineet yhdistävät käyttäjät kulttuuriin ja yhteisöön.

Lähteet

- Appadurai, A. 1986: Introduction: commodities and the politics of value. Teoksessa *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Toim. A. Appadurai. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arvidsson, A. et al. (toim.) 1990: *Människor och föremål. Etnologer om materiell kultur*. Stockholm: Carlssons.
- Ehn, B. & Löfgren, O. 1996: *Vardagslivets etnologi. Reflektioner kring en kulturvetenskap*. Stockholm: Natur och Kultur.

- Fjellström, P. 1985: *Samernas samhälle i tradition och nutid*. Värnamo: Norstedts.
- Geertz, C. 1973: *The interpretation of cultures. Selected essays*. New York: Basic Books.
- Harlin, E.-K. 2008: *Saamelaisen kulttuuriperinnön kartoitus. Interreg IIIA-projektin loppuraportti*. <http://www.siida.fi/heritage/suomi/Loppuraportti/loppuraportti.pdf>. Luettu 5.1.2010.
- Itkonen, T.I. 1984 [1948]: *Suomen lappalaiset vuoteen 1945 I-II*. Helsinki: WSOY.
- Kirveennummi, A.– Räsänen, R. 2000: *Suomalainen kylä kuvattuna ja muisteltuna*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Korkiakangas, P. – Lappi, T.-R. – Niskanen, H. (toim.) 2008: *Touching Things. Ethnological Aspects of Modern Material Culture*. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Lehtinen, I. 2005: Seikkailua esinetutkimuksessa. Teoksessa *Polkuja etnologian menetelmiin*. Toim. P. Korkiakangas – P. Olsson – H. Ruotsala. Helsinki: Ethnos ry.
- Lehtola, V.-P. 1994: *Saamelainen evakko*. Helsinki: City-Samit.
- Lehtola, V.-P. 1997: *Saamelaiset. Historia, yhteiskunta, taide*. Inari: Kustannuspuntsi.
- Lehtola, V.-P. 2005: Saamelaiset itse tutkimuksensa tekijöiksi. Virkaanastujaisesityelmä. *Kaltio* 5/2005.
- Magga, P. 2005. Porotilalaki poronhoitajien muuttajana. *Raito, Lapin maakuntamuseolehti* 1/2005.
- Magga Lukkari, R. – Aikio, M. 1993: Saamelaisvaatteilla on sanomansa. Teoksessa *Selviytyjät : näyttely pohjoisen ihmisen sitkeydestä*. Toim. R. Huopainen. Rovaniemi: Lapin Maakuntamuseo.
- Pennanen, J. – Näykkäljärvi K. 2000: *Siiddastallan. Siidoista kyliin*. Oulu: Pohjoinen.
- Puurunen, N. 2005: Kansallismuseon saamelaiset kokoelmat. *Suomen Museo* 2004.
- Rinno, S. 1987: *Länsi-Enontekiön saamelaisväestön puvuissa ja niiden käytössä tapahtuneita muutoksia vuosina 1939–1969*. Rovaniemi: Lapin maakuntamuseo.
- Ruong, I. 1969: *Samerna*. Stockholm: Aldus/Bonniers.
- Ruotsala, H. 2002: *Muuttuvat palkiset. Elo, työ ja ympäristö Kittilän Kyrön paliskunnassa ja Kuolan Luujärven poronhoitokollektiiveissa vuonna 1930–1995*. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.
- Ränk, G. 1949 ja 1951: *Das System der Raumeinteilung in den Behausungen der nordeurasischen Völker*. I und II Teil. Stockholm: Institutet för folklivsforskning.
- Sarmela, M. 1994: *Suomen perinneatlas. Suomen kansankulttuurin kartasto 2*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Semenoff, H. 1991: *Sää'm pe'ssertuejj = Sámi bearalduodji = Kolttien helmi-kirjonta*. Uccioikk: Girjegiisá.

- Talve, I. 1976: *Suomen kulttuurirajoista ja -alueista*. Turku: Turun yliopiston kansatieteen laitos.
- Venborg Pedersen, M. 2003: Material Culture. A Source Material to Everyday Life in Early Modern Eiderstedt, Schlesvig. *Kieler Blätter zur Volkskunde* 35/2003: 89–104.
- Vorren, Ø. – Manker, E. 1976: *Samekulturen. En kulturhistorisk øversikt*. Tromsø: Universitetsforlaget.
- Vuorela, T. 1976: *Suomen kansankulttuurin kartasto I. Aineellinen kulttuuri*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Käsityö- ja kulttuuriperintö ja sen omistaminen

Gunvor Guttorm

Johdanto

Käsitteitä *perinne*, *perinnetieto* ja *taito*, *perinteen välittäminen* ja *alkuperäiskansan tieto* käytetään usein silloin, kun puhutaan alkuperäiskansan omasta lähtökohdista tapahtuvasta *kulttuurisesta ja yhteiskunnallisesta itsemäärittelystä*. *Duodji*, 'saamelainen käsityö' liittyy keskeisesti itsemäärittelyyn, sillä se ymmärretään Saamenmaassa ja yksittäisten saamelaisten keskuudessa osaksi kulttuuriperintöä. Saamelaisilla on käsityöhön liittyviä tietoja ja taitoja, joita instituutiot ja ihmiset haluavat säilyttää ja edistää. Itsemäärittelyn kannalta on olennaista, miten käsityöstä keskustellaan ja miten se ymmärretään en osaksi saamelaisuuden taiteellista esittämistä. Artikkelissa pyrin osoittamaan, miten monin tavoin käsityötä pitää lähestyä, kun sitä tarkastellaan tiedonhallinnan kannalta. Monet muutkin tutkijat (ks. esimerkiksi Borgos 1993: 7–21; Dunfjeld 1993: 23–35; Kalstad 1993: 35–46; Kalstad & Viken 1996: 31–44; Kalstad 1996: 21–43; Helander 1996; Bergström 2001; Dunfjeld 2001; Lund 2001; Somby 2003; Triumf 2004; Eira 2004) ovat käsitelleet saamelaista perinnetietoa omien tiedonalojensa näkökulmista.

Alkuperäiskansojen käsityöläiset sanovat usein heidän käsityönsä edustavan perinnetietoa tai että he seuraavat perinnettä. Toisinaan jo käsitteen *duodji* käyttäminen antaa ihmisille mielikuvan perinteestä. Kun käsityöläiset ja ihmiset, jotka ovat eri tavoin tekemisissä käsityön kanssa, käyttävät perinteen käsitettä, he samalla usein myös pitävät yllä perinteisyyteen liittyviä arvoja.

Kuinka erottaa toisistaan saamenkieliset käsitteet *diehtu*, 'tieto' ja *máhttu*, 'taito'? Ihminen voi tietää paljon taitamatta kaikkea sitä, mitä

hän tietää. Voin esimerkiksi tietää, miten komsio valmistetaan, vaikka en osaisi tehdä sitä omin käsin. Taito edellyttää sellaista tiedon hallintaa, että pystyy toteuttamaan tietyn työn; täytyy olla käsityötaitoa, jotta pystyisi valmistamaan komsion. Perinteen sekä alkuperäiskansan tietojen ja taitojen osaamiseen ja hallitsemiseen tarvitaan henkilökohtaista kokemusta. Jos osaan lukea, voin myös hankkia tietoa esimerkiksi komsion, mutta vasta silloin voin sanoa osaavani tehdä saamelaista käsityötä, kun yritän valmistaa komsion ja tunnen, että hallitsen sen valmistamisen taidon.

Olen kysymyt käsityöläisiltä, miten he erottavat hyvän sarven liian luisesta ja ruotoisesta sarvesta. Muutamat vastasivat, että he punnitsevat sarvea käsissään ja arvioivat, onko sarvi liian luinen vai ei. Käsityöläisillä on siis kokemusta sarvien tunnustelusta ja taitoa (*máhttu*) arvioida sarven kelpoisuutta. He myös välittivät minulle tiedon (*diehtu*), että sarven luisuutta voi arvioida käsin tunnustelemalla. Mutta ei ole itsestään selvää, että voisin saamieni tietojen perusteella arvioida sarven laatua sormituntumalta, jos en ole itse tottunut kokeilemaan sarvea.

Perinteinen tieto, tavat ja käytännöt

Árbevierru, 'perinne', *árbevirolaš diehtu ja máhttu* 'perinteinen tieto ja taito', *árbediehtu*, 'perinnetieto' ja *álgoálbmot diehtu ja máhttu*, 'alkuperäiskansojen tieto ja taito' ovat uusia käsitteitä saamen kielessä. Ne voivat kertoa enemmän kuin "vanhat" saamen käsitteet *dáhpa*, 'tapa' ja *vierru*, 'tottumus, käytäntö'. Käsitettä *álgoálbmot diehtu ja máhttu* käytetään usein rinnakkain käsitteen *árbevirolaš diehtu ja máhttu* kanssa, mutta onko käsitteiden merkitys sama? Samoin käsitteillä *árbevierru* ja *árbediehtu* on paljon yhteistä, mutta sama asia ne eivät ole. Molemmat ovat yhdyssanoja ja ne koostuvat osista *árbi*, 'perintö', *vierru*, 'tottumus' ja *diehtu*, 'tieto'. Kaikki nämä käsitteet edellyttävät, että jotain on "peritty". Lisäksi ne erottavat toisistaan kahdenlaista "perintöä": tietoja ja käytäntöjä. Tiedot liittyvät tutkimiseen ja käytännöt taas menettelytapoihin. Kumpikin on tähdellistä. Käytännöt ovat tiedon muotoja, joihin ihmiset tai kansat ovat harjaantuneet kokemuksen kautta. Ne ovat laajasti käytössä olevia tapoja, ja kun puhu-

taan perinteisestä tiedosta tai perinnetiedosta, kyse on käytäntöihin sisältyvästä tiedosta. Joillakin ammattialoilla perinteisen tiedon ja taidon ja käytäntöjen välillä ei ole kyse ainoastaan semanttisesta erosta, vaan jostain paljon enemmän.

Mikä siis on perinnetietoa? Kaikkea vanhaa tietoa voi pitää perinnetietona, jos sen välittyminen on jatkunut keskeytyksettä nykypäivään asti. Myös vaikka näin ei olisi tapahtunut, voimme kuitenkin miellesämme liittää sen aikaisemman ”elävän perinnetiedon” yhteyteen, tutustua sen tulkintoihin tai rakentaa uusia tietoja ja taitoja nykyisten tietojen ja ymmärryksen perusteella. Perinnetiedosta kirjoittaminen ja keskusteleminen on kuitenkin eri asia kuin perinnetiedon konteksti, ja perinnetiedon kerääminen ja tallentaminen on eri asia kuin perinnettävän mukaan eläminen.

Perinteen ehtoja

Perinteen käsite sisältää ajatuksen, että jotain välitetään sukupolvelta toiselle. Se, mitä välitetään, on perittyä. Avainsanoja tässä ovat prosessi eli jatkuvuus – se mitä välitetään eli sisältö –, ja se miten se välitetään. Sosiaalinen konteksti määrittelee tässä prosessissa sen, millainen suhde välittäjien eli auktoriteettien ja vastaanottajien kesken vallitsee, ja millaisia rituaaleja välittämiseen käytetään. Jos perinnetieto koskee esinettä, silloin täytyy tarkastella, miten esine toimii välitettävän perinnetiedon kontekstissa. Esine voi olla sekä tiedon sisältö että keino, jonka kautta perinnetieto tulee välitetyksi. Esine voi nähdäkseni olla myös tiedonvälitysprosessin lopputulos.

Käsityönä valmistettavan esineen valmistustavan välittyminen edellyttää ihmisten välistä yhteyttä (Klepp 1980: 204). Välitysprosessissa on siis mukana ihmisten välinen sosiaalinen suhde. Bertil Rolf tukeutuu Bertil Polanyiin väittäessään, että perinne on jotain tapaa tai tottumusta syvempää. Esimerkiksi jos työpaikalla on tapana juoda aamukahvia klo 8.30–9.00, on kyse tavasta. Perinteessä sen sijaan on kyse sukupolvien välisestä sosiaalisesta sopimuksesta. Tämä sopimus toteutuu sekä perinteen sisällössä että välittämisprosessiin osallistuvien ihmisten toiminnassa, esimerkiksi perinteen opettajien ja opettavien keskinäisissä rooleissa. Rolf päättelee edelleen Polanyiin

tukeutuen, että tekoa ei voi kutsua perinteeksi ennen kuin on kulunut aikaa vähintään kolmen sukupolven verran. Hän väittää, että ihminen ei voi olla osallinen perinteestä, ellei hän kuulu sosiaalisen sopimuksen piiriin. Välittäminen on tietyn perinnetiedon tai taidon eteenpäin siirtämistä. Sen, mitä välitetään, täytyy olla sidoksissa kulttuuriseen jatkuvuuteen ja sosiaalisiin sopimuksiin. Esimerkiksi esineet, talot ja paikat voivat liittyä osaksi välitettävää kulttuuria, jos kyse on yhteisen kulttuurin ja sosiaalisen ymmärryksen jatkumosta. (Rolf 1991: 62, 140–142, 157–158, 161).

Giddens esittää, että myös nykyisenä jälkiperinteisenä aikana perinteitä noudatetaan ainakin osittain. Niin kauan kuin näin tapahtuu, perinteen vaalijoita eli auktoriteetteja arvostetaan, sillä he pystyvät arvioimaan, mikä kelpaa perinteeksi ja mikä ei. Myös Polanyi uskoo, että vaalijoilla on auktoriteettia, ja perinteen välittymisessä auktoriteettien arviot täytyy hyväksyä. Perinteet ovat sidoksissa muistoihin. Tukeudumme muistoihimme järjestäessämme nykyaikaa entisajan ehdoilla. Voimme myös puhua sosiaalisesta muistista tai kollektiivisesta muistista. Perinne usein edellyttää, että on olemassa yhteisiä muistoja, jotka nykyaikana suuntautuvat menneeseen aikaan. Muistoja täytyy jatkuvasti uusintaa tai rakentaa uudestaan. Kollektiivisellä muistilla on vaalijoita, jotka välittävät toisille sen, mikä on muistamisen arvoista, ja ”perinteisessä yhteiskunnassa” elävät kollektiivisen muistin vaalijat juuri osallistuvat perinteen välittämiseen. Mutta perinnettä täytyy myös tulkita. Giddensin mukaan perinteen jatkuminen edellyttää perinteen kantajia, jotka paitsi arvostavat perinnettä ja huolehtivat siitä, myös ottavat vastuun uusista tulkinnoista. Uudistettava perinne on sidoksissa rituaaleihin, mikä merkitsee, että tietoa rakennetaan järjestyneitten muotojen ja tapojen välityksellä. Perinteessä on aina myös moraalisia ja normatiivisia sisältöjä. Giddens korostaa myös, että rituaalit toimivat osana säädösten ja kuulemisjärjestysten rakentamisen prosessia. Perinteet kannattelevat tulkintoja ja rituaaleja tarvitaan niiden säilyttämiseen. Rituaalit taas edellyttävät, että osallistujat ymmärtävät tulkinnan muodostavia tekoja, mutta Polanyin mukaan rituaalin välittyminen ei kuitenkaan edellytä, että osallistujat tulkitsisivat symboleja aina samalla tavalla (Rolf 1993: 143; Giddens: 62–66).

Perinteen ja modernin vastakkaisuus

Perinnettä pidetään usein modernin vastakohtana. Perinteen ja nykyajan vastakkainasettelussa nykyaika liittyy länsimaiseen sivistykseen ja sen ymmärtämiseen (ks. esim. Giddens 1994: 56–107). Uskotaan, että kaikki se, mikä ei ole länsimaisen sivistyksen tulosta, on syrjässä tai marginaalissa. Saamelaiset kuitenkin elävät nykyaikaa eikä saame-laista yhteiskuntaa voi kokonaisuutena varsinaisesti kutsua perinteiseksi yhteiskunnaksi, vaikkakin osa perinnetiedoista on jatkunut nykyaikaan asti (joiltakin osiltaan kylläkin ikään kuin piiloutuneena).

Modernin ja modernisaation merkitystä – kuten perinnettäkin – on vaikea määritellä tyhjentävästi. Modernisaatiota voi yksinkertaistaen tarkastella kahdella tavalla. Ensimmäinen liittyy edistykseen ja talouteen, toinen kulttuurin esteettiseen modernisaatioon (Bø-Rygg 1994: 56). Taidehistoriasta tiedämme, että modernisaation etujoukkoina toimineet taiteilijat alkoivat vastustaa taidehistoriassa ja taiteessa vallinneita konventionaalisia taidenäkemyksiä ja kiinnittää huomiota kansaan. Etujoukot luottivat edistykseen, ottivat käyttöön uusia taiteen tekemisen tapoja ja kiinnostuivat myös ”kansan” taiteesta. Samalla kun kiinnostus ”kansaa” kohtaan kasvoi, länsimaisen sivistyksen kannalta poikkeavia yhteiskuntia alettiin pitää modernin vastakohtina, sekä hyvässä että pahassa. Valistusajalla heräsi myös kiinnostus tietoa kohtaan sekä tieteellisen ja käytännöllisen tiedon eroa kohtaan (ks. esim. Molander 1996), mutta vain sellaista teoreettista tietoa, jolla oli vahva jalansija länsimaaailmassa, pidettiin ”tieteellisenä”. Tätä näkemystä voidaan kutsua tiedon hegemoniaksi.

Elämme parhaillaan osana modernia yhteiskuntaa. Jokainen paikallisyhteisö kuuluu maailmanyhteisöön rahatalouden, teknologian ja kaikenlaisten yhteyksien puolesta. Nykyajan yhteiskunta haastaa yksilön sekä paikallisella että globaalilla tasolla. Yksilö on osallinen yhteisöistä. Kuitenkin nykyaikana korostus on yksilössä ja yhteinen tieto jää marginaaliin. Unohdamme tarkastella tietoja kokonaisuuksien kannalta ja ihmistä osallisena kokonaisuudesta (Kuokkanen 2007: 1–2).

Onko saamelainen tieto perinnettä?

Mihkkal Niillas Sara on lähestynyt perinteiseen taitoon liittyvää tietoa analysoimalla perinteisen yhteiskunnan moninaisuutta. Lähtökoh- ta on, että vanhakantainen sekä tavaroiden että töiden suhteen oma- varainen saamelainen yhteiskunta oli perinteinen yhteiskunta (Sara 2003: 124–127), ja perinteisen taidon käsitettä hän tarkastelee perin- teisen yhteiskunnan yhteydessä. Hän erottaa toisistaan monia perin- teisiä saamelaisia taitoja. Hengissä selviäminen oli taidoista tärkein. Se opetti saamelaisia käyttämään hyödykseen paikallisia luonnonva- roja ja mahdollisuuksia. Ihmisillä oli lisäksi yksilöllisiä taitoja. Saran mukaan paikallisen ympäristön ehdoille rakentuvat perinteiset taidot olivat saamelaisten yksilöiden hallussa huolimatta siitä, mihin saame- laisryhmiin nämä yksilöt kuuluivat. Taitoihin kuului myös taito nou- dattaa sosiaalisia sopimuksia ympäristön käyttämisestä, ja siihen liit- tyvät keskinäisen neuvomisen, kuuntelemisen ja kertomisen taidot. Sara korostaa erityisesti luonnon ja paikkojen käyttöön liittyviä sopi- muksia. Kunkin seudun ihmisten kesken oli voimassa monia sosiaa- lisia sopimuksia. Ihmiset saattoivat sopia keskenään esimerkiksi siitä, miten ympäristöä käytetään, kuka missäkin oleilee ja mitä työtä tekee. Eri seuduilla asioista neuvoteltiin eri tavoin ja tehtiin omat sopimuk- set esimerkiksi siitä, miten käsityötarvikkeita voitiin ottaa luonnosta.

Saamelaisten perinteiset taidot liittyvät erityisesti elinkeinoihin. Perinteinen taito sisältää arviointitaitoa; on tärkeä tietää, miksi jokin työtapa on parempi kuin jokin toinen. On tärkeää osata arvioida, mil- loin asiointiloja ja sopimuksia täytyy muuttaa ja muokata. Muutoksen tarve ilmenee esimerkiksi ihmisten arvostelessa keskenään toistensa tekoja. (Sara 2003: 124–125.) Entisajan perinteisiä tietoja ja taitoja pi- tää kuitenkin tarkastella eri tavoin kuin nykyisiä, ja ihmisten on itse saatava antaa niille merkitykset. Monet entisaikojen yhteiskunnan pe- rinnöksi jättämät tiedot ja taidot ovat käyttökelpoisia myös nykyaika- na, vaikka monet elinehdot, esimerkiksi luonnossa selviäminen, eivät enää ole yhtä tärkeitä.

Jo aiemmin on huomautettu siitä, että saamen kielessä ei ole aiem- min ollut käsitettä *árbevierru*. Tämän käsitteen puuttuminen jo ker- too, että niin kauan kun saamelaiset elävät perinteen jatkumossa, saa-



Kuva 1: Perinteisessä ympäristössä aluetta on jaettu tarpeen mukaan. Esimerkki kuvassa on koivumetsästä, jossa on paljon kasvillisuutta, kuten suolaheinää, pahkaa ja tuohta.

melainen perinne kuuluu heille itsestäänselvyytensä ja se on yhtä kuin heidän elämänsä. Perinteiset yhteiskunnat eivät kutsu itseään perinteisiksi (Giddens 1994: 66; Sara 2003: 127).

Alkuperäiskansojen tieto ja taito

Onko perinteinen tieto ja taito sama asia kuin alkuperäiskansan tieto? Itse käsite jo ilmaisee, että alkuperäiskansan tieto ei ole ainoastaan perinteistä tietoa. Alkuperäiskansan tieto liittyy itsemääräämisoikeuteen; se on oikeutta määritellä tietoa itse. Keskustelussa alkuperäiskansoista on otettava tarkasteluun, millaisia vaikutuksia *perinteen* käsitteen käyttämisellä on. On keskusteltava siitä, miten perinteistä tietoa käytetään ja arvioidaan.

Alkuperäiskansan käsitettä on vaikea määritellä tyhjentävästi, mutta käsitettä käytetään yleisesti sellaisista kansoista, jotka ovat joutuneet toisten kansojen hallitsemiksi ja kolonisoimiksi, vaikka ne ovat olleet käyttämiensä seutujen alkuperäisiä asukkaita. Alkuperäiskansoille on yhteistä halu itse määritellä ja edistää oman yhteiskuntansa tulevaisuutta ja kehitystä. Vaikka alkuperäiskansoilla onkin erilaiset tarinat ja poliittiset taustat ja ne asuvat eri puolilla maailmaa, niillä kuitenkin on yhteisiä kokemuksia kolonisoivista valloista. (Kuokkanen 2007; Hirvonen 2004; Helander 1996).

Alkuperäiskansojen tiedon henkinen ulottuvuus

Rauna Kuokkanen on käyttänyt käsitettä *láhi* eli *láhji*, 'lahja' puhuesaan alkuperäiskansan yhteydestä maahan tai luontoon. Käsite ilmentää näkemykstä, että luonnon runsaat antimet ovat ihmisille lahja. *Láhi* kertoo Kuokkasen mielestä parhaiten saamelaiden perinteisestä luontoyhteydestä. Ollakseen kestävä ihmisten ja luonnon välisen sopimuksen pitää olla tasapuolinen (Kuokkanen 2006: 24). Luonnon antimien jakamisessa käytetään sanaa *oassi* 'osa', kun ihminen pääsee osalliseksi runsaudesta.

Kuokkanen kirjoittaa:

Kun ihmisten henkiinjääminen on ollut riippuvainen maan taasapainoisesta uudistumisesta, keskeisiksi periaatteiksi ovat tulleet maan kunnioitus ja sen kestävä käyttö sekä *láhi*, maan runsaat antimet, jotka koituvat ihmisille, jos vain ihmisen suhde maahan on otollinen.

Kuokkasen tapa puhua lahjasta sopii Saran ajatukseen siitä, että perinteisessä saamelaisessa yhteiskunnassa ihmiset tarvitsevat luontoa säilyäkseen hengissä. Kuokkanen korostaa, että ihmisillä on luontoa kohtaan myös velvollisuuksia, kun he käyttävät luonnon antimia. Ihmisten ja luonnon vastavuoroisuus on säilynyt lahjan saamisen ja lahjasta kiittämisen rituaalien yhteydessä. *Oassi* tarkoittaa onnea tai arvottua osuutta – ja toisinaan myös ”luonnon osaa”, eli siitä osaa, joka ei kuulu ihmiselle vaan luonnolle. Saamelaiset käyttävät käsitettä *oassi*

melko usein, esimerkiksi jakaessaan saalista lohenpyynnin jälkeen ja puhuessaan hyvästä saalisonnesta.

Grete Gunn Bergstrøm osoittaa väitöskirjassaan, että kun paikallista tietoa ja alkuperäiskansan perinteistä tietoa ja taitoa siirretään eteenpäin, huomiota kiinnitetään myös tiedon henkiseen ulottuvuuteen (Bergstrøm 2001: 16–18). Hän määrittelee paikallisen tiedon ja perinteisen tiedon tarkastelemalla, millä tavoin paikalliseudun luontoa käytetään. Nykyaikaisen yhteiskunnan jokapäiväisissä käytännöissä pyhä ja profaani (ei pyhä) erotetaan toisistaan. Alkuperäiskansan tieto ei määrittele eroja tällä perusteella (ibid 20).

Duodjin kohdalla etenkin Maja Dunfjeld on kiinnittänyt huomiota siihen, että saamelaiset käsityöläiset vaalivat ja välittävät eteenpäin henkisiä arvoja (Dunfjeld 2001; ks. myös Dunfjell [sic] 2003: 17–23). Henkisen ulottuvuuden tunnustavassa yhteiskunnassa tieto, taidot ja arvot ovat ihmisiä lähellä, ja ne tulevat esiin myös yhteisissä muistoissa. Perinteisen yhteiskunnan jatkumossa perinteisten tietojen välittäminen tulee tärkeäksi silloin, kun ihmiset haluavat kerrata entisaikoina oppimaansa. Mutta merkitseekö tämä sitä, että mitään uutta ei synny? Uusi sukupolvi ymmärtää tietenkin nykyiset ja tulevat tapahtumat omien tulkintojensa ehdoilla, eikä tietoa näin toisteta sellaisenaan.

Tähän asti on tarkasteltu sitä, miten perinteiset tiedot ja taidot ymmärretään saamelaisessa kontekstissa. Sekä Saran että Kuokkanen selitysten lähtökohdat ovat perinteisessä yhteiskunnassa. Vaikka Kuokkanen ei käytäkään käsitettä *árbediehtu*, molemmat kuitenkin tarkastelevat sitä, miten perinnetietoja voidaan käyttää nykyaikana. Tarkasteluissa nousee esiin kysymys siitä, ovatko tiedot välittyneet keskeytymättä nykyajalle asti, vai onko puhuttava pikemminkin perinteen uudistamisesta. Ennen näihin pohdintoihin siirtymistä käsitellään sivupolkuna alkuperäiskansojen tiedon ja taidon hallintaa ja niitä vaikutuksia, joita käsitteen *perinteinen tieto ja taito* tarkastelella on.

Alkuperäiskansajulistus, perinteinen tieto ja alkuperäiskansojen tavat

YK:ssa muutama vuosi sitten hyväksytty alkuperäiskansajulistus korostaa alkuperäiskansojen oikeutta harjoittaa ja edistää omia perinteitään. Itsemäärääminen on tärkeää, jotta alkuperäiskansat pääsevät itse hallitsemaan tietoja ja tiedon tapoja omaksi hyväkseen (Kuokkanen 2000). Ei puhuta ainoastaan oikeuksista jokaisella perinteisen tiedon haltijan edistää omaa tietoaan, vaan julistus puhuu erityisesti *alkuperäiskansan tiedosta*, kuten sen 11. pykälä hyvin ilmaisee:

Alkuperäiskansoilla on oikeus harjoittaa ja elvyttää kulttuuritraditioitaan ja toimintatapojaan. Tähän sisältyy oikeus ylläpitää, suojella ja kehittää kulttuurinsa ilmenemismuotoja niin menneisyydessä, nykyisyydessä kuin tulevaisuudessa. Näihin kuuluvat arkeologiset ja historialliset kohteet, artefaktit, muotoilu, seremoniat, teknologiat sekä visuaalinen ja esittävä taide ja kirjallisuus. (*United Nation General Assembly A/61/L. 67: article 11*)

Pykälä korostaa sekä kulttuurissa piilevänä olevaa perinnettä että kulttuurin elvyttämistä. Siinä mainitaan henkiset ja materiaaliset perinteet. Tony Simpson erottaa toisistaan alkuperäiskansojen perinteen (*indigenous heritage*) ja alkuperäiskansojen kulttuurisen ja intellektuaalisen omaisuuden (*indigenous cultural and intellectual property*). Hän näkee eron myös käsitteiden *customary rights* ja *traditional rights* välillä (Simpson 1997: 21). Käsite *customary* sisältää sen, että alkuperäiskansojen perintö perustuu taitoihin, tekoihin ja uskomuksiin, jotka nämä kansat ovat välittäneet ja tulkinneet uudelleen sukupolvelta toiselle. Hänen näkemyksensä mukaan alkuperäiskansojen tietojen ja taitojen täytyy myös tehdä tilaa nykyaikaisille tiedoille ja taidoille (*ibid.*), ja niin tapahtuu silloin, kun perinteisiä käytänteitä sovelletaan nykyaikaisten tiedon tulkintojen mukaan.

Vaikka toimintavat ovat sopusoinnussa niiden traditioitten kanssa, joista ne ovat nousseet, ne voivat myös olla yhteensopivia alkuperäiskansojen nykypäivän käytänteitten ja uskomuksien kanssa ja heijastaa niitä. Puheen alkuperäiskansojen oikeudesta toimia perinteittensä mukaisesti pitäisi siten olla puhetta alkuperäiskansojen oikeudesta harjoittaa ja elvyttää kulttuuriperinteitään samalla omaksuen nykykäytänteitä, joita he pitävät yhteensopivina kulttuurinsa jatkuvuuden kanssa. (*ibid.* 21).

Tavat ja käytänteet ovat siis mukana *customary rights* -näkökulmasta nykyajan soveltamisessa perinteeseen ja perinteen soveltamisessa nykyaikaan. Perinteiset oikeudet (*traditional rights*) puolestaan ovat erityisiä oikeuksia, jotka koskevat ainoastaan perinteen kantajia (ibid. 21). Tämän asian voi ymmärtää niin, että alkuperäiskansojen tulee esittää historiallisia todisteita siitä, että perinteet ovat olleet olemassa jo ennen kuin niihin on ollut lakeihin kirjattuja oikeuksia (ibid). Simpsonin mainitsemat tavat ja käytänteet ovat sitä, mitä Polanyi on Rolfin mukaan kutsunut perinteeksi (Rolf 1991: 142–163). Kuten Simpson osoittaa, tämä pykälä edustaa totuudenmukaista ja elävää näkökulmaa alkuperäiskansojen kulttuuri- ja yhteiskuntaelämään, se esittää perusteita ja vahvistaa kulttuurista itsetuntoa (Simpson 1997: 32). Alkuperäiskansojen korostettu oikeus omiin tietämisen tapoihin antaa myös hyvän perusteen pitää yllä perinnetietoa ja perinteitä ylipäänsä (ibid: 33).

Perinteen (saam. *árbevierru*, engl. *tradition*) ja *tavan* (saam. *dáhpí*, engl. *custom*) käsitteet on syytä erottaa toisistaan. Käsite *tapa* korostaa nähdäkseni enemmän sellaista toimintaa, mitä ihmiset ovat tehneet kauan aikaa ja mitä on sovellettu eri tilanteisiin. Simpson tekee eron myös perinteisten oikeuksien ja tapaoikeuksien välillä:

Esimerkiksi käsite “tavanmukainen” viittaa siihen, että alkuperäiskansan kulttuuriperinnön lähtökohtana ovat useiden sukupolvien ajan välitetyt ja uudelleentulkitut perinteiset tiedot, käytänteet ja uskomukset. Vaikka toimintavat ovat sopusoinnussa niiden traditioitten kanssa, joista ne ovat nousseet, ne voivat myös olla yhteensopivia alkuperäiskansojen nykypäivän käytänteitten ja uskomuksien kanssa, ja heijastaa niitä. (Simpson 1997: 21.)

Käsite *tapa* viittaa Simpsonin mukaan siihen, että perinne on mukautunut yhteiskunnan muutoksiin ja sitä myöten jatkuvasti ajan-kohtaistunut. Hän tarkoittaa, että myös perinne voi muuttua sekä sisällöltään että muodoltaan ihmiselämän muutosten myötä. Perinne kuitenkin mukautuu muutosten ehtoihin vähemmän kuin tapa. Rolf puolestaan väittää, että perinne ei muutu paljoakaan ja jos muuttuu, sitä ei enää voi kutsua perinteeksi. Tästä voidaan päätellä, että perinne voi rajoittaa ihmisten aikomuksia; kuitenkin perinne rajoittavuudesaankin voi olla dynaaminen ja ihmisten elämään sopeutuva. Myös

Hobsbawn erottaa toisistaan *perinteen* ja *tavan*. Hänen mukaansa perinne on käytäntö, joka ilmaisee suoraan, mikä on hyväksyttyä. Siinä on aina mukana rituaalinen ja symbolinen ulottuvuus, johon normit ja arvot ovat kiinnittyneet, ja niin se onnistuu saavuttamaan jatkuvuuden (Hobsbawn 1983: 1). Hän selventää asiaansa esimerkiksi: Kaikki mihin liittyy symboliikkaa, esimerkiksi se, että ihmiset käyttävät jonkinlaisia vaatteita tietyissä toimissa, on perinnettä ja kaikki mikä liittyy näihin toimiin, on tapaa.

Myös Simpson erottaa toisistaan *perinteen* ja *tavan* käsitteet. Hänen mukaansa *perinteisillä oikeuksilla* on tietty tarkoitus:

Käsite ”perinteinen oikeus” tarkoittaa, että lakiin perustuvat oikeudet voivat liittyä ainoastaan niihin alkuperäiskansan kulttuurin kulttuurisesti välitettyihin ulottuvuuksiin, jotka ovat sopusoinnussa muinaisten uskomusten, käytänteitten ja tietojen kanssa. (Simpson 1997: 21).

Simpson näyttää tarkoittavan, että perinne on ahdas tapa ja että alkuperäiskansojen kulttuurisista oikeuksien kannalta tapa on paljon dynamisempi käsite kuin perinne. Rolfin määritelmä taas on kohdistettu erityisesti niille, jotka eivät syystä tai toisesta ole voineet säilyttää perinteitään. Hänen tekemänsä ero ei ole sama kuin Hobsbawnin tekemä. Simpson näkee perinteen enemmänkin kaventavan kulttuurisia käytänteitä ja tavan puolestaan vähentävän mahdollisuuksia nähdä poikkemia ”aitoina” pidetyistä käytänteistä; tai ainakin autenttisuuden kysymys nousee hänellä esiin. *Perinteen* käsite voi todellakin olla ahdas silloin, kun on tärkeää tuoda esiin kulttuuristen käytäntöjen soveltamismahdollisuuksia. Voidaan esimerkiksi ajatella, että kun saamelaista *luohtia*, ’joikua’ on yhdistetty kaikenlaisten muiden musiikkien kanssa, se on silloin siirtynyt uusien mahdollisuuksien tilaan, jota voivat hyödyntää sekä ne, jotka ovat ”aina” joikanneet ja ne, joilla ei ole ollut joikaamiseen mitään yhteyttä.

Alkuperäiskansajulistuksen 12. pykälä ehdottaa, että alkuperäiskansoilla on oikeus käyttää ja harjoittaa omia henkisiä perinteitään sekä oikeus käyttää ja säilyttää seremoniaalisia esineitään (*United Nation General Assembly A/61/L. 67: article 12*).

Alkuperäiskansojen perinteisen tiedon ja taidon määritelmään liittyy osana *perinteisen tiedon ja taidon* käsite, mutta siihen kuuluu lisäksi myös alkuperäiskansojen oikeus asuinseutuihinsa ja oikeus hallita tietoa ja taitoa. Alkuperäiskansojen tieto ei rajoitu vain perinteisiin tietoihin ja taitoihin, vaan on kyse enemmästä. Alkuperäiskansajulistus korostaa, että alkuperäiskansan tiedon määritelmään kuuluu oikeus edistää perinteitä ja tapoja.

Seuraavassa tarkastellaan, miten *duodji* voi edistää *perinteisen tiedon ja taidon* käsitteen ymmärtämistä. Tässä on haluttu käyttää nimenomaan näitä käsitteitä, vaikka on tiedossa, että niiden kohdalla saattaa tulla esiin epäselvyyksiä. Käsitteitä *tieto (diehtu)* ja *taito (máhttu)* käytetään pitäen mielessä se, että tietoa ja taitoa on jollain tavoin siirretty eteenpäin. Aluksi kerrotaan, miten käsityön tekijät ymmärtävät perinteen noudattamisen, seuraavaksi käsitellään perinteen muokkaamista, ja lopuksi tarkastellaan perinteen välittämisen prosessia ja sitä, millaisia välittämisen tapoja ja sisältöjä siinä tulee esiin.

Perinnetiedot, perinnetaidot ja käsityö

Miten *perinteen* käsite voidaan ymmärtää käsityön yhteydessä? Onko perinnetiedossa jotain sellaista, mikä on menneestä ajasta lähtöisin tai mikä on enemmän sidoksia menneeseen aikaan kuin nyky aikaan? Kun perinnettä on suullisesti ja tekojen kautta siirretty, ihmiset ovat tulkinneet ja edistäneet sitä oman ymmärryksensä mukaan. Se on muuttunut, mutta samalla se jatkuu.

Millainen yhteys perinteisillä tiedoilla ja taidoilla on keskenään, kun kyse on alkuperäiskansan tiedoista ja taidoista, ja millaisia rajoituksia tulee vastaan, kun alkuperäiskansat käyttävät ja edistävät tietoa omilla ehdoillaan? Kun perinne on esine, nousee esiin kysymys, voiko esine sinänsä välittää tietoa vai onko esine tiedonvälityksen keino tai menetelmä. Vai onko esine symboli, joka jollain tasolla viittaa kulttuurin taakse? Yksi ja sama esine voi olla tiedonsiirron väline, tiedon ja taidon hallinnan tulos ja lisäksi kantaa tietoa itsessään. Palaamme hetken päästä tähän asiaan.

Perinteisessä tiedossa ja taidossa voi olla monta tasoa. Keskustelussa perinteen välittymisestä on tärkeä käsitellä jatkuvuutta ja katkoksia.

- Käsiyön valmistaminen, jolla on jatkuvuutta
- Käsiyön käyttötarkoitus, jolla on jatkuvuutta
- Entisaikojen käsityöt, joide muoto on uudistunut
- Entisaikojen käsityöt, joiden käyttötarkoitus on uudistunut

Kysyin väitöstutkimustani varten muutamilta saamelaiselta käsityöläisiltä, miten he ymmärtävät perinteisen käsityön (Guttorm 2001: 148–171). ”Katarina”, yksi informanteistani vastasi:

Kulttuurin säilyminen. Tunnen käsityön läheiseksi. Käsityö on osa elämääni ja haluan puhua siitä. (Guttorm 2001: 164).

”Katarina” näkee käsityön tekemisen prosessina, joka voi olla yksi keino säilyttää kulttuurin eri tasoja. Samalla hän näkee käsityöperinteen jonkinlaisena säilyttämisen symbolina. Sara huomauttaa perinnetiedosta ja -taidosta kirjoittaessaan, että perinteisessä yhteisössä ei ole tietoa, jos ei ole tarvetta siihen (Sara 2003: 124–125). Yhteisö käyttää lähiympäristön luonnonantimia, koska kaikilla on tarve elää. Nykyajan saamelaiset käsityöläiset ovat tietoisia siitä, että nykyaikana valmistettavat perinteiset käsityöt ovat olleet perinteisessä yhteiskunnassa tärkeitä selviytymisvälineitä (Guttorm 2001: 148–164). He mainitsevat konkreettisesti vaatteita, veitsiä ja kauhoja (ibid 148). ”Irma” näyttää erästä kauhaa (*guksi*) ja sanoo:

Esimerkiksi tämä *guksi* on perinteinen, vaikka olen laittanut siihen uusia materiaaliaaleja [...] Muuten, jos käsityön materiaali ja malli ovat perinteisiä, silloin se minun mielestäni on perinteinen käsityö. (Guttorm 2001: 149.)

Käsityöläiset uskovat, että saamelaiset käsityöt voivat samalla olla myös nykyaikaisia tai että niillä voi olla nykyaikaisia muotoja. Työkentely perustuu perinteiseen saamelaiseen käsityöhön, ja kun käsityöläinen valmistaa sellaista käsityötä, jollaista on valmistettu myös

perinteisessä yhteiskunnassa, niin myös valmistusprosessi on itsessään selvästi perinteinen. Näin ”Ibba” selvittää tätä asiaa:

Ihminen antaa itsensä kokonaan [perinteisen käsityön tekemiseen, kirjoittajan lisäys]. Se on meidän kulttuuriamme. Se on meidän, koska sen on perinteistä. Meidän esi-isämme ovat luoneet sen, minun *áhko* ja *adla* ovat luoneet sen, minun isäni ja äitini ovat luoneet sen. (ibid 148).

Ibba korostaa, että itse käsityön tekeminen on saamelaista perinnettä, eikä perinteessä ole oleellista se, mitä siitä seuraa. Hän pitää perinteenä itse tekemistä, ja ymmärrän hänen ajatuksensa niin, että hänen mielestään itse käsityön tekemisen prosessi korostaa kulttuurin jatkuvuutta. Ibban mainitsemat perinteiset esineet ovat perheen yksityisomistuksessa, suvun hallussa tai saamelaisten hallussa. Se mikä käsityön tekemisestä ”seuraa”, Ibbaa lainatakseni, on saamelaista kulttuuria, jonka kantaja hän on henkilökohtaisesti ja jonka hän on perinyt.

Jos Irman ja Ibban näkemyksiä verrataan keskenään, voidaan huomata, että molempien mielestä perinne liittyy esineisiin. *Guksi* on esine, jota on valmistettu aikaisemmin ja jota saamelaiset ovat valmistaneet. Käsityöläiset ymmärtävät perinteeksi sekä käsityöesineet sinänsä että niiden valmistamisen ja käyttämisen. Jos perinnetietoa tarkastellaan prosessina, nähdään, että itse *guksi* on perinteen sisältö. Samalla se myös välittää tietoa, jota *guksissa* näemme ja tulkitsemme. Katsomme, mitä *guksi* meille kertoo.

Uudet tiedonlähteet – mihin ne pystyvät?

Palaamme tarkastelemaan sitä, miten voimme käyttää perinnetietoa. Lähtökohtamme tieto, joka on välittynyt meille esineiden välityksellä tai suullisesti kysymme nyt, onko käsityötaidossa ja siihen liittyneessä tiedossa jatkuvuutta. Perinnetiedon kerääminen ja välittäminen kirjallisesti voi olla merkinä siitä, että välittymisessä ei ole jatkuvuutta, vaan jonkinlainen katkos. Giddens kutsuu tällaista ilmiötä diskontinuiteetiksi eli epäjatkuvuudeksi. Se tarkoittaa, että välittyminen ei tapahdu suoraan, ja muisto saa uuden merkityksen. Englannin kielessä

erotetaan toisistaan *memory* ja *recall*. Nämä käsitteet voisi ehkä kääntää *ruumiilliseksi muistoksi* (saam. *rumašlaš muitu*) ja *mieleen palauttamiseksi* (saam. *muittašepmi*).

Esimerkki: Muuan Jokkmokissa asuva mies oli alkanut vaimistaan rekiä. Kuulin hänen kertovan radiossa, että hän oli alkanut pitää saamelaisen reen valmistamisen kursseja. Kuuntelin, mitä hän kertoi taitonsa oppimisesta. Ihmettelin, mitenkä oli mahdollisesta, että hän oli heti oppinut reenvalmistustaidon, vaikka ei ollut tehnyt yhtään rekeä aikaisemmin. Hän kertoi, että oli lapsena ollut apulaisena rekiä tekevälle isälleen; hän nouti isälleen kaikenlaisia tarveaineita ja seurasi isänsä työskentelyä. Hän kuuli, miten isä aina neuvoi, että nyt pitää hakea *fiera* ja muita tarvikkeita, ja sillä tavalla hän oli työskentelyssä mukana. Lisäksi hän korjasi rikki menneitä rekiä isänsä apuna. Isä neuvoi poikaansa suullisesti ja omalla esimerkillään. Poika pääsi käyttämään rekiä ja korjaamaan niitä. Mutta hän ei ollut koskaan ollut valmistanut uutta rekeä ennen eläkkeelle pääsyään. Tajusin, että reen korjaaminen oli miehellä varmasti myös ruumiillisessa muistissa, sillä hän on itse ollut rekityömaalla. Kun hänen piti itse 50 vuotta myöhemmin valmistaa reki, hänen täytyi muistella isänsä neuvoja, palauttaa mieleensä isän huomioita ja lisäksi tarkastella rekiä, jotta hän itse oppisi valmistamaan niitä. Miehen tarinasta saatoinkin päätellä, että sekä hän itse että hänen isänsä olivat käyttäneet rekeä ja tienneet, miten reen pitää kulkea lumessa. Kun hän aikuisena alkoi valmistaa rekiä, hänen omat rekensä olivat apuna käsityötaidon mieleen palauttamisessa. Reki oli väline, jonka avulla hän saattoi muistaa sekä käsityön tekemisen että sen käyttämisen. Reentekijällä oli siis kaksi apuneuvoa, joiden avulla hän saattoi uusintaa perinteistä taitoa: hän oli nähnyt isänsä työskentelevän ja hänellä oli vanhoja rekiä, joita hän saattaa tarkastella. Abjörn Klepp erottaa toisistaan nämä kaksi apuneuvoa sen perusteella, että edellinen edellyttää henkilökohtaista yhteyttä, jälkimmäinen taas ei (Klepp 1980: 204). Kun käsityöläinen alkaa tehdä käsityötä, hän samalla uusintaa perinnetaitoa. Perinne edellyttää inhimillistä yhteyttä taidon välittymiseksi. Mutta myös itse esine on perinnetiedon välittäjä (ibid.) ja perinnetiedon lähde.

Toinen esimerkki: Eräs oppilaani kertoi minulle, että kun hänen täytyi hapsuttaa oman hääpukunsa huivi, hänen piti purkaa vanhan huivin hapsuja oppiakseen itse solmimaan niitä. Hän ei ollut koskaan



Kuva 2: Voimme katsomalla oppia joitakin käsityön ulottuvuuksia, esimerkiksi käsityön käyttöä, ja toisaalta voimme katsomalla oppia hallitsemaan käsityötaitoa. Vaikka saamelaiset ovat lopettaneet peskien valmistamisen, niiden käyttämisen taito on säilynyt. Näin myös niiden ompelemiseen liittyvää tietoa voidaan säilyttää.

oppinut huivin hapsuttamista eikä hänellä ollut ketään, jolta hän olisi voinut kysyä neuvoa. Hänen perinnetietonsa oli sidoksissa esineeseen ja sen käyttöön, ja hän yritti saada haltuunsa käsityöperinteen sisältämän tiedon alkamalla itse solmia hapsuja. Huivi oli tiedon välittymisen välikappale. Hänen lähiympäristössään huivin hapsuttamisen taito oli katkennut, mutta huivin käyttämisen taito oli säilynyt. Silloin valmis huivi toimi ”kirjoituksena”, jonka perusteella hän saattoi nähdä, miten huivi pitää hapsuttaa.

Joillakin paikkakunnilla saamelaiset eivät tunne käsityön työtapoja eikä ympäristössä ole nähtävillä käsitöitä. Silloin voi sanoa, että käsityön valmistamisessa ja käyttämisessä on katkos. Esine voi löytyä jos-

tain säilöstä ja päätyä vanhan perinteen ”kirjalliseksi” lähteeksi. Jos käsityötä aletaan taas valmistaa ja sitä kautta uusia käsitöitä alkaa taas ilmaantua saamelaiden keskuuteen, silloin käsityöperinne on elvytetty. Nämä esimerkit osoittavat, että on olemassa erilaisia katkoksia: katkoksia esineen käyttämisessä ja katkoksia valmistamisessa. Kun jotain perinnettä elvytetään, perinne saa uuden merkitysisällön, jossa *arvostus* on yleensä tärkeällä sijalla.

Uudelleen rakentaminen

Jotkun entisaikojen tiedot ovat omana aikanaan – jolloin tietoa on käytetty ja välitetty eteenpäin – olleet perinnetietoa ja taitoa. Nykyajalta on esimerkkejä siitä, että otamme uudelleen käyttöömmme tiettyjä tapoja ja esineitä, jotka ovat jo jääneet käytöstä, vaikka niitä vielä löytyykin ihmisten säilöistä ja niiden käyttämisestä voi lukea kirjallisuudesta. Voiko silloin sanoa, että ne ovat nykyajan perinnettä? Kaikki saamelaisen käsityön osa-alueet eivät suinkaan ole enää käytössä nykyajan arjessa. Perinnetiedon käyttöön ottamisessa on eroja. On sellaista perinnetiedon käyttöä, joka on ollut voimassa nykypäivään asti ja on katkoksen jälkeen käyttöön otettua perinnetietoa. Kutsun näitä käyttöönottamisen eri tapoja *rekonstruktioiksi* ja *hengen elvyttämiseksi*.

Kosimisen ja häiden kontekstista on hyviä esimerkkejä siitä, miten rituaali voi saada uutta sisältöä, jota joidenkin mielestä voi kutsua folkloreaksi. Grete Bergstrøm on käyttänyt käsitettä *uusperinne* (*retradisjonaliseren*), joka hänen mielestään heijastaa moderniteettia. (Bergstrøm 2001: 116). Uusperinne merkitsee perinnetietojen ja taitojen uudelleentulkintaa, soveltamista uusiin tiloihin ja soveltamisen kautta syntyneitä nykyajan malleja ja tapoja. Kosimisen voi nähdä myös näytelmänä. Näytelmällisiä uudelleentulkintoja ei kuitenkaan aina voi kutsua perinteeksi. Perinteen välittämisessä on nimittäin yksi ehto: se, että jotain on kestänyt nykyaikaan asti.

Kristine Nystad näkee kosiomatkarituaalin käyttöön ottamisen kulttuurin uudistumisena (Nystad 2004: 196). Miten sitten voi tietää, onko jokin rituaali tai toimi ”tosi” vai teeskennelty? Käytännöllinen tieto, joka on välittynyt sukupolvelta toiselle, ei ole välittynyt vain

siksi, että ”niin on tehty aina”, vaan se on myös muuttunut sitä mukaa kuin ihmisten väliset sopimukset ovat muuttuneet.

Sarvilakki on esimerkki käsityöperinteen katkeamisesta ja uudelleen käyttöön ottamisesta. Sarvilakki oli saamelainen naisten päähinemalli, joka oli käytössä suunnilleen 1700-luvun keskivaiheilta 1900-luvun alkuun asti (Guttorm 2007: 205–228). Sen käyttöaika oli näin ollen noin 150 vuotta, ja voi sanoa, että tuona aikana saamelaisilla naisilla oli tapana valmistaa ja käyttää sarvilakkeja. Nykyaikanakin on vielä muutamia, jotka muistavat sarvilakkien käytön ja osaavat kertoa, miten niitä valmistettiin, ja he tietävät lisäksi senkin, miten erityiset häälakit ja lasten lakit erotettiin tavallisista arkilakeista. Saamelaiset eivät kuitenkaan enää voi omien ruumiillisten kokemuksen kautta kertoa yhtä tärkeää sarvilakin käyttöön liittyvää tietoa, joka on ehkä jäänyt heille muistiin muulla tavalla ja jonka he ovat kuulleet ja perineet, nimittäin sitä, että sarvilakki on ”syntiä”. Tämä tieto kertoo mahdollisen syyn siihen, että lakki on jäänyt pois käytöstä. Sarvilakkeja katsomalla voimme nykyaikana tulkita ja selittää lakkiperinteen kehitystä. Lakit itsessään kertovat siitä, millä tavalla ne on valmistettu ja minkä muotoisia ne ovat. Voimme myös ommella lakkeja ja näin huomata niissä joitain puolia, joita emme täysin ymmärtäneet pelkästään katsomalla. Voimme laajentaa tietoamme lukemalla toisten kirjoituksia lakeista, tulkita niitä, katsoa niiden kuvia jne. Mutta kaiken tämän jälkeenkin mieleemme voi jäädä epäselvyyksiä. Jos nyt alamme ommella sarvilakkia, niin huomaamme, että olemme rekonstruoineet vanhan mallin, mutta olemmeko elvyttäneet vanhan ”perinteen”? Jos päättelemme, että on kyse vanhan elvyttämisestä, tulee esiin toinen kysymys: minkä ajan perinteestä ja minkä seudun perinteestä on kyse? Huomaamme, että voimme jollain tavoin selittää lähteiden (sarvilakit, tekstit ja kuvat) perusteella, millainen sarvilakki oli, miten ja millä seuduilla sitä käytettiin ja millainen merkitys sillä oli entisajan naisille, kuten olen tehnyt kirjoituksessani ”Ebmos nissonolmmoš dárbbáša hámálaš gahpira – ládjogahpiriid hámit ja hearvvat 1800-logu álggus” (Guttorm 2007: 205–228). Mutta emme voi täysin selvittää, miten lakin muoto on kehittynyt ja miten sitä on käytetty eri konteksteissa. Voimme esittää vain arveluja (ibid: 225–226). Olenkin arvellut, että 1800-luvun alun lakin malliin kuului harvempia osasia kuin nykyiseen. On vaikea kutsua nykyaikana valmistettu sarvilakkia

”perinteiseksi” lakiksi, koska tiedot eivät ole välittyneet sukupolvelta toiselle. Kun nykyaikana taas alamme valmistaa sarvilakkeja, emme elvytä vanhaa perinnettä, vaan tulkitsemme vanhaa perinnettä nykyajan silmin ja annamme sille uuden sisällön. Jos tämä taito taas siirtyy eteenpäin ja otetaan käyttöön, siitä voi tulla uusperinnettä.

Kun yhteisöön ilmaantuu refleksiivisyyttä, silloin perinne astuu uusien merkitysten tilaan. Millainen yhteys ja merkitys perinteillä on nykyaikana? Perinteitä käytetään nykyisin tulkitsemalla, kokeilemalla tai selittämällä, miksi niiden säilyttäminen on tärkeää (Thörn 1999: 27; Giddens 1994: 60–63). Esimerkiksi sarvilakkeja koskevat tiedot ovat arvokkaita osana yhteistä historiaamme ja muotoiluhistoriaamme samalla tavoin kuin muutkin muotoilun tarinat, joiden avulla ihmiset hahmottavat nykyaikaa. Kun nykyaikana tarkastelemme menneen ajan perinteitä ja rakennamme niiden perusteella uusia, silloin otamme tietoa itsellemme takaisin ja hallitsemme sitä omilla ehdoillamme.

Tietojen välittyminen käsitöiden ja käsityön tekemisen välityksellä

Alussa osoitettiin, että perinne edellyttää tietoa, jolla on jatkuvuutta. Siinä on osia, jotka seuraavat prosessia. Rolfin näkemyksen mukaan perinteen pitää olla välittynyttä, jos sitä yleensä kutsutaan perinteeksi (Rolf 1991: 140). Se merkitsee myös, että tiedolle, joka näin tulee välitetyksi, karttuu jatkoa. Mutta Rolf näkee myös, että sisällön, välittymisen ja lopputuloksen kesken täytyy olla jatkuvuussuhde. Se, millainen sisältö tiedolla on, on tärkeää sen kannalta, millaisia välittämisen keinoja valitaan. On monenlaisia sisällön välityskeinoja, ne voivat olla verbaalisia, teknisiä tai esineellisiä (esineitä, jotka sellaisinaan välittävät jotakin).

Väitöstutkimuksessani esimerkkinä oli *náhppi*. Se on lypsyssä käytettävä perinteinen lypsykauha. Itse *náhppi* on sisältö, jos perinne ymmärretään esineiden kautta. *Náhppi*-perinteen jatkuvuudessa, sen välittämisessä sukupolvelta toiselle on eri keinoja: raaka-aineiden hankkiminen, valmistaminen ja käyttäminen. Ensiksi on katsottava, miten perinteistä *náhppia* käytetään lypsettäessä ja kuinka *náhppi* on

toiminnassa lypsämisen välineenä ja työkaluna. Se, joka osaa lypsää, välittää kyllä hänkin perimäänsä *náhppia*, mutta korostus taidon siirtämisessä on lypsämisessä. Hän myös neuvoa, miten *náhppia* täytyy käsitellä, jotta lypsäminen onnistuu. Hänen pitää myös arvioida, millainen *náhppi* on hyvä lypsämiseen ja hänen pitää neuvoa sitä, joka aikoo valmistaa lypsämiseen kelpaavan *náhppin*. Seuraava askel on se, että *náhppi* itsessään on lopputulos, ja *náhppin* valmistaminen tapahtuu tiedonvälittämisen hengessä. Lypsytaito on tärkeä *náhppin* valmistuksessa, ja tässä yhteydessä voikin ajatella, että lypsäminen toimii käsityön tekemisen välikappaleena. *Náhppin* valmistuksen ollessa prosessi ja *náhppin* itsessään perinnetaidon välittämisen lopputulos, myös tarveaineet ja niiden hankinta ovat tärkeitä taitoja, ja ne puolestaan ovat sidoksissa paikallisen seudun tuntemukseen. Edellä on todettu, että käsityön tekeminen on keino ja *náhppi* on tiedonvälityksen prosessin lopputulos. Mutta jos tänään joku, joka ei osaa valmistaa *náhppia*, haluaisi elvyttää sen valmistamisen taidon, edellyttääkö se henkilökohtaista yhteyttä jonkun kanssa, joka osaa neuvoa häntä? Jos reen valmistuksesta on kuvattu elokuva, eikö ole mahdollista toimia sen mukaan, kun vielä itse esine on oppimisen apuna? Se on tietenkin mahdollista, ja onkin syytä korostaa, ettei perinnetaidon motoriikan välittäminen aina edellytä henkilökohtaista yhteyttä. Se reentekijä, josta aiemmin on kerrottu, käyttää muistoa isästään ja itse rekiä apuna käsityön tekemisessä. Myös Klepp, joka on kirjoittanut, miten perinnetieto siirtyy esineiden välityksellä, näkee tämän ulottuvuuden ja päättelee, että tiedon välittämisen eri kategoriat pikemminkin toimivat kaavioina kuin kuvaavat koko välitysprosessin ”totuutta” (ks. Klepp 1980: 204–205).

Mutta jos *náhppia* ei käytetä nimenomaan lypsämiseen, silloin *náhppi* ei ole lypsätyökalu. Merkitseekö se silloin sitä, että perinnetieto ja taito katkeaa? Että *náhppin* valmistusta ei voi kutsua perinnetiedoksi ja -taidoksi, jos työ, jonka välineeksi esine on tarkoitettu, ei enää ole tarpeellista? On ulottuvuuksia, jotka jatkuvat, vaikka käsin lypsäminen on loppunut. *Náhppin* valmistaminen jatkuu, saamelainen muotoilu jatkuu ja saamelainen tapa arvioida muotoilua jatkuu. Väitän, että vaikka *náhppi* on alun perin valmistettu lypsä varten, se on samalla edistänyt saamelaisten kykyä arvioida muotoi-

lua. Vaatimien lypsämisen käytäntö loppui jo 1800-luvun lopussa tai 1900-luvun alkupuolella, mutta saamelaiset ovat jatkaneet lypsykauhojen valmistusta. Näin itse käsityötaito on tullut sisällöksi perinnetiedon ja -taidon siirtämisessä. Lypsäminen taas on olennaista tietoa *náhppi* valmistustaitoa opetteleville käsityöläisille, ja sen he oppivat kokeneilta lypsäjiltä ja lypsytaidon välittäjiltä. Niin voimme päätellä, että perinnetaito jatkuu silloin, kun prosessin lopputulos on *náhppi*. Sopimus tarkoituksenmukaista muotoilusta voi tulla hyvin lähelle sitä sopimusta, joka oli voimassa silloin, kun *náhppi* oli lypsämiseen käytetty väline.

Lähteet

- Bergstrøm, G. G. 2001: *Tradisjonell kunnskap og samisk modernitet en studie av vilkår for tillegnelse av tradisjonell kunnskap i en moderne samisk samfunnskontekst*. [Hovedoppgave i samfunnsvitenskap]. Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Borgos, J. 1993: Tradisjonell samisk kunnskap og forskning. *Dieđut* 5/1993.
- Bø-Rygg, A. 1994: *Kunsten, avantgarden og fremskrittet. Teoksessa Fra estetikk til vitenskap – fra vitenskap til estetikk*. Toim. S. Meier. Oslo: Universitetsforlaget.
- Dunfjeld, S. 1993: Tradisjonell samisk kunnskap og forskning. *Dieđut* 5/1993.
- Dunfjeld, M. 2001: *Tjaalehtjimmie Form og innhold i sørsamisk ornamentikk*. [Avhandling for dr. art.-graden]. Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Dunfjell [sic], M. 2003: Sámegákti árvun. Teoksessa *Árvvut – Árvo – Vierthie – Samiske verdier*, Toim. E. Hætta Eriksen. Kárášjohka: Davvi Girji.
- Eira, E. M. 2004: *Juolggis gihtii – gieđas juolgái Njuovvanproseassa váikkuhus gámasdujiide. Duodjeváldofága*. Guovdageaidnu: Sámi allaskuvla.
- Fors, G. 2004: *Selskinn som mulig ressurs Bruk av sel i Finnmark, Grønland og Island*. Hovedoppgave i duodji. Guovdageaidnu: Sámi allaskuvla.
- Giddens, A. 1994: *Living in a Post-Traditional Society. Teoksessa Reflexive Modernization Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Toim. U. Beck & al. Stanford: Stanford University Press.
- Guttorm, G. 1993: *Čoarvi muitala Čoarvvi hápmi ja ivnnit niibeduddjomis*. Oslo – Guovdageaidnu: Statens lærerhøgskole I forming – Sámi allaskuvla.
- Guttorm, G. 2001: *Duoji bálgát – en studie i duodji Kunsthandverk som visuell erfaring hos et urfolk*. [Avdling til dr.art.-graden]. Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Guttorm, G. 2005: *Gietkka – dárbbu, muittu ja hábmema dihtii*. Teoksessa *Sámi diedalaš áigečála* 1, 2005. Toim. J. Ijäs, M. Regnor ja N. Oskal. Guov-

- dageidnu – Romsa: Sámi allskuvla, Sámi instituhtta – Romssa universitehta Sámi dutkamiid guovddáš.
- Guttorm, G. 2007: Ebmos nisssonolmmoš dárbbáša hámálaš gahpira – lád-jogahpiriid hámit ja hearvvat 1800-logu álggus. Teoksessa *Sámi diedalaš áigečála 1-2, 2007*. Toim. J. Porsanger & al. Guovdageidnu – Romsa: Sámi allskuvla, Sámi instituhtta – Romssa universitehta sámi dutkamiid guovddáš.
- Helander, E. 1996: Sustainability in the Sami Area: The X-file factor. *Diedut* 4/1996.
- Hobsbawn, E. 1983: Inventing Traditions. Teoksessa *The Invention of Tradition*. Toim. E. Hobsbawn ja T. Ranger. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kalstad, J. K. 1993: Tradisjonell kunnskap- en problematisk kunnskapsform. *Diedut* 5/1993.
- Kalstad, J. K. 1996: The Modern Challenge Facing Knowledge in Sami Subsistence. *Diedut* 4/1996.
- Karlstad, J. K. – Viken, A. 1996: Sami Tourism – Traditional Knowledge Challenged by Modernity. *Diedut* 4/1996.
- Klepp, A. 1980: Tradisjon og kultur. Teoksessa *Norveg: tidskrift for folklevsgranskning: journal of Norwegian ethnology*. Toim. Nils Lid. Oslo – Bergen – Tromsø: Universitetsforlaget.
- Kuokkanen R. 2000: Towards an “Indigenous Paradigm” from a Sami Perspective. *The Canadian Journal of Native Studies*, vol. 20.
- Kuokkanen, R. 2006: Láhi and Attáldat: the Philosophy of the Gift and Sámi Education. *The Australian Journal of indigenous Education*, vol. 24.
- Kuokkanen, R. 2007: *Reshaping the University Responsibility, Indigenous Epistemes, and the Logic of the Gift*. Vancouver: UBCPress
- Leeds-Hurwitz, W. 1993: *Semiotics and Communication Signs, Codes, Culture*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.
- Lund, S. 2001: *Árbevierus fidnomáhttui. Sámi máhttu fidnofágain*. [Fidnopedagogihka váldofágabargu]. Oslo: Högskolen i Akershus.
- Nystad, K. 2004: Soagnut – dárbbášlaččat vai joavdelasat? *Sámi diedalaš áigečála 1/2004 Juho - Niillasa 70-jagi beaivái*. Toim. I. M. Gaup Eira, J. Iijäs ja O. H. Magga. Guovdageidnu – Romsa: Sámi allskuvla, Sámi Instituhtta – Romssa universitehta sámi dutkamiid guovddáš.
- Rolf, B. 1991: *Profession, tradition och tyst kunskap*. Övre Darlkarlshyttan: Nya Doxa AB.
- Sara, M. N. 2003: Árbevirolaš sámi diedut ja máhtut sámi vuoddoskuvllas. Teoksessa *Sámi skuvla plánain ja praktihkas. Mo dustet O97S hástalusaid Reforpmma 97 evalueren*. Toim. V. Hirvonen. Kárášjohka: Čálliidlagáduš.
- Simpson, T. 1997: *Indigenous Heritage and Self-determination The Cultural and Intellectual Property Rights of Indigenous Peoples*. Copenhagen: Iwgia.
- Somby, S. R. 2003: *Beaivnieidda duodji Duodjeárbevieru kultuvrralaš mearkkašumit ja enkulturašuvdna golmma sohka buolva áigge Gáre-*

gasnjárgga ja Kárášjoga guovllus 1900-logus. [Pro grádu dutkamuš]. Oulu: Oulu universitehta.

Thörn, H. 1999: *Modernitet, sociologi och sociala rörelser.* Göteborg: Sociologiska institutionen, Göteborgs Universitet.

United Nations General Assembly A/61/L.67

Triumpf, R. 2004: *Máttariid máhttut mañisbohtiide Duoji árvvut ja daid gaskusteapmi skuvlii. Duoji váldofága.* Guovdageaidnu – Oslo: Sámi allaskuvla – Høgskolen i Oslo Avd. for estetiske fag.

Ihmisoikeustutkimus ja saamelaiset

Timo Koivurova

Johdanto

Saamelaisten ja muiden alkuperäiskansojen yhteiskunnallinen asema on lähtökohtaisesti jännitteisessä suhteessa ihmisoikeuksiin. Saamelaisilla, kuten muilla maailman alkuperäiskansoilla, on jo vuosisatoja ollut niiden oma tapaoikeuteen pohjautuva oikeusjärjestelmänsä. Ihmisoikeudet puolestaan ovat kehittyneet vasta toisen maailmansodan jälkeen kansainvälisesti turvattuina oikeuksina, ja niiden historiallinen taustaideologia on voimakkaasti sidoksissa eurooppalaisten kansojen käsitykseen toimivasta ja oikeudenmukaisesta yhteiskunnasta ja siitä, mikä oikeuden ja oikeusjärjestyksen rooli tässä yhteiskunnassa tulisi olla.¹

Kun ihmisoikeusnormisto alkoi kehittyä erityisesti Yhdistyneissä Kansakunnissa (YK) toisen maailmansodan jälkeen, tämä jännite tuli selvästi esiin. YK:n 1948 Ihmisoikeusjulistus ja muut kansainväliset ihmisoikeusasiakirjat perustuivat ajatukseen, että yhteiskunnat kehittyvät parhaiten, kun kaikkien niiden jäsenten muodollinen ja tosiasiallinen tasa-arvo varmistetaan. Tämä ei jättänyt tilaa vähemmistöryhmien tai alkuperäiskansojen oikeuksien edistämiseksi, joten ihmisoikeusnormisto toimi pääosin yhteiskunnallisena voimana, joka pyrki sulauttamaan alkuperäiskansat ja vähemmistöt yhteiskunnan valtaväestöihin. Toisaalta, kun alkuperäiskansojen liike järjestäytyi ja alkoi aktiivisesti ajaa ihmisoikeuksiaan erityisesti YK:n sisällä, ne saavuttivat nopeassa tahdissa monia tavoitteitaan juuri ihmisoikeusjärjestelmän kautta. Tällä hetkellä alkuperäiskansat itse pitävät ihmisoikeusjärjestelmää hyvin suuressa arvossa, koska se takaa niille monia eri tason oikeuksia ja turvaa ja edistää niiden oikeudellista asemaa suhteessa valtioon, jossa ne asuvat.

Tässä artikkelissa tarkastellaan ensin lyhyesti saamelaisia koskevan ihmisoikeustutkimuksen historiaa ja nykyistä tilannetta Suomessa. Oikeustieteessä saamelaisia koskeva tutkimus voi tapahtua monen eri oikeudenalan näkökulmasta (esimerkiksi valtiosääntöoikeuden tai oikeushistorian²) tai tutkimalla saamelaisten omia oikeuskäsityksiä tai heidän omaa tapaoikeuttaan.³ Nopeimmin kehittyvä oikeustieteellisen tutkimuksen alue saamelaisten näkökulmasta ovat kuitenkin ihmisoikeudet, jotka nykyään takaavat saamelaisille ja muille alkuperäiskansoille oikeuksia niiden asuinvaltioissa. Tärkeää on myös pohtia, onko ihmisoikeustutkimus ylipäätään tärkeä tieteellinen tutkimusala saamelaisten näkökulmasta, ja jos on, niin miten ihmisoikeustutkimus voi edistää muuta saamelaisiin liittyvää tieteellistä tutkimusta.

Tämän jälkeen pohditaan tarkemmin, minkälaiseen tutkimukselliseen paradigmaan ihmisoikeustutkimus sijoittuu oikeustieteen yhtenä osa-alueena. Koska ihmisoikeustutkimus on osa kansainvälisen oikeuden tutkimusta, se jakaa ne haasteet ja mahdollisuudet, joita kansainvälisen oikeuden tutkimus kohtaa. Ihmisoikeustutkimuksen tutkimusmenetelmää havainnollistetaan tarkastelemalla, minkälaisia oikeuksia Kansalais- ja poliittisia oikeuksia koskeva yleissopimus (KP-sopimus)⁴ antaa alkuperäiskansoille. Tämän sopimuksen artiklojen tutkiminen havainnollistaa ihmisoikeustutkimuksen metodologiaa ja sen tutkimuskohteen dynaamisuutta. Esimerkillä pyritään avaamaan muille saamentutkimuksen osa-alueille niitä haasteita ja mahdollisuuksia, joita ihmisoikeustutkimukseen sisältyy.

Ihmisoikeustutkimus ja saamelaiset

Vaikka Suomi on ollut aktiivisesti mukana YK:n ihmisoikeustyössä, ihmisoikeudet nousivat Suomen oikeusjärjestyksessä keskiöön vasta kun Suomi tuli Euroopan ihmisoikeussopimuksen jäseneksi vuonna 1990.⁵ Euroopan ihmisoikeussopimus saatettiin Suomessa voimaan laintasoisena, ja sillä oli kaikista Suomen ratifioimista ihmisoikeussopimuksista voimakkain vaikutus Suomen oikeusjärjestykseen. Tämä johtuu pääasiassa siitä, että sopimusta valvova Euroopan ihmisoi-

keustuomioistuin tekee oikeudellisesti sitovia päätöksiä. Ihmisoikeudet alettiin tämän jälkeen ottaa paljon vakavammin Suomessa, mikä vuorostaan näkyi myös ihmisoikeustutkimuksen aktivoitumisessa.

Tähän samaan ajankohtaan ajoittuu myös vähemmistöjen ja alkuperäiskansojen oikeuksien yleinen arvonnousu kansainvälisessä politiikassa. Erityisesti 1989 ILO:n alkuperäiskansasopimuksen valmistuminen⁶ ja vuoden 1992 YK:n vähemmistöjulistuksen⁷ hyväksyminen viitoittivat tietä näkemykselle, jonka mukaan yhteiskunta on kestävämmällä perustalla, kun vähemmistöjen oikeus erilaisuuteen tunnustetaan.

Nämä molemmat oikeudellisesti merkitykselliset kehityskulut – jotka liittyivät laajemmassa katsannossa kylmän sodan päättymiseen – avasivat tien suomalaiselle vähemmistö- ja alkuperäiskansaoikeustutkimukselle. Suomessa tienraivaajina toimivat Pohjoisen ympäristö- ja vähemmistöoikeuden instituutin (PYVI)⁸ tutkijat – Lauri Hannikainen, Frank Horn ja Kristian Myntti – jotka kirjoittivat paljon vähemmistö- ja alkuperäiskansojen oikeuksista.⁹ Kristian Myntin väitöskirja vuodelta 1998 ”Minoriteters och urfolks politiska rättigheter: En studie av rätten för små minoriteter och urfolk till politiskt deltagande och självbestämmande”¹⁰ oli ensimmäinen erityisesti alkuperäiskansojen ja vähemmistöjen ihmisoikeuksia käsitellyt väitöskirja Suomessa. Åbo Akademin ihmisoikeusinstituutti otti myös aktiivisen roolin alkuperäiskansoihin liittyvässä oikeudellisessa tutkimuksessa erityisesti silloisen johtajansa Martin Scheininin johdolla.¹¹ Muita selvityksiä ovat Ulla Aikio-Puoskarin raportti ”Saamenkielen ja saamenkielinen opetus Pohjoismaissa sekä raportti saamelaisten kielellisistä ihmisoikeuksista Pohjoismaiden kouluissa” sekä hänen ja Merja Pentikäisen englanninkielinen ”The Language Rights of the Indigenous Sami in Finland – under Domestic and International Law”. Molemmat julkaistiin vuonna 2001.¹²

Alkuperäiskansojen oikeuksiin yleisesti keskittynyt tutkimustoiminta on säilynyt vireänä sekä PYVI:ssä, Lapin yliopiston oikeustieteiden tiedekunnassa, Åbo Akademin ihmisoikeusinstituutissa ja Turun sekä Helsingin yliopiston oikeustieteellisissä tiedekunnissa. Alkuperäiskansojen ihmisoikeuksien alaan liittyviä väitöskirjatöitä on käynnissä useampikin¹³ ja tutkimus jatkuu edelleen vireänä.¹⁴ PYVI on saanut rahoituksen useampaankin alkuperäiskansojen ja saame-

laisten oikeuksia tutkivaan hankkeeseen, joissa on erityisesti tutkittu alkuperäiskansojen ml. saamelaiden ympäristöllisiä oikeuksia.¹⁵

Pohjoismaisen saamelaissopimusluonnoksen valmistuminen vuonna 2005 lisäsi kiinnostusta tutkia tarkemmin saamelaiden yksilöllisiä ja kollektiivisia ihmisoikeuksia.¹⁶ Ylipäätään mietintö, jossa Pohjoismaisen saamelaissopimusluonnoksen tarvetta perustellaan, käsittää erittäin kattavan selvityksen, mitkä kansainväliset ihmisoikeussopimukset ja muut instrumentit soveltuvat saamelaisiin ja millä tavalla.¹⁷ Tällä hetkellä Lapin yliopiston oikeustieteiden tiedekunnan toimesta valmistellaan oppikirjaa saamelaisiin liittyvistä oikeudellisista kysymyksistä.¹⁸

Miten ihmisoikeustutkimus voi edistää muuta saamentutkimusta?

Saamentutkimus määrittänyt nimensä mukaisesti tutkimuskohteensa kautta, tieteellisenä tutkimuksena, joka jollain tavoin kohdistuu saamelaisiin. Koska saamelaiset ovat alkuperäiskansoja, jotka artikuloivat vaateensa kollektiivisena ja yksilöllisenä ihmisoikeusasiaina, on erittäin vaikeasti perusteltavissa tutkia saamelaiden oikeudellista, poliittista tai kulttuurista todellisuutta vailla mitään tietämystä ihmisoikeuksista. Koska saamelaiset itse pyrkivät parantamaan sosiaalipoliittista asemaansa ihmisoikeusvaateilla, jotka kohdistuvat muihin paikallisiin toimijoihin, valtioon, kansainvälisiin elimiin ja toimijoihin, on vaikea kuvitella, että saamelaisia tutkivat tieteet voisivat jättää tämän huomiotta. Yksinkertaistaen: ihmisoikeudet ovat tärkeitä kaikelle saamentutkimukselle, koska saamelaiset itse nostavat ne esiin. Lisäksi on huomattava, että saamelaisia koskevat ihmisoikeusinstrumentit, kuten esimerkiksi YK:n vuoden 2007 julistus alkuperäiskansojen oikeuksista¹⁹ (tai Pohjoismainen saamelaissopimusluonnos, joka jossain vaiheessa etenee neuvotteluvaiheeseen asti), käsittelee kaikkia mahdollisia saamelaisiin liittyviä elämänsaloja.

Toisaalta on tärkeä myöntää, että vaikka ihmisoikeustutkimus on välttämätön kaikille saamentutkimuksen osa-alueille, ihmisoikeustutkimus voi harvoin tarjota mitään kiistattomia objektiivisia tutkimustuloksia. Tämä johtuu jo siitä, että ihmisoikeustutkimuksen

pääasiallinen tutkimuskohde – ihmisoikeussopimukset ja niiden yksittäiset artiklat – on ilmaistu kansainvälisissä ihmisoikeussopimuksissa hyvin lavealla ja yleisellä kielellä, joten niille on vaikea antaa yksiselitteistä kaikkien toimijoiden hyväksymää sisältöä. Tämä ei tarkoita, että yksittäisen ihmisoikeussopimuksen artikloille voidaan antaa mikä sisältö tahansa. Esimerkiksi Euroopan ihmisoikeustuomioistuimien oikeuskäytäntönsä kautta täsmentänyt monien Euroopan ihmisoikeussopimuksen artiklojen sisältöä. KP-sopimusta valvova ihmisoikeuskomitea on pystynyt tarkentamaan alkuperäiskansoille tärkeää sopimuksen vähemmistöartikkelia (artikla 27)²⁰ eri toimintamuotojen sa kautta, kuten jäljempänä osoitetaan. Tietyt ihmisoikeussopimukset ja –instrumentit siis omaavat vahvan institutionaalisen valvontamekanismin, joka tuottaa yhteisymmärrystä siitä, mikä tiettyjen ihmisoikeusartiklojen tarkempi sisältö on.

Ihmisoikeuksien luonne yleisinä ja väljinä artikuloitena mahdollistaa helposti niiden käytön mitä erilaisimmissa tilanteissa. Monesti saamelaiset ja muut alkuperäiskansat joutuvat nostamaan ihmisoikeudet esiin siinä vaiheessa, kun voimakkaampi vastapuoli kuten valtio jatkaa/sallii esimerkiksi poronhoidolle haitallisia metsähakkuita vastoin saamelaisten mielipidettä.²¹ Ilman ihmisoikeusriitauttamisen mahdollisuutta alkuperäiskansat joutuisivat ikään kuin ratkaisemaan kiistansa vastapuolen pelisääntöjen ja instituutioiden eli valtion ja sen tuomioistuinlaitoksen kautta. Ihmisoikeudet kansainvälistävät riidan. Kun alkuperäiskansa on käynyt läpi kotimaiset oikeussuojakeinot, sen jäsenet voivat tietyissä tapauksissa nostaa kanteen tai ihmisoikeusvalituksen kansainväliseen tuomioistuimeen tai kvasi-juridiseen elimeen asuinvaltiotaan vastaan.

Toisaalta ihmisoikeuksien huono puoli on se, että ne mahdollistavat hyvin monenlaiset käyttötavat, esimerkiksi riidan käynnistämisen ihmisoikeuksiin vedoten, vaikka itse vaateella ei olisi mitään tukea asianomaisessa ihmisoikeusjärjestelmässä. Ihmisoikeuskieli on mahdollisimman huono ”isäntä” konfliktitilanteissa, koska se voi johtaa konfliktin syvenemiseen. Ihmisoikeuksien kieli on ehdotonta: sinulla joko on ihmisoikeus, ja vastapuolella taas velvollisuus totella tätä toisen oikeutta, tai sitten sinulla ei sitä ole. Se myös johtaa helposti konfliktin syvenemiseen siten, että riidan osapuolten asenteet kovenevat kun he kokevat toisen loukkaavan ihmisoikeuksiaan.

Ihmisoikeustutkimuksen tärkeys saamentutkimukselle – näkökulmia

Saamentutkimuksen pitäisi pystyä tunnistamaan ihmisoikeuksien tärkeys. Ihmisoikeustutkimuksen haasteena on välittää saamentutkimukselle se äärimmäisen keskeinen merkitys, joka ihmisoikeuksilla ja ihmisoikeustutkimuksella tulisi olla kaikelle saamentutkimukselle. Ihmisoikeuksien eristäminen laajemmasta yhteiskunnallisesta todellisuudesta joksikin, jota käsitellään tuomioistuinlaitoksessa tai ylipäänsäkin oikeudellisissa menettelyissä, sulkee pois ehkä keskeisimmät vaikutukset, joita ihmisoikeuksilla on: niiden vaikutukset saamelaisen kulttuurin jatkuvasti rakentuvaan itseymmärrykseen, jota nykyään tuotetaan voimakkaasti juuri ihmisoikeuksien kautta. Tämä on ollut luonnollinen kehityskulku. Saamelaiset eivät ole kokeneet saavansa poliittisia vaateitaan läpi niillä pelisäännöillä, joita kansallisvaltiot ovat luoneet, joten he ovat kansainvälistäneet poliittiset vaateensa ihmisoikeuksien kautta.

Toisaalta ihmisoikeustutkimuksen pitäisi pystyä välittämään muille saamentutkimuksen osa-alueille ihmisoikeuksien kompleksisuus osana laajempia oikeudellisia kokonaisuuksia. Saamentutkimus on ehkä tunnistanut sen tärkeyden pintatasolla – ovathan ihmisoikeusvaateet arkipäivää saamelaisille – mutta eivät syvemmillä tasolla. Ihmisoikeustutkimuksen anti saamentutkimukselle olisikin syvemmän tason ymmärryksen välittäminen siitä, mitä ihmisoikeudet ovat, eli miten ihmisoikeustutkijat näkevät ihmisoikeudet jakamattomina, universaaleina ja toisistaan riippuvaisina niin, että yhtä ihmisoikeutta ei voi tarkastella erillään toisista oikeuksista. Tällä tavalla myös alkuperäiskansojen esinnostamat ihmisoikeudet asettuvat laajempaan normikokonaisuuteen, joka edesauttaa näkemään ihmisoikeusvaateiden rajat – myös alkuperäiskansojen oikeuksien rajat.

Ihmisoikeudet asettuvat vieläkin laajempaan kontekstiin eli siihen, että ihmisoikeudet ovat vain yksi osa kansainvälistä oikeutta, joka pääasiassa on edelleen valtiovetoinen oikeusjärjestys. Tämäkin auttaa asettamaan alkuperäiskansojen ihmisoikeusvaateet realistisempaan kontekstiin. Kollektiivinen ihmisoikeus, alkuperäiskansojen perusteltu vaade itsemääräämisoikeudesta, joutuu väistämättä kohtaamaan kansainvälisen oikeuden periaatteet (kuten valtion alueellisen kos-

kemattomuuden ja poliittisen yhtenäisyyden), jotka rajoittavat alkuperäiskansojen itsemääräämisoikeuden kehitystä täysimittaisena oikeutena, mutta mahdollistavat ehkä pidemmällä aikavälillä rajoitetun itsemääräämisoikeuden olemassa olevien valtioiden sisällä.

Ihmisoikeusnäkökulman välittämä kompleksisuus tulee ehkä selvimmän esille maanomistus- ja maankäyttöoikeuksista puhuttaessa. Kansainvälisen työjärjestön vuoden 1989 sopimus velvoittaa valtiot identifioimaan alkuperäiskansan kollektiiviset maanomistus- ja maankäyttöoikeudet perinteisesti asuttamille alueille, ja tunnustamaan ne.²² Tämä tuo esiin monenlaisia ongelmia. Eri maissa maanomistus- ja maankäyttöoikeudet ovat määräytyneet erilaisten historiallisten prosessien kautta, ja ne nauttivat voimakasta suojaa voimassaolevassa oikeusjärjestyksessä. Ei ole helppoa ratkaista alkuperäiskansojen omistusoikeutta perinteisiin maa-alueisiinsa kansainvälisellä ihmisoikeussopimuksella, joka periaatteessa neuvoteltiin yleismaailmalliseksi. Lisäksi erilaiset kansainväliset sopimukset saattavat ohjata eri suuntiin. ILO:n vuoden 1989 sopimus rakentuu ajatukselle, että alkuperäiskansoilla on maanomistus- ja maankäyttöoikeuksia tietyillä heidän perinteisesti asuttamillaan alueilla, ja että nämä oikeudet ovat kollektiivisia. Mutta näinhän ei nykyään aina ole. Saamelaisten omaksuessa enenevässä määrin vaikutteita valtakulttuureista, jotka perustuvat yksilöllistettyyn omistusoikeuteen, on vaikeampi ylläpitää kollektiivisia oikeuksia. Tämä tiivistyy kysymykseen, miten pitkälle yksittäinen saamelainen saa määrätä omaisuudestaan, jos oletetaan, että omistusoikeus on kollektiivinen eli viime kädessä ryhmän päätösvallan hallussa. Esimerkiksi Pohjoismaisessa saamelaissopimusluonnoksessa – erona ILO:n 1989 alkuperäiskansasopimukseen – onkin varattu tilaa sekä yksilölliselle että kollektiiviselle maanomistus- ja maankäyttöoikeuksille.²³

Ihmisoikeuksien syvälinen ymmärtäminen antaa kaikille saamentutkimuksen aloille laajemman näkökulman; ovathan ihmisoikeudet universaaleja, jakamattomia, luovuttamattomia ja keskinäisriippuvaisia. Koska alkuperäiskansojen oikeudet ovat osa ihmisoikeuksia, ne sijoittuvat osaksi tätä universaalista tutkimuksellista näkökulmaa ja voivat avata muille saamentutkimuksen aloille uusia tulkintahorisontteja. Vaikka kansainvälisessä oikeudessa ei olekaan täydellistä yhteisymmärrystä siitä, mikä ryhmä on alkuperäiskansa, monis-

ta alkuperäiskansamääritelmän osa-alueista on suuri yksimielisyys.²⁴ Saamelaiset linkittyvät ihmisoikeuksien kautta 200–400 miljoonan ihmisen alkuperäiskansayhteisöön, joka on entistä tietoisempi oikeuksistaan ja nykyään edistää niitä yhteisönä. Globalisaatio on siis totta myös muualla kuin talouden alalla. Tietyn alkuperäiskansan oikeudellinen voitto toisella puolella maailmaa saattaa hyvinkin edistää myös saamelaisten oikeuksia, jos tämä voitto vaikuttaa alkuperäiskansojen ihmisoikeuksien kehittymiseen. Toisaalta esimerkiksi jo pelkkä Pohjoismaisen saamelaissopimusluonnoksen aikaansaaminen on inspiroinut pohdiskeluihin eri puolilla maailmaa, miten transnationaalisten alkuperäiskansojen oikeuksia tulisi edistää. Paljon huomiota on saanut sopimusluonnoksen malli siitä, millä tavoin transnationaaliset alkuperäiskansat voisivat tosiallisesti, vaikeivät muodollisesti, olla sopimusosapuolen asemassa valtiosopimuksessa.

Saamentutkimuksen tietyille tieteenaloille tärkeää olisi havaita se, miten ihmisoikeudet jäsentävät todellisuuden ja ohjaavat ajattelumme tiettyihin ”uomiin”, täten muuntaen samalla sosiaalisesti koko ajan tuotettua todellisuutta. Hyvä esimerkki on jälleen KP-sopimuksen artikla 27, joka suojaa vain perinteisiä alkuperäiskansojen harjoittamia elinkeinoja, ei uusia. Ihmisoikeuskomitea on joutunut monen yksilövalituksen (ja monesti itse asiassa juuri saamelaisen tekemän) käsittelyn kautta tarkentamaan mitä vähemmistökuulttuurin suojele tarkoittaa alkuperäiskansoille. Yksilövalitukset ovat liittyneet valtion hyväksymään taloudelliseen toimintaan, joka alkuperäiskansojen mielestä on uhannut niiden perinteistä elinkeinoa. Tämän ihmisoikeuskomitea on hyväksynyt. Se on katsonut, että juuri alkuperäiskansojen perinteisesti harjoittamat elinkeinot ovat niin keskeinen osa niiden kulttuuria, että näiden elinkeinojen oikeudellinen suoja on keskeinen tapa, jolla artikla 27 voi edesauttaa näiden kulttuurien suojelemista. Ihmisoikeuskomitea on hyväksynyt myös alkuperäiskansan harjoittaman elinkeinon perinteiseksi, vaikka sitä tehdään modernin teknologian avulla (kuten poronhoitoa mönkijöillä ja moottorikelkoilla). Mutta jos elinkeino ei ole perinteinen tietylle alkuperäiskansalle, artikla 27 ei sitä suojaa, koska se ei komitean mukaan ole olennainen osa alkuperäiskansan kollektiivista kulttuuria. Tämä on saattanut johtaa ylikorostettuun perinteisten saamelaiselinkeinojen suosimiseen ja myös stereotyyppiseen kuvaan siitä, mi-

tä saamelaisuus on. Toisaalta, ihmisoikeuskomitea on muuttamassa linjaansa niin, että alkuperäiskansoilla on itsemääräämisoikeus luonnonvarojensa käytössä. Esimerkiksi öljynporaus alkuperäiskansojen perinteisillä mailla voisi näin olla täysin oikeutettua, jos vain alkuperäiskansojen edustuksellinen elin niin päättäisi.

Ihmisoikeustutkimus osana oikeustieteen tutkimusta

Ihmisoikeustutkimus alkoi kehittyä oikeustieteen tutkimusalaksi vähin erin toisen maailmansodan jälkeen. Tämä johtui lähinnä siitä, että normatiivinen todellisuus muuttui. Erityisesti YK:n vuoden 1948 ihmisoikeusjulistus, jonka sisältö muunnettiin oikeudellisesti sitovaksi hyväksymällä kaksi yleismaailmallista ihmisoikeussopimusta vuonna 1966, lisäsi kiinnostusta ihmisoikeustutkimukseen.²⁵

Ihmisoikeustutkimus on osa oikeustieteen tutkimusta. Oikeustieteen valtavirran tutkimus on oikeusdogmatiikkaa, jossa tutkimuskohteena on oikeudellisten normien alati muuttuva kokonaisuus eli oikeusjärjestelmä. Voimassa olevista oikeusnormeista ja oikeusjärjestelmästä kokonaisuudessaan saadaan tietoa kussakin järjestelmässä määriteltävän oikeuslähdeopin sääntöjen mukaan. Oikeuslähdeoppi kertoo, mikä on kunkin oikeuslähteen (esim. lain tai tuomioistuimen tuomion) funktio ja niiden keskinäinen hierarkia (valtiosäntö on hierarkkisesti korkeammalla kuin tavallinen laki, jne.). Tavoitteena tai tiedonintressinä on yleensä voimassaolevan oikeuden systematisoiminen tai sen sisällön selvittäminen tulkitsemalla normilauseita. Voimassaolevan oikeuden systematisoinnin tarve perustuu siihen, että oikeusjärjestelmä on alituisessa muutoksen tilassa, ja täten se mahdollistaa uusia tapoja jäsentää oikeusnormien alakokonaisuuksia. Yksittäisten kansainvälisten sopimusten tai lakitekstien sisällön selvittämisen tähtää siihen, että tutkija voi tulkintasääntöjen pohjalta selvittää, mikä on paras tai parhaiten puolustettavissa oleva tulkintasisältö kyseisille normilauseille.

Koska ihmisoikeustutkimus on osa kansainvälisen oikeuden tutkimusta, se jakaa tämän oikeuden alan erityiset haasteet ja mahdollisuudet. Kansainvälinen oikeus on määritelmänomaisesti valtioiden

välistä oikeutta, joskin sen sääntelyala ja toimijat ovat lisääntyneet voimakkaasti. Kansainvälisen oikeuden erityisenä haasteena on, että kansainvälistä oikeutta tuottavat samat toimijat, joiden oletetaan myös ne täytäntöönpanevan, valtiot. Kansainvälisessä oikeudessa ei ole keskitettyjä elimiä, joissa oikeusnormeja säädetään (parlamentti) tai hallinnoidaan ja valvotaan (hallitus ja ylipäänsä julkinen valta); ei ole olemassa myöskään tuomioistuinlaitosta, johon riidan osapuolet voisivat automaattisesti juttunsa viedä.

Ihmisoikeustutkimus on itse asiassa hyvä esimerkki sellaisen säännösten kehittymisestä kansainvälisen oikeuden piirissä, joka haastaa sen perustan ytimiä myöten. Kun perinteisessä kansainvälisessä oikeudessa valtiot ovat toimijoita, ihmisoikeusnormisto ohjaa huomion valtioiden takana oleviin yksilöihin, ryhmiin, jopa ihmiskuntaan kokonaisuudessaan. Tämä luo jännitteen kansainvälisen oikeuden perusteiden ja ihmisoikeusnormiston välille, joka on tutkimuksellisesti mielenkiintoinen, ja jota havainnollistetaan seuraavassa luvussa.

Esimerkki: Kansalais- ja poliittisia oikeuksia koskeva yleissopimussopimus

Osana oikeustieteen tutkimusta, myös ihmisoikeustutkimus pyrkii selvittämään voimassaolevan oikeuden sisältöä oikeuslähdeopin sääntöjen pohjalta. Keskiössä on esimerkiksi kansainvälisen ihmisoikeussopimuksen artiklojen normilauseiden tutkiminen niin, että tutkija voi väittää, että hänen tulkintansa on paras tai parhaiten puolustettavissa oleva tulkintasuositus kyseiselle normilauseelle. Koska ihmisoikeusnormisto on kehittynyt niin nopeasti, ihmisoikeussopimusten väljästi ilmaistut artiklat ovat monesti varsin nopean ja dynaamisen kehityksen kohteena.

Hyvä esimerkki tästä on vuonna 1966 hyväksytty, ja vuonna 1976 voimaan astunut KP-sopimus. Sopimusta valvomaan perustettiin ihmisoikeuskomitea, joka toimintansa alkuvaiheessa jäsensi alkuperäiskansat KP-sopimuksen artiklan 27 mukaisiksi vähemmistöiksi. Artikla 27 kuuluu:

Niissä valtioissa, joissa on kansallisia, uskonnollisia tai kielellisiä vähemmistöjä, tällaisiin vähemmistöihin kuuluvilta henkilöiltä ei saa kieltää oikeutta yhdessä muiden ryhmänsä jäsenten kanssa nauttia omasta kulttuuristaan, tunnustaa ja harjoittaa omaa uskontoaan tai käyttää omaa kieltään.

Kun lähdemme tulkitsemaan tätä artiklaa, on pidettävä mielessä, että se neuvoteltiin aikana, jolloin vähemmistöjen oikeuksia ei juuri kansainvälisesti pyritty suojelemaan. Ajan henki oli, että yhteiskunnat kehittivät parhaiten, kun niiden jäsenten muodollinen ja tosiasiallinen tasa-arvo varmistettiin, viime kädessä ihmisoikeussopimuksin.

Miten sitten artiklaa 27 tulisi tulkita? Keskeistä on, että kaikkia kansainvälisiä kirjallisia sopimuksia valtioiden välillä tulkitaan Wienin valtiosopimusoikeutta koskevan yleissopimuksen pohjalta,²⁶ joka sisältää yleisiä sääntöjä siitä, miten sopimusta pitää tulkita. Näiden itsessään monitulkintaisten sääntöjen²⁷ perustalta on vaikea antaa selvää tulkintasuositusta sille, miten tämä väljästi ilmaistu artikla 27 tulisi ymmärtää.

Lähtökohtana voidaan sanoa, että artikla 27 on ilmaistu hyvin varovasti. Siinä asetetaan sopimusvaltioille velvoite olla puuttumatta (ei saa kieltää) kulttuuristen, uskonnollisten tai kielivähemmistöjen oikeuksiin. Siinä ei todellakaan velvoiteta KP-sopimuksen osapuolivaltioita aktiivisesti edistämään vähemmistöjen mahdollisuutta esimerkiksi käyttää omaa kieltään (esimerkiksi perustaa valtion avustuksella vähemmistöjen omia kouluja). Artiklassa ei myöskään mainita alkuperäiskansoja, johtuen jo siitä, että ryhmät, joita nykyään kutsumme alkuperäiskansoiksi, koettiin 1960-luvulla kulttuurisiksi tai etnisiksi vähemmistöiksi.

Ketkä tai mikä elin sitten voi antaa tälle artiklalle tarkemman sisälön? Koska valtiot solmivat yleissopimuksen, niille itselleen jää tulkintavalta siihen, miten ne ymmärtävät tietyn sopimuksen artikkelit. Tätä ei ole koettu hyvänä ratkaisuna ihmisoikeussopimusten suhteen; suojaavathan näiden sopimusten oikeudet yleensä yksityisiä kansalaisia juuri heidän valtiotaan vastaan. Tämän takia valtiot ovat ihmisoikeussopimuksia neuvotellessaan perustaneet samalla riippumattomia asiantuntijaelimiä valvomaan, noudattavatko valtiot ihmisoikeusvelvoitteitaan vai eivät.

KP-sopimusta valvomaan perustettiin ihmisoikeuskomitea (Human Rights Committee), joka koostuu 18:sta riippumattomasta asiantuntijajäsenestä.²⁸ Komitea täsmentää lavasti ilmaistujen KP-sopimuksen artiklojen sisältöä ja soveltamisalaa monin eri tavoin: antamalla huomioitaan (concluding observations) valtioiden määräaikaisraporteista; ratkaisemalla yksilövalitusten pohjalta (individual communications) ihmisoikeusvalituksia jäsenvaltioita vastaan; antamalla yleisiä tulkintasuosituksia (General Comment) miten KP-sopimuksen artikloja tulee tulkita. Ihmisoikeuskomitea voi siis toimintamuotojensa pohjalta sopeuttaa KP-sopimuksen yksittäisten artiklojen sisältöä muuttuviin olosuhteisiin.

Ihmisoikeuskomitea antoi vuonna 1994 yleisen tulkintasuosituksensa artiklasta 27. Se totesi muun muassa, että vaikka artikla 27 on ilmaistu ”heikosti”, se edellyttää valtioilta aktiivisia toimia vähemmistöjen oikeuksien suojelemiseksi. Valtio on velvollinen suojaamaan vähemmistöjen oikeuksia valtionhallinnon toimia kohtaan mutta myös varmistamaan, etteivät muut osapuolet loukkaa vähemmistöjen oikeuksia. Ihmisoikeuskomitea linjaa myös, että vaikka artiklan 27 oikeudet on ilmaistu yksilöoikeuksina, näiden oikeuksien toteutuminen edellyttää vähemmistön mahdollisuutta ylipäänsä harjoittaa ja ylläpitää kulttuuriaan, uskontoaan tai kieltään. Tämän takia valtioilta voidaan myös edellyttää esimerkiksi kulttuurisen identiteetin aktiivista tukemista.²⁹

Samassa tulkintasuosituksessa ihmisoikeuskomitea nosti esiin myös alkuperäiskansat ”poikkeavana” vähemmistöryhmänä. Alkuperäiskansojen perinteisten alueiden ja niiden luonnonvarojen hallinta ovat ihmisoikeuskomitea mukaan osa alkuperäiskansojen kulttuuria, jota artikla 27 suojaa. Ihmiskoitean mukaan nämä maa-oikeudet ovat kuitenkin sopusoinnussa valtioiden täysivaltaisuuden ja alueellisen koskemattomuuden kanssa. Komitea edellyttää valtioita aktiivisia (positiivisia) toimia alkuperäiskansojen perinteisten elinkeinojen suojaamiseksi, erityisesti heidän tehokasta osallistumistaan näitä elinkeinoja koskevaan päätöksentekoon.³⁰

Ihmisoikeuskomitea nosti siis alkuperäiskansat esiin erityisenä vähemmistönä. Tämä ei sikäli ole yllättävää, että Kansainvälisessä työjärjestössä ILO:ssa oli hyväksytty 1989 kansainvälinen sopimus alku-

peräiskansojen oikeuksista. Lisäksi YK:n alkuperäisväestöjen työryhmä (working-Group on Indigenous Populations, WGIP) oli saanut vuonna 1993 valmiiksi luonnoksen YK:n julistukseksi niiden oikeuksista. Alkuperäiskansojen erityinen oikeudellinen asema oli siis alkanut kehittyä, ja se suodattui myös ihmisoikeuskomitean tulkintasuositukseen. Alkuperäiskansat identifioitiin tulkintasuosituksessa erityisinä vähemmistöinä, joiden oikeuksien suojeleminen saattoi olla konfliktissa valtion alueellisen koskemattomuuden ja poliittisen yhtenäisyyden kanssa; vaatiihan alkuperäiskansojen kulttuurin suojeleminen tietyn alueen ja sen luonnonvarojen ainakin tietynlaista hallintaa. Tämä oli noussut ihmisoikeuskomiteassa esiin jo yksilövalitusten kautta, kun Lubicon Lake Band -niminen alkuperäiskansa valitti, ettei Kanada kunnioita sen itsemääräämisoikeutta perinteisillä alueillaan.³¹

Vielä vuoden 1994 yleisessä tulkintasuosituksessa ihmisoikeuskomitea katsoi, että alkuperäiskansat ovat oikeudellisesti vähemmistöryhmä artiklan 27 tarkoittamassa mielessä. Kuitenkin vuonna 1999 komitea alkoi varovasti muuttaa linjaansa. Kolmesakin huomiossa maaraporttiin – Norjan³², Kanadan³³ ja Meksikon³⁴ – komitea totesi, että koska valtio itse katsoi, että maassa asuvat alkuperäiskansa(t) ovat kansoja, niin niiden tuli raportoida alkupe-
räiskansoista artiklan 1 perusteella. KP- ja TSS-sopimuksen yhteinen artikla 1 on todella kunnianhimoinen siinä, minkälaisia oikeuksia se kansoille antaa:

1. Kaikilla kansoilla on itsemääräämisoikeus. Tämän oikeuden nojalla ne määräävät vapaasti poliittisen asennoitumisensa ja harjoittavat vapaasti taloudellisten, sosiaalisten ja sivistyksellisten olojensa kehittämistä.
2. Kansat voivat vapaasti käyttää luonnonrikkauksiaan ja -varojaan omiin tarkoituksiinsa, mikäli se ei vahingoita yhteisen edun periaatteelle perustuvan kansainvälisen taloudellisen yhteistyön ja kansainvälisen oikeuden velvoituksia. Missään tapauksessa ei kansalta saa riistää sen omia elinehtoja.
3. Kaikkien tämän yleissopimuksen sopimusvaltioiden, mukaan lukien ne valtiot, jotka ovat vastuussa itsemääräämisoikeutta vailla olevien alueiden ja huoltohallintoalueiden hallinnosta, tulee edistää itsemääräämisoikeuden toteuttamista ja kunnioittaa tätä oikeutta Yhdistyneiden Kansakuntien peruskirjan määräysten mukaisesti.

Samana vuonna ihmisoikeuskomitea ratkaisi yksilövalituksen, jossa se totesi, että artikla 1 on tärkeä tulkinnallinen apuväline tulkittaessa muita sopimuksen artikloja, eritoten artiklaa 27.³⁵ Tämän varovaisen alun jälkeen ihmisoikeuskomitea otti asiaan kantaa jo rohkeammin huomioissaan Australialle³⁶ ja on sen jälkeen lähtenyt siitä, että selvästi alkuperäiskansoiksi katsotut ryhmät ovat artiklojen 1 ja 27 tarkoittamia kansoja ja vähemmistöjä.³⁷ Vaikka tämä onkin selvä linjanmuutos ihmisoikeuskomiteassa, johon myös TSS-komitea on yhtynyt, on liian aikaista todeta, että artiklan 1 takaamat kollektiiviset ihmisoikeudet kuuluvat kaikille alkuperäiskansoille. Tämä on vielä varsin tuore linjanmuutos, eikä komitea ole tehnyt siitä edes yleistä tulkintasuositusta.

On kuitenkin huomioitava, että ihmisoikeuskomitea tarkastelee alkuperäiskansojen oikeuksia siten, että se lukee KP-sopimusta kokonaisuutena, ei pelkästään yksittäisten artiklojen kautta.³⁸ Alkuperäiskansojen oikeudet nähdään komiteassa pääasiassa sekä artiklan 1 alaisina kansojen oikeuksina, että artiklan 27 mukaisina vähemmistöjen oikeuksina. Tämä tuli hyvin esiin Apirana Mahuika tapauksessa, jossa Maorien enemmistö teki sopimuksen Uuden-Seelannin valtion kanssa heidän perinteisen elinkeinonsa – kalastuksen – harjoittamisesta moderneilla kalastustroolareilla. Tämä oli liikaa tietyille maori-ryhmille, jotka vetosivat ihmisoikeuskomiteaan, että niiden tuli saada vähemmistönä (vähemmistöissä) suojaa enemmistöä vastaan, ja jatkaa perinteisen kalastuksen harjoittamista. Ihmisoikeuskomitea joutui täten ensi kertaa tutkimaan alkuperäiskansan itsemääräämisoikeutta yksilövalituksessa, koska vähemmistöön jääneet ryhmät maoreista vetosivat vähemmistösuojaansa. Ihmisoikeuskomitea ei voi tutkia kuin yksilöiden valituksia, joten yksilövalitusmenettelyssä ei voida vedota kansan itsemääräämisoikeuden loukkaukseen. Mutta tässä tapauksessa se oli pakotettu ottamaan asiaan kantaa, ja komitea totesi, että artiklaa 27 tulee tulkita muun muassa artiklan 1 valossa. Tämä johti komitean lopputulemaan, että sopimus, joka maoreiden enemmistö oli tehnyt Uuden-Seelannin kanssa oli pätevä. Komitea joutui siis punnitsemaan maoreiden enemmistön itsemääräämisoikeutta harjoittaa perinteistä elinkeinoaan modernilla tavalla suhteessa maorivähemmistön tarpeeseen jatkaa kalastusta perinteiseen tapaan.

Tärkeää on myös ymmärtää, että artiklaa 1 kansojen itsemääräämisoikeudesta ei voida lukea pelkästään KP-sopimuksen kontekstissa. Kansojen itsemääräämisoikeus on yleisen kansainvälisen oikeuden periaate, jolle on aikojen saatossa määrittynyt tietty sisältö. YK:n alkuperäiskansaoikeuksien neuvotteluprosessissa valtiot ja alkuperäiskansat hioivat näkemyksiään alkuperäiskansojen itsemääräämisoikeuden sisällöstä yli 20:n vuoden ajan. Neuvotteluisa valtiot tekivätkin selväksi, että itsemääräämisoikeus voi tarkoittaa vain alkuperäiskansojen autonomiaa tai itsehallintoa niiden sisäisissä ja paikallisissa asioissa, eikä itsemääräämisoikeus oikeuta irtautumiseen emovaltiosta. Tämä poliittinen tavoitetaso alkuperäiskansojen itsemääräämisoikeuden sisällöstä näyttäisi olevan hyvin linjassa ihmisoikeusmtean uuden linjan kanssa, jossa kutakin alkuperäiskansaa tarkastellaan sekä kansana että vähemmistönä artiklojen 1 ja 27 kautta. Pohjoismainen saamelaisopimusluonnoskin rakentaa tämän globaalisti saavutetun kompromissin varaan kysymyksen alkuperäiskansojen itsemäärämisoikeuden sisällöstä.³⁹

Johtopäätöksiä KP-sopimuksen tulkinnasta

Jotta ihmisoikeustutkimus voisi siis tuottaa tietoa voimassaolevan oikeuden sisällöstä – tässä tapauksessa KP-sopimuksesta – sen on siis koko ajan oltava valmis kyseenalaistamaan vallitseva tulkinta ja tätä kautta tuottamaan relevanttia tietoa. Mutta ihmisoikeustutkijan on tunnettava myös koko normatiivinen kehityskulku, johon muuttuva tulkinta sopimuksen yksittäisestä artiklasta ja koko sopimuksesta perustuu. Koska ihmisoikeusjärjestelmä on vain yksi kansainvälisen oikeuden alakokonaisuuksista, ihmisoikeustutkijan on myös tunnettava, ei pelkästään ihmisoikeusnormiston kehitys, vaan myös kansainvälisen oikeuden kehitys. Tämä on sikäli vaativampi tehtävä, että ihmisoikeustutkija joutuu kyseenalaistamaan esimerkiksi ihmisoikeuskomitean tekemät tulkinnat siitä, miten KP-sopimusta tulee tulkita. On muistettava, että ihmisoikeuskomitea koostuu 18:sta jäsenestä, jotka valitaan KP-sopimuksen 28 artiklan mukaan henkilöistä, jotka ovat ihmisoikeusasiantuntijoita; heidät myös valitaan toimimaan henkilökohtaisessa ominaisuudessaan. Tämä on omiaan

luomaan instituution, joka tulkitsee kansainvälistä sopimusta ihmis-
oikeusmyönteisesti; ovathan komitean jäsenet ihmisoikeusasiantuntijoi-
ta – alan, joka kyseenalaistaa monia yleisen kansainvälisen oikeu-
den perusteita.⁴⁰ Esimerkiksi ihmisoikeuskomitean tuore linjaus, että
alkuperäiskansat ovat kansoja artiklan 1 tarkoittamassa mielessä on
mielenkiintoinen avaus, mutta monille valtioille vielä liian pitkälle
menevä johtopäätös.

Toisaalta kansainvälisen oikeuden kehityksen tunteminen on vält-
tämätöntä ihmisoikeustutkijalle, koska ihmisoikeusjärjestelmä on
pieni osa kansainvälistä oikeutta eikä päinvastoin. Jos tutkija ei osaa
jäsentää, mitkä periaatteet ovat kansainvälisen oikeuden perustavaa
laatua olevia periaatteita, jotka ovat kehittyneet vuosisatojen kuluessa,
hänen on vaikea ymmärtää, miksi tämä valtiosuvereniteettiin pe-
rustuva järjestelmä ei muutukaan huolimatta ihmisoikeustutkijoiden
saavuttamasta yhteisymmärryksestä. Pitkä neuvotteluprosessi, jonka
tuloksena YK:n yleiskokous hyväksyi YK:n julistuksen alkuperäiskansojen
oikeuksista havainnollistaa tätä hyvin. Alkuperäiskansat pitivät
pitkään kiinni ajatuksesta, että niillä on kansoina täysi itsemäärää-
misoikeus, joka oli yksi syy siihen, että neuvotteluprosessi kesti niin
kauan.⁴¹ Vasta kun alkuperäiskansat olivat valmiita myöntämään, et-
teivät valtiot hyväksy näin radikaalia haastetta kansainvälisen oikeu-
den ylläpitämälle valtiokeskeiselle järjestelmälle, kompromissin mah-
dollisuus astui esiin. Lopullisessa versiossa alkuperäiskansojen itse-
määräämisoikeus rajoitettiin niin, että se ei oikeuta valtion alueellisen
koskemattomuuden tai poliittisen yhtenäisyyden haastamista esimer-
kiksi irtautumisen kautta, vaan rajoittuu alkuperäiskansan autono-
miaan tai itsehallintoon sisäisissä ja paikallisissa asioissa. Ja tämän-
kin laajuisen itsemääräämisoikeuden muuntuminen kansainvälisen
oikeuden takaamaksi oikeudeksi kaikille alkuperäiskansoille on pi-
demmän kehitysprosessin tulos, koska YK:n julistus on nimenomai-
sesti ei-oikeudellisesti sitova.

Toinen tärkeä oikeustieteen – myös siis ihmisoikeustutkimuksen
– tehtävä on tutkia oikeusjärjestyksen koko ajan muuttuvaa todelli-
suutta niin, että voidaan tunnistaa yleistettäviä aineksia tästä lainsää-
täjän, tuomioistuinten jne. toiminnasta aiheutuvista monenlaisista
normatiivisista signaaleista. Vain oikeustieteilijällä on aikaa tällaiseen
työhön, joka pitää sisällään esimerkiksi uusien oikeudellisten katego-

rioiden kehittämisen, joilla voidaan perustellusti järjestää oikeusnormit kokonaisuuksiksi, jotka vastaavat paremmin muuttunutta todellisuutta; tai identifioimalla eri oikeusalojen sisällä tai jopa koko oikeusjärjestyksessä tapahtuvia muutoksia, jotka voidaan kiteyttää periaatteiksi tai yleisiksi opeiksi.

Johtopäätöksiä ja suosituksia

Ihmisoikeustutkimus on siis epäilemättä tärkeä osa saamentutkimusta, joka läpäisee lähestulkoon kaiken saamentutkimuksen. Saamelaiset ja muut alkuperäiskansat ovat käyttäneet ihmisoikeuksia oikeustaistelunsa välineenä jo pitkään. Tämä on sinänsä ymmärrettävää. Jos valtiossa vähemmistönä oleva ryhmä pyrkii parantamaan ryhmäoikeuksiaan, voi olla vaikeaa parantaa niitä kansallisen poliittisen ja oikeudellisen järjestelmän kautta, koska demokratioissa enemmistö päättää politiikan linjasta. Tämän takia mahdollisuus vedota kansainvälisesti turvattuihin ihmisoikeuksiin on houkutteleva, koska ryhmä voi väittää emovaltion rikkovan ihmisoikeuksia, mikä puolestaan heikentää valtion mainetta kansainvälisessä yhteisössä.

Ihmisoikeusstrategialla alkuperäiskansoilla on mahdollisuus vaikuttaa päätöksenteon tasoihin, jotka monesti enenevässä määrin vaikuttavat myös niiden tulevaisuuteen. Hyvä esimerkki tästä oli Inuittien kansainvälisen kattojärjestön ICC:n ihmisoikeusvalitus Yhdysvaltoja vastaan, johtuen Yhdysvaltojen ilmastopoliitikasta. Inuitit väittivät valituksessaan Yhdysvaltain (silloin) suurimpana kasvihuonekaasupäästäjänä olevan keskeinen syyppää ilmastonmuutokseen, joka on aiheuttanut jo niin dramaattisia muutoksia inuittien arktisilla asuinalueilla, että he katsoivat monia ihmisoikeuksiaan loukatun.⁴² Amerikan ihmisoikeustoimikunta tutustui tapaukseen, mutta päätti jättää sen tutkimatta. Tämä tapaus nostaa kuitenkin esiin ihmisoikeuksien poliittisen tärkeyden alkuperäiskansoille. Vaikka inuitit eivät voittaneet tapaustaan, he saivat mediatilaa ja äänensä kuuluville valtavissa YK:n ilmastoregiimin kokouksissa kertomalla ”haastavansa Yhdysvallat oikeuteen vastuuttomasta ilmastopoliitikastaan”. Tätä kautta he pystyivät myös välittämään kuvan siitä, mitä ilmastonmuutos inui-

teille merkitsee eli lumen ja jään sulamisen seurauksena ainakin osittaista kulttuurista kuolemaa.⁴³

Toisaalta ihmisoikeustutkimus voisi tuoda esiin enemmän kriittisiä argumentteja ihmisoikeusstrategian valitsemisesta, mikä voisi tarjota alkuperäiskansoille realistisemmän kuvan siitä, mitä ihmisoikeuksilta lopulta voi odottaa. Hyvänä esimerkkinä tästä käyköön artikkelissa mainittu Lubicon Lake Band -alkuperäiskansan ihmisoikeusvalitus KP-sopimusta valvovaan ihmisoikeuskomiteaan. Vaikka Lubicon Lake Band -ryhmä ei saanutkaan menettelyllisistä syistä komiteaa tutkimaan Kanadan toimintaa alkuperäiskansojen itsemääräämisoikeuden loukkauksena, komitea tutki riidan artiklan 27 mukaisena vähemmistön oikeuksien loukkauksena. Komitea katsoi tässä tapauksessa ensimmäistä kertaa alkuperäiskansan kohdalla, että Kanada oli loukannut vähemmistökansan jäsenten oikeutta nauttia kulttuuristaan sallimalla öljyn- ja kaasunporaustoiminnan ryhmän perinteisillä alueilla. Tämä ei ole kuitenkaan merkittävästi auttanut kyseistä alkuperäiskansaa, vaan Kanada sallii edelleen alueella öljyn- ja kaasunporauksen sekä metsänhakuut.⁴⁴ Sama pätee alkuperäiskansojen itsemääräämisoikeuteen, jota YK:n julistuksen neuvotteluprosessissa vähin erin sisällöllisesti kavennettiin vuoden 1993 luonnoksesta vuonna 2007 hyväksytyyn YK:n julistukseen. Kansainvälisissä instrumenteissa hyväksytyt normatiiviset ideaalit joutuvat lopulta kohtaamaan kansallisen oikeusjärjestyksen pitkään institutionalisoituneen todellisuuden, jota ei helposti muuteta. Esimerkiksi Pohjoismaisen saamelaisopimusluonnoksen saamelaisten itsemääräämisoikeuden turvaava artikla 3 joutui Suomessa monien kriittisten kommenttien kohteeksi⁴⁵ ja sen todettiin asiaa tutkineen saamelaisopimustyöryhmän mukaan olevan muun muassa ristiriidassa Suomen perustuslain kanssa.⁴⁶

Saamentutkimuksen muiden osa-alueiden kannattaisi perehtyä syvällisemmin ihmisoikeuksiin ja ihmisoikeustutkimukseen. Tämä on tärkeää jo sen takia, että saamelaiset ja muut alkuperäiskansat jäsentävät enenevässä määrin todellisuutensa ihmisoikeusajattelun kautta, mutta ehkä enemmän siksi, että pintatason tuntemus ihmisoikeuksista voi viedä väärään suuntaan. Ihmisoikeudet ovat osa kansainvälisen oikeuden kokonaisuutta, mutta ne monesti realisoituvat kansallisen

oikeusjärjestyksen kautta. Tämän takia myös näiden oikeuden eri tasojen tunteminen olisi tärkeää. Tämä ei ole helppo tehtävä. Monesti se tapahtuu parhaiten monitieteisissä projekteissa niin, että oikeustieteilijät tuovat osaamisensa jonkin tietyn aiheen tutkimukseen ja pystyvät avaamaan kompleksisemmän ja todemman kuvan siitä, mitä ihmisoikeuksilta voidaan odottaa.⁴⁷

Viitteet

- * Kiitän professori Lauri Hannikaista ja tutkija Leena Heinämäkeä kommentista, joskin otan luonnollisesti täyden vastuun tekstin sisällöstä.
- 1 Ks. Lauri Hannikainen, *Kansainväliset vähemmistöoikeudet uudessa nousussa*, Oikeustieteen ylioppilaiden yhdistys Artiklan ry:n juhlakirja, s. 27–56. Pandecta oy, Kitee 1994. Ks. myös Merja Pentikäinen, *International Human Rights and the Protection and Promotion of Minority and Indigenous Cultures*, teoksessa *Arctic Governance* (eds. T. Koivurova, T. Joono ja R. Shnorro), s. 150–180. *Juridica Lapponica* No. 29. Ks. *Juridica Lapponica* kaikki julkaisut, <http://www.arcticcentre.org/contentparser.asp?deptid=17746> (16.6.2009).
- 2 Suomessa on jo pitkään tutkittu Lapin historiallisia maankäyttöoikeuksia osana prosessia, jonka tarkoituksena on ratifioida Kansainvälisen työjärjestön ILO:n vuoden 1989 alkuperäiskansasopimus (No. 169 *Convention concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries*, <http://www.ilo.org/ilolex/index.htm> (15.6.2009)). Tässä prosessissa on tehty monia tärkeitä tutkimuksia, jotka on hyvin käyty läpi Tanja Tirrosen (nyk. Joono) kirjassa, *Toteutuvatko saamelaisten maa-oikeudet? ILO:n alkuperäiskansasopimus No. 169 ja Suomi/Norja/Ruotsi*. *Juridica Lapponica*, No. 28, 2002. Viimeisin vaihe tässä prosessissa oli Oikeusministeriön rahoittaman tutkimusryhmän projekti, jossa Pohjoisen ympäristö- ja vähemmistöoikeuden instituutin (PYVI) tutkija Juha Joono oli vastuussa oikeudellisesta osiosta. Juha Joono, *Entisiin Tornion ja Kemin Lapinmaihin kuuluneiden alueiden maa- ja vesioikeuksista*, *Juridica Lapponica*, No. 32. Kaisa Korpijaakko-Labba on väitöskirjassaan tehnyt pioneerityön aiheesta. Saamelaisten oikeusasemasta Ruotsi-Suomessa. Oikeushistoriallinen tutkimus Länsi-Pohjan Lapin maankäyttöoloista ja -oikeuksista ennen 1700-luvun puoliväliä. Sarja A, 3. Lakimiesliiton kustannus, Helsinki 1989.
- 3 Pioneerityötä näistä aiheista on tehnyt Arktisen keskuksen tutkija Elina Helander, *Samiska rättsuppfatningar*, *Juridica Lapponica*, No. 30, 2004. *Land and Saami traditional rights*. Tom G. Svensson (toim.) *On Customary law and the Saami Rights Process in Norway*. Senter for samiske studier. Tromsø 1999, s.143–164. Ks. myös yleisteos aiheesta, Peter Ørebech, Fred Bossemann, Jes Bjarup, David Callies, Martin Chanock ja Hanne Petersen, *The Role of Customary Law in Sustainable Development*. Cambridge University Press 2005.

- 4 Tämä sopimus hyväksyttiin yhdessä taloudellisia, sosiaalisia ja sivistyksellisiä koskevan yleissopimuksen kanssa vuonna 1966, ja molemmat tulivat kansainvälisesti voimaan vuonna 1976. Kansalaisyhteisö- ja poliittisia oikeuksia koskeva kansainvälinen yleissopimus (SopS 8/1976) ja taloudellisia, sosiaalisia ja sivistyksellisiä oikeuksia koskeva kansainvälinen yleissopimus (SopS 6/1976).
- 5 Yleissopimus ihmisoikeuksien ja perusvapauksien suojaamiseksi, SoPs 18/1990.
- 6 Convention No. 169 concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries, <http://www.ilo.org/ilolex/index.htm>. (15.6.2009).
- 7 Ks. julistus, http://www.unhcr.ch/html/menu3/b/d_minori.htm (15.6.2009, Adopted by General Assembly resolution 47/135 of 18 December 1992).
- 8 PYVI on osa Arktista keskusta, joka vuorostaan on osa Lapin yliopistoa, kotisivu, <http://www.arcticcentre.org/?Deptid=10382> (15.6.2009).
- 9 Pohjoisen ympäristö- ja vähemmistöoikeuden instituutin julkaisusarjassa *Juridica Lapponica* julkaistiin monia saamelaisiin ja alkuperäiskansoihin liittyviä ihmisoikeudellisia tutkimuksia. Ks. esimerkiksi N:o 13. 1994. *Eyasu Gayim. The UN Draft Declaration on Indigenous Peoples. Assessment of the Draft Prepared by the Working Group on Indigenous Populations*; N:o 17. 1998. *Economic, Social and Cultural Rights of the Maasai*. Editor Frank Horn; N:o 19. 1998. *Economic, Social and Cultural Rights of the Sami*. Editor Frank Horn; N:o 20. 1999. *Economic, Social and Cultural Rights of the Ogoni*. Editor Frank Horn; N:o 22. 1999. *Sami and Greenlandic Media*. Editor Frank Horn.
- 10 *Juridica Lapponica* No. 18, Rovaniemi 1998.
- 11 Ks. esimerkiksi Pekka Aikio ja Martin Scheinin (toim.), *Operationalizing the Right of Indigenous Peoples to Self-Determination*. Turku 2000: Åbo Akademi University Institute for Human Rights. Ks. Åbo Akademin ihmisoikeusinstituutin julkaisuja, <http://web.abo.fi/institut/imr/> (15.6.2009).
- 12 *Juridica Lapponica* numerot 25 ja 26.
- 13 PYVI:n tutkijoista Leena Heinämäki tutkii Arktisten alkuperäiskansojen ympäristöllisiä oikeuksia, Kristiina Saraviita YK:n ihmisoikeusjärjestelyjen roolia alkuperäiskansojen kulttuuriomaisuuden suojelemissa, Violet Ford sitä, miten biodiversiteettisopimuksen artikla 8j, joka takaa alkuperäiskansoille roolin biodiversiteetin suojelemissa. Tanja Joonas vertailee, miten ILO sopimuksen maa- ja metsäoikeusartikloja täytäntöönpannaan pohjoismaissa ja Australiassa. Ks. tarkemmin, <http://www.arcticcentre.org/?Deptid=18032> (16.6.2009).
- 14 Ks. esimerkiksi Martin Scheinin, *What Are Indigenous Peoples?*, s. 3–13, Nazila Ghanea and Alexandra Xanthaki (toim.), *Minorities, Peoples and Self-Determination*. Leiden 2005: Martinus Nijhoff Publishers; *The United Nations International Covenant on Civil and Political Rights: Article 27 and Other Provisions*, s. 23–45, Kristin Henrard ja Robert Dunbar (toim.), *Synergies in Minority Protection: European and International Perspectives*. Cambridge 2008: Cambridge University Press. Juha Karhu, *Saamelaiskulttuurista nauttiminen perusoikeutena, Kansainvälistyvä oikeus, Kari Hakapään juhlakirja* (toim. Timo Koivurova). Lapin yliopiston oikeustieteellisiä julkaisuja

- C 41. Timo Koivurova ja Leena Heinämäki, *The Participation of Indigenous Peoples in International Norm-making in the Arctic*, Vol. 42, No. 221, April 2006, *Polar Record*, s. 101–109; Timo Koivurova, *From High Hopes to Disillusionment: Indigenous peoples' Struggle to (Re)gain Their Right to Self-Determination*, *International Journal on Minority and Group Rights*, issue 15 (2008) s. 1–26.
- 15 Suomen Akatemian rahoittamia tutkimusprojekteja olivat "International environmental law in the Arctic; with special reference to Arctic indigenous peoples (2003–2007); ja "The capability of international governance systems in the Arctic to contribute to the mitigation of climate change and adjust to its consequences (CIGSAC, 2006–2008)". Ulkoministeriön silloinen ihmisoikeusyksikkö rahoitti 2003–2004 projektin "Human rights of indigenous peoples". Lapin kulttuurirahasto myönsi PYVI:n tutkimusryhmälle Nordenskjöld stipendin tutkimusprojektiin, jossa tutkittiin mm. saamelaisen asemaa meneillään olevassa kaivoslain uudistamisprosessissa. Tuorein PYVI:n projekti on Pohjoismaiden ministerineuvoston rahoittama "The recognition of indigenous property systems within Arctic states – an issue that needs to be examined before the Draft Nordic Saami Convention can move ahead" (2009–2011).
- 16 Ks. Martin Scheinin: Ihmisen ja Kansan oikeudet – kohti Pohjoismaista saamelaisoppimusta, *Lakimies* 1/2006 s. 27–41; 'The Right of a People to Enjoy Its Culture: Towards a Nordic Saami Rights Convention', s. 151–168, Francesco Francioni and Martin Scheinin (toim.), *Cultural Human Rights*. Leiden 2008: Martinus Nijhoff Publishers. Timo Koivurova, *Draft for a Nordic Saami Convention*, *European Yearbook of Minority Issues*, 2006/7 s. 103–136; sekä Timo Koivurova, *Draft for a Nordic Saami Convention: Nations Working Together*, *International Community Law Review* 2008 s. 279–293.
- 17 Pohjoismaainen saamelaisoppimus: suomalais-norjalais-ruotsalais-saamelaisen asiantuntijatyöryhmän luonnos 26.10.2005 (Publication number: H – 2183 F). Oikeusministeriö on julkaissut sen suomeksi, ks. lehdistötiedote, <http://www.om.fi/Etusivu/Ajankohtaista/Uutiset/Uutisarkisto/Uutiset2005/1145624694333> (1.6.2009).
- 18 Teoksen toimittaja on Lapin yliopiston oikeustieteiden tiedekunnan ympäristöoikeuden professori Kai Kokko.
- 19 Ks. julistuksen (Resolution adopted by the General Assembly [without reference to a Main Committee (A/61/L.67 and Add.1)] 61/295. United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples) teksti, http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf (15.6.2009).
- 20 Artikla 27 kuuluu: "Niissä valtioissa, joissa on kansallisia, uskonnollisia tai kielellisiä vähemmistöjä, tällaisiin vähemmistöihin kuuluville henkilöiltä ei saa kieltää oikeutta yhdessä muiden ryhmänsä jäsenten kanssa nauttia omasta kulttuuristaan, tunnustaa ja harjoittaa omaa uskontoaan tai käyttää omaa kieltään".
- 21 Ks. Mikko Vartiainen, *lisensiaattityö Lapin yliopiston oikeustieteiden tiedekuntaan, Paikallisen väestön oikeudet alueensa luonnonvaroihin Ylä-Lapin luonnonvarakonfliktissa : luonnonvarasuvereniteetti kansainvälisessä oikeudessa.*

- 22 Artikla 14 1989 ILO:n sopimuksessa.
- 23 Vertaa Pohjoismaisen saamelaissopimusluonnoksen artiklaa 34 ja ILO:n vuoden 1989 sopimuksen artiklaa 14.
- 24 Erityisesti ns. Cobon määritelmä on saanut YK:n järjestelmässä puolivirallisen aseman. Ks., UN Doc. E/CN.4/Sub.2/1986/7 and Add. 1–4.
- 25 Kts alaviite 4.
- 26 Tätä näkemystä kaikki valtiot eivät allekirjoita. Valtiosopimusoikeutta koskevalla Wienin yleissopimuksella (SopS 33/1980) on tällä hetkellä 109 jäsenä (15.6.2009) mutta monet pitävät suurinta osaa sen artikloista tapaoikeudellisesti sitovina eli kaikkia maailman valtioita oikeudellisesti sitovina.
- 27 Ibid., artiklat 31 ja 32 sääntelevät sopimusten tulkintaa: "31 artikla, Yleinen tulkintasääntö, 1. Valtiosopimusta on tulkittava vilpittömässä mielessä ja antamalla valtiosopimuksessa käytetyille sanannoille niille kuuluvassa yhteydessä niiden tavallinen merkitys, sekä valtiosopimuksen tarkoituksen ja päämäärän valossa. 2...3. Yhteyden lisäksi tulee ottaa huomioon: a) jokainen myöhempi osapuolten välillä tehty sopimus, joka koskee valtiosopimuksen tulkintaa tai sen määräysten soveltamista; b) jokainen myöhempi valtiosopimusta sovellettaessa noudatettu käytäntö, joka osoittaa osapuolten välisen yhteisymmärryksen valtiosopimuksen tulkinnasta; c) kaikki osapuolten välisissä suhteissa sovellettavissa olevan kansainvälisen oikeuden asiaanvaikuttavat säännöt. 4. Valtiosopimuksessa käytetyille sanonnalle on annettava erityinen merkitys, jos on osoitettavissa, että osapuolet ovat sitä tarkoittaneet. 32 artikla, Täydentäviä tulkintakeinoja, Täydentäviä tulkintakeinoja, erityisesti valtiosopimuksen valmistelutöitä ja valtiosopimusta tehtäessä vallinneita olosuhteita, voidaan käyttää apuna pyrittäessä vahvistamaan se merkitys, johon 31 artiklaa soveltamalla on päädytty tai määrittelemään merkitys, kun 31 artiklan mukainen tulkinta: a) jättää merkityksen epäselväksi tai hämäräksi; tai b) johtaa tulokseen, joka on selvästi mahdoton tai kohtuuton.
- 28 Artikla 28 KP -sopimuksessa kuuluu: "1. On perustettava ihmisoikeuskomitea (jota kutsutaan jäljempänä "komiteaksi"). Siihen kuuluu kahdeksantoista jäsentä ja se suorittaa jäljempänä mainittuja tehtäviä. 2. Komitea muodostetaan tämän yleissopimuksen sopimusvaltioiden kansalaisista, joiden siveellinen taso on korkea ja joilla on tunnustettu pätevyys ihmisoikeuksien alalla. On kiinnitettävä huomiota siihen, että joillakin komitean työhön osallistuvilla on oikeudellista kokemusta. 3. Komitean jäsenet valitaan ja he toimivat henkilökohtaisessa ominaisuudessaan."
- 29 Ks. yleiskommentin seuraavat kappaleet: "6.1. Although article 27 is expressed in negative terms, that article, nevertheless, does recognize the existence of a "right" and requires that it shall not be denied. Consequently, a State party is under an obligation to ensure that the existence and the exercise of this right are protected against their denial or violation. **Positive measures of protection are, therefore, required not only against the acts of the State party itself, whether through its legislative, judicial or administrative authorities, but also against the acts of other persons within the State party.** (korostus TK). 6.2. Although the rights protected under article 27 are individual rights, they depend in turn on the ability of the minority group to maintain its culture, language or religion. Accordingly, posi-

- tive measures by States may also be necessary to protect the identity of a minority and the rights of its members to enjoy and develop their culture and language and to practise their religion, in community with the other members of the group. In this connection, it has to be observed that such positive measures must respect the provisions of articles 2.1 and 26 of the Covenant both as regards the treatment between different minorities and the treatment between the persons belonging to them and the remaining part of the population. However, as long as those measures are aimed at correcting conditions which prevent or impair the enjoyment of the rights guaranteed under article 27, they may constitute a legitimate differentiation under the Covenant, provided that they are based on reasonable and objective criteria.” Ks. ihmisoikeuskomitean yleinen tulkintasuositus No. 23, [http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf/\(Symbol\)/fb7fb12c2fb8bb21c12563ed004df111?Opendocument](http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf/(Symbol)/fb7fb12c2fb8bb21c12563ed004df111?Opendocument) (15.6.2009).
- 30 Ibid., Ks. yleiskommentin seuraavat kappaleet: “3.2. The enjoyment of the rights to which article 27 relates does not prejudice the sovereignty and territorial integrity of a State party. At the same time, one or other aspect of the rights of individuals protected under that article – for example, to enjoy a particular culture – may consist in a way of life which is closely associated with territory and use of its resources [alaviite poistettu] This may particularly be true of members of indigenous communities constituting a minority...7. With regard to the exercise of the cultural rights protected under article 27, the Committee observes that culture manifests itself in many forms, including a particular way of life associated with the use of land resources, especially in the case of indigenous peoples. That right may include such traditional activities as fishing or hunting and the right to live in reserves protected by law [alaviite poistettu] The enjoyment of those rights may require positive legal measures of protection and measures to ensure the effective participation of members of minority communities in decisions which affect them.”
- 31 Lubicon Lake Band -tapauksessa intiaaniryhmä väitti Kanadan sallineen öljyn ja kaasunporauksen, jotka ryhmän mukaan rikkoivat sen artiklassa 1 taattua itsemääräämisoikeutta perinteisten alueidensa suhteen. Komitea ei kuitenkaan voinut tutkia tapausta artiklan 1 perusteella, koska valinnainen pöytäkirja antaa valitusoikeuden vain yksilöille. Artikla 1 valinnaisesta pöytäkirjasta rajaa valittajat yksilöihin, ei ryhmiin: ”Yleissopimuksen sopimusvaltio, josta tulee tämän pöytäkirjan osapuoli, tunnustaa komitean pätevyyden ottaa vastaan ja käsitellä ilmoituksia tuomiovaltansa piiriin kuuluvilta yksityisiltä henkilöiltä, jotka väittävät joutuneensa tuon valtion taholta tapahtuneen johonkin yleissopimuksessa ilmaistuun oikeuteen kohdistuneen loukkauksen uhriksi...”. Komitea kuitenkin tutki jutun lopulta artiklan 27 perustalta, ja katsoi, että Kanada on loukannut valittajien oikeuksia. *Lubicon Lake Band v. Canada, Communication No. 167/1984* (26 March 1990), U.N. Doc. Supp. No. 40 (A/45/40) at 1 (1990). <http://www1.umn.edu/humanrts/undocs/session45/167-1984.htm> (15.6.2009).
- 32 Komitea katsoi, että koska Norjan hallitus ja parlamentti olivat käsitelleet saamelaisten tilannetta itsemääräämisoikeuden kautta, niin valtion tuli raportoida saamelaisten tilanteesta artiklan 1 kautta, kappale 17, UN Human

- Rights Committee (HRC), UN Human Rights Committee: Concluding Observations: Norway, 26 October 1999, CCPR/C/79/Add.112, <http://www.unhcr.org/refworld/docid/3ae6b0180.html><http://www.unhcr.org/refworld/country,,HRC,,NOR,4562d8b62,3ae6b0180,0.html> (15.6.2009).
- 33 Kappaleessa 7 komitea toteaa, että: "The Committee, while taking note of the concept of self-determination as applied by Canada to the aboriginal peoples, regrets that no explanation was given by the delegation concerning the elements that make up that concept, and urges the State party to report adequately on implementation of article 1 of the Covenant in its next periodic report." Concluding observations of the Human Rights Committee : Canada. 07/04/99. CCPR/C/79/Add.105. (Concluding Observations/Comments).
- 34 Ks. kappale 19. UN Human Rights Committee (HRC), UN Human Rights Committee: Concluding Observations: Mexico, 27 July 1999, CCPR/C/79/Add.109, <http://www.unhcr.org/refworld/docid/3ae6b00914.html> (15.6.2009).
- 35 Ks. kappale 9.2., Mahuika et al. v .New Zealand , 27 October 2000, HRC, No. 547/1993, CCPR/C/70/D/547/1993, <http://www1.umn.edu/humanrts/un-docs/547-1993.html> (15.6.2009).
- 36 Ensimmäinen kappale osiossa "3. Principal subjects of concern and recommendations" komitea toteaa, että: "With respect to article 1 of the Covenant, the Committee takes note of the explanation given by the delegation that rather than the term "self-determination", the Government of the State party prefers terms such as "self-management" and "self-empowerment" to express domestically the principle of indigenous peoples' exercising meaningful control over their affairs. The Committee is concerned that sufficient action has not been taken in that regard." Concluding observations of the Human Rights Committee : Australia. 24/07/2000. A/55/40,paras.498-528. (Concluding Observations/Comments), [http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf/\(Symbol\)/A.55.40,paras.498-528.En?OpenDocument](http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf/(Symbol)/A.55.40,paras.498-528.En?OpenDocument) (15.6.2009).
- 37 Ks. lisäksi seuraavat huomiot: Tanska (CCPR/CO/70/DNK (2000)); Ruotsi (CCPR/CO/74/SWE (2002)); Suomi (CCPR/CO/82/FIN (2004)); USA (CCPR/C/USA/Q/3/CRP.4 (2006)); Ruotsi (CCPR/C/SWE/CO/6, 2 April 2009 ADVANCE UNEDITED VERSION);
- 38 Ks. Martin Scheinin, The Right to Self-Determination Under the Covenant on Civil and Political Rights, Operationalizing the Right of Indigenous Peoples to Self-Determination (Pekka Aikio ja Martin Scheinin toim.), s. 179-199. Institute for Human Rights, Åbo Akademi University Turku Åbo 2000.
- 39 Sopimusluonnoksen artikla 3 on seuraavanlainen: "Saamelaisilla on kansana itsemääräämisoikeus kansainvälisen oikeuden sääntöjen ja tämän sopimuksen määräysten mukaisesti. Niin pitkälle kuin näistä säännöistä ja määräyksistä seuraa, saamelaisilla on oikeus itse päättää taloudellisista, sosiaalisesta ja kulttuurisesta kehityksestään ja omia tarkoituksiaan varten itse määrätä luonnonvaroistaan."
- 40 Ks. The Impact of Human Rights Law on General International Law (Kamminga Menno T. ja Scheinin Martin toim.), Oxford University Press 2009.

- 41 Ks. Davis Megan, *Indigenous Struggles in Standard-Setting: the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, Melbourne Journal of International Law, Vol. 9, No. 2, 2008, [http://www.mjil.law.unimelb.edu.au/issues/archive/2008\(2\)/07Davis.pdf](http://www.mjil.law.unimelb.edu.au/issues/archive/2008(2)/07Davis.pdf) (15.6.2009).
- 42 Ks. Leena Heinämäki ja Timo Koivurova, *Voidaanko ilmastomuutosta hädästä oikeusteitse? Pohdintoja inuittien ihmisoikeusvalituksesta Amerikan ihmisoikeustoimikuntaan*, Kari Hakapää. Kansainvälistyvä oikeus, Kari Hakapään juhla-kirja (toimittaja Timo Koivurova), s. 39–56. Lapin yliopiston oikeustieteellisiä julkaisuja C 41, Rovaniemi 2005.
- 43 Ks. Timo Koivurova, *International Legal Avenues to Address the Plight of Victims of Climate Change: Problems and Prospects*, Journal of Environmental Law and Litigation, Vol. 22 (2), 2007, s. 267–299.
- 44 Ihmisoikeuskomitea otti asian esiin huomioissaan Kanadan määräaikaistapahtumien vuonna 2006. Concluding observations on Canada, kohta 9, (CCPR/C/CAN/CO/5, 20 April 2006).
- 45 Ks. Timo Koivurova, *Alkuperäiskansojen itsemääräämisoikeus kansainvälisessä oikeudessa*, julkaisussa *Oikeus kansainvälisessä maailmassa* (Ilkka Savariidan juhla-kirja, toimittajat M. Aarto ja M. Vartiainen), s. 249–269. Edita Helsinki 2008.
- 46 Luonnos pohjoismaiseksi saamelaisopimukseksi Arvio sopimusluonnoksen suhteesta Suomen perustuslakiin ja muuhun kansalliseen lainsäädäntöön sekä Suomea sitoviin kansainvälisiin ihmisoikeusvelvoitteisiin, Oikeusministeriö, TYÖRYHMÄMIETINTÖ 2009:18 (30.11.2009). Ks. sivut 16–18. Sivuilla 17–18 on seuraava: ”Sopimusluonnoksen 2 artiklassa saamelaiset on määritelty alkuperäiskansaksi. Luonnoksen 3 artiklassa saamelaisten itsemääräämisoikeuden laajuus on kuitenkin määritelty alkuperäiskansa-käsitettä laajemmin kansakäsittien kautta. Tähän nähden ehdotus 3 artiklaksi ei yhtäältä seuraa 2 artiklassa todettua saamelaisten alkuperäiskansa-asemaa ja toisaalta on soveltamisalaltaan alkuperäiskansojen oikeuksia koskevaa ja YK:n puitteissa yleisesti hyväksyttyä alkuperäiskansajulistusta laajempi. Laajan soveltamisalansa vuoksi artikla on ristiriidassa myös Suomen perustuslain kanssa ja menee pitemmälle kuin ne kansainväliset velvoitteet, joihin Suomi on alkuperäiskansa-asioissa sitoutunut. Artiklassa ei ole käsitelty sopimusluonnoksen suhdetta muuhun itsehallintoon kuten kunnalliseen itsehallintoon.” Ks. myös Saamelaiskäräjien edustajan lopulausunto oikeusministeriön 8.1.2009 asettaman työryhmän mietintöön 20.10.2009 s. 98–105, erityisesti s. 99–101, http://www.om.fi/Satellite?blobtable=MungoBlobs&blobcol=urldata&SSURLapptype=BlobServer&SSURIContainer=Default&SSURIsession=false&blobkey=id&blobheadervalue1=inlin e; filename=OMTR2009_18_arviomietintö_110_sivua.pdf&SSURIscontext=Satellite Server&blobwhere=1243795057110&blobheadername1=Content-Disposition&ssbinary=true&blobheader=application/pdf (1.12.2009).
- 47 Hyvä esimerkki tällaisesta projektista oli tutkimusprofessori Monica Tennbergin johtama Suomen Akatemian rahoittama tutkimusprojekti ”Indigenous Peoples as International Political Actors: Indigenoussness and Construction of Political Agency”, jossa oikeustieteilijät pystyivät hyvin tuomaan esiin ihmisoikeuksien näkökulman. Ks. projektin kotisivut, <http://www.arcticcentre.org/?deptid=23763> (16.6.2009).

Eräistä ILO:n alkuperäiskansasopimuksen No. 169 maankäyttöä koskevista säännöksistä

Tanja Joona

Johdanto

Kansainvälisen oikeudenpiirissä on useita monenkeskisiä yleissopimuksia, joiden osalta on vain rajoitetusti tutkittu, mitä nuo sopimukset voimaantultuaan todellisuudessa merkitsevät, ja millaisia käytännön muutoksia esimerkiksi lainsäädäntöön tarvitaan. Kaikissa tapauksissa ei tarkkaa tietoa ole myöskään siitä, mihin valtio tosiasiassa sitoutuu ratifioidessaan sopimuksen. Tämä koskee myös alkuperäiskansoja koskevaa ILO-sopimusta No. 169, jonka ratifiointia Suomessa harkittiin ainakin vielä syksyllä 2010. Sopimus on Kansainvälisen Työjärjestön (*International Labour Organisation*, ILO) yleiskokouksen 76. Työkonferenssin vuonna 1989 hyväksymä, ja se koskee itsenäisten maiden alueilla suvia alkuperäis- ja heimokansoja (myöh. ILO-sopimus). Sopimus mm. tunnustaa alkuperäiskansojen erityiset oikeudet perinteisiin asuinalueisiinsa ja niiden luonnonvaroihin sekä edellyttää valtioiden ryhtyvän erityistoimenpiteisiin muun muassa alkuperäiskansojen kulttuurin, kielten ja ympäristön suojelemiseksi.

ILO-Sopimuksen on ratifioinut 22 valtiota, joista suurin osa on Latinalaisen Amerikan maita. Pohjoismaista vain Norja ja Tanska ovat ratifioineet sopimuksen. Suomessa ja Ruotsissa sitä harkitaan, mutta kuten useissa muissakin valtioissa ratifiointiesteitä ovat aiheuttaneet lähinnä sopimuksen niin kutsutut maa-oikeusartiklat, erityisesti artikla 14, jonka mukaan alkuperäiskansoille tulisi tunnustaa *omistus- ja hallintaoikeus* heidän perinteisesti käyttämillään alueilla.

Tutkimushistoria

Suomessa varsinaista ILO-sopimukseen liittyvää tutkimusta ei ole tehty lainkaan lukuun ottamatta joitakin lyhyitä, lähinnä sopimukseen tulkintaan liittyviä selvityksiä ja kirjoituksia. (Vihervuori 1999; Hannikainen 2002; Tirronen 2002.) Sopimus on noussut esille yleensä ihmisoikeuskontekstissa, eikä laajempaa analyysia sen soveltamisesta Suomen oloihin ole toistaiseksi valmistunut. Suomessa kysymys ILO-sopimuksen ratifiointista liittyy jo vuosikymmeniä esillä olleeseen problematiikkaan valtion omistusoikeudesta niin kutsuttuihin entisten lapinkylien alueisiin. Entisiin Tornion ja Kemin lapinmaihin kuuluneiden lapinkylien alue käsittää nykyisin noin kolmasosan Suomen valtion pinta-alasta ja sijoittuu suurimmalta osaltaan nykyisen Lapin läänin alueelle. Lapinkylien alue sijaitsi lapinrajan pohjoispuolella, ja se jakaantui 22 lapinkylään. (Joonas, J. 2006.) Tämän nk. historialliseen Lapinmaahan kuuluneen alueen erotti Pohjanlahden rannikkopitäjistä nk. lapinraja. Nykyisen Ruotsin puolella tämä alue on pitkälti sama kuin poronhoitoalue, joka käsittää noin kolmasosan maan pinta-alasta.

Valtion kyseenalaistettuun omistusoikeuteen (sen ovat kyseenalaistaneet mm. Korpijaakko, Wirilander ja Joonas, J.; myös perustuslakivaliokunta on viitannut tähän) Metsähallituksen Pohjois-Suomessa hallinnoimilla alueilla on viitattu muun muassa perustuslakivaliokunnan lausunnossa 29/2004 vp (Hallituksen esitys laeiksi Pallas-Ylästunturin kansallispuistosta sekä eräiden luonnonsuojelualueiden perustamisesta valtionmaille annetun lain muuttamisesta) sekä jo aikaisemmin 1989. Myös OTT Juhani Wirilander lausui Oikeusministeriölle 2001 toimitetussa oikeudellisessa arviossaan, että lapinkylien saamelaisperheillä voidaan katsoa olleen nykyiseen omistajanhallintaan rinnastuva ja myös valtiovallan tunnustama oikeus erityiseen käyttöön otettuihin alueisiin kuten asumusten pihapiireihin, kalavesiin ja pyyntipaikkoihin vielä 1700-luvulla. (Wirilander 2001.) Samansisältöinen on myös Ruotsin korkeimman oikeuden päätös niin kutsutussa verotunturioikeudenkäynnissä vuonna 1981. (Ks. esim. <http://www.suri.ee/doc/saamide.html>)

Suomessa ILO-sopimuksen ratifiointi on ollut keskustelun kohteena jo pitkään. Suomessa lähdetään siitä, että voimassaoleva oikeusjär-

jestys ei riitä täyttämään sopimuksen maa- ja metsätalouden ministeriön (Vihervuori 1999; Wirilander 2001), yksi toimikunnan mietintö (Saamelaisistomikunnan mietintö ja ehdotus saamelaisten kotiseutualueen luonnonhoitoalueen johtokunnasta 2001), laadittu luonnos hallituksen esitykseksi (Laki saamelaisten kotiseutualueen luonnonhoitoalueen neuvottelukunnasta ja laiksi Metsähallituksesta) sekä tehty kolme historian (Enbuske 2006; Hiltunen 2006; Nahkiaisoja 2006) ja yksi oikeustieteen (Joonaa, J. 2006) alaan kuuluvaa tutkimusta. Myös Saamelaiskäräjät on tuottanut omia selvityksiään. Ratifiointiesteiden poistamista koskeva lainvalmistelu ei ole tähän mennessä edennyt edes niin kutsutun Vihervuoren mallin mukaisesti, jota pidettiin melko hyvänä lähtökohtana ratifiointin selvittämiseksi. Syksyllä 2009 Suomen oikeusministeri Tuija Brax katsoi, että ILO-sopimuksen ratifiointi ei ole ajankohtaista, mutta myöhemmin hän on todennut, että hallituksen tavoitteena on ratifioida ILO-sopimus vielä samalla vaalikaudella. (Brax 2009.)

Edellä mainittujen selvitysten ja tutkimusten osalta on kuitenkin todettava, että osassa niistä pääasiallinen tutkimusintressi liittyy historiallisten ja oikeushistoriallisten kysymysten selvittämiseen, kun taas ILO-sopimuksen ratifiointissa on kysymys kansainvälisen sopimuksen voimaansaattamisesta. Nämä kaksi asiaa yhdistyvät kuitenkin siltä osin, että nykyisen Pohjois-Suomen historialla ja oikeudellisella menneisyydellä on keskeinen merkitys sen suhteen, miten ILO-sopimuksen voimaansaattaminen tulisi toteuttaa.

Kansainvälisten suhteiden ja kansainvälisen oikeuden tieteenaloilla sopimusten soveltamista käytäntöön voidaan lähestyä ihmisoikeusnäkökulmasta. Ensinnäkin on perustavanlaatuista tietää, keitä tällaiset sopimukset koskevat, ja toiseksi, millaisia velvoitteita ne valtioille asettavat. Tässä artikkelissa tarkastellaan ILO-sopimusta vertailevan tutkimusmetodin avulla em. tieteellisten viitekehysten lähtökohdistta ja viitataan tutkimusaineistona Kansainvälisen Työjärjestön Asiantuntijakomitean (CEACR, *Committee of Experts on the Application of Conventions and Recommendations*, myöh. Asiantuntijakomitea) lausuntoihin, ns. huomioihin (*Observations*) ja suoriin pyyntöihin (*Direct Requests*), jotka liittyvät ILO:n sopimusten valvontamenetelyyn. Tarkastelun kohteena ei niinkään ole sopimuksen tulkitseminen

– mitä asiantuntijakomitea tekee – vaan ne poliittiset ja lainsäädännölliset muutokset käytännön tasolla, joihin valtiot ratifioimalla sopimuksen sitoutuvat.

Sopimuksen kohteista

Kansainvälisen Työjärjestön kiinnostus alkuperäiskansojen oikeuksia kohtaan juontaa juurensa 1920-luvulle ja Andien rinteille, missä järjestö teki käytännön avustustyötä paikallisten työläisten keskuudessa. Heidstä moni kuului alkuperäiskansaan, ja heidän olojaan alettiin parantaa nimenomaan työolosuhteita koskevien muiden ILO-sopimusten avulla. Avustustyöstä nousi myös tarve laajemman, pelkästään alkuperäiskansoja koskevan sopimuksen laatimiseen, mikä saatiinkin aikaan 1957 (sopimus 107). Se koskee alkuasukas ja -heimoasteella olevia väestöryhmiä. Myöhemmin, 1980-luvulla maailmanpoliittinen tilanne muuttui, mikä mahdollisti avoimemman keskustelun mm. kansojen itsemääräämisoikeudesta ja alkuperäiskansojen oikeuksista erityisesti heidän perinteisiin asuinalueisiinsa. Myös alkuperäiskansojen omalla poliittisella aktiivisuudella oli merkityksensä kuten osittain myös YK:n vaikutuksella, kun lähdettiin uudistamaan sopimusta 107. Tämän pääasiallisena tarkoituksena oli ollut sulauttaa eristäytyneet ja ”takapajuiset” alkuperäiskansat muuhun väestöön. Vuonna 1989 solmittu uusi sopimus No. 169 merkitsi muutosta ILO:n lähestymistavassa alkuperäiskansoja kohtaan. Tarkoituksena on edelleen suojella alkuperäiskansoja, mutta nyt se perustuu näiden kansojen erityislaatuisen kulttuurin, elämäntavan, perinteiden ja tapojen kunnioittamiseen. ILO:ssa uskotaan myös, että alkuperäiskansoilla on oikeus jatkaa oman identiteettinsä säilyttämistä ja määrittellä miten ja millä tavoin he haluavat kehittyä, mikäli itse niin haluavat. (ILO, *Maanual* 2000: 5.)

Kuten edellä on jo mainittu, sopimuksen ratifioinnin ongelma-kohtina voidaan pitää sopimuksen maa-oikeusartikloja, jotka asettavat pitkälle meneviä velvoitteita valtioille. Kysymykseen maanomistusoikeudesta liittyy väistämättä myös kysymys siitä, keitä nämä oikeudet koskevat. ILO-sopimuksen ensimmäisen artiklan mukaan sopimusta sovelletaan alkuperäiskansoihin, joilla tarkoitetaan:

... niitä itsenäisissä maissa eläviä kansoja, joita pidetään alkuasukkaina, koska he polveutuvat väestöstä, joka maan valloituksen tai asuttamisen tai nykyisten valtiorajojen muodostumisen aikaan asui maassa tai sillä maantieteellisellä alueella, johon maa kuuluu, ja jotka oikeudellisesta asemasta riippumatta ovat säilyttäneet kokonaan tai osittain omat sosiaaliset, taloudelliset, kulttuuriset ja poliittiset instituutionsa.

ILO:n valvontaelin, ns. Asiantuntijakomitea (CEACR) muodostuu 20 itsenäisesti toimivasta asiantuntijasta, joista monet ovat lakimiehiä, ja se kokoontuu vuosittain. Sen tehtävänä on valvoa sopimuksen noudattamista valtioiden sille lähettämien raporttien perusteella. Komitean huomioista ja lisäselvityspyynnöistä valtioille käy selvillä artiklaan 1 liittyvissä kysymyksissä erityisesti sopimuksen henkilötasolle ulottuva velvoite, joka monissa Asiantuntijakomitean kommentoissa esiintyy *itse-identifikaation* merkityksen korostamisena. ILO:n oppaan mukaan itse-identifikaatio pitää sisällään sekä objektiivisen että subjektiivisen kriteerin. Objektiivisella kriteerillä tarkoitetaan sitä, että alkuperäiskansan tulee täyttää artiklan 1 vaatimukset sekä tunnustaa ja hyväksyä henkilöt, jotka kuuluvat tähän kansaan. Subjektiivisella kriteerillä taas tarkoitetaan sitä, että henkilö itse identifioi itsensä kuuluvaksi tähän ryhmään tai kansaan tai että ryhmä itse pitää itseään alkuperäis- tai heimokansana sopimuksen edellyttämällä tavalla. (ILO, *Manual* 2000: 8.)

Erityisen hyvin tämä tulee esille Asiantuntijakomitean suorassa pyynnössä Bolivialle 1995:

... Asiantuntijakomitea olisi kiitollinen Bolivian hallituksen tiedosta, jossa esitettäisiin se tapa, miten alkuperäiskansayhteisöt ja yksilöt voitaisiin tunnustaa, jotta nämä voisivat hyötyä lainsäädännöstä, joka heitä koskee. (CEACR: suora pyyntö Bolivialle, 1995.)

Myös ILO:n oppaassa vuodelta 2000 mainitaan, että on tärkeää tietää, ketkä ovat sopimuksen edunsaajia. (ILO, *Manual* 2000: 8.) Tässä yhteydessä viitataan itse-identifikaation merkitykseen artiklan 1 (2) kohdan perustavanlaatuisena kriteerinä. (Ks. lisää mm. Thornberry 1998; Thornberry 2002; Mejknecht 2001.)

Argentiinan kohdalla vuonna 2003 ja myöhemmin uudestaan vuonna 2005 asiantuntijakomitea toteaa, että alkuperäiskansan itse-identifikaation osalta Argentiinan lainsäädäntö ei täytä artiklan 1

vaatimuksia. Asiantuntijakomitea kehottaa tästä syystä hallitusta suorittamaan väestölaskennan ja suosittelee, että henkilöt, joita asia koskee, otetaan mukaan laskennan valmisteluun. (CEACR: suora pyyntö Argentiinalle, 2003.) Hondurasin hallituksen mukaan sopimus koskee Hondurasissa kaikkia sellaisia henkilöitä, jotka kuuluvat alkuperäisväestöön ja erityisesti sellaisia henkilöitä, jotka kuuluvat CONPAH-järjestöön (*Confederation of Autochonus Peoples of Honduras*). Asiantuntijakomitea pyytää hallitusta selvittämään sitä, millä tavoin sopimusta sovelletaan sellaisiin henkilöihin, jotka eivät ole järjestön jäseniä, mutta jotka täyttävät Artiklan 1 vaatimukset ja ovat siis sopimuksen soveltamiskohteita. Lisäksi pyydetään selvitystä itse-identifikaation toteutumisesta käytännössä. (CEACR: suora pyyntö Hondurasille, 2000.)

Perun hallitusta kohdalla asiantuntijakomitea pyytää 1999 ilmoittamaan tarkempia lukuja alkuperäiskansoihin kuuluvien henkilöiden lukumäärästä. Komitea ehdottaa, että Perun hallitus harmonisoisi kriteerit koskemaan niitä henkilöitä, joihin ILO-sopimusta sovelletaan. Tässä yhteydessä tulisi erityisesti huomioida henkilön polveutuvuus ja itse-identifikaatio. Alkuperäiskansojen jäseneksi määrittäminen on erityisen vaikeaa Perussa siksi, että maan 24 miljoonasta asukkaasta yli 9 miljoonaa kuuluu alkuperäiskansoihin. Amazonian alueella elää 42 eri etnis-kielellistä ryhmää, ja tämä alue kattaa 62 prosenttia maan pinta-alasta. Pelkästään tällä alueella puhutaan 40:ä eri kieltä, jotka kuuluvat 16 eri kieliryhmään. Kaikki nämä ryhmät eivät myöskään itse selkeästi määrittele olevansa alkuperäisyhteisöjä. On huomattava, että viidakoissa elävien intiaaniyhteisöjen tietämys ihmisoikeuksista yleensä voi olla niukkaa ja koko asiaa ei ehkä erityisemmin ole pohdittukaan; eletään ja asutaan alueella, jossa on aina eletty yhteisönä, perheenä, sukuna. Asiantuntijakomitea toteaa asian olevan Perun kohdalla erittäin vaikea, koska määrittelytapoja on useita ja erilaisia ryhmiä on paljon: maalaistyöläisiä, alkuperäiskansayhteisöjä ja sellaisia, jotka elävät kaukana ylämailla, sademetsissä ja sademetsien reuna-alueilla. Tämän vuoksi asiantuntijakomitea pyytää kriteerien harmonisointia. (CEACR: suora pyyntö Perulle, 1999 ja 2006.)

Vuonna 1993 suorassa pyynnössä asiantuntijakomitea toteaa, että Norjassa on pidetty 1970 väestölaskenta saamelaisväestön laskemiseksi. Vuonna 1993 hallitus arvioi Norjan alueella elävän noin 40 000

saamelaista. Asiantuntijakomitea tiedustelee hallitukselta, onko Norjassa aikeita järjestää tulevaisuudessa uusi väestölaskenta, joka sisältäisi erityisen alkuperäiskansa-elementin. Norjan hallitus vastaa 1995, että väestölaskennalle ei ole tulevaisuudessa tarvetta, koska saamelaisia edustavassa Saamelaiskäräjien vaalissa saavutettiin korkea osallisuusprosentti, ja että ne jotka äänestävät Saamelaiskäräjävaaleissa, voidaan identifioida. Norjan Saamelaiskäräjien virallisten internet-sivujen mukaan vuonna 1989 rekisteröitiin 5497 saamelaista Saamelaiskäräjien vaaliluetteloon, vuonna 2001 9923 henkilöä ja vuonna 2005 12 538 henkilöä. Norjan hallitus on kuitenkin arvioinut ILO:lle 1993 saamelaisten lukumääräksi 40 000. Norjan ulkoministeriön mukaan saamelaisten lukumääräksi voidaan arvioida jopa 75 000 henkilöä. (www.samediggi.no.) Samoin kuin Hondurasin kohdalla tässäkin yhteydessä voisi esittää seuraavan kysymyksen: millä tavalla varmistetaan se, että myös ne henkilöt, jotka eivät äänestä Saamelaiskäräjien vaaleissa ja eivät siten ole merkittyjä vaaliluetteloon, mutta jotka täyttävät ILO-sopimuksen No. 169 artiklan 1 kriteerit, ovat sopimuksen suojan piirissä? Vaaliluetteloon hakeutuminen ei ole Norjassa pakollista ja tästä syystä rekisterin perusteella määräytyvät oikeudet ovat ongelmallisia. Norjassa asiaa on viety eteenpäin siten, että esimerkiksi maaoikeuksien osalta kenellä tahansa on mahdollisuus saattaa vaateensa tutkittavaksi erityiseen sitä varten perustettuun elimeen ja edelleen erillisen tuomioistuimen ratkaistavaksi. Tämä menettelytapa liittyy ILO-sopimuksen implementointiin eli täytäntöönpanoon, mikä suoritetaan valtion varoin. Prosessia kuitenkin kuvattu hitaaksi, eikä tuomioistuin toistaiseksi ole antanut yhtäkään ratkaisua. (Ks. lisää myöhemmin Finnmarkin lain kohdalla.)

Etnisten ryhmien erottelu tai määrittely erilaisiin rekistereihin voidaan kokea ongelmallisena esimerkiksi toisen maailmansodan tapahtumien vuoksi. Muun muassa Kaikkinaisen rotusyrjinnän poistamista koskevan komitean suosituksessa Suomelle 5.3.2009 todetaan, että Suomen lainsäädäntö estää erottamasta etnisiä ryhmiä toisistaan väestökirjanpidossa tai muutoin erottelemasta kansalaisia etnisen, kielellisen tai uskonnollisen alkuperän perusteella. Komitea kuitenkin suosittelee Suomen tuottavan tietoa mm. väestön etnisestä rakenteesta samoin kuin muuta sellaista tietoa, joka on saatu tutkittavien vapaaehtoisuuteen perustuvilla kohdennetuilla yhteiskuntatieteel-

lisillä tutkimuksilla ja täysin kunnioittaen heidän yksityisyyttään ja anonymiteettiaan. (CERD suositus 5.3.2009.) ILO:n asiantuntijakomitea suosittelee useiden ratifioijavaltioiden kohdalla väestölaskennan suorittamista eri etnisten ryhmien määrittelemiseksi.

Sopimuksen kannalta ei ole niinkään kysymys alkuperäiskansoihin kuuluvien henkilöiden määrittelystä, vaan sellaisten henkilöiden ”löytämisestä”, joita sopimus koskee. Artikla 1 ei myöskään edellytä, että sopimuksen soveltamisen kohteiden tulisi olla esimerkiksi valtioiden oikeudellisesti tunnustamia. Ihmisoikeuksien toteutumisen kannalta on kuitenkin tärkeää, että henkilö tietää ILO-sopimuksen koskevan häntä ja että hän voi vaatia oikeuksiensa parempaa toteutumista tähän sopimukseen vedoten. Artiklan 1 sisältö asettaa taas omat kriteerinsä sille, keihin sopimusta sovelletaan.

Maa-oikeusartiklat

On huomattava, että suuri osa maapallon alkuperäisväestöstä elää alueilla, joilla luonnonolot esittäytyvät äärimuodoissaan. Arktiset alkuperäiskansat ovat sopeutuneet ankaraan kylmyyteen, eteläisellä pallonpuoliskolla taas kuivuus ja kuumuus asettavat omat ehtonsa. Yhtä kaikki alkuperäiskansoille tunnusomaista on maankäyttö toimeentulonsa hankkimista varten. Myös saamelaisten perinteisillä luontaiselinkeinoilla, kuten metsästyksellä, kalastuksella ja poronhoidolla on vahva yhteys maahan. Myös muunlainen laiduntaminen, keräily ja esimerkiksi lääkekasvien hyödyntäminen ovat alkuperäiskansoille tärkeitä toimeentulon lähteitä. Nimenomaan tätä maankäyttöä ILO-sopimuksella halutaan turvata.

Kokonaisuudessaan ILO-sopimuksessa ei ole kysymys pelkästään maa-oikeuksista vaan monista muistakin oikeuksista: oikeudesta koulutukseen, terveydenhuoltoon, sosiaaliturvaan ja työhön. Sopimus korostaa alkuperäiskansojen ja ympäristön suhdetta, maankäyttöä perinteisellä tavalla sekä vahvaa kuulemisvelvoitetta, kun esimerkiksi luonnonvaroja hyödynnetään. Artiklan 15 mukaan kansoilla on oikeus osallistua luonnonvarojen käyttöön, hallintaan ja suojeluun (15.1.) Tapauksissa, joissa valtio säilyttää omistusoikeuden mineraalivaroihin tai maanalaisiin luonnonvaroihin on kansojen kanssa neu-

voteltava ennen kuin maahan kohdistuvia tutkimus- tai hyödyntämishohjelmia aloitetaan. Kansojen on myös mahdollisuuksien mukaan päästävä osallisiksi tällaisten toimintojen tuottamasta hyödystä ja saatava oikeudenmukainen korvaus kaikesta vahingosta, jota toiminta voi aiheuttaa. (15.2.)

ILO-sopimus jakaantuu kymmeneen lukuun, joista toinen osa, artikkelit 13–19, käsittelee maa-asioita. Artiklan 13 mukaan sovellettaessa yleissopimuksen tämän osan määräyksiä hallitusten on kunnioitettava sitä erityistä merkitystä, joka kyseessä olevien kansojen suhteella siihen maahan tai alueeseen, jolla he asuvat tai muuten käyttävät, on niiden kulttuurille ja henkisille arvoille, ja erityisesti on kunnioitettava tämän suhteen yhteisöllisiä näkökohtia. Artiklassa todetaan lisäksi, että ilmauksella 'maa' tarkoitetaan artikloissa 15 ja 16 myös alueita, jotka sisältävät koko sen ympäristön, jossa kysymyksessä olevat kansat asuvat tai jota he muuten käyttävät. Kuten edellä on todettu, ILO-sopimuksen artikla 14 on aiheuttanut eniten ongelmia niille valtioille, jotka harkitsevat sopimuksen ratifiointia. Artiklan mukaan kyseisille kansoille on tunnustettava *omistus- ja hallintaoikeus* niihin maihin, joilla ne perinteisesti asuvat. Soveltuvissa tapauksissa on lisäksi turvattava asianmukaisilla toimenpiteillä näiden kansojen oikeudet käyttää alueita, jotka eivät ole niiden yksinomaista asuinalueita, mutta joita ne ovat perinteisesti voineet käyttää toimeentulonsa hankkimista ja perinteisiä toimiaan varten. Tässä suhteessa on kiinnitettävä erityistä huomiota paimentolaiskansojen ja kiertävien viljelijöiden tilanteeseen.

Lisäksi kyseisen artiklan mukaan hallitusten on tarpeellisin toimenpitein *määriteltävä kysymyksessä olevien kansojen perinteisesti asuttamat maat* ja taattava tehokas suoja niiden omistus- ja hallintaoikeudelle. Artiklassa edellytetään myös, että kansalliseen oikeusjärjestykseen on sisällytettävä *tarkoituksenmukainen menettely* kysymyksessä olevien kansojen maahan liittyvien vaatimusten ratkaisemiseksi.

ILO-sopimuksen omistus- ja hallintaoikeuskäsitettä voidaan lähestyä useista eri näkökulmista: kansainvälisestä ja kansallisista näkökulmista tai yhteisön ja yksilön näkökulmista. Sanamuodon mukaan tulkittuna kysymys on siitä, että sopimuksella ei ”myönnetä” alkuperäiskansoille oikeuksia vaan tunnustetaan, että kyseisillä kansoilla on edellä mainitut oikeudet niihin maihin ja vesiin jotka sijaitsevat

heidän perinteisesti käyttämillään alueilla. Kysymys on kolonialismin historian tunnustamisesta ja *terra nullius* -ajattelusta luopumisesta (*Terra nullius* = tyhjä, juridisesti ei kenenkään maa). Käsitettä on käytetty kuvaamaan sitä tilannetta Australiassa, kun James Cook saapui mantereelle 1788. Australiaa asutti kuitenkin alkuperäisväestö, aboriginaalit, joilla oli omistusoikeus maahansa. Tämä on sittemmin tunnustettu mm. Australian korkeimman oikeuden päätöksellä 1992 laajaa huomiota saaneessa ns. *Mabo*-oikeudenkäynnissä. (*Council for Aboriginal Reconciliation*, Canberra 1993.)

Jotta alkuperäiskansan oikeudet maahan voitaisiin tunnustaa, on tärkeää tietää, mitä nämä alueet ovat. Näin ollen valtioiden tulee artiklan 14 edellyttämällä tavalla *määritellä* kysymyksessä olevat alueet. Suomessa tehdyissä ILO-sopimuksen ratifiointiin liittyvissä esityksissä on lähdetty siitä, että sopimus koskisi vain pohjoisinta Lappia tai nk. saamelaiden kotiseutualueita. ILO-sopimuksen artiklan 14 mukaan sopimus tulee koskemaan alueita, joilla alkuperäiskansat perinteisesti asuvat sekä niitä alueita, jotka eivät ole alkuperäiskansojen yksinomaista asuinalueita, mutta joita ne ovat perinteisesti voineet käyttää toimeentulonsa hankkimista ja perinteisiä toimiaan varten. Kysymys on siis kahdesta erilaisesta alueesta, joita sopimuksen mukaan koskevat erilaiset määräykset. (Joonas, J. 2006: 384–385.)

Suomessa 2001 mietintönsä jättäneen saamelaiskomitean tehtävänä oli selvittää ILO-sopimuksen ratifiointiehdien poistamista. Komitea lähti ilmeisesti siitä, että nykyisen Suomen alueella nämä 14 artiklassa mainitut kriteerit täyttyvät vain Enontekiön, Inarin ja Utsjoen kuntien sekä Sodankylän kunnan pohjoisosassa sijaitsevan Lapin paliskunnan alueella, mutta eivät sen sijaan muilla alueilla. Mietinnössä ei kuitenkaan perustella sitä, minkä vuoksi ILO-sopimuksen kahden erilaisen määritelmän mukaiset alueet koskevat nimenomaan edellä mainittua, mutta eivät esimerkiksi jotain muuta aluetta. Edellä mainitussa nk. saamelaisalueen rajauksessa ei ole joidenkin tutkimusten mukaan kysymys mistään historiallisesta, alueen alkuperäisväestöä erottaneesta rajasta, vaan alueen rajausta perustuu 1962 tehtyyn haastattelututkimukseen (Joonas, J. 2006: 385). Kyseinen tutkimus tehtiin edellä mainittujen kuntien ja Kittilän pohjoisosissa ja siinä selvitetiin saamen kielen osaamista (Joonas, J. 2006: 386). Koska vain muutama Kittilän pohjoisosissa asuva henkilö ilmoitti täyttävänsä asetetut

kriteerit, jätettiin Kittilä pois siitä alueesta, josta myöhemmin alettiin käyttää nimitystä saamelaisten kotiseutualue.

Ruotsissa on lähdetty siitä, että ILO-sopimuksen maa- oikeusartikloissa tarkoitettu alue on Ruotsin poronhoitoalue, joka on noin kolmasosa Ruotsin pinta-alasta (SOU 1999: 25: 14). Kysymys on siitä lapinrajan pohjoispuolella sijainneesta lapinkylien alueesta, joka vuoden 1809 jälkeen jäi Ruotsin puolelle. Lisäksi poronhoitoalueeseen nykyisen Ruotsin puolella kuuluvat nk. talvilaidunalueet. (SOU 1999: 14, 25.) Ruotsissa näiden alueiden laajuutta on selvittänyt erityinen rajakomitea (SOU 2006: 14).

Aluemäärittelyt ovat olleet ongelmallisia myös maissa, jotka ovat jo ratifioineet ILO-sopimuksen. Tämä tulee hyvin esille Asiantuntijakomitean kommentaista. Jotta sopimusta voitaisiin soveltaa käytäntöön, on tärkeää tietää, mistä alueista on kysymys. Aluemäärittelyt ovat tärkeitä myös siksi, että alkuperäiskansoille pystytään mahdollisesti kompensoimaan jo menetettyjä maa-alueita. Yleensä edellytyksenä on kuitenkin se, että tällaisen tapahtuman on täytynyt sattua vastikään (esimerkiksi jonkin suuren rakennushankkeen seurauksena). Uuden maa-alueen tulee tällöin olla vastaavanlaista kuin menetetetty maa ja mahdollisuuksien mukaan alkuperäiskansoilla tulisi olla myös oikeus palata asuinsijoilleen. Myös rahallinen kompensatio on mahdollinen. Näistä säädellään tarkemmin sopimuksen artiklassa 16.

Omistusoikeus-kysymystä voidaan lähestyä useista eri näkökulmista, joita tässä ei lähdetä erittelemään. Yleisesti voidaan sanoa Asiantuntijakomitean ja valtioiden välisen dialogin perusteella, että Latinalaisessa Amerikassa alkuperäiskansojen omistusoikeus maihin on heikkoa, mutta myös poikkeuksia löytyy. Suuria maa-alueita on palautettu niiden alkuperäisille asukkaille hiljattain mm. Brasiliassa. Yleisesti ongelmat maa- oikeuskysymyksissä liittyvät muun muassa suuriin kansallisiin hankkeisiin, esimerkiksi erilaisten voimalaitosten rakentamiseen. Vaikka ILO-sopimus vaatiikin tällaisissa tapauksissa ko. tahoja neuvottelemaan alueen asukkaiden kanssa ja mm. tarjoamaan tilalle vaihtoehtoisia maa-alueita, asia on vaikea, sillä esimerkiksi Amazonian alueella eläville kansoille yhteys johonkin tiettyyn maa-alueeseen on hyvin vahva, jopa elinehto.

ILO-sopimuksen vaatimus omistus- ja hallintaoikeuden tunnustamisesta näyttäytyy sopimuksen ratifioineissa valtioissa eri tavoin.

Seuraavassa esitetään muutamia esimerkkejä. Vertailemalla eri maiden tilanteita toisiinsa voidaan huomata, miten perustavanlaatuisesti erilaisia lähestymistapoja samoihin ongelmiin voi olla. Juridisesti peruskysymykset ovat kuitenkin hyvin samanlaisia: maaoikeuksien kohdalla on selvitettävä mistä alueesta on kysymys, keitä ovat oikeuksien subjektit ja miten subjektien omistus- ja hallintaoikeus palautetaan. ILO:n asiantuntijakomitea vaatii sopimusta toimeenpantaessa, että muutoksia ja parannuksia on tapahduttava sekä lainsäädännössä että myös käytännön tasolla. Usein pitkälle viety lainsäädäntö ei tosiasiallisesti turvaa alkuperäiskansan oikeuksia käytännön tasolla. Tämä on ehkä nähty myös saamelaisiin kohdistuvan lainsäädännön heikkoutena. Molempia tasoja voidaan kuitenkin vertailla. On muistettava, että vertailu eri maiden välillä ei kuitenkaan voi antaa suoria vastauksia omiin ongelmiimme vaan ainoastaan erilaisia näkökulmia, joita mahdollisesti voidaan hyödyntää.

Argentiinan kohdalla Asiantuntijakomitea toteaa 2003, että alkuperäiskansojen maanomistusoikeuteen liittyy useita ongelmia. Provinssien hallintoelimet saattavat pitää alkuperäiskansoille kuuluvia maita eräänlaisina vakuuksina kansainvälisiä rahoituslaitoksia varten saadakseen jatkossa lisää lainaa. Asiantuntijakomitea korostaa myös neuvotteluvaikeutta alkuperäiskansojen kanssa, mikäli niitä siirretään pois perinteisesti asuttamiltaan alueilta. (CEACR: suora pyyntö Argentiinalle 2003; huomio Argentiinalle 2005.) Bolivian kohdalla vuonna 1994 on tullut esiin alkuperäiskansan omistusoikeus alueisiin, jotka on kansallisesti luokiteltu ns. luonnonsuojelualueiksi. Miten alkuperäiskansan mahdollisuus elinkeinonsa harjoittamiseen varmistetaan tällaisella alueella? (CEACR: suora pyyntö Bolivialle 1994.)

Costa Rican kohdalla asiantuntijakomitea toteaa 1997, että siellä on edelleen suuria alueita alkuperäiskansaan kuulumattomien henkilöiden hallussa, ja että hallituksella ei ole tarkoituksenmukaisia resursseja kompensoida asiaa näille henkilöille. Asiantuntijakomitea pyytää hallitusta ilmoittamaan miten se aikoo noudattaa alkuperäiskansalakia (*Indigenous Act*), jonka mukaan nämä ihmiset tulisi siirtää tältä alueelta, jotta maat voitaisiin palauttaa alkuperäisille omistajilleen. (CEACR: suora pyyntö Costa Ricalle 1997.)

Tanskan kohdalla Asiantuntijakomitea toteaa maa-omistajien oikeuksista 2001, että Tanskan järjestelyt Grönlannissa takaavat alueen asukkaille laajan autonomian maiden käytön suhteen. Hallintojärjestelyn (*Home Rule*) viranomaiset tekevät päätökset siitä, kenellä on oikeus käyttää maata. Järjestely ei tee kuitenkaan erottelua alueen alkuperäisen väestön ja alueelle myöhemmin muuttaneiden välillä. (CEACR: suora pyyntö Tanskalle 2001.)

Ecuadorissa omistusoikeus maahan voi olla esivanhemmilta perittyä, maat voivat olla perheen omistamia, yksityisten omistamia tai yhteisön omistamia. Alkuperäiskansoilla on oikeus osallistua perinteisillä asuinalueillaan sijaitsevien luonnonvarojen etsimiseen, hyödyntämiseen ja suojeluun. Asiantuntijakomitea pyytää lisäselvityksiä siitä, miten tämä toteutetaan käytännössä. Tässä yhteydessä korostetaan myös molempinpuolisten neuvottelujen merkitystä. (CEACR: suora pyyntö 2003.)

Fiji-saarilla ”*native lands*” ovat yhteisön omistamia ja niitä hallinnoi alkuperäisväestöä edustava komissio. Maa-alueista 83 % on hallinnoitu näin. Ottaen huomioon, että saarella ei lähestulkoon asu muita kuin alkuperäisväestöä ja heidän jälkeläisiään, alkuperäisväestö tuntee olonsa kuitenkin uhatuksi ja vieraaksi saarellaan. Ongelmia esiintyy erityisesti eri heimojen kesken ja ristiriitaisuuksia esiintyy, sillä maasta saatavat tuotot päätyvät valitettavan usein päälliköiden taskuihin. (CEACR: huomio Fijille 2005.)

Guatemalassa ILO-sopimus on edesauttanut jonkin verran selvittämään maan sekasortoista sisäpoliittista tilannetta ja edesauttanut rauhansopimuksen syntymistä. Alkuperäiskansojen maa-omistajien oikeuksia on parannettu juuri ILO-sopimuksen No. 169 ratifioinnin myötä, vaikka paljon työtä on vielä edessä. (CEACR: huomio Guatemalalle 2002.) Hondurasissa on palautettu perinteisesti käytettyjä maita joillekin alkuperäiskansaryhmille. Osa alkuperäiskansojen maista odottaa edelleen identifioimista ja palauttamista. Hondurasin kohdalla asiantuntijakomitea myös huomauttaa, että on tärkeää raportoida komitealle sekä lainsäädännöllisistä muutoksista, joita maihin kohdistuu, että lakien soveltamisesta käytännön tasolla. (CEACR: suora pyyntö Hondurasille 2003.)

ILO-sopimuksen artiklan 34 mukaan yleissopimuksen täytäntöönpanemiseksi tehtävien toimien laatu ja laajuus on ratkaistava kunkin

maan erityisolosuhteet huomioon ottaen. Seuraavassa artiklassa säädetään, että sopimus ei saa vaikuttaa haitallisesti esim. kansalliseen lainsäädäntöön. ILO-sopimus ei siis estä sopimuksen ratifiointia siten, että samalla otetaan huomioon myös ne oikeudet, joita alueen alkuperäisväestöllä voidaan katsoa olevan kansallisen lainsäädännön perusteella. Joka tapauksessa on kuitenkin selvää, että ratifioitaessa sopimus kansallinen lainsäädäntö ei voi olla ristiriidassa sopimuksen mukaan määräytyvien oikeuksien kanssa. Koska Suomessa asia koskee pelkästään Pohjois-Suomen valtionmaita, kysymys on myös niistä oikeuksista, joita alueen alkuperäiskansalla voidaan katsoa nykyajan olevan entisten lapinkylien maa- ja vesialueisiin.

Ruotsissa poronhoito-oikeus ymmärretään vahvasti suojatuksi ja omaisuudensuojan piiriin kuuluvaksi käyttöoikeudeksi, joka kaventaa maanomistajan oikeutta useassa eri suhteessa. Tämä oikeus sisältää myös muita maa- ja vesialueisiin kohdistuvia oikeuksia kuin maanomistuksesta riippumattoman porojen laiduntamisoikeuden. Ruotsissa on keskusteltu siitä, voidaanko tämän oikeuden katsoa olevan sisällöltään sellainen, että se täyttää jo tällä hetkellä ILO-sopimuksen maaoikeusartiklojen vaatimukset. Sopimuksen ratifiointiesiteitä Ruotsissa selvittäneen Heurgrenin mukaan *vahvasti suojattu käyttö- ja hallintaoikeus* maahan on riittävä artiklan 14 (1) ensimmäisen virkkeen toteuttamiseksi. Hänen mukaansa ratifiointi kuitenkin edellyttäisi, että poronhoidon asemaa tulisi edelleen vahvistaa suhteessa muuhun maankäyttöön. (SOU 1999: 16, 25.) Norjan oikeusministeriö katsoi 1990, että poronhoidon *suojattu käyttöoikeus* olisi riittävä turvaamaan artiklan 14 velvoitteet, ja Norja ratifioi sopimuksen 1990.

Vaikka omistusoikeus-käsite ymmärretään normaalisti vahvimaksi oikeudeksi, asian ei kuitenkaan tarvitse välttämättä olla näin. Mikäli muulle kuin maanomistajalle kuuluvat oikeudet alueen käyttöön ovat kovin moninaiset ja pitkälle menevät, ja tämän seurauksena maanomistaja ei voi juurikaan hyödyntää aluettaan, voidaan tietysti kysyä kenen oikeus on vahvin. Kysymys on ennen kaikkea alueiden käyttöä koskevien säännösten sisällöstä eikä siitä, mitä nimityksiä käytetään. Tätä taustaa vasten voitaisiin siis sanoa, että muodollisen omistusoikeuden myöntäminen ei olisi välttämätöntä. Koska ILO-sopimuksessa puhutaan omistusoikeudesta, kysymys täytyy olla varsin

vahvasta ja monipuolisesti suojatusta käyttöoikeudesta, jotta mainittu sopimusmääräyksen voidaan katsoa täyttyvän. (Ks. Joonaa, J. 2006: 390.) On kuitenkin todettava, että sopimustekstin mukaan kysymys on omistusoikeudesta (*ownership*), eli sopimusta ratifioidessa on otettava huomioon myös se mahdollisuus, että sopimus edellyttää muodollisen omistusoikeuden tunnustamista kansallisessa lainsäädännössä. (Joonaa, J. 2006: 390–391.)

ILO-sopimuksen artiklan 14.3 vaatimusta tarkoituksenmukaisten menettelyjen sisällyttämisestä kansallisiin oikeusjärjestyksiin tarkastellaan lähemmin jäljempänä Norjan kohdalla.

Perinteisten elinkeinojen suoja

Perinteisten elinkeinojen merkityksen korostaminen on yksi ILO-sopimuksen keskeisimpiä lähtökohtia. Nämä elinkeinot muodostavat usein perustan alkuperäiskansakulttuurin säilymiselle. Maahan kohdistuvien oikeuksien kannalta perinteisten elinkeinojen harjoittaminen tietyllä alueella on siten lähtökohta näiden oikeuksien toteutumiselle. Jotta maa-alueet voitaisiin tunnustaa, maata on edelleen käytettävä esimerkiksi perinteisten elinkeinojen harjoittamiseen. (Artikla 14.)

Artiklassa 14.1 korostetaan alkuperäiskansan mahdollisuutta käyttää alueita, joita se on perinteisesti voinut käyttää toimeentulonsa hankkimista ja perinteisiä toimiaan varten. Perinteisten elinkeinojen harjoittaminen perustuu yksityiskohtaiseen luonnon tilan tuntemukseen ja juontaa juurensa sukupolvelta toiselle periytyvään tietoon siitä, miten alueita on käytetty ja hoidettu. Perinteiset elinkeinot, kuten poronhoito, metsästys, keräily, ansastus, kalastus, laiduntaminen, siirtyvä viljely ja puuntyöstö ovat usein yhteisön yhdessä harjoittamia, ja monesti ne ovat sen ainoita toimeentulon lähteitä. (ILO *Manual* 2000: 48.) Mikäli alkuperäiskansalla ei ole mahdollisuutta tai riittävästi resursseja perinteisten elinkeinojen harjoittamiseen, tämä tekee kansasta kulttuurisesti ja taloudellisesti haavoittuvan. Monin paikoin maailmaa alkuperäiskansojen perinteisesti käyttämiä maa-alueita on pienennetty ja pirstaloitu siten, että maiden kestävä käyttö on jo lähes mahdotonta. Alkuperäiskansat on pakotettu ylilaiduntamaan mai-

taan, lyhentämään kesanto-aikoja tai istuttamaan tuottoisia kasveja, joiden kasvukautta voidaan pidentää erilaisin kemikaalein. Toimeentulon hankkiminen perinteisten elinkeinojen ulkopuolelta on myös hyvin yleistä. (ILO *Manual* 2000: 50.)

Artiklan 19 mukaan kansallisissa maatalousohjelmissä kysymyksessä oleville kansoille on varmistettava samanlainen kohtelu kuin muille väestöosille sikäli kun kysymyksessä on a) lisämään hankkiminen näille kansoille silloin, kun käytettävissä oleva maa-ala ei riitä turvaamaan niille tavanomaista toimeentuloa tai kattamaan niiden mahdollisen väestönkasvun aiheuttamaa maantarvetta tai b) tarvittavien varojen myöntäminen näiden kansojen omistuksessa ennestään olevien maiden parantamista varten.

Artiklan 23.1 mukaan käsityöammatit, maaseudun ja pienyhteisöjen teollisuus sekä luontaistalous ja perinteiset metsästy-, kalastus-, ansastus- ja keräilyelinkeinot tulee tunnustaa tärkeiksi tekijöiksi näiden kansojen taloudellisessa riippumattomuudessa ja kehityksessä. Hallitusten on yhteistyössä kansojen kanssa varmistettava, että näitä toimintoja vahvistetaan ja edistetään aina kun se on mielekästä.

Artiklan 23 kohdan 2 mukaan kansojen pyynnöstä niille on mahdollisuuksien mukaan annettava asiaankuuluvaa teknistä ja taloudellista tukea ottaen huomioon kansojen perinteinen teknologia ja kulttuuripiirteet sekä kestävän ja tasapuolisen kehityksen tarkeys.

ILO-oppaan mukaan sopimus korostaa alkuperäiskansojen perinteisten elinkeinojen merkitystä kansojen kulttuurisen ja taloudellisen riippumattomuuden kannalta. Sopimus pyrkii myös tunnustamaan alkuperäiskansojen erityisen tietämyksen, niiden tapojen ja perinteisten teknologioiden merkityksen sekä edistämään näiden elinkeinojen kehitystä yhteistyössä alkuperäiskansojen kanssa. Sopimuksella turvataan alkuperäiskansalle riittävästi maata elinkeinonsa harjoittamiseen sekä taloudellista ja teknistä tukea perinteisten elinkeinojen säilyttämiseen kestävän kehityksen periaatteiden mukaisesti. (ILO *Manual* 2000: 50–51.) Perinteisten elinkeinojen suojele ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteivätkö alkuperäiskansaan kuuluvat henkilöt voisi etsiä myös muita toimeentulon lähteitä. Sopimuksella pyritään kuitenkin turvaamaan maankäyttöön liittyvät elinkeinot.

Suomessa ei ole keskusteltu mahdollisuudesta poistaa ILO-sopimuksen maankäyttöartikloista aiheutuvia ratifiointiesteitä muutta-

malla poronhoidon harjoittamisoikeuden laajuutta ja sisältöä säätelevää lainsäädäntöä siten, että myös Suomessa voitaisiin puhua vahvasti suojatusta käyttöoikeudesta samalla tavoin kuin Ruotsissa. Tämä edellyttäisi muutoksia paitsi poronhoitolakiin, myös niihin muihin lakeihin, joissa säädellään poronhoidon kanssa kilpailevasta maankäytöstä. Kysymys ei olisi pelkästään jonkin yksittäisen yleislausekkeen säätämisestä, vaan muutoksista koko siihen esine- ja ympäristöoikeudelliseen lainsäädäntöön, joka vaikuttaa perinteisten elinkeinojen harjoittamiseen. (Joonan, J. 2006: 391.)

Juha Joonan (2006: 392) mukaan on kuitenkin otettava huomioon, että vaikka oikeuden subjekti on Ruotsissa yhdistetty nimenomaan poronhoidon harjoittamiseen, se ei välttämättä tarkoita, että näin tulisi tehdä myös Suomessa. Ruotsin järjestelyn taustalla ovat historialliset ja elinkeinopoliittiset syyt. Kuitenkin Suomen osalta on todettava, että myös Suomessa poronhoito on se alkuperäisväestön vanhastaan harjoittama *elinkeino*, joka vielä tänä päivänkin tarjoaa harjoittajilleen ainakin osittaisen toimeentulon (vrt. ILO-sop. art. 14). Totta on, että erityisesti poronhoidossa ja jossain määrin myös kalastuksessa, metsästyksessä ja keräilyssä alkuperäisväestön vanha elämänmuoto on jatkunut aina nykyaikaan asti.

Finmarkin laki Norjassa

Vuonna 1993 ILO:n asiantuntijakomitea toteaa Norjan raportin perusteella, että valtio omistaa suurimman osan niistä saamelaisten perinteisistä maista, joihin saamelaisilla on käyttöoikeus. Tässä yhteydessä asiantuntijakomitea toteaa myös, että on olemassa oikeuden päätöksiä saamelaisten omistusoikeudesta perustuen ylimuistaiseen nautintaan. Saamelaisten oikeudellista asemaa tarkastelemaan hallitus on perustanut Saamelaiskomission (*Sami Rights Commission*), jonka tehtävänä on arvioida saamelaisten oikeutta maihin ja vesiin ja tehdä konkreettisia ehdotuksia näiden oikeuksien järjestämiseksi. Norjan hallituksen raportin mukaan tulevaisuudessa ei ole tarkoitus järjestää saamelaisille mitään erityismahdollisuuksia tutkituttua oikeuksiaan oikeusistuimissa, vaan saamelaisten tulee niin halutessaan käyttää muita kansallisia järjestelyjä. (CEACR: suora pyyntö Norjalle

1993.) Asiantuntijakomitea kiittää Norjan mallia ottaa Saamelaiskäräjät mukaan dialogiin, jota käydään sopimuksen ratifioinnin jälkeen ILO:n, hallituksen sekä työnantaja- ja työntekijäjärjestöjen välillä. (CEACR: suora pyyntö Norjalle 1993.) Finnmarkin lain syntyprosessia edelsivät lukuisat selvitystyöt ja vaikeat neuvottelut. Raportin mukaan Finnmarkin lailla järjestetään Norjan hallitusta ja saamelaisosapuolia pitkään hiertäneet kiistat maiden ja vesien omistusoikeudesta. (CEACR: huomio Norjalle 2004.)

Asiantuntijakomitea toteaa 2004, että saamelaisten oikeudet maihin ja vesiin aiotaan järjestää uuden Finnmarkin lain avulla. Saamelaiskomissio (*Saami Rights Commission*) ei ole tarjonnut kuitenkaan hallitukselle välineitä, joilla voitaisiin tarkkaan ottaen määritellä kyseiset alueet siten kuin Artiklassa 14 (2) vaaditaan. (CEACR: huomio Norjalle 2004.) Vuonna 2004 Finnmarkin laki oli vasta lakiehdotus, ja asiantuntijakomitea arvioi sitä. Komitean mukaan laki antaisi toteutuessaan saamelaisille aikaisempaa merkittävämmän roolin alueen hallinnoinnista ja käytöstä päätettäessä. Komitean mukaan tällöin kuitenkin laajat oikeudet alueen hallinnoinnissa korvaisivat sopimuksen omistus- ja hallintaoikeus -käsitteen. (CEACR: huomio Norjalle 2004.) Se toteaa edelleen, että paremminkin lakiehdotus täyttäisi ne artiklan 15 vaateet, joiden mukaan alkuperäiskansoilla tulisi olla oikeus osallistua alueillaan olevien luonnonvarojen hallintaan, käyttöön ja suojeluun (CEACR: huomio Norjalle 2004).

Finnmarkin laki (*Finnmarksloven*) (ks. lisää www.finnmarksloven.no) hyväksyttiin Norjan suurkäräjillä kesäkuussa 2005. Sen mukaan saamelaisilla ja muilla alueen asukkailla on oikeuksia maahan ja luonnonvaroihin Finnmarkin alueella, joka on Norjan pohjoisin ja suurin lääni ja käsittää noin 45 000 neliökilometrin suuruisen alueen. Heinäkuussa 2006 alueen omistusoikeus siirtyi alueen asukkaille etnisestä taustasta riippumatta. Aluetta hallinnoidaan uuden lain myötä perustetun hallintoelimen, Finnmarkin kiinteistön kautta (*Finnmarks Eiendom, Finnmark Estate*), jonka hallituksessa on kuusi jäsentä. Kolme jäsenistä on Saamelaiskäräjien edustajia ja kolme Finnmarkin läänin edustajia. Finnmarkin kiinteistöstä tuli näin ollen alueen suurin yksityinen maanomistaja. Kuusijäseninen hallitus on vastuussa tästä Finnmarkin kiinteistöstä, ja sen tehtävänä on hallinnoida alueiden käyttöä.

Finnmarkin lain tarkoituksena oli antaa alueella asuville suurempi vaikutusmahdollisuus maankäyttöön liittyvissä kysymyksissä. Alueen asukkaat käyttävät edelleen maata elinkeinomielessä perinteisin tavoin ja saamelaisen kulttuurin mukaisesti. Koska laki ei tee erotte-
lua etnisiin perusteisiin, myös muilla alueella asuvilla voi olla oikeuksia maihin ja vesiin. Ongelmia voi syntyä tilanteissa, joissa perinteisten saamelaiselinkeinojen kanssa kilpaileva maankäyttö on esimerkiksi läänin edustajien mukaan taloudellisesti kannattavampaa. Kasvava turismi moottorikelkkoineen tai vaikkapa kaivosteollisuus kyseisellä alueella eivät tällöin enää suojelekaan alkuperäiskansan perinteistä maankäyttöä, niin kuin ILO-sopimuksen No. 169 artiklan 14 mukaan on tarkoitus. (Ks. lisää www.finnmarksloven.no; Ulfstein 2004; Finnmark Act – A Guide 8/2005).

Norjassa on myöhemmin Finnmarkin lain seurauksena perustettu Finnmarkin kiinteistön yhteyteen Finnmarkin komissio (*Finnmark Commission*) tehtävänäan tutkia tilanteita, joissa henkilö katsoo itsellään olevan yksityisoikeudelliselta pohjalta oikeus Finnmarkin kiinteistön alueella sijaitsevaan maahan. Komission tehtävänä on tutkia, kartoittaa ja lopulta vahvistaa tai kumota henkilön ylimuistaisen nautinnan perusteella olemassa oleva oikeus maihin ja vesiin. Epäselvissä ja riitautetuissa tapauksissa erityinen komission yhteyteen perustettu tuomioistuin (*Uncultivated Land Tribunal for Finnmark*) voi ratkaista asian. Toistaiseksi tuomioistuin ei ole vielä toiminut, eikä yhtäkään kannetta ole vireillä. ILO:n asiantuntijakomitea ei ole vielä kommentoinut Norjan tapaa ratkaista artiklan 14.3 velvoite tarkoituksenmukaisten menettelyjen (maaoikeuskanteet) sisällyttämistä kansalliseen oikeusjärjestykseen. Huomionarvoista kuitenkin on, että perustettu komissio on tasapuolinen alueen kaikkia asukkaita kohtaan etnisestä taustasta riippumatta. Omistusoikeuskysymys tulee tutkituksi riippumattomasti olemassa olevien dokumenttien ja tapaoikeuden mukaan, ja näin ollen kysymys on yhdenvertaisuudesta ja oikeudenmukaisuudesta. Epäselvää on, miten nämä mahdollisesti vahvistetut oikeudet suhteutuvat hallintoelimen toimintaan ja toimivaltaan.

Lopuksi

Suomessa ja Ruotsissa ILO-sopimuksen ratifiointi on ollut vireillä jo pitkään. Lähtökohdat maissa ovat monella tapaa samankaltaiset yhteisen historian ja lainsäädäntöpohjan myötä. Sopimuksen ratifiointikysymys liittyy Ruotsissa poronhoidon harjoittamiseen ja sen aseman vahvistamiseen muuhun maankäyttöön nähden. Norja on aikoinaan ratifoinut sopimuksen sillä perusteella, että suojattu käyttöoikeus poronhoidolle riittäisi turvaamaan omistus- ja hallintaoikeuden vaatteet. (Ks. lisää Joonas, T. 2005.) Myöhemmin Norjassa on päädytty järjestelyyn, joka käytännössä tarkoittaa omistusoikeuden luovuttamista. Suomessa poronhoito ja sen tarvitsema maankäyttö eivät ole samalla tavalla nousseet esiin.

ILO-sopimuksen ratifiointia on syksyllä 2009 valmisteltu valtioneuvostossa usean ministerin voimin. 30. syyskuuta 2009 ulkoministeri, oikeusministeri ja ulkomaankauppaministeri pitivät valmistele- van kokouksen, jossa pohdittiin Suomen lainsäädännön muuttamista vastaamaan alkuperäiskansojen oikeuksia koskevan ILO-sopimuksen vaatimuksia. Ratifiointia kiirehti myös Tasavallan presidentti Tarja Halonen vierailullaan 29. elokuuta 2009 Pohjois-Lapissa. Halonen vaati kannanotossaan Sevettijärvellä, että Suomen on ratifioitava sopimus nopeasti.

Eri valtioiden pyrkimys ratifioida ILO-sopimus vaihtelee. Useille maille ratifiointi on merkinnyt käytännönläheistä ja taloudellista apua erilaisten kehitysprojektien toteuttamiseen. Suomessa ratifiointia perustellaan mm. sillä, että olemme ihmisoikeuksien mallimaa ja että meidän tulisi turvata ihmisoikeudet myös alkuperäiskansojen maa-oikeusasioissa. Ratifioijavaltioiden joukosta puuttuvat mm. Kanada, Yhdysvallat, Australia ja Uusi-Seelanti. Ne kaikki ovat länsimaisen oikeusjärjestelmän valtioita, joiden alueita asuttavat suuret alkuperäiskansaväestöt. Esimerkiksi Australiassa sopimuksen ratifiointia ei kuitenkaan ole pidetty tarpeellisena, vaan maassa on tehty pitkälle meneviä omistusoikeusratkaisuja kansalliseen lainsäädäntöön perustuen.

ILO-sopimusta on kritisoitu, muun muassa sen eurosentrisestä lähestymistavasta, heikoista ja monitulkintaisista artikloista sekä ra-

joituksista alkuperäiskansojen itsemääräämisoikeuteen. Sopimuksen tulkinta ja siihen liittyvät epäselvyydet ovat myös aiheuttaneet risi-
tiriitoja hallitusten ja alkuperäiskansojen välillä. Maa-
oikeuksiin liit-
tyvät kysymykset on koettu erityisen hankaliksi alueilla, joilla asuu
muutakin väestöä. Sopimus on kuitenkin tällä hetkellä ainoa alkupe-
räiskansoja koskeva ja valtioita sitova kansainvälinen sopimus, jon-
ka veloitteet esimerkiksi maa-
oikeuksissa ovat pitkälle meneviä. Ei
ole kuitenkaan syytä unohtaa YK:n Kansalais- ja poliittisia oikeuksia
koskevaa yleissopimusta, joka yli 150 valtion ratifioimana on ainoa
laajemmin myös alkuperäiskansojen oikeuksia yleismaailmallisesti
turvaava sopimus. Alkuperäiskansojen kannalta tärkeimmäksi sopi-
muksen määräykseksi on muodostunut 27 artikla, joka kuuluu:

Niissä valtioissa, joissa on kansallisia, uskonnollisia tai kielellisiä vähem-
mistöjä, tällaisiin vähemmistöihin kuuluvilta henkilöiltä ei saa kieltää oi-
keutta yhdessä muiden ryhmänsä jäsenten kanssa nauttia omasta kult-
tuuristaan, tunnustaa ja harjoittaa omaa uskontoaan tai käyttää omaa
kieltään.

Myös YK:n uudella alkuperäiskansoja koskevalla julistuksella voi olla
sitovampaa merkitystä kansallisiin oikeusjärjestyksiin tulevaisuudes-
sa. (Ks. lisää www.un.org.)

Valtioiden kannalta alkuperäiskansan perinteisesti asuttamien
maiden omistus- ja hallintaoikeudessa on pitkälti kysymys suvereni-
teetin uudelleen arvioinnista sekä usein merkittävistä taloudellisista
resurssista, joita näillä alueilla on. Toisaalta kysymys voidaan katsoa
olevan kolonialisoinnin historian ja alkuperäiskansan oikeuksien tun-
nustamisesta sekä virheiden korjaamisesta, ilman ILO-sopimusta tai
sen avulla. Sopimuksen ratifiointia ei sinällään voida pitää itseisarvo-
na, vaan tärkeintä on sopimuksen taustalla oleva tavoite edistää alku-
peräisväestön oikeuksien ja aseman turvaamista.

Lähteet ja kirjallisuus

Brax, T., Suomen oikeusministeri. Haastattelu 11.11.2009, Helsinki, Finland.
Finnmark Act – A Guide 8/2005, 2. www.jd.dep.no by Ministry of Justice and
Ministry of Local Government and Regional Development.

- Enbuske, M. 2006: *Asutuksen ja maankäytön historia keskisessä Lapissa ja Enontekiöllä 1900-luvun alkuun*. Helsinki: Oikeusministeriö.
- Hannikainen, L. 2002: Valtiosopimussäännösten tulkintaa koskevat periaatteet ja säännöt kansainvälisessä oikeudessa. Artikkelel teoksessa Tirronen Tanja, Toteutuvatko saamelaisten maoikeudet? ILO:n alkuperäiskansasopimus No. 169 ja Suomi/Norja/Ruotsi. Lapin yliopisto, Juridica Lapponica 28, Rovaniemi, 2002.
- Hiltunen, M. 2006: *Maailma maailmojen välissä. Enontekiön asukkaat, elinkeinot ja maanhallinta 1550 – 1808*. Helsinki: Oikeusministeriö.
- ILO Convention on Indigenous and Tribal Peoples, 1989 (No. 169) *A manual*. International Labour Organisation, France, 2000.
- ILO-sopimus No. 107 (1957) Convention concerning the Protection and Integration of Indigenous and Other Tribal and Semi-Tribal Populations in Independent Countries. Date of coming into force: 02:06:1959. <http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convde.pl?C107>
- ILO-sopimus No. 169 (1989) Convention concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries. Date of coming into force: 05:09:1991. <http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convde.pl?C169>
- Joona, J. 2006: *Entisiin Tornion ja Kemian Lapinmaihin kuuluneiden alueiden maa- ja vesioikeuksista*. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Joona, T. 2005: The Political Recognition and Ratification of ILO Convention No. 169 in Finland, with some comparison to Sweden and Norway. *Nordic Journal of human Rights*, vol. 23, Nr. 3.
- Laki saamelaisten kotiseutualueen luonnonhoitoalueen neuvottelukunnasta ja laiksi Metsähallituksesta. Hallituksen esitys eduskunnalle laiksi saamelaisten kotiseutualueen luonnonhoitoalueen neuvottelukunnasta ja laiksi Metsähallituksesta annetun lain muuttamisesta, Oikeusministeriö 14.6.2002, <http://www.om.fi/14510.htm>.
- Mejknecht, A. 2001: *Towards International Personality: The Position of Minorities and Indigenous Peoples in International Law*. Antwerpen: Intersentia.
- Nahkiaisoja, T. 2006: *Asutus ja maankäyttö Inarissa ja Utsjoella 1700-luvun puolivälistä vuoteen 1925*. Helsinki: Oikeusministeriö.
- Risse, T. – Ropp, S. C., – Sikkink, K. 1999: *The power of human rights. International norms and domestic change*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Saamelaistoimikunnanmietintö ja ehdotus saamelaisten kotiseutualueen luonnonhoitoalueen johtokunnasta. Oikeusministeriö 3.12.2001, <http://www.om.fi/12517.htm>.
- Sops 7–8/1976. *Kansalaisyhteisöjä ja poliittisia oikeuksia koskeva yleissopimus*. <http://www.ihmisoikeudet.net/ykn-ihmisoikeussopimukset-ja-niiden-valvonta>
- SOU 1999: 25, *Samerna ett ursprungssfolk i Sverige. Frågan om Sveriges anslutning till ILO:s konvention nr 169*, Stocholm.

- SOU 2006:14, *Samernas Sedvanemarker. Betänkande av Gränsdragningskommissionen för renskötseområdet*, Stockholm.
- Thornberry, P. 1998: Who is indigenous? Teoksessa Horn, F. (toim.), *Economic, Social and Cultural Rights of the Sami*, Rovaniemi: University of Lapland.
- Thornberry, P. 2002: *Indigenous peoples and human rights*. Manchester: Manchester University press.
- Tirronen, T. 2002: *Toteutuvatko saamelaisten maa- ja vesioikeudet?* ILO:n alkuperäiskansasopimus No. 169 ja Suomi/Norja/Ruotsi. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Ulfstein, G. 2004: Indigenous Peoples' Right to Land. Teoksessa Bogdandy, A.von ja Wolfrum, U. (toim.), *Max Planck Yearbook of United Nations Law*. Volume 8. London: Kluwer Law Int.
- United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/en/drip.html> [17.8.2009].
- Vihervuori, P. 1999: *Maahan, veteen ja luonnonvaroihin sekä perinteisiin elinkeinoihin kohdistuvat oikeudet saamelaisten kotiseutalueella: ILO:n alkuperäis- ja heimokansoja koskevan yleissopimuksen edellyttämät saamelaisten maahan ja vesiin kohdistuvia oikeuksia koskevat muutosehdotukset*. Helsinki: Oikeusministeriö.
- Wirilander, J. 2001: *Lausunto maanomistusoloista ja niiden kehityksestä saamelaisten kotiseutalueella*. Oikeusministeriö 8.8.2001. Helsinki.

Kirjoittajien esittely:

Guttorm, Gunvor, FT, käsityön professori saamelaisten korkeakoulussa Kautokeinosssa Norjassa. Hän on väitellyt saamelaisten käsityöstä.

Halinen, Petri, FT, arkeologi, on tutkijana Helsingin yliopiston kulttuurien tutkimuksen laitoksen arkeologian oppiaineessa. Hän on erikoistunut Lapin ja erityisesti

Hansen, Lars Ivar, varhaishistorian professori Tromssan yliopistossa. Hän on erikoistunut Pohjois-Skandinavian keskiajan ja varhaisen uuden ajan talous- ja sosiaalishistoriaan.

Heikkilä, Tuomas, FM, biologi. Helsingin yliopisto.

Huuskonen, Marjut (k. 2010), FT, folkloristi, väitellyt saamelaisesta folkloresta. Hän opettaa Turun yliopistossa mm. kenttätyötä.

Joona, Tanja, FM, tutkija Lapin yliopistossa. Hänen erikoisalana ovat vähemmistöjen ja alkuperäiskansojen oikeudet kansainvälisessä oikeudessa.

Järvinen, Antero, prof. Helsingin yliopistossa ja ekologi. Hän toimii Kilpisjärven biologisen aseman johtajana.

Järvinen, Minna Riikka, FT, etnomusikologi ja tutkija. Erikoistunut saamelaisten musiikkeihin, etenkin pohjoissaamelaiseen joikuperinteeseen ja saamelaisten musiikkien tutkimushistoriaan.

Koivurova, Timo, OT, tutkimusprofessori Pohjoisen ympäristö- ja vähemmistöoikeuden instituutissa, Arktisessa keskuksessa, Lapin yliopistossa. Hänen erityisalansa on oikeustieteellinen tutkimus, ennen kaikkea kansainvälinen ympäristö- ja merioikeus sekä alkuperäiskansoihin liittyvä kansainvälinen sääntely.

Pulkkinen, Risto, TT, Helsingin yliopiston uskontotieteen dosentti. Hänen erityisalansa on pohjoinen kansanusko.

Ruotsala, Helena, FT, akatemiatutkija, väitellyt etnologiasta ja poronhoidon muuttumisesta Turun yliopistossa. Hänen erityisalansa ovat pohjoiset kulttuurit ja kulttuurinen ympäristötutkimus.

Saarikivi Janne, FT, suomalais-ugrilaisen kielentutkimuksen professori (mvs.).

Sajantila, Antti, geneettisen oikeuslääketieteen prof. Helsingin yliopistossa. Hän on erikoistunut äkkikuolemien genetiikkaan, dna-tunnistamiseen, ihmisväestöjen (erityisesti suomalaisten ja suomalais-ugrilaisia kieliä puhuvien) biologiseen historiaan.

Seurujärvi-Kari, Irja, FM, Helsingin yliopiston saamen kielen ja kulttuurin lehtori. Hänen erityisalansa on saamen- ja alkuperäiskansatutkimus. Hän tutkii tällä hetkellä saamelaisliikkeen kansallisen identiteetin rakentamista ja kielen roolia alkuperäiskansaliikkeen kontekstissa.

Kartat ja taulukot:

Roto, Johanna, GIS ja kartta koordinaattori, Nordregio, Tukholma. Hän on erikoistunut kartta- ja paikkatietojärjestelmiin sekä pohjoisten alueiden väestönkehitysasioihin.

Henkilöhakemisto

- Aarne, Antti 283
Achilli, A. 127
Ahlbäck, Tore 255
Aikio, Ante 111, 113–115
Aikio, Elsa-Marja 333
Aikio, Johan Jonsen 274
Aikio, Matti 305
Aikio, Samuli 188, 275, 340
Aikio-Arianaick, Inger Mari 310–311,
323–324
Aikio-Puoskari, Ulla 395
Áillohaš ks. Valkeapää, Nils-Aslak
Aipin, Jeremin 39
Aira, Eva 317
Ala-Könni, Erkki 340, 342
Anaya, James 42
Andelin, Anders 273, 280
Andersen, Bendix 258
Andersen, Oddmund 188
Andersen, Thomas 188
Andresen, Astri 190
Appadurai, Arjan 344, 365
Arwidsson, Adolf Ivar 274
- Banks, Marcus 179
Barth, Fredrik 179
Beckman, L. 126
Ben-Amos, Dan 284
Bergman, Jan 255
Bergström, Grete Gunn 377, 386
Bjerkli, Bjørn 190
Blumenbach, Johann Friedrich 121–
122
Boine, Mari 322, 335
Boyd, W. 123
Brax, Tuija 420
Buffon, Georges Louis Leclerc de 122
- Carpelan, C. 141, 164–165
Castrén, M. A. 273–274
Cavalli-Sforza, L. L. 124, 126
Charles, Norman 321
Christoffersson, R. 255
Connor, Herbert 339
- Cook, James 427
Crick, Francis 120
- Demant-Hatt, Emilie 275, 303
Donner, Otto 274, 303
Dunfjeld, Maja 377
Düben, Gustaf von 274
- Edström, Karl-Olof 339
Eickstedt, Egon Freiherr von 121
Eidheim, Harald 36
Eira, Inga Ravna 310
Elgström, Ossian 266
Elsvatn, Leif 188
Enbuske, Matti 27–28
Enges, Pasi 288
Evjen, B. 194
- Fellman, Jacob 211, 273–274, 288,
329, 341
Fjellheim, Sverre 188
Fjellner, Anders 213, 274, 303
Fjellström, Pehr 210, 265
Fjellström, Phebe 348
Fofonoff, Kati-Claudia 310, 313
Friis, Jens Andreas 273, 277, 280,
283, 335
- Gælok Urheim, Stig 313
Gaski, Harald 280, 301–302
Gaup, Aage 317
Gaup, Ailu 309
Gaup, Nils 323
Gauriloff, Katja 323
Gavriloff, Jaakko 335
Geertz, Clifford 344
Giddens, A. 372, 383
Grimm, Jacob 282
Grimm, Wilhelm 282
Grimmin veljekset 282
Gottlund, C. A. 274, 341
Graff, Ola 341
Grundström, Harald 305, 339
Grönlund, J. U. 274

Henkilöhakemisto

- Gustavsen, John 309, 321
Guttorm, Anders Ivar 340
Guttorm, Eino 322
Guttorm, Hans-Aslak 305–306
Guttorm, Matti 290
Guttormsen, Trygve Lund 317
- Haataja, Kyösti 339
Hætta, Lars 335
Hallvard (pyhimys) 198
Halonen, Tarja 437
Halse, Josef 317
Hannikainen, Lauri 395
Hansen, Arvid 309
Hansen, Lars Ivar 179, 190, 194, 197
Harva, Uno 340
Helander, Christer 320
Helander, Liisa 317
Helander, Piera 338
Herder, Johann Gottfried von 186
Heurgren, Sven 431
Hirszfeld, H. 123
Hirszfeld, L. 123
Hirvonen, Vuokko 301–302
Hobsbawn, E. 380
Holmberg, Niillas 310, 312
Honko, Lauri 290
Horn, Frank 395
Hultblad, Filip 189
Hultkrantz, Åke 228, 246, 276
Huuva, Rose Marie 310, 317
Häkkinen, Jaakko 114
Hämäläinen, Antti 356
Högström, Pehr 210, 223
- Idström, Anna 279
Inga, Stina 310, 312
Itkonen, Erkki 108, 272–273, 277, 280, 287
Itkonen, T. I. 277, 280, 341, 348, 350, 359, 361
Itkonen, Tuomo 209
- Jalvi, Pedar 275–276, 285, 305–306
Jannok, Sofia 322
Jernsletten, Regnor 36, 195
Jessen, Erik 210, 237
Jomppanen, Jouni 333
- Jomppanen, Stuurra-Jovvna 289–290
Jones, Siân 179
Joonas, Juha 419, 434
Jåks, Iver 316
Järvinen, Antero 65
Jørgensen, R. 164
- Kaapin Jouni 333
Kalstad, Johan Albert 188, 190
Kalvemo, Johs 323
Kelani, Tunde 324
Keltikangas, Valter 264
Keskitalo, Alf Isak 191–193
Kildal, Jens 235, 250
Klepp, Abjørn 384, 389
Kopenawa, Davi 27
Korhonen, Mikko 78, 94, 108, 340
Korhonen, Olavi 278
Korpijaakko, Kaisa 419
Koskimies, A. V. 280, 289
Kristensen, Allan 190
Krohn, Ilmari 336–338
Kuokkanen, Rauna 376–377
Kuuva, Aune 313
Kvandahl, Henrik 187
Kylli, Ritva 209
- Laestadiuksen veljekset 274
Laestadius, Ann-Helen 313
Laestadius, Lars Levi 211, 239–240, 254, 265, 273–274
Lagerkrantz, Eliel 241
Laiti, Petteri 352
Laiti, Uula 337
Laitinen, Heikki 340
Lanto, Patrik 36
Lapsui, Anastasia 324
Larsen, Anders 187, 275, 305–306
Larsen, Rasmus 285
Lassila, Väinö 123
Laula-Renberg, Elsa 322
Launis, Armas 336–340, 342
Leem, Knud 187, 210, 274
Lehmuskallio, Markku 324
Lehtinen, Tapani 108
Lehtola, Veli-Pekka 36, 276, 291, 301–302, 348, 351
Leino, Eino 65

- Levón, Eino 337
 Linkola, Martti 350
 Linné, Carl von 122
 Lundbohm, Hjalmar 303
 Lundius, Nicolaus 229, 252, 274
 Lähteenmäki, Maria 27
 Länsman, Anni-Siiri 291
 Lönnroth, Elias 273, 303
- Magga, Ole Henrik 42, 193
 Magga, Päivi 349
 Magga Lukkari, Rauni 310, 321
 Makarov, N. A. 197
 Manker, Ernst 255, 258, 261, 348
 Manuel, Georg 38
 Marainen, Simon Issát 310
 Marakatt-Labba, Britta 317–318
 Martínez Cobo, José R. 12, 40
 Mathisen, Hans Ragnar 317
 Mathisen, Stein 276
 Mattus, Iisakki 313
 Mattus, Ilmari 313
 Mendel, Gregor 120
 Menozzi, P. 124
 Mikkelsen, Magnar 309
 Minde, Henry 37
 Morottaja, Hans 279
 Morottaja, Petteri 310, 313
 Morton, Samuel 121
 Mourant, A. E. 123
 Munch, Edvard 316
 Myntti, Kristian 395
- Nei, M. 124
 Nevanlinna, H. R. 125
 Nickul, Karl 36
 Nielsen, Alf Ragnar 199
 Niemi, E. 179
 Niilan Inka 354
 Nilsson, Sven 122
 Nordlund, Harriet 320
 Norio, R. 125
 Nystad, Kristine 386
 Nyysönen, Jukka 36
- Odner, Knut 179
 Olavi (pyhimys) 198
 Olsen, B. 164
- Otnes, Per 36
- Paadar, Iisakki 313
 Paadar-Leivo, Rauna 309
 Paine, Robert 287
 Paltto, Antti 356
 Paltto, Kirsti 309–310
 Paulaharju, Samuli 341
 Pentikäinen, Juha 246, 265, 274, 276,
 278
 Pentikäinen, Merja 395
 Persen, Synnöve 310, 317
 Piazza, A. 124
 Pieski, Outi 315, 317–320
 Pihkala, Tahko 64
 Pirak, Anta 187, 304
 Pirak-Sikku, Katarina 317
 Pirttijärvi-Länsman, Ulla 322, 336
 Polanyi, Bertil 371–372, 379
 Porsanger, Anders 274
 Porsanger, Jelena ks. Sergejeva, Je-
 lena
 Porsanger, Nils Jovna 323–324
 Puurunen, Niina 350
 Päiviö, N. J. 195
 Pääkkönen, Erkki 36
- Qvigstad, Just Knud 194–195, 264,
 273–274, 277, 280, 283
- Randulf, Johan 263
 Ranta-Rönnlund, Saara 305
 Ranttila, Merja Aletta 317–318
 Ravila, Paavo 108, 223, 244, 280
 Retzius, Anders 121
 Rheen, Nicolais Andrae 334
 Rheen, Samuel 187, 229, 231
 Rimpi, Maj-Doris 320
 Rolf, Bertil 371, 379–380, 388
 Rosberg, J. E. 337
 Roychoudhury, A. K. 124
 Ruong, Israel 188, 340, 348
 Rydving, Håkan 209
 Ränk, Gustav 360
- Saari, Wimme 322, 336
 Saastamoinen, Ilpo 340
 Saba, Isak 275, 305–306

Henkilöhakemisto

- Sajantila, A. 126
Salminen, Väinö 339
Sammallahti, Pekka 78, 108, 114
Sandberg, G. 273, 280
Sangi, Vladimir 39
Sanila, Tiina 322
Sara, Aslak Nils 38
Sara, Mihkkal Niillas 374, 376–377, 382
Saressalo, Lassi 278–279
Sarmela, Martti 289
Savio, John Andreas 314–316
Schefferus, Johannes 187, 210, 229, 273–274, 303, 327
Scheinin, Martin 395
Sergejeva (Porsanger), Jelena 217, 276, 291
Siikala, Anna-Leena 214
Simma, Paul Anders 323
Simma, Åsa 321
Simpson, Tony 378–380
Sirma, Olaus 187, 274, 303, 327
Skaltje, Maj-Lis 317–318
Skum, Nils Nilsson 299, 314, 316
Skåden, Sigbjörn 310
Smedeby, Sune 339
Sokki, Risten 310
Solbakk, Aage 188, 280
Solbakk, Mona 310, 312
Solem, Erik 189
Somby, Mary A. 310
Stalin, Josif 87
Steggo, Jonas Eriksson 339
Stenberg, Lena 317
Stordahl, Vigdis 36
Storm, Dikka 177, 190, 194
Svako, Anna Stina 310, 312

Tambets, K. 126–127
Tanner, Väinö 189
Tauli-Corpuz, Victoria 42
Tegengren, Helmer 189

Thuen, Trond 190
Tirén, Karl 339
Torchelsen, Jon 258
Trifon (pyhimys) 291
Tuhivai Smith, Linda 34–35
Turakka Purhonen, Paullina 320
Turi, Johan 187, 238, 275, 299, 303–304, 314, 316, 321
Tårnesvik, Kristin 317
Tønnesen, Sverre 189

Utsi, Ingunn 317
Utsi, Paulus 306

WaaG Gælok, Kari 313
Wajstedt, Liselotte 323–324
Walkeapää, Lars J. 195
Valkeapää, Nils-Aslak (Áillohaš) 306–308, 317, 323, 335
Valkonen, Sanna 36
Vars, Ellen Marie 309
Watson, James 120
Venbork Pedersen, Mikkel 345
Vest, Jovnna-Ánde 309
West, Suvi 323
Westen, Thomas von 210, 227, 237
Widstrand, Carl 340
Vihervuori, P. 420
Wiklund, K. B. 339
Vilkunan Jussa 354
Vinterbo-Hohr, Aagot 309
Virchow, Rudolf 122
Wirilander, Juhani 429
Voronova, Oktyabrina 313
Vorren, Ørnulv 190, 348
Vuolab, Kerttu 309
Väisänen, Armas, Otto 339–340
Väisänen, Jarno 292

Zachariassen, Ketil 195

Äimä, Frans 223, 332–333

TIETOLIPAS

Tiivistä tietoa vuodesta 1945.

- 125 Pertti Virtaranta & al. AMERIKANSUOMI
- 126 Jyri Vuorinen ESTETIIKAN KLASSIKOITA
- 127 Ulla Piela toim. AIKANAISIA
- 128 Olli Nuutinen HETKISEN PITUUS
- 129 Seppo Knuuttila TYHMÄN KANSAN TEORIA
- 130 Jari Kupiainen & al. toim. KULTTUURINTUTKIMUS
- 131 Juha Pentikäinen & al. JOHDATUS SAAMENTUTKIMUKSEEN
- 132 Katja Hyry toim. SAIRAUUS JA IHMINEN
- 133 Kaisa Häkkinen KIELITIETEEN PERUSTEET
- 134 Arvi Hurskainen & Ari Siiriäinen AFRIKAN KULTTUURIEN JUURET
- 135 Yrjö Sepänmaa TUHATJÄRVINEN
- 136 J.P. Roos & al. toim. MIEHEN ELÄMÄÄ
- 137 Markku Ihonen & Yrjö Varpio toim. HELMI SIMPUKKA JOKI
- 138 Jyri Vuorinen ESTEETTINEN TAIDEMÄÄRITELMÄ
- 139 Pirjo Lyytikäinen toim. SUBJEKTI. MINÄ. ITSE.
- 140 Kimmo Katajala toim. MANAAJISTA MAALAISSATELIINI
- 141 Anja Tuomisto & Heli Uusikylä toim. KUVA, TEKSTI JA KULTTUURINEN NÄKEMINEN
- 142 Pam Morris FEMINISMI JA KIRJALLISUUS
- 143 Leena Suurpää & al. toim. NÄIN NUORET
- 144 Yrjö Sepänmaa KUUKÄVELYLLÄ
- 145 Pirjo Lyytikäinen & al. toim. KATSOMUKSEN IHANUUS
- 146 Eeva-Liisa Kinnunen & al. toim. VITSISTÄ VIDEOON
- 147 Kaisa Häkkinen SUOMALAISTEN ESIHISTORIA KIELITIETEEN VALOSSA
- 148 Tero Norkola & al. toim. SIVUPOLKUJA
- 149 Jyri Vuorinen TAIDETEOS MERKKINÄ
- 150 Lasse Koskela & Lea Rojola LUKIJAN ABC-KIRJA
- 151 Pertti Karkama & al. toim. ÄLYMYSTÖN JÄLJILLÄ
- 152 Katariina Eskola toim. ELÄMYSTEN JÄLJILLÄ
- 153 Pirjo Lyytikäinen toim. DEKADENSII
- 154 Vesa Heikkinen & al. toim. TUPPISUINEN MIES
- 155 Bo Lönnqvist & al. toim. KULTTUURIN MUUTTUVAT KASVOT
- 156 Sari Näre toim. TUNTEIDEN SOSIOLOGIAA I
- 157 Sari Näre toim. TUNTEIDEN SOSIOLOGIAA II
- 158 Jyrki Pöysä & Anna-Leena Siikala toim. AMOR, GENUS & FAMILIA
- 159 Tuija Laine toim. VIERASKIELINEN KIRJALLISUUS SUOMESSA RUOTSIN VALLAN AIKANA
- 160 Lea Laitinen & Lea Rojola toim. SANAN VOIMA
- 161 Pertti Karkama KULTTUURI JA DEMOKRATIA
- 162 Teppo Korhonen TEKNIKKAA, TAIDETTA JA TAIKAUSKOA
- 163 Päivikki Suojanen USKONTOTIETEEN PORTAILLA
- 164 Irja Seurujärvi-Kari toim. BEAIVVI MÁNÁT
- 165 Matti Kamppinen AJAT MUUTTUVAT

- 166 Pertti Lassila RUNOILIJA JA RUMPALI
- 167 Timo Joutsivuo & al. toim. RENESSANSSIN TIEDE
- 168 Juhani Niemi KIRJALLINEN ELÄMÄ
- 169 Iiro Kajanto LATINA, KREIKKA JA KLASSINEN HUMANISMI SUOMESSA
- 170 Juha Pentikäinen toim. Lars Levi Laestadius LAPPALAISTEN MYTOLOGIAN KATKELMIA
- 171 Jyri Vuorinen AITOJA JA ALUEITA
- 172 Pekka Pesonen toim. VENÄLÄINEN FORMALISMI
- 173 Johanna Ruusuvaara, Markku Haakana & Liisa Raevaara toim. INSTITUTIONAALINEN VUOROVAIKUTUS
- 174 Outi Alanko & Tiina Käkelä-Pumala toim. KIRJALLISUUDENTUTKIMUKSEN PERUSKÄSITTEITÄ
- 175 Kari Immonen & Maarit Leskelä-Kärki toim. KULTTUURIHISTORIA
- 176 Marjatta Rahikainen & Tarja Räisänen toim. "TYÖLLÄ EI OO KUKKAAN RIKASTUNNA"
- 177 Jorma Kalela & Ilari Lindroos toim. JOKAPÄIVÄINEN HISTORIA
- 178 Sulevi Riukulehti, Anssi Halmesvirta & Kari Pöntinen POLITIIKKAA LASTENKIRJOISSA
- 179 Ilmari Vesterinen & Bo Lönnqvist toim. PANDORAN LIPAS
- 180 Riho Grünthal toim. ENNEN MUINOIN
- 181 Erkki Pihkala SUOMI MAAILMANTALOUDESSA KESKIAJALTA EU-SUOMEEN
- 182 Vesa Heikkinen toim. VIRKAPUKUINEN KIELI
- 183 Matti Kampainen TULEVAT AJAT JA TEKNOLOGIA
- 184 Oiva Kuisma toim. SUOMALAINEN ESTETIIKKA 1900-LUVULLA
- 185 Tuomas Heikkilä & Maiju Lehmiö-Gardner KESKIAJAN KIRKKO
- 186 Helena Saarikoski toim. TANSSI TANSSI
- 187 Sanna Aaltonen & Päivi Honkatukia TULKINTOJA TYTÖISTÄ
- 188 Jukka Sarjala MITEN TUTKIA MUSIIKIN HISTORIAA?
- 189 Marja-Liisa Honkasalo, Ilka Kangas & Ullamaija Seppälä toim. SAIRAS, POTILAS, OMAINEN
- 190 Hannele Jönsson-Korhola, Anna-Riitta Lindgren MONENA SUOMI MAAILMALLA
- 191 Vesa Haapala toim. KUVIEN KEHÄSSÄ
- 192 Päivi Mehtonen POETRIA NOVA
- 193 Ilmari Vesterinen Keltaisenmeren Takana
- 194 Kimmo Saaristo toim. HYVÄÄ PAHAA ROCK 'N' ROLL
- 195 Urpo Kovala & Tuija Saresma toim. KULTTIKIRJA
- 196 Sanna Talja & Sari Tuuva toim. TIETOTEKNIKKASUHTEET
- 197 Lasse Koskela & Pasi Lankinen OPAS KAUNOKIRJALLISUUDEN LUKEMISEEN
- 198 Marjo Mela & Pirjo Mikkonen toim. SUOMI KAKKONEN
- 199 Taina Kaivola & Hannele Rikkinen NUORET YMPÄRISTÖISSÄÄN
- 200 Tom Sjöblom DRUIDIT
- 201 Maija-Leena Hänninen & Maijastina Kahlos toim. ROOMALAISTA ARKEA JA JUHLAA
- 202 Maarit Knuuttila & Jyrki Pöysä & Tuija Saarinen toim. SUULLA JA KIELELLÄ
- 203 Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Maria Toivo PAHOLAINEN, NOITUUS JA MAGIA

- 204 Riku Hämäläinen toim. POHJOIS-AMERIKAN INTIAANIUSKONNOT
- 205 Outi Fingerroos toim. USKONNON PAIKKA
- 206 Markku Haakana & Jyrki Kalliokoski toim. REFEROINTI JA MONIÄÄNISYYS
- 207 Pirjo Lyytikäinen & al. toim. LAJIT YLI RAJOJEN
- 208 Helena Saarikoski LEIKKIKENTILTÄ
- 209 Eija Timonen PERINTEESTÄ MEDIAVIRTAAN
- 210 Marja-Leena Sorjonen & Liisa Raevaara toim. ARJEN ASIOINTIA
- 211 Jaana Hallamaa & al. toim. ETIIKKA IHMISTIETEILLE
- 212 Tuomas Martikainen toim. YLIRAJAINEN KULTTUURI
- 213 Anne Mäntynen & al. toim. GENRE – TEKSTILAJI
- 214 Outi Fingerroos & al. toim. MUISTITIETOTUTKIMUS
- 215 Tapani Lehtinen KIELEN VUOSITUHANNET
- 216 Marjo Mela & Pirjo Mikkonen SUOMI KAKKONEN JA KIRJALLISUUDEN OPETUS
- 217 Satu Grünthal & Elina Harjunen toim. NÄKÖALOJA ÄIDINKIELEEN JA KIRJALLISUUTEEN
- 218 Heikki Pihlajamäki, Virpi Mäkinen & Jussi Varkemaa KESKIAJAN OIKEUSHISTORIA
- 219 Hanna Lappalainen ja Liisa Raevaara toim. KIELI KIOSKILLA
- 220 Sara Routarinne & Tuula Uusi-Hallila NUORET KIELIKUVASSA
- 221 Terhi Ainiala, Minna Saarelma & Paula Sjöblom NIMISTÖNTUTKIMUKSEN PERUSTEET
- 222 Toni Lahtinen & Markku Lehtimäki toim. ÄÄNEKÄS KEVÄT
- 223 Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen ISLAM SUOMESSA
- 224 Sirpa Leppänen, Tarja Nikula & Leila Kääntä toim. KOLMAS KOTIMAINEN
- 225 Jari Niemelä TALONPOIKA TOIMESSAAN
- 226 Samuli Hägg, Markku Lehtimäki & Liisa Steinby toim. NÄKÖKULMIA KERTOMUKSEN TUTKIMISEEN
- 227 Jyrki Kalliokoski ja Lari Kotilainen KIELET KOHTAAVAT
- 228 Anna Idström & Sachico Sosa toim. KIELISSÄ KULTTUURIEN ÄÄNI
- 229 Vesa Heikkinen toim. KIELEN PIIRTEET JA TEKSTILAJIT
- 230 Maarit Grahn ja Maunu Häyrinen toim. KULTTUURITUOTANTO
- 231 Lars Levi Laestadius LAPPALAISTEN MYTOLOGIAN KATKELMIA
- 232 Veikko Anttonen USKONTOTIETEEN MAASTOT JA KARTAT
- 233 Tuomas Martikainen ja Lotta Haikkola toim. MAAHANMUUTTO JA SUKUPOLVET
- 234 Irja Seurujärvi-Kari, Petri Halinen, Risto Pulkkinen toim. SAAMENTUTKIMUS TÄNÄÄN