

Tapio Nykänen

Lapin ihminen

Identifikaatiot, ympäristöt
ja yhteinen erityisyys

Tapio Nykänen

Lapin ihminen


Identifikaatiot, ympäristöt ja
yhteinen erityisyys



TIETOLIPAS 273

Teos on Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran nimeämien asiantuntijoiden tarkastama.

© 2022 Tapio Nykänen ja SKS

Tapio Nykänen  <https://orcid.org/0000-0002-4956-0362>

Lisenssi CC BY-NC-ND 4.0 International, ellei toisin mainita.

Kannen suunnittelu: Eija Hukka

Kannen kuva: Tapio Nykänen

Taitto: Maija Räisänen

EPUB: Tero Salmén

ISBN 978-951-858-568-1 (nid.)

ISBN 978-951-858-569-8 (EPUB)

ISBN 978-951-858-570-4 (PDF)

ISSN 0562-6129 (nid.)

ISSN 2670-2584 (verkkojulkaisut)

DOI <https://doi.org/10.21435/tl.273>

Teos on lisensoitu Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 International -lisenssillä. Tutustu lisenssiin osoitteessa <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.fi>.



Teos on avoimesti saatavissa osoitteessa <https://doi.org/10.21435/tl.273> tai lukemalla tämä QR-koodi mobiililaitteella.



Hansaprint Oy, Turenki 2022

Sisällys

Kiitokset 7

Aluksi

Saamelaiskiista, lappalaisliike ja Lapin monet identifikaatiot 15

Tutkimuksen paikantamista 20

Lappi-käsitteen ja sen johdannaisten moderneista käyttötavoista 22

2020-luvun Lapin monet kulttuurit 30

Totta vai valhetta? 33

Menetelmät ja aineistot 37

Identiteettipoliikkaa ja uusmaterialistisia identifikaatioita

Identiteettipoliikan suuntaukset ja *Lapin ihminen* -kirjan lähestymistapa 45

Muut keskeiset käsitteet 50

Metsälappalaisliike, lappalaisuus ja saamelaisuus

Lappalais-käsitteen käyttötavat ja lappalaiseksi identifioituminen 61

Uhriasetmat 71

Metsälappalaiset valtiollisena alkuperäiskansana 76

Peräpohjalaisuuden kunnianpalautus ja Lappi matkailun tuotteena 80

Kemin-Sompion ja Kittilän mielenmaisemat: kotiseutu, lappilaisuus ja lappalaisuus

- Akmeelin perilliset: Kemin-Sompio 91
Metsälappalaisuus Sompiossa: *Sompio-* ja *Pohjoiskaira-*lehtien antama kuva keskustelun taustoista 94
Metsälappalaisuus Kemin-Sompion haastatteluaineistossa 103
Päiviön perilliset: Kittilä 113
Lappilaisuus Kittilässä 115
Kritiikkiä: vaaliluettelo, vaatteet ja oikeudet 121

Ympäristö ja Lapin ihminen

- Tärkeät luonnonpaikat kulttuurisena resurssina 131
Elämän rytmissyys 136
Levollinen mielentila ja yhteiselo 139
Ympäristön kuolema, kulttuurin kuolema 143
Lapin ihminen, Lapin mies ja Lapin nainen 154

Lapin ihmisten identifikaatiot

- Yhteinen erityisyys 166
Eteenpäin? 168
- Tutkimusaineistot 171
Kirjallisuus 174
Liite: Aineistot ja niiden luokittelun menetelmät 182
Kirjoittaja 193
Abstract 194

Kiitokset

Kiitän lämpimästi kirjan työstämisessä avustaneita tutkijoita. Aineistoa keräsivät apunani Jussi Lyttinen, Vilma Romsa, Pekko Riihonen, Merja Lahtela ja Tuomas Leppiaho. YTT, kulttuurihistorioitsija Tiina Harjumaa teki kullnarvoista työtä haastatteluaineiston jäsentelyvaiheessa.

Kiitokset kuuluvat myös professoreille Veli-Pekka Lehtola ja Jarno Valkonen. Molemmat Lapin asiantuntijat antoivat käsikirjoitukseen korvaamattomia kommentteja. Samoin kiitän Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran anonyymeja vertaisarvioitsijoita, joiden kommentteista oli suuri apu tekstin viimeistelyssä. Tutkimuksen johtopäätösten tekeminen ja vastuu niistä jäi tietysti teoksen kirjoittajalle.

Erityiset kiitokset osoitan kaikille haastateltaviksi suostuneille, kirjoituspyyntöön vastanneille ja muuten aineiston keräämisessä auttaneille Lapin ihmisille. Identifikaatioihin liittyvät teemat voivat olla henkilökohtaisesti herkkiä, ja niiden pohtiminen edellyttää itsensä avaamista. Pohjoisen ystävälliset ihmiset antoivat tutkijoille myös aikaansa ja tarjosivat kahvia sekä porokeittoa.

Suuri kiitos Koneen säätiölle, jonka rahoittama Naapurisuuden tekijät -tutkimushanke mahdollisti tutkimuksen aineiston keräämisen.

Aluksi

Mikä liittää ihmisen ryhmään? Joskus ryhmiin synnyttään. Joillain yksilöillä ei toisin sanoen ole kovin hyviä mahdollisuuksia valita sitä, mihin ryhmään kuuluvat. He kasvavat osaksi vallitsevaa järjestystä, halusivat tai eivät. Ryhmänsä jäsenenä heillä on yhteiskunnassa osoitettu paikka, josta irtautuminen ei ole aina helppoa. Tällaisia suhteellisen rajattuja ryhmiä ovat monet heikommassa asemassa olevat etniset vähemmistöt ja esimerkiksi sosiaalista eheyttään tiukasti vaalivat yhteisöt.

Usein ihmiset kasvavat osaksi useampia ryhmiä, joista toiset ovat rajoiltaan huokoisempia ja muuttuvampia kuin toiset. Ihmiset saattavat olla esimerkiksi Suomen kansalaisia, poronhoitajia ja tervolalaisia. Kaikista näistä ryhmien jäsenyyksistä pääsee halutessaan eroon, eikä se ole välttämättä hankalaa.

Joskus ryhmiin tai yhteisöihin liittyvät kuulumisen kokemukset ovat epäselviä tai muuttuvia, ja ihmiset voivat myös tietoisesti vaihtaa kuulumisensa kohdetta tai leikitellä erilaisilla valinnoilla (Hall 1999). Tällainen vapaaehtoinen ja valintaan perustuva kuuluminen on erityisesti myöhäisen modernin aikakauden piirre, ja sen taustalla on ajateltu olevan esimerkiksi yksilönvapauden ja yksilöllisyyden merkityksen kasvu (Guibernau 2013). Toisaalta myös lähes päivävastaista ilmiötä eli pysyvältä näyttävien identifikaatioiden merkityksen nousua on pidetty myöhäismodernina ilmiönä. Kiinteältä tai ”juurevalta” tuntuva oma paikka maailmassa on reaktio siihen epävarmuuteen, liikkeeseen ja muutokseen, joka on ollut ominaista kansainvälistyvälle ja kriisien leimaamalle todellisuudelle (esim. Ruuska 2013). Kun globaalissa maailmassa on vain vähän selkeitä kiintopisteitä, voi voimakas kytkeytyminen johonkin ryhmään, yhteisöön tai paikkaan tarjota sellaisen.

Yksilölliset kuulumisen valinnat voivat olla moninaisia, mutta ne eivät voi ongelmitta ylittää hyväksytyjä sosiaalisia normeja tai loukata toisia kohtuuttomasti. Suhteellisen ongelmattomia valintaan perustuvia ryhmäisyyksiä syntyy esimerkiksi poliittisten näkemysten ja populaarikulttuurin tai harrastusten ympärille. Sen sijaan vaikkapa etnisen ryhmän jäsenyyteen liittyy sosiaalisia ja poliittisia normeja, jotka vaikuttavat kuulumisen mahdollisuuksiin voimakkaasti. Yksilö ei voi toisin sanoen ilman vastustusta tai vähintään neuvottelua päättää vaihtaa etnisyyttään. Sosiologi Rogers Brubaker on esittänyt, että esimerkiksi sukupuolen korjaaminen voi olla sosiaalisesti hyväksytympää kuin etnisen ryhmän tai pohjoisamerikkalaisittain ”rodun” vaihtaminen ja näihin liittyvä uudelleenidentifioituminen (Brubaker 2016, 131–151). Etnisiin ryhmiin kuulumista ei pidetä siis samalla tavalla yksilön päätösvaltaan kuuluvana asiana kuin vaikkapa oman ruumiin muokkaamista.

Psykologian näkökulmasta ryhmät ovat lajityypillisiä ilmiöitä: ihmisillä on luontainen tarve kuulua toisten samankaltaisten kollektiiviin. Ryhmä luo yksilölle turvaa, antaa elämälle mielekkyyttä ja mahdollistaa ihmislajin lisääntymisen. Ryhmään kuulumisen tarve vaihtelee jonkin verran ihmisten välillä, mutta käytännössä kaikilla se on olemassa (Baumeister & Leary 1995). Ihmiset saattavat kuulua ryhmään yksinkertaisesti siksi, että kuuluminen on turvallista ja tunnetasolla merkityksellistä. Tämä selittänee myös tarvetta etsiä verrattain pysyviä identifikaatioita: niiden muodostama kiintopiste on merkityksellinen myös psykologisesti.

Pelkkä psykologinen kollektiiviin kuulumisen tarve ei kuitenkaan selitä erityisen hyvin monia ryhmiin liittyviä mekanismeja, kuten ryhmien välisiä ja sisäisiä valtasuhteita, ryhmien välillä tapahtuvaa liikkumista tai ryhmien järjestäytymisen muotoja ja tapoja. Näiden taustalla on sosiaalisia ja poliittisia kehityskulkuja. Esimerkiksi yleisaamelaisen ”ryhmäisyyden” (yhteisyyden tunteen ja keskinäisen solidaarisuuden) kehittymistä on mahdollista seurata nimenomaan yhteiskunnallisten prosessien näkökulmasta. 2020-luvun saamelainen ryhmäisyys on kehittynyt noin 1970-luvulta alkaneen saamelaisen kulttuurin arvonnousun ja alkuperäiskansa-aseman vakiintumisen myötä. Nykyinen saamelaisuus hahmottuu alkuperäiskansaisuutena, joka ei ole vain paikallista kuulumista vaan myös kansainvälisiä yh-

teyksiä ja uudenlaisia kulttuurin muotoja, joissa yhdistyvät perinteet ja uudenlaiset kokeilut. Tähän kehitykseen kytkeytyy myös alistetun kansan kertomus menneistä vääryyksistä ja monien edelleen jatkuva kokemus ohitetuksi tulemisesta (ks. esim. Kanninen & Ranta 2019). Silti 2020-luvun saamelaisuus on monella tapaa vahvaa ja elinvoimaista, ja sen yleissaamelainen ryhmäisyyden aste aiempiin vuosikymmeniin tai vuosisatoihin verrattuna on voimakas (ks. Lehtola 1997, 53; Lehtola & Länsman 2012).

Tarkastelen tässä kirjassa saamelaisuuteen kytkeytyvän mutta siitä kuitenkin selvästi erottuvan ryhmäisyyden eli *vanhan lappilaisuuden* sosiaalisia, poliittisia ja materiaalisia reuna-ahoja. Viitataan käsitteellä vanha lappilainen sellaisiin ihmisiin, joiden suvut ovat asuneet Lapissa pitkään tai jotka kokevat muutoin vahvaa yhteyttä alueen kulttuuriin ja ympäristöön. Monet tarkoittamani vanhat lappilaiset eivät ajattele olevansa saamelaisia. Joidenkin suhde saamelaisuuteen on kuitenkin moniselitteisempi tai pohtivampi. Saamelaiset ovat heille naapureita, ystäviä tai työkavereita mutta myös puolisoita ja joissain tapauksissa esivanhempia tai muita sukulaisia. Tavallista on, että vanhat lappilaiset erottavat itsensä selkeästi eteläsuomalaisista. Silti Suomessa ja suomalaisuudella on heille usein vahva merkitys kansallisen identifi kaation kontekstina.

Ilmaisu vanha lappilainen ei ole niin yksiselitteinen kuin sopisi toivoa. Se tuntuu viittaavaan suvun historian ohella myös ikääntyneeseen henkilöön, mikä ei ole tavoitteenani. Selvästi parempaa analyttistä lähtökohtaa tähän tutkimukseen on kuitenkin vaikea keksiä. Pelkkä *lappilainen* viittaa nykyisessä puhemielessä vakiintuneesti keenneen tahansa Lapin maakunnan asukkaaseen, ja sen käyttäminen voisi aiheuttaa väärinymmärryksiä. Potentiaalinen vaihtoehto voisi olla maantieteellistä ulottuvuutta painottava *keskilappilainen* (ks. Lähteenmäki 2006). Se kuitenkin rajaa tarkastelua liiaksi nimenomaan keskiseen osaan Lapin maakuntaa – tarkoittamani vanhoja lappilais-sukuja asuu myös pohjoisemmassa ja etelämmässä. Niinpä myös keskilappilainen on tämän kirjan tarkoituksiin käsitteenä epätarkka.

Tutkijat ovat kuvanneet tarkoittamaani väestöä aiemmin sellaisilla termeillä kuin ”rajamaan identiteetti” (Lehtola 1997; 2015, 118–121), ”suomalaisaamelainen hybridi” (Hiltunen 2012, 296), ”Väli-Lappi” (Lähteenmäki 2001) ja ”väli-ihmiset” (Ruotsala 2002; ks. myös

Lehtola 2015, 120; Krause 2010, 28; Jokinen 2019, 58). Mikään näistä sanapareista ei ainakaan toistaiseksi ole vakiintunut yleiseen käyttöön, eikä niistä ole kovin laajasti edes keskusteltu julkisuudessa. Yksi teokseni lähtökohdista onkin se, että vanhat lappilaiset, eräänlaisen suomalaissaamelaisen tai saamelais-suomalaisen hybridikulttuurin edustajat, ovat jääneet yhtä lailla tutkimuksessa kuin arkikielessä vaille vakiintunutta nimeä. Tässä teoksessa käyttämäni nimitys vanha lappilainen toimii analyysin alkupisteenä tyydyttävästi, mutta siitäkään tuskin on yleiskieleen vakiintuvaksi käsitteeksi – ilmaisu tuonee liiaksi mieleen yksittäisten henkilöiden iän. Saattaa olla, että arkikieleen käyttöön sopii paremmin esimerkiksi mainittu termi keskilappilainen, vaikkon vaikkon sitä tarkemmaksi analyttiseksi lähtökohdaksi tässä työssä kelpuutakaan.

Tarkemmat tutkimuskysymykseni liittyvät siihen, millaisia ryhmiin liittyviä identifikaatioita vanhoilla lappilaisilla on. Lisäksi olen kiinnostunut siitä, millaista liikehdintää ja vuorovaikutusta erilaisiin ryhmiin kuulumisten välillä tapahtuu. Millaisia identifikaatioita 2020-luvun lappilaisessa Lapissa esiintyy? Mikä niiden suhde on Lappiin ympäristönä ja alueena? Millaisia neuvotteluja lappilaisiksi identifioituvat ihmiset käyvät naapuri-identifikaatioiden, kuten lappalaisuuden, saamelaisuuden tai suomalaisuuden kanssa?

On paikallaan korostaa, että teokseni tarkoituksena ei ole esittää, mitä ”oikea” lappilaisuus on ollut historiassa tai nykypäivänä. Sen sijaan tarkastelen Lappiin, lappilaisuuteen ja lappalaisuuteen liittyviä puhetapoja ja niiden ilmentämiä käsityksiä sekä toisaalta materiaallisen ympäristön vaikutusta identifikaatioihin.

Teoksen selvä painopiste on nykypäivässä, mutta luon lyhyitä katsauksia myös 1900-luvun lähihistoriaan. Katsausten tarkoituksena on luoda nykyiselle keskustelle laajempaa tulkintahorisonttia. Ne osoittavat, miten muuttuvia identifikaatioihin liittyvät puhettavat ovat. Historia ei anna suoria vastauksia siihen, miten asiat pitäisi nykypäivänä järjestää, mutta se auttaa ymmärtämään, että identifikaatiot ovat olleet ja ovat edelleen muuttuvia ja dynaamisia.

Ryhmäisyyksien yksi erityinen muoto on etnisuus – siis ryhmäisyys, joka perustuu sellaisiin verrattain pysyviin ja usein syvästi merkityksellisiin tekijöihin kuin yhteinen kieli, uskonto, alkuperä ja kulttuuri. Etniset ryhmät ovat useisiin muihin ryhmiin verrattuna pitkän

ajan saatossa kehittyneitä. Niiden syntyprosessia on kuvattu esimerkiksi etnogeneesin ja etnohistorian käsittein (ks. Lang 2020). Vanhaa lappilaisuutta tarkoittamassani mielessä ei ole pidetty tai syytäkään pitää selkeänä etnisenä ryhmänä. Siihen liittyy kuitenkin etnisen ryhmäisyyden piirteitä, kuten omaleimainen kieli (ks. Lehtola 2015, 118–119), erityistä kulttuuria ja jaettuja kokemuksia omasta erityisyydestä. Teostani voi lukea näin ollen myös pohdintana siitä, missä menee etnisen ryhmäisyyden ja jossain määrin samantapaisen muun ryhmäisyyden raja. En anna tähän kysymykseen tarkkaa vastausta, sillä aivan tarkka rajanveto on tilanteeseen liittyvä poliittinen valinta, eikä sen tekemiseen voi hahmotella mitään ehdotonta yleistä sääntöä. Kiinnitän kirjassa sen sijaan huomiota sosiaalis-poliittisten rajojen liukuvaan luonteeseen ja siihen, että myös muut kuin selvästi etnisen ryhmän jäsenyydet voivat olla ihmisille syvästi merkityksellisiä.

Saamelaiskiista, lappalaisliike ja Lapin monet identifikaatiot

Tutkimukseni yhtenä keskeisenä taustana on niin sanottu saamelaiskiista eli kiista saamelaisuuden määrittelystä, saamelaisten itsemääräämisoikeudesta ja maa- ja alueoikeuksista (esim. Valkonen 2009; 2014; Sarivaara 2012; Joonas T 2013; Joonas J 2013; 2019; Valkonen, Valkonen & Koivurova 2014; Nykänen 2014; Lehtola 2015; Junka-Aikio 2014; 2019; Juuso 2014; Heinämäki et al. 2017; Kiiikeri 2021). Kiista on tiivistynyt 2010- ja 2020-luvuilla erityisesti saamelaismäärittelmään. Sitä on pidetty sinällään tärkeänä kysymyksenä, mutta lisäksi määrittelmästä on tullut saamelaisten itsemääräämisoikeuden tai sen puutteen poliittinen symboli. Saamelaisten parlamentaarinen edustuselin saamelaiskäräjät on korostanut, että alkuperäiskansan kollektiivina sen tulee voida itse määrittellä itsensä ja sitä kautta myös ryhmään kuulumisen ehdot. Henkilö ei siis voi olla alkuperäiskansan jäsen, jos toiset riidattomasti alkuperäiskansaankin kuuluvat eivät tunnista häntä sellaiseksi. Yksi tämän ajatuksen taustalla vaikuttavista tekijöistä on se, että tietyn saamelaisena pidetyn suvun jäsenyys on ollut saamelaisille perinteisesti keskeinen etninen määrittäjä, ”osoitus kuulumisesta meihin” (Lehtola 2022, 46). Ihmiset on toisin sanoen tunnustettu ja

asemoitu sukujensa edustajina, ja henkilöitä, jotka eivät ole kuuluneet saamelaisiin sukuihin, ei ole pidetty saamelaisina.

Saamelaiskäräjien kritiikin kohteena on ollut erityisesti saamelaismääritelmän niin sanottu lappalaispykälä, jonka mukaan saamelaisella voidaan tarkoittaa henkilöä, joka pitää itseään saamelaisena ja on ”sellaisen henkilön jälkeläinen, joka on merkitty tunturi-, metsä- tai kalastajalappalaiseksi maa-, veronkanto- tai henkikirjassa” (Laki saamelaiskäräjistä, 3 §).¹ Pykälän on katsottu lyhykäisyydessään mahdollistavan sen, että saamelaiskäräjien vaaliluetteloon tulee merkityksi yksittäisten esi-isien veroluettelomerkintöjen perusteella suomalaisia henkilöitä, joilla ei ole elävää yhteyttä saamelaiskulttuuriin. Tämän on puolestaan sanottu pahimmillaan uhkaavan koko saamelaista itsehallintoa. Ajatuskulkuun on liittynyt se harvemmin ääneen lausuttu mutta tärkeä oletus, että toisin kuin lappalaispykälään vetoavat henkilöt, monet saamelaiset eivät itse ole voineet valita kuulumistaan saamelaiseen etniseen ryhmään. He ovat syntyneet ja kasvanneet saamelaisiksi, mikä on tarkoittanut arvokkaiksi koettuja asioita mutta toisinaan myös toiseuden ja väheksytyksi tulemisen kokemuksia. Heillä on niin hyvässä kuin pahassa omakohtainen yhteys nimenomaan nykyiseen saamelaisyhteisöön eikä esimerkiksi ”ainoastaan” saamelaisia sukujuuria (ks. esim. Tervaniemi 2019; Alakorva 2021).

Lappalaispykälää puolustava kanta on puolestaan usein lähtenyt siitä, että myös saamelaisuutensa myöhemmin löytäneet pitää hyväksyä alkuperäiskansan jäseniksi, jos heillä on saamelaisia sukujuuria, vaikka hieman kauempanakin. Tämän näkemyksen edustajat järjestäytyivät aluksi erityisesti niin sanottujen lapinkyläyhdistysten ja Metsä-, kalastaja- ja tunturisaamelaiset ry:n puitteissa. Tutkimukseni

1 Vuonna 1995 laadittu ja yhä 2022 voimassa ollut saamelaismääritelmä on kokonaisuudessaan seuraava: ”Saamelaisella tarkoitetaan tässä laissa henkilöä, joka pitää itseään saamelaisena, edellyttäen:

- 1) että hän itse tai ainakin yksi hänen vanhemmistaan tai isovanhemmistaan on oppinut saamen kielen ensimmäisenä kielenään; tai
- 2) että hän on sellaisen henkilön jälkeläinen, joka on merkitty tunturi-, metsä- tai kalastajalappalaiseksi maa-, veronkanto- tai henkikirjassa; taikka
- 3) että ainakin yksi hänen vanhemmistaan on merkitty tai olisi voitu merkitä äänioikeutetuksi saamelaisvaltuuskunnan tai saamelaiskäräjien vaaleissa.” (Laki saamelaiskäräjistä, 3 §)

aktiivisen vaiheen aikana eli 2010-luvun lopulla toiminta oli keskittynyt erityisesti Metsälappalaispäivät-yhdistyksen ympärille, ja nimenomaan metsälappalaisuudesta tai yleensä lappalaisuudesta oli tullut keskeinen liikehdintää identifioiva käsite. Koko keskustelun ajan myös saamelaiskäräjille on valittu edustajia, jotka ovat kannattaneet laajempaa saamelaismääritelmää kuin kärjäedustajien enemmistö.

Asetelmana Suomen saamelaiskiista on muistuttanut Pohjois-Amerikassa käytyjä keskusteluista siitä, ketkä kuuluvat alueen alkuperäiskansoihin (Sturm 2010; TallBear 2013; Gaudry 2018; Valkonen, Kotiranta & Tervaniemi 2018; Adese, Todd & Stevenson 2017; Leroux 2019). Samantapaisia keskusteluista oikeasta alkuperäiskansaisuudesta ja alkuperäiskansan jäseneksi tulemisen mahdollisuudesta on käyty myös esimerkiksi liittyen maoreihin (Barcham 2000). Ryhmäsiyyksien rajojen määrittely ja siihen liittyvät konfliktit ja neuvottelut ovat olleet verrattain tavanomaisia varsinkin silloin, kun alkuperäiskansa on jo osittain assimiloitunut valtaväestöön. Konflikteissa on kuitenkin myös paikallisia painotuksia, jotka liittyvät esimerkiksi valtioiden roolien vaihteluihin ja paikallishistorioihin. Yksi tutkimukseni tavoitteista on avata lisää niitä nyansseja, jotka ovat vaikuttaneet Suomen saamelaiskiistan ratkaisuun.

Koska teokseni kytkeytyy saamelaiskiistaan, tarkastelen erikseen kiistan yhtenä julkisena osapuolena ollutta lappalaisliikettä, jonka edustajia on kutsuttu esimerkiksi metsälappalaisiksi, metsäsaamelaisiksi, keminlappalaisiksi ja uuslappalaisiksi. Maritta Stoor on kuvannut lappalaisliikkeeseen samaistuvia tai tarkemmin sanottuna lappalaisiksi nykyisin itseään kutsuvia henkilöitä seuraavasti:

Kyse on saamelaisalueella asuvasta väestöstä, joka jää suomea puhuvien saamelaisten ja etnisesti suomalaisten väliin. Nämä henkilöt ovat niitä aiemmin suomalaisiksi identifioituneita ja identifioituja suomalais-talollista alkuperää olevia, suomea äidinkielenään puhuvia henkilöitä, joilla on ollut lappalaisia esi-isiä isovanhempia edeltäneissä sukupolvissa. He ovat asuneet alueella kauan, useita sukupolvia, ja heillä on erittäin voimakas paikallisidentiteetti. He ovat usein myös harjoittaneet sukupolvien ajan lappalaiselinkeinoja. [...] Tämän väliväestön kollektiivisen identiteetin traagisuus on keväällä 1996 tekemiäni haastattelujen [...] mukaan ensinnäkin siinä, etteivät nk. lappalaiset suomalaisista kulttuuripiirteis-tään ja suomen kielen puhumisesta huolimatta enää halua samaistua suo-

malaisiksi, vaan hakevat uutta samastumiskohdetta. Muinaiset lappalaiset esi-isät ja perinteisten lappalaiselinkeinojen harjoittaminen tuntuvat tarjoavan uutta identiteettisältöä ja mahdollisuuden konstruoida uusi, ei-saamelainen identiteetti. (Stoor 1999, 74.)

Stoorin mukaan lappalaisliike nousee siis suomalaisen kulttuurin sisältä ja sen jäsenet ovat aiemmin myös identifioituneet suomalaisiksi. Heillä on kuitenkin lappalaiseksi erilaisissa hallinnollisissa asiakirjoissa merkittyjä esi-isiä isovanhempia edeltäneissä sukupolvissa. Vaikka Stoor lukee nykypäivänä lappalaiseksi identifioituvat etnisesti pikemminkin suomalaisiksi kuin saamelaisiksi, hän pitää selvänä, että he saattavat itse kokea toiseutta suhteessa muihin suomalaisiin (Stoor 1999, 76).

Lappalaiskulttuuri- ja perinneyhdistyisyydessä on selvästikin kyse suomalaisen kulttuurin sisällä elävästä, hyvin omintakeisesta pohjoisesta paikalliskulttuurista, jossa yhdistyvät kiintoisasti sekä talollisuusmaailman kyläkulttuurin että vanhan lappalaisen poropaimentolaiskulttuurin valikoidut piirteet. [...] Kuitenkin on muistettava, että tämä nimenomainen rajanteko heijastaa pikemminkin voimakasta paikallis- ja alueidentiteettiä kuin etnistä identiteettiä. (Stoor 1999, 76.)

Oma tutkimukseni eroaa Stoorin artikkelista siinä, että tarkastelen ennen kaikkea nykyisen maantieteellisen saamelaisalueen ulkopuolelle sijoittuvaa lappalaisliikehdintää. Tämä johtuu osittain liikehdintän muutoksesta. Stoorin artikkelin aikaan niin kutsutut lappalaisaktiivit tulivat pääosin saamelaisalueelta eli esimerkiksi Inarista ja Enontekiön eteläosien kylistä. Lappalaisliikkeen toiminta on 2010-luvun lopulla ollut näkyvintä saamelaisalueen eteläpuolella eli esimerkiksi Kittilässä, Savukoskella ja Sodankylässä. Lisäksi olen tietoisesti halunnut ymmärtää nimenomaan kulttuurien rajamaalle eli myös saamelaisalueen kylkeen paikantuvia identifikaatioita.

Kun tarkastellaan saamelaiskiistaa tai Lapin identiteettiprojekteja, on lappalaisliike ilmeinen ja näkyvä tekijä. Hypoteesini tutkimukseen ryhdyttäessä oli kuitenkin se, että Lapin alueen identifikaatiot ovat moninaisempia kuin ne kuvaukset, joita esimerkiksi Metsälappalaispäivät-yhdistyksen kirjallisissa tuotoksissa ja lausunnoissa esiintyy – lappilainen rajamaa on varsin heterogeeninen alue. Ensinnäkin saa-

melaiseksi identifioituvien mutta saamelaiskäräjien vaaliluettelon ulkopuolelle jääneiden ihmisten joukko on varsin moninainen. Esimerkiksi Erika Sarivaaran haastattelemat ”statuksettomat saamelaiset” suhtautuivat ”uuslappalaisuuteen” varauksellisesti. Tämä johtui Sarivaaran tulkinnan mukaan siitä, että uuslappalaisuus oli tutkimusajankohtana saamelaisten keskuudessa ”demonisoitu”, eivätkä haastateltavat halunneet siksi liittää itseään siihen (Sarivaara 2012, 172–174). Tutkimustulos kertoo joka tapauksessa siitä, että kaikki saamelaisiksi identifioituvat mutta vaaliluettelon ulkopuolelle jääneet ihmiset eivät tunnista toisiaan tai toistensa motiiveita.

Toiseksi Lapissa asuu paljon sukuja, joilla on Lapissa pitkä historia, mutta jotka eivät ole osallistuneet lappalaisliikkeen toimintaan tai muutoin vaatineet itselleen lappalaisen tai saamelaisen statusta. Monien sukujen tunnetut esivanhemmat ovatkin muuttaneet esimerkiksi Kittilään tai Savukoskelle 1500–1700-lukujen aikana etelästä, eikä sukujen alkuperästä tässä suhteessa vallitse epäselvyyttä. Kolmanneksi on olemassa henkilöitä, joilla on sekä saamelaisia että suomalaisia tai esimerkiksi karjalaisia esivanhempia, mutta jotka eivät koe itse olevansa saamelaisia tai samaistu alkuperäiskansaansa. Käsittelen kirjassa myös sitä, mitä näihin hieman erilaisiin ”ryhmiin” samais-tuvat ihmiset ajattelevat alkuperäiskansan määrittelystä ja suomalaisuuden ja saamelaisuuden rajapinnoista. Käsitettä ryhmä on käytettävä tässä yhteydessä nimenomaisesti lainausmerkeissä, koska vaikka ihmisiä voidaan kategorisoida esimerkiksi sukulaissuhteiden perusteella ja he saattavat tehdä näin myös itse, ovat mainitut ”ryhmät” enemmän tai vähemmän väljiä kokonaisuuksia. Niihin kuuluvat ihmiset eivät esimerkiksi välttämättä miellä asiaa niin, että samantapaiset sukujuuret omaavat ihmiset ylipäättään muodostaisivat selkeän ryhmän. Tämäntapaisten tekijöiden ympärille voi kyllä syntyä ryhmäisyyttä, mutta olisi ongelmallista olettaa, että mainitut ryhmät ovat ilman muuta maailmassa olevia kokonaisuuksia (ks. Valkonen, Valkonen & Koivurova 2016).

Tutkimuksen paikantamista

Tutkimukseni ei kohdistu saamelaisiin tai saamelaiskulttuuriin sikäli kuin saamelaisina ymmärretään esimerkiksi saamelaiskäräjien vaaliluetteloon hyväksytyt ihmiset. Tästä huolimatta tutkimus liittyy laajempiin keskusteluihin saamelaisten ja valtaväestöjen ja valtioiden kohtaamisista – tarkastelen sitä pintaa, jonka ihmisten ja ihmisryhmien pitkä vuorovaikutus on synnyttänyt. Tieteessä väestöryhmien kohtaamisiin ja vuorovaikutukseen liittyviä keskusteluita on käyty ainakin kahdessa sävyssä. Viime vuosina melko paljon julkista näkyvyyttä on saanut kriittinen tutkimussuuntaus, jossa on korostettu, että kohtaamiset ovat olleet tyypillisesti epätasa-arvoisia ja johtaneet joko saamelaisten väistymiseen elinalueiltaan tai heidän (väkivaltaiseen) sulauttamiseensa valtakulttuuriin. Esimerkiksi niin sanotun asuttajakolonialismin kritiikissä painotetaan lisäksi, että valtioiden ja valtakulttuurien rakenteet edelleen alistavat alkuperäiskansoja tai pyrkivät suorastaan eliminoimaan niitä (esim. Kuokkanen 2018; 2020; Wolfe 2006).

Toinen tutkimussuuntaus on korostanut hieman enemmän saamelaisten ja valtaväestöjen kohtaamisten monimuotoisuutta, johon on sisältynyt epätasa-arvoisuutta ja alistamista, mutta myös hyväätahtoisempaa naapuruutta ja väkivallatonta kulttuurien sekoittumista (mm. Lehtola 1997; 2005a; 2005b; 2009; 2012; 2022; Lähteenmäki 2001; 2004; Tuominen et al 1999a; 1999b). Varsinkin jälkimmäinen tutkimuksen suunta on hyvin hajanainen, eikä sen yhteydessä ole syytä puhua ainakaan minkäänlaisesta tutkimusohjelmasta. Tutkijat ovat olleet erimielisiä monista painotuksista ja yksityiskohdista, ja monet ovat esittäneet myös voimakasta kritiikkiä liittyen saamelaisten kohteluun. Katson silti, että voidaan hahmottaa lähestymistapa, jota luonnehtii holistisuus ja saamelaisten ja valtaväestöjen kohtaamisten käsittely monenlaisista näkökulmista. Tämä kirja liittyy jälkimmäiseen perinteeseen ainakin siinä mielessä, että en juurikaan kritisoi menneisyyden tai nykyisyyden päätöksiä vaan pyrin ymmärtämään erilaisia tekijöitä, jotka vaikuttavat identiteetti projekteihin.

Välittömimmin tutkimukseni idea on velkaa Veli-Pekka Lehtolan väitöskirjalle *Rajamaan identiteetti* (1997). Lehtola hahmottelee tutkimuksessaan 1920–1930-lukujen kirjallisuudessa muodostuvaa

lappilaista ”identiteettiä”. Lehtolan mukaan tämän identiteetin ”juuret olivat suomalaisessa kulttuurissa, mutta [se] sai vaikutteita myös saamelaisesta kulttuurista” (Lehtola 1997, 10). Lehtola lukee aikakauden merkittäviä Lappi-kirjailijoita, kuten Samuli Paulaharjua, Arvi Järventausta, A. E. Järvistä, K. M. Walleniusta ja E. N. Mannista tämän lappilaisen pienen maailman tulkitsijoina ja rakentajina. Kirjailijoiden luoma maailma ammentaa heidän suomalaisesta – usein eteläsuomalaisesta – henkilötaustastaan, mutta myös kulttuurihistoriallisesta ”rajamaan identiteetistään”, saamelaisen ja suomalaisen kulttuurin välimaastoon syntyneestä elämänmuodosta (Lehtola 2015, 96, 118–122). Lehtola kuvaa tätä lappilaista rajamaata tiivistäen seuraavasti:

Monille alueille syntyi omalaatuinen saamelais-suomalainen – myöhemmin lappilaiseksi nimetty – kulttuurimuoto, joka erosi muun Suomen kulttuurista elinkeinoiltaan, elämäntavaltaan ja murteeltaan. Uudisasukkaat olivat usein saamelaisten esimerkin vaikutuksesta ottaneet maatalouden rinnalle sivuelinkeinoja, joilla he saattoivat elättää itsensä karussa maassa: poronhoitoa, kausittaista kalastusta Jäämerellä asti, tukkitöitä ja rahdinajoa. Saamelaiset omaksuivat uudisasukkailta tiettyjä uutuuksia, kielen [...] lisäksi tavan asua hirsitaloissa. Kun pohjoiskalotin asukkaat muutenkin asuivat monen kulttuurin rajalla, oli monikielisyys ja monikulttuurisuus väistämätön seuraus. (Lehtola 1997, 41–42.)

Liikun itse tutkimuksessani nimenomaan tällä lappilaisella rajamaalla. Katson nykyistä Lappia kulttuurien kohtaamisen, sekoittumisen ja muuttumisen paikkana sekä rikkaana ja monipuolisena kulttuuriympäristönä.

On paikallaan korostaa, että en pidä tätä kirjaa varsinaisena saamentutkimuksena siinä mielessä, että sen näkökulmat nousisivat saamelaisyhteisöjen sisältä (vrt. Valkonen, Alakorva, Aikio & Magga 2022). Toisaalta kirja paikantuu saamelaiskulttuurien rajapinnalle tai naapuriin eli koskettaa saamelaisuuteen liittyviä teemoja, eikä sen sijoittaminen tässä suhteessa ole aivan yksiselitteistä. Yksi mahdollisuus olisi soveltaa Mauno Hiltusen lektiiossaan vuonna 2007 käyttämää termiä lapintutkimus. Viittaa sillä tässä yhteydessä Lapin kulttuureihin liittyvään tutkimukseen, jossa on näkyvillä pikemminkin saamelaisyhteisöjen ulkopuolinen kuin sisäpuolinen näkökulma.

Tämä olisi sopivaa ainakin siinä mielessä, että asemoin itseni henkilökohtaisesti ulkopuoliseksi suhteessa saamelaiskulttuureihin. Olen syntynyt ja asunut koko ikäni nykyisen Lapin alueella saamelaiskulttuurien naapurissa ja tunnen useita saamelaisia ihmisiä ja erityisesti poronhoitoon liittyvää elämäntapaa sekä työni että henkilökohtaisten suhteiden kautta. Silti näkökulmani nousevat Etelä- ja Keski-Lapin suomalaisesta kulttuurimaisemasta ja toisaalta tutkimuskeskustelujen ajoittain teoreettisesta maailmasta eivätkä niinkään saamelaisyhteisöissä akuuteiksi koetuista arkisista kysymyksistä.

Täysin irrallisia erilaiset näkökulmat tai kysymykset eivät tietenkään ole. Esimerkiksi kirjalleni tärkeitä teemoja saamelaisuuden määrittelystä ja lappalaisidentifikaatioista on tietysti pohdittu myös nykyisten saamelaisyhteisöjen keskuudessa. Ja vaikka pidän itseäni saamelaiskulttuurien suhteen ulkopuolisena, on minulla niistä niin paljon kokemusta, etteivät yhteisöt tietenkään ole täysin tuntemattomia (en voi esimerkiksi vedota siihen, että en olisi tiennyt, millaiset asiat saattavat tuntua saamelaisyhteisöissä ongelmallisilta). Sekin on mahdollista, että tutkimuksen alueellista tai yhteisöllistä näkökulmaa ei paikanneta aivan tarkasti minnekään. Tai toisin ilmaistuna: tutkimuksen näkökulman voi itsessään ajatella sijoittuvan sille liukuvalla ja epäselvälle rajamaalle, jota kirjassa tutkitaan.

Lappi-käsitteen ja sen johdannaisten moderneista käyttötavoista

Tämän kirjan ytimessä on Lappi-käsitteen ja sen erilaisten johdannaisten käyttötapojen tarkastelu – avaan vanhojen lappilaisten identifikaatioita paljolti heidän käsitteellisten valintojensa kautta. Oma huomioni keskittyy selkeästi nykypäivään, 2020-lukuun. Lappiin liittyvillä käsitteillä on kuitenkin pitkä ja vaiherikas historia. Sivuan seuraavaksi lyhyesti sen viimeistä sataa vuotta ennen kaikkea osoittaakseni Lappi-käsitteiden prosessuaalisen ja muuttuvan luonteen. Tässä käytetyt lähteet ovat tarkoituksellisesti varsin heterogeenisiä. Tarkoitus ei ole luoda systemaattista historiallista katsausta vaan antaa esimerkkejä erilaisten tahojen puhetavoista.

Sata vuotta on Lappi-johdannaisten käsitteiden tarkastelujaksona

varsin hyvä, sillä modernin kulttuurimaantieteellisen Lapin synty voidaan ajoittaa selkeimmin Lapin läänin syntyvaiheisiin, noin vuosisadan taakse (ks. Lähteenmäki 2006, 67–69). Ajatus Oulun läänistä irrotetusta Lapin läänistä esitettiin vuonna 1917, ja lääni perustettiin lopulta vuonna 1938 (päätös perustamisesta tehtiin vuonna 1936). Perustamista hidasti muun muassa Kemi-Tornion seudun toimijoiden vastustus (Lehtola 1997, 36). Läänin nimeen Lappi päädyttiin ainakin osittain siksi, että siihen nähtiin liittyvän matkailua palvelevaa vetovoimaa (Paasi 1988, 7). Juuri Lapin lääni on ollut se alueellinen kokonaisuus, johon sekä lappilaisten oma mielikuva Lapista että julkinen Lappi-kuva myöhemmin ovat usein kytkeytyneet (Lähteenmäki 2006, 67).

Läänin syntyvaiheissa käsitykset Lapin ”oikeasta sijainnista” eivät kuitenkaan vielä olleet aivan samansuuntaisia. Poliittisen maantieteen tutkija Anssi Paasin mukaan läänin perustaminen oli päinvastoin ennen kaikkea hallinnollis-poliittinen prosessi, eikä sillä ollut kovin selvää historiallista tai imagollista perustaa (Paasi 1988, 5–7, 10). Niinpä nimeen Lappi samaistuttiin läänin alkuvuosikymmeninä varsin vaihtelevasti alueen eri osissa. Tämä näkyi vielä Paasin tutkimuksen aikaan, 1980-luvun lopulla, jolloin käsite Lappi näytti liittyvän pikemminkin eräänlaiseen sosiokulttuuriseen ideaan kuin selkeästi hahmottuvaan alueelliseen kokonaisuuteen. Erilaiset maakunnalliset organisaatiot ja Lappi-nimen käyttö uuden läänin ja Lapin maakunnan yhteydessä olivat kyllä jo tähän mennessä muovanneet käsitteeseen liittyvää alueellista ja tilallista ajattelua, erityisesti Rovaniemellä ja Kemi-Tornion seudulla, jonne Lappi näytti hiljalleen ”levinneen” ja juurtuneen (Paasi 1988, 6–7). Silti Lapin läänin asukkailla oli edelleen varsin erilaisia käsityksiä esimerkiksi siitä, onko heidän kotimaakuntansa Lappi vai jokin muu. Paasin tutkimuksessa noin puolet vastaajista nimesi Lapin kotimaakunnakseen. Toiseksi suosituin käsite oli Peräpohjola; muita mainittuja kotimaakuntia olivat esimerkiksi Länsi-Lappi, Etelä-Lappi, Koillis-Lappi, Lounais-Lappi, Luoteis-Lappi, Pohjois-Pohjanmaa, Koillismaa, Länsipohja, Tornionjokilaakso, Pohjois-Suomi ja Koillis-Suomi. Viidennes vastaajista nimesi kotimaakunnakseen oman kotikuntansa (Paasi 1988, 10–11). Paasin tutkimus kertoo ainakin siitä, että vaikka Lapin läänin nimi oli alkanut vakiintua, ei Lapista ollut vielä muodostunut kovin selvää henkilö-

kohtaisen identifikaation viitekehystä. Sen sijaan ihmiset identifioituivat usein vanhaan Peräpohjolaan, Lapista lohkaistuihin ”pienempiin Lappeihin” tai kotikuntaansa.

Paasin tulkinta Lapin läänin synnyttämisen horjuvasta imagollisesta perustasta saa tukea satunnaisesti valittujen aikaisten kirjoituksista. Kuten sanottua, nämä kirjoitukset eivät muodosta sellaista systemaattisesti koottua aineistoa, jonka perusteella olisi mahdollista esittää mitään selkeää historian tutkimuksellista väittämää. Merkinöistä heijastuu kuitenkin mielenkiintoisesti se, millaisia maantieteellis-poliittisia tapailuja Lapin läänin elinkaaren alkuvaiheissa harjoitettiin. Tuleva *Kalevan* päätoimittaja ja kunnallisneuvos Valde Näsi kuvaili alueen länsiosia vuonna 1936 seuraavasti:

Tornionlaakson vehmaat maisemat, Kukkolankosken ja Matkakosken valtaisa pauhu lumoavat heti alkuunsa etelän matkailijan. Leveä Tornionjoki, joka toisinaan levittäytyy suvantoiseksi järveksikin, halkoo näitä pohjanperien maisemia, joiden kehyksinä ovat sadat vaarat ja lopuksi lumilakisiet tunturit. Vauraat jokivarsiseudut jäävät jälkeen ja jo Sieppijärven kyläylängölle näkyy Länsi-Lapin valtavan tunturijonon esikoinen, Yllästunturi, jonka laiteilla vielä juhannuksena on laajoja lumiläikkiä. Kaukainen Muonion kirkonkylä, vieläpä Ylimuoniokin, ovat keitaita erämaassa (jos nimittäin Länsi-Lappia on koskaan lupa sanoa erämaaksi). Näiden kylien veroisia saa etsiä etelän mailtakin, niin vaurailta ja elinvoimaisilta ne vaikuttavat. Mutta Lapin kansan elämästä emme vielä täällä paljoakaan tiedä. Lappalaiset asuvat vasta Enontekiön takamailla, Näkkälän ja Käsivarren Lapeissa. (Näsi 1936)

Näsin teoksessa Tornion kaupunki on ”Länsi-Lapin porstua” eli etäinen. Näyttää kuitenkin siltä, että Länsi-Lappi ei todella vielä ala eteistään. Sen sijaan porstua jatkuu peremmälle, seudulle, jota Näsi kutsuu ”Tornionlaaksoksi”. Länsi-Lapiksi alue alkaa muuttua vasta suurin piirtein Sieppijärven tai viimeistään Yllästunturin seutuvilla. Nimenomaan tunturi näyttäisi olevan Näsilte yksi Lapin merkki. Jopa korkeat ja huipultaan liki paljaat vaarat, kuten Luppioberget ja Aavasaksa, näyttäivät sijoittuvan vielä Tornionlaaksoon tai kenties Tornionlaakson ja Länsi-Lapin rajamaille.

Valde Näsin tekstissä myöskään ”Lapin kansa” ei asu vielä Tornionlaaksossa tai edes Länsi-Lapin eteläisissä osissa. Heitä kohdatakseen pitää matkailijan kulkeutua aina Näkkälän ja Käsivarren ”Lappeihin”,

Enontekiön takamaille. Siellä asuvat ”lappalaiset”, jotka Näsi selvästi erottaa eteläisempien seutujen asukkaista. Lappalaiset viittaavat Näsin kirjassa selkeästi saamelaisiin. Esimerkiksi alemmassa Länsi-Lapissa asuminen tai vanhojen elinkeinojen, kuten poronhoidon tai kalastuksen, harjoittaminen eivät tee Näsin teoksen muista ihmisistä lappalaisia. Teoksessa on kuvitusta esimerkiksi poronhoitotöistä nykyisen Ylitornion alueella sijaitsevalta Lohijärven poroaidalta, mutta ei mainintoja siitä, että poromiehet olisivat lappalaisia. Toisaalta Näsi ei myöskään erikseen korosta sitä, että he olisivat suomalaisia. Suomalaisuudesta ja suomalaisseuduista hän puhuu erikseen silloin, kun tarkoittaa Ruotsin ”Länsipohjan suomalaisseutuja”. Siellä ”[S]uomalainen asutus ulottuu Kainuunjokeen ja Luulajajärveen ja Ruotsin lappalaisetkin puhuvat suomea” (Näsi 1936).

Näsin kirjan harvoista teksteistä on luettavissa myös muita mielenkiintoisia yksityiskohtia, jotka avaavat ikkunoita erilaisten Lappiin liittyvien käsitteiden käyttöön 1900-luvun alkupuoliskolla. Yhdessä Näsin kuvassa on ”Lannan’ syntyä oleva Lapin äiti ja hänen poromiehensä, tosin vielä kompsiossa” (Näsi 1936). ”Lapin äidin” päällä on saamenpuku, ja kuvassa on myös kaksi muuta hymyilevää saamenpukuista naista. Käsite Lapin äiti näyttää tässä viittaavan lappalaisessa eli saamelaisessa kulttuuripiirissä elävään henkilöön. Sekä naisen vaatteet että Näsin tulkinta hänestä viittaavat siihen, että lannan syntisestä eli suomalaisesta naisesta on tullut Lapin äiti avioliiton kautta. Hän on Näsin mielestä jollain tapaa saamelaistunut ja saamelais-tenkin mielestä ainakin ansainnut oikeuden käyttää saamenpukua.

Seuraavalla sivulla teoksessa esiintyy ”Lapin mies”, joka on ”opas sauvomaan”. Kuvan mies sauvoo venettä joella ja on pukeutunut talonpoikaisiin vaatteisiin, ei saamenpukuun tai esimerkiksi poronahkaiseen vaatetukseen. Tässä yhteydessä ei ole selvää, tarkoittaako Lapin mies saamelaista. Voi olla, että ilmaisu viittaa yksinkertaisesti Länsi-Lapissa asuvaan mieheen.

Matkaoppaassaan Näsi ei ota kantaa Lapin läänin sijoittumiseen, vaikka näyttääkin selvästi ajattelevan, että ainakaan Tornio ei vielä ole Lappia. Sen sijaan hän kirjoittaa aiheesta *Suomen Kuvalehteen* avoimesti vuonna 1948:

[J]o pirkkalaisliikkeen aikana puhuttiin vain ”Pohjan puolesta” ja ”Lappi” oli lappalaisten asumasijoilla tuntureiden maailmassa, koska valtajokien varret alkoivat jo saada kiinteän, ”peräpohjalaisen” asutuksen. [...] On vaikea käsittää, mitä ja kenelle siitä on etua, että Lappi lasketaan yhtä alemmaksi, niin että kohta sen asukkaiksi myös oululaisetkin luetaan. [...] Ne, jotka nimeä uudelle läänille aikoinaan keksivät, eivät olleet tietoisia näistä asianjuurista. ”Pohjan lääni” olisi vastannut paremmin historiaa ja tosiasioita. (Näsi 1948.)

Näsi moitti kirjoituksessaan erityisesti sitä, että Lappi-nimityksestä pyrittiin tekemään myös maakunnan nimeä. Lääni oli hallinnollinen rakenne, kun taas maakunta kytkeytyi Näsin ajattelussa ihmisten käsityksiin omasta itsestään, siis eräänlaiseen alueellisen identifiointiin. Maakunnan muotoileminen uusiksi näytti Näsin silmissä pahemmalta kuin jo sinänsä epäonnistuneen hallinnollisen rajan vetäminen:

Puhuttakoon vain ”Lapin läänistä” tai ”Rovaniemen läänistä” joka sekin olisi asiallisempi ja kohta ilmaisisi hallintopaikan nimen ja olisi johdonmukainen Oulun läänin kanssa, josta uusi lääni on lohkaistu, mutta emme puhu Lapista maakuntana muulloin, kun vasta sitten, kun on kysymyksessä huomattavasti Rovaniemen pohjoispuolella olevat seudut. Silloin emme petä etelän variksia, jotka jo kohta Oulun pohjoispuolella alkavat poroja ja peskiukkoja tähyillä, mutta saavat pettyä monen monta kertaa ennen kuin kaivattujaan näkevät. (Näsi 1948.)

Samaan tapaan Näsin kanssa kirjoitti Rovaniemellä asunut kirjailija ja kulttuuripersoona Annikki Kariniemi-Willamo. Hän torjui ajatuksen lappilaisuudestaan vuonna 1955 *Kaltio*-lehdessä seuraavasti:

Sillä en voi ajatellakaan, että meitä kutsuttaisiin lappilaisiksi. Mielestäni siinä on jonkinlainen diminuutiiviin [hellittelymuotoon] viittaava ajatus. Vaikka ei siinä luonnollisesti sitä ole. On se myöskin kovin pihistävästi sanottu. Silloin kun kerran voidaan sanoa peräpohjalainen, tai tuo edelläkäyttämäni muoto peräpohjolalainen. Se on sentään jämerää sanoa noin meistä, jotka kuulumme iänkaikkisen vanhaan Perä-Pohjolan tai peräpohjolan tai Perä-pohjolan asuma-alueeseen. (Kariniemi-Willamo 1955.)

Uuden Lapin läänin perustaminen näytti keinotekoiselta ilmeisesti juuri historiallisen Peräpohjolan eteläisemmissä osissa eli nykyisen

Lapin maakunnan lounaiskolkassa. Kuten Näsin vanhemmasta tekstistä ilmenee, jossain kohtaa Rovaniemen pohjoispuolella sana Lappi vaikutti liittyvän jo kitkattomammin alueen kulttuuriin ja historiaan. Näsi ei piirrä Lapille tarkkaa etelärajaa, mutta mainitsee, että seutu on huomattavasti Rovaniemen pohjoispuolella.

Satunnaiset 1960- ja 1970-lukujen kuvaukset heijastelevat sanaan Lappi liittyvien mielikuvien historiaa samansuuntaisesti kuin aiemmat anekdootit. Esimerkiksi Käsivarren porosaamelainen Aslak Juuso (1887–1969) puhuu vuonna 1969 julkaistussa *Kaijukka*-dokumentissa Lapista silloin, kun viittaa saamelaisiin. ”Lapin ihmiset” ovat Juuson puheessa lappalaisia, siis saamelaisia, ja myös Lapin mies on saamelainen. Kaikki Lappi-sanana johdannaisten liittyvät siis saamelaisiin (vrt. Lehtola 2015, 114–115). Myös Juusoa haastatteleva Juhani Lihtonen käyttää sanaa Lappi samalla tavalla eli viittaa sillä etnisiin saamelaisiin ja heidän kulttuuriinsa. Juuson ja Lihtosen keskustelu heijastaa selvästi maailmaa, jossa Lappi ei ulotu Rovaniemelle, puhumattakaan Kemin-Tornion seudusta, vaan samaistuu pohjoisempaan asuviin saamelaisiin ja heidän asuma-alueeseensa.

Yksi mielenkiintoinen lähde sanan Lappi erilaisiin käyttöihin on tunnettu pohjoisen vierailija, presidentti Urho Kekkonen (1900–1986). Hän kirjoitti alun perin vuonna 1952 ja uudelleen vuonna 1977 julkaistussa kuvauksessaan ”lapinhäistä”. Lapinhäät järjestettiin Karesuvannossa, ja morsiusparina olivat Elli-Marja Valkeapää ja Nils Labba, molemmat Käsivarren seudun porosaamelaisia (Kekkonen 1977, 109–120). Kekkonen oli häissä vieraana ja kirjoitti niistä *Uuteen Kuvalehteen* kuvauksen, jonka julkaisi myöhemmin kirjassaan *Matkakuvia Kainuusta ja Lapista*. Sana Lappi näyttää samaistuvan tässä yhteydessä selvästi siihen vanhaan Lappiin, jonka ytimessä olivat saamelaiset. Toisessa alun perin vuonna 1955 julkaistussa tekstissään Kekkonen puhuu kuitenkin Länsi-Lapista ja Lapista selvästi maantieteellisinä alueina kuvatessaan retkeään Pallaksen alueelle. Tässä kuvauksessa sana Lappi viittaa uuteen Lapin lääniin liittyvään laajempaan maantieteelliseen seutuun, ei siis niinkään pelkästään pohjoisen saamelaisalueeseen tai etniseen ryhmään tai sen kulttuuriin (Kekkonen 1977, 121–142). Toisaalta tässäkin tekstissä Lapin mies näyttää viittaavaan saamelaiseen poromieheen ja lapin kieli saamen kieleen. Tavallaan sana Lappi viittaa Kekkosen kirjoituksissa siis kahteen eri-

laiseen asiaan – vanhaan saamelaiseen Lappiin ja uuteen laajempaan Lappiin, jossa asuvat ”herrat ja narrit, emännät ja isännät, ikäjätkät ja poromiehet” ja jossa on monenlaisia ”elämisenkeinoja” (Kekkonen 1977, 122).

Vaikka Lappi assosioituu vielä 1900-luvun alku- ja keskivaiheiden esimerkeissän pääosin saamelaisiin ja saamelaisuuteen, on merkille pantavaa, että tällekin Lapille ei ollut aivan helppoa piirtää tarkkaa rajaa. Kuten esimerkiksi Valde Näsi asian ilmaisee, Lappi on jossain siellä, missä ”peskiukkoja” eli saamelaisten perinteisiin poronkarvaiseen asuihin pukeutuneita miehiä alkaa esiintyä. Tutkija Anssi Paasi liittää tämän maantieteellisen epäselvyyden porosaamelaisten vanhaan vuotuiskiertoon: koska osa saamelaisista liikkui laajalla alueella ja juti poroineen talvisin kauaksikin etelään, oli suomalaisen tai ruotsalaisen näkökulmasta epäselvää, mistä Lappi tarkkaan ottaen alkoi (ks. Paasi 1988, 4).

Vaikka Annikki Kariniemi-Willamo ja Valde Näsi sekä myöhemmin tutkijoista esimerkiksi Anssi Paasi pitivät Lapin läänin perustamista historiantajun puutetta osoittavana toimenpiteenä, voitaisiin asiaa tarkastella vielä toisesta näkökulmasta. Kuten Veli-Pekka Lehtola huomauttaa, Lapin maakuntahenki kehittyi 1900-luvun alussa hallinnon päätösten lisäksi myös kulttuurityön, kuten kirjallisuuden, musiikin, kuvataiteen ja näyttämötaiteen kehyksissä (Lehtola 1997, 36). Nämä vuosisadan alun kulttuurituotteet puolestaan näyttävät usein ammentaneen Lapin historiasta sellaisena kuin se aikalaisille näyttäytyi. Huomattavan usein tarinoiden kehyksenä olivat suomalaisten uudisasukkaiden ja saamelaisten kulttuurien kohtaamiset, joilla on todellinen historiallinen tausta. Uusi lappilainen ”identiteetti” rakentui näin ollen myös aikaisemman historian varaan, vaikkakin taiteilijoiden uudelleen tulkitsemana ja sittemmin hallinnollisen päätöksen myötävaikutuksesta. Tämä merkitsee sitä, että modernia Lappia ei suinkaan keksitty Lapin läänin perustettaessa – vanha hallinnollinen, kulttuurinen ja käsitteellinen todellisuus käännettiin pikemminkin hieman uuteen asentoon, joka edelleen jatkoi prosessoitumistaan 1900-luvun kuluessa.

Tämän teoksen kontekstissa esittelemieni puhetapojen merkitys on siinä, että ne johdattelevat kohti Lappi-käsitteen historiallista moninaisuutta ja prosessuaalisuutta pelkästään viimeisen hieman yli sa-

dan vuoden aikajanalla. Vaikka Lappi ja erityisesti lappalaisuus liittyivät varsinkin 1900-luvun alkupuolella selkeästi saamelaisiin, on kielenkäytössä myös selkeää muutosta, jonka myötä Lappi siirtyy laajemman alueen nimeksi ja esimerkiksi peräpohjolalaisista alkaa tulla lappilaisia.

Historia on 2020-luvun Lappiin liittyvissä puhetavoissa läsnä vielä uusien kerrostumin. Yhtenä uutena mutta varsin merkittävänä taustana nykyisille keskusteluille voidaan pitää 1900-luvun jälkipuoliskon aluepoliittisia ja sittemmin Lapin luonnon herkkyyttä korostavia puhetapoja. Noin 1960-luvulta alkaen suomalaisissa yhteiskunnallisissa keskusteluissa alkoi korostua puhe luonnonoloiltaan epäedullisesta Lapista, jonka elämää turvaamaan on suunnattava aluepoliittisia toimenpiteitä. Sosiologi Jarno Valkosen mukaan tämä puhe tuotti samalla voimakasta mielikuvaa Lapin alemmuudesta – Lappi hahmottui eräänlaisena kehitysmaana, olkoonkin, että sen luonnonvaroissa nähtiin hyödynnettävää potentiaalia (Valkonen 2003, 90–95). Luonnonvarojen merkitystä korostavan puheen rinnalle alkoi 1900-luvun loppua kohden nousta Lapin luonnon haavoittuvuutta, uhanalaisuutta ja arktisuutta korostavia puhetapoja. Nämä vahvistivat edelleen kuvaa Lapin alueen erityisyydestä Suomen rajojen sisällä (Valkonen 2003, 96–106). Tämä historiallisesti hieman uudenlainen luontopuhe näkyy myös tämän teokseni haastatteluissa useassa kohdin ja muodostaa merkittävän taustan ihmisten identiteettipoliittisille pohdinnoille.

Nykyiseen identiteettipoliittiseen ilmastoon vaikuttaa luonnollisesti myös saamelaisen kulttuurin merkityksen muutos. Saamelaiskulttuuri on 2000-luvulla hyvin erilaisessa yhteiskunnallisessa ja poliittisessa asemassa kuin 1900-luvun alussa tai puolivälissä. Saamelaisuus ei ole torjuttua vaan haluttua. Esimerkiksi Suomessa saamelaiskäräjien vaaliluetteloon pyrkii enemmän ihmisiä kuin sinne hyväksytään, ja kulttuuri yleensä ottaen on kokenut huomattavan yhteiskunnallisen arvonnousun. Tähän liittyy samalla se, että suomalaisuus kategoriana on Lapissa uudenlaisten kamppailujen kohteena. Suomen valtio mutta mahdollisesti myös niin sanottu suomalainen valtaväestö nähdään aiempaa kriittisemmässä valossa; toisinaan avoimesti kolonialistisen tai asuttajakolonialistisen (Kuokkanen 2018; 2020) projektin toteuttajina. Suomalaisuudella on siis aiempaa huonompi tai ainakin säröytyneempi kaiku, eikä suomalaisena olemiseen

välttämättä liity ainakaan erityistä vetovoimaa. Samanaikaisesti suomalaisuuden sisällöstä kamppaillaan hieman eri tavalla valtakunnallisessa politiikassa, jossa varsinkin uusnationalistiset ja oikeistopopulistiset liikkeet nimenomaan korostavat suomalaisuuden myönteistä merkitystä. Hypoteesini tutkimusprosessin alussa oli, että nämäkin uudenlaiset kamppailut ovat muuttaneet Lapin rajamaata. Kysymykset sekä saamelaisuudesta että suomalaisuudesta ovat politisoituneet monin tavoin ja mahdollisesti monimutkaisemmin kuin esimerkiksi pelkän saamelaismääritelmäkiistan perusteella voisi päätellä. Tämä lähtökohta osoittautui tutkimuksen aikana oikeaksi, ja palaan siihen teokseni eri vaiheissa.

2020-luvun Lapin monet kulttuurit

Olen rajannut tutkimustani maantieteellisesti niin, että keskityn erityisesti nykyisen Lapin maakunnan keskivaiheille, alueeseen, johon kuuluvat suurin piirtein Rovaniemen, Kemijärven, Kolarin, Kittilän, Muonion, Sodankylän, Pelkosenniemen, Savukosken ja Sallan kunnat. Alue on lähellä sitä seutua, jota Maria Lähteenmäki kutsuu Keski-Lapiksi ja johon hän liittää myös keskilappilaisen identiteetin (Lähteenmäki 2006). Oma rajaukseni kehittyi tutkimusprosessin aikana, eikä se ole aivan tarkka. Tein tutkimusta varten kymmenen niin sanottua asiantuntijahaastattelua, joissa haastattelin Lapin kulttuureihin ja elämäntapoihin eri tavoin perehtyneitä ihmisiä. Näitä haastatteluja tehtäessä ilmeni pian, että vaikka rajamaan käsite viittaa lähtökohtaisesti rajoiltaan epätarkkaan alueeseen, on nykyisessä Lapissa kuitenkin niin paljon toisistaan poikkeavia seutuja, että tarkastelu on mielekästä suunnata jollain tavalla tarkemmin määritellylle alueelle. Esimerkiksi Kemi-Tornion alue eroaa tässä kirjassa tarkastelemastani Keski-Lapista melko selvästi. Vaikka alue kuului Lapin läänin ja nykyiseen Lapin maakuntaan ja sitä kutsutaan Meri-Lapiksi, se ei ole 2020-luvun kulttuurisessa ja sosiaalisessa mielessä Lappia aivan samalla tavalla kuin vaikkapa Kittilä, saati Enontekiö tai Utsjoki. Hyvin pitkään seutua kutsuttiinkin Suomessa Peräpohjolaksi tai Perä-Pohjolaksi eikä Lapiksi (Lähteenmäki 2006, 64–65). Käsite Peräpohjola on edelleen käytössä, joskin se on selvästi väistynyt esimerkiksi juuri

Meri-Lapin tieltä. Historiallisesti Peräpohjolan ovat erottaneet pohjoisemmasta Lapista elinkeinorakenne, jota ovat hallinneet suurten jokien ympärille kehittyneet maatalous- ja kalastuskulttuurit², sekä maisema, joka on osa ”Pohjanmaahan kuuluvaa Kemin-Tornion rannikkoseutua” (Raivo 2003). Seutu on elinkeinorakenteeltaan edelleenkin Lapin maakunnan oloissa omaleimainen. Talouden selkärangan muodostavat suuret tehtaat, vaikka myös matkailun merkitys on kasvanut. Alueen asukkaat eivät myöskään välttämättä pidä itseään ilman muuta lappilaisina samassa merkityksessä kuin pohjoisempina asuvat. Pikemminkin he sijoittuvat sekä konkreettisesti että mielikuvien tasolla jonnekin Lapin ja Oulun välimaastoon.

Tämä luonnehdinta on kaikkea muuta kuin yksiselitteinen, eikä se tietenkään koske kaikkia Kemi-Tornion alueen asukkaita tai laajemmin eteläisimmän Lapin maakunnan alueen asukkaita. Epäilemättä on ihmisiä, joille nimenomaan lappilaisuus, merilappilaisuus tai etelälappilaisuus on keskeinen identifiikaation kohde ja henkinen kiinnostuksen suunta pikemminkin pohjoisessa kuin etelässä. Melko yleistä kuitenkin on, että niin sanottu todellinen Lappi on paikallisten mielikuvissa usein vielä pohjoisempina sijaitseva alue, jonne saataan lähteä esimerkiksi vaeltamaan tai kalastamaan. Haastatteluissa kävi myös selväksi, että kysymyksiä Kemi-Tornion seudun asukkaiden mahdollisesta saamelaisuudesta tai kytköksistä saamelaiskulttuuriin ei yleensä pidetä kovin mielekkäinä. Alueella tietysti asuu yksittäisiä saamelaisia henkilöitä, mutta monelle alueen asukkaalle saamelaisuus ja saamelaiskulttuurit ovat verrattain etäisiä asioita. Sen sijaan seudulla on vahvoja paikallisia identifikaatioita, jotka liittyvät varsinkin suuriin jokiin ja niiden ympäristöjen kulttuuriin. Tämä korostuu varsinkin Tornionjoella, jossa *väylänvartisuus* tai *tornionlaaksolaisuus* muodostavat uniikin kulttuurisen ja sosiaalisen maiseman. Siihen kuuluvat lohen- ja siianpyynti, rantatörmien kookkaat talot sekä joen yli tapahtuva arkinen vuorovaikutus. Kemijoella jokivarti-

2 ”Meri-Lappi” viittaa nimenä ennen kaikkea kahteen prosessiin: seutu kuuluu hallinnollisesti Lapin maakuntaan ja tahtoo osansa Lapin matkailun tuotoista. Lappi-nimen valitseminen uuden läänin nimeksi liittyi alun alkaen siihen, että nimeen katsottiin liittyvän arvoa matkailun näkökulmasta. Ks. Lehtola 1997, 36.

nen kulttuuri on hieman vaisumpaa ja osin jopa lannistettua. Taus-
talla on sotienjälkeisen joen patoamisen myötä tapahtunut lohen-
pyynnin yhtäkkinen loppuminen ja siihen liittynyt kokonaisen
elämätavan tuhoutuminen.

Myös kaikkein pohjoisin Lappi eli käytännössä Suomen nykyinen
saamelaisalue poikkeaa tutkimukseni kontekstissa muusta Lapista.
Ensinnäkin saamen kielet ovat siellä arkipäiväisessä käytössä ja saa-
melaiset muodostavat selkeitä paikallisyhteisöjä. Toisaalta suomalaiset
elävät saamelaisten kanssa samoissa yhteisöissä ja elämätavat ovat
osin sekoittuneita. Aiemmat kiistat saamelaismääritelmästä sijoittui-
vat saamelaisalueille, erityisesti Inariin ja Enontekiön eteläosien ky-
liin. Nämä olosuhteet ja keskustelut ansaitsevat ja myös vaativat omat
tutkimuksensa. Sellaisia on kirjoitettukin, esimerkkinä Veli-Pekka
Lehtolan *Saamelaiset suomalaiset* (2012; ks. myös Nahkiaisoja 2016).

Maantieteellinen rajaukseni on joka tapauksessa jossain määrin
keinotekoinen ja pääasiassa tutkimuksen jäsentelyä varten luotu. Kir-
jaa ei pidä lukea tarkkana kuvauksena tietystä kulttuurimaantieteelli-
sestä alueesta vaan pikemminkin tutkimuksena, joka painottuu kar-
keasti ottaen keskiseen Suomen Lappiin.

Käsittelen teoksessa lappalaisliikkeen lisäksi tarkemmin kahta
maantieteellistä erityistapausta, jotka ovat Kemin-Sompion paliskun-
nan seutu Savukosken ja Sodankylän kunnissa sekä Kittilän kunnan
alue. Teen molempiin intervention, jossa käsittelen alueiden ajattelu-
tapoja muita Lapin osioita tarkemmin. Sekä Kemin-Sompio että Kit-
tilä edustavat tutkimuksessa ensisijaisesti itseään. Samalla ne toimivat
vertauskuvana sille, millaisia ryhmäisyyden prosesseja keskisen Lapin
alueella laajemminkin on meneillään. Muiden Lapin alueiden asuk-
kaat tunnistanevat jotain kemin-sompiota tai kittilää omassa ympä-
ristössään, mutta näkevät myös sen, että jokaisella kunnalla ja kyläl-
lä on omat erityispiirteensä. Kemin-Sompio ja Kittilä ovat kuitenkin
esimerkkeinä kiinnostavia useammasta syystä. Molemmat sijaitsevat
maantieteellisesti nykyisen saamelaisalueen rajalla, ja niissä eletään
monelta osin samantapaista elämää kuin pohjoisemmilla naapuri-
seuduilla. Sekä jotkut kittiläläiset että kemin-sompiolaiset ovat osal-
listuneet suhteellisen aktiivisesti myös niin sanotun metsälappalais-
liikkeen toimintaan, eli alueilla on kiinnostusta saamelaisuuteen ja
”lappalaisuuteen” liittyviin kysymyksiin.

Kemin-Sompio ja Kittilä ovat kiinnostavia myös sekä nykyisen kulttuurin että historian politisoitumisen kannalta. Molempiin alueisiin liittyy paljon tarinoita, joissa Lappi ja Lanta tai ”erämaiden mies” kohtaavat ja joissa vanha lovinointien hallitsema maa kastetaan hiljalleen kristinuskoon. Sekä Kemin-Sompion seudusta, erityisesti vanhasta Sompiosta, että Kittilästä ovat kirjoittaneet monet kansanperinteen kerääjät ja kirjailijat, varsinaista historiantutkimusta on sen sijaan hieman vähemmän. Tunnetuimpien kuvausten joukossa ovat kansanperinteen kerääjä Samuli Paulaharjun teokset *Vanhaa Lappia ja Peräpohjaa* (1923) ja *Sompio: Luiron korprien vanhaa elämää* (1939). Haastatteluaineistossani esiintyy useampia viittauksia niihin muinaisiin noitiin ja muihin merkkihenkilöihin, joita Paulaharju teoksissaan kuvaa. Kemin-Sompion alueen ja Kittilän ihmisille on siis identiteettipoliittisesti merkityksellistä olla esimerkiksi Akmeelin tai Päiviön jälkeläinen.

Varsinkin Kittilä on ollut vireää kulttuuriseutua myös lähivuosisikymmeninä. Kunnassa on vaikuttanut ja vaikuttaa suuri joukko kuvataiteilijoita – Reidar Särestöniemi, Kalervo Palsa, Einari Junntila, Reijo Raekallio, Raisa Raekallio ja monet muut – jotka ovat olleet rakentamassa mielikuvaa siitä, mitä Lappi ja lappilaisuus ovat. Vireys ulottuu muillekin luovan kulttuurin aloille, kuten musiikkiin, näyttämötaiteeseen ja esimerkiksi paikallishistoriikkien ja muistelmateosten kirjoittamiseen. Luonnollisesti Kittilä tunnetaan myös 2010-luvun kunnallispoliittisista kiistoistaan. Tätä kulttuurin osa-aluetta ei teoksessani käsitellä.

Totta vai valhetta?

Kirjassa on pääasiassa nominalistinen lähtökohta. En toisin sanoen yritä hahmottaa, millainen on vaikkapa ”todellinen Lappi” tai ”aito Lapin ihminen”. Sen sijaan tutkin, miten asioista puhutaan, miten niitä kehystetään ja millaisiksi niitä tuotetaan. Piirrän kuvan siitä, millaisia Lapin ihmisyyksiä tutkimusaineistossani hahmottuu ja mihin väestöryhmien ja kulttuuristen alueiden rajat ihmisten mielissä asetuvat (ks. Paasi 2013).

Nominalismi yleisenä lähtökohtana soveltuu hyvin ryhmiin liittyvän identiteettiajattelun ja identiteettipolitiikan tapaisten ilmiöiden tutkimukseen. Identifikaatiot ovat lähtökohtaisesti sosiaalisia ilmiöitä ja sosiaalista toimintaa, eli ne hahmottuvat erilaisten kehystämisten ja puhetapojen välityksellä. Myös avoimempi identiteettipolitiikka on korostetun selvästi kertomusten politiikkaa, jossa tuotetaan ”identiteettejä” ja käydään niihin liittyviä kamppailuja. Esimerkiksi ”suomalainen”, ”saamelainen” ja ”lappalainen” ovat abstrahoituja hahmoja, joiden vastineet kielen ulkopuolisessa todellisuudessa ovat enemmän tai vähemmän epätäydellisiä. Todellisessa maailmassa on erilaisia ihmisyksilöitä, joiden ryhmäisyydet ja identifikaatiot eri tavoin yhdistyvät ja kohtaavat (vrt. Lehtola 2022). Tämä ei merkitse, että ihmisryhmiä ei voisi missään olennaisessa merkityksessä erottaa toisistaan. Ryhmiä ja ryhmäisyyksiä toki on olemassa. Nominalistinen lähtökohta kiinnittää kuitenkin huomiota ennen kaikkea siihen, että ryhmät ovat luonteeltaan prosessuaalisia ja usein rajoiltaan vähemmän selkeitä kuin esimerkiksi kansan yhtenäistä luonnetta korostavassa puheessa esitetään.

Nominalismi ei merkitse sellaisen kannan hyväksymistä, että maailmassa ei olisi lainkaan sosiaalisista prosesseista riippumattomia tosiasioita. Esimerkiksi matemaattiset ja loogiset totuudet ovat totta riippumatta siitä, millaisia merkityksiä niille annetaan. Lisäksi on olemassa tosiasioita, joita filosofi Hannah Arendt nimittää faktuaalisiksi totuuksiksi (Arendt 1967; 1972; 2006; Hyvönen 2018). Faktuaaliset totuudet ovat tapahtumia, jotka silminnäköjoiden havaintojen mukaan ovat todella tapahtuneet, ja asioita, jotka arkisen järjen mukaan todella ovat olemassa juuri sellaisina kuin ovat. Arendtin mukaan aidosti hedelmällinen ja uutta luova politiikka edellyttää faktuaalisten totuuksien olemassaolon hyväksymistä. Ne muodostavat sen maaperän tai ”todellisuuden kudoksen” (Hyvönen 2018), jonka varassa yhteistä politiikkaa tehdään. Jotta yhteinen toiminta olisi mahdollista, on välttämätöntä, että faktuaalisia totuuksia ei rinnasteta mielipiteisiin tai korvata suoranaisilla valheilla. Tästä vaarasta Arendt varoittaa toistuvasti. Totuus on usein politiikan ”alemman” tason eli valtakamppailujen ja voitontavoittelun ”vihollinen” (Arendt 1967, 15–19). Se, joka keskittyy kamppailemaan valtaosuuksista, ei ole kiinnostunut ensisijaisesti totuuksista vaan ainoastaan siitä, miten menestyy pelissä.

Arendt sanoo, että tosiasiat ovat usein myös varsin haavoittuvia. Ne ovat siinä mielessä sattumanvaraisia, että monet tapahtumat historiassa olisivat voineet tapahtua myös toisin: pieni muutos olisi voinut kääntää historian kulkua. Tämä sattumanvaraisuus saa tosiasiat näyttämään Arendtin mielestä toisinaan niin horjuvilta, että ihmiset on suhteellisen helppo saada epäilemään niiden todenmukaisuutta. Epäilyksien herättämiseen riittää taitava propaganda tai yksinkertaisesti se, että jonkin tapahtuman todellisuus yksinkertaisesti kiistetään tarpeeksi monta kertaa.

Arendtin yksi oma esimerkki faktuaalisesta totuudesta on se, että Saksa hyökkäsi toisessa maailmansodassa Belgiaan eikä toisinpäin. Toinen esimerkki on, että vaikka Neuvosto-Venäjän historiankirjoitus sittemmin väitti toisin, Neuvostoliitossa eli ja vaikutti vaikutusvaltainen henkilö nimeltään Lev Trotski. Saamelaiskeskustelussa esimerkki merkittävästä faktuaalisesta totuudesta voisi olla se, että saamelaiskieliä puhuvat ihmiset olivat pitkään pääväestönä paljon nykyistä Suomen saamelaisaluetta laajemmalla seudulla (Lehtola 2015, 35–36).

Monimutkaisempi mutta tämän kirjan kannalta tärkeä faktuaalinen totuus on se, että sanalla lappalainen on ollut historiassa hieman erilaisia merkityksiä. Ruotsin ja Venäjän vallan aikaisissa virallisissa asiakirjoissa se viittasi henkilöiden pääasiallisiin elinkeinoihin, kuten kalastukseen, metsästyksen ja poronhoitoon, jotka erosivat uudisasutuksen pääelinkeinosta eli maanviljelyksestä ja karjanpidosta (Lehtola T 1996, 58). Lappalaiseksi saatettiin näin ollen merkitä muitakin kuin saamelaisia, vaikka on osin epäselvää, miten yleisiä tällaiset tapaukset olivat. Esimerkiksi Inarissa verolappalaiseksi merkityt henkilöt ovat olleet Tarja Nahkiaisojan mukaan lähes poikkeuksetta etnisesti (inarin)saamelaisia (Nahkiaisoja 2016, 27). Samuli Onnela puolestaan esittää, että Suur-Sodankylän 1700-luvun verokirjoissa oli lappalaiseksi merkittyinä myös suomalaistaustaisia ihmisiä (Onnela 2006, 31). Tämän kirjan taustojen kannalta on tärkeää, että kun aikaisemmin lappalaiseksi merkitty henkilö perusti uudistilan, hänet merkittiin verokirjoissa uudistilalliseksi eikä enää lappalaiseksi (Nahkiaisoja 2016, 60; Onnela 2006, 31).

Metsälappalaiskiistassa on kyse osin juuri siitä, kuinka nopeasti ja missä määrin uudistilalliseksi merkityt saamelaiset tai heidän jälke-

läisensä menettivät yhteytensä saamelaiseen kulttuuriin. Esimerkiksi Veli-Pekka Lehtola arvioi, että usein uudistilalliseksi ryhtyminen merkitsi nimenomaan kulttuurinvaihdosta (Lehtola 2022, 176). Se tiedetään joka tapauksessa, että esimerkiksi Kemin Lapissa paikallinen saamen kieli taantui uudisasutuksen leviämisen jälkeen asteittain, kunnes katosi viimeistään 1800-luvun lopussa (Onnela 2006, 586). Kielen katoaminen on puolestaan kulttuurin kannalta merkityksellinen prosessi. Kieli on oman yhteisön keskeinen tunnusmerkki, ja ajatukset ja merkitykset välittyvät sukupolvelta toiselle nimenomaan kieliyhteisön käyttämän kielen käsitteissä ja rakenteissa (vrt. Lehtola 2022, 42–43; Nykänen 2012, 48–58). Merkitykset voivat tietysti siirtyä kielestä toiseen, eikä kielen katoaminen tarkoita automaattisesti kulttuurin täydellistä katoamista. Todennäköistä kuitenkin on, että kun kieli häviää, joutuvat myös ajattelutavat muutokseen.

Yhtä lailla merkittävä faktuaalinen totuus on se, että 1900-luvun suomalaisessa kielenkäytössä sana lappalainen tarkoitti usein yksinkertaisesti etnisesti saamelaista henkilöä. Sanaa on ilman muuta voitu käyttää myös muissa merkityksissä – esimerkiksi kuvaamaan yleensä Lapin asukkaita tai vaikkapa poromiehiä – mutta saamelaisuuteen liittyvä merkitys on selkeä ja tunnistettava (ks. saamelaisten poromiesten aiheeseen liittyvistä käsityksistä Nykänen & Valkeapää 2016). Konkreettinen esimerkki käsitteiden lappalainen ja saamelainen tiiviistä yhteydestä on vuoden 1981 *Uusi sivistyssanakirja*, jossa sanan saamelainen kohdalla on selityksenä yksinkertaisesti ”(lap. *sabmelaš*), lappalaiset” (Aikio 1981, 537). Saamelaiset ja lappalaiset ovat sivistyssanakirjassa yksi ja sama väestöryhmä, jonka kieli on ”lappia” (selityksen lyhennys lap.). Sana saamelainen on vaatinut selittämistä sivistyssanakirjassa ilmeisesti siksi, että saamen kielestä suomennettu termi ei ollut monille suomalaisille vielä yhtä tuttu kuin vanhastaan käytetty sana lappalainen.

Faktuaalinen totuus on myös se, että sanaan lappalainen liittyi 1900-luvulla paikoin väheksyviä merkityksiä kuten saamelaiskulttuuriin liittyviin puhetapoihin muutoinkin. Käsite liitettiin alkeellisuuteen, vanhakantaisuuteen ja esimerkiksi sellaiseen luonnehdintaan kuin ”väärasäärinen” (Lehtola 1999). Saamelaisten kulttuurin arvonnousun myötä sana lappalainen korvautuikin hiljalleen sanalla saamelainen, kun saamelaiset alkoivat käyttää omakielistä nimitystä

itsestään myös valtakielessä (nykyisen pohjoissaamen *sápmelaš*, Leh-tola 2015, 131–132). Näiden käsitehistoriallisten prosessien ymmär-täminen on tärkeää, kun arvioidaan nykyisiä tapoja tehdä identiteet-tipolitiikkaa.

On syytä korostaa, että faktuaalisten totuuksien hyväksyminen ei merkitse asioiden paikalleen naulaamista tai keskustelun loppua vaan ainoastaan sitä, että on olemassa yhteisesti jaettuja tosiasioita, joiden merkityksestä voidaan käydä keskustelua ja olla eri mieltä. Asiat näyt-tävät ja tuntuvat ihmisistä erilaisilta, ja yksilöt myös muistavat tapah-tumia toisistaan poikkeavilla tavoilla. Arvotamme tekoja ja ilmiöitä eri tavoin, eivätkä käsitykset oikeudenmukaisuudesta ole aina yhte-neväisiä. Nämä kaikki ovat kuitenkin eri asioita kuin tapahtuneiden tosiasioiden kieltäminen tai korvaaminen vaihtoehtoisilla historioil-la. Pysin teoksessani huolellisuuteen sen suhteen, mitä menneisyyden ja nykyisyyden tapahtumista eli faktuaalisista totuuksista todella tie-dämme – siis missä suhteissa erilaiset ryhmät ovat esimerkiksi olleet tunnistettavasti erilaisia tai toisaalta samanlaisia.

Menetelmät ja aineistot³

Tutkimukseni on laadullinen. Tarkoituksena ei ole toisin sanoen esit-tää määrällisiä tai tilastollisia väittämiä lappilaisuuteen liittyvistä tee-moista. Sen sijaan hahmotan sitä merkitysten kenttää, jota Lapissa 2000-luvulla asuvat ihmiset liittävät elinympäristöönsä ja sen sosiaa-lisiin ryhmiin.

Esittämäni tulkinnat liittyvät ensisijaisesti niihin henkilöihin, jotka ovat antaneet haastatteluita tai kirjoittaneet tekstejä tutkimustani var-ten. On mahdollista, että toiset yksilöt olisivat muotoilleet asioita hie-man eri tavoin. Tulkintani eivät kuitenkaan pelkisty vain yksittäisten ihmisten ajatusmaailman tai puheen esittelyyn. Yksittäisissä tapauk-sissa on nimittäin myös aina jotain yleistä ja jaettua. Pyrkimykseni on

3 Kuvaan tiedonkeruun menetelmät ja aineistot tässä tiivistetysti. Molem-pien laajempi ja yksityiskohtaisempi kuvaus sekä perustelut erilaisten ai-neistojen valinnoille löytyvät kirjan lopusta erillisestä liitteestä.

ollut, että tulkinnat ovat vähintään siirrettävissä suurin piirtein analogisiin tilanteisiin. Siirrettävyys koskee ennen kaikkea haastateltavien kanssa samankaltaisissa ympäristöissä ja elämäntilanteissa olevia lapilaisia ihmisiä mutta rajoitetussa määrin myös yleisemmin henkilöitä, jotka asuvat valtakulttuurin ja alkuperäiskansan tai muun vähemmistön kulttuurisessa rajamaastossa. Jälkimmäisessä tapauksessa on mahdollista vertailla sitä, ovatko rajamaiden ihmisten muodostamat sosiaaliset kategoriat joissain suhteissa samantapaisia.

Aineistoni on verrattain laaja ja monelta osin kylläntynyt. Sekä haastattelujen vastauksissa että kirjallisissa aineistoissa toistuvat toisin sanoen samat tai samantapaiset puhettavat ja luokitukset. Kylläntyneisyys ohjaa ajattelemaan, että aineistoni on tarpeeksi laaja luomaan pohjaa myös suhteellisen laajoille tulkinnoille. Arvioin, että vähintään tavoite siirrettävyydestä toteutuu kiitettävästi. Vaikka joissain Lapin kylissä ajateltaisiin osin eri tavalla kuin aineistoni antaa olettaa, on todennäköistä, että tulkinnoissa on myös tuttuja sävyjä.

Olen analysoinut aineistoa teoriaan ja tutkimuskysymyksiini perustuvan teemoittelun keinoin. Käytännössä olen etsinyt aineistosta ennalta määrättyihin teemoihin liittyviä osuuksia ja merkityksiä. Olen pyrkinyt pitämään asetelman jatkuvasti teoreettisesti mahdollisimman jäntevänä: tavoitteena on ollut, että teemoittelua ohjaa mieluummin teoreettinen keskustelu kuin omat ennakkokäsitykseni. Henkilökohtainen vaikutukseni tutkimukseen on tästä huolimatta näkyvissä. Olen päättänyt esimerkiksi sen, millaista identiteettipoliittista teoriaa sovellan ja mitä aineistolta tarkkaan ottaen kysyn. Vaikka olen nojannut tietoisien voimakkaasti teoriaan, olen pyrkinyt olemaan herkkä myös aineistosta nouseville uusille ajatusmalleille ja -suunnille. Tällainen on esimerkiksi vesistöjen merkityksen korostuminen, jota käsitellen luvussa kuusi.

Aineiston ytimen muodostavat avoimet teemahaastattelut, joissa haastateltiin kaikkiaan 38 eri henkilöä. Haastateltavista 21 oli miehiä ja 17 naisia. Teemahaastattelut jakautuivat neljään ryhmään: 1) Asian tuntijahaastattelut (10 henkilöä), 2) Metsälappalaisliikkeen aktiivien haastattelut (6 henkilöä), 3) Kemin-Sompion alueella asuvien ihmisten haastattelut (11 henkilöä) ja 4) Kittilän alueella asuvien ihmisten haastattelut (11 henkilöä). Haastatteluiden tekijöitä oli yhteensä kuusi. Itseni lisäksi haastattelijoina toimivat avustavat tutkijat Jussi

Lyttinen, Vilma Roms, Pekko Riihonen, Merja Lahtela ja Tuomas Leppiaho. Haastattelijoiden erilaiset omat puhetavat näkyvät tekstinetyssä aineistossa jonkin verran, mutta ne eivät vaikuttaneet käsiteltyjen pääteemojen sisältöihin tai aiheiden käsittelyn järjestykseen. Kaikki haastattelijat kysyivät haastateltavilta siis etukäteen suunnitellut kysymykset sovitussa järjestyksessä. Selvimmin haastattelijoiden henkilökohtainen panos näkyi siinä, että he esittivät spontaaneja jatkokysymyksiä haastateltaville hieman erilaisin tavoin. Olen pyrkinyt aineistoa analysoitaessa ottamaan huomioon sen, jos haastattelijan henkilökohtainen panos näyttää vaikuttavan vastauksiin erityisen selkeästi. Aineisto on niin kylläntynyt, että kokonaisuudessaan pidän tutkijoiden henkilökohtaisen panoksen merkitystä pienenä ja aineistoa siltä kannalta luotettavana ja tutkimukselle hedelmällisenä.

Asiantuntijoiden ryhmän muodostivat omalla nimellään esiintyvät henkilöt, jotka ovat työnsä tai henkilöhistoriansa vuoksi perehtyneitä lappilaisiin kulttuureihin. Heitä olivat ylilääkäri Antti Liikkanen, kirjailija Unto Matinlompola, tutkija-taiteilija Mervi Löfgren, Särestöniemen museon vt. johtaja Tuija Alariesto, tutkija Maria Hakkarainen, kirjailija-toimittaja Pekka Juntti, Paliskuntain yhdistyksen toiminnanjohtaja Anne Ollila, valokuvataiteilija Jaakko Heikkilä, kirjailija-toimittaja Tapani Niemi ja kirjailija ja kulttuurituottaja Olli Tiuraniemi. Asiantuntijoiden haastatteluiden tarkoituksena oli luoda alustavaa kuvaa tutkimuskentästä ja kerätä toisaalta jo varsinaisiin tutkimuskysymyksiini liittyviä käsityksiä. Myöhempien teemahaastatteluiden kysymykset perustuivat osittain asiantuntijahaastatteluisa ilmi tullessiin uusiin ajatuksiin. Erityisesti vesistöjen ja toisaalta toiminnan ja toiminnallisuuden merkitys identiteettipoliittisina resursseina tulivat esiin jo asiantuntijahaastatteluisa.

Metsälappalaisliikkeen aktiivien haastattelut toteutettiin vuoden 2018 Kittilän Metsälappalaispäivien yhteydessä. Haastattelut keskittyivät lappalaisuuteen ja metsälappalaisliikkeen merkitykseen. Kemin-Sompion haastattelut toteutettiin puolestaan vuonna 2020. Haastatteluiden erikoispiirre oli se, että kaikki haastateltavat olivat jollain tavalla kytköksissä poroelinkeinoon. Tavoitteena oli tietoisesti jäsentää sitä, millaisia identifikaation ulottuvuuksia nimenomaan poronhoitoon Keski-Lapissa liittyy. Kemin-Sompio sopii tällaisen aiheen tutkimukseen hyvin: paliskunta on eloporoaluvultaan Suomen

suurin, ja poronhoidolla on seudulla suuri kulttuurinen merkitys. Myös Kittilän haastattelut toteutettiin vuonna 2020. Toisin kuin Kemmin-Sompiossa, Kittilässä ei haettu haastateltaviksi vain poroelinkeinoja harjoittavia ihmisiä tai siihen läheisesti kytköksissä olevia. Sen sijaan oli sattumanvaraista, millaisia elinkeinoja haastateltavat harjoittivat tai olivat harjoittaneet. Yksi haastatelluista oli kuitenkin päätoiminen poronhoitaja, ja useammalla oli poronhoitoon väljempää kytköksiä, kuten suvussa aiemmin harjoitettua pienimuotoista poronhoitoa. Lisäksi useammalla haastateltavalla oli joko aiempia tai nykyisiä kytköksiä maatalouteen. Monet harjoittivat myös eräänlaista puolittaista omavaraistaloutta: he kalastivat ja metsästivät, ja huomattava osa vuotuisesta ravinnosta saatiin ympäröivästä luonnosta. Sekä Kemmin-Sompion että Kittilän haastateltavat asuivat kaikki vakituisesti alueella ja olivat sieltä lähtöisin.

Teemahaastattelujen ryhmät eivät ole toisistaan täysin erillisiä. Kemmin-Sompion seudulla ja Kittilässä haastatellut henkilöt saattavat esimerkiksi suhtautua myönteisesti metsälappalaisliikkeeseen tai vähintään tuntea siinä aktiivisesti toimivia. Eri aineistojen analyysin tarkoituksena ei ole väittää, että metsälappalaisliikkeen aktiivit ajattelisivat tai puhuisivat yhdellä tavalla ja muut kemmin-sompiolaiset tai kittiläläiset toisella tavalla. Aineistot ovat kuitenkin selvästi eri tavoin painottuneita. Metsälappalaisaineisto kytkeytyy selvimmin ajankohittaiseen identiteettipoliittiseen keskusteluun, kun taas Kemmin-Sompion ja Kittilän aineistot liikkuvat pikemminkin sen laidoilla, erityisesti Kittilä-aineisto. Metsälappalaisaineistossa puhuvat ihmiset, jotka kokevat olevansa metsälappalaisia tai pitävät asiaa muuten hyvin tärkeänä. Muiden aineistojen haastateltavat saattavat kokea (tai olla kokematta) samalla tavalla, mutta heitä ei ole valittu haastatteluun tämän näkemyksen perusteella.

Teemahaastattelujen ohella merkittävän osan aineistosta muodostavat avoimen kirjoituspyynnön kautta saadut kirjoitukset. Vastaanotin kirjoituspyynnön pohjalta kuusitoista (16) kirjoitusta, joista viisi (5) miehiltä ja yksitoista (11) naisilta. Kirjoituksia tuli eri puolilta Lappin maakuntaa, mikä rikastaa aineiston kokonaisuutta selkeästi. Kirjoituspyynnön kautta tullessa aineistossa nousee esiin esimerkiksi kriittisemmin Lappia koskeviin stereotyyppioihin liittyviä näkemyksiä.

Anonyymeihin aineistoihin eli muihin kuin asiantuntijoiden haastatteluihin on viitattu teoksessa seuraavilla lyhenteillä: MLA (metsälappalaisaineisto), KSA (Kemin-Sompio-aineisto), KIA (Kittilä-aineisto) ja KA (Kirjoituspyynnön kautta tullut aineisto). Haastateltavien sukupuolta tai ikää ei ole mainittu sitaattien yhteydessä. Aihepiirini on paikallisella tasolla osittain ristiriitoja aiheuttava, mistä syystä aineisto on anonymisoitu.

Kirjassa on myös runsaasti täydentävää aineistoa, jota olen kerännyt erilaisista julkisista lähteistä eli pääasiassa journalistisesta medias- ta, sosiaalisesta mediasta ja aihepiiriini liittyvistä kirjoista sekä muista julkaisuista. Keskeisen media-aineiston muodostavat Sodankylästä käsin toimitetut kotiseutulehdet *Sompio* ja *Pohjoiskaira*. Lehdet voi mieltää yhden tilattavan kotiseutulehden jatkumona, joka tosin on hyvin monivaiheinen. Lehti ilmestyi nimellä *Sompio* 16.3.1978–27.7.1987, nimellä *Pohjoiskaira* 5.8.1987–2.8.1993 ja jälleen nimellä *Sompio* alkaen 9.8.1993. Olen käynyt tutkimusta varten läpi lehtien vuosikerrat väliltä 1978–1998.

Lisäksi olen seurannut aktiivisen tutkimukseni aikana 2018–2021 ja myös sitä ennen eli suurin piirtein vuosina 2005–2017 yleisesti sekä suomalaista journalistista mediaa että sosiaalista mediaa. Olen koonnut molemmista arkistoa saamelaismääritelmään liittyvistä keskusteluista. Tätä mediaseurantaa en ole tehnyt systemaattisesti, ja on varmaa, että en ole havainnut kaikkia aiheeseen kytkeytyviä juttuja tai keskusteluita. Journalistisen median osalta saamelaismääritelmään liittyviä tai aihetta sivuvia keskusteluita on käyty eniten pohjoisen Suomen mediassa, kuten *Lapin Kansassa*, Yle Lapissa ja Lapin paikallislehdissä (erityisesti *Inarilaisessa*) mutta myös esimerkiksi *Suomen Kuvalehdessä* ja jonkin verran *Helsingin Sanomissa*. Jaottelusta ilmenee selvästi se, että aihepiirin ajatellaan toimituksissa olevan merkittävimpin pohjoisen ihmisille.

Kirjallisessa täydentävässä aineistossa merkittävässä roolissa ovat metsälappalaisliikkeen tuottamat materiaalit. Liike on julkaissut kolme omakustanteista kirjaa: *Kemin-Lappi elää* (2016, toim. Eeva-Maria Maijala), *Metsälappalaisten muistoja* (2018, kirjoittaja Janne Kaisanlahti) ja *Lapin taivaan alla. Metsälappalaispäivien vuosikirja 1* (2018 toim. Janne Kaisanlahti). Lisäksi merkittävänä aineistona on

konsulttitoimisto MDI:n tuottama ”Metsälappalainen kulttuuri ja sen edistäminen” -raportti. Näiden ohella viittaa satunnaisemmin muuhun kirjallisuuteen, kuten Samuli Paulaharjun tuotantoon, Valde Näsiin ja esimerkiksi kotiseutuhistorioihin sekä kaunokirjallisuuteen.

Viimeisenä täydentävänä aineistona on hajanainen ja lähinnä etnografiasta aineistoa muistuttava kokoelma kuvia, videoita ja tekstejä, joita olen itse tuottanut Keski-Lapin alueella. Pääosa tästä aineistosta on tuotettu osana toimittajan työtä ja loput ovat liittyneet vapaa-aikaan sekä henkilökohtaiseen elämään Lapissa. Aineisto ei ole systemaattisesti kerätty, eikä sillä ole ollut tutkimuksessa merkittävää roolia. Tutkimus perustuu selkeästi ja ennen kaikkea yllämainittuihin kirjallisiin materiaaleihin. Käytän etnografiseksi kutsumaani aineistokokoelmaa kuitenkin rikastuttamaan ja havainnollistamaan joitain kirjan teemoja. Käytännössä viittaa verkossa oleviin ja toimittajana tekemiini julkaisuihin sekä avaan lukijoille joitain henkilökohtaisia kokemuksiani. Kirjassa on esillä myös ottamiani valokuvia, joilla on tutkimuksen kannalta merkittävin rooli luvussa viisi.

**Identiteettipolitiikka ja
uusmaterialistisia
identifikaatioita**

Tämä luku on klassinen tiedekirjan teorialuku, johon voi suhtautua ainakin kahdella tavalla. Mikäli lukija tahtoo päästä tarkasti perille siitä, mitä tarkoitan identiteettipolitiikalla, ryhmäisyydellä ja materiaalisuudella, luku kannattaa lukea tarkoin. Jos lukija on kiinnostunut pikemminkin siitä, mitä haastateltavani Kemin-Sompiossa ja Kittilässä ovat sanoneet, voi luvun käydä läpi keveämmin katsein, ikään kuin jännitystarinan rauhallisena suvantona.

Identiteettipolitiikan suuntaukset ja Lapin ihminen -kirjan lähestymistapa

Yhteiskuntatieteissä identiteettipolitiikalla on viitattu yleensä ottaen toimintaan, jossa poliittiset vaatimukset perustuvat henkilön ”identiteettiin” ja sen tunnistamiseen ja tunnustamiseen (*recognition*). Varsinkin alistetussa asemassa olevien ryhmien vaatimukset kytkeytyvät usein erityiseen ”identiteettiin”. Tunnustusta haetaan sen nojalla, että henkilöillä ja ryhmällä on erityisiä, muista poikkeavia ominaisuuksia ja tarpeita. Toisaalta esimerkiksi varhainen kansalaisoikeusliike ja ensimmäisten vaiheiden feminismi perustuivat ajatuksiin jaetusta ihmisyydestä ja yhtäläisistä ihmisoikeuksista, siis yhteisyyteen tai samanlaisuuteen. Erityisyyttä ja samanlaisuutta korostavat identiteettipolitiikan muodot ovat vähintään potentiaalisesti jännitteisessä suhteessa. Erityisyyden ajatus on käsitteellisesti yhteydessä eron tekoon ja erilaisuuteen, kun samanlaisuutta korostava politiikka perustuu yhteiseen ja jaettuun (Hirvonen 2020, 16).

Identiteettipolitiikka on yhtäältä tunnustuksen ja toisaalta kuulumisen politiikkaa. Ihmiset kokevat tärkeäksi, että heidät tunnustetaan ja tunnustetaan sellaisina yksilöinä ja/tai sellaisten ryhmien edustajina, joihin he itse kokevat kuuluvansa (Hirvonen 2020, 15). Jos tunnustusta ei tapahdu, käynnistyy kamppailu, joka voi liittyä yksilön tarpeen täyttämiseen mutta myös laajempiin yhteiskunnallisiin muutoksiin. Saamelaiskiistassa on ollut kysymys molemmista: ihmiset ovat kamppailleet sekä henkilökohtaisesta tunnustuksesta että tunnustuksen juridis-poliittisista kriteereistä. Samalla he ovat kamppailleet ryhmään kuulumisen sosiaalisesta, poliittisesta ja juridisesta oikeudesta.

Identiteettipolitiikan tutkimus voidaan tavoitteidensa osalta jakaa karkeasti kahteen suuntaukseen, joita kutsun tässä normatiiviseksi ja analyttiseksi. Termit ovat hyvin laaja-alaisia, eikä niihin pidä suhtautua tarkkana kuvauksena identiteettipolitiikan tutkimuksen moninaisesta kentästä. Niiden avulla on kuitenkin mahdollista kuvata tämän kirjan lähestymistapaa. Normatiiviseksi kutsumani identiteettipolitiikan tutkimus nousee kriittisen teorian perinteestä ja sisältää itsessään poliittisia vaatimuksia ja ehdotuksia. Tutkimus on poliittista toimintaa, joka perustuu valtasuhteiden sosiologiselle analyysille (Bernstein 2005, 48). Poliittiset vaatimukset ovat liittyneet esimerkiksi alistetuissa asemassa olevien vähemmistöjen aseman konkreettisen parantamiseen tai yksinkertaisesti niiden olemassaolon tunnistamiseen ja tunnustamiseen. Normatiivinen identiteettipolitiikan tutkimus ja siihen perustuva aktivismi on ollut 1900-luvun lopulta saakka varsin näkyvää. Normatiivisessa tutkimuksessa tunnistamisen ja tunnustamisen vaade hahmottuu usein erityisyyden kautta: tunnustusta haetaan yleensä sellaiselle ”identiteetille”, jota on aikaisemmin väheksytty tai jonka olemassaolo on ohitettu (Kruks 2001, 85).

Käsillä oleva tutkimus sijoittuu hieman toisenlaiseen tutkimusperinteeseen, jota voitaisiin kutsua siis analyttiseksi. En viittaa tällä erottelulla siihen, että normatiivinen tutkimus ei olisi tieteelliset kriteerit täyttävää. Päinvastoin poliittisten vaatimusten taustalla oleva tutkimus voi olla samalla tavalla tieteellisesti ansioitunutta ja pätevää kuin mikä tahansa muu tutkimus. Koska tutkimus on välttämättä kytköksissä ympäröivään yhteiskuntaan ja sillä voi olla myös suoranaisia poliittisia vaikutuksia, voi selvien kantojen ottaminen olla myös pe-

rustellumpaa kuin näennäinen neutraalius. Näin on esimerkiksi silloin, kun alistetussa asemassa olevat ihmiset ovat joutumassa entistä huonompaan asemaan vallitsevan politiikan takia tai kun eriarvoisuuteen tai elinoloihin liittyvät ongelmat muuten ovat räikeitä ja kärjistyneitä.

Viittaaan analyttisyydellä ennen kaikkea siihen, että en itse juurikaan arvota haastattelemieni ihmisten identifikaatioita tai niihin liittyvää politiikkaa. Sen sijaan tulkitseen ja pyrin ymmärtämään korostetun objektiivisesti sitä, *millaisia* identifikaatioita Keski-Lapissa on ja *miten* identifikaatiot ovat muotoutuneet suhteessa 2000-luvun identiteettipoliittisiin kamppailuihin. Nähdäkseni tämäntapaista tietoa tarvitaan, kun yritetään ymmärtää tapahtumia kokonaisvaltaisesti. On tärkeää huomata, että objektiivisuus ei merkitse sitä, että tutkimus olisi täysin neutraalia. Sillä on esimerkiksi joka tapauksessa vaikutuksia maailmaan. Hyvässä tapauksessa vaikutukset ovat myönteisiä: toivon itse, että identifikaatioihin liittyvän moninaisuuden ymmärtäminen avaisi mahdollisuuksia uusille keskusteluille (ks. myös Seppälä et al 2020).

Tarkastelutapani ei johda siihen, että pitäisin kaikkia identifikaatioita merkitykseltään täysin samanlaisina. Jos identifikaatio perustuu esimerkiksi ilmeisen virheelliseen historiantulkintaan, pitää arendtilaisen tutkijan suhtautua siihen hieman eri tavoin kuin faktuaalisiin totuuksiin perustuvaan identifikaatioon. Vältän yhtä kaikki myös tällaisten ilmeisen virheellisille tai kiistanalaisille tulkinnoille perustuvien identifikaatioiden jyrkkää arvottamista. Pyrin sen sijaan ymmärtämään, mistä syyt identifioitumiseen kumpuavat ja miten siihen liittyvä prosessi näyttää edenneen.

On hyvä korostaa, että tietoisesti objektiivisuutta tavoitteleva tutkimukseen ei voi jättää yhteiskunnallisia ja paikallisten ryhmien tai yksilöiden välisiä valtasuhteita huomioimatta. Ilman vallan toiminnan ja valtasuhteiden ymmärtämistä voi olla vaikeaa tai mahdotonta ymmärtää esitettyjä identiteettiväitteitä kovinkaan monipuolisesti. Usein identiteettipuhe liittyy nimenomaan ryhmien välisiin valta-asemiin ja niiden muuttamiseen. Identiteettivaatimukset voivat olla jopa ensisijaisesti strategisia tai niillä on vähintään toissijainen strateginen ulottuvuus (Pérez 1993; Sandoval 1991). Identifioitumalla tavoitellaan jotain: esimerkiksi merkityksellisyyden tunnetta, materiaalista hyö-

tyä tai sosiaalisen aseman parantumista. Myös näennäisesti neutraalilta vaikuttavat seikat, kuten historialliset faktat, saavat identiteettipolitiikassa usein strategisen luonteen. Historian tapahtumia käytetään oikeuttamaan nykypäivän vaatimuksia, jotka puolestaan voivat kohdistua esimerkiksi valtasuhteiden purkamiseen tai muuttamiseen (historian tai muistin politiikasta katso mm. Nyysönen 2001, 27; Parvikko 2002, 101–104). Tarkastelen identiteettipolitiikan ja myös historiapolitiikan strategisia ulottuvuuksia läpi tutkimukseni.

Tutkimukseni käytännön kannalta merkittävä analyttinen käsite on *identifikaatio*. Käsite on peräisin sosiologi Rogers Brubakerilta, joka on kritisoinut identiteetti-käsitteen käyttämistä analyttisenä käsitteenä. Brubakerin mukaan identiteetistä on puhuttu yhteiskuntatieteissä ja niiden lähimaastossa niin monin erilaisin tavoin, että usein on vaikeaa hahmottaa, mihin käsitteellä tarkkaan ottaen viitataan (Brubaker 2013, 62–64). Samaa on kiinnittänyt huomiota Petri Ruuska, jonka mukaan identiteetillä on viitattu esimerkiksi minäkuvaan, yksilön ja yhteiskunnan suhteeseen, tunnistamiseen tai persoonallisuuteen (Ruuska 2013, 101–102).

Tämän epämääräisyyden vuoksi tarvitaan käsitteitä, jotka kuvaavat kulloisiakin tutkimuskohteita täsmällisemmin. Identifikaatio on siinä mielessä analyttisenä käsitteenä identiteettiä tarkempi, että se viittaa selkeästi tapahtumiseen tai toimintaan, siis ryhmiin ja paikkoihin liittyvään identifioitumiseen. Kun ihmiset identifioituvat itse, he samaistuvat tai tunnustautuvat jonkin ryhmän jäseneksi ja ihmisten ja ryhmien välisten suhteiden osapuoleksi. Toisaalta ihmisiä voidaan *identifioida* eli heidät voidaan nimetä jonkin ryhmän jäseniksi ja prosessien osapuoliksi.

Sekä identifioituminen että identifioiminen ovat usein avoimesti poliittisia toimia: nimeämisen vaikuttimet ja seuraukset liittyvät vallan toimintaan tai kamppailuun valtaosuuksista. Identifikaatioihin liittyy usein myös sosiaalisia oikeuksia tai mahdollisuuksia, eikä siksi ole lainkaan yhdentekevää, miten identifoidaan tai identifoidutaan. Jos identifikaatio muuttuu juridiseksi statukseksi, siihen liittyy tyypillisesti myös juridisia oikeuksia (esimerkkinä kansalaisuus) tai päinvastoin oikeudettomuutta (esimerkkinä ”laittomasti maassa oleva”). Toisten ihmisten identifioimista voidaan pitää avoimen väkivaltaisena, jos identifioitu yksilö kokee voimakasta ristiriitaa oman minäku-

vansa ja annetun identiteetin välillä. Kaikkien räikeimpiä esimerkkejä identifioimisen väkivaltaisuudesta ovat luonnollisesti tilanteet, joissa yksilöitä on nimetty sorrettavien tai tuhottavien ryhmien jäseniksi.

Identifikaatio-käsitteen etuna on myös se, että käsite tunnistaa todellisen maailman muuttuvuuden ja prosessuaalisuuden. Identifikaatiot voivat vaihtua ja muuttua, kun taas identiteetti tuntuu jähmettävän tai pysäyttävän maailmassa olevan liikkeen. Identiteetti-sanana jähmettävä luonne on sinänsä merkittävä huomio tämän kirjan teeman kannalta. Kuten Ruuska on todennut, liikkeen pysäyttäminen on suorastaan identiteetti-käsitteen arkipäiväisen käytön pyrkimys. Myöhäismoderni maailma tuntuu olevan jatkuvassa liikkeessä ja muutoksessa, ja pysyvämpiä elämän kiintopisteitä on tarjolla vähän. ”Identiteetti” tuntuu pyrkivän pysäyttämään tämän liikkeen ja muutoksen ja tarjoavan kiintopisteen: se ”yhdistää useat muuntuvat asiatilat yhtenäiseksi asiakokonaisuudeksi” (Ruuska 2013, 103). Nimetty ja pysyvyyttä ja jatkuvuutta ilmentävä ”identiteetti” toisin sanoen asettaa ihmisen merkitykselliseen paikkaan maailmassa.

Mukailen tässä kirjassa Ruuskan tapaa kirjoittaa sana ”identiteetti” lainausmerkkeihin silloin, kun viitataan sillä johonkin maailmassa olevaan asiaan, josta puhutaan identiteettinä (Ruuska 2013, 95). Tämä puhumisen kohde voi vaihdella, koska käsitteellä viitataan hieman erilaisiin ilmiöihin. Näiden joukossa ovat esimerkiksi yksilön minäkuva, yksilön juridinen tai sosiaalinen status, yksilön yhteys ryhmään tai yksilö tietynlaisena ominaisuuksien yhdistelmänä erotuksena muista yksilöistä. Samalla vältän kokonaan sanan identiteetti käyttämistä *analyttisena* käsitteenä. Olen Brubakerin ja Ruuskan kanssa samaa mieltä siitä, että tähän tarkoitukseen käsite on liian moninainen ja sekava. Tämä ei estä kuitenkaan mielekästä ja suhteelliseen tarkkaa puhetta identiteettipolitiikasta. Identiteettipolitiikan voi ajatella yksinkertaisesti sellaisena tunnustamisen ja kuulumisen politiikkana, joka perustuu tai kohdistuu asiaan, jota ihmiset nimittävät identiteetiksi. Tutkijan tehtävänä on eritellä, mistä ihmiset puhuvat, kun he puhuvat identiteeteistä.

Muut keskeiset käsitteet

Hyödynnän tutkimuksessa myös muita Brubakerin esittelemiä käsitteitä, erityisesti *ryhmäisyyttä* ja *kategoriaa*. Ryhmäisyydellä (*groupness*) Brubaker viittaa ryhmän tiiviiden tai toisin sanoen ryhmämuotoisuuden asteeseen. Taustalla on näkemys, jonka mukaan kiinteältäkään vaikuttavat ryhmät, kuten etniset väestöt, eivät ole aina samanlaisia, vaan niiden ryhmänä olemisen tapa ja tiiviys vaihtelevat. Ryhmäisyyttä tiivistävät esimerkiksi poliittiset kamppailut, joissa ryhmän jäseniksi identifioituvat ihmiset vaativat uusia oikeuksia tai joissa heidän aiempia oikeuksiaan uhataan. Konkreettisten oikeuksien vaatiminen voi johtaa ryhmäidentiteetin tiivistymiseen tai jopa uudenlaisen ryhmäisyyden syntymiseen (Valkonen, Valkonen & Koivu-rova 2016).

Brubaker on itse tutkinut ennen muuta etnisiin ryhmiin liittyviä käsityksiä. Hänen keskeisen teesinsä mukaan tutkimuksessa ei pitäisi puhua etnisistä ryhmistä ikään kuin ne olisivat itsestään selviä tai selkeästi hahmotettavia kokonaisuuksia, joille voidaan piirtää havaittavia rajoja. Tämä näkökulma ei johda siihen käsitykseen, että ryhmät olisivat suoranaista fiktiota. On todella olemassa ihmisiä, jotka toimivat ja elävät yhdessä ja puhuvat esimerkiksi samaa kieltä. Brubakerin huomio kiinnittyy kuitenkin ennen kaikkea siihen, miten isoista ja usein heterogeenisista ihmisjoukoista muodostetaan poliittisissa prosesseissa tiiviiltä vaikuttavia ryhmiä, vaikka tosiasiaassa niiden ryhmäisyyden aste vaihtelee voimakkaasti. Brubaker huomauttaa, että arkiymmärrykseen perustuvat käsitykset etnisyydestä ovat joka tapauksessa sellaisenaan todellisia. Etnisyys ilmenee ja toistuu nimenomaan kulttuurisissa idiomeissa, diskursiivisissa kehyksissä, institutionaalisissa muodoissa ja kognitiivisissa skeemoissa, joilla on kollektiivinen ulottuvuus (Brubaker 2013, 31–33). Näin ollen etnisyydellä on arkipäiväisessä elämässä monenlaista todellisuutta selettävää ja seurauksia tuottavaa voimaa. Brubaker korostaa, että tutkimuksen ei tulisi kuitenkaan omaksua näitä “kansansosiologioita” sellaisenaan. Sen sijaan olisi tutkittava nimenomaan sitä, miten kansansosiologiat toimivat eli miten esimerkiksi ryhmiin liittyvät puhevat tai kognitiiviset skeemat rakentuvat.

Kategoria on Brubakerin analyttinen käsite, joka viittaa jossain määrin jaettuun kognitiiviseen skeemaan. Kategoria muodostaa perustan ryhmämuotoisuudelle tai ryhmänmuodostukselle. Kategorian ja kategorisoimisen käsitteet avaavat tutkimuksellisia mahdollisuuksia, joiden avulla esimerkiksi etnisyyttä voidaan lähestyä ilman yksinkertaistavaa puhetta ryhmistä. Mahdollista on esimerkiksi tutkia tiettyyn kategoriaan liittyvää ryhmäisyyden astetta, kategorioiden käyttöä erilaisissa arjen yhteyksissä tai kategorioiden julkista (ylätason) politiikkaa, jossa kategorioita ”ehdotetaan, levitetään, pannaan käytäntöön, artikuloidaan diskursiivisesti, juurrutetaan organisaatioihin ja yleensä sisällytetään ’hallinnallisuuden’ moniin eri muotoihin” (Brubaker 2013, 35).

Kuten yhteiskuntatieteissä on tyyppillistä, esitellyt käsitteet ovat osittain päällekkäisiä. Esimerkiksi käsite kategoria voitaisiin joissain tapauksissa korvata diskurssin käsitteellä. Toisinaan kategoriat ovat nimenomaan puhetapoja, joista muodostuu ja jotka heijastavat hegemonisia eli vallitsevia ymmärryksen muotoja. Esimerkiksi ”alkuperäiskansa” on kategoria, johon joukko ihmisiä on sijoitettu. Tähän kategoriaan liittyy ryhmäisyyttä: kansainvälinen alkuperäiskansaliike perustuu nimenomaan ajatukselle siitä, että eri puolilla maapalloa elävät pienet ja alistetussa asemassa olevat kansat jakavat jotain olennaista keskenään, siis muodostavat tunnistettavan ryhmän. Samalla ”alkuperäiskansa” on diskurssi eli vallitsevaksi muodostunut ja puheessa ilmenevä tapa ymmärtää sitä, millaisia ominaisuuksia joillakin väestöryhmillä on. Alkuperäiskansoilla ajatellaan olevan esimerkiksi läheinen suhde luontoon ja usein myös ekologisesti kestävä perinteinen elämäntapa⁴ (Mathisen 2004).

4 Vaikka julkinen diskurssi on melko yksiulotteinen, on esimerkiksi saamen tutkimuksen piirissä puhuttu luontosuhteeseen liittyvistä teemoista huomattavasti monimuotoisemmin. Asiaa on myös tutkittu lukuisista näkökulmista. Esimerkiksi Elina Helander-Renvall ja Taarna Valtonen ovat tutkineet sitä, miten saamen kielet heijastavat suhdetta paikalliseen ympäristöön (Helander-Renvall 2016, 17; Valtonen 2014), Jarno Valkonen ja Tapio Nykänen saamelaisten kytkeytymistä maailmanlaajuisiin energiavirtoihin (Valkonen & Nykänen 2017) ja Jarno Valkonen ja Sanna Valkonen tutkimusryhmineen saamelaisten luontosuhteen globaaleja ulottuvuuksia (Valkonen & Valkonen 2018).

Päällekkäisyydestä huolimatta käsitteisiin liittyy myös erityistä ilmaisuvoimaa. Siinä, missä diskurssi ja diskursiivisuus viittaavat puheessa ilmeneviin ja puheella rakennettaviin ymmärryksen muotoihin, viittaa kategoria ennen kaikkea tapaamme luokitella ja jäsenellä asioita. Pidän kategoria-käsitteen etuna juuri sitä, että se ohjaa kiinnittämään huomiota suhteellisen konkreettisten luokitusten tekemiseen, vertailuun ja erittelyyn. Kategoria ohjaa myös ottamaan vakavasti jaettujen kognitiivisten skeemojen merkityksen. Skeemat voivat olla erittäin vahvoja, mikä saattaa selittää osaltaan esimerkiksi poliittisten kamppailujen pitkää kestoa ja asetelmien lukkiutumista. Niihin voidaan vaikuttaa diskursiivisilla kamppailuilla, mutta tämä vaatii aikaa. Skeemoissa ja siten myös kategorioissa on tiettyä psykologista pysyvyyttä ja jähmeyttä, mikä hidastaa esimerkiksi identiteetti-positioiden voimakasta uudelleenmäärittelyä. Tämä näkyy esimerkiksi siinä, että vaikka metsälappalaisuuden ympärille on Suomessa syntynyt selvää ryhmäisyyttä, eivät ympäristön ihmiset ole toistaiseksi varauksetta tunnustaneet ajatusta metsälappalaisuudesta erillisenä, elävänä kulttuurina. Tunnustaminen ei ole ollut ongelmatonta, koska lappalaisuuteen on liittynyt muita totunnaisia merkityksiä – lappalais-sanaa on aikaisemmin käytetty useimmiten riidattomasti ja melko selkeästi saamelaisista henkilöistä sekä heidän kulttuuristaan.

Rogers Brubakerin lisäksi viittaan tutkimuksessani myös muihin identiteettipolitiikan tai etnisyyden rakentumisen tutkijoihin. Tärkeässä roolissa on James Clifford ja hänen huomionsa ”tulen ympärille” eli arkielämän käytäntöjen varaan rakentuvasta etnisyydestä. Tämä etnisyys on toisinaan varsin erilaista kuin julkisessa sfäärissä eli esimerkiksi virallisessa politiikassa, mielenilmauksissa tai vaikkapa taiteessa rakentuva etnisyys (Clifford 2013, 21). Vaikka en tässä kirjassa puhu niinkään etnisyydestä kuin hieman laajemmin poliittisista, sosiaalisista ja kulttuurisista identifikaatioista, näkyy Cliffordin huomio aineistossani selvästi. Esimerkiksi ympärivuotinen poronhoitotyö luonnonympäristöissä tuottaa vahvasti käsitystä siitä, millaista on olla jonkin tietyn kulttuurialueen asukas ja jonkin määrätyn ihmisryhmän jäsen. Ympäristö ja toiminta ympäristössä hahmottuvat ”identiteetin” lähteinä: ihminen asettuu ikään kuin osaksi sitä maishemaa, jossa hän on kasvanut, toiminut ja työskennellyt. Hän ei elä paikassa vaan *paikkaa* ja sen avaamia toiminnan ja identifikaatioiden

mahdollisuuksia (Enges, Heimo, Mahlamäki & Virtanen 2015; 133–135; Koskihaara & Kyyrö 215, 243; Malkki 2012).

Tästä seuraa edelleen ajatus, että nimenomaan toiminta ja toiminnallisuus ovat identifikaatioille ja identifikaatioiden ymmärtämiseksi tärkeämpiä kuin on mahdollisesti ajateltu. Varsinkin avoimemmin identiteettipoliittisten liikkeiden poliittiset argumentit liittyvät usein sellaisiin sosiaalisiin tai kulttuurisiin kategorioihin kuin sukupuoleen, kansalaisuuteen, luokkaan, seksuaalisuuteen, ihonväriin, uskontoon tai etnisyyteen sekä toisaalta tunnustetuksi tulemiseen. Myös tutkimuksessa huomio on usein kiinnittynyt näihin kategorioihin (ks. Bernstein 2006; Valkonen 2009). Ajattelen tästä poiketen, että ihmisten identifikaatioiden ymmärtämiseksi saattaa olla tärkeää katsoa myös arkipäiväistä toimintaa ja sen materiaalista kontekstia, siis välitöntä, ihmistä ympäröivää ympäristöä. En tarkoita, että julkisiin kategorioihin liittyvät konfliktit eivät olisi oleellisia identiteettipoliittisten kamppailujen kannalta. Omassakin tutkimuksessani esimerkiksi lappalaisuuteen liittyvät julkiset kamppailut ovat ratkaisevan tärkeitä. Ajattelen kuitenkin, että toimintaan ja materiaaliin seikkoihin liittyvät tematiikat voivat avata myös uusia tapoja ymmärtää ”identiteettiä” ja niihin kytkeytyviä konflikteja.⁵

Ympäristön ja toiminnallisuuden huomioiminen liittävät tutkimukseni myös keskusteluun uusmaterialismista. Siinä on kyse lyhyesti sanottuna siitä, että kieleen keskittyvän yhteiskuntatieteen on ajateltu sivuuttaneen materian ja materiaalistien prosessien merkityksen (Gamble, Hanan & Nail 2019). Tämä on johtanut paitsi ylikorostuneen ihmiskeskeiseen maailmankuvaan ja tutkimukseen myös ihmisen itsensä puutteelliseen ymmärtämiseen. Lisäksi uusmaterialismin piirissä on esitetty (kantilainen) huomio, jonka mukaan ihmiset ovat

5 Tulkitsin asiaa jo asiantuntijahaastatteluita tehdessä myös niin, että identiteettipoliittisessa mielessä tärkeintä saattoi olla henkinen kytkeytyminen toiminnan mahdollisuuteen, ei pelkästään tai edes ensisijaisesti toiminta itse. Esimerkiksi ajatus luonnonläheisestä elämästä ja osaavasta toiminnasta Lapin luonnossa vaikutti näyttäytyvän identiteettipoliittisena resurssina. On sentään toista elää konkreettisesti luonnossa ja luonnon asettamilla ehdoilla kuin julistaa ”identiteettiä” esimerkiksi mielenosoituksissa! – tai näin väittämä ainakin kuuluu.

osa tarkkailemaansa maailmaa eivätkä voi koskaan tarkastella maailmaa täysin ulkopuolisen silmin (Barad 2007). Pisimmälle vietynä uusmaterialismi on ontologiaa, epistemologiaa tai eräänlaista onto-epistemologiaa, jossa hahmotetaan sitä, miten ylipäättään voimme saada todellisuudesta tietoa. En mene tässä teoksessa kovin syvälle uusmaterialismiin liittyvään tieteenfilosofiaan. Lähestymistapani on pikemminkin eräänlainen nyökkäys sen herättämän keskustelun suuntaan. Katson, että politiikan ohella myös ihmisten materiaallinen ympäristö ja siihen liittyvät toiminnan mahdollisuudet suhteessa ihmisen omaan materiaaliseen kehoon vaikuttavat identifikaatioihin. Maisema, paikka ja näiden avaama toiminnallisuus yhtäältä avaavat identiteettipoliittisia mahdollisuuksia ja toisaalta rajaavat merkityksellisiä identifikaatioita. Keskityn tähän tematiikkaan tarkimmin luvussa kuusi, mutta kuljetan sitä läpi kirjan eräänlaisena sivujuontena.⁶

Identiteettiin ja identifikaatioihin liittyvien vaikuttimien moninaisuutta voitaisiin kuvata myös intersektionaalisuuden käsitteellä. Viitataan käsitteellä tässä yhteydessä siihen, että identifikaatioihin vaikuttavat monet päällekkäiset ja lomittaiset tekijät. Esimerkiksi etninen identifikaatio ei välttämättä liity pelkästään kieleen, ryhmän symboleihin tai omaleimaiseen elämäntapaan. Sen lisäksi siihen voivat vaikuttaa elinkeinot, kollektiiviset arvostukset ja asuinpaikat. Lisäksi voidaan ajatella, että henkilön identifikaatio on harvoin pelkästään etninen. Jos ”identiteetti” liitetään kokonaisvaltaisempaan ihmiseen

6 Yksi asiantuntijahaastattelustani, ylilääkäri Antti Liikkanen ohjasi minua tarkastelemaan identiteettejä myös geneettisten ja erityisesti epigeneettisten tekijöiden kautta. Jos tarkastelun kohteena on biologinen identiteetti, siis se, millaisia jonkin yhteisön ihmiset ovat biologisesti suhteessa muihin ihmisiin, voisi nimenomaan epigeneettinen tarkastelu ollakin kiinnostava mahdollisuus (Boniolo & Testa 2012). Ympäristötekijät ja esimerkiksi ravinto vaikuttavat yksilöille koituvien välittömien seurausten lisäksi epigeneisiin ja sitä kautta ihmisten ja ihmisyhteisöjen elämään mahdollisesti useiden sukupolvien ajan. Epigeenit voivat vaikuttaa esimerkiksi sairastumisalttiuteen mutta nähtävästi myös esimerkiksi siihen, millaisena ihminen kokee sukupuolensa (Cortes et al. 2019). Oma koulutukseni ja osaamiseni eivät riitä kuitenkaan tutkimaan epigeenien merkitystä henkilön identiteetille. On mahdollista, että monitieteiset tutkimushankkeet voivat tulevaisuudessa avata identiteettikysymyksiä uusilla tavoilla.

olemisen kokemukseen, on ilmeistä, että sitä konstituivat etnisen ryhmän jäsenyyden lisäksi esimerkiksi valtion kansalaisuus, kotiseudun maisemat, perhe ja henkilökohtaiset kiinnostuksen kohteet. On mahdollista, että tämä kokonaisvaltaisen ”identiteetin” potentiaalinen intersektionaalisuus on vaikuttanut myös saamelaiskiistaan. Viitataan tällä siihen, että nykyisessä Lapissa asuvien ihmisten identifikaatiot koostuvat moninaisista aineksista. Pelkän etnisen ryhmän jäsenyyden kautta voi siten olla vaikeaa tehdä sellaista erontekoa, joka hahmottuisi kaikille osapuolille poliittisesti riittävän merkityksellisenä.

Yhteenvetona voi todeta, että ymmärrän tässä teoksessa identifikaation sosiaalisena ja poliittisena mutta myös kulttuurisena ja materiaalisena prosessina, joka ammentaa erilaisista ja myös vaihtuvista lähteistä. Identifikaatio muovautuu toisin sanoen suhteessa poliittisiin virtauksiin ja ympäröiviin yhteisöihin mutta myös (luonnon)ympäristöön ja sen avaamiin toiminnan mahdollisuuksiin (ks. Foster 2021). Erilaisten ryhmien ja ryhmäisyyksien muodostumista on mahdollista tutkia nimenomaan jäljittämällä identifikaatioita ja identifioitumisen hetkiä. Samalla on mahdollista päästä muiden sellaisten merkitysten jäljille, joista ihmiset puhuvat puhessaan identiteeteistä.

Metsälappalaisliike, lappalaisuus ja saamelaisuus



Kuva 1: Poronhoito liittyy kiinteästi metsälappalaiseksi identifioitumiseen. Toisaalta monet haastateltavat huomauttivat, että metsäalueiden saamelaisten poronhoito oli pitkään pienimuotoista, ja varsinainen suurporonhoito saapui Suomen alueelle vasta 1800-luvun jälkimmäisellä puoliskolla. Kuva on porokisoista Rovaniemen Mäntyvaarasta ja se on otettu helmikuussa 2019.

Metsälappalaisuus on monella tavalla tämän kirjan ytimessä. Metsälappalaisliikkeessä Keski-Lapin alueen identiteetti- ja kulttuuriprojektit ovat julki- ja paljaimmillaan ja paljaimmillaan. Metsälappalaisuus on toisin sanoen avointa identiteettipolitiikkaa, jossa vaaditaan statukseen perustuvaa tunnustamista ja tunnustamiseen perustuvia oikeuksia. Toisaalta metsälappalaisuus on heterogeenista, mikä myös on koko kirjan

teeman kannalta merkittävää. Kaikki liikkeen toimintaan osallistuneet tai siitä kiinnostuneet henkilöt eivät ajattele esimerkiksi oikeuksien tavoittelusta tai lappalaisuuden ja saamelaisuuden suhteista aivan samalla tavalla (ks. myös Sarivaara 2012, 172–174). Käsitteellisen epäselvyyden voi ajatella kertovan siitä, että kuten ”vanhojen lappilaisten”, myöskään metsälappalaiseksi identifioituvien kohdalla ei ole kyse yhdestä selkeästi etnisestä ryhmästä (Alakorva 2021). Kiinnittäisin kuitenkin huomiota myös siihen, että ihmisryhmiin liittyvä heterogeenisuus on Lapin kaltaisen rajamaan ominaisuus – etniset ryhmätkään eivät ole siellä ilman muuta erityisen tiiviitä tai yksimielisiä. Rajamaa on määritelmällisesti huokoista ja liukuvaa: se avaa mahdollisuuksia hieman eri tavoin painottuville identifikaatioille tai kutsuu etsimään identifikaatioita eri suunnista.

Metsälappalaisliikkeen perussanomoinen voi tiivistää seuraavasti: Suomen Lapin vanhinta tunnettua väestöä ovat metsälappalaiset tai metsäsaamelaiset, joiden jälkeläisiä asuu sekä nykyisellä saamelaisalueella että sen eteläpuolella. Metsälappalaisilla ja heidän lapin-kylillään oli Ruotsin kruunun myöntämiä perinnöllisiä maa-ominoita. Myöhemmin he perustivat tai heidät ”ajettiin” perustamaan uudistiloja, ja heidän vanha kielensä katosi tai hävitettiin (ks. Majjala 2016, 6).

Edellä sanottu on pääosin yleisesti hyväksyttyä historiantulkintaa, joskin aste-eroja on esimerkiksi siinä, pidetäänkö uudistilojen perustamista pakotettuna vai pikemminkin rauhanomaisena ja vapaaehtoisena muutoksena. Metsälappalaisliikkeen omaehtoisin painotus kytkeytyy yhtä kaikki nykypäivään. Liikkeen mukaan metsälappilaisten kulttuuri eli elämäntavat ja elinkeinot eivät tosiasiaassa ole missään vaiheessa kadonneet eivätkä ihmiset ole täysin assimiloituneet valtäväestöön. Pikemminkin he ovat sopeutuneet elämään sen rinnalla ja lomassa. Vanhojen metsälappalaisten kulttuurinsa säilyttäneitä jälkeläisiä elää liikkeen mukaan alueella edelleen runsaasti, ja nämä ihmiset haluavat nyt, että heidät tunnustetaan ja tunnustetaan alkuperäiskansaksi. Tunnustaminen ja siihen liittyvä voimaantumisen näyttäytyvät avaimena siihen, että metsälappalaista kulttuuria voidaan vaalia ja elvyttää (Sarivaara 2018). Vaaliminen ja elvyttäminen merkitsevät sosiaalisen hyväksynnän luomaa henkistä tilaa, mutta myös nykyistä parempia juridisia mahdollisuuksia elinkeinojen

suojaan ja esimerkiksi erilaisiin kulttuuria tukeviin rahoituksiin. (Antikainen et al. 2019.)

Käsittelen tässä luvussa metsälappalaisliikettä avoimena identiteettipolitiikkana. Jäsentelen liikkeen identifikaatioita ja niihin liittyvää ajattelua osiin. Pysin ymmärtämään liikettä erityisesti identifikaatioiden prosessina. Lisäksi luon katsauksen siihen, mihin ”Lapin ja lannan” tai Lapin ja Peräpohjolan nykyiset rajat näyttäisivät liikkeeseen liittyvän keskustelun kontekstissa sijoittuvan. Osa metsälappalaisuuteen liittyvästä keskustelusta on ollut edelleen myös keskustelua siitä, mihin Peräpohjola päättyy ja mistä Lappi alkaa – aivan kuten jo 1900-luvun alun ja puolivälin kuvauksissa. Luvun pääasiallisena aineistona ovat metsälappalaisliikkeen edustajien haastattelut ja liikkeen kirjalliset tuotokset. Lisäksi viittaan muissa aineistoissani esiin nouseviin ja tämän luvun kannalta merkittäviin teemoihin.

Lappalais-käsitteen käyttötavat ja lappalaiseksi identifioituminen

Vielä 1900-luvun puolivälissä Lappi alueellisena käsitteenä näytti siis liittyvän monien ihmisten ajattelussa nykyisen Lapin pohjoisempiin osiin ja usein saamelaisuuteen. Omissa aineistoissani näkyy hyvin selkeänä se, miten käsitteen käyttötavat ovat sittemmin muuttuneet. Lähes kaikissa aineistoissani käsite Lappi viittaa varsin ongelmattomasti nykyisen Lapin maakunnan alueeseen. Ei ole epäselvää, että esimerkiksi Rovaniemi ilman muuta kuuluu informanttien mielestä Lappiin. Aivan ”oikea” Lappi ei tosin kaikkien haastateltavien mielestä ala vielä maakunnan etelärajalta, vaan aikaisintaan nimenomaan Rovaniemeltä tai mahdollisesti vasta tunturien alkaessa nousta taivaanrantaan.

Käsitteen lappalainen käyttötavat aineistoissani ovat sen sijaan huomattavan moninaiset. Metsälappalaisliikkeen edustajien haastatteluissa käsite lappalainen jakautuu useampiin tasoihin. Kaikkein yleisimmällä tasolla käsite viittaa väestöryhmään, joka polveutuu ”Lapin alkuperäisistä asukkaista”. Tähän väestöryhmään kuuluvat haastateltavien puheessa sekä nykyiset riidattomasti saamelaiset että ne henkilöt, joilla on saamelaisia sukujuuria mutta joita ei ole hyväk-

sytty saamelaiskäräjien vaaliluetteloon. Lappalaisuus ja saamelaisuus ovat tässä merkityksessä yksi ja sama asia:

V (v= vastaus, k=kysymys): No minusta se lappalainen on, niinku tuolaki jossaki esitelmässä sanottiin, että se on synonyymi saamelaisuudelle. Mutta se on vaan niiden suomalaisten antama sana. Elikkä se lappalainen on niinku kaikki lappalaiset, saamelaiset. (MLA2.)

Toisaalta haastateltavat esittävät, että käsitteisiin lappalainen ja saamelainen liittyy hieman erilaisia merkityksiä. Jotkut eivät halua käyttää itsestään sanaa lappalainen, koska sen katsotaan liittyneen vanhoissa veroluetteloissa ennen kaikkea elinkeinon eikä niinkään etnisyyteen. Nämä haastateltavat ajattelevat kuuluvansa nimenomaan etnisesti samaan ryhmään kuin muutkin saamelaiset, eikä sanan lappalainen käytöllä haluta luoda tässä suhteessa virheellisiä mielikuvia.

Toisaalta jotkut haastateltavista ajattelevat, että sana saamelainen on politisoitunut ja viittaa julkisuudessa niihin ihmisiin, jotka on hyväksytty saamelaiskäräjien vaaliluetteloon. Tästä syystä he kokevat luontevaksi, että sanaa lappalainen käytettäisiin tarkoittamaan ihmisiä, jotka eivät siihen kuulu, vaikka kokevat yhteytensä saamelaiskulttuurin eläväksi.

V: Niin saamelainen on se miellelyhtymä, minulle se tarkoittaa näitä nyt ylä-Lapissa nykyellä saamelaisalueella eläviä pääasiassa niitä saamelais-sukuja, jotka on nyt virallisesti hyväksytyjä. [...] Mutta minä haluan korostaa sitä, että on monia ihmisiä, ihan tutkijoitakin täälläki paikalla, jotka on sitä mieltä, että ei pitäis puhua lappalaisuudesta, pitäis puhua saamelaisuudesta. Myös mettälappalaisten kesken ja korostaa sillä että kaikki kuuluu siihen samaan kansaan. Että mie ymmärrän heidän näkemysten ja kunnioitan sitä, mutta minulle tämä sana [saamelainen] on hieman politisoitunut. (MLA1.)

Aineistoissani esiintyy myös ajatus, jonka mukaan saamelaisuus viitaisi julkisessa keskustelussa ennen kaikkea Norjan valtion alueelta Suomen valtion alueelle (mm. Vuotson seudulle) 1800-luvun rajasulkujen jälkeen muuttaneisiin porosaamelaisiin. Varsinaista Suomen alueen alkuperäisväestöä/alkuperäiskansaa ovat tämän ajattelutavan mukaan Suomessa kiinteästi pitempään asuneiden sukujen jälkeläiset, joita nimitetään nyt lappalaisiksi (Kitti 2018, 32–33). Tämä ajatus

ei kiistä Norjasta muuttaneiden sukujen saamelaisuutta vaan esittää ainoastaan, että alkuperäiskansan oikeudet Suomessa pitäisi myöntää ennen kaikkea tai myös valtion alueella pitempään asuneille lappalaisuuille.

Joissain yhteyksissä sana lappalainen liitetään myös ajatukseen, että se olisi niin sanottu alkuperäinen kutsumanimi Lapin alkuperäisväestölle. Käyttäjät eivät välttämättä vastusta sanan saamelainen käyttöä, mutta suosivat sanaa lappalainen historiallisen tai esittämistavallisen johdonmukaisuuden vuoksi (esim. Maijala 2016, 5).

Hieman erilainen lappalaisuuden taso kytkeytyy elinkeinoihin, erityisesti poronhoitoon. Poronhoito esiintyy sekä metsälappalaisaineistossa että Kemin-Sompio-aineistossa vahvasti lappalaisuuteen, metsälappalaisuuteen ja saamelaisuuteen assosioituvana elinkeinona tai elämäntapana. Tyypillistä on lisäksi, että aineistossa poronhoitoon kytketään muu luontaistalous tai yleisempi ”luonnossa liikkuminen”.

V: [...] Hänen edesmenny isänsähän lapsiaan muistutti; muistakaa että te ootte mettälappalaisten jälkeläisiä. Ja he käytti näitä asusteita paljon enemmän ja [...] on ollut porohommissa lapsesta saakka. [...] lappalaisuus viittaa tähän niin sanottuun alkuperäiskulttuuriin, siis niihin ihmisiin – näin minä sen ymmärrän – jotka tai joiden suvut on asuneet katkeamattomana ketjuna täällä siitä asti kun tämä historia on ollut. Eli jotka on käyttäneet näitä perinteisiä asusteita, joiden elämään esim. porotalous on kuulunut kiinteesti, tällainen luonnossa liikkuminen. (MLA1.)

V: Kyllä se varmasti, peruselinkeinohan se on se poronhoito. Mitä tuossa kattoin niin siellä oli aika paljon näitä Keski-Lapin lappalaisia poromiehiä. Että ehkä puolet oli poromiehiä mitä siellä tunnisti tuosta väestä. Luontaiselinkeinot, kalastus, mettästys, marjastus, tämän tapaan. (MLA3.)

Toisaalta osa haastateltavista huomautti, että poronhoito on Keski-Lapin alueella ollut suhteellisen pienimuotoista ja metsälappalainen kulttuuri on nojannut vahvasti pyyntiin. Lappalaisuus liittyisi siis yhtä lailla peuranpyyntiin ja kalastukseen kuin poronhoitoon:

V: Elinkeinohan on ollut eriävät monien muitten lapinmaitten elinkeinon kanssa. Se on ollut hyvin paljon enemmän metsästys- ja kalastuspainotteista. Se poronpito on ollut hyvin pienimuotoista ja niitä poroja on käytetty lähinnä siihen kulukemiseen ja sitten peurojen pyyntiin. Sitä ei

ihminen ymmärräkään kuinka tärkeä se oli vielä 150 vuotta sitte täällä se peuran pyynti. Mutta ku niitä ei nykyään olekaan täällä enää ku ne ehitettiin tappaa niin vähiksi ja osa kaikkos ilmeisesti Venäjälle. Se elinkeinomuoto oli sen verran erilainen ku kysytään ulkomaalaselta, joka sattuu jotaki tästä perukasta tietämään, saamelaisuudesta, niin se porohan on se keskiö kaikessa, mutta ei se täällä ole ollu suinkaan keskiö, että kyllä se inarinsaamelaisilla oli kans isona tekijänä sekä kalastus että metsästys ja peuranpyynti. (MLA4.)

Yksi kiinnostava yksityiskohta saamelaiskiistaan liittyvissä keskusteluissa on se, että nimenomaan perinteisiin elinkeinoihin etnisen ryhmäisyyden tekijöinä suhtaudutaan hieman eri tavoin. Metsälappalaisliikkeessä ne ovat merkittäviä ”identiteetin” ja alkuperäiskansaisen etnisteetin tekijöitä. Poronhoidon ja yleensä luontaiselinkeinojen ajatellaan olevan metsälappalaisen kulttuurin ytimessä. Saamelaispolitiikassakin perinteiset elinkeinot nähdään välttämättöminä saamelaisen kulttuurin jatkumisen näkökulmasta, mutta myös niiden ulkopuolelle jää eläväksi katsottua saamelaiskulttuuria. Tämä on luontevaa esimerkiksi siitä näkökulmasta, että huomattava osa saamelaisista asuu nykyisin kaupungeissa eikä harjoita perinteisiä elinkeinoja. Metsälappalaiseksi identifioituvien puheessa asia kääntyy hieman toisin: koska elinkeinot ovat ja ovat olleet usein samoja kuin saamelaisilla naapureilla, näyttää johdonmukaiselta ajatella, että tämä tekee metsälappalaiseksi identifioituvista saamelaisiin rinnastettavia toimijoita. Tätä voi ajatella eräänlaisena nuotiolla syntyvänä etnisyytenä, kuten James Clifford ilmiötä kuvaa (Clifford 2013, 21). Etnisen ryhmäisyyden nähdään siis olevan kiinni arjen materiaalisissa käytännöissä eikä niinkään julkisessa poliittisessa toiminnassa. Metsälappalaispäivien yhteydessä ja muussa julkisessa puheessa etnisyyset tietysti siirtyy julkiseen sfääriin ja alkaa saada avoimesti poliittisen luonteen. Argumenttien ymmärtämiseksi on joka tapauksessa syytä kiinnittää huomiota siihen, minkälaiset seikat ovat eri osapuolten mielestä tärkeitä, kun määritellään (etnistä) ryhmäisyyttä.

Mielenkiintoinen yksityiskohta on, että yksi metsälappalaisliikkeessä hyvin aktiivisesti toiminut henkilö ei pitänyt haastattelussa itseään lappalaisena. Hän koki, että sanan käyttäminen tuntuisi keino-tekoiselta, koska hänen henkilökohtainen yhteytensä nimenomaan luontaiselinkeinoihin oli melko ohut. Sen sijaan haastateltava sanoi

olevansa yksinkertaisesti kiinnostunut sukujuuristaan ja esitti, että jos henkilöillä on saamelaisia esivanhempia, heille tulisi antaa mahdollisuus tämän historian elvyttämiseen ja esimerkiksi esivanhempiensa käyttämien asusteiden tapaisten vaatteiden käyttöön (ks. myös Kaisanlahti 2018; Kaisanlahti 2018b).

Varsinkin kirjoituspyynnön kautta tulleissa aineistoissa nousi esiin myös hyvin toisenlainen lappalaisuuden merkitys. Eräs kirjoituspyynnön kautta lähestynyt henkilö kertoi siitä, miten hän Etelä-Suomeen muutettuaan tuli halveksivaan sävyyn leimatuksi lappalaiseksi pelkästään siksi, että oli lähtöisin Pohjois-Lapista. Vaikka aineistoimerkki on yksittäinen, se vihjaa, että sanaa lappalainen on saatettu 1900-luvulla käyttää eri puolilla Suomea hieman eri tavoin. Etelästä katsoen Lapin asukkaat yleensä ovat saattaneet toisinaan hahmottua eräänlaisina ”takapajuisina lappalaisina”.

Olin 10 vuotias 1970 luvulla. Muutimme vanhempien työtilanteen vuoksi Etelä-Suomeen, lähelle Helsinkiä. Kävin neljännen luokan siellä. Se oli elämäni syvästi vaikuttava kokemus. Jouduin rehtoriopettajan koulukiisaamaksi. Hän pilkkas minua ja kertoi koko luokalle kuinka olen pohjoisesta ja miten siellä ihmiset asuu kodassa. Kun selitin, että meillä oli omakotitalo jossa asuimme ja jonka isäni oli rakentanut. Minulla oli siellä myös oma huone. Rehtori epäili minua ja halveksi miten lappalaisilla ei ole edes oikeita kenkiä, vaan karvakengät joissa on heinät. [...] Olimme etelässä vain sen vuoden ja heti kotiin pohjoiseen palattuamme tiesin, että olin päässyt juurilleni!! OLEN LAPIN IHMINEN, kerroin äidilleni ja isälleni. Tunsin kuinka syvällä tässä maaperässä ovat juureni ja identiteetini. (KA9.)

Kertojan mukaan kokemus ”Lapin ihmisenä” olosta joutui kuitenkin pian uudelleen kyseenalaiseksi, kun hänen kotikunnassaan alettiin puhua avoimemmin saamelaisista ja saamelaisuudesta. Kertoja ei puhunut saamea ja koki, että ehkä hän ei sittenkään ollut täysin Lapin ihminen tai lappalainen, kuten etelässä oli saanut kuulla. Kertojan epävarmuuden juuret olivat etelässä asumisen aikana saaduissa kokemuksissa, mutta epävarmuutta lisäsi kotiseudun muuttuva etnopolitiininen tilanne. Nykyisin kertoja piti itseään lappalaisena ja mainitsi olevansa pohjoissaamelaisten jälkeläinen isoäitinsä kautta.

Lappalaisuuteen liittyviä pejoratiivisia merkityksiä esiintyy myös muualla aineistossa. Monet haastateltavat tunnistivat sen, että sanaa on käytetty paitsi neutraalissa myös väheksyvässä sävyssä. Esimerkiksi metsälappalaisliikkeessä aktiivisesti toiminut poliitikko Eeva-Maria Maijala arvelee, että juuri tämä on ollut yksi syy siihen, että ihmiset ovat ajan saatossa halunneet ”kieltää juurensa” (Maijala 2016, 53).

Vaikka lappalais- ja saamelais-sanojen käyttötavat vaihtelivat aineistoissani, liittyi lappalaisuuteen yksi selkeä yleinen piirre. Lappalaiset tai saamelaiset esivanhemmat olivat erityisesti metsälappalaiseksi identifioituville informanteille ratkaisevan tärkeitä. Informanttien ”identiteetti” perustui merkittävällä tavalla vanhoihin sukujuuriin, paljolti samalla tavalla kuin esimerkiksi Pohjois-Amerikan uussherokeiden ajattelussa (ks. Enbuske 2019; Sturm 2010, 42; Valkonen, Kotiranta & Tervaniemi 2018, 150). Tämä seikka puolestaan näyttäytyi selvänä valintana. Informantit olisivat voineet identifioitua myös suomalaisiin esivanhempiin ja suomalaiseen kulttuuriperintöön. Tämä olisi ollut helppoa sosiaalistenkin tekijöiden nojalla. Informantit olivat Suomen kansalaisia, jotka puhuivat äidinkielenään suomea ja harjoittivat Lapin suomalaisille tyypillisiä elinkeinoja sekä historian että nykypäivän katsannossa. He kuitenkin valitsivat lappalaisen tai saamelaisen ”identiteetin”, jolle nimenomaan lappalaiset/saamelaiset esivanhemmat ja näiden geneettinen ja kulttuurinen perintö näyttäytyivät kaikkein merkittävimpinä.⁷

Miksi metsälappalaiseksi identifioituvat ihmiset sitten valitsevat ”identiteetikseen” juuri lappalaisuuden tai saamelaisuuden? On mah-

7 On huomionarvoista, että monet riidattomasti saamelaiset ihmiset ovat tehneet hieman samantapaisen valinnan kuin metsälappalaiseksi itseään kutsuvat: he ovat identifioituneet ensisijaisesti saamelaisiksi, vaikka voisivat identifioitua myös suomalaisiksi tai väljemmin eräänlaiseen kulttuuriin rajamaastoon. Monien saamelaisten vanhemmista toinen on suomalainen, jolloin olisi ajateltavissa, että myös suomalaisella taustalla voisi olla ihmisille huomattava merkitys. Usein nimenomaan saamelainen etninen tausta nousee kuitenkin merkittäväksi identifikaation kohteeksi, jota halutaan myös näyttää näkyvästi ulospäin (ks. Valkonen 2009, 269). Tämä liittyy moniin tekijöihin, joista merkittävässä roolissa ovat aineistojeni perusteella ainakin kotikasvatus, kasvuympäristön kulttuuriset vaikutteet, poliittiset virtaukset ja yksilön henkilökohtaiset kiinnostuksen kohteet.

dollista, että jotkut ovat ajatelleet koko elämänsä ajan olevansa jompaakumpaa. Tämä ei ole kuitenkaan ainakaan kaikkien kohdalla selvää – aineistosta ilmenee, että monet metsälappalaiseksi identifioituvista ovat löytäneet sukujuurtensa alkuperäiskansaisen merkityksen aikuisiällä. On myös huomattava, että julkinen metsälappalaisuusliike syntyi vasta saamelaiden alkuperäiskansa-aseman vahvistamisen ja vahvistumisen jälkeen 1990-luvulla (Lehtola 2015; 2022, 146). Toisin sanoen metsälappalaisuudesta on tultu laajemmin tietoisiksi tai asia-sta on vähintään tehty julkinen vasta saamelaiden aseman yleisen pa-ranemisen myötä. Kuten Heli Saarinen muotoilee, ”[v]asta uusi mil-lennium, 2000-luku on synnyttänyt Sompioon sukupolven, jolla on ollut mahdollisuus rakentaa elämäänsä kotikonnuillaan: kouluttau-tua, tutkia saamelaisia sukujuuriaan ja nostaa takaisin isiensä ja äi-tiensä perintöä!” (Saarinen 2020, 119).

Valinnan taustalla olevien syiden pohtimisen voi aloittaa esitellyis-tä käsitteen lappalainen käyttötavoista. Vaikka ne ovat moninaisia, niitä yhdistää yksi tärkeä piirre: lappalaisuus kaikissa merkityksissään on selvästi ja vahvasti omaleimaista, siis muista identifikaation kate-gorioista erottuvaa. Omaleimaisuus on puolestaan hallitseva teema kaikissa aineistoissani: hyvin monet Keski-Lapissa asuvat informan-tit kokevat, että heidän kulttuurinsa ja elämäntapansa poikkeavat esi-merkiksi eteläsuomalaisuudesta selvästi. Tästä juontuu mieleen, että sanan lappalainen käyttö voi joissain tapauksissa olla yksinkertaisesti eräänlainen ajatusvirhe tai hieman harhaan vievä oikopolku. Jos ja kun sana *lappilaisuus* ei tunnu riittävän erityiseltä kuvaamaan kult-tuurin vahvaa omaleimaisuutta, tilalle saatetaan ottaa voimakkaam-malta tuntuva sana *lappalaisuus* ajattelematta sen tarkemmin, että sana on tarkoittanut aikaisemmin yleensä saamelaisia. Tarkkaa joh-topäätöstä sanan tällaisesta hieman epärefleksiivisestä käyttötavasta ei voi aineistoni perusteella tehdä, mutta useammat puheenvuorot ai-neistoissani antavat olettaa, että ajatus ei ole vailla pohjaa. Esimerkiki-si molemmissa alla olevissa sitaateissa lappilainen i-kirjaimella näyt-täytyy henkilönä, joka yksinkertaisesti asuu Lapin maakunnassa ja on sinne tavalla tai toisella kotiutunut. Lappalaiset ovat puolestaan jotain muuta ja ikään kuin syvempää, heihin liittyy haastateltavien mielestä ”erilaisia sääntöjä”.

V: En minä osaa sanoa että kumpi niistä [lappilainen vai lappalainen] on oikee sana. Eikä minulla oo siihen mitään semmosia intohimoja, mutta tiään sen että vielä 50 vuotta sitte kaikki puhu lappalaisista. Lappilainenhan voi olla sitte ihminen joka on muuttanu tänne ja omaksunu lappilaisen identiteetin ja mielenmaiseman, kyllä mää tiään paljo ihmisiä jotka todella niinku heidän identiteetti on että he on lappilaisia vaikka on muuttanu muualta, eikä siinä ole mitään. Siis se on yhteys tähän maakuntaan. (MLA1.)

K: No miten sinun mielestäsi lappilaisuus eroaa lappalaisuudesta?

V: No. Kyllähän se eroaa. Että mullaki on tällanen junan tuoma mies nii hän on ihan ehtottomasti lappilainen, asunu jo 13 vuotta meiän kylässä ja kyllä mieki koen, että olen enemmän lappilainen, ko vaikka lappalainen. Minusta lappilainen voi olla kuka tahansa, joka Lapissa assuu ja kokkee ittensä lappilaiseksi, mutta lappalaisuus sitte vaatii vähän enemmän, että sen rohkenee sanoa. Siinä on sitte vähän erilaisia sääntöjä. (KIA11)

Selkeämmin tunnistettava syy lappalaiseksi tai saamelaiseksi identifioitumiseen liittyy tunnustetuksi tulemisen tarpeeseen (ks. Antikainen et al. 2019, 65–66). Ihmiset haluavat ylipäättään tulla tunnistetuksi ja tunnustetuksi merkityksellisinä toimijoina, joilla on oma ja arvokas paikkansa maailmassa (Hirvonen 2020). Metsälappalaisiksi identifioituvien tapauksessa tämä oma paikka löytyy vanhoista sukujuurista ja toisaalta elämäntavasta, jonka koetaan kytkeytyvän alueen kulttuuriperintöön. Nämä tekijät muodostavat vahvan ”identiteetin”, jonka yhteyteen metsälappalaisliike on rakennettu ja jota liike edelleen tuottaa.

Aineistossa toistuu jatkuvasti ajatus siitä, että sukujuurten merkitys eheän ja merkityksellisen minuuden rakentajana on metsälappalaisiksi identifioituvilla vahva. Tähän eheyteen on liitetty myös muita myönteisiä käsitteitä, kuten ylpeyttä ja omanarvontuntoa. Ei ole kaukaa haettua ajatella, että ylpeys liittyy myös alkuperäiskansan käsitteeseen. ”Alkuperäisyyteen” liittyy myönteisempiä merkityksiä kuin ei-alkuperäisyyteen. Seuraava sitaatti Eeva-Maria Majjalalta edustaa hyvin puhetapaa, jossa korostuvat tunnustetuksi tulemisen monet myönteiset ulottuvuudet.

Jotkut keminlappalaisista [so. metsälappalaisista] olisivat oikeutettuja saamelaiskäräjien vaaliluetteloon sekä suvun kielen että yhtämittaisen kulttuurin harjoittamisen perusteella. [...] Suurimmalla osalla Kemin-Lapin väestöstä eivät näytöt ole enää riittävät tullakseen merkityksi saamelaiskäräjien vaaliluetteloon KHO:n vuoden 2015 ratkaisun perusteella, eivätkä kaikki koe siihen kuuluvansakaan. Näille henkilöille merkitsee paljon, että saavat sanoa ääneen olevansa lappalaisten jälkeläisiä ja olla ylpeitä siitä yhä elämässä olevasta kulttuurista, jota he saavat yhä harjoittaa ja pitää ominaan. Näille henkilöille on tärkeää, että saa olla se mikä on. (Maijala 2016, 7.)

Aineistoissa on viittauksia myös lappalaiseksi tai saamelaiseksi identifioitumisen strategiaan ulottuvuuksiin. Kaikkein useimmin nämä liittyvät luontaiselinkeinojen, erityisesti poronhoidon suojaan. Monet haastateltavat esittivät, että heidän poronhoitonsa on oleellisesti samanlaista ja yhtä arvokasta kuin riidattomasti saamelaisten poronhoito, eivätkä ymmärtäneet, miksi esimerkiksi perustuslain suoma kulttuurin suoja koskisi vain toista ryhmää. Eräänlainen hämmästyksenä näyttäytyi aitona: haastateltavat eivät yksinkertaisesti osanneet nähdä oleellista eroa ihmisryhmien tai yksilöiden harjoittamien elinkeinonjen tai elämäntapojen välillä. Saamen kieltä ei haastatteluissa yleensä pidetty riittävänä perusteena tässä suhteessa. Sen osaamisella nähtiin olevan merkitystä, mutta haastateltavat toivat myös esiin, että kemin-saamen mukanaan kantama ajattelutapa ei ole täysin kadonnut vaan elää esimerkiksi alueen suomen murteissa (ks. myös Maijala 2016, 63–67; Ylilokka 2018, 46–60).

Kaikkienensa haastateltavat katsoivat, että eivät ole esimerkiksi elämäntavoiltaan tai kulttuuriltaan oleellisesti erilaisia kuin riidattomasti saamelaiset. Eroja tunnistettiin olevan, mutta niillä ei katsottu olevan sellaista poliittista merkitystä, jonka perusteella olisi mahdollista tehdä jakoa todelliseen alkuperäiskansaan ja ei-alkuperäiskansaan (ks. Barcham 2000, 147–149). Kaikkienensa elinkeinonjen suojeleminen tähtäävä strategisuus ei hahmotu aineistossa esimerkiksi epärehellisenä toimintana vaan liittyy käsitykseen siitä, että toiminta on moraalisesti oikeutettua. Strategisuus ei merkitse tässä yhteydessä myöskään saamelaisten perustuslailla vahvistetun erityisen aseman vastustamista. Julkinen (uus)lappalaisliike on myös vastustanut saamelaisten oikeudellisen aseman vahvistamista (Lehtola 2022, 146–

147), mutta omat haastateltavani eivät niinkään vastustaneet saame-
laisten oikeuksia vaan peräänkuuluttivat samantapaisia oikeuksia
myös itselleen.

Circe Sturmin mukaan cherokee-”rodunvaihtajat” Pohjois-Ameri-
kassa eivät ole vaihtaneet identiteettiään ensisijaisesti materiaalien
oikeuksien tai etujen toivossa (Sturm 2011). Vaihtajien motiivit ovat
olleet vaihtelevia, mutta tyypillistä on, että he ovat etsineet elämälleen
sellaista merkitystä, jota amerikkalainen ”valkoisuus” ei tunnu tarjoa-
van. Valkoisuuteen liitetään negatiivisiksi koettuja uusliberaalin ajan
ominaisuuksia, kuten yksilökeskeisyyttä, maallistumista ja vieraantu-
mista. Intiaani-identiteetti tarjoaa näiden tilalle merkityksellisyyttä,
yhteisöllisyyttä ja hengellisen kokemuksen kaltaisia tuntemuksia.
Oma aineistoni viittaa siihen, että materiaaliset seikat ovat kaikki-
nensa pienehkössä roolissa myös metsälappalaisliikkeeseen kuulu-
vien ihmisten tavoitteissa. Niillä on ilman muuta merkitystä, mutta
kokonaisuus on moninainen ja monimutkaisempi. Useiden yksi-
löiden kohdalla esimerkiksi tunnustetuksi tuleminen ja merkityksel-
lisen kuulumisen tarve näyttäytyvät vähintään yhtä tärkeänä kuin
mahdolliset materiaaliset edut.

Metsälappalaisten haastateltavien kohdalla merkityksellisenä veto-
voimatekijänä näyttäytyy lopuksi myös itse metsälappalaisliikkeen
materiaalisen toiminnan merkitys. Liike tarjoaa paikan niin sanot-
tuun kollektiiviseen heimoutumiseen (vrt. Sturm 2010, 19). Esimer-
kiksi Metsälappalaispäivät-tapahtuma muodostaa tilan, jossa ihmiset
voivat tuoda esiin identiteettiään ja tulla täysimittaisesti tunnuste-
tuiksi ainakin pääosin vailla pelkoa siitä, että joku läsnäolijoista mi-
tätöisi heidän ajatuksensa ja tunteensa. Metsälappalaisliike tarjoaa
myös foorumin saamelaiskäräjien liian tiukaksi koetun saamelais-
määritelmäpolitiikan kritisoimiseen (ks. myös Vowel & Leroux 2016,
38). Itse liikkeessä ja sen luomassa ilmapiirissä on siten merkityksel-
listä voimaa.

Uhriasemat

Yksi aineistoissa jatkuvasti toistuva teema liittyy metsälappalaisten asemaan kaltoinkohdeltuina ihmisinä, siis yhteiskunnallisten ja poliittisten prosessien uhreina (myös Lehtola 2015, 103). Näiden prosessien katsotaan alkaneen tyypillisesti siitä, että metsäalueen saamelaiset on tietoisesti painostettu luopumaan sekä kielestään, uskonnostaan että pyyntielinkeinostaan (Rytilahti 2018, 17; Kaisanlahti 2018, 98–100). Tämän katsotaan tapahtuneen 1700–1800-lukujen aikana, ja syyinä pidetään sekä Ruotsin kruunua että kirkkoa:

V: No se riippuu että mitä kohtelua tarkoittaa. Totta kai on vääryyttä tehty paljo, historiassa tehty vääryyttä, kieltä on vainottu. Kirkko ja valtio [...] siis se että yhdistettiin pakanuuteen tämä... kieli kiellettiin, sanottiin perkeleen kieltä ei saa opettaa lapsille. Siinä on tehty vääryyttä paljon. (MLA1.)

K: Mitä se suomalaisuus sulle merkitsee?

V: Niin no se sillä laillahan alun pittäen tietenki tullu ku ne on pakotettu opettelemaan kieli ja luopumaan uskonnosta ja vaikenemaan... vaikenemaan niistä taustoistaan. Ne on tehty semmoseksi että ovat olleet jotenki hävettäviä ja takapajuista ja vanhanaikasta. (MLA2.)

Seuraava vaihe prosessissa liittyy erityisesti 1900- ja 2000-lukuihin. Niiden aikana metsälappalaiset ovat olleet erityisesti Suomen valtion voimaperäisen luonnonkäytön uhreina. Tämän kehityksen symboleita ovat laajat hakkuut, tekojärvet ja voimalaitokset. Voimaperäinen luonnonkäyttö on merkinnyt erityisesti kahta asiaa: ympäristön muutosta ja elinkeinojen mahdollisuuksien kaventumista. Varsinkin jälkimmäisen kuvattiin johtaneen alemmuudentunteeseen ja ajatukseen, että kotiseudulle jääminen merkitsisi epäonnistumista elämässä. Seuraavassa sitaatissa näkyvät sekä kaltoinkohdelluksi tulemisen historian ensimmäinen että toinen vaihe. Katkelma on Keminsompiosta, mutta puhuja assosioitui vahvasti metsäsaamelaisuuteen:

V: Semmonen, kuin palvelupakkolaki, tiiäkkö semmosesta?

K: No en ole kyllä kuullut.

V: No se onkin vanha juttu. Se on 1600-luvulla jo tullu voimaan ja ollu

1800-luvulle voimassa. Tämmönen laki, että kaikki ihmiset jotka ei maksa veroja, niitten on mentävä palvelukseen veroa maksavalle. Minunkin suvussa se on merkinny sitä, että tätä sukua on muuttanu Kemiin ja Ouluun ja Pudasjärvelle. Elikkä hyvin varhasesta vaiheesta asti meitä on alettu kouluttaa siihen, että me ollaan vaan jotakin reserviä tolle elinkeinoelämälle täällä. Valtion hyvinvoinnille, että meidän on täältä lähettävä. Ja semmonen puhetapa, muistan että minäkin oon kuullu, kun minäkin oon jääny tänne paikkakunnalle ja menny paikkakuntalaisen kanssa naimisiin, että mitäs sitä on vaikuttanu ylioppilaaksi lukea, kun jääkin vain tänne. Tänne vain jäät. Niin, että sitä ois niinkuin pitäny, kun on istunu koulussa vähän pitempään kuin muut niin sitä ois niinku pitänyt poistua paikkakunnalta jonnekin asfaltille [naurahtaa]. Että se on tämmönen. Tämmöseksi muotoutu tämä homma, että meiät on opetettu että ei tänne kannatekhan kenenkhan jäähä. Me ollaan vaan sitä varten, että me lähettään täältä palvelemaan yhteiskuntaa jonnekin muualle.

K: Onko se yhteiskunta, niin voiko sitä kuvata Suomeksi?

V: No tällä hetkellä joo.

K: Tuntuuko siltä, että se Suomi ei oikein ole läsnä siellä?

V: No onhan se läsnä, kun se on raiskannu meidän mettät ja kahlinnu meidän joen ja tappanu sieltä lohet. Ja kaikki ne vaelluskalat, mitä siikaa ja taimenta siinä on ollu. Se on läsnä, mutta se on läsnä sillä lailla negatiivisesti. Se ei ole tuonu tänne mitään hyvää. (KSA17.)

Ajatus Suomen valtiosta Lapissa asuvien ihmisten sortajana nousi esiin myös useiden sellaisten ihmisten haastatteluissa ja kirjoituksissa, jotka eivät pitäneet itseään lappalaisina tai saamelaisina. Teema on koko kirjani kannalta tärkeä, ja palaan siihen seuraavissa luvuissa. Kirjoituspyynnön kautta Sodankylästä tullut kirjoitus tiivisti asian varsin kuvaavasti:

Olen suomalaisen koululaitoksen kasvatti: oppikirjat, opettajat, professorit välittivät länsimaista arvomaailmaa, jota leimasi valtahierarkiat ja dikotomiat. Luonto-, ihmis- ja kulttuurinäkemyksestä heijastui aina ”ero” ja epätasavertaisuus. Suhdetta luontoon leimasi hyväksikäyttö. (Tekoaltaat. Padot. Metsähallitus.) (KA14.)

Kaltoinkohdelluksi tulemisen historian kolmas vaihe liittyi nykyajan saamelaiskeskusteluun, jossa sortajina esiintyvät toiset saamelaiset, jotka eivät tunnusta metsälappalaisia saamelaisiksi. Näiden niin kutsuttujen vaaliluettelosaamelaisten kuvattiin muodostavan eräänlaisen

eliitin, jolla ei ole halua tai kykyä ottaa huomioon historian aikana vielä huonompaan asemaan joutuneita metsäsaamelaisia – huonompaan nimenomaan siinä mielessä, että nämä ovat menettäneet maiden hallintaoikeuden lisäksi myös saamen kielen (ks. Sturm 2010, 34–37, 103; Valkonen, Kotiranta & Tervaniemi 2018, 154–155).

V: Nyt tehdään vääryyttä paljon sillä että oot feikki ja pilkataan. Minulleki äsken oli Facebookkiin laittanu sen mun piirtämän lapinlakkikuvan alle eräs tämmönen virallinen saamelainen nainen, että ”mistä sait noin ruman lakin?” Että sillei ole niinku mitään miten vaan päästään loukkaamaan, ja samaistukaa vaikka lyhtypylvääksi keksikää mitä haluatte. Sel-laista todella ilkeää ja ivallista, ja sitten kuitenkin ollaan itte ruikuttamassa että kuinka meitä Suomen valtio potkii päähän. Mutta vähemmistöt on yleensäkin aika suvaitsemattomia omia vähemmistöjään kohtaan. Se näkyy esim. intiaanien parissa Amerikassa, että on monet vähemmistöt... siis todella ankaria repiviä riitoja keskenään esimerkiksi rahankäytöstä. (MLA1.)

V: Mutta tietenki kaihertaa koko ajan se ku meitä ei tunnusteta, ja ku me olemme kuitenkin ihan alkuperäsiä täällä. Nii ja sieltä sitte tulee aina näitä ”ette te ole, ette te ole”. Ja sitte oli tämmönenki esimerkki tähän että minun veljen tyttö, 16-vuotias, meni tuonne Inarin Saakkiin sinne käsityölinjalle, ja siellähän se sitte oli sanonu, ku oli tullu jotain puhetta näistä lappalaisista ja saamelaisista, nii ja hän oli sanonu että minä olen mettälappalaisista jäläkeä, ja siihen oli opettaja että et ole koska ei ole mettälappalaisia. No Johanna oli aivan kauhiana sitte, soitteli että miten tässä nyt ku se sano sillä lailla. Mutta aivan kauhiala, mulla tuli semmonen että kyllä täällä pitäs koulussa jo opettaa lapsille että mistä me ollaan, kuinka kaukaa, vuosien takaa ollaan oltu ja asuttu ja meillä on ollu oma kieli ja kaikki, että kaikki pitäs opettaa sieltä että ei tarvittis sitte jäähä suu auki kattohaan ja ajattelemaan että ei ole totta, että eikö tämä olekaan sitte näin. (KSA25.)

Pääosassa aineistosta metsälappalaisiksi tai metsäsaamelaisiksi identifioituvat henkilöt tyytyvät esittämään, että saamelaisten tulisi ottaa metsälappalaiset ja heidän kokemuksensa vakavasti. Yksittäisissä haastatteluissa sävy on kuitenkin jyrkempi ja syyttävämpi. Jyrkimmän kannan esitti Metsälappalaispäivillä haastateltu henkilö, joka piti kaikkia riidattomasti saamelaisia maahanmuuttajina tai pakolaisina. Hän oli sitä mieltä, että nämä saamelaiset ovat tulleet Suomeen vasta

viimeisen 150 vuoden aikana, eivätkä he voi missään tapauksessa olla alkuperäiskansaa nimenomaan Suomessa. Haastateltavan käsitys saamelaisten muuttohistoriasta on faktuaalisesti virheellinen, mutta tässä yhteydessä olennaista on, että hänen ajattelussaan ”muualta tulleet” ovat vieneet jotain sellaista, mikä kuuluisi metsälappalaiseksi identifioituville ihmisille.

V: Se varmaan on suurin syy se, että ne pelkää just sitä, että ku ne ei ole alkuperäiskansaa Suomessa. Ni ne itte tietää sen tarkkaan. Ku vanhimmat on 150 vuotta ollu täällä, niin niistä suvuista jotka tällä hetkellä hallitsee sitä. Ja nuorimmat ollu sodan jälestä. Niin eihän niillä voi, sehän loistaa päällepäinki osin. Kulttuurin kanssa ei varmaan tule ongelmia, mutta just tämä poliittinen valta, sehän se mitä ne pelekää. Ja taasen meillä sitä ei ole... tartte pelätä, koska me emme enää menetä mitään, me olemme menettäneet niin paljon jo. Valtiovallalle ja muulle, mutta me emme ole, me emme katoa täältä minnekään kuitenkaan. (MLA6.)

Uhriasemien kuvailu aineistoissani muistuttaa selkeästi Pohjois-Amerikan ”uusheimosten” vastaavaa puhetapaa. Myös Pohjois-Amerikassa cherokee-identiteettinsä löytäneet kuvailevat asemaansa niin, että tunnustusta vaille jääminen on heille ”tuskaista” (Valkonen, Kotiranta & Tervaniemi 2018, 155; Sturm 2010, 34–37, 103). Lisäksi he esittävät, että yhteiskunta on pakottanut aiemmat sukupolvet piilotelemaan intiaaniuttaan, eikä identifikaation väistyminen ole ollut ihmisten itsensä syy. Puhetapojen samankaltaisuus ei liene sattumaa. Voi olla, että alkuperäiskansojen rajapinnalle sijoittuneiden sukujen tarinat ovat jossain määrin samantapaisia eri puolilla maailmaa. Lisäksi voidaan arvioida, että samankaltaiset poliittiset pyrkimykset tuottavat samankaltaista argumentaatiota.

Uhrkertomusten yhteydessä kiinnostava vertailukohta on Kukka Rannan ja Jaana Kannisen kirjoittama tietokirja *Vastatuuleen. Saamen kansan pakkosuomalaistamisesta* (2019). Teos ei liity suoraan metsälappalaisliikkeeseen vaan riidattomasti saamelaisten ihmisten kokemuksiin. Se muodostaa kuitenkin kiintoisan peilikuvan tässä kirjassa kuvailemalleni historiankäsitteelle. *Vastatuuleen*-kirjan johdannossa teoksen sisältö tiivistetään seuraavasti:

Tärkeimpänä ovat saamelaisten kokemukset pakkosuomalaistamisesta ja saamelaisen yhteiskuntarakenteen muuttumisesta suomalaiseksi. Tästä jokaisella sukupolvella ja saamelaisalueella on kerrottavanaan omat tarinansa, jotka ovat siirtyneet seuraavien sukupolvien taakoiksi purkamattomina, ylisukupolvisina traumoina. Pohjoisten alueiden siirtyminen saamelaisten hallinnan ulottumattomiin on toinen asia, jota ei voi ohittaa, jos pyrimme ymmärtämään saamelaisten kokemuksia Suomen valtiossa. (Ranta & Kanninen 2019, 10–11.)

Rannan ja Kannisen teos maalaa metsälappalaisliikkeen kuvauksen kanssa siinä mielessä samantapaisen maiseman, että tarinassa korostuu saamelaisten asema sekä valtiollisen vallankäytön että naapurissa asuvien ihmisten huonon kohtelun uhreina. Huonosti kohtelevat naapurit eivät kuitenkaan ole nyt toisia saamelaisia vaan lappalaisliikkeeseen järjestäytyneitä suomalaisia. Metsälappalaisliike ja esimerkiksi saamelaiskäräjien politiikkaa kritisoineet Tunturi-, metsä- ja kalastajasaamelaiset -järjestön aktiivit esitetään kirjassa monelta osin negatiivisessa ja opportunistisessa valossa. Tässä yhteydessä kiinnitän huomiota erityisesti siihen, että henkilöiden historiallinen toimijuus painottuu sekä *Vastatuuleen*-kirjassa että omissa aineistoissani nimenomaan kärsimiseen ja väistymiseen. Olipa esimerkiksi saamelaisuuden kriteereistä tai yksittäisten henkilöiden toimintatapojen oikeutuksesta tai asiallisuudesta mitä mieltä tahansa, tämä huomio voi olla sinänsä tärkeä. Näyttää siltä, että monien Lapin alueella asuvien ihmisten kertomukseen itsestään liittyy väärin kohdelluksi joutumisen tunne, joka liittyy sekä valtioon että joihinkin naapurissa asuviin ihmisiin.

Yhteistä metsälappalaisille ja *Vastatuuleen*-kirjan kertomisen tavoille on myös se, että sekä nykypäivä että historia kerrotaan melko tiukasti yhden ja suhteellisen homogeenisen väestöryhmän tarinana. Metsälappalaisten kertomuksessa kirkko ja valtio pakottivat lappalaiset luopumaan saamen kielestä, minkä jälkeen kielensä menettäneitä sortavat vielä ”muualta tulleet” muut saamelaiset. *Vastatuuleen* taas kertoo kielensä tai muutoin etnisyytensä selvästi säilyttäneiden saamelaisten tarinaa; maantieteellisen pohjoisen tapahtumat kuvataan kirjassa nimenomaan riidattomasti saamelaisille ihmisille tapahtuneina. Esimerkiksi Lokan ja Porttipahdan tekoaltaiden rakentami-

nen on teoksessa ennen muuta tarina alkuperäiskansan maiden hal-
tuunotosta (Ranta 2019, 54–80).

Molemmat tarinat voisi kertoa myös erilaisin painotuksin. Metsä-
lappalaiseksi sanottujen ihmisten historiaa voisi kirjoittaa rauhan-
omaisempana akkulturaation ja uusien elinkeinojen ja elämäntapojen
vapaaehtoisena omaksumisena, siis uudenlaisen rajamaan kulttuurin
melko luontaisena rakentumisena (vrt. Lehtola 2022, 147). Saamelai-
sessa historiassa voisi korostua saamelaisten oma aktiivinen toimi-
juus ja esimerkiksi rauhallisempi kanssakäyminen pohjoisen muiden
asukkaiden kanssa (esimerkkejä mm. Valkonen & Nykänen 2017;
Lehtola 2012). Lokan ja Porttipahdan tarinan voisi kertoa myös suo-
malaisten kotinsa ja elinkeinonsa menettäneiden tarinana. Kertomi-
sen tapojen painottuminen tiettyihin näkökulmiin tai ulottuvuuksiin
ei ole kuitenkaan sinänsä mitenkään poikkeuksellista, saati moititta-
vaa. On tyyppillistä ja myös luontevaa, että tarinat saavat erilaisia
painotuksia riippuen siitä, mihin kohtaan aikajanaa alkupisteitä ja
käännepohtia sijoitetaan ja kenen näkökulmaa tai millaisia historian
kerrostumia kuvataan. On huomattava, että esimerkiksi vähemmistö-
jen historiasta kirjoittavilla tutkijoilla ei välttämättä ole yksinkertai-
sesti aikaa tai voimavaroja kirjoittaa samalla enemmistöjen histo-
riasta. Hedelmällistä lienee kuunnella tarinoiden kertojia ja pohtia,
millaisiin historiallisiin kehityksiin heidän kokemuksensa ja niiden
pohjalta muotoillut kertomukset liittyvät.

Metsälappalaiset valtiollisena alkuperäiskansana

Yksi leimallinen piirre metsälappalaisiin liittyvissä keskusteluissa on
ollut vanhojen Ruotsin vallan aikaisten lakien merkityksen korosta-
minen. Ajatuksena on ollut, että saamelaisilla oli vielä 1600- ja 1700-
luvulla Lapin maiden hallintaan selkeitä juridisia oikeuksia, joita ei
missään historian vaiheessa ole laillisesti kumottu. Sen sijaan mai-
den hallinta siirtyi hallinnollisen uudelleenjärjestelyn kautta kruu-
nulle ikään kuin puolivahingossa. Nykyiset oikeudet tulisi puolestaan
myöntää henkilöille, jotka periytyvät niin sanottujen alkuperäisten oi-
keuksien haltijoista. Oikeustieteilijä Juha Joonas on perustellut vanho-
jen lakien merkitystä johdonmukaisuudella: niihin on muutoinkin

viitattu Suomen lainsäädännön perusteluissa, esimerkiksi vuoden 1976 perustuslakivaliokunnan Ylä-Lapin kalastusoikeuksia koskevassa lausunnossa. Periytyvien maa- ja metsäoikeuksien näkökulmasta ei olisi merkitystä sillä, mikä henkilön etninen identifikaatio on. Oikeuksien haltijat voivat olla myös eri henkilöitä kuin ne, joilla on oikeus äänestää saamelaiskäräjien vaaleissa 2020-luvun alun lain perusteella. Ratkaisevaa on nimenomaan polveutuminen 1600- ja 1700-lukujen oikeudenhaltijoista. (Joonas 2019; myös esim. *Lapin Kansan* 19.1.2019.)

Tässä ajatusmallissa korostuu vahvasti valtioiden rooli. Asiaa katsotaan ensin Ruotsi-Suomen ja sitten Venäjän ja Suomen lainsäädännön valossa. Ajattelumalli ohittaa ainakin jossain määrin sen, että kansainvälisessä oikeudessa alkuperäiskansojen oikeudet perustuvat osittain siihen, että alkuperäiskansat ovat asuttaneet aluetta ennen nykyisten valtioiden muodostumista (ILO-sopimus C169). Juridisilla oikeuksilla on kansainvälinen ulottuvuus, joka on riippumaton valtioiden vanhasta lainsäädännöstä (Kiikeri 2021). Myös monet saamelaisaktivitit ovat korostaneet 1970-luvulta lähtien, että saamelaisten oikeudet perustuvat pohjimmiltaan saamelaisten nykyvaltioita paljon vanhempaan historiaan alueella ja lisäksi kokonaan erilaiseen oikeuskäsitykseen.⁸

Tämän kirjan teeman kannalta on olennaista, että kansallisvaltio näyttää nykyään uuslappalaisuuteen liittyvässä keskustelussa varsin tärkeänä kehikkona. Tämä ilmenee vanhan lainsäädännön tulkinnassa

8 Esimerkiksi saamelaisten aktivistien vuonna 1979 Alta-kamppailun yhteydessä toimittama *Charta79*-lehti toteaa: "Ja vaikka saamelaiset ovat nostaneetkin oikeusjuttuja valtioita vastaan, on sekin eräänlainen epätoivosta kertova teko: saamelaisten oma oikeuskäsitys poikkeaa pääväestöjen vastaavista, siitä mm. johtuu ettei saamelaisten oikeus maahan ja vesiin ole koettu tarpeelliseksi kirjata, ei varsinkaan toisenlaiseen filosofiaan perustuvan lainkäytäntöön. [...] Mutta vaikka saamelaiset ajanoloon voisivatkin todistaa oikeutensa pääväestön dokumenttien pohjalta, on tämä toiminta luonteeltaan epätoivoon perustuvaa. Ja alistumista sille tosiasialle, että toisenlainen oikeustaju alistuu toisenlaisen oikeuskäsityksen varaan, eivätkä nämä oikeuskäsitykset ole yhteismitallisia. Kun ottaa lisäksi huomioon sen tosiasian, että saamelaiset ovat alkuperäiskansaa, tuntuu kuin pääväestöjen tuomioistuinten pitäisi olla jäävejä. Ikäänkuin lampaat pyytäisivät sutta tuomariksi sen vuoksi, että susi on syönyt lampaita." (*Charta79*, 31.)

mutta myös siinä, että alkuperäiskansa määritellään metsälappalaisliikkeen edustajien retoriikassa usein nimenomaan valtion maantieteellisten rajojen kautta. Olennaista on toisin sanoen, mitkä suvut ovat asuneet nykyisten valtion rajojen sisäpuolella ennen muita. Myös maahan myöhemmin tulleilla henkilöillä voi olla alkuperäiskansaan kuuluvien oikeuksia, mutta ne eivät voi ohittaa maan rajojen sisällä ensin asuneiden sukujen oikeuksia.

V: Ja vielä tietenkin jos meillä on muuttanu alkuperäiskansa naapurimais-ta tänne, niin ilman muuta niillekki jonkinlainen oikeus pitää olla alku-peräiskansa, missä maassa ne on ollu, että ne voi jatkaa alkuperäiskan-san oikeuksia, mutta ei ne voi tällä lailla, että ne tulee sitte identiteettiä varastamaan meiltä.

H: Ahaa juu niin aivan.

V: Eli tämä on se, eli ne tulee pakolaisina meille, ja sitte ne tavallaan al-kavat hallittamaan sitte kulttuuria ja vielä syyttävät meitä, että me olem-ma, käyttämä feikkipukuja. Kato ku tähähän on nyt siitä ku ne ei tajua että kuinka komeita meillä on ollu vuosisatoja, täällä jo. (MLA6.)

V: [...] Ja ne on kuitenkin heijän suurimmaksi osaksi saamelaisten suvut tullu 1800-luvun lopussa, 1900-luvun alussa Norjasta ja Ruotsista Suo-meen. Ja meijän suvut pystytään käräjäpöytäkirjojen ja näijen kaikkien kirkonkirjojen mukaan ja näijen niin 1600-luvulle vetämhän niin kumpi on sitten alkuperäiskansa? Lappalaiset vai saamelaiset, saamelaisuushan nimenä on alettu käyttää vasta joskus 70-luvulla. (KSA23.)

Suomen valtion ja suomalaisen yhteiskunnan merkityksestä lappalai-seksi identifioituville haastateltaville kertoo myös se, että osa heistä koki olevansa vähintään jossain määrin isänmaallisia. Tämä ei koske kaikkia haastateltavia: osa pitää itseään esimerkiksi selkeästi pikem-minkin lappilaisena ja lappalaisena kuin suomalaisena, ja Suomea kritisoidaan vahvasti esimerkiksi Lapin luonnonvarojen hyväksikäy-töstä. Joissain vastauksissa integroituminen suomalaiseen yhteiskun-taan näkyi kuitenkin selvänä.

V: No tietenkin minä olen hyvin vanhanaikainen ihminen. Minun perus-arvot on koti, uskonto, isänmaa. Ja tuota totta kai minä oon saanu hyvin isänmaallisen kasvatuksen, enkä minä näe sitä ristiriidassa sen kanssa. Siis niin lappilaisuus kuin tämä alkuperäiskansa-asia, niin tiian että on sem-

mosia saamelaisia jotka sanoo että ei he oo suomalaisia, ja saamenmaa on se heidän kotimaa. En minä oo tässä mettälappalaisuusasiassa kuullu semmosta, kyllä epäilyjä on etelän herroja kohtaan, eikä aina tunnu kivalta mitä Helsingissä tehään, mutta ei täällä mitään separatistisia haaveita oo kyllä, että kyllä se suomalaisuus on kaiken perusta. Mutta toki tiedotetaan se että tämä alkuperäiskulttuuri ei rajoitu Suomeen vaan sitä on neljän valtakunnan alueella. Mut niihän ne länsirajallakin on se laulu että ”eihän joki raja olla saata kun molemmilla puolilla on meän maata”. Että Lappihan on kansainvälinen. (MLA1.)

Kansallisvaltion hahmottuminen melko tärkeäksi ajattelun viitekehyykseksi kertoo siitä, että monien informanttien poliittinen mielikuvitus on sidoksissa nykyisten valtioiden ja niiden rajojen olemassaoloon. Vaikka henkilön identifikaatio ei olisikaan täysin suomalainen vaan mieluummin esimerkiksi lappalainen, on rajoilla ja lainsäädännöllä selvää poliittista merkitystä identifioitumisen näkökulmasta. Kirjan pääteeman kannalta ehkä merkittävintä on, että nimenomaan ”alkuperäisyys” hahmotetaan kansallisvaltion ja sen historian kehyyksessä. Tämä lähestymistapa poikkeaa selvästi 2000-luvun poliittisesta yleissaamelaisuudesta, jossa identifikaatioiden viitekehyyksinä ovat valtioita vanhempi historia alueella ja valtioiden rajat ylittävä Saamenmaa, Sápmi. Jälkimmäistä ajattelumallia voisi luonnehtia sekä valtioita edeltäväksi että valtioiden jälkeistä aikaa (*post-state*) korostavaksi (vrt. Kuokkanen 2020). Siinä pidetään merkityksellisenä sitä, että saamelaiset ovat asuttaneet nykyisten Suomen, Ruotsin, Norjan ja Venäjän pohjoisia alueita ennen valtioiden muodostumista ja asuttavat osaa vanhoista asuma-alueistaan edelleen. Alkuperäiskansaan kuulumisen kannalta ei ole ratkaisevaa, minkä nykyisen kansallisvaltion alueella esimerkiksi jokin yksittäinen suku on asunut.

Pohjois-Amerikan keskustelujen yhteydessä on huomautettu, että ”identiteettinsä” intiaaneiksi vaihtavat henkilöt kuljettavat mukanaan myös asemaansa ”valkoiseen”, taloudellisesti ja sosiaalisesti etuoikeutettuun väestöön kuuluvina ihmisinä (Sturm 2010, 50–52; Valkonen, Kotiranta & Tervaniemi 2018, 155). Voidaan ajatella, että myös lappalaiseksi identifioituvat Suomen kansalaiset kuljettavat hieman samalla tavalla mukanaan hyvää asemaansa Suomen kansalaisina. Tätä tukee se, että suomalaisuus ja esimerkiksi Suomen maantieteellisen alueen merkitykseen liittyvä poliittinen mielikuvitus näkyvät metsälappa-

laisaineistossani melko tärkeinä. En kuitenkaan tekisi asiasta kovin pitkälle meneviä johtopäätöksiä. Aineistoissani on, kuten myöhemmin tarkentuu, myös voimakasta kritiikkiä Suomen valtiota kohtaan ja selviä viitteitä siitä, että joillekin metsälappalaisiksi identifioituille valtio näyttytyy melko etäisenä.

Peräpohjalaisuuden kunnianpalautus ja Lappi matkailun tuotteena

Jos metsälappalaisuus ymmärretään saamelaisten mobilisaatiota kohtaan kohdistuneena vastamobilisaationa (Pääkkönen 2008; Lehtola 2022, 146–148), on sillä puolestaan oma vastamobilisaationsa, nimittäin *peräpohjalaisuus*. Peräpohjalaisuuteen liittyvä keskustelu aktivoitui esimerkiksi sosiaalisessa mediassa talvella 2018–2019 sen jälkeen, kun konsulttitoimisto MDI oli käynnistänyt oman selvityksensä ”metsälappalaisen kulttuurin erityispiirteistä”. Keskustelusta ei muodostunut kovin laajaa, mutta puheenvuorot olivat Lapin ihmisten identifikaatioiden näkökulmasta kiinnostavia.

Yleisjulkisuudessa peräpohjalaisuuden kunnian palauttamisesta puhui näkyvästi savukoskelainen Katja Hirvasaho, joka kirjoitti aiheesta *Kanavassa* ja *Suomen Kuvalehdessä* julkaistun esseen (Hirvasaho 2019). Hirvasaho aloitti esseensä näin:

Tutkin tässä kirjoituksessa Keski-Lapin kulttuuria nykyään unohdetulta 200 vuoden (1750–1960) ajanjaksolta. Tämä elämäntapa oli peräpohjalaista, ei lappilaista. Se oli alun perin Pohjois-Pohjanmaalta tai lähialueilta saapuneiden suomalaisten uudisasukkaiden ja paikallisten Kemin saamelaisten elämäntapojen ja elinkeinojen sulautuma Tunturi-Lapin eteläpuolisen Lapin jokilaaksoissa. (Hirvasaho 2019.)

Hirvasahon keskeinen ajatus tekstissä oli, että nykyinen Lappi on kuviteltu paikka. Hän moitti Annikki Kariniemi-Willamon ja Valde Näsin tavoin Lapin läänin perustamista vuonna 1938 ja sitä, että samalla unohtui vanha maakuntajako Länsi-Pohjaan ja Peräpohjolaan. Nykyisen Lapin rakentaminen ja Peräpohjolan katoaminen vauhdittuivat Hirvasahon mukaan toisen maailmansodan jälkeen, ja sen keskeisiä muutosvoimia olivat matkailuteollisuus ja valtion suuret

energiahankkeet. Hirvasaho viittasi arkkitehti Harri Hautajärveen, jonka mukaan ”peräpohjalainen kulttuuri on unohtunut, samalla kun Lappi on laajentunut kohti etelää”. (Hirvasaho 2019; ks. myös Hautajärvi 2014.) Hän pahoitteli kehitystä, sillä hänen mielestään samalla oli kadotettu kulttuurisesti omaleimainen ja rikas ajanjakso.

Hirvasaho viittasi myös omiin kokemuksiinsa, joiden mukaan Keski-Lapissa ei ollut 1900-luvun puolivälissä tietoa saamelaisista tai saamelaiskulttuurista. Sen sijaan peräpohjalaista kulttuuria alkoi syrjäyttää uusi, matkailuteollisuudesta elävä Lappi.

Meillä ei ollut mitään tietoa saamelaisista. Sellaista sanaa ei tunnettu, eikä ollut käsitystä siitä, ettei ”lapinpuku” ole kaikkien lappilaisten puku, vaan ainoastaan saamelaisten. Sitten 1960-luvun lopulla, kuten Marjatta Pulska on hiljattain kertonut (*Koti-Lappi* 28.12.17), Lappi-villitys saavutti sellaisen pisteen, että Keski-Lapinkin asukkaat rupesivat ompelemaan itselleen valokuvissa ja postikorteissa nähtyjä ”lapinpukuja”. Ei tiedetty, että matkailuteollisuuden lanseeraama ”lapinpuku” ei ole aito historiallinen puku. (Hirvasaho 2019.)

Hirvasaho otti kantaa myös metsälappalaisuuteen, jota hän piti ilman muuta suomalaisten henkilöiden liikehdivintänä. Hän arveli, että lappilaiset ovat ilmeisesti itsekin alkaneet uskoa toisen maailmansodan jälkeiseen tarinaan uudesta Lapista ja joka tapauksessa tarina on mennyt täydestä eteläsuomalaisiin.

Tämä keksitty Lappi, jonka mielikuvituksellisuutta ei Etelä-Suomessa tiedosteta, on ollut omiaan antamaan pontta joissakin Lapin kunnissa ilmaantuneelle lappalaisiksi tai saamelaisiksi itseään kutsuvien suomalaisten nativistiselle liikkeelle. Sillä pönkitetään väitteitä, että he edustavat Keski-Lapin alueella ennen suomalaisten tuloa elänyttä ja suomalaisiin sulautunutta keminsaamelaista kansaa. [...] Havitellun saamelaisuuden mukanaan tuomia etuja olisi muun muassa oikeus markkinoida kotiseudun matkailua pukeutuneena paikallisiin ”autenttisiin” saamenpukuihin, joita on yllättävästi alkanut löytyä viime vuosina. Pukujen autenttisuus epäilyttää, kun otetaan huomioon keminsaamelaisten katoaminen Lapin historiasta jo 1850-lukuun mennessä ja Lapin läänin mittava tuho toisessa maailmansodassa. (Hirvasaho 2019.)

Syksyllä 2020 Peräpohjolasta kirjoittivat *Lapin Kansaan* emeritusprofessori Ilmo Massa ja tuottaja Hannu Alatalo. He keskittyivät erityisesti alueeseen, jota nykyään kutsutaan Meri-Lapiksi, käytännössä Kemi-Tornion seutuun ja sen ympäristöön. Kirjoittajien mukaan nimitys Meri-Lappi on historiaton ja sen käytöstä tulisi erityisesti mediassa luopua. Matkailuyrittäjillä on kirjoittajien mielestä oikeus käyttää ilmaisua halutessaan, mutta tiedotusvälineissä tulisi puhua Peräpohjolasta. Massa ja Alatalo kirjoittivat myös, että käsite Meri-Lappi kuvaisi paremmin Jäämeren rantaseutuja, koska Lappi ”kuuluu historiallisessa katsannossa saamelaisille”.

Mediassa Perämerta ympäröivä alue on viime vuosina usein liitetty osaksi niin sanottua Meri-Lappia. Käsite ei ole historiallinen, eikä suurin osa alueen väestöstä hyväksy sitä. Mediassa olisi syytä palata käyttämään Pohjanlahden perukan alueesta sen alkuperäistä nimitystä Peräpohjolaa. Meri-Lappi-nimitys on mainostoimiston menestystarina. Eläkkeellä oleva mainosyrittäjä Leo Härkönen kertoi huhtikuussa 2020 Tornio sanoin ja kuvin -Facebook-ryhmässä, että Meri-Lappi-käsite syntyi 1980-luvulla hänen johtamassaan torniolaisessa mainostoimistossa. Kemin-Tornion matkailijayhdistys oli antanut mainostoimistolle toimeksiannon markkinoida aluetta. Se esitti alueelle nimeä Meri-Lappi, koska matkailijapiireissä pidettiin siihen aikaan tärkeänä, että Kemi-Tornion alue leimautuisi osaksi kansainvälisesti vetovoimaisempana pidettyä Lappia. (Massa & Alatalo 2020.)

Massan ja Alatalon mukaan alueen väestö on käyttänyt alueesta nimiä Peräpohjola tai Länsipohja. Näistä kirjoittajat pitivät parempana Peräpohjolaa, koska se on kattavampi. He myös esittivät, että nimeen ei ole alun perin liittynyt negatiivisia konnotaatioita syrjäseudusta, kuten Meri-Lapin puolustajien sanotaan esittäneen. Mieli-pidekirjoituksessa nousivat mielenkiintoisesti esiin myös paikalliset painotuserot:

Torniolaisille Meri-Lapiksi nimittely on ollut katkeraa kalkkia. Ensi vuonna 400 vuotta täyttävällä Torniolalla on pitkän historiansa vuoksi vahva oma identiteetti. Se kertoo, että Tornio on osa Peräpohjolaa. Torniolaiset samaistuvat Meri-Lappia helpommin myös Tornionjokilaaksoon ja murrehistorian perusteella myös meänkieliseen Ruotsiin. Kemillä on ollut valmius mutkattomimmin hyväksyä Meri-Lappi. Nimi on syntynyt tukemaan pääosin Kemin uusia merellisiä matkailupalveluita, kuten lumi-

linnaa ja jäänsärkijäsafareita. Kemi ehkä vielä hakee itseään, koska se on Tornioon verrattuna nuori, vasta 1869 Keisarillisen Majesteetin asetuksella perustettu puunjalostuskaupunki. (Massa ja Alatalo 2020.)

Massan ja Alatalon tekstiä voi tulkita identiteettipolitiikan näkökulmasta: kirjoittajat hahmottelevat sitä maantieteellistä ajattelutapaa, jota alueella asuvat ihmiset ovat aikaisemmin edustaneet ja johon esimerkiksi torniolaisten ”identiteetti” kirjoittajien mielestä edelleen kytkeytyy. Tämä ajattelutapa näyttää muodostavan kiintopisteen, jonka ääreen palaaminen olisi tärkeää. Kirjoittajat esittivät myös, että alueen asukkaat eivät nytkään hyväksy käsitteen Meri-Lappi käyttämistä. Paluu Peräpohjola-sanan käyttöön olisi näin ollen yhtäältä vain vallitsevan tilanteen todentamista sen sijaan, että alueelle rakennettaisiin uutta ja historiallista pohjaa vailla olevaa ”identiteettiä”.

Kirjoitusten aikaan peräpohjalaisuudesta käytiin jonkin verran keskustelua myös sosiaalisessa mediassa, erityisesti Facebookissa. Asiaa pohtivat esimerkiksi tutkija Outi Korpilähde, saamelaisaktiivi Pirita Näkkäläjärvi ja emeritusprofessori Pekka Sammallahti. Kirjani teeman kannalta on merkittävää, että Peräpohjola-sanan vanha käyttö näyttäytyi sekä journalistisen median julkaisemissa mielipidekirjoituksissa että monissa sosiaalisen median puheenvuoroissa oleellisena viitepisteenä. Käyttötavan toivottiin siis vaikuttavan nykypäivän ajattelutapoihin. Peräpohjola näyttäytyi myös sikäli orgaanisena määritelmänä, että sitä ei ole ”keksitty” välittömiä tarpeita ajatellen samalla tavalla kuin sodanjälkeistä Lappia tai Meri-Lappia. Sekä Hirvasahon että Massan ja Alatalon teksteissä kritisoitiin nimenomaan alueellisen määritelmän keksimistä lyhytnäköisten tarpeiden täyttämiseksi. Hirvasaho oli lisäksi sitä mieltä, että nämä tarpeet ovat sinänsä arveluttavia: Lappi-käsitettä käytetään pönkittämään suomalaisten epärehellisenä näyttäytyvää saamelaisvastaista liikehdintää.

Monia Peräpohjola-keskusteluja voidaan tulkita saamelaispoliittisesta näkökulmasta: ne toimivat selkeästi yhtenä vastareaktionä met-sälappalaisliikkeelle. Toisaalta tekstejä voidaan katsoa laajemmassa identiteettipoliittisessä kehyksessä. Näyttää siltä, että saamelaisuuteen liittyvä keskustelu ja toisaalta globaali identiteettien politiikan aika ruokkii monenlaisten Lapin maakunnassa asuvien ihmisten identiteettipohdintoja. Teksteistä heijastuu kaipuu autenttisen peräpohja-

laisen kulttuurin äärelle, siis niihin juuriin ja historiallisiin konteksteihin, joihin kirjoittajat esimerkiksi itsensä ja sukunsa sijoittavat. Tämä kaipuu liittyy kokemukseen siitä, että nykyisen Keski- ja Etelä-Lapin maakunnan alueella on ollut ja on omaleimaista kulttuuria, jolle pitäisi antaa sille historiallisesti kuuluva paikka. Kulttuuriin voi kuulua saamelaisesta maailmasta tuttuja piirteitä, kuten poronhoitoa ja luontaistaloutta, mutta silti se selvästikään ei ole saamelaista tai lappalaista – ei välttämättä edes lappilaista. Autenttisuuden etsinnästä kertoo myös se, että kirjoittajat eivät niinkään korostaneet kulttuuristen rajojen epämääräisyyttä ja prosessuaalisuutta tai kulttuurien välistä vuorovaikutusta kuin rajojen selkeyttä. Esimerkiksi emeritusprofessori Pekka Sammallahti kuvasi omia kokemuksiaan aiheesta Facebook-seinällään olleessa keskustelussa 24.1.2019 seuraavasti:

Tein 60-luvulla kenttätöitä Enontekiön ja Inarin lisäksi Pohjois-Sodankylän suomalaisten ja saamelaisten keskuudessa. Siellä etninen raja oli selvä, vaikka kummassakin ryhmässä oli poronhoitajia ja karjaa pidettiin, oli lapinkiehnat eli saamelaiset ja láddeguihllut eli lannanluikurit. (Sammallahti 24.1.2019.)

On syytä toistaa, että en tutki tässä kirjassa ensisijaisesti sitä, millaisia etniset rajanteot ovat olleet historiallisissa tilanteissa. En ota myöskään juurikaan kantaa siihen, missä määrin eri henkilöiden lausumat rajanteoista vastaavat todellisuutta – elleivät lausumat ole ilmiselvässä ristiriidassa muiden lähteiden ja selkeiden faktuaalisten totuuksien kanssa. Oma huomioni kiinnittyy ennen muuta siihen tapaan, jolla ihmiset representoivat eli esittävät, toistavat ja uusintavat etnisiä tai muita rajantekoja, siis rakentavat Lappiin liittyviä ryhmäisyyksiä ja identifikaatioita. Tältä kannalta katsottuna Peräpohjolaan liittyvä keskustelu on merkityksellistä. Se kiinnittyy identiteettipoliittiseen prosessiin, jossa menneitä ja nykyisiä identifikaatioita määritellään ja jossa sekä niiden olemassaolosta että merkityksestä kamppaillaan.

Samaan hengenvetoon on tehtävä syrjähyppy ja todettava, että Peräpohjolasta kirjoittavien henkilöiden huoli näyttyy ymmärrettävänä – ainakin, mikäli tavoitteena todella olisi säilyttää tai elvyttää jotain Peräpohjolan vanhan kulttuurialueen elämäntunnona. Tällainen elämäntunto voidaan ajatella eräänlaisena affektiivisena ilma-
piirinä, osittain tiedostamattomana ja kollektiivisena kokemuksena,

joka paikantuu sekä yksilöihin että heidän keskinäiseen vuorovaikutukseensa (Damasio 1994; Dragojlovic 2015). Koska affektiiviset ilmiöt ovat osittain esitietoisia, on niiden sanoittaminen vaikeaa. On kuitenkin mahdollista todeta, että kulttuureilla on eräänlainen piiloluonne, joka voi ilmetä esimerkiksi levolliseksi tai juureviksi koettuna maisemina ja näihin liittyvinä merkityksellisyyden kokemuksina ja hetkinä (vrt. Vaden 2000, 84). Jos historiallisella Peräpohjolla viitataan ennen kaikkea agraariin elämänmuotoon, joka edelsi teollisen tuotannon muodostumista, voidaan nämä maisemat ja hetket liittää esimerkiksi jokivarsien niittyihin, kulttuurialueelle ominaiseen rakentamiseen, talonpoikaiseen lohenpyyntiin ja kokemukseen monikulttuurisesta ja monikielellisestä vuorovaikutuksesta. On tunnettua, että Kemijoelta katosi nimenomaan tämä henkinen maisema, kun joki padottiin ja sen lohikanta kuoli sukupuuttoon 1950-luvun puolivälissä (ks. Alaniska 2013; myös Tapani Niemen radiodokumentti *Lohen surma* 2021 ja Erik Söderblomin ohjaama *Karvalakkiooppera* 2022). Ei ole ihme, että vanha peräpohjalaisuus joutui kriisiin ainakin Kemijoen varressa. Voidaan myös ajatella, että vapaana virtaavan lohijoen, Tornionjoen, varrella on edelleen vanhaa elämisen tuntua, ja nimenomaan sitä esimerkiksi Ilmo Massa ja Hannu Alatalo puolustavat.

**Kemin-Sompion ja Kittilän
mielenmaisemat:
kotiseutu, lappilaisuus
ja lappalaisuus**



Kuva 2: Keski-Lapin alueen poronhoitajat käyttivät ainakin 1900-luvun alkupuoliskolla toisinaan verkanauhoin koristeltuja umpitakkeja. Nytemmin koristellusta umpitakista on tullut yksi metsäsaamelaisliikkeen symboleista. Saamenpukua hieman muistuttavaan takkiin ovat tiivistyneet kiistat siitä, millaisia alueen ihmisten ”identiteetit” ovat ja ovat aikaisemmin olleet. Umpitakit eivät tämänhetkisen tutkimustiedon mukaan ole olleet varsinaisia saamenpukuja vaan poroelinkeinoon liittyviä työvaatteita. Joillain alueilla niissä saattaa kuitenkin olla jälkiä vanhemmasta saamelaisesta pukuhistoriasta. Joka tapauksessa takkien koristelut muistuttavat saamenpukujen koristeita, mikä ohjaa pohtimaan, mistä vaatekappaleiden vaikutteet on otettu. Kuvan takki on kuulunut Ylitornion

Raanujärvellä asuneelle poromies Paavo Vuololle⁹ 1930-luvulla, minkä jälkeen sitä on säilytetty varastossa. Tällä alueella umpitakkia on kutsuttu ihokkaaksi. Kuva on otettu Raanujärvellä kesäkuussa 2022.

Amerikan uuscherokeiden keskuudesta tunnetaan ilmiö, jossa cherokeiksi identifioituvat ovat löytäneet historiastaan cherokee-prinsessan. Ilmiöllä on jopa oma nimensä, *Cherokee princess grandmother syndrome* (Sturm 2010, 109–113; Garrouette 2003, 79). Sekä Kemin-Sompion että Kittilän aineistoissa esiintyy hieman samantapainen mutta kuitenkin olennaisesti erilaisessa sävyssä hahmottuva ilmiö. Monet haastateltavat nimittäin ilmoittavat olevansa jonkinlaista sukua alueilla muinoin eläneille suurnoidille, Kemin-Sompiossa Akmeelille ja Kittilässä Päiviölle tai Päiviälle. Sukulaisuussuhteet esitetään osittain vakavissaan, tarkoituksena kuvata pitkiä sukujuuria ja kiinnityneisyyttä alueeseen ja sen vanhaan kulttuuriin (ks. myös Alaluu-sua et al. 2002, 13; *Kittilälehti* 29.8.2019, 11). Samalla kuvailuissa on nähtävissä salaovela huumoria. Informantit eivät esimerkiksi tunnu olevan kovin vakuuttuneita siitä, millaisia muinaisten esi-isien noitakyyvyt olivat. He eivät ajattele myöskään itse olevansa noitia tai kuu-

9 Kansan- ja kielitieteilijä T.I. Itkonen mainitsee ylitorniolaisen Vuolon lappalais- eli saamelaisperäisenä sukunimenä, samoin kuin esimerkiksi pohjoisempina Lapissa esiintyneet Vuollon ja Vuolabin (Itkonen 1984, 515). Hän esittää, että Vuolo on ollut kristillisistä Olli- ja Uolevi- etunimistä muodostettu lappalainen sukunimi. En ole tutkinut tämän kirjan tekemisen yhteydessä Vuolo-suvun historiaa. On yhtä kaikki mahdollista, että suku on esimerkki sellaisesta keskilappilaisesta suvusta, jolla on (joitain) saamelaisia esivanhempia ja joka on ”suomalaistunut” jossain vaiheessa 1600- ja 1800-lukujen välillä. Yleisesti ottaen suomalaistuminen on tarkoittanut sitä, että vanhojen saamelaissukujen edustajat ovat ottaneet merkittäväksi elinkeinokseen maanviljelyn, vaihtaneet kielensä suomeen ja menneet naimisiin uudisasukkaiden kanssa. Ajan oloin erilaiset etniset piirteet ovat sulautuneet toisiinsa ja alkaneet muodostaa sellaisia rajamaan ”vanhojen lappilaisten” sukuja ja kulttuureita, joita tämä teos käsittelee. Pelkistä nimistä on kuitenkin vaikea tehdä pitkälle meneviä johtopäätöksiä, sillä nimiä on otettu myös asuinpaikkojen mukaan, ja jotkut viranomaisten 1600–1700 -luvulla antamat saamelaisten sukunimet ovat olleet käytössä vain hyvin lyhyen aikaa (Itkonen 1984, 516). Niinpä ylitorniolaisen Vuolo-nimen alkuperää pitäisi tutkia tarkemmin, mikäli suvun historiaa halutaan selvittää.

luvansa johonkin etniseen ryhmään siksi, että kaukainen esi-isä on mahdollisesti ollut myyttisiin mittoihin noussut hahmo. Yhtä kaikki, viittaukset muinaisiin kulttuuripersooniin kertovat siitä, että monet informantit kokevat vahvaa yhteyttä alueen pitkään historiaan. Teen tässä luvussa ekskursion Akmeelin ja Päiviön perillisten 2000-luvun todellisuuteen. Aloitan Akmeelistä, siis Kemin-Sompioista.

Akmeelin perilliset: Kemin-Sompio

Vanha Sompio oli alueena laajempi kuin nykyinen Kemin-Sompion paliskunta. Sompio ympäristöineen rajoittui lännessä suurin piirtein Kitiseen, pohjoisessa Saariselkään, idässä Kemi- ja Nuorttijokiin ja etelässä Savukosken, Pelkosenniemen ja Sodankylän kyliin (Alaluusua 2002, 11). Varsinainen Sompio sijaitsi suurin piirtein tämän alueen keskiosissa. Niistä huomattava osa jäi Lokan tekoaltaan alle vuonna 1967. Muun muassa Korvasen, Rieston ja Kurujärven kylät hukkivat kokonaan, ja niiden asukkaita muutti esimerkiksi Vuotosoon (saamelaisista allasevakoista ks. Väyrynen 2012). Myös Mutenian ja Lokan kylien taloista suuri osa jäi veden alle, ja Mutenia tyhjeni käytännössä kokonaan. Allasevakkoon joutui yhteensä yli 600 ihmistä. Poronhoidon näkökulmasta Lokka vaikutti konkreettisesti Lapin paliskuntaan, jonka laidunmaita järven alle jäi. Allas vaikutti kuitenkin myös Kemin-Sompion poronhoitoyhteisöön, sillä hukkuneiden kylien asukkaista osa oli Kemin-Sompion paliskunnan poronhoitajia (Helle 2015, 96–98).

Nykyinen Kemin-Sompio sijaitsee vanhan Sompion kaakkoislaidassa, Savukosken ja osittain Sodankylän kuntien alueella. Paliskunnan Keminkylän puoli ulottuu Samuli Paulaharjun hahmotteleman Sompion itärajan eli Kemijoen itäpuolelle Nousu–Nuorttitunturilinjalta saakka (Alaluusua 2002, 11; Helle 2015, 19). Kemin-Sompioita ei voi siis maantieteellisesti samaistaa suoraan vanhaan Sompioon. Osittain palkinen kuitenkin on vanhan Sompion alueella, ja myös Sompion henkinen perinne elää seudulla. Sompiolaisuus on identifikaationa edelleen melko voimakas ja merkityksellinen, kuten jäljempänä selviää. Huomionarvoista on myös se, että Kemin-Sompion paliskunnan alue on vanhan Suur-Sodankylän kulttuurialuetta

kuten vanha Sompiokin. Tässä kirjassa Kemin-Sompio kertoo ennen kaikkea itsestään, mutta samalla mukana voi nähdä vanhan Sompion kulttuuriperinnettä ja myös siihen liittyvää historiapolitiikkaa.

Vanhan Suur-Sodankylän ja siten myös Kemin-Sompion alueen varhaisimpia tunnettuja asukkaita ovat olleet niin sanottua paleo-lappia eli nykyisin tuntematonta kieltä puhuneet metsästäjä-keräilijät. He saapuivat alueelle todennäköisesti idästä tai etelästä, kun jään sulaminen sen mahdollisti. Kantasaamen kieli syrjäytti paleo-lapin nykyisen Suomen Lapin alueella noin 300–800 jaa., jolloin todennäköisesti alkoi syntyä myös erillistä saamelaista etnisiiteettiä eli esimerkiksi kieleen perustuvaa käsitystä erillisestä väestöryhmästä (Aikio 2012, 103–106¹⁰). Eteläisemmän nykyisen Suomen alueelle kantasaame oli saapunut suurin piirtein Volgan, Okan ja Kaman alueelta jo aikaisemmin, noin 2000–1500 eaa. (Lang 2020, 242–245, 257, 335). Kemin-Sompion seudulla kantasaamesta kehittyi myöhemmin keminsaame, jota puhuttiin noin 1800-luvun loppuun saakka. Alueen saamelaiset olivat niin sanottuja metsäsaamelaisia, joiden pääelinkeinoina olivat metsästäys, kalastus ja keräily. (ks. Kehusmaa & Onnela 1995; Onnela 2001.)

10 *Sompion saamelaiset* -tietokirjan kirjoittaja Heli Saarinen esittää saamen kielen historiasta Kemin-Sompion seuduilla hieman erilaisen kuvan. Hän arvelee esimerkiksi arkeologi Matti Huurteeseen viitaten, että ”Sompion alkuperäisasukkaat” ovat saapuneet alueelle ”viimeistään mesoliittisella kivikaudella” eli noin 8700–5100 eaa. ja puhuneet ”jotakin suomalais-ugrilaista kieltä, ehkä juuri ‘kantasaamen pohjoista kielimuotoa’ [...] (Saarinen 2020,41). Historiallisen kielitieteen tämänhetkinen päälinja ei kuitenkaan tue ajatusta, jonka mukaan suomalais-ugrilaista kantakieltä olisi tuohon aikaan levinnyt Fennoskandiaan (jos tätä kieltä ylipäätään oli olemassa siinä merkityksessä, jossa käsitettä kielitieteessä nykyisin käytetään). Toinen asia on, että mesoliittisella kivikaudella Sompiossa oli harvaa asutusta, ja on luonnollisesti mahdollista, että näiden asukkaiden sukulinjat jatkuivat nykypäivään saakka. Esimerkiksi Ante Aikio on huomauttanut, että saamen kieltä edeltäneen paleo-lapin puhujat kuuluvat saamelaisten geneettiseen ja kulttuuriseen esihistoriaan (Aikio 2012, 106). Samaan tapaan voidaan ajatella, että esimerkiksi nykyisessä Etelä-Suomessa ja Itä-Suomessa asuneet kantasaamen puhujat ja myös heitä ennen alueella asuneet ihmiset todennäköisesti kuuluvat nykyisten suomalaisten esihistoriaan.

”Puhtaan” tai ”alkuperäisen” metsäsaamelaisen kulttuurin on tavallisimmin ajateltu kadonneen keminsaamen kielen katoamisen ja esimerkiksi peuranpyynnin päättymisen myötä viimeistään 1800-luvun lopulla. Ruotsin kruunun maakirjoista Suur-Sodankylän alueen saamelaiset katosivat paljon aikaisemmin, jo 1760-luvulla. Tämän on nähty kertovan ennen kaikkea siitä, että saamelaiset perustivat uudistiloja, jolloin heidän statuksensa verokirjoissa muuttui (Onnela 2006, 31). Pappien ylläpitämässä väestörekistereissä esiintyi mainintoja saamelaisista vielä 1800-luvun puoliväliin saakka, kunnes ne katosivat sieltäkin. Viimeiset keminsaamen puhujat kuolivat viimeistään 1800-luvun lopussa, mutta kielestä jäi sanastoa alueen suomen murteeseen (Onnela 2006, 586–587).

Prosessia on katoamisen sijaan tulkittu myös kulttuurien vuorovaihtuksena ja muutoksena, eräänlaisena uutta muodostavana akkulturaationa. Tämä voikin olla historiallisesti täsmällisempi painotus. Ajatuksena on, että metsäsaamelainen kulttuuri ja uudisasukkaiden mukanaan tuoma talonpoikainen kulttuuri sekoittuivat Suur-Sodankylän alueella 1600–1800-luvuilla asteittain ja synnyttivät samalla hieman uudenlaisen kulttuurimuodon. Aluksi uudisasukkaat omaksuivat metsäsaamelaisilta elinkeinokseen pienimuotoisen poronhoidon, saamelaiset puolestaan uudisasukkailta maatalouden. Ajan kuluessa väestöryhmät sekoittuivat toisiinsa ja uusi kulttuuri hahmottui. Hiljalleen keminsaamen kieli korvautui suomen kielellä ja katosi jättäen sanastoa alueen suomeen. Samuli Onnelan sanoin ”Lappi ei paennut, lanta oli saennut” (Onnela 1995, 260).

Sompiossa kulttuuriin vaikutti vielä kaksi erillistä muualta muutaneiden saamelaisten vaikutusaaltoa. Ensimmäinen muodostui niin sanotuista raitioista, joiden arvellaan tulleen Suur-Sodankylän alueelle hoitamaan ”suomalaisten tai suomalaistuneiden lappalaisten” suureksi kasvaneita poroja 1800-luvun alkupuolella. Samuli Onnelan mukaan raitioita saapui alueelle esimerkiksi Kittilästä ja Muoniosta ja heitä olivat muun muassa Suikit, Riimit ja Vasarat. Onnela mainitsee, että Suikit palasivat myöhemmin pääosin Kittilään. (Onnela 2006, 64–68.)

Toinen muuttoliike alkoi noin 1870-luvulta ja koostui Enontekiön ja Koutokeinon seuduilta muuttaneista porosaamelaisista. Heidän mukanaan alueelle saapui pohjoissaamen kieli mutta myös varsinai-

nen suurporonhoito eli suuriin porokarjoihin perustuva elämäntapa (Helle 2015, 96–97; Onnela 2006, 68–70). Vanhan Sompion asukkaisista moni omaksui porosaamelaisilta suurporonhoidon – esimerkiksi maineeltaan vähintään kiistanalainen mutta yhtä kaikki tunnettu poromies Mosku (Aleksanteri Hihnavaara, 1882–1938) ryhtyi kasvattamaan omaa poroeloaan nimenomaan alueelle tulleiden porosaamelaisien esimerkistä inspiroituneena (Helle 2015, 20; vrt. Lehtola 2022, 186–188).

Käsittelen Sompion identiteettipoliittisia ajattelumalleja kahden pääaineiston valossa. Ensimmäisen muodostavat *Sompio*-lehden vuosikerrat 1978–1987 ja 1993–1998 sekä *Pohjoiskaira*-lehden vuosikerrat 1987–1993. Toinen koostuu Kemin-Sompiossa keräämistämme haastatteluaineistoista. *Sompio*- ja *Pohjoiskaira*-lehtien rooli on taustoittava – olen jäljittänyt lehdistä sitä, miten identiteettipoliittinen mielenmaisema alueella on kehittynyt viimeisten vuosikymmenten aikana. Ajatus tästä syntyi tutkimusprosessin aikana, haastatteluiden tekemisen jälkeen. Pääsiallinen syy lehtien läpikäymiseen oli se, että metsälappalaisuus hahmottui haastatteluissa merkittävämmäksi identiteettipoliittiseksi kategoriaksi kuin olin ennakoinut. Koska rooli hahmottui ilmeisen tärkeänä, halusin muodostaa laajempaa ja syvempää kokonaiskuvaa siitä, miten identifikaatioiden lähihistoria on Kemin-Sompiossa rakentunut.

Metsälappalaisuus Sompiossa: *Sompio*- ja *Pohjoiskaira*-lehtien antama kuva keskustelun taustoista

On johdonmukaista vaikkakin jonkin verran epävarmaa olettaa, että metsäsaamelaisuus selkeänä etnisenä identifikaationa taantui jo silloin, kun asukkaiden elinkeinot muuttuivat ja keminsaamen kieli katosi 1700- ja 1800-lukujen aikana. Joka tapauksessa on ilmeistä, että alueelle pohjoisesta muuttaneet porosaamelaiset erotettiin alueen muista asukkaista vähintään sosiaalisessa mielessä. He esimerkiksi puhuivat pohjoissaamen kieltä toisin kuin muut paikalliset. Yksi merkki ryhmien välisten rajojen hahmottamisesta on se, että kun paliskuntajärjestelmä muodostettiin vuonna 1898, Sompion alueelle Koutokeinon ja Enontekiön seuduilta muuttaneista porosaamelaisista

tuli Lapin paliskunnan osakkaita. Alueen muut asukkaat sijoittuivat puolestaan silloisiin Sompion ja Keminkylän paliskuntiin (Helle 2015, 17–20). Tämä ei sinänsä tietenkään tarkoita, että vain Lapin paliskuntaa olisi pidetty etnisesti saamelaispaliskuntana ja Sompiota ja Keminkylää etnisesti suomalaispaliskuntina. Jonkinlaista ryhmien välistä käytännöllistä, sosiaalista ja kulttuurista erontekoa tämä 1800-luvun lopun jaottelu kuitenkin ilmentää.

Sompio- ja *Pohjoiskaira*-lehtien vuosikertojen 1978–1998 tarkastelu viittaa siihen, että sata vuotta myöhemmin saamelaisuus yhtä kaikki oli muuttunut Kemin-Sompion seudulla eräänlaiseksi naapureiden identiteetiksi ja toisaalta alueen vanhaan historiaan liittyväksi asiaksi. Molemmat lehdet raportoivat varsin paljon saamelaisasioista, erityisesti aikoina, jolloin lehdet ilmestyivät myös Inarissa ja Utsjoella. Saamelaisraportointi keskittyi kuitenkin Vuotsoon, Inariin ja Utsjoelle, ei Sompion tai Kemin-Sompion alueelle. Sompion alueen saamelaisuus mainittiin 1970- ja 1980-luvuilla ainoastaan alueen varhaisempaa historiaa eli noin 1500–1800-lukua käsittelevissä jutuissa (*Sompio* 8.3.1979; *Sompio* 16.7.1981, 5; *Pohjoiskaira* 15.7.1988, 6–7). Juttujen sisältö oli keskenään hyvin samankaltainen: niissä esiteltiin vanhaa saamelaista asutusta ja kulttuuria ja esitettiin suoraan, että vanha metsäsaamelainen kulttuuri on alueella korvautunut suomalaisella kulttuurilla. Samalla jutuissa kuitenkin huomautettiin, että vanhat saamelaiset ovat olleet monien nykyisten alueiden asukkaiden esi-isiä.

Lappalaisten vanha talvikylä huokuu Sompion historiaa. [...] Sodankylän vanha puukirkko täyttää ensi vuonna 300 vuotta. Kolme vuosisataa sitten katsotaan myös Lapin suomalaisasutuksen käynnistyneen. Lantalaisten tulo Sompioon ja lappalaisten kääntäminen kristinuskoon tiesi koko Sompion lapinheimon vaipumista maanrakoon. Nyt muinainen Sompio elää enää verenperintönä vanhojen sodankyläläissukujen geneeissä. (*Pohjoiskaira* 15.7.1988, 6–7.)

[...] Myöhemmin Kemin Lapin kulttuuri katosi kokonaan. Metsäsaamelaiset sulautuivat suomalaisiin, eikä Kemin Lapin kielestäkään ole jäljellä kuin muutamia sanoja. (*Pohjoiskaira* 1.7.1991, 9.)

Lappalaisuus-sanaa käytettiin *Sompiossa* ja *Pohjoiskairassa* vuosina 1978–1993 hyvin harvoin – uutisissa, mielipidekirjoituksissa ja rapor-

teissa puhuttiin sen sijaan useimmiten saamelaisista. Kun kirjoitettiin lappalaisista, sanalla viitattiin selkeästi riidattomasti saamelaisiin ihmisiin. Esimerkiksi vuonna 1979 uutisoitiin ”lappalaisen käsityöperinteen päivistä” Inarissa. Päivät keskittyivät selkeästi saamelaiseen käsityöhön, kuten Tenon jokiveneisiin ja kolttien helmitöihin sekä esimerkiksi saamelaismuseo Siidaan (*Sompio* 5.3.1979; *Sompio* 22.3.1979, 8). Vuonna 1991 puolestaan uutisoitiin Ivalossa pidetystä tilaisuudesta, jossa selostettiin yleisölle valmistelussa ollutta saamelaislakia. Uutisessa puhuttiin lappalaisista, kun tarkoitettiin saamelaisia. Muut kuulijat olivat ”suomalaisia” (*Pohjoiskaira* 20.2.1991, 8).

Lappalaisen käsityöperinteen päiviä koskevassa uutisessa oli yksi muusta *Sompion* ja *Pohjoiskairan* uutisoinnista poikkeava maininta, joka antaa ymmärtää, että lappalais- ja saamelaiskäsitteiden suhteista olisi käyty jonkinlaista keskustelua:

Lappalaisen käsityöperinteen päivillä nousi esiin töiden aitous, perinneyms. kysymysten rinnalle myös jaottelu saamelaiset – lappalaiset. Toiset ovat toisia, toiset toisia poliittisen kannan mukaan ilmeisesti. Onko näin, ihmetellään? Ainakin kaksi eri käsityöyhdistystä on perustettu katsantokantojen erilaisuudesta johtuen. Onko Sabmelas Duoddjarat saamelaisia käsityöntekijöitä varten ja lappalaisten käsityöntekijöiden yhdistys lappalaisten käsintöiden tekijöitä varten? Kuka sen rajan vetää? Kuka sen tietää mikä on perinteellinen tai aito saamelainen käsityö ja mikä on näiden sovellutus ihmetellään [sic]. (*Sompio* 22.3.1979, 8.)

Nykypäivän saamelaiskiistaa ajatellen tämä maininta kuitenkin johtaa hieman harhaan. Kyse ei ollut nykyisen metsälappalaiskeskustelun esiasteesta, vaan saamelaisten käsityöntekijöiden keskinäisten välien tulehtumisesta. Vanhempi Sabmelaš Duoddjarat -yhdistys oli käyttänyt suomeksi nimitystä saamelainen, joka hyväksyttiin sekä saamelaisten että suomalaisten parissa tuohon aikaan jo varsin laajasti (minkä myös *Sompion* ja *Pohjoiskairan* uutisointi osoittaa). Eräs käsityöntekijä perusti sittemmin omista syistään uuden käsityöyhdistyksen, joka käytti saamelaisista suomenkielisessä keskustelussa puolestaan nimitystä lappalainen. Julkisuudessa käsityöläisten ja heidän edustamiensa yhdistysten välisten suhteiden umpisolmu liitettiin nimenomaan saamelais- ja lappalais-sanojen käyttötapoihin. Todellisuudessa taustalla oli ennen muuta yhdistystoimintaan ja henkilösuhteisiin liitty-

vää dynamiikkaa. Keskustelun osapuolia olivat riidattomasti saamelaiset henkilöt ja sen kontekstina paikallisten toimijoiden keskinäiset suhteet. (Lehtola 2021, henkilökohtainen tiedonanto; ks. myös Lehtola 2015, 100.)

Tämän kirjan teeman kannalta on merkittävää, että nykypäivän ihmisistä ei puhuttu 1970- ja 1980-luvun *Sompio*-lehdessä sen paremmin metsäsaamelaisina kuin metsälappalaisina kertaakaan. Ainoat maininnat metsäsaamelaisuudesta olivat mainitut uutiset, jotka viittasivat vanhempaan asutushistoriaan. Myöskään tekoaltaan alle jääneiden Sompion kylien entisistä asukkaista kirjoitettaessa ei käytetty sanoja metsäsaamelainen tai metsälappalainen. Toisaalta muitakaan etnisiä luonnehdintoja ei käytetty. Sen sijaan raportoitiin yksinkertaisesti Mutenian, Korvasen tai Lokan kylien asukkaista, jotka muistelivat menetettyjä koteja ja elämäntapaa (esim. *Sompio* 13.4.1978, 4; *Sompio* 23.7.1981, 3; *Sompio* 29.8.1985, 5; *Pohjoiskaira* 16.9.1987, 4; ks. myös *Pohjoiskaira* 1.7.1991, 10). Myöskään vanhempaa aikaa koskevissa henkilökohtaisissa Sompio-muisteluksissa tai tarinoissa ei puhuttu kertaakaan lappalaisista tai saamelaisista, joskaan muitakaan etnisyyksiä ei näissäkään teksteissä mainittu. Sen sijaan tyyppillisiä olivat arkisen elämän, kuten metsästyksen ja maatilapidon, kuvaukset sekä esimerkiksi noita Akmeeliin liittyvät tarinat (esim. *Sompio* 17.4.1986, 8¹¹). On ilmeistä, että käsitteitä metsäsaamelainen tai metsälappalainen ei ainakaan julkisessa keskustelussa kuvattuna aikana kovin paljoa viljelty, pois lukien viittaukset vanhaan eli 1600–1800-lukujen asutushistoriaan.

Sompion ja *Pohjoiskairan* uutisointia luonnehti läpi 1970- ja 1980-lukujen yleensä ottaen se, että etnisyyteen ei kiinnitetty kovin paljoa huomiota. Esimerkiksi poronhoitoon liittyvät uutiset olivat arkisia ja neutraaleja ja kertoivat vuotuisista töistä ja paliskuntien luottamushenkilövalinnoista, vailla etnistä konnotaatiota tai puhetta esimerkiksi alkuperäiskansaisuudesta (esim. *Sompio* 1.6.1978, 5). Myös suoraan saamelaisuuteen ja saamelaisiin liittyvät uutiset olivat useimmiten neutraaleja raportteja: saamelaisvaltuuskunnan henkilövalinnoita, valtuuskunnan lausuntojen raportointia, käsityö- ja taidenäyt-

11 Sompion muistelmia -sarjaa kirjoitti lehteen Jorma Alariesto.

telyihin liittyviä uutisia ja kuvauksia saamenkielisen päivähoiton tarpeesta ja kehittämisestä.¹²

Saamelaisvaltuuskunnan toimintaan liittyvän uutisoinnin yhteydestä löytyy yksi maininta, joka viittasi etnisiin rajanvetoihin suhteellisen selkeästi. Vuonna 1985 valtuuskunnan kokouksessa ei *Sompio*-lehden uutisen mukaan päästy yksimielisyyteen siitä, oliko ”saamelaisrekisteri” kaikki saamelaiset käsittävä rekisteri vai ainoastaan äänioikeutetut saamelaiset käsittävä luettelo. Rekisterin tai luettelon päivittämistä pidettiin niin monimutkaisena tehtävänä, että asiaa selvittämään haluttiin palkata tutkija (*Sompio* 29.3.1984, 5). Toisessa uutisessa vuodelta 1984 puolestaan mainittiin, että saamelaisrekisteri ei ole ajan tasalla eivätkä kaikki, joilla olisi oikeus äänestää saamelaisvaltuuskunnan vaaleissa ole käyttäneet tätä oikeutta. Rekisteriä hoitanut toimistovirkailija Ritva Sietiö arveli jutussa, että ihmiset eivät vielä täysin tunnista saamelaisvaltuuskunnan toiminnan merkitystä ja sen tehtävää (*Sompio* 26.3.1984). Muutoin etnisistä rajanvedoista ei uutisoitu koko 1980-luvun aikana lainkaan.

Sekin on merkille pantavaa, että saamelaisten ja muiden väestöryhmien konflikteista uutisoitiin *Sompiossa* 1970- ja 1980-luvuilla melko vähän. Harvat uutiset kertoivat saamen kielen käytön ongelmista koulujen asuntoloissa ja kielen vaalimisen yleisestä tarpeesta sekä saamelaisten symbolien ongelmallisesta hyödyntämisestä matkailussa (esim. *Sompio* 12.3.1987,13; *Sompio* 18.4.1985, 7; 20.8.1984, 4).

Saamelaispolitiikkaan liittyvät teemat alkoivat nousta *Sompiossa* esiin vahvemmin keväällä 1987, kun saamelaispoliitikko Jouni Kitti alkoi kirjoittaa lehteen mielipidekirjoituksia. Kitten kirjoitukset koskivat kuitenkin saamelaisten asemaa melko yleisellä tasolla, eikä

12 Uutiset muodostavat kuvan myös siitä, miten saamelaisvaltuuskunnan agenda kehittyi tarkasteluajana. 1970- ja 1980-luvuilla tärkeiksi asioiksi hahmottuivat rahoitusongelmat, päätösvalan puute ja asioiden valmistelun kehittäminen (esim. *Sompio* 12.3.1987, 8). Asialistalla 1990-luvun alkupuolella olivat erityisesti valmisteilla ollut saamelaislaki, mutta myös saamen kielilaki ja toisaalta edelleen valtuuskunnan sisäiseen toimintaan liittyvät teemat (esim. *Pohjoiskaira* 20.2.1991, 1; 15.2.1991, 4). Myöhemmin 1990-luvulla saamelaisvaltuuskunnasta ja saamelaiskäräjistä uutisoitiin aiempaa vähemmän. Uutisoinnin painottumisessa näkyi se, että lehti ei enää ilmestynyt Inarissa ja Utsjoella.

hän ottanut tässä vaiheessa kantaa saamelaisuuden määrittelyyn. Silti Kitin tekstien ilmestymistä lehteen voi pitää merkinä tulevasta muutoksesta: saamelaispolitiikka alkoi hakea suuntia, jotka johtivat muutaman vuoden kuluttua uuteen lainsäädäntöön ja toisaalta etnisiin rajanvetoihin liittyvän saamelaiskiistan kehittymiseen.

Saamelaisuuteen liittyvän keskustelun sävy alkoi muuttua selkeämmin 1990-luvun alussa. *Pohjoiskairaksi* muuttuneessa lehdessä ilmestyi alkuvuonna 1991 saamelaisia koskevien uutisten ja mielipidekirjoitusten tihtymä, joka liittyi erityisesti valmistella olleeseen saamelaislakiin mutta myös saamen kielilakiin ja valtiopäiväjärjestyksen muutokseen, joka velvoitti kuulemaan saamelaisia heitä koskevis-
sa asioissa. Saamelaislain esittelystä ja siihen liittyvistä paikallisten tahojen lausunnoista – jotka olivat pääosin kriittisiä – kerrottiin useissa uutisissa (mm. *Pohjoiskaira* 20.2.1991, 8; *Pohjoiskaira* 6.3.1991, 4; *Pohjoiskaira* 13.5.1991, 4). Saamelaislaki oli lisäksi ainoa aihe, jossa *Sompio* tai *Pohjoiskaira* lehtinä näyttivät ottavan ainakin lievästi kriittisen asenteen suhteessa saamelaisasioihin. Muuten lehtien uutisointi oli koko tarkasteluajana huomattavan neutraalia ja esimerkiksi pääkirjoituksissa tuettiin saamelaiskulttuurin suojelemista ja tukemista. Kriittinen asenne saamelaislainkaan kohdalla ei ollut jyrkkä, mutta se oli kuitenkin nähtävissä joidenkin sanavalintojen kautta. Esimerkiksi 1.3.1991 julkaistu uutinen kertoi siitä, että saamelaislakiesitys jouti Inarin kunnanhallituksen mielestä ”roskakoriin” (kunnanhallitus oli lausunut äänin 6–2, ettei valmistelua tule jatkaa tehdyn esityksen pohjalta; *Pohjoiskaira* 1.3.1991, 4).

Saamelaislakiin liittyvä uutisointi alkoi tuoda esiin myös selkeästi etnisiä rajanvetoja ja jännitteitä. Aivan 1990-luvun alussa ne liittyivät erityisesti siihen, että lain katsottiin suosivan saamelaisia kohtuuttomasti saamelaisalueen suomalaisten kustannuksella. Kun saamelaislaki haudattiin, laantui myös uutisointi. Vuosina 1995 ja 1996 keskustelu jälleen selvästi kiihtyi. Kiihtyminen liittyi uuteen lainsäädäntöprosessiin, siis saamelaisten aseman perustuslailliseen muutokseen ja lakiin saamelaiskäräjistä (ks. laeista tarkemmin Guttorm 2018).

Tässä vaiheessa jälleen *Sompio*-nimellä ilmestyneen lehden mielipidekirjoituksiin alkoi ilmestyä tekstejä, joissa pohdittiin uusin tavoin saamelaisuuden määrittelyä. Mielipidekirjoituksia kirjoittivat esimerkiksi Reijo Kuokkanen, Alpo Isomäki, Sirkku Matero ja Urpo Huhta-

mella -nimiset henkilöt. Lisäksi kirjoittajina olivat Lappalaiskulttuuri- ja perinneyhdistyksen nimissä esiintyneet Jouni Eira, Pentti K. Keskitalo ja Eino Niemelä. Jälkimmäiset asemoivat puheenvuoronsa muista poiketen nykyiselle saamelaisalueelle eli Enontekiölle ja Inariin. Kaikkien näiden henkilöiden kirjoituksissa tuotiin esiin huoli siitä, että suunnitteilla oleva tai toteutunut lainsäädäntö jakaa Lapin ihmisiä ryhmiin, jotka asettuvat toisiaan vastaan. Lisäksi kirjoituksissa alettiin kritisoida sitä, että saamelaisiksi ei lueta ihmisiä, jotka polveutuvat metsäalueen saamelaisista. Muutoin kirjoitukset olivat keskenään varsin erilaisia. Osa keskittyi selvästi maa- ja metsätalouden ”nautintaoikeuksien” vaatimiseen, osa eräänlaiseen tunnustusta etsivään identiteettityöhön. Kaikkein jyrkin ja myös eniten nimenomaan oikeuksien vaatimiseen keskittyvä asenne välittyi enontekiöläisen Lappalaiskulttuuri- ja perinneyhdistyksen edustajien teksteistä.

Sana metsälappalainen mainitaan koko *Sompio*- ja *Pohjoiskaira*-lehtien aineistossani ensimmäistä kertaa vuonna 1995, jolloin Sirkku Matero kirjoitti lehteen mielipidekirjoituksen otsikolla ”Metsälappalaisten aika herätä!” (*Sompio* 13.2.1995, 4). Hän esitti kirjoituksessa, että metsälappalaiset eivät ole kadonneet mihinkään, mutta heidät on ”vain unohdettu, vaiettu lähes olemattomiin, kuoliaiksi”. Kirjoittajan mielestä Kemin-Sompion paliskunta pitäisi liittää saamelaisalueeseen ja myös Oraniemen paliskunnan kohdalla saamelaisalueen rajaa pitäisi tarkistaa ”paremmin todellisuutta vastaavaksi”. Matero esitti, että vaikka metsälappalaisten ”lapin kielen” taito on ”pitkälle hävinnyt ja hävitetty”, eivät itse metsälappalaiset ole kadonneet. Metsälappalaiset olivat kirjoittajan mukaan itsekin saattaneet ajatella toisin esimerkiksi siitä syystä, että lappalaisia on aiemmin pidetty ”alempiarvoisina” ihmisinä. Lisäksi kielenmenetys oli tuottanut hänen mukaansa ”ongelmia, katkeruutta ja ristiriitoja”. Asiaa saattoi kirjoituksen mukaan pahentaa vielä se, että kieltä taitavat saamelaiset koettiin ”paremmiksi” saamelaisiksi. Oma kielitaidottomuus saattoi Materon mukaan muodostaa henkisen kynnyksen lappalaiseksi tai saamelaiseksi identifioitumiselle.

Toinen kuvaava mielipidekirjoitus oli Urpo Huhtamellan teksti otsikolla ”Myös sompiolaiset ovat alkuperäisiä lappalaissukuja” (*Sompio* 29.2. 1996, 4). Kirjoituksessaan Huhtamalla ihmettelee, miksi ”Sompion lapinkyliä” jälkeläiset eivät ole kiinnostuneita uudesta

”saamelaisten kulttuuri-itsehallintolaista”, ja esittää, että ”Aikiot eivät ole ainoita saamelaisluettelokelpoisia”. Hän viittaa oman sukunsa historiaan 1600–1800-luvuilla ja kirjoittaa, että hänen sukulaisensa kuuluvat kaikki ”alkuperäisiin lappalaissukuihin”. Kieliperustaista saamelaismääritelmää Huhtamalla piti oikeusmurhana ja viittasi lisäksi siihen, että alueen asukkaiden kulttuuri oli kieltä lukuun ottamatta säilynyt olennaisilta osiltaan muuttumattomana:

Pidän tärkeänä, että myös alkuperäiset Sompion lapinkylien jälkeläiset kuuluvat Lapin historiaan. Ei heitä voi pyyhkäistä pois noin vain. Monella on edelleen elinkeinonaan poronhoito, kalastus – ja harrastuksenaan metsästys. [...] Eläminen on käynyt helpommaksi, ei tarvitse kaikkien ottaa esi-isiemme tavoin elantoa suoranaisesti luonnosta. Mutta kulttuuri, jonka he meillä [sic] ovat jättäneet, siitä meidän on pidettävä lujasti kiinni. (*Sompio* 29.2.1996, 4.)

Huhtamalla kannatti sinällään saamelaisten oikeuksien parantamista, mutta esitti, että lain piiriin olisi pitänyt hyväksyä kaikki suvut, jotka pystyvät ”osoittamaan itsensä alkuperäisiin metsä-, kalastaja- tai porolappalaisiin”.

Kolmas kirjoittaja, Reijo Kuokkanen, muotoili mielipidekirjoituksessaan historian merkityksen hieman toisin:

Eivät Sompion lappalaiset ole mihinkään lähteneet, vaan asuvat vielä tänäkin päivänä pitkälle suomalaistuneina alueella ja lähikunnissa. Sompion lappalaiset ottivat vastaan Ruotsin kruunun tarjoamia uutistiloja ja ryhtyivät harjoittamaan luontaistaloutta jokivarsiniittyjen hyväksikäytöllä ja lisäämällä sekä tehostamalla poronhoitoa. (*Sompio* 11.6.1998, 14–15.)

Kuokkanen toisin sanoen arvioi, että Sompion lappalaissuvut olivat jo ehtineet suomalaistua. Hän ei kuitenkaan pitänyt tätä merkityksellisenä seikkana mahdollisten oikeuksien näkökulmasta, sillä oikeuksien tuli kirjoittajan mukaan kuulua niitä alun perin omistaneiden jälkeläisille. Toisessa kirjoituksessaan Kuokkanen kirjoitti siitä, että ”lapinkyläasia” on alkanut yleensä ottaen elää ”etnisten alkuperäiskansojen oikeuksien tiedostamisen myötä”. Samalla hän totesi, että Sompion lapinkylässä nukutaan asian suhteen ”satavuotista ruusun unta”. Yhtenä syynä tähän oli se, että ”etninen vaikutin” on menetetty suomalaistumisen myötä (*Sompio* 25.6.1998, 4).

Katsaukseni *Sompio-* ja *Pohjoiskaira-*lehtiin ei muodosta 1980- ja 1990-lukujen lappilaisista tai edes Kemin-Sompion alueen keskusteluista kattavaa kuvaa. *Sompio* ja *Pohjoiskaira* olivat ajoittain laajasta levikkialueestaan huolimatta Sodankylään keskittyviä kotiseutulehtiä, joiden uutisointi lisäksi painottui raportointiin käytännöllisistä seikoista ja tapahtumista. Paljastavampia ja täydentäviä aineistoja olisi löydettävissä todennäköisesti esimerkiksi *Lapin Kansasta*, maakunnan valtalehdestä.

Varauksista huolimatta *Sompion* ja *Pohjoiskairan* aineisto raottaa ikkunaa keskustelutapojen kehityskaareen eli siihen, miten saamelaismääritelmä politisoitui Keski-Lapissa 1990-luvulle tultaessa. Vielä 1970-luvun lopussa ja 1980-luvulla metsäalueiden saamelaisuus näyttäytyi lehdissä alueen muinaisena kulttuuriperintönä, josta olivat laajemmin kiinnostuneita lähinnä historian harrastajat ja tutkijat. Kirjoituksissa esitettiin, että metsäsaamelainen kulttuuri oli jo aikaa sitten hävinnyt, mutta alueella eli edelleen vanhojen metsäsaamelaiskujen jälkeläisiä. Vanha saamelaisuus/lappalaisuus näyttäytyi 1990-luvun kirjoituksissa puolestaan nykypäivän kannalta uudella tavalla oleellisena asiana. Muutos liittyi selkeästi kehitykseen, jossa saamelaisille oltiin palauttamassa tai synnyttämässä – näkökulmasta riippuen – maiden ja vesien hallintaan liittyviä erityisoikeuksia.

On paikallaan huomauttaa, että aineistossani erityisesti vuonna 1991 esitelty luonnos saamelaislaiksi esitettiin useammassa yhteydessä niin, että sen avulla oli tarkoitus parantaa vain saamelaisten oikeuksia. Voidaan ajatella, että saamelaismääritelmän politisoitumiselle muodostui tässä yhteydessä selvä houkutin – näyttihän siltä, että alueen suomalaiset voivat jäädä suhteellisesti huonompaan yhteiskunnalliseen asemaan. Tällainen esittämisen tapa tiivistyi *Pohjoiskairassa* 20.2.1991 (s. 8) julkaistussa uutisessa, joka koski Ivalossa pidettyä lain esittelytilaisuutta. Tutkija Kaisa Korpijaakko esitti tilaisuudessa uutisen mukaan, että suomalaisilla ”ei koskaan ole lappalaisten maihin oikeutta ollutkaan”, joten mitään oikeuksia ei voida ottaa myöskään pois. Silloinen tilanne, siis vallitseva tapa hallita maita ja vesiä, oli Korpijaakon mukaan vailla ”lain oikeutusta” – tai näin lausunto ainakin uutisessa esitettiin. Lakia valmistelleen neuvottelukunnan jäsen, hallintoneuvos Zoe Pohjanvirta puolestaan totesi uutisen mukaan, että lailla on tarkoitus huolehtia ”vain saamelaisten oikeuk-

sistä”, joten on ”luonnollista, että muut siinä jotakin menettävät”. Saamelaiden niin kutsutun kulttuuri-itsehallintolain eli vuosien 1995 ja 1996 lainsäädäntöprosessien yhteydessä asiaa ei esitetty yhtä jyrkästi. Sen sijaan asiantuntijat, esimerkiksi saamen kielen professori Pekka Sammallahti, pyrkivät vakuuttamaan lukijoita kirjoituksissaan siitä, että kulttuuri-itsehallinto ei puutu muiden paikallisten oikeuksiin.

Metsälappalaisuus Kemin-Sompion haastatteluaineistossa

Haastatteluaineistoni muodostaa *Sompio*-lehden aineistolle mielenkiintoisen vertauskohdan ja osittain jatkumon. Aineiston antama yleinen kuva on, että metsälappalaisuuden/metsäsaamelaisuuden asema nykyisenä identifikaationa on Kemin-Sompion seudulla selvästi vahvistunut sitten 1900-luvun lopun. Pienestä laadullisesta haastatteluaineistosta ei voi muodostaa tilastollisia väittämiä, mutta suuntaviivoja asian tarkastelulle se antaa.

Kymmenen kahdestatoista haastateltavastani vastasi kysymykseen ”millä nimellä kutsuisit omaa kulttuuriasi? Onko se lappilaista, lappalaista, peräpohjalaista, saamelaista vai suomalaista?”, että heidän kulttuurinsa on ennen kaikkea lappalaista tai metsälappalaista. Kaksi haastateltavaa piti puolestaan itseään ennen kaikkea sompiolaisina. Heistäkin toinen oli sitä mieltä, että myös metsälappalaisten tulisi päästä saamelaiskäräjien vaaliluetteloon. Osa haastateltavista samaisti lappalaisuuden ja saamelaisuuden toisiinsa. Joissain vastauksissa samaistaminen oli yksioikoista ja toisissa pohdiskelevampaa.

K: No jos me kysytään tällöinen vähän abstraktimpi kysymys teidän kulttuurista. Että millä nimellä te kutsutte teidän kulttuuria? Onko se lappilaista, saamelaista, lappalaista, peräpohjalaista vaiko kenties suomalaista? Tai jotain muuta?

V: Kyllähän se varmaan sitä lappalaista. Mehän olemme niitä metsälappalaisia kuitenkin, niin kyllä se varmaan se on mitä lähintä tähän nykyaikaan voi olla.

V2: Joo. Mutta nykyisin se on niinkuin synonyymi, saamelainen. Elikä metsäsaamelaisia, me ollaan niitä metsäsaamelaisia sukuja. (KSA19.)

K: Joo. No mennään sitte taas vähän tällaseen kulttuurin määrittelemiseen, eli millä nimellä sie kutsuisit sinun omaa kulttuuria, onko se lappilaista vai peräpohjalaista vai lappalaista vai sitte saamelaista tai suomalaista tai sitten jotain muuta?

V: No kyllä tämä mejän kulttuuri täällä on kyllä lappalaista. Koska sen sanan minä olen oppinu silloin aikoinaan. Että en minä ihan tätä osaa sanoa niinku saamelaiseksi, koska tarkottaahan se samaa asiaa, mutta tuota lappalainen... Meillä on lappalainen kulttuuri täällä. Enkä osaa sanoa sitä peräpohjalaiseksi, minä en oo ikinä kuullukaan että sitä täällä sanottais. (KSA25.)

Toiset erottivat lappalaiset ja saamelaiset toisistaan, joskin ryhmillä nähtiin olevan yhdistäviäkin piirteitä.

K: Siirrytään sitten vähän, miten näitä kuvailisi, abstraktimpeihin kysymyksiin, kulttuuriin ja identiteettiin. Niin millä nimellä kutsuisit omaa kulttuuriasi? Onko se lappilaista, lappalaista, peräpohjalaista, saamelaista vai suomalaista?

V: Kyllä se enemmän siihen lappilainen–lappalainen-kaistalle meneepi. Että täällä paljon on tämä lappalaisuus, metsälappalaisuus virinny täällä. Tai se henki täällä Itä-Lapissa. Kyllä se on lappilaisuus, lappalaisuus mikä ittelte mielekkäin on.

K: Mites saamelaisuus, mitä saamelaisuus sinulle merkitsee?

V: No itse en sillä lailla saamelaiseksi lue itseäni. Että enemmän se on sitä lappalaisuuta, kun tulee tämän historian, oman historian mukkaan ja sillä lailla. Että enemmän miellän lappalaiseksi itteni, en minä itseäni saamelaiseksi miellä. (KSA18.)

K: Joo. No miten sitte tuota, millanen suhtautuminen teillä on saamelaisuuteen ja mitä saamelaisuus teille merkitsee ja poikkeako metsälappalaisuus sitten jotenki saamelaisuudesta ja millä lailla?

V: Se onki semmonen kysymys että...

V2: Poikkeaaahan se saamelaisuus, vaikka en minä tiä poikkeako se saamelaisuudesta mutta saamelaisethan ei hyväksy mettälappalaisia saamelaisrekisteriin. Ja ne on kuitenkin heijän suurimmaksi osaksi saamelaisen suvut tullu 1800-luvun lopussa, 1900-luvun alussa Norjasta ja Ruotsista Suomeen. Ja mejän suvut pystytään käräjäpöytäkirjojen ja kaikkien näijen kirkonkirjojen mukaan ja näijen niin 1600-luvulle vetämhän niin kumpi on sitten alkuperäiskansa? Lappalaiset vai saamelaiset, saamelaisuushan nimenä on alettu käyttää vasta joskus 70-luvulla. (KSA23.)

Viimeisessä sitaatissa haastateltava viittaa saamelaisilla erityisesti niihin porosaamelaisiin, joita muutti valtioiden välisten rajasulkujen jälkeen Enontekiön ja Koutokeinon seuduilta Sompioon 1800-luvun lopulla.

Muutamit haastateltavat esittivät, että saamelainen on ennen kaikkea julkisen keskustelun termi. Julkisuudessa se viittaa haastateltavien mielestä puolestaan usein vaaliluetteloön hyväksytyihin ”virallisiin saamelaisiin”, joiden symboleina nimenomaan pohjoisen porosaamelaiset toimivat. Tässä tarkoituksessa sanan käyttö oli haastateltavien mielestä liian rajaavaa, eivätkä he siksi varauksetta identifiointuneet siihen vaan käyttivät joko rinnalla tai ensisijaisesti käsitettä lappalainen tai metsälappalainen. Tästä valinnasta huolimatta haastateltavat pitivät itseään alkuperäiskansaansa kuuluvina ihmisinä.

Lappalaisuuden tarkempi määritelmä liittyi haastatteluissa pääasiassa kahteen teemaan. Näistä selkeä oli polveutumisen Sompion alueen vanhoista metsäsaamelaisista suvuista. Lappalainen oli yksinkertaisesti henkilö, joka polveutuu vanhojen lapinkylien metsäsaamelaisista asukkaista. Toinen liittyi puolestaan luontaistalouteen ja usein poronhoitoon. Lappalaisuuteen kuuluivat olennaisesti erityisesti metsästys, kalastus, luontaistuotteiden keräily ja poikkeuksetta poronhoito joko pienessä tai suuressa mittakaavassa. Olennaista ei siis ollut poronhoidon mittakaava – haastateltavat toistivat usein, että vanhoilla metsäsaamelaisilla oli vain vähän poroja – vaan ylipäänsä poroon kytkeytyvä elämäntapa, jota pidettiin olennaisesti samanlaisena kuin tunnustettujen porosaamelaisien elämäntapaa. Vastaukset antavat olettaa, että lappalaiseksi itsensä mieltäneiden henkilöiden määrä oli aineistossa suuri juuri sen takia, että haastateltavat olivat kytköksissä poronhoitoon. Jos haastateltavat olisivat olleet muiden elinkeinojen harjoittajia, vastaukset olisivat voineet olla erilaisia.

K: Miten sää määrittelisit... tai mitä se lappalaisuus sulle merkitsee?

V: No se on tätä kulttuuria mitä on vuosisatoja täällä eletty. Meillä on pysynyt se poronhoito ja siihen liittyvä kulttuuriperimä kaikista karvakengistä lähtien, mitä vieläkin täällä tehdään. Ittekin olen tehnyt muutamat karvakengät. Ja justiin mitä poroon liittyy, niin se kulttuuriperimä mikä minusta siihen lappalaisuuteen viittapi. Ja elääpi sitten täällä, näillä seuduilla sen kautta. (KSA17.)

Seuraava sitaatti on pitkä, mutta hyvin kertova. Haastateltava puhuu poronhoidosta ja pyyntikulttuurista, mutta myös lapinpuvuista ja itä-lappilaisesta itsetunnosta.

K: Joo, okei. Tota, millä nimellä sie itse kutsuisit omaa kulttuuriasi, eliikkä onko se sitten lappilaista vai lappalaista vai peräpohjalaista vai suomalais-ta vai saamelaista vai sitte ihan jotain muuta?

V: No kyllä minä sanoisin että sitä mettälappalaisporukkaa tämä var-masti on. Koska se niin tukevasti pohjaa tuohon poroon ja pyytämiseen, kalastukseen, ja kaikki muut hommat on sitte semmosia lisätöitä, esimer-kiksi jotaki polttopuun tekoa taikka ennen oli uitto. [...]

K: Joo. Tota, millanen suhde sulla on saamelaisuuteen ja mitä saamelai-suus sinulle merkitsee?

V: No saamelaisuus merkittee mulle aika paljonki sillä lailla että minä ihailen heitä ja heidän elämäntyyliään, se on just sitä, millä tyyllillä meki täällä eletään. He vain on saamelaisia, me jotain mettälappalaisia, ja to-ta... Tässäki minä nään semmosen asian että minun mielestä nämä on ihan samanlaisia, en sano saamelaisiksi näitä tämän alueen ihmisiä, koska ne ei ehkä halua, tai minä luulen että he haluaa olla niinku henkisesti sitä samaa porukkaa, mutta voisko se olla että he on niinku mieluummin lap-palaisia. Kun ne kuttuu ittiään mettälappalaisiksi. Ja tuleekohan se joten-ki se saamelainen sitten niinku, onko se sitten niinku, en tiiä oonko minä antanu itteni ymmärtää väärin että se tulee Norjasta ja Ruotsista se sana ”saame”¹³. Ja taas niinku täällä on puhuttu aina lappalaisista, mitä minä muistan pikkupojasta lähtien niin ”näin se lappalainenki tekee”. Ja sitten se että mullaki on ollu ihan pikkupojasta asti lapinpukuja ja näitä, mutta nyt ku on nousu se keskustelu siitä, että muijen ei saa pitää lapinpuku-ja, niin meilläki on ollu muka omasta mielestäni tämä Kemin-Sompion alueen lapinpuku. Ja me piettiin niitä porokilpailuissa sillon ku minä olin joku parikymppinen, kolomekymppiseksi asti, niin meillä muutamilla oli aina lapinpukuja päällä. Tansseissaki, täälläki järjestettiin porotansseja niin siellä oli lapinpukusia vaikka kuinka paljon, koska pohjosesta tuli vä-keä niin me haluttiin pukeutua samalla lailla ja ei siinä ollu mitään ongel-maa. Sitte yhtiäkkiä siitä nousiki ihan helevetinmoinen haloo että mejän ei saa käyttää niitä ja meillä ei ole oikeita lapinpukuja, koska heillä ne on niinku suvun pukuja, ja meillä oli vaan semmonen joku yleispuku, jolla kuvattiin tätä aluetta, Kemin-Sompion aluetta. Ja tuot sitten ne on tuolla

13 Sana tulee todellisuudessa saamen kielistä, esimerkiksi pohjoissaamen *sápmelaš*.

hengarissa olleet tallessa kyllä pukupussissa, eikä niitä ole otettu edes näkösillemme ku on aateltu että joku loukkaantuu siitä ja... Mutta että vieläki käytetään karvakenkiä ja tuota mitähän muuta me käytetään, lapinvöitä käytetään surutta tietenki, ei me niistä irtaannuttu ja kyllä joillaki on niitä riskuja ja huiveja, mutta ne on sillä lailla vähän huomaattomampia ja pienempiä. Minä luulen että itälappilainen mentaliteetti on semmonen, että se hyvin helposti loukkaantuu ja käpertyy sisäänpäin, koska tänne on aina tullu muualta neuvoja, jotka on tiennu mejän kaikki asiat paremmin. Nii on tullu semmonen tunne, että ehkä me ei olla niin hyviä ko muut. Tai mejän itsetunto on ainaki niin paljon heikompi. (KSA22.)

Itälappilaisten mahdollisesta huonosta itsetunnosta puhuttiin myös asiantuntijahaastatteluissani: monet haastateltavat esittivät eräänlaisena hypoteesina, että nimenomaan Itä-Lapissa ihmisten itsetunto on ollut viime vuosikymmeninä koetuksella. Syinä he pitivät metsätalouden koneellistumisen mukanaan tuomaa työttömyyttä, kylien tyhjentymistä ja luonnon voimaperäistä käyttöä (ks. myös Snellman 2003, 49, 107; Tapani Niemi 2013: *Nyljetty maa. Suuret miehiset hankkeet*). Lapin maakunnan länsipuolen itsetuntoa pidettiin vahvempuna muun muassa kohtuullisen työllisyystilanteen ja matkailun vahvan kasvun vuoksi. Haastateltavat arvioivat, että Länsi-Lappi olisi kokonaisuutena selviytynyt paremmin modernisaation mukanaan tuomasta rakennemuutoksesta niin taloudellisessa kuin henkisessä ja kulttuurisessa mielessä. Lisäksi asiantuntijahaastatteluissa nousi esiin arvio, että Länsi-Lapin luonto on säästynyt kaikkein voimaperäisimmältä muokkaamiselta, mikä olisi vaikuttanut paikallisten kokemukseen omista vaikutusmahdollisuuksistaan ja sitä kautta heidän itsetuntoonsa. Esimerkiksi Tornionjoki ja Ounasjoki ovat säästyneet vesirakentamiselta, vaikka jälkimmäinen onkin menettänyt lohikantansa.

Toinen mielenkiintoinen pitkässä sitaatissa esiin nouseva seikka on, että myös nykyisen saamelaisalueen ulkopuolella on todella käytetty vaatekappaleita, jotka muistuttavat lapinpukua / saamenpukua tai sen osia. Tällaisia vaatteita ovat olleet esimerkiksi verkanauhoin koristellut umpitakit / ihokkaat sekä poronhakkaiset säpikkäät ja kenkien värikkäät paulat. Tämä asia ei ole sinällään kiistanalainen. Eri mielisyyttä on ollut kuitenkin siitä, mitä nämä vaatteet ovat eri historian vaiheissa edustaneet ja mitä merkityksiä niihin on liittynyt (ks.

esim. Näkkäljärvi 2018). Varmuudella on joka tapauksessa tiedossa, että lapinpuvun tapaisia vaatteita on käytetty poronhoitotöissä ja poronhoitoon liittyvissä juhlissa (ks. esim. *Sompio* 7.4.1994, 6). Lapin maakuntamuseon johtaja, etnologi Hanna Kyläniemi on tutkinut erityisesti niin sanottujen umpitakkien käyttöä (Kyläniemi 2014; 2021). Kyläniemi arvioi, että umpitakit ovat olleet osa Keski- ja Etelä-Lapin poronhoitokulttuureita hieman eri tavoin eri vaiheissa. Ne eivät ole Kyläniemen arvion mukaan olleet etnisyyteen liittyviä lapinpukuja eli saamenpukuja takkien käytön aikaisessa tai nykyisessä merkityksessä, vaikka niiden verkanauhaiset koristelut saattavat saamenpukuja muistuttaaakin. Toisaalta joidenkin alueiden umpitakeissa voi ilmeisesti olla jälkiä vanhemmasta saamelaisesta pukuhistoriasta. Asiaa on vaikeaa jäsentää tarkemmin, sillä tutkimustieto on toistaiseksi valitettavan puutteellista.¹⁴ Itse pidän todennäköisenä, että ilmiö selittyy ainakin osittain elinkeinon sisällä tapahtuneella vuorovaikutuksella – poronhoitajat ovat siis omaksuneet toisiltaan esimerkiksi koristeluihin liittyviä vaikutteita. Tämä olisi luontevaa, sillä erilaisia etnisyyksiä edustaneet poronhoitajat ovat olleet keskenään säännöllisesti tekemisissä: naapureina, raitioina eli palkattuina työntekijöinä ja esimerkiksi paikalliskuntajärjestelmässä tapahtuvan hallinnollisen yhteistyön puitteissa. Varmuudella voidaan joka tapauksessa todeta, että vaatekappaleet kulttuurien rajamaan eri puolilla ovat muistuttaneet toisiaan.¹⁵

14 Vaatteiden käyttötapojen tulkintaa sekoittaa, että saamelaisten käsityöläisten keskuudessa ei varsinkaan 1900-luvulla oltu yksimielisiä siitä, kuka saa käyttää varsinaista saamenpukua / lapinpukua. Niinpä saamelaisten tekemiä saamenpukuja on myyty myös ei-saamelaisina pidetyille henkilöille. *Sompio*-lehden etusivun artikkeli 2.6.1994 on tämän keskustelun kannalta kiinnostava. Jutussa (pääosin pohjois)saamelaiset käsityöntekijät ovat sitä mieltä, että ”lantalainenkin voi käyttää lapinpukua”, kunhan valitsee oikeankokoisen asun, pukee sen oikein ylleen ja kantaa asua sille kuuluvalla arvokkuudella. Haastatellut käsityöläiset pitävät sitä jopa ylpeyden osoituksena, että suomalaiset haluavat pukea ylleen ”kerran niin halveksitun asun”. Tällainen ei heidän mukaansa tulisi kuuloon esimerkiksi Norjassa, jossa on ”yhä rasismia” saamelaisia kohtaan. Haastateltavat paheksuvat kuitenkin lapinpuvun tapaisten vaatteiden epäasiallista käyttämistä esimerkiksi penkkareissa, jossa pukua käytetään kaikkea muuta kuin arvokkaasti. (*Sompio* 2.6.1994, 1.)

15 Myös saamelaiset ovat omaksuneet saamenpuvuiksi muodostuneiden vaattemallien käytön alun perin kulttuurisen vuorovaikutuksen kautta. ”Tuni-

Sompiolaisuus esiintyi haastatteluaineistossa moniulotteisessa valossa. Kuten sanottua, kaksi haastateltavista piti itseään ennen kaikkea sompiolaisina pikemmin kuin esimerkiksi lappilaisina tai lappalaisina. Toiseksi osa haastateltavista samaisti sompiolaisuuden ja metsälappalaisuuden toisiinsa. Kolmanneksi sompiolaisuus esiintyi erillisenä paikalliskategoriana, eräänlaisena kyläidentiteettinä.

V: No mie olen niinku aatellu että mie olen niinkö, tosi paljon on puhuttu nyt tässä minun lapsuudesta asti saamelaisuudesta, ja monet tavallaan jotka edustaa minun kulttuuria niin he kokevat olevansa metsäsaamelaisia tai metsälappalaisia, jompia kumpia, mutta en mie oo ikinä ajatellu, aina oon ollu semmonen niinku sompiolainen. Mie en tiä onks se semmonen, se on ehkä se minkä mie koen minun kulttuuria edustavan. Mut sitten toki siin on paljon muitaki semmosia elementtejä jostain, että kai sitä ehkä on se metsälappalainen. Saamelaissana on mulle semmonen, että minä en koe olevani sitä saamelaista heimoa.

[...]

K: Okei, joo. No miten sitte lappalaisuus, että mitä lappalaisuus sulle merkitsee?

V: Lappalaisuus merkitsee... No minusta se on vaan semmonen sana, joka yrittää kuvata tämmösiä ehkä jotain alkuperäisiä lappilaisia, alkupe-
räisiä lappalaisia tai alkuperäisiä suomalaisia, jotka eivät ole saamelaisia. (KSAA24.)

K: Onko sulla tiedossa tai käsitystä siitä miten ihmiset täällä on perinteisesti puhuneet ittestänsä? Onko se ensisijainen semmonen kategoria ol-
lu vaikka se sompiolaisuus vai onko se ollu jotakin muuta? Mihin ihmiset ovat lukeneet ittensä täällä perinteisesti, että minkälaisee semmoseen ryhmään?

V: Kyllä minä uskon, että se sompiolaisuus on se, mikä on se kaikista ensisijaisin tuon perän ihmisillä että ku siellähän kuitekin on asuttu tiettyllä lailla erityksissä vaikka nykymaailmassa on tiet perille ja autot kulukee mutta että kuitenkin on hyvin kaukana, että Sodankylhän on 90 km ja Savukoskelle 90 km eli siellä asuttu tietyllä lailla omissa oloissa niin kyl-
lähän se on varmaan se sompiolaisuus se identiteetti. Kyllhän se niinko huomaa se näitäki oman ikäsiä ja nuorempi mitä on lähtenee maailma

kamaisen verkamekon" käyttö levisi saamelaisten keskuuteen Jäämeren rannikon kaupankäynnin yhteydessä pohjoismaisella myöhäiskeskiajalla eli ehkä 1400–1500-luvuilla (Lehtola 2022, 66–67).

tuota tuonne töihin etelään sun muuta. Kyllä heillä vain näyttää edelleenkin vahavan olevan se, mitä seuraa, niin he tykkä käy tuolla ja kyllä osaavat mainita, että he on Sompionista että vahavana pysyny heillääki vaikka ovat joutuneet muualle lähtemään. (KSA16.)

Oletin ennen tutkimusta, että sompiolaisuus olisi noussut esiin vahvemmin erityisenä identifikaationa. Sompiolla on vahvaa ja hieman myyttistä hohtoa esimerkiksi Samuli Paulaharjun ja K. M. Walleniuksen kirjoitusten myötä, ja muun muassa sukututkimus on ollut alueella vireää. Voi olla, että kysymyksenasettelumme ohjasivat haastateltavia kiinnittämään huomiota kuitenkin pikemminkin hieman laajempiin väestöryhmien määrittelyihin, esimerkiksi lappalaisuuteen ja lappilaisuuteen. Lisäksi vastauksissa näkyy selkeästi se, ettei Kemin-Sompion paliskunta täysin samaistu kulttuurialueena esimerkiksi Paulaharjun kuvaamaan vanhaan Sompioon. Osa palkisesta sijoittuu maantieteellisesti Paulaharjun Sompion ulkopuolelle, eikä siellä välttämättä tunneta sompiolaisuutta samalla tavalla omaksi kuin vanhan Sompion sisällä. Lisäksi paliskunta on joillekin haastatelluista ennen kaikkea poronhoidon hallinnollinen järjestelmä eikä identifikaation lähde – vaikka Kemin-Sompion nimeen ja mahtiin sinänsä sisältyisikin tiettyä ylpeyttä (ks. Helle 2015, 13).

Yhtä kaikki on huomionarvoista, että sompiolaisuus identifikaationa elää ja on monille ihmisille merkittävä. Jatkossa sen kulttuurinen asema riippunee siitä, miten lappalaiskeskustelu etenee. Jos lappalaisuudesta tai metsälappalaisuudesta muodostuu nykyistä vahvempi ja vähemmän kiistelty ryhmäisyys, on mahdollista, että se hiljalleen korvaa sompiolaisuuden muuna kuin konkreettisen paikan tai paliskunnan nimenä. Aineistoni antaa olettaa, että näin on jo esimerkiksi 1900-luvun loppuun verrattuna jossain määrin tapahtunut.

On kiinnostavaa, että jotkut haastateltavat puhuivat oma-aloitteisesti identifikaatioiden prosessuaalisesta luonteesta. Yksi vastaaja esitti suoraan, että lappalaisuus on muodostunut näkyväksi identifikaatioksi nimenomaan etnisiin rajanvetoihin liittyvien kamppailujen myötä. Identiteetti on näin ollen politisoitunut haastateltavan puheen perusteella vasta sen jälkeen, kun sitä on alettu kyseenalaistaa (vrt. Kruks 2001).

K: Mikä on teidän suhtautuminen saamelaisuuteen? Mitä se saamelaisuus teille merkitsee?

V: Met käytämme Lapin vaatteita ja meidän tytöt puhuu tuota, ne on niinkuin tunturisaamen opetelleet ja puhuvat. Ne on kirjoittaneet [...] sen saamen. Ja lapsenlapset sitten kanssa, nämä jotka [...] assuu, niin ne jonkunverran puhuu saamea. Tuota se on semmonen, että se on joillekin ollut aivan selvää täällä perällä niinkuin aina. Mutta sitten nyhten, kun sitä on tavalhan ollaan oltu ottamassa pois meiltä, niin siksi siitä on enemmän nykyvuosina pietty ääntä, että se on niin tärkeä osa kuitenkin meidän identiteettiä, että sitä ei saa ottaa pois meiltä. Että met olemma metsäsaamelaisia. Meiän suvulla on muun muassa seitakivi ja tuota isoukki on joikaillu ja tuommosta. (KSA19.)

Myös toinen haastateltava totesi, että kulttuurit ja niihin liittyvät identifikaatiot muuttuvat, ja paljon riippuu siitä, minkä identifikaation henkilö kokee tärkeäksi juuri tietyssä historiallisessa tilanteessa.

K: Miten sää sitten kuvailisit omaa kulttuuriasiasi? Koetko sen lappilaiseksi, peräpohjalaiseksi, lappalaiseksi, saamelaiseksi vai kenties suomalaiseksi?

V: No...[mieltii], jaahas. Missäs taas menee ne erot, kuka ne oikein on piirtänyt ne erot [nauraa] näille kulttuureille. Nehän on ollut vuosisatoja keskenään tekemisissä nämä kulttuurit. Että eihän ne ole voineet olla sekkottumatta. Ja tuota, [mieltii] minä sanosin, että niinku kaikkea mahdollista on. Mutta minä ite koen, että se metsälappalaisuus, metsäsaamelaisuus on isän puolelta niin voimakkaana tullut. Eli ensisijaisesti sitä, mutta varmaan kaikkea muutakin. [...] Koen, että olen enemmän Lapin asukas kuin suomalainen ja lappalainen enemmän kuin lappilainen. (KSA17.)

Identiteettipoliittisiin prosesseihin ja saamelaisuuden ja suomalaisuuden rajanvetoihin liittyi haastatteluissa myös jonkin verran paheksuntaa. Sitä ei esitetty yhtä jyrkkänä kuin esimerkiksi *Sompio*-lehden 1990-luvun mielipidekirjoituksissa, eivätkä haastateltavat esimerkiksi hyökänneet saamelaisaktiivien poliittista toimintaa vastaan. Pikemminkin sävy oli hivenen hämmästelevä. Haastatteluista välittyi aitona käsitys siitä, että Kemin-Sompion kulttuuri ja historia muistuttavat saamelaisiksi hyväksytyjen ihmisten kulttuuria ja historiaa vahvasti, eivätkä useimmat haastateltavat siksi hyväksyneet poliittisen eronteon perusteita. Monet korostivat myös, että arkisessa

elämässä ristiriitaa eri (etnisiin) väestöryhmiin kuuluvien ihmisten välillä ei heidän mielestään ole.

Niin, niin tietenki mutta minusta ku siinä ei ole ihmisten välillä mittää ristiriitaa ja ei ole niin ko puolin eikä toisin näillä suvuilla, jotka tuolla sanotaanko meilläki mennee saamelaisalueen raja tuolla Lokassa siinä pavoissa. Niin ei sillä ole ihmisten välillä ristiriitaa. Niin minä en oikein tieä mikä sen tekkee sen ristiriihan sitten siihen raihan tietyllä lailla. (KSA16.)

Huomionarvoista myös Kemin-Sompion aineiston kohdalla on, että haastatellut pitivät kulttuuriaan ja historiaansa hyvin omaleimaisena. Se näyttäytyi selvästi erilaisena kuin esimerkiksi yleissuomalaiseksi ajateltu kulttuuri tai yleinen Lapin alueen kulttuuri. Henkilöt katsoivat kyllä olevansa esimerkiksi suomalaisia ja lappilaisia, mutta nämä sanat eivät lainkaan riittäneet kuvaamaan heidän kokemustaan kulttuurisesta erityisyydestä. Siihen etsittiin kuvaavampia käsitteitä, kuten metsälappalaisuutta. Tässä mielessä lappalaisuus näyttäytyi valintana sellaisessa tilanteessa, jossa identiteeteistä ja sukujuurista puhutaan paljon, mutta jossa parempaa vaihtoehtoa ei yksinkertaisesti näytä olevan tarjolla. Sompiolaisuus voisi olla mahdollinen vaihtoehto omaleimaiseksi paikallisidentiteetiksi, mutta kuten sanottua, kaikki haastateltavat eivät kytkeneet itseään sompiolaisuuteen kovin vahvasti.

Kemin-Sompion aineistoista voi muodostaa seuraavan tiivistetyn kokonaiskuvan. Metsälappalaisuus ja metsäsaamelaisuus ovat alkaneet muodostaa alueella noin 1990-luvun puolivälistä alkaen nykypäivään liittyviä identiteettipoliittisia kategorioita, jotka ovat selkeästi vahvistuneet 2020-luvulle tultaessa. Nämä kategoriat ovat 2020-luvulla jo varsin merkittäviä ja muodostavat eräänlaista uusvanhaa metsälappalaista tai metsäsaamelaista ryhmäisyyttä. Kategoriat linkittyvät yleissaamelaisuuteen ja alkuperäiskansaisuuteen, mutta niissä on myös vahva paikallinen sävy, joka liittyy metsäalueiden saamelaisen ja uudisasutuksen omaleimaiseen historiaan – esimerkiksi Samuli Onnelan hahmottelemaan ajatukseen, että Lappi ei missään vaiheessa paennut, vaikka lanta sakenikin.

Politisoitumisen sijoittuminen 1990-luvun puolivälin jälkeiseen aikaan ei välttämättä merkitse, etteivät alueen asukkaat olisi aiemmin lainkaan identifioituneet alueen vanhoihin metsäsaamelaisiin. Yksit-

täiset ihmiset ovat voineet pitää nimenomaan sukunsa saamelaista historiaa itselleen hyvin merkityksellisenä. Kuten on tullut ilmi, alueen metsäsaamelaisista juurista puhuttiin esimerkiksi 1970- ja 1980-luvuilla paikallislehdissä ja myös erilaisissa kotiseudun historiaa käsittelevissä tilaisuuksissa – historiaan liittyviin identifikaatioihin on ollut siis käytettävissä lähteitä. Myös haastatteluaineistossa on viitteitä siitä, että saamelaisuudesta tai lappalaisuudesta on saatettu puhua joissain perheissä pidempään.

Lappalaisuus saa kuitenkin selvästi uudenlaisen yhteiskunnallisen merkityksen, kun saamelaisten oikeuksia aletaan kirjata 1990-luvulla lainsäädäntöön ja kun saamelaisuudesta tulee sitä kautta pikemminkin haluttu kuin torjuttu identifikaatio. On todennäköistä, että lappalaisuuden / saamelaisuuden houkuttelevuuteen vaikuttaa sekin, että varsinkin 1990-luvun alussa kehitystä kuvataan osassa keskusteluita niin, että saamelaisten asemaa ollaan parantamassa paikallisten suomalaisten kustannuksella. Kaikki tämä herättää Kemin-Sompion seudun asukkaat Sirkku Materon sanoin ”satavuotisesta ruususen unesta” pohtimaan sukujuurtensa merkitystä yhteiskunnallisessa mittakaavassa. Sittemmin saamelaismääritelmään liittyvä laajeneva julkinen ja tieteellinen keskustelu muodostaa lisää viitepisteitä kemin-sompioilaisten identiteettipoliittiselle ajattelulle, mikä on selvästi nähtävissä aineistossani. Haastateltavat ovat esimerkiksi erittäin tietoisia saamelaisten vaaliluettelon kriteereistä ja asiaan liittyvästä keskustelusta.

Päiviön perilliset: Kittilä

Kittilän varhaisempi historia on monella tavalla samantapainen kuin Kemin-Sompion. Alueella asui vanhastaan metsäsaamelaisia, joiden lomaan uudisasukkaita alkoi asettua 1600-luvun alusta alkaen. Uudisasukkaat omaksuivat pian saamelaisilta elinkeinokseen pienimuotoisen poronhoidon, ja saamelaiset alkoivat puolestaan integroitua maatalouskulttuuriin. Kulttuurit alkoivat toisin sanoen sulautua toisiinsa, ja kuten Samuli Onnela toteaa, ”naimakaupat vielä vauhdittivat sulautumista”. Lisäksi joitain saamelaisia muutti pohjoisemmaksi, ilmeisesti aina Jäämeren rannalle saakka. Lopputuloksena oli, että metsäsaamelaiset katosivat myös Kittilän alueen verokirjoista kokonaan

1760-luvulle tultaessa, mikä merkitsee, että kaikista heistä oli tullut hallinnollisesti uudistilallisia. Vanhan metsäsaamelaisen kulttuurin on ajateltu kadonneen viimeistään 1880-luvulla, kun peuranpyynti loppui. (Onnela 2006b, 13–14.)

Paremmiin asiaan voinee Kittilässäkin ilmaista niin, että metsäsaamelainen kulttuuri muodosti uudisasukkaiden mukanaan tuomien elämäntapojen kanssa uudenlaisen kulttuurimuodon, joka kantoi mukanaan aineksia molemmista – hyvin samaan tapaan kuin Sompiossa tapahtui. Sompion historian kanssa yhteistä on myös se, että Kittilän seudulle muutti 1800-luvulla ajoittain porosaamelaisia, ilmeisesti sekä lännestä että pohjoisesta. Heitä olivat esimerkiksi Päiviöt ja Maggat (Onnela 2006b, 14).

Sompion tapaan Kittilällä on oma myyttinen esinoitansa, Päiviö eli Päiviä, jonka jotkut alueen suvut edelleen mainitsevat esi-isäkseen ja joka nousi esiin silloin tällöin myös haastatteluaineistossani. Päiviöön viitataan lisäksi alueen moninaisessa omakustannekirjallisuudessa kenties vielä useammin kuin Sompion Akmeeliin. Päiviö on todella elänyt ehkä 1500-luvun lopulla – Kittilän veroluetteloissa esiintyy 1600-luvun alussa useita Päiviänpoikia, *Peivesson* (Niemelä 1989, 15). Päiviön ohella tarinoissa mainitaan usein suurnoita Torajainen, jonka kerrotaan taistelleen elintilasta inarilaisten suurnoitien kanssa. Ansoitunut harrastajahistorioitsija ja kotiseutuneuvos Yrjö Niemelä on arvellut, että Torajainen saattaa olla tarinaperinteessä Päiviön toisinto, mutta voi olla, että henkilöt olivat eri aikojen todellisia ihmisiä, joiden teot ovat historian saatossa sekoittuneet toisiinsa (Niemelä 1989, 15).

Käsittelen Kittilän identiteettipoliittisia mielenmaisemia pääasiassa haastatteluaineistoni valossa. En ole käynyt läpi esimerkiksi alueen vanhempia paikallis- tai kotiseutulehtiä yhtä systemaattisesti kuin Kemin-Sompiossa. Syynä tähän on, että Kittilän seudulla ei ole käytettävissä olevien aineistojen valossa tapahtunut aivan samanlaista identiteettipoliittista kehitystä kuin Kemin-Sompiossa – metsälappalaiseksi identifioituminen on siis jonkin verran harvinaisempaa. Paikallislehdistön tarkempi pitkittäistutkimus myös Kittilässä olisi kyllä kiinnostavaa identiteettikeskustelujen näkökulmasta ja muodostaa aiheen jatkotutkimukselle. Yhtä kaikki, Kemin-Sompiota ja Kittilää käsitteleviä lukuja ei pidä lukea tarkasti vertaillen, koska ne perustu-

vat hieman erilaisiin aineistoihin. Joitain rinnastuksia aineistojen ja niistä tehtävien tulkintojen välillä voi tehdä.

Lappilaisuus Kittilässä

Kittilästä kerätty aineisto luo asukkaiden mielenmaisemasta varsin erilaisen kuvan kuin vastaava Kemin-Sompiosta kerätty aineisto. Karkeasti voi sanoa, että siinä missä lappilaisuus nousee Kemin-Sompion aineistossa melko merkittäväksi identifikaation kategoriaksi, pitävät aineistoni kittiläläiset itseään yleensä ottaen lappilaisina i-kirjaimella kirjoitettuna. Lappilaisuus puolestaan paikantuu saamelaisuuden naapuriin ja toisaalta erottuu selvästi esimerkiksi peräpohjalaisuudesta.

K: Millä nimellä sie kutsuisit kulttuuriasi?

V: Lappilaisuus tulee ensimmäisenä mieleen, lappalaisia eikä peräpohjalaisia me ei olla, niin lappalaisia.

K: Mikä on sitten sinun suhde saamelaisuuteen? Mitä se sulle merkitsee?

V: No oikiastaan semmosta suhdetta ei ole olemassa, että saamelaisilla on oma kulttuurinsa ja se heille suotakoon. Ei mulla ole mittään tunteuksia puolesta eikä vastaan.

K: Entä lappalaisuus?

V: No mie laitan lappalaiset ja saamelaiset samaan koriin. En tiiä, olenko oikeassa. Että, silloin ko sie puet lapin puvun päälle, nii sie olet silloin lappalainen ja se lappalaisuuden ja saamelaisuuden nimi on sama asia. (KIA13.)

K: Jos menemmä asiasta toiseen, millä nimellä kutsutte kulttuurianne? Onko se lappilaista, peräpohjalaista, lappalaista, saamelaista?

V: Ei se peräpohjalaista, kyllä se lappilaista, ainaki minusta. Peräpohjola on tuola, menhän tuonne matalemmalle. Että kyllä tämä on kuitenkin Lapissa.

V2: Tämähän on enne ollu Peräpohjolaa ylempänä ja Sompioon asti, että kyllä meillä on se sompiolaisuus ja tämä lappilaisuus se suunta. Että lappalaisia ei olla, vaikka sukujuuret eiralaisuudessa, nii emmä silti lappalaisia ole.

V3: Ylemmäs se lappalaisuus. (KIA15.)

K: Joo. Miten sitte lappalaisuus, ja mitä tää sana lappalainen tarkoittaa sinulle?

V: No se tarkoittaa, tarkoittaa sitä nykyistä saamelaista. Emmie tunne itseäni että mie oon lappalainen, mie oon lappilainen. Joo se me olemma lappilaisia täällä, jotka... Paikallinen väestö, mutta tosiaan ne lappalaiset on niin entisiä, taikka nykyisiä saamelaisia. (KIA8.)

Lappilaisuus erotettiin haastatteluissa selvästi myös suomalaisuudesta. Tyypillinen tapa kuvata asiaa oli, että suomalaisuudella on selvä myönteinen merkitys, ja haastateltavat kokivat olevansa suomalaisia. Lappilaisuus on kuitenkin erittäin tarpeellinen lisämääre, kun omaa identifikaatiota hahmotellaan tarkemmin. Kaksi haastateltavaa piti itseään ensin lappilaisena ja sitten suomalaisena ja neljä haastateltavaa ensin suomalaisena ja sitten lappilaisena. Loput pitivät kategorioita enemmän tai vähemmän lomittaisina tai toisiaan täydentävinä. Tyypillistä oli, että haastateltavat reflektoivat kategorioiden suhdetta melko pitkään – suhteet eivät useinkaan olleet itsestään selviä tai niitä ei ollut kovin laajasti pohdittu.

V: No onhan se tietenkin suomalaista, mutta se on semmoista lappilaista suomalaista. Että onhan siinä lappilaisuudessa oma leima. [...] Me lappilaiset olhan vähä rennompaa porukkaa, ku nuo etelän ihmiset, että meillä ei kiirhestä ole niin käsitystä ja monesta muustaki asiasta... Ja se näkyy tietenkin tässä matkailussa, näkkee että, näkyy sama asia ku tuolta tullee etelästä ihmisiä niin paljo ja nuista ulkomaalaisista minä en tiää, ne hakkee eksotiikkaa ehkä... Mutta se että näyttää että etelän ihmisetki, tai onki niin, että paljon puhuu siitä lappilaisesta, semmosesta rentouesta ja välittömyyestä. Sitähän meiltä löytyy. (KIA8.)

V: Kyllä se täältäpäin asuessa, tai kyllä mulla itellä on aina ollu se lappilaisuus, koska se on ollu nii etelässäki asuessa erilainen se identiteetti, että jotenki mie koen suomalaisuuen, nii kyllähän se on yhtä ja sammaa kansaa, mutta ulkomailla käydessäki mie koen, että olen lappilainen. Mie en omasta mielestäni edusta suomalaisia sillä lailla, että en mie oikein osaa sitä eritellä, että mikä siinä on. Varmasti jollaki tavalla, se että ellää muutenkin nii erilaista elämää erämaakylässä, että se elämäntyylillä on niin erilaista kuin valtasuomalaisilla. Jos miettii että kaupungeissa tai muissa, että jotenki minun on vaikia identifioitua suomalaiseksi yhtä paljon. (KIA11.)

Vaikka lappilaisuus oli identifikaation kategoriana haastateltaville luonteva, useampi haastateltava huomautti, että se on liian laaja kuvaamaan paikallista kokemusta ja elämää. Lapissa on haastateltavien mukaan useita paikalliskulttuureita ja identiteettejä, jotka ovat arkielämässä läsnä paljon selkeämmin kuin laajemmat (etnisiä) väestöryhmiä kuvaavat kategoriat.

K: No sitte tästä politiikasta loikataan vähä niinku tällaiseen kulttuurihommaan, niin millä nimellä sä kutsuisit omaa kulttuuria, että onko se esimerkiksi tällaista lappilaista kulttuuria, tai peräpohjalaista kulttuuria, lappalaista, saamelaista vai sitten suomalaista kulttuuria?

V: No, emmie oikeastaan siis, vois ehkä aatella että se on lappilaista, että, emmie sanoisi itseäni lappalaiseksi että vaikka tullee ki, sieltä niinku juuria ja muuta mutta täytyy tietienki vetää semmone rajanveto, että se ei oo niinku minun, minun siis sillä tavalla niinku lähi... lähielämää tai mitään muutakaan. Ja, no emmie tiiä Perä... Peräpohjalaista nii ei oo oikestaan ikinä käyttäny sellasta nimitystä, että kyllä se on lappilaista. Ja sitte on, Lappikin on niin laaja käsite että on Meri-Lappia, Tunturi-Lappia ja sitte on Keski-Lappia ja muuta, että jokaisellahan on vähän erilainen kulttuuri sitte. (KIA 10.)

K: No jos aletaan sinun kulttuuria miettimään, niin millä nimellä sie kutsuisit sinun kulttuuria. Onko se esimerkiksi lappilaista, saamelaista tai lappalaista? Mihin sie itsesi laittaisit?

V: No lappilainen, mutta lappilainenki on niin kauhian laaja käsite vielä, että kyllä se olis kittiläläinen ja sitte vielä [kylä], että siinä olis ne käsitteet, ko Peräpohjola tai Pohjois-Suomi on niin isoja käsitteitä, ko jokasella paikkakunnalla on oma identiteetti kuitenkin. Että lappilainen joo, että saamelaisuus on kuitenkin niin kaukana omista juurista sillä lailla, että ei meän kylässä puhuta saamea enää siis, että silloin joskus useampi sukupolvi taaksepäin, mutta siihen maailman aikhan, minun isoisoisällä oli vielä saamelainen aapinen, mutta se oli vielä semmone ajankohta, että se oli semmone hävettävä, huono asia, et se piti poistaa ja niinku muuttua suomen kieleksi nii ei minun lähikulttuurissa ole saamelaisuutta sillä lailla. Mutta toki kaikkia muita tällasia pienten lappilaisylien ominaisuuksia ja tapoja olla. Mut näistä varmaan se lappilainen tai sitte kittiläläinen mikä ei ollu edes vaihtoehto [naurahtaa]. (KIA 11.)

Haastateltavien käsitykset sanasta lappilainen vaihtelivat mielenkiintoisesti. Monet samaistivat sen pohjoisempaan asuviin saamelaisiin.

Muutamat haastateltavat kuitenkin ilmaisivat sanan avulla kulttuurista erityisyyttä, joka ei samaistunut saamelaisuuteen mutta erosi kuitenkin lappilaisuudesta. Siinä, missä lappilainen voi olla kuka tahansa Lapin maakunnassa asuva ja sinne juurtunut henkilö, vaatii lappalaisena olo ”enemmän”. Tätä erityisyyttä ei sanoitettu aivan tarkasti, mutta se näytti liittyvän pitkään sukhistoriaan alueella ja esimerkiksi vanhasta kulttuurista ammentaviin elämäntapoihin.

K: No miten sinun mielestä lappilaisuus eroaa lappalaisuudesta?

V: No. Kyllähän se eroaa. Että mullaki on tällanen junan tuoma mies nii hän on ihan ehtottomasti lappilainen, asunu jo 13 vuotta meiän kylässä ja näin ja kyllä mieki koen, että olen enemmän lappilainen, ko vaikka lappalainen. Minusta lappilainen voi olla kuka tahansa, joka Lapissa asuu ja kokkee ittensä lappilaiseksi, mutta lappalaisuus sitte vaatii vähän enemmän, että sen rohkenee sanoa. Siinä on sitte vähän erilaisia sääntöjä. (KIA11.)

Yhdessä haastattelussa haastateltavat sekä olivat että eivät olleet lappalaisia. Yksi haastateltava käytti sanaa lappalainen selkeästi kuvaamaan kulttuurista erityisyyttä ja pitkiä sukujuuria alueella, mutta toiset kaksi jatkoivat keskustelua ja viittasivat samalla sanalla etnisesti saamelaisiin erotuksena itsestään. Keskustelu osoittaa kokonaisuudessaan, miten samoihin käsitteisiin liittyy varsin luontevastikin hie-
man erilaisia ajattelun prosesseja:

K: Mitä lappalaisuus tarkoittaa?

V: No mie olen sitä mieltä, että lappalaisia me olemma kaikki.

K: Miten lappilaisuus eroaa lappalaisuudesta?

V: [naurahtaa] No sitä en tiä miten eroaa, mutta kyllähän se tuota, jos me emmä ole lappilaisia ja lappalaisia, nii ei ole kukhan. Täälähän sitä on ikänsä oltu. Meän esi-isät ja kaikki.

V3: Kyllä ne niin sanotut lappalaiset, jotka ovat tuola vielä ylempänä, onhan ne vähän eri näkösiä, että heti ko näkkee ihmisen, nii tietää, että tuo on lappalainen. Jos on aitoja lappalaisia.

V2: Ja onhan se ollu heillä surkeaa, että on ollu tätä rotuhygieniahomma. Nythän on tullu ne esille ja ne on aina surkeita. Mutta me emmä voi niihin vaikuttaa ja hyvä ettei meihin ole osunu.

V3: Mutta mullaki ollu koulukavereina ihmisiä, jotka on oikeita lappalaisia, että aivan tavallisia ihmisiä, eikä ne tuonu esille sitä heän saamelaisuuttansa. Se oli 70-lukua, että sitä ei tuotu sillä lailla esille. Ei ole mittään

ennakkoluuloja lappalaisia kohtaan, että ainahan ne tästä kulkee Inariin, että sen verran kontaktia [naurahtaa]. (KIA 15.)

Hieman samantapaiseen prosessointiin näytti liittyvän myös seuraava lappalais-sanan pohdinta. Nyanssierona on se, että haastateltava liittää sanan lappalainen Lapin maakuntaan. Hän tunnistaa, että käytötapa on melko suurpiirteinen verrattuna yleiseen käyttötapaan, mutta ei pidä tätä ongelmana. Päinvastoin lappalainen on tässä suurpiirteisessä merkityksessä ikään kuin myönteinen ja hyvää tarkoittava lempinimi, diminutiivi. Haastateltava sanoo käyttävänsä vastaavasti sanaa ”koltta”. Hän puhuu Enontekiön alueen sukulaisistaan ”koltina”, vaikka tietää hyvin, että he eivät ole kolttsaamelaisia.

K: Joo, joo. No, loikataan sitte saamelaisista lappalaiseen, niin mitä tämä ”lappalais”-sana tarkoittaa sinulle?

V: Lappalainen... No, se on puhuttu mettälappalaisista, mutta sitten on, lappalainenhan on yleisnimike ilmeisestikki, se on, se on semmonen vaan että sanothan jos tuolla olet, että ei sitä erikseen, Lapista, lappalainen, niin semmonen siinä on, etten mie käsitä sillä muuta.

K: Joo, eli siinä ei ole niinku, se ei viittaa mihinkään tiettyyn ihmisryhmään?

V: Ei, ei minusta kyllähän, että se joka on täällä ollu niin se on sitte sitä lappalaisia, johan mieki sanon noita enontekiöläisiä ja muita koltiksi vaikka ne ovat, koltat on aivan eriä tuolta Petsamosta tulheita. [Naurua.]

K: No, miten sitte tämä lappilaisuus, eroaako nämä kaksi käsitettä, lappilaisuus ja lappalaisuus toisistaan?

V: Jaa, en ossaa sanoa siihenkhän että olisiko niillä mittään eroa sillä lailla, että ku en ole nuitten... Lappilaisuus on... Joo ei minusta kyllä siinä oikeastaan sillä lailla eroa, että se on vain tämä koko Lapin läänin tavallaan käsittää sitä... Koska näillä on, näillä on omat ryhmänsä sitten niinku saamelaiset ja nämä sitten, en mie näkis siinä mithän eroa semmosta että olis.

K: Niin, että voisi ihan yhtä hyvin puhua, jos asuu Lapissa, puhua lappalaisena ja lappilaisena?

V: Kyllä, kyllä joo. On, minusta. (KIA7.)

Kittilä-aineistossa oli kolme haastateltavaa, joilla näytti olevan saamelaisia esi-isiä tai muita saamelaisia sukulaisia. Yksi näistä haastateltavista kuului saamelaiskäräjien vaaliluetteloon. Lisäksi neljäs haastateltava arveli, että hänellä saattaa olla isoäitinsä kautta saamelaisia

sukulaisia. On mielenkiintoista, että kaikki neljä pitivät itseään kuitenkin selvästi ennen kaikkea lappilaisina.

V: No siis minun sukuhan on siis äitin puolelta Kyröjä [...] Ja sitte toinen, isän puolelta olen sitte ilmeisesti tämän Tepasto, Eira, joku semmoinen, että minun setä [...] perehtynyt siihen, koska meän suku on hakenu sitä saamelaiskäräjä, eli mikä se on se saamelaiskäräjäoikeus, että sais äänestää niissä vaaleissa. [...] siinä riitti että piti olla kolmannessa polvessa saamelainen, niinkö täyssaamelaista verta ja meillä oli viidennessä ja tämä oli se peruste, mutta tämä voi olla aivan minun keksimää ko en ole niin perehtynyt.

K: Millä sie kutsuisit kulttuuriasi? Esimerkiksi lappilainen, lappalainen, saamelainen?

V: Mie varmaan sanoisin, että lappilainen. Minut on joskus opetettu välttämään käyttämästä sanaa lappalainen. Se on jotaki, joka kuuluu vain saamelaisille ja me jokka ei olla siellä rekisterissä, ollaan lappilaisia, että ei aiheuteta mielipahaa jossain muissa. Muistan, ko se kerrottiin, että lappilainen on semmoinen, joka ei ole saamelainen. (KIA12.)

K: Tiedätkö, millanen on sinun suvun historia, milloin esivanhemmat tulle alueille?

V: No kuule tuota, minun äitin äiti on tuolta Nunnasesta kotosin, entisiä Suomia¹⁶, joo se on sinne päin. Ja isän puoli mennee taas tuonne alas päin, sinne Korva ja mitä se on ne köngäsläiset on. Että menevät niinkö eri suuntiin.

[...]

K: Onko tietoa, että onko teiän suvussa saamelaisia?

V: No kuule, siitähän on kova ajatus. Mutta mieki pian olisin, jos alakasin vain hakken, ko minun äitin sukuhan mennee tuonne Nunnashen ja sitä kautta. Ja ko mie olen kysynyt, nii sitte net, net kuitenkin ne Suomi-pokain sukulaiset on hakenu sen saamelaisuuden. Että saattais olla, ko alakasin värkkämhän. (KIA15.)

Myös saamelaiskäräjien vaaliluetteloon kuulunut haastateltava piti itseään ennen kaikkea lappilaisena, ei lappalaisena tai saamelaisena. Hänen haastattelunsa voi ajatella kuvaavan sitä, miten risteäviä etni-

16 Haastateltava viitannee nimeen Zuobma (Suoma) (esim. Sarivaara 2012, 289; perustuen T. I. Itkosen nimiluetteloon).

set ja ylipäätään ryhmiin liittyvät identifikaatiot voivat Lapin kaltaisella kulttuurien rajamaalla olla.

K: Tiedätkö suvun historiaa, että milloin esivanhemmat on tullu alueelle?

V: Joo, elikkä se kuuluu siihen Kyrön sukhun, joka on tullu 1600-luvulla vähinhän tänne ja sitte on saamelaistaustaa tuolta Koutokeinosta, Norjan puolelta ja äiti on tullu 1960-luvun alussa tänne Pallakselle töihin.

[...]

V: Mie kyllä aina sanon, että lappilainen. En miellä, että olisin saamelainen, vaikka kuulun kyllä saamelaiskäräjien vaaliluettelhon ja olen kuuluu jo kauan aikaa. Mutta en puhu saamea ja kyllä se lappilaisuus on se mikä on ensimmäisenä. (KIA14.)

Kritiikkiä: vaaliluettelo, vaatteet ja oikeudet

Vaikka Kittilän informantit eivät itse identifioituneet saamelaisiksi tai pääasiassa myöskään lappalaisiksi, joillain heistä oli samansuuntaisia kriittisiä mielipiteitä saamelaispolitiikasta kuin Kemin-Sompion alueen lappalaisiksi identifioituvilla ja metsälappalaisaineiston haastateltavilla. Tämä ei koske koko aineistoa – muutama haastateltava esimerkiksi esitti, että saamelaispolitiikkaan liittyvät asiat eivät juurikaan heille kuulu. Muutama haastateltava kummeksui joka tapauksessa avoimesti, miksi saamelaiskäräjien vaaliluetteloon pääsyä rajataan niin tarkasti. Lisäksi jotkut haastateltavat esittivät, että saamelaiset näyttävät ”riitelevän paljon”.

V: No mie henkilökohtasesti olen juuri rasittunut tästä, niin tiukoista rajoista, että kuka saa ja kuka ei saa olla saamelainen tai lappalainen. Minun mielestä ne rajat sais olla paljon löyhemmät. Jos joku ylipäätänsä kokee niin vahvasti sen identiteetin ja on sukujuurta olemassa ja jotaki kiinnekohtaa, että minun mielestä sen ei pitäis olla noin tiukkaa. Et senki takia olen vähän niinku en ole lähettäny sinne papereita, enkä ole halunnu mitään ku mulla ärsyttää se tiukkarajaisuus siinä. Minusta aivan turhaa tapella, jos meitä on muutenki jo niin vähän ylipäänsä nii miksi siitä tehään niin vaikeaa. Että miksi ei me kaikki, jotka koetaan, että on vielä sitä verta jäljellä ja sitä tiettyä kulttuuria ja perintöä, nii miksi sitä ei sitte saa tavaltaan, nii no, en tiää, se on vähän liian tiukkapiposta touhua. (KIA11.)

K: Saamelaisuudesta puheen ollen, mitä se sulle merkitsee?

V: Se on varmaan se elämäntapa ja että on semmoinen, luonto on se, jonka kanssa elehän ja olhan. Mutta en tykkää siitä, että näitä raihaisia piethän niin kauhiasti. Se on tosi typerää, että on kourallinen ihmisiä ja sitte tuuaan joku juttu, jolla aletaan sitte vielä pienemmäksi ryhmiksi jakahman ihmisiä. Että se ei toimi sillä lailla. (KIA14.)

Muutamat haastateltavat pohtivat lapinpukujen ja yksittäisten vaatekappaleiden sekä käsitöiden tekemistä ja käyttöoikeuksia. Erityisesti heitä mietitytti yksittäisten vaatteiden, kuten saamelaistyylisten hui-vien käyttö. Haastateltavien mukaan tällaisia vaatteita on käytetty Kittilän alueella aikaisemmin mutkattomasti eikä asiasta ole muodostunut ongelmaa. Lisäksi muutama haastateltava huomautti, että nyt jo edesmenneet sukupolvet käyttivät lapinpuvun tapaisia vaatteita erityisesti poronhoitotöissä. Haastateltavat pohdiskelivat asiaa ikään kuin varoen, mutta tuntuivat ajattelevan, että nämä vaatekappaleet ovat Kittilän alueen pitkäaikaista kulttuuria. Sellaisina niiden käyttämiseen ei pitäisi liittyä ongelmia.

V: Niin, tämä on tällanen tutkimusaineisto, ja varmasti aistit, että tämä on nykyisin aihe, josta pitää puhua varovasti. Ja täällä kunnan alueella se näkyy Revontuliopiston saamen käsitöiden opettamisen oikeus oli täällä ta-petilla ko sitä on vuosikausia opetettu, nii semmoinen tuntuma mulla sii-hen on. Ja sitte ko me piämmä lapinhuiveja täällä ihan asusteina, nii aina joutuu miettimhän, että tuota ikään kuin sie automaattisesti olisit saame-lainen ko piät näitä vaatteita. Minuahan se ei haittaa [naurahtaa], mutta jotaki saamelaista saattais. Joten mie olen, miten tämän nyt sanois dip-lomaattisesti, että osittain olen hämmästellen seurannu sitä keskustelua. Arvostan paljon, että ihmiset saavat kuulua siihen mihin kuuluvat, tai sii-hen ryhmään ko kokevat kuuluvansa, mutta tuota hämmästelen, että se on koko ajan niin iso asia. (KIA12.)

V: No tuota... Tuo onki vähä vaikea sanoa sillä lailla, sanosin niin että ku meillä oli ihan lapsuudesta asti se... Saamelaisia ei siihen aikhan ollu, ne oli lappalaisia ja me olimma lappilaisia, niin tuota niin, on eletty rinnak-kain ja niinkö, mejän vanhemmatkin on, ne kulki tuolla poromettä, niil-lä lapinpuvut päällä, luuhkat millä, ja nutukkaat ja säpikkäät siellä päällä, niin... niin tuota, ne eli täysin niitten kans. (KIA8.)

V2: Mutta kyllä me olemme omineet sitä kulttuuria, silloin varsinkin nuorena ko ei ollu niin tarkkaa tämä homma. Ennen oli lapin lakit.

V: Mutta kyllähän, jos muistat nii silloin poromiehet, niillä oli lapin lakit päällä ja lapin takit ja kuule peskit. Ja ne oli silloin jo ja nyt saamelaiset sanoo, että meän ei sais niitä käyttää. Ja ne on saattanu olla näitten alkuperäiskansojen päällä enempi aikaa ko niitten saamelaisten [naurahtaa]. Kyllä täällä on varmasti ollu sitä. (KIA15.)

Viimeisessä sitaatissa näkyy kiinnostava viittaus siihen, että Kittilän alueen ”alkuperäiskansoja” olisivat muut kuin saamelaiset. Voisi ajatella, että haastateltava viittaa Kemin-Sompion haastateltavien tapaan siihen, että sana saamelainen merkitsee Keski-Lapin näkökulmasta ihmisiä, jotka ovat tulleet juuri tälle alueelle nykyisin alueella asuvien vanhojen sukujen jälkeen. Haastateltava ei kuitenkaan selitä asiaa tarkemmin.

Kolmas kritiikkiä herättävä teema ovat paikallisten oikeudet liikkuu luonnossa. Aihe esiintyy selkeänä vain yhdessä haastattelussa. Tematiikka on kuitenkin kiinnostava. Se heijastelee ajattelua, jota ilmenee myös Kemin-Sompion aineistossa: yksilöiden näkökulmasta ei vaikuta täysin perustellulta, että ihmisillä on kuntarajojen tai paliskuntarajojen eri puolilla erilaisia oikeuksia – olivatpa nämä sitten statukseen liittyviä tai käytännöllisiä maankäyttöoikeuksia. Asian perustelemattomuus liittyy erityisesti siihen, että ihmiset rajojen molemmin puolin elävät haastateltavien mielestä hyvin samantapaista elämää.

V: Onhan ne erikoisasemassa olevaa porukkaa tuonne ko mennään Enontekiölle ja Inariin. En mie tiiä mikä niillä on, mutta nehän saa ilmaiset kalastusmahollisuudet ja kaikki.

V2: Se vähän hiertää meitä.

V: Kyllä se minua hiertää aika paljon. Meillä on täällä ollu ennen jopa riekon pyynti, ansapyynti. Se on viety silloin 60-luvun alussa. Ja tuohon ko menhän parikymmentä kilometriä, nii sielä ne pyytävät ihan. Ja samoten nyt saavat mennä kelkoilla ja ajaa valtion mailla ja me emmä saa mennä metriäkään.

V3: Vaikka on tien reikäki, nii ei saa mennä.

V: Joo, se on Metsähallituksen talvitie, nii ei. Ja sama, jos meinaat verkon viskata vethen, sinun pittää joka ainuaan paikkaan ottaa se lupa. Ja tuolahan ne jakavat sen kymmenen vai kaksikymmentä verkkolupaa joka-

selle joka sielä assuu. Että siinä mielessä se hiertää tämä raja, joka muka meät erottaa. (KIA15.)

Miksi nimenomaan lappilaisuus i-kirjaimella kirjoitettuna painottuu Kittilä-aineistossa niin selvästi verrattuna Kemin-Sompion aineistoon? Kittilässä on kuitenkin ollut myös näkyvää metsälappalaisliikkeitä, jonka voisi olettaa näkyvän aineistossakin lappalaisuuden merkityksen korostumisena. Metsälappalaispäivät järjestettiin Kittilässä kesällä 2018, ja esimerkiksi Kittilän kunnanhallituksen varapuheenjohtajana toiminut Aki Maunula on ollut näkyvä hahmo metsälappalaisliikkeessä. Kunnassa toimii myös 1990-luvun puolivälissä perustettu lapinkyläyhdistys, Kuivasalmen Lapinkylät ry, jonka toimintaa on voimakkaasti elvytetty vuosien 2021 ja 2022 aikana. Ennen elvyttämistä yhdistys vietti hiljaiseloa, ja sen jäsenmäärä on vuonna 2022 edelleen vain muutamia kymmeniä jäseniä (Siitonen 2021, henkilökohtainen tiedonanto). Yhdistys on kuitenkin varsin aktiivinen, ja sillä on esimerkiksi Facebookissa vajaat 200 seuraajaa (Kittilän Lapinkylä – Kuivasalmen Lapinkyläyhdistys ry, Facebook-sivu). Yhdistyksen toiminnasta on kirjoitettu esimerkiksi *Kittilälehdessä*:

Kuivasalmen lapinkylä ry:tä heräteltiin henkiin Pokassa viime viikolla, ja myös useat muut lapinkylät ovat alkaneet järjestäytyä. [...] Metsälappalaiset haluavat, että heidät tunnustetaan alkuperäiskansaksi ja he voivat vaalia omaa kulttuuriaan. He peräävät myös oikeuksia maahan ja veteen. – Haetaan se identiteetti, mikä meillä on ja mikä meille kuuluu, Kuivasalmen lapinkylän tuore puheenjohtaja Harri Siitonen sanoo. [...] Metsälappalaiset katsovat polveutuvansa Lapin vanhimmasta tunnetusta väestöstä, joka asui vanhassa Kemin-Lapissa. [...] Kieli on jo miltei hävinnyt, mutta metsälappalaisuus on elävää heidän mukaansa kaikessa siinä, mikä kuuluu alueen vanhojen sukujen kulttuuriin, kuten porotaloudessa, metsästyksessä, kalastuksessa ja luonnossa liikkumisessa. Julkisen hyväksynnän lisäksi ainakin osa metsälappalaisista haluaa asemansa kirjatuksi saamelaislakiin. Sen toivotaan helpottavan esimerkiksi porotalouden harjoittamista, metsästystä ja varojen saamista metsälappalaisuuden tutkimukseen. [...] Jäseneksi yhdistykseen pääsevät ne, joiden kirkonkirjojen perusteella tiedetään kuuluvan Kittilän vanhoihin lappalaissukuihin, jotka saivat perinnölliset maa- ja metsäoikeutensa Ruotsin kuninkaalta 1500-luvulla ja jotka myöhemmin ajettiin perustamaan uudistiloja. [...] (*Kittilälehti* 30.1.2020, 3; ks. myös *Kittilälehti* 13.5.2021.)

Yksi selitys lappilainen-identifikaation painottumiseen ja lappalaisuuden vähäiseen merkitykseen aineistossani voi olla siinä, että haastateltaviksi valikoitui sattumalta pääosin sellaisia henkilöitä, joiden tunnetut taustat ovat uudisasutuksessa. On todennäköistä, että tällainen historia vaikuttaa haastateltujen käsityksiin nykypäivän identiteeteistä. Haastateltavien sattumanvarainen valikoituminen ei ehkä kuitenkaan kelpaa ainoaksi selitykseksi aineistojen eroille. Sitä vastaan puhuu se, että Kittilä-aineistossa oli myös henkilöitä, joilla oli oman käsityksensä mukaan saamelaisia esi-isiä tai sukulaisia. Yksi kuului jopa saamelaiskäräjien vaaliluetteloon, ja muutama muu oli ainakin puolitosissaan harkinnut pyrkivänsä siihen. Nämäkin ihmiset identifioituivat selkeästi lappilaisiksi ennemmin kuin lappalaisiksi tai saamelaisiksi.

On mahdollista, että metsälappalaisuus tai lappalaisuus yleensä eivät ole yksinkertaisesti toistaiseksi mahtuneet Kittilän alueen ihmisten mielenmaisemaan samalla tavalla kuin Kemin-Sompion seutuvilla, huolimatta siitä, että kunnassa on ollut yksittäisiä metsälappalaisaktiiveja. Poliittiset liikkeet eivät koskaan toimi vääjäämättömällä voimalla: niiden retoriikan on kyettävä puhuttelemaan ja vakuuttamaan ihmisiä, ja tämä onnistuu erilaisissa yhteisöissä hie- man eri tavoin. Aineiston perusteella kittiläläisillä on melko vahva kuntaan liittyvä identiteetti ja lisäksi varsin voimakkaita ja ylpeitä kyläidentiteettejä, kuten kaukoslainen, köngäsläinen tai raattamalainen. Lisäksi ihmiset samaistuvat lappilaisuuteen ja myös suomalaisuuteen, osa hyvinkin vahvasti. Saattaa olla, että myönteisten ja varsin selkeiden identifikaatioiden maisema on valmiiksi täynnä: lappalaisuudelle ei ole kovin laajaa tai selkeää tarvetta.

Toinen mahdollinen selitys asialle on, että Kemin-Sompion aineisto keskittyy poronhoitajiin, kun Kittilän aineistossa on haastateltuina monien elinkeinojen edustajia. Kittilänkin haastatelluilla on kyllä erilaisia kytköksiä poronhoitoon, mutta päätoimisesti elinkeinon parissa toimii vain yksi haastateltava. Kuten todettua, lappalaisuus Kemin-Sompiossa näyttää kytkeytyvän selvästi poronhoitoon, joskin myös muuhun luontaistalouteen. Myös metsälappalaisaineistossa poronhoito ja lappalaisuus liittyvät toistuvasti toisiinsa. Huomionarvoista on, että kaikissa aineistoissa ”lapinvaatteet” eli esimerkiksi koristel-

lut takit, nutukkaat, säpikkäät ja luhkat liittyvät usein nimenomaan poronhoitoon. Poronhoito ja lappalaisuuteen tai saamelaisuuteen assosioituva symboliikka ovat siis selkeästi kytköksissä toisiinsa. On ilmeistä, että nimenomaan poronhoito voi kutsua etsimään ”identiteettiä” lappalaisuudesta selkeämmin kuin joku muu elinkeino. Tämä ei ole sikäli yllättävää, että elinkeinoja voi pitää osana etnisyyden hahmottumista, ja ne muodostavat kokemusta ”meistä” suhteessa ”muihin” (ks. Lehtola 2015, 115). Elinkeinojen kautta on sekä luontevaa että mahdollisesti houkuttelevaa jäsentää omaa paikkaa maailmassa. Toinen asia on, että elinkeinot eivät välttämättä ole etnisyyden määrittelyjen näkökulmasta sosiaalisesti ja poliittisesti ratkaisevia tai riittäviä tekijöitä.

Ympäristö ja Lapin ihminen

Onko se lappalaisuus, onko ne lappalaiset niitä jotka on ihan tuolla pohjosessa, Käsivarren lappalaiset? Ja me olemma niinkö Lapin ihmisiä. (KIA9.)

Kirjan viimeinen varsinainen analyysiluku poikkeaa aiemmista kahdessa mielessä. Ensinnäkin kiinnitän huomiota identifikaatioiden materiaalsiin ulottuvuuksiin enkä niinkään ryhmiin ja ryhmien väliisiin suhteisiin. Materia ja materiaaliset kulttuurit tietysti kietoutuvat aina sosiaalsiin ja poliittisiin olosuhteisiin, eikä näitä asioita voi täysin erottaa toisistaan (ks. Law 2009, 142). Materiaalinen kulttuuri – esimerkiksi puvut, esineet ja hoidettavat eläimet – esiintyy toistuvasti myös Lapin alueen ryhmiin liittyvässä julkisessa puheessa ja kytkeytyy sitä kautta avoimesti identiteettipolitiikkaan. Pyrkimykseni on tässä yhteydessä kuitenkin kiinnittää huomiota erityisesti siihen, miten materiaalisuus itsessään ohjaa identifikaatioita. Tämä tarkastelutapa poikkeaa jonkin verran esimerkiksi sen tutkimisesta, miten materiaalisesta kulttuurista puhutaan tai miten sitä representoidaan esimerkiksi taiteessa (ks. esim. Kramvig & Flemmen 2018). Ajatukseksi on, että materia ja materiaan liittyvät keholliset kokemukset ohjaavat kuulumiseen ja sitä kautta identifikaatioihin liittyvää ajattelua jo eräänlaisessa esipoliittisessa vaiheessa, siis silloin, kun materiaalista kulttuuria ei ole tuotu julkisen keskustelun piiriin.

Tarkoitin materiaalilla tässä yhteydessä sekä luonnonympäristöä että kulttuuriesineitä, siis sitä esineistöä, jota Lapissa asuvat ihmiset ovat tottuneet käyttämään. Informanttien vastauksissa näistä korostuivat erityisesti luonnonympäristö sekä yksittäiset luonnonpaikat. Lisäksi esiin nousivat jossain määrin lapinvaatteet, siis saamelaisia asusteita

mukailevat ja usein poronhoitoon liittyvä vaatekappaleet. Sen sijaan muunlaisten käyttöesineiden identiteettipoliittisesta merkityksestä aineistoissa ei ollut mainintoja. Tämä saattaa johtua osin yksinkertaisesti siitä, että asiasta ei erikseen kysytty. Mielenkiintoinen jatkok tutkimuksen kohde voisi olla esimerkiksi moottorikelkan merkitys Lapin kylien kulttuuriin liittyvänä esineenä (ks. Valkonen & Nykänen 2017).

Toiseksi hahmottelen luvussa sitä, voiko nykyisessä Lapissa asuvien ihmisten identifikaatioita luonnehtia myös muilla tavoilla kuin etnisten tai erilaisten etnisyyttä sivuavien määreiden eli esimerkiksi saamelaisuuden, suomalaisuuden tai lappalaisuuden kautta. Taustalla on ajatus siitä, että etniset eronteot eivät välttämättä ole arkisen toiminnan kannalta ratkaisevan merkityksellisiä. Esimerkiksi maantieteelliseen alueeseen ja elinkeinoihin liittyvät yhteydet saattavat vaikuttaa ihmisten arkielämään ja sitä kautta heidän kokemuksiinsa ympäröivästä maailmasta enemmän kuin se ryhmäisyys, jota kutsutaan etnisyydeksi. Muun muassa Maria Lähteenmäki on esittänyt, että Keski-Lapissa nimenomaan elinkeinon ja esimerkiksi tulotasoon liittyvät jaottelut ovat olleet usein hyvin merkityksellisiä ihmisten kategorisoinnin kannalta (Lähteenmäki 2006b, 206–207, 302–303).

Tässä kohtaa on oltava tarkkana, sillä esimerkiksi elinkeinot voivat kytkeytyä vahvasti myös etnisyyteen – ovathan ne keskeinen osa ihmisryhmän kulttuuria. Muun muassa poronhoitoa pidetään usein vahvasti saamelaista kulttuuria identifioivana tekijänä. Silti voidaan perustellusti hahmotella sellaisia elinkeinojen muodostamia yhteyksiä, joiden ei tavallisesti katsota rakentavan varsinaista etnistä ryhmäisyyttä. Kuten aiemmin on tullut ilmi, esimerkiksi juuri poronhoitoon liittyy Pohjois-Suomessa runsaasti merkityksellisiä yhteyksiä ja jaettua kokemusmaailmaa saamelaisten ja selkeästi ei-saamelaisten välillä (vrt. Lehtola 2015, 114–115). Pyrin tässä luvussa hahmottelemaan erityisesti sellaisia materiaalisia ja käytännöllisiä identifikaation lähteitä, joita ei ainakaan ensijaisesti yleensä ymmärretä etnisyyteen vaan johonkin muuhun ryhmäisyyteen liittyvinä.¹⁷

17 Tässäkin on syytä korostaa, että ”etnisuus” ei määrity aina ja kaikkialla samanlaisin kriteerein. On jossain määrin tapauskohtaista, mitä eri yhteis-

Tärkeät luonnonpaikat kulttuurisena resurssina



Kuva 3: Aamusumuinen järvi Keski-Lapissa. Vesistöt ovat Lapin ihmisille hyvin merkityksellisiä elämisen maisemina, mutta erityisesti erilaisten kulttuuristen toimintojen, kuten kalastuksen mahdollistajina.

Anssi Paasin sanoin, ”Lapilla on suomalaisten alueellisessa tietoisuudessa lähes tarunomainen ja myyttinen imago, johon kuuluvat yhtä hyvin pitkät valoiset kesäyöt keskiyön aurinkoineen kuin tunturit vaeltavine porolaumoineen” (Paasi 1988, 8; vrt. Saarinen 2006; Shields 1991, 162–206). Lappi-kuvaa ovat dominoineet voimakkaasti nimenomaan luonto ja maisemat sekä toisaalta saamelaisesta kulttuurista ammentavat ainekset. Luontoon liittyvät mielikuvat ovat olleet sekä

kunnissa liitetään nimenomaan etniseksi ymmärrettyyn ryhmäisyyteen ja millaisissa tapauksissa yksilön etnisyys esimerkiksi voi muuttua (ks. esim. *Encyclopedia Britannica*: Ethnic Group). Saamelaisyhteisöissä on usein ajateltu, että jos ei-saamelainen henkilö menee naimisiin saamelaisen kanssa, hänestä ei itsestään tule saamelaista, vaikka hän muutoin liittyikin tai kuuluukin paikallisyhteisöön. Hänen lapsensa kuitenkin ovat saamelaisia. Suvun etnisyyden vakiintumisen ajatellaan tapahtuvan kahdessa tai kolmessa polvessa (Lehtola 2015, 114).

positiivisia – luonto on kaunis ja vaikuttava – että negatiivisia – luonto on karu, kaamos on pitkä, ja talvi on kylmä (Paasi 1988, 9).

Paasin hieman yli 30 vuotta vanha tutkimus näyttää tutulta myös omien aineistojeni valossa. Luonto ja maisemat hahmottuvat erittäin tärkeiksi kaikissa aineistoissa, kun ihmiset luonnehtivat kotiseutuaan ja siihen liittyviä merkityksiä. Luontoa ja erilaisia maisemia ja luonnonpaikkoja – jokia, järviä, tuntureita, vaaroja, metsiä, soita – kuvataan myönteisessä valossa mutta myös olosuhteiden ankaruuden kautta. Näyttää siltä, että Lapissa asuvat ihmiset toistavat mielellään itsekin hivenen myyttistä kuvaa asuinympäristönsä poikkeuksellisuudesta.

Merkityksellinen ero Paasin tutkimukseen nähden on se, että olosuhteiden kuvaukset aineistoissani ovat varsin yksityiskohtaisia ja liittyvät usein tiettyihin luonnonpaikkoihin. Ero ei johtune niinkään vastaajista kuin siitä, miten asiaa on kysytty ja millaisia tiedonkeruun menetelmät ovat olleet. Paasin tutkimus perustui laajoihin kyselyihin, kun oma aineistoni koostuu pääosin pitkistä teemahaastatteluista, joissa on ollut mahdollista syventää ja tarkentaa esiin nousevia tematiikkoja. Tutkimusaiheeni kannalta haastateltavien voimakas kiinnittyminen erityisiin luonnonpaikkoihin ja -ympäristöihin on yhtä kaikki merkittävää. Sen voi ajatella kertovan stereotyyppisen Lappi-kuvaston toistumisesta ihmisten puheissa, mutta myös materiaalien luontosuhteiden merkityksellisyydestä niissä olosuhteissa, joissa haastateltavani asuvat tai ovat asuneet. Seuraava sitaatti on kuvaava; siinä voi nähdä klassista Lappi-kuvastoa, mutta myös henkilökohtaisia suhteita luonnonpaikkoihin:

Virta, joka ei pysähdy. Olen kasvanut joen rannalla, ja joki on edelleen se elementti, jota rakastan eniten. Järvi ja meri tulevat hyvänä kakkosena. [...] Mänty. Hullua, mutta edelleen halaan puita. Kun menen papan luo, käyn usein halaamassa vanhaa aihkia. Niin kauan kuin sillä niemellä on asuttu, se vanha petäjä on siinä seisonut. [...] Haavan havina on kaunein ääni, minkä tiedän. [...] Tunturi, jossa taivas on niin lähellä, että sitä voi melkein koskettaa. Ja josta näkee äärettömyyksiin. [...] Suon tuoksut ja värit. Hellepäivänä hillasuolle. Jes! [...] Onko siis mitään, mistä en pitäisi? Rääseikkö ehkä. (KA14.)

Ympäristöjen materiaaliseen merkitykseen – erotuksena erityisesti poliittisesta ja julkisesta merkityksestä – viittaa ehkä selkeimmin juuri se, että aineistoissa toistuvat konkreettisten luonnonpaikkojen henkilökohtaiset kuvaukset. Näitä luonnonpaikkoja ovat joet ja järvet, tietyt vaarat ja tunturit, tutut suot ja metsät. Kuvaukset liittyvät puolestaan merkille pantavan usein konkreettiseen toimintaan, kuten työntekoon, kalastukseen, metsästykseseen, hiihtämiseen tai vaikkapa marjanpoimintaan. Porojen laidunmaat, metsästysmaat, kalajärvet ja hillasuoat ovat tuttuuden lisäksi myös tavalla tai toisella omia. Niistä puhutaan esimerkiksi meidän laidunmaina tai omana hillajänkänä. Tämä ei viittaa yleensä maanomistukseen vaan joko juridiseen tai sosiaaliseen nautintaoikeuteen, jonka myös muut tunnistavat (saamelaisen vastaavista tapakulttuureista ks. Länsman 2004).

Jotkut luonnonpaikat näyttävät selkeästi lepopaikkoina, joihin pysähdytään tai vetäydytään. Tällaisia ovat esimerkiksi tietyt kalliot, suuret kivet, tutut hiekkaharjut ja yksittäiset puut ja aukiot.

V: Varmaan eniten, jotka on sellasia voimapaikkoja nii on ehkä sellaset hiekkaharjut. [...] Ne on semmosia jääkauden aikana painautuneita kauhioita. Minusta niissä on kauhian kiva kävellä ko niissä on sellasia vanhoja polkuja. Kapeat polut, joissa on vaihtelevaa maastoa. Periaatteessa jänkä ei ole lempari ko se on työläs tarpoa [naurahtaa]. Kuiva kangasmaa, jossa on vaihtelua. Talvella riittää, että pääsee hankeen makkaamaan ja kattomaan tähtiä kotipihalta, mutta kesällä tykkään käveleskellä metässä. (KIA 11.)

Kaikkienensa paikkojen kuvaukset kertovat siitä, miten ihmisten toiminta on kietoutunut paikalliseen luonnonympäristöön ja sitoutunut yksittäisiin paikkoihin. Näistä ympäristöistä ja paikoista on tullut merkityksellisiä sen suhteen, mihin informantit kokevat kuuluvansa ja missä he voivat olla luontevassa tai itselleen ominaisessa olotilassa. Samalla paikat ovat muodostuneet ihmisten ajattelussa tietynlaisiksi: ne eivät ole esimerkiksi vain vettä tai kiveä vaan omaan elämänsä historiaan liittyvä ranta tai lapsuudesta tuttu kiipeilykivi. Informantit ovat eläneet paikkoja todeksi ja samalla alkaneet jäsentää itseään ja maailmaan sijoittumistaan paikkojen kautta (vrt. Enges, Heimo, Mahlamäki & Virtanen 2015; 133–135; Koskihaara & Kyrö 215, 243).

Huomiota herättävänä erityisenä kategoriana aineistoissa hahmotuvat vesistöt, pääasiassa joet ja järvet. Monessa aineiston osassa vesistöjen merkitys nousi esiin oma-aloitteisesti kysyttäessä tärkeistä luonnonpaikoista. Toisaalta esimerkiksi haastatteluissa kysyttiin myöhemmin erikseen paikallisten vesistöjen merkityksestä, mikä ohjasi huomiota niistä keskustelemiseen. Aineistoni on laadullinen, eikä sen perusteella voi päätellä, miten tärkeitä vesistöt haastatelluille ihmisille tai lappilaisille yleensä ovat ja kuinka moni niitä pitää erityisen merkityksellisinä suhteessa joihinkin muihin luonnonpaikkoihin, kuten metsiin. Se on kuitenkin ilmeistä, että vesistöillä on tärkeä merkitys monille haastatelluista.

Vesistöjen suuri kulttuurinen merkitys nousi esiin jo asiantuntija-haastatteluissa, kun lähes kaikki haastateltavat nostivat esiin vesistöjen roolin liittyen omaan kuulumisen tunteeseensa. Vesistöt tuntuivat muodostavan monelle yhden konkreettisen kuulumisen kiintopisteen, mutta niihin liitettiin myös vaikeammin jäseneltävää henkistä symboliikkaa.¹⁸ Selkeimmin vesistöjen suuri merkitys nousi esiin suurten jokien kohdalla. Esimerkiksi Tornionjokilaaksossa asuvien Pekka Juntin ja Jaakko Heikkilän haastattelut muotoutuivat voimakkaasti jokivarren ja joen kulttuurin pohtimiseksi. Kysyin haastateltavilta joen merkityksestä, mutta he ottivat siihen liittyviä ulottuvuuksia pohdittavaksi myös oma-aloitteisesti. Tapani Niemi ja Olli Tiuraniemi pohtivat puolestaan pitkään ja monipolvisesti Kemijokeen ja erityisesti sen lohikannan tuhoon liittyviä teemoja. Heidän puheestaan välittyi kulttuurin kuolemaan ja ekosysteemin muutokseen liittyvää surua ja myös ajatuksia siitä, millainen Kemijokivarsi olisi voinut olla, jos lohen nousu olisi voinut jatkua. Maria Hakkarainen korosti kotijärvensä ja sen ympäristön merkitystä itselleen. Myös Anne Ollila

18 Vrt. myös Veli-Pekka Lehtolan tunteita heijastelemaan kuvaukseen: "Braudel in jaotuksen mukaista hidasta ja lähes muuttumatonta aikaa (historian pitkää kestoa) Måretin tarinassa edusti Inarijoki, joka oli toiminut jo muinaisten saamelaiden elannon antajana ja kulkuväylänä [...] Samuli Paulaharju kuvaa joen merkitystä sen äärellä asuville ihmisille: 'Se on kuin elävä olio ja uskollinen metsäkumppani. Se on ikuinen korprien vaeltaja, joka tulee ja menee, tuo viestejä maailmalta ja taas niitä vie. Ja aina veisaa tuttua säveltään'". (Lehtola 2022, 66).

puhui vesistön merkityksestä arkisen elämän ja vuoden kiertoa liittyvän rytmin näkökulmista. Ounasjoen jäätyminen ja vapautuminen jäistä vaikuttivat vahvasti Ollilan perheen kulkemiseen ja tuntumaan siitä, milloin kevät ja kesä näyttivät alkaneen.

Teema jatkui samankaltaisena muissa haastatteluissa. Vesistöt ja niiden tietyt paikat hahmottuivat eri tavoin mutta selkeästi merkityksellisinä huomattavan monille haastateltaville. Tyypillistä oli, että haastateltavat kuvasivat tuttua kotiympäristöä: esimerkiksi pitkän joen ajateltiin olevan erilainen joki jossain muualla. Seuraava esimerkki on aineistoille tyypillinen:

V: Tietenki Ounasjoen, Ounasjoen varsi et siinä on lapsena pyörinyt kyllä niinku... Nimenomaan just Könkhäällä niin on se, varmasti semmonen oma paikkansa. Et ku sinne mennee niin se on semmonen rauhallinen ympäristö.

K: No, sitte sä mainitsit tän Ounasjoen, niin koetko sä tän Ounasjoen sulle tärkeänä?

V: No, se... Nyt joo, tietyllä tavalla kyllä, mut sitte taas se, et seki on niin laaja käsite, että se on varmaan vaan se pätkä siitä, nimenomaan jos tosta niinku Kittilänkohalta ja Könkhäältä, että se on varmasti se oma, mutta jos sitte mennään tuonne Rovaniemeen ja mihin se päättyy, niin sitte, ei se, se on sitte, se on siinä sitte, et se on jo ihan eri joki. (KIA10.)

Usein vesistöt esitettiin yhteisöjen kannalta kokoavina paikkoina. Ne vetivät ihmisiä kalastamaan mutta myös kulkemaan, uimaan ja vaikkapa hiihtämään (ks. myös Karvalakkiooppera: Markku ja Jaakko Heikkilä – taiteilijaveljekset kuvaavat jokien elämää). Toisaalta vesistöjen kuvattiin rajaavan käytännön toiminnan kannalta tärkeitä alueita, kuten metsästysmaita ja porojen laituria:

V: No tietenkin [ei saa selvää] heti ajatteli että sieltä saa kallaa [naurahtaa]. Ja mie asun tässä nyt järven rannassa ja joki on sitten tuossa noin puolen kilometrin päässä, että kyllähän siellä joella tulee käytyä, Tenniöjoki on tuossa. Ja Luurojoki on ollu siellä Lokassa ja... Mutta minusta niinkö mulle elementtinä on se järvi kuitenkin ollu semmonen merkittävämpi. Toki sitten tommoset pikkuset erämaajoet, niinku meilläki kaikki niinku Jauru ja Nuorttijoet ja näin, niin nehän on sitte semmosia merkittäviä alueita sitten ne jokivarret siellä niinku mejän poronhoidon kannalta. Tavallaan ainahan sitä puhutaan, että mennään Jauruun, ku mennään sinne Jauru-

joelle ja sinne alueelle, niin elikkä sinne mejän porojen talvilaitumille niin se aina sanotaan, että mennään Jauruun. Että ne on semmosia mitkä puheessa on niinku ne merkittävimmät osat siellä sitte. (KSA24.)

Kaikkinensa vesistöjen kuvaukset heijastivat selvää tuttuun ympäristöön kuulumisen kokemusta. Ihmiset näyttivät kokevan vesistöjen äärellä rauhaa ja eheyttä. Vaikka vesistöön olisi liittynyt toimintaa, hallitsevana vaikutelmana oli pysyvyys ja asioiden jatkuminen. Tätä kaikkea ei kuitenkaan sanallistettu kovin tarkasti: vesistöt olivat ”tärkeitä”, ”rauhallisia”, ”turvallisia” ja syntymisen ja kasvamisen maisemia.

Yllä oleva Kemin-Sompion aineistosta peräisin oleva sitaatti näyttää myös sen, miten paikallisesti merkittävät vesistöt ohjaavat laajemminkin alueisiin liittyvää ajattelua. Kun haastateltava menee Jaurujen suunnalle, hän menee nimenomaan ”Jauruun”. Saman ilmiön yksi ulottuvuus on se, että maisemaa ja toimintaa hallitseville vesistöille on annettu lempinimiä, jotka tuntuvat kuvaavan niiden ai-
nutlaatuisuutta. Esimerkiksi Tornion-Muonionjoki on ”Väylä” ja Inarinjärveä saatetaan kutsua yksinkertaisesti nimellä ”Järvi”. On selvää, että toisilla alueilla jotkut muut luonnonympäristöt voivat esiintyä samalla tavalla hallitsevina tai ajattelua suuntaavina teemoina. Kun esimerkiksi Käsivarren poromies lähtee työmaalleen, hän saattaa kertoa menevänsä ”metsään” (saam. *meahcci*, ei tarkoita metsää puiden muodostamana kokonaisuutena vaan omaan kulttuuriin liittyvänä luonnonmaisemana) tai ”tunturiin”.

Elämän rytmisyys

Vesistökuvaukset liittyivät aineistossa silmiinpistävästi usein tavalla tai toisella *rytmiin*. Useimmiten rytmi viittasi vuodenaikojen vaihteluun ja siihen, miten ihmisen elämä siihen kytkeytyy. Vaihtelua kuvattiin sekä esteettiseltä että toiminnalliselta kannalta. Eri vuodenaikoina vesistö näyttää erilaiselta, mutta siellä myös liikutaan ja toimitaan eri tavalla.

V: Joki muuttaa koko ajan muotoaan. Joella tapahtuu aina jotain, siellä vesilintuja lentelee, pikkulintuja, hirviä ja poroja tulee jokivarteen, jopa

karhuja aina välissä huomaa. Siinä näät koko ajan jotaki. Joki elää, se virtaa, se on samanlainen niinku tuleen tuijottaa ku kattot vaikka veneestä tai rantakiveltä virtaa niin se elää koko ajan se joki. Ja sitten ne vanhat tarinat joita minä kaipaen nii on se että Merivirran Matti esimerkiksi muisteli semmosen hyvän jutun. (KSA22.)

V: Ja sitten ihan siinä Kemijoen törmällä asuin. Ja kun sitä on ymmärtäny koko tämän aikuisen elämänsä, kuinka tärkiä se oli se elinympäristö. Se, että se joki oli niinku kaikki kaikessa, ja töitä piti tehdä paljon, mutta aina ku sai pulahtaa sinne Kemijokeen, se oli niinku semmonen taivas. Siinä oli tukinuitot, siinä näki jääjen lähöt, siinä näki tulvat ja karikot ja kaikki. Ja toki ne [ei saa selvää] soudettiin perhoja. Ja mentiin siellä tukki, siellä uiton aikaan mentiin siellä tukkia myöten siellä toiselle puolen jokiaki juostiin. Ja sitten hanget esimerkiksi, juostiin kilometrien säteellä piilosilla. Ja tuo heinänteko, se oli semmonen mahtava juttu, heinäseipäitä oli tuhansittain siellä pellolla ja kaikki se, mitä siinä tapahtu siinä Kemijoen törmällä. (KSA25.)

Franz Krause on tutkinut väitöskirjassaan ja artikkeleissaan Kemijoen varressa asuvien ihmisten suhdetta jokeen (Krause 2010; 2013; ks. teemasta myös Autti 2013). Krausen tulkinta on, että joen varrella asuvat ihmiset ajattelevat *joen lailla*. Tämä merkitsee esimerkiksi sitä, että ihmiset osaavat liikkua joella seuraamalla sen muotoja, kuten akanvirtoja, kiviä ja päävirtaa. He oppivat seuraamaan joen virtausten muuttumista ja tulkitsemaan, miten ne vaikuttavat kalojen käyttäytymiseen ja kalastamiseen. Joen rytminen virtaus tuntuu toimivan jopa symbolina ihmisen elämälle, joissa vaihtelevat nopeat muutoksen jaksot ja rauhallisemmat suvannot, joissa on mahdollisuus lepoon. Joen rytmisyys ja virtaus muodostavat sekä käytännöllisen toiminnan kehysten että laajemman elämää koskevan metaforan (Krause 2010, 279–281). Kuten yllä olevista sitaateista voi huomata, aineistoisani ilmeni selvää yhtäläisyyttä Krausen kuvaamaan joen lailla ajatteluun. Erityisesti tämä liittyi luonnollisesti nimenomaan jokiin, jotka ovat määritelmällisesti virtaavia ja alati eläväisiä ympäristöjä.

Kiinnostavaa on, että myös pikemminkin staattiseksi kuviteltuihin maisemiin, kuten järviin, mäntymetsiin, tunturimaisemiin ja kotipihaan liittyi aineistoissa samantapaista virtaavaa rytmisyyttä. Virtaaminen liittyi pitkiin ajanjaksoihin, kuten esi-isien tulemiseen paikalle, talon rakentamiseen ja vanhenemiseen tai esimerkiksi omiin

muuttoihin paikkakunnalta toiselle ja takaisin. Lisäksi rytminen vaihtelevuus ilmeni lyhyemmillä aikaväleillä, vuodenaikojen vaihtumisesta aina yksittäisten päivien tapahtumiin, kuten säiden muutoksiin ja eläinten ja lintujen päivittäisiin rytmeihin.¹⁹

Tyypillisimmoin tapahtumien rytmissyys liittyi konkreettiseen kotiympäristöön, kuten jäiden lähtöön kotirannassa tai joka syksy toistuvaan hirvijahtiin tutuissa ympäristöissä. Lisäksi se kytkeytyi eräänlaiseen yleiseen lappilaisena olemisen kokemukseen. Lappilaisuutta kuvattiin tässä yhteydessä tottumisena äärevään, vuoden kierron mukana voimakkaasti muuttuvaan luontoon – siis esimerkiksi valon ja pimeyden vahvaan vaihteluun ja nopeasti vaihtuviin säihin sekä liikkumiseen vaikuttaviin olosuhteisiin. Tämä käsitys lappilaisuudesta vuotuisrytmiin ja erityisiin sää- ja keliolosuhteisiin kiinnittyvänä kokemuksena nousi esiin erityisen selkeänä kirjoituspyynnön kautta saamassani aineistossa. Seuraavat esimerkit kertovat hyvin siitä, miten rytmissyyttä kuvattiin:

Vuodenkierto ja sen vaikutus luontoon vaikuttavat olennaisesti myös omaan toimintaan. Kesällä luonnon väreistä ja valosta voi nauttia koko yön. Syksyllä luonto tarjoaa hyvää ruokaa ja mystisiä kokemuksia. Talvella se on eri tavalla kaunis ja luonnossa voi nauttia revontulista, tuoreesta lumesta ja eläinten jäljistä. Myös tuli käyttäytyy talvella eri tavalla kuin muina vuodenaikoina ja sillä on myös konkreettinen rooli lämmön ylläpitäjänä. Keväällä luonto tarjoaa mahdollisuuden hiihtämiseksi ja lihan kuivattamiselle. Luonto on turvapaikka, johon voi mennä milloin vain karkuun kiirettä, vaikeita sosiaalisia tilanteita ja arjen haasteita. Luonto on myös merkittävä osa kotia ja sen sisustusta. Luontoaiheet taulut, koristeet ja taljat sekä tulen läsnäolo erilaisissa kynttilöissä (ja toivottavasti tulevaisuudessa takassa) on merkittävä osa omaa viihtyvyyttä kotona. (KA2.)

19 Jarno Valkonen kirjoittaa havainnollisesti ja toisaalta henkilökohtaisesti järvimaiseman rytmissyydestä ja virtaavuudesta teoksessaan *Mökin kanssa ajattelu. Ympäristösosiologinen mielikuvitus ympäristökriisien aikakaudella* (2022). Haastateltavani eivät eritelleet staattiseksi ajateltujen maisemien muutosta yhtä tarkasti kuin Valkonen, mutta haastatteluista ilmeni toistuvasti, että heillä on kyky tunnistaa esimerkiksi kulkemiseen liittyviä muutoksia maisemaa katsomalla. Maisemien rytmissyys liittyy siis maailman kokemiseen mutta myös toiminnan ennakointiin ja suunnitteluun.

Luonto on todella tärkeä minulle. Elämä menee eri asioiden parissa eri vuodenaikoina: talvella ja kevättalvella hiihdetään, kesällä poimitaan marjoja ja kalastetaan, syksyllä poimitaan viimeiset syksyn marjat ja aloitetaan metsästyskausi tiettyssä järjestyksessä – varustaudutaan talveen. Hiljentymisen aika on jossain marras-helmikuussa, poisluettuna Joulun aika [sic]. Sydäntalvella ladataan akkuja ja ollaan tyhjäkäynnillä. Nukutaan paljon. Valon määrä onkin ratkaiseva tekijä Lapin ihmisen vuodentakierrossa. (KA12.)

Kuten sitaateista ilmenee, kuvaukset vuotuisrytmiin sitoutuneesta elämästä olivat varsinkin kirjoituspyyntöaineistossa melko stereotyyppisiä: joitain tekstejä olisi voinut melkein sellaisenaan siirtää matkailumainokseen. On mahdollista, että kirjoituspyyntö oli houkutelut kirjoittajiksi ihmisiä, jotka pitivät esimerkiksi luonnossa vapaa-ajalla liikkumisesta ja esittivät siihen liittyviä merkityksiä siksi myönteisesti ja jopa romanttisesti. Olen silti taipuvainen ajattelemaan, että vuodentakiertoon liittyvä selkeä rytmisyys on tuttu kokemus lähes kaikille Lapin alueen asukkaille. Luonnonympäristö Lapissa näyttäytyy hyvin erilaisena eri vuodenaikoina, ja erilaiset sesongit mahdollistavat hyvin erilaisten käytännön toimien harjoittamisen. Vuodenaikoihin liittyy myös omia hankaluuksiaan, kuten vaarallisia tai liikkumisen kannalta mahdottomia kelejä, energisyyden kokemukseen ja mielialaan vaikuttavaa valon määrän vaihtelua ja vaikkapa voimakasta räkkää, siis verta imevien hyönteisten yhtäaikaista esiintymistä.

Levollinen mielentila ja yhteiselo

Rytmin lisäksi toinen selkeänä esiin nouseva ilmiö oli luonnonympäristöihin liittyvä levollisuuden ajatus. Levollisuus ilmeni erilaisissa aineistoissa erilaisin tavoin – sitä ei kuvattu aina samoin sanankääntein. Tyypillinen tapa kuvata levollisuutta oli ajatella luontoa sosiaalisena pakopaikkana, tilana, jossa muita ihmisiä ei ole liikaa. Jos ihmisiä on, heidän toivottaisiin olevan läheisiä tai ystäviä. Tämä kuvaus toistui erityisesti kirjoituspyynnön kautta tulleissa aineistoissa.

Minulle lappilaisuus tarkoittaa montaa asiaa. Yksi tärkeimpiä asioita on oma suhteeni luontoon ja tuleen. Saatan itse käydä laavulla istuskelemassa

joskus viisikin kertaa viikossa rauhoittuakseni. Laavulla istuminen ja tulen tuijottaminen rauhoittaa mieltä ja auttaa mietiskelyssä ja elämän ongelmatilanteiden ratkaisemisessa. Laavulla istuminen on myös monesti sosiaalinen kokemus ja onkin usein ajanviettopaikka ystäväni kanssa. Tulen äärellä keskusteleminen tuo oman rauhan ja vähentää kiivaidenkin keskusteluiden vastakkainasettelua. Ikään kuin luonnon henki antaa pääsyn korkeampaan tietoon käyttäen tulta välikappaleena. (KA2.)

Ajatukseen luonnosta pakopaikkana liittyi tyypillisesti käsitys siitä, että luonto hoitaa ihmisiä pelkällä olemassaolollaan. Luonto on terapeutti, jonka kanssa voi antautua sanattomaan mutta merkitykselliseen vuoropuheluun. Muutamassa haastattelussa ja kirjoituspyynnön kautta tullessa aineistossa esiintyi ajatus, jonka mukaan tällainen suhde luonnonympäristöön olisi nimenomaan lappilaista. Toisaalta muutama kirjoittaja huomautti, että samalla tavalla ajateltaneen muuallakin Suomessa.

Lapin ihminen tarvitsee lappinsa ja elinmahdollisuuden omaan identiteettiin. Luonto on meille tärkeä, se on meidän kulttuuria ja teatteria, taidetta ja harrastamisen mahdollisuus. Meitä ei voi samaistaa etelän ihmisiin. Luonto on meille terapeutti ja psykologi. Sielumme hoitaja. Etelän ihmiset eivät koskaan voi samaistua Lapin ihmiseen. Kulttuuriero on niin suuri. Vieläkin. (KA11.)

Uskoisin, että [luonto merkitsee] samaa kuin kaikille suomalaisille/lappilaisille/saamelaisille. Luonto on minulle ilma, sielu, lepo, runo, rauha. Vaikka asun kaupungissa, asunnon valinnassa merkitsivät eniten vesinäkömä ja puut. (KA14.)

Kirjoituspyynnön kautta tullessa aineistossa oli muutamia kuvauksia, joissa todettiin painokkaasti, että Lapissa asuvien ihmisten suhdetta ympäröivään luontoon ei ole syytä romantisoida. Samalla näissäkin kuvauksissa kiinnityttiin itse konkreettisiin luonnonpaikkoihin. Kirjoittajat toisin sanoen toivat esiin suhdettaan tiettyihin luonnonympäristöihin, mutta ajattelivat, että kyse on yksilökohtaisesta asiasta eikä niinkään Lapin alueen kulttuureihin liittyvästä teemasta. Molemmat seuraavat esimerkit tulivat Lapin maakunnan pääkaupungista Rovaniemeltä:

Elämiseni eroaa eteläsuomalaisesta siten, että asun maantieteellisesti pohjoisempana. Mitä tarkoittaa saamelainen elämäntapa; se on yhtä monenkirjavaa kuin muidenkin ihmisryhmien. Tunnen monta akateemisesti koulutettua ns. saamelaista/lappalaista, jotka eivät eroa suomalaisesta mitenkään. Tunnen monta kantasuomalaista kansanmiestä, joka poikkeaa kirjanoppineesta kuin vesi tulesta. Kysymys [lappilaisesta tai saamelaisesta elämäntavasta] sisältää hypoteesin jonkin ihmisryhmän homogeenisuudesta. Eroan eteläsuomalaisesta elämäntavasta yhtä paljon kuin täkäläisestäkin. Elämäntapa ei ole paikkasidonnainen. Kysymys on kliseinen. Se sisältää selkeän oletuksen. Luonto merkitsee minulle kokonaisuutta, jonka osa olen ja pysyn myös kuolemani jälkeen. [...] Tärkeimmät paikkani ovat vesistöt. Olen viettänyt koko elämäni yhteydessä mereen, jokeen ja järveen. Olen oppinut ja tottunut elämään niiden kanssa. (KA11.)

Luontoa on kaikki ympärilläni – oli sitten kyse Helsingin keskustasta tai metsäisestä erämaasta. Kaupunkiluonnossa tapahtuvien jatkuvien muutosten seuraaminen on merkittävää. Lapsena minua on totutettu retkeilevään elämäntapaan, mutta en ole toteuttanut tällaista myöhemmin elämässäni. Kotini on omakotitalo käytännössä kantakaupungin alueella. Saatavilla on helposti kaupungin palvelut. Oma piha antaa avaruutta ja vaihtoehtoisia ulottuvuuksia asumiseen. (KA5.)

Kemin-Sompion ja Kittilän aineistoissa näkyy selvänä, että monet haastateltavista asuivat harvaan asutuilla seuduilla, joissa suhteellisen vähän muokattu tai ainakin sellaiseksi mielletty luonnonympäristö on fyysisesti lähellä. Monet haastateltavat kyllä ajattelivat lähtevänsä luontoon ikään kuin asiasta tehden, esimerkiksi porotöiden, kalastuksen, marjastuksen tai metsästyksen vuoksi. Silti aineistoissa nousi esiin toistuvasti ajatus siitä, että luontoon ei varsinaisesti tarvitse erikseen mennä, koska se alkaa heti kotiovelta tai on kaikkialla, ”silimien alla”.

V: Tää on tää perusvitsi, että minun ei tarvi lähteä luontoon, olen luonto itse [naurahtaa]. Siinä mielessä vähän laiska metsän liikkuja, mutta mulle on äärettömän tärkeää asua siellä luonnon keskellä. Minun ei erikseen tarvi lähtiä, vaan mulle riittää, että pääsee ulos ovesta ja on hiljasta ja saa kattella tähtiä. Se on äärettömän tärkeää asua siellä luonnon keskellä. Toki nautin myös luonnossa liikkumisesta, mutta se omassa elämäntilanteessa vapaa-aika on pientä ruuhkavuosina. (KIA11.)

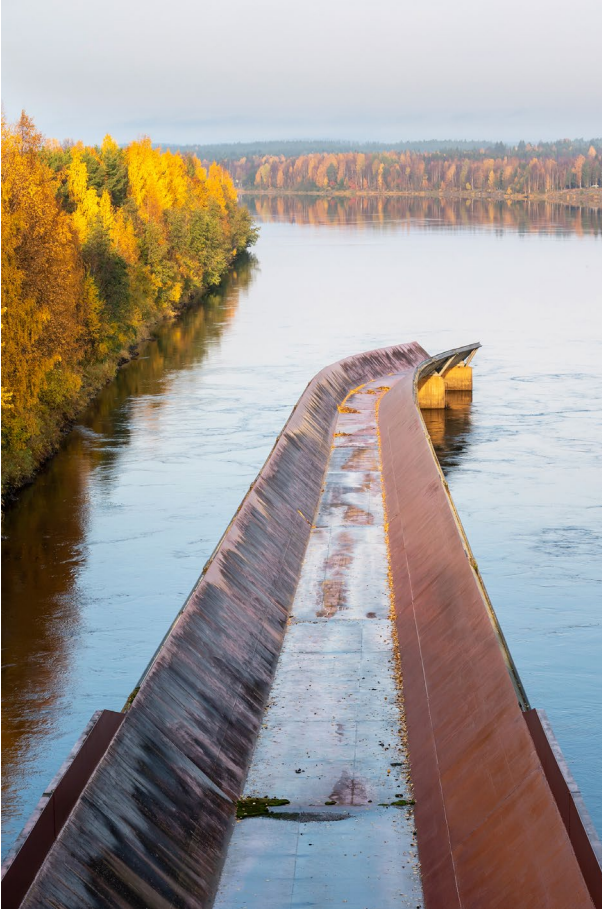
V: No se minun mielestä on sitä tuo luonnon kanssa yhteisessä elämistä, siihenhän kuuluu porohoito, siihen kuuluu mettästyys, siihen kuuluu kalastus. Vähän niin ko semmosta tietyllä lailla vaatimatonta elämäntappaa, että tieostettaa se, että se on kuitenkin luonto se herra, joka määrää sen, että miten täällä pärjätään. Se ei ole mittähän semmosta rahan perässä juoksemista eikä mithään vaan että se on sitä luonnon läheistä elämää, niin läheistä kuin nykypäivänä pystyy elämän. Eihän nyt nykypäivänä ihan pysty elämähän enhää tietenkää semmosta ku entisaikaa, ku kuitenkin laskut on maksettava ja jossakin on asuttava ja koulut on lapsilla käytävä niin sehän tietenki joutuu sen rahatalouden kanssa painimahan väkisinkin. Mutta se on ehkä tuota tietyllä lailla vanhaa kulttuuria, jossa pyrittiin elämähän sillä lailla visusti ja kuitenkin tuota, että pärjätään. (KSA16.)

Viimeisessä sitaatissa näkyy kiinnostava ajatus luontoon liittyvästä vaatimattomuudesta. Vaatimattomuus näyttää tässä yhteydessä merkitsevän eräänlaista nöyrää asennetta ja luonnonympäristön asettamien rajojen tunnistamista: ihminen ja luonnonympäristö ovat suhteessa, joka on herkkä ja altis vaurioille, myös ihmisen itsensä kannalta. Tämä teema nousi esiin Kittilän ja erityisesti Kemin-Sompion aineistoissa silloin tällöin, erityisesti suurten ympäristöä muokanneiden projektien yhteydessä.

Luonnonpaikkoihin ja -ympäristöihin liittyviä kuvauksia yhdisti yleisellä tasolla se, että niissä selkeästi hahmoteltiin kuulumista tai sijoittumista materiaaliseen paikkaan. Paikat ja ympäristöt eivät olleet merkityksellisiä toisin sanoen niinkään itsessään vaan erityisesti siksi, että ne asettuivat sekä materiaalisesti että tunnetasolla merkitykselliseen suhteeseen ihmisasukkaidensa kanssa. Informantit esimerkiksi sanoivat asuvansa luonnon keskellä tai luonnon kanssa ja kertoivat seuraavansa aktiivisesti luonnon muutoksia sekä rauhoittuvansa sen vaikutuksesta. Toisin ilmaistuna, informantit identifioituivat kuvamiensa Lapin ympäristöjen kanssa läheisessä vuorovaikutuksessa eläviksi ihmisiksi. Joidenkin vastausten kohdalla jäi avoimeksi, olisiko tällainen vuorovaikutus jonkin ryhmän ominaisuus vai pikemminkin yksilön elämän ominaispiirre. Monessa vastauksessa eri tavoin aktiivinen luonnon kanssa eläminen kuitenkin liitettiin selkeästi lappilaisuuteen, siis lappilaisten ihmisten elämäntapaan tai kulttuuriin. Jos (vanhat) lappilaiset muodostaisivat selvän etnisen ryhmän, sen etnisyyss ilmaisesti muodostuisi osittain nimenomaan ”tulen äärellä”, siis

konkreettisena ympäristökokemuksena tai ainakin tämän kokemuksen kollektiivisena representaationa (ks. Clifford 2013, 21).

Ympäristön kuolema, kulttuurin kuolema



Kuva 4: Käytöstä poistunut tukkiränni Valajaiskosken voimalaitoksella Kemijoessa. Vuodenaikojen värjäämä jokivarso on Kemijoellakin edelleen kaunis. Monet paikalliset näkevät vesivoimalaitoksissa kuitenkin edelleen kadonneen vaelluskalan ja jokivarren kulttuurin kuoleman. Kuva on otettu syksyllä 2020.

Koska konkreettiset luonnonympäristöt hahmottuivat merkitykselliseksi suhteessa käsityksiin itsestä ja omasta sijoittumisesta maailmassa, ei ole yllättävää, että niiden voimakkaat muutokset puolestaan heijastuivat haastatteluisissa hyvin haitallisina ilmiöinä. Haitallisuutta sanoitettiin sekä esteettisten ulottuvuuksien, ekologisten arvojen että luontoon liittyvien toiminnan mahdollisuuksien rappeutumisen kautta. Kokemus välittyi hyvin kokonaisvaltaisena: kokonainen esteettis-toiminnallinen elämämpiiri tuntui vaurioituneen.

Haastatellut eivät käyttäneet tässä yhteydessä itse käsitettä ”identiteetti”. On kuitenkin erittäin tärkeää huomata, että ihmisen käsitys itsestä – asia, johon identiteetti-sanalla usein viitataan – on voimakkaasti sidoksissa siihen, mihin ihminen kokee olevansa kytköksissä ja millaisia hänen konkreettiset toiminnan mahdollisuutensa ovat. Kuten edellä kävi ilmi, haastateltavat kuvasivat itseään luonnon kanssa elävinä ihmisinä tai esimerkiksi ”luontona itse”. Luontoa kuvattiin myös terapeutiseksi. Jos luonnonympäristöä totutussa mielessä ei enää ole, ei sen kanssa voi samalla tavalla elää, eikä siihen voi samaistua kuten ennen. Voimakkaasti muuttunut luonnonympäristö ei todennäköisesti ole terapeutinakaan samanlainen kuin aikaisemmin. Tärkeää on, että luontoon ei voi myöskään mennä tekemään niitä asioita, jotka ovat olleet esimerkiksi yksilön minäkuvalla tärkeän paikallisen kulttuurin olennainen perusta. Samasta asiasta ovat puhuneet usein myös saamelaiset poronhoitajat ja kalastajat, jotka ovat korostaneet sitä, että saamelaiskulttuuria ”ei ole” ilman perinteisiä luontosidonnaisia elinkeinoja (ks. esim. *Lapin Kansa* 10.3.2022). Luonnonympäristöjen suurten muutoksien merkitystä ihmisille on siksi syytä käsitellä myös identiteettipoliittisten pohdintojen yhteydessä, tai ehkä nimenomaisesti niiden yhteydessä.

Luonnonympäristöjen muutokset jäsentyvät aineistoissa kolmeksi teemaksi, jotka ovat voimaperäinen metsätalous, kaivosten ympäristövaikutukset ja vesistö rakentaminen. Metsätalouden ongelmat jakautuvat kahteen alateemaan, paikallisten mielipiteistä riippumattomiin laajamittaisiin hakkuisiin ja toisaalta vesistöjen sameutumiseen sekä niiden ekologisen tilan muutokseen. Kaivosten suurimmat ongelmat liittyvät puolestaan porojen laidunmaiden menetyksiin ja vesistöjen pilaantumiseen. Sekä metsätalouden että kaivosten ongelmista puhutaan eniten Kemin-Sompion aineistossa. Tämä on luon-

tevaa, sillä molemmat aiheuttavat Kemin-Sompion haastateltaville tärkeälle poronhoidolle konkreettista haittaa, kuten laidunten menetyksiä.

Kaikkein kielteisimmät tuntemukset aineistoissani liittyvät vesistö-rakentamiseen. Sen ajatellaan muuttaneen pysyvästi kotiseudun ympäristöjä, mikä herätti monissa haastateltavissa voimakasta katkeruutta. Kemin-Sompion aineistossa ongelmiksi hahmottuvat sekä Kemijoen vaelluskalakantojen katoaminen että Lokan ja Porttipahdan tekojärvien rakentaminen:

K: Kun noi vesistöt ja patoamishankkeet tässä nyt nousi esille, niin ihan tämmönen kysymys, että minkälaisia ajatuksia sulla on Lokan ja Porttipahdan tekojärivistä?

V: Nehän on aivan törkeitä. [nauraa] Siis aivan käsittämättömiä. Että ei, niin [...] en minä ossaa muuta sanoa. Ja sitten sielä on varsinkin tuo isännän suku kun ne on sieltä Lokasta kotosin ja minunkin ne vanhemmat sukujuuret ne menevät sitten sieltä alueelta, niin on sukuja. Niin, niin siellä on traagisia kohtaloita. Sitten kyllä niillä ihmisillä, ja sitten se miten se on vaikuttanu luontoon, niin sehän on ihan mahoton. Että joku tämmönen niinku hanhien pääpesimäalue se Pajuaapa niin se on menetetty. Ja mitä se teki sitten niinku kaikelle kalastukselle ja tämmöselle, poronhoidolle ja muille tämmösille luontaiselinkeinoille. Ja sitten kun sielä on ollu niissä jänkien keskellä niissä kummuissa, missä niitä kyliä on ollu semmonen suotuisa ilmastokin vielä viljelylle ja tämmöselle niin. Niin se on niinku aivan [...] Mie en tiä pystyykö tuommosta niinku millään korvaamaan. (KSA17.)

V: Voi sanoa, että vähemmän tärkeä tämä Luurojoki on kun tähän on tapettu joki. Se ei enää virtaa, siihen tulee semmosta hapetonta vettä ja se haisee koko kylä semmoselle mäville, kun sieltä altaan pohjasta tulee sitä paskavettä. Ja se on aivan ruskea, ei siinä voi uia ja mutta kyllähän se mukava keväällä on kun se auki ja vesilinnut pääsevät siihen ja kahlaajia ja nuot jouttenet ja kurjet tulee siihen. Niin on se semmonen kevään tulon paikka. Että niitä seurathan sillon, muttei siellä muuten viitti enää kulkea. (KSA19.)

Tekoaltaiden mainittiin tuoneen elantoa ammattikalastajille, mutta niiden vaikutusta pidettiin kuitenkin valtaosin huonona. Altaiisiin liittyi myös vaikeasti sanoitettavaa katkeruutta siitä, miten luonnon-ympäristö on muuttunut ikään kuin luonnottomaksi.

V: No ne on ympäristökatastrofeja, jotka kyllä tällä hetkellä tuottaa jo elinkeinoa muutamille kalastajille, ja niihin on kun ollu pakko sopeutua. Että... Esimerkiksi Lokka, jos siitä Lokan padolta päästettä vettä siihen Luiojokeen kunnolla, niin se Luiojokikin [ei saa selvää] siinä vaiheessa ku lohi palautetaan. Minä uskon että se tulee se murtuma niissä linjoissa tulee tapahtumaan ja se lohi palaa, niin silloin pitäis myös Lokasta laskia vettä siihen Luuroon ja jopa poistaa koko paska, että lohi saisi uimavettä siinä. Koska se nyt on liian kuivana se Luiojoki. Se on vapaa joki sinne Lokkaan asti, siinä ois paljon kutualueita vaelluskaloille. Että uskoisin että näin pitäis tehdä. Ei siitä koskaan entisensä tule siitä Luurosta sen takia että se pato on siellä ja se tekoallas, mutta tulis siitä kuitenkin siedettävä paikka. Nyt se on kyllä aivan surkia. Se Lokan allas pilaa sen Luurojoen. Sen minä ajattelen. (KSA22.)

V: Tuo allas on tärvelly, kato ku joki on sula saatana talavet kesät talavet. Ja vähänlaisesti vettä ja se on inhottava ku se on talavellaki sula, että se ei jäädy. Nii, se on semmonen täysin luonnoton laitos.

K: Joo, kyllä.

V: Nii. Sehän talavella vesi jäätyy, tommonen ei jäävy joka tulee tuolta kymmenen metriä syvältä niin se on niinku hetevettä, se ei jäävy ennen ku tuolla 25 kilometrin päässä. Mitä talavet liruutethaan siitä vähäsen niin se on tuota, siitä ei pääse mikhään elukkakaan yli, eikä siitä pääse ihmisen yli, jäihin. Niin se putuaa heikkoihin jäihin. Ku se lauha ilima on niin se sulaa, ja ku oikein helevetin pakkanaan, 40 astetta on niin se sitten vähän jäätyy, ja tänään kestää ja huomenna ei.

K: Joo, kyllä. Mimmosia vaikutuksia sillä on sinun elämälle että se ei jäädy se joki?

V: No eihän se oikeastaan ole, ei se minua niinkhään kauhiasti haittaa, mutta kaikki luontohan se on joka siitä kärsii.

K: Joo, kyllä.

V: Nii, en minä niin umpivihiriäkhään ole, mutta saisi se joki jäätyä saatana. (KSA21.)²⁰

20 Sitaatin lopussa ilmenee kuvaavasti Lapin asukkaiden klassinen suhtautuminen luonnonsuojeluun. Vihreys tai ainakin "umpivihreys" on nähty usein "etelästä" (etelän kaupungeista) johdettuna toimintana, jossa paikallisten mielipiteitä ei kunnolla kuunnella tai ymmärretä (Suopajarvi 2001, 151–155). Lappilaisen ympäristön tilasta huolestuneen ihmisen on siksi luontevaa tai jopa sosiaalisesti tarpeellista huomauttaa, että hän ei ole "vihreä". Vihreyden kritiikki ei siis välttämättä kerro kovin paljoa siitä, kuinka huolissaan henkilö on elinympäristöstään tai luonnosta yleensä.

On merkille pantavaa, että monet Kemin-Sompion metsälappalaisiksi identifioituvista haastatelluista suhtautuivat hyvin kriittisesti alueen luonnon voimaperäiseen käyttöön ja pitivät syyppäänä tyypillisesti Suomen valtiota tai sen edustajia. Muutamassa haastattelussa asiaa kuvattiin suoraan niin, että valtio näyttytyy alueella tekojärvinä, massivisina hakkuina ja vaelluskalojen katoamisena. Hahmotin näistä puhetavoista selkeän ristiriidan sille, miten valtion vanhat lait ja Suomen alueellisten rajojen merkitys näyttytyvät varsinkin metsälappalaisaineistossa muutoin tärkeitä. Ristiriita osoittaa, että metsälappalaiseksi identifioituvien suhde valtioon ei ole yksioikoinen. Asiaa voisi jäsentää niin, että valtiosta haetaan selkänöjää omille tavoitteille, mutta samalla valtion toimenpiteiden ja yksiulotteisten hallintatapojen konkreettinen vaikutus omassa elinympäristössä voi näyttytyä haitallisena.

Aiemmin on tullut ilmi, että itälappilaisten kollektiivista itsetuntoa on pidetty joissain arvioissa ikään kuin haavoittuneena ja että sama käsitys nousi esiin aineistoissani. Itsetunnon rapautumisen syynä on pidetty esimerkiksi työttömyyttä ja luonnonympäristön muutoksia. Kemin-Sompion alueen haastateltavien tapa puhua ympäristönmuutoksista tukee tätä ajatusmallia. Haastateltavat kokivat selvää voimatomuutta ja katkeruutta siitä, miten ympäristöön on kajottu. Ihmisen ja luonnon muodostama esteettis-toiminnallinen kokonaisuus oli murtunut, ja haastateltavat kokivat jääneensä asumaan osin vaurioituneelle tai pilatulle alueelle. Lisäksi haastateltavat suhtautuivat tulevaisuuteen epävarmasti. Suurta huolta aiheutti Soklin kaivos ja sen poronhoidolle aiheuttamat uhkat. Kaivos sijoittuisi Kemin-Sompion paliskunnan merkittäville laidunmaille ja haittaisi poronhoitoa huomattavasti (Anttonen 2020). Myös kaivoksen vaikutuksista vesistöön on oltu huolissaan. On mahdollista, että valmiiksi haavoitettu itsetunto ja tulevaisuuden uhkakuvat ovat vaikuttaneet siihen, miten eheänä ”identiteetti”, siis tässä tapauksessa luonnonympäristöön ja toiminnan mahdollisuuksiin kytkeytyvä minäkuva, on Kemin-Sompiossa koettu. Jos näin on, on luontevaa, että vahvasti merkitykselliseksi identifikaatioksi koettu metsälappalaisuus on sopinut eheyttämään syntyneitä epävarmuuksia tai suoranaisia haavoja. Lappalaiseksi identifioituminen on saattanut tarjota toivoa myös siitä, että ympäristöä ja elinkeinoja voitaisiin suojata alkuperäiskansaisuuden nojalla

paremmin kuin aikaisemmin. Samasta toiveesta suojella omia elinkeinoja ja elinympäristöjä oli piirteitä metsälappalaisaineistossa.

Kittilä-aineistossa moitittiin pääasiassa Ounasjoen lohikannan kuolemaa. Toisaalta haastateltavat olivat tyytyväisiä siitä, että itse Ounasjokea ei Rovaniemen pohjoispuolelta ole padottu.

K: Mitä mieltä sie olet siitä, että Ounasjokea ei ole padottu?

V: No se on vähän semmosen kakspiipunen juttu, että onko sitä padottu vai ei. Minun mielestä se on padottu Kemijoen osalta. Jos Ounasjoki on Kemijoen haara ja Kemijoki on padottu, niin kyllä Ounasjoki on kans padottu ko sinne ei lohi nouse. Mutta toisaalta vapaa Ounasjoki on aina vapaa Ounasjoki, että se on semmosen kompromissi. Mutta se Kemijoen tammeaminen on vaikuttanu Ounasjoen arvoon, mutta totta kai, jos lähettäis siihen, että Ounasjokea padottais, niin se tarkoittais näitä altaita ja muita, että on se siinä mielessä tärkeä asia, että se on vapaa Ounasjoki. (KIA13.)

V: Kyllä se tuntuu siltä, Lappia riistetään koko ajan, sitähän on riistetty sotien jälkeen, silloin ku Kemijoki valjastettiin niin tuota, Isohaara tehtiin, niin sieltä asti ainaki riistetty sitä, niin tuota... Tuntuu, että vois siinä... ideaaki olla, että itsenäistytäs, että tuota niin, vois niinku osottaa selekeämmin sinne, emme me niinku tuota niin, kerjäläisiä, se on päinvastoin, että tuota meiltä virtaa pääomat etelään ja etelässä on ne, näitä nämä pääkonttorit jotka sitten hyötyy siitä asuinpaikan mukhan että meiltä siten, mejän pääomat viiään sinne. Että... Siinä mielessä vois olla järkeä itsenäistyä, mutta tuota, ehkä ei kuitenkaan. Mutta se, että pitäis saaha vaan se niinko, päättäjät tunnustaan se asia, että meiltä virtaa pääomia etelään, enemmän ku meille tulee ehkä. Malamivaroja, puuvaroja, se... vesivaroja, luonnonvaroja. (KIA8.)

Muutama Kittilän haastateltava esitti olevansa suhteellisen tyytyväinen kotiseutunsa luonnon tilaan. Esimerkiksi Ounasjokea pidettiin paitsi patoamattomana myös suhteellisen puhtaana jokena. Lisäksi aineistossa oli useita viittauksia yleiseen luonnon ja ilman puhtauteen.

V: Ja täällä on niinkö, mie tykkään että luontoa pittää sitte säästää, eikä ylikuluttaa eikä raiskata, eikä, eikä tehdä semmosia mittään... Ojitusta on tehty tuolla, mutta nehän on hirveän hyvin ne ojatki jo menneet umpeen, mitä täällä on tehty, ja tuo on hienoa että Ounasjoki on säilyny vapaana. Sehän on meidän elämänvirta siinä. (KIA9.)

K: Mitä luonto sulle merkitsee?

V: No puhtautta. Rauhallisuutta. Sitä, että saa olla ihan oma ittes, ja mie kärsin suunnattomasti näistä kaikista rakentamisista ja suoraan sanoen paskomisista, että joskus kun ne tuola poltteele nuita vanhoja kirkkoja, paanukattokirkkoja ja kaikkia, se on semmoinen, että missään nimessä vanhaa ei saa tuhota. Sen jälkhen se on menetetty.

K: Tykkäätkö liikkua luonnossa?

V: Emmie enhän niin hirviästi, mutta ennen met urvoimma tuola joesa kesät ja ongimma ja tehimmä majoja ja lauttoja, jokka ei kantanu [nau-rahtaa]. Siis polkupyörällä kuljimma mettässä ja missä ei pystyny nii sitte kannoimma tyttökaverin kanssa niitä. Kyllä vieläki tullee marjastettua ja hillassa käytyä ja kattomassa, kuinka jokisuu on muuttunu, että semmosia kyllä. Mutta vaeltelut on jääny vähemmälle, siitä on vuosia ko on viimeksi tunturilla käyny. Aika ei mukamas riitä. (KIA14.)

Osa haastateltavista oli osallistunut aktiivisesti Ounasjoen patohankkeita vastustaneisiin protesteihin 1970-luvulla²¹. Protesteja muisteltiin menestyksenä. Oli ilmeistä, että patohankkeiden pysäyttäminen oli vaikuttanut osallistuneiden henkilöiden omanarvontuntoon: he olivat kyenneet itse vaikuttamaan kotiseutunsa asioihin. Tässä suhteessa ero Kemin-Sompion aineistoon on selkeä. Sompiossa tekoaltaat rakennettiin riippumatta paikallisten ihmisten mielipiteistä, ja Soklin kaivosta on suunniteltu vuosikaudet poronhoitajien kielteisistä näkemyksistä huolimatta. Vaikka Ounasjokikin on menettänyt lohikantansa, ovat paikalliset Kittilässä kuitenkin voineet vaikuttaa siihen, että itse joki ei ole muuttunut patoaltaiksi.

Vesistö rakentamisen vaikutuksia Lapin ihmisten elämäkokemuksiin on tutkittu runsaasti erityisesti 1900-luvun lopulta lähtien sekä tieteessä että taiteellisen toiminnan kautta. Keskiössä on ollut Kemijoen patoaminen ja sen moninaiset vaikutukset jokivarren asukkaiden elämään, mutta myös esimerkiksi Ounasjoen patoamishanke sekä Vuotoksen altaan pitkäaikaiset suunnitelmat (ks. esim. Alaniska 2013; Autti 2013; Suopajarvi 2001). Jo tapahtunutta rakentamista on yhtäältä ymmärretty, koska sodanjälkeinen Suomi tarvitsi kipeästi energiaa. Tutkimuksessa on kuitenkin kiinnitetty runsaasti huomiota siihen, että rakentamispäätöksissä ja yksittäisissä käytännön ratkai-

21 Kemijoki Oy esitti Ounasjokea padottavaksi Kemijoen tapaan jo 1950-luvulla. Hanke herätti voimakasta vastustusta. Vastustus johti joen suojeleluun erityislaillla vuonna 1983. ks. Laki Ounasjoen erityissuojelusta.

suissa ei juuri kuunneltu paikallisia ihmisiä. Esimerkiksi Kemijoella valta-asetelma oli täydellisen yksisuuntainen: valtion ei kerta kaikkiaan tarvinnut aidosti ottaa huomioon paikallisten näkemyksiä. Juridista selustaa varmistettiin muun muassa jo sota-aikana tehdyillä koskikaupoilla ostamalla niin sanottua putouskorkeutta. Paikalliset eivät useinkaan ymmärtäneet kauppojen todellista merkitystä ja vaikutuksia esimerkiksi kalastukseen ennen kuin voimalaitoksia todella alettiin rakentaa ja lohikanta kuoli (Autti 2013, 75, 179).

Lisäksi rakentaminen, riippumatta sen toteuttamisen tavoista, vaikutti voimakkaasti jokivartisten ihmisten elämäkokemukseen. Tätä teemaa ovat käsitelleet tieteellisten tutkimusten lisäksi esimerkiksi Tapani Niemen *Lohen surma*- ja Olli Tiuraniemen *Jokivarren mies*-radiodokumentit sekä Erik Söderblomin ohjaama *Karvalakkiooppera*²². Kaikkien kolmen teemana on se, miten lohen kuollessa kuoli samalla myös jotain jokivarren ihmisten ”sielusta”, tai paremmin tämän kirjan teemaan sopien ”identiteetistä”. Elämäntavat ja sitä kautta minäkuvat olivat olleet voimakkaasti kytkeytyneitä toimimiseen vapaana virtaavalla joella. Kun joki padottiin, katosivat sekä maisema että vanhat toiminnan mahdollisuudet. Samalla ihmisten mielissä alkoi vahvistua mielikuva siitä, että heitä oli huijattu: koko rakentamisen prosessi oli ollut paikallisesta näkökulmasta vaikeasti käsiteltävä, eikä menetyksiä koskaan korvattu asianmukaisesti. 1970-luvun kuuluisan karvalakkilähetystön saavuttamia rahallisia korvauksiakin kuvattiin niiden pienuuden vuoksi ”pajatsorahoiksi”. Vuonna 1988 ilmestyneessä *Jokivarren mies* -radiodokumentissa kalastaja Eelis Laurinoli sanoitti tuntemuksiaan joen patoamisesta seuraavasti:

22 Ks. myös tämän kirjan tekijän video ”Suomen kaunein koski” (QR-koodi). Video liittyy Karvalakkioopperan tuotantoon ja on kuvattu Kemijoen Petäjäskosken voimalaitoksella. Petäjäskosken voimala on teholtaan Suomen toiseksi suurin vesivoimalaitos. Sen paikalla ja alapuolella sijaitsi ennen rakentamista Petäjäskoski, jota kutsuttiin Suomen kauneimmaksi koskeksi. Rakentamisen yhteydessä joki ohjattiin uuteen kanavaan, ja joen pääuomasta tuli kuiva. Sinne lasketaan vettä vain kevättulvien aikaan. Muun ajan vuodesta entinen Suomen kaunein koski on pensaikkaa.

<https://urn.fi/URN:NBN:fi-fe2022061747582>



Ei niitä rahala voi korvata ihmisen elämän arvoja. Se soan jäläki se ei lähe ottasta niin kauanko tää itte kuki patsastellee. Se on vähän niinku Kainin merkki, se pyssyy ottasa. Ja toinen on tuo lohijuttu. Kyllä se sielu on itkeny. Se tuntu kuolhelta tuo jokivarsi sillonko kala loppu. Sitä seiso niinku jonku eesmenhen hauala tuola jokivarresa. Siihen tuli murheellinen sävel tuohon joken. Tuntu niinku rakas lapsi ois kuollu. (dokumentti kirjoittajan arkistossa)

Laurinollin puhetta ja muita kuvauksia vesistö rakentamisesta sekä esimerkiksi suurista hakkuista voi kuvata myös tunnistuksen ja tunnustuksen puutteen kautta. Puhujat ilmaisevat selvästi, että ”etelän herrat” eivät ole monien Lapin asukkaiden mielestä koskaan aidosti tunnustaneet paikallisten ihmisten oikeutta puhtaaseen elinympäristöön tai sen luonnonvaroihin. Vallanpitäjät ja suuret yritykset ovat kyllä tunnustaneet luonnonvarojen taloudellisen merkityksen ja omat mahdollisuutensa ansaita rahaa niiden avulla. Tunnistaminen ei vain ole koskaan muuttunut paikallisten ja heidän elämismaailmansa täysimittaiseksi tunnustamiseksi tai aidoksi arvostamiseksi. Sen sijaan paikalliset kokevat tulleen useimmiten ohitetuiksi tai suoranaisesti huijatuiksi.

Kemin-Sompion ja Kittilän aineistojani sekä aiempia tutkimuksia vesistö rakentamisen vaikutuksista on mielenkiintoista verrata Tornionjokilaaksoa koskeviin representaatioihin. Jo Valde Näsin vuonna 1936 laaditussa kuvauksessa Tornionjokivarsi näyttäytyy erittäin vauraana seutuna. Kalaa nousee, talot ovat mahtavia, pohjoisetkin kylät ”keitaita erämaassa” (Näsi 1936). Myös omat Tornionjokivarressa asuvat haastateltavani, valokuvataiteilija Jaakko Heikkilä ja toimittajakirjailija Pekka Juntti kuvailivat kotiseutuaan huomattavalla ylpeydellä. Erityisesti Kukkolankoskella kalastava Heikkilä kuvasi haastattelussa useaan otteeseen kalastusta, jokea ja sen vuotuisen rytmin suurta merkitystä omassa elämässään. Koskella kalastavat muodostivat Heikkilälle hyvin merkityksellisen sosiaalisen yhteisön. Lisäksi joen tuttu, vuodenaikojen mukaan muuttuva maisema oli Heikkilälle hyvin tärkeä. Koko seutuun liittyi hänen ajattelussaan omaleimaista rytmiä, jossa joen määrittämät toimet ja toisaalta eräänlainen toimien väliin jäävä levollinen ja luottavainen raukeus vaihtelivat. Heikkilä kertoi haastattelussa tuttavansa sanoneen, että Kukkolankosken rauhallinen elämänrytmi ja varsinkin ihmisten raukeus näkyy jopa niis-



Kuva 5: Valokuvataiteilija Jaakko Heikkilä lippoaa lohta Tornionjoen Kukkolankoskella kesällä 2021. Lippoaminen on perinteinen kalastusmuoto, ja paikallinen kalastusyhteisö on tehnyt töitä sen liittämiseksi Unescon maailmanperintöluetteloon. Puinen lippolaituri on nimeltään krenkku. Lohen- ja siianpyynti kokoavat koko Tornionjokivarteen kalastuskaudella tuhansia ihmisiä.

sä valokuvissa, jotka Heikkilä on ottanut muualla maailmassa, esimerkiksi New Yorkin Harlemissa, Venetsiassa ja Armeniassa. Tuttavan arvio oli huvittanut Heikkilää, mutta hän piti sitä vähintään osittain osuvana ja myönteisenä. Kotimaisema ja sen rytmi kulkivat mukana Heikkilän tuotannossa, ja taiteilija itse tätä hyvänä asiana.

Toimittaja-kirjailija Pekka Juntti suhtautui jokivarteen ehkä astetta ristiriitaisemmin. Juntti on syntynyt Väystäjästä, joka on hieman kauempana joesta sijaitseva pieni järvikylä. Väystäjälaiselle varsinainen jokivarsi näyttäytyi vauraana ja paikallisissa olosuhteissa jopa elitistisenä asuinseutuna. Toisaalta Juntti oli itse päätenyt aikuisiällä asumaan joen rantatörmälle ja kuvaili haastattelussa useaan otteeseen sitä, miten merkityksellisiä joki ja sen rytmi hänelle olivat. Vuosittain toistuvia mieleenpainuvia hetkiä olivat esimerkiksi lohenpyyntiin liittyvät, joka kesä toistuvat keskustelut kyläläisten kesken sekä jäiden lähtö ja joutsenten muuttolento joen päällä.

Kaikkienensa aineistoni ja aiemmat tutkimukset tukevat ajatusta siitä, että Lapin luonnon voimaperäinen käyttö ja ympäristöön kohdistuvat suuret muutokset ovat vaikuttaneet ja vaikuttavat ihmisten kokemuksiin ja ajatuksiin omasta itsestään ja suhteestaan ympäröivään maailmaan. Vaikutuksen väylä on ollut kahtalainen. Ensinnäkin maisema on muuttunut. Se, mihin on totuttu ja mikä on ollut luonnollista, on hävinnyt. Toiseksi toiminnan mahdollisuudet ovat muuttuneet tai kadonneet. Tämä on merkinnyt esimerkiksi hävinneitä laitumia ja vaelluskalan pyytämisen loppumista. Pakon edessä ihmiset ovat sopeutuneet ja ottaneet vastaan esimerkiksi uudet työpaikat tai tekojärvien kalastusmahdollisuudet. Molemmat muutokset ovat kuitenkin luoneet kulttuurista ja sosiaalista tyhjiötä. Ihminen ei ole voinut tehdä sitä, mitä on kasvanut tekemään, eikä olla sitä, mitä on tottunut olemaan – esimerkiksi lohenpyytäjä tai mutenialainen. Usein merkittävää on ollut, että ihmiset ovat kokeneet omat vaikutusmahdollisuutensa huonoiksi tai olemattomiksi. Kemijoen varren ihmisten keskuudessa on vuosien aikana vahvistunut myös ajatus siitä, että jokivarren rakentaminen tapahtui epärehellisesti – ihmisiä suoranaisesti huijattiin tai ainakin käytettiin hyväksi, eikä heidän elämäntapojensa merkitystä täysimittaisesti tunnustettu. Kaikki tämä on vaikuttanut hieman eri tavoin siihen, ovatko yksilöt kokeneet kotiseudulla asumisen mielekkäänä.

Jos ympäristöä taas on onnistuttu varjelemaan paikallisten näkökulmasta edes osittain, on jäljelle jäänyt jotain, johon vanhat toiminnan mahdollisuudet edelleen kiinnittyvät. Käytännössä tämä jokin voi olla esimerkiksi kansallispuisto tai suhteellisen vapaana virtaava ja suhteellisen puhdas joki. Lisäksi menestyminen luonnonkäyttöön liittyvissä kamppailuissa ja kuulluksi sekä vakavasti otetuksi tulemisen kokemukset vaikuttavat ihmisten käsitykseen omasta paikastaan yhteiskunnassa. Kittilä-aineistoni on tässä suhteessa yleiskuvaltaan optimistisempi kuin Kemin-Sompion aineisto. Kittilän haastateltavat esittävät keskimäärin vähemmän kritiikkiä luonnon voimaperäistä käyttöä kohtaan ja ovat tyytyväisempiä lähiympäristönsä tilaan. Tämä ei merkitse, että he eivät esittäisi lainkaan kritiikkiä: esimerkiksi Kemijoen patoamista ja Lapin ajattelemista pelkkänä raaka-aineiden aittana kritisoidaan aineistossa aika ajoin voimakkaasti.

Lapin ihminen, Lapin mies ja Lapin nainen

Yksi tutkimusprosessini lähtökohdista oli hypoteesi, jonka mukaan nykyisen Keski-Lapin vanhoilla suvuilla on käsitys itsestään kulttuurisesti omaleimaisena väestönä. Hypoteesia testattiin kysymällä hie-
man erilaisia kysymyksiä lappilaisuudesta ja sen suhteesta naapuri-
käsitteisiin, kuten lappalaisuuteen ja saamelaisuuteen ja toisaalta
suomalaisuuteen, sekä kysymällä esimerkiksi luonnonympäristön
merkityksestä alueen kulttuurille.

Lisäksi pyrin hakemaan aihepiiriin liittyviä merkityksiä kysymäl-
lä suoraan, mitä haastateltavat ajattelevat käsitteistä ”Lapin ihminen”,
”Lapin mies” ja ”Lapin nainen”. Tarkoituksena oli hahmottaa käsittei-
siin liittyviä mielikuvia, joiden uskoin paljastavan jotain siitä, liitty-
kö nykyisessä Lapissa asumiseen käsityksiä erityisyydestä esimerkiksi
suhteessa suomalaisuuteen. Lähtökohtanani oli oletus, jonka mukaan
ihmiset eivät liitä Lappi-johdannaisia käsitteitä enää automaattisesti
saamelaisuuteen samalla tavalla kuin esimerkiksi kirjan johdannossa
esitely Aslak Juuso vielä 1960-luvun lopussa, vaan hahmottavat ni-
den kautta pikemminkin omaa kulttuurista erityisyyttään. Tämä ole-
tus osoittautui oikeaksi. Etumäärite ”Lapin” ei liittynyt haastateltavien
puheessa saamelaisuuteen vaan nimenomaan nykyiseen Lapin maa-
kuntaan ja siellä asuvien ihmisten elämäntapoihin. Poikkeuksena oli
yksi Kemin-Sompion haastateltava, joka liitti käsitteen selkeästi saa-
laisuuteen.

Vastauksia voi luonnehtia kokonaisuudessaan niin, että sekä Lapin
ihminen, Lapin mies että Lapin nainen liittyivät kahteen merkitys-
ulottuvuuteen. Ensinnäkin käsitteet liitettiin ihmisten luonteenpiir-
teisiin, joiden ajateltiin puolestaan kytkeytyvän tavalla tai toisella
kulttuuriin. Toisinaan oli epäselvää, missä meni kulttuuriin liittyvien
luonteenpiirteiden ja yksilöiden henkilökohtaisten ominaisuuksien
raja. Haastateltavat pohtivat useammassa yhteydessä itsekkin sitä, voi-
ko yksilöiden luonteesta sanoa kulttuurin nojalla juuri mitään, vai
määrittääkö kulttuuri mahdollisesti paljonkin sitä, millaisiksi ihmi-
set kasvavat.

Toiseksi käsitteet liittyivät konkreettiseen toimintaan kulttuuri- ja
luonnonympäristössä. Varsinkin Lapin nainen oli käsite, johon liitet-
tiin kykyä toimia ”tilanteiden vaatimalla” tavalla. Jotkut haastatelta-

vista tosin huomauttavat myös painokkaasti, että mikä tahansa käsitys ”oikeasta” Lapin ihmisestä, Lapin miehestä tai Lapin naisesta on stereotyyppinen ja rajaava. Silti kaikki pohtivat asiaa suhteellisen mielellään. Joitain kulttuurisen stereotypian hahmottaminen vaikutti selvästi huvittavan tai kutkuttavan: vastauksissa oli eräänlaista itselle hymyilemisen makua.

Haastatteluaineistoissa tyypillinen Lapin ihmiseen liittyvä kulttuurinen piirre oli se, että hän on vieraanvarainen ja ystävällinen mutta samalla hieman vetäytyvä ja olosuhteiden pakosta myös omissa oloissaan viihtyvä. Varsinkin Kittilän mutta myös joissain Kemin-Sompion haastatteluissa tähän avoimuuden ja sulkeutuneisuuden yhdistelmään liitettiin lisäksi omintakeinen ja salaovela huumorintaju. Lapin ihminen saattaa hieman harhauttaa muualta tulevaa kuulijaa, mutta ei tee sitä välttämättä pahantahtoisesti. Salaovelan huumorin tarkoituksena näytti olevan mahdollisesti pieni hauskanpito mutta myös kuulijan testaaminen. Lapin ihminen voi olla hieman epäluuloinen, minkä vuoksi hän saattaa huumorin varjolla kokeilla, millaisia aikeita ulkopuolisella henkilöllä todellisuudessa on. Toisaalta useimmat haastateltavat olivat sitä mieltä, että Lapin ihminen on pohjimmiltaan luotettava ja rehellinen. Kun hän lupaa jonkun asian, hän toimii lupauksensa mukaan.

K: Loppuun tämmönen pieni homma vielä. Kuvaile minulle Lapin ihmisen?

V: Semmonen valosaluontonen, sillä on sellanen oma huumorintaju, se on semmonen ei mikhän puhelias, mutta vetovoimainen. Lapin ihminen kyllä seurassa jotenki se on se, jota kuunnelhan. En tiää onko se se olemus vai murre, mutta yleensä sitä kuunnelhan. (KIA12.)

K: Loppuun vielä tällanen kuvailutehtävä. Millainen on Lapin ihminen?

V2: Reilu, suorasanainen, ei ole mikhän vääräleuka lappalainen.

V1: Lapin ihminen on, että siihen saapi luottaa. Mie olen sitä mieltä, että Lapissa on ihmiset, jotka puhuu totta. Tietenki on tilanteita, että vähän valehellaan, mutta ne ei sillä tee mittään pahhaa.

V2: Se Lapin lisähän on hauska, mutta ihmisinä on suoria ja tavallisia, ei hienostella. Ja pitävät sanansa. Rehellisiä loppuviimein. (KIA14.)

Joitain kertoja haastatteluissa viitattiin siihen, että Lapin ihminen osaa toimia luonnonympäristöissä tai ainakin pyrkii olemaan ”lä-

hempänä luontoa”. Yhdessä haastattelussa toisaalta huomautettiin, että Lapissa asuminen tai sukujuuret eivät sinänsä takaa, että henkilöiden toiminta olisi ympäristön kannalta kestävää:

K: Lapin ihminen? Oho. Ihan se on tavallinen ihminen. En minä... Ei siinä voi olla tuota mitään... Voiko siinä olla erityispiirteitä? [...] Riippuu ihan siitä, että miten se on kasvatettu. Ja meijät nyt vaan on suurimaksi osaksi opetettu, yritetään niinku pelastua tuolla luonnossa. Mutta on meissä kyllä semmosiaki jokka luulee osaavansa, mutta ei kuitenkaan osaa olla sinut luonnon kanssa. Että kyllä muistan sen nuorena poikana ku oltiin, niin kyllähän ne äijät, ei ne ymmärtäny sitä miten luonnossa ollaan, ne heitteli kaljapurkkia ja nakkeli tupakinroskia ihan mihin sattuu. Että ihan samanlaisia paskan roskaajia ne on ihan kaikki, jos ei ne sisäistä sitä, että miten luonnossa pitää käyttäytyä. (KSA22.)

Kolmas toistuva teema oli se, että Lapin ihminen on harkitseva ja jopa hidas. Hän ei ”hötkyile”. Monet tehtävät on hoidettava kellon ja aikataulujen mukaan, mutta on runsaasti asioita, jotka voivat odottaa sopivaa säätä tai muuta otollista tilannetta. Tämä päivittäisen kiireen puute näyttäytyi monessa haastattelussa Lappia ja ”etelää” selkeästi erottavana piirteenä. Seuraava sitaatti kuvaa aihepiiriä osuvasti:

V: Niin, löysemppää kaikin puolin, että ei ole niin hikipingossa. Eikä mar-
kan perässä juossa niin tiukasti, että ei... pittää rahaa olla että tulee toimen,
mutta tuota niin... Jokku kerrää rahhaa niin, jokku kerrää elämää.
Mm. Ja meillä päin se on enemmän sitte semmosta elämässä olemista.
(KIA8.)

Muina Lapin ihmiselle tyypillisinä luonteenpiirteinä mainittiin sellaisia asioita kuin valoisa, itsepäinen, epäluuloinen, rauhallinen ja jalat maassa kulkeva. Nämäkin tuntuivat usein liittyvän kulttuuri- ja luonnonympäristöön. Esimerkiksi epäluuloisuus liitettiin siihen, että Lapin asukkaille on usein luvattu hyviä asioita, jotka eivät ole toteutuneet. Itsepäisyyttä ei yhdessäkään haastattelussa selitetty kovin tarkasti, mutta se näytti kytkeytyvän hankalissa luonnonolosuhteissa selviytymiseen.

Kirjoituspyynnön kautta tullessa aineistossa kuvattiin ennen kaikkea Lapin miestä ja Lapin naista, ei niinkään Lapin ihmistä. Selkeimmin Lapin ihmiseen liitettiin Lapista kotoisin oleminen tai vaihtoeht-

toisesti sinne juurtuminen. Lapin ihminen vaikutti yksinkertaisesti henkilöltä, joka on syntynyt tai asuu Lapissa ja jolla on kotiympäristönsä merkityksellisiä siteitä. Seuraavassa sitaatissa asia puettiin poikkeuksellisen selkeästi sanoiksi:

Olen Lapin ihminen. Identiteettini Lapin ihmisenä määräytyy sen mukaan, että olen syntyisin Lapista ja siellä kasvanut. Se, että olen muuttanut sieltä pois ja asunut eri puolilla, ei muuta sitä tosiasiaa esittäytyessäni uudelle tapaamalleni ihmiselle. Olen kotoisin Lapista. Olen lappilainen. Mitä vanhemmaksi tulen (olen kuusikymppinen) sitä vahvemmasi ”juuret” tulevat. Ja sitä vahvempuna koen Lapin ihmisen identiteetin. [...] Kysyin 90-vuotiaalta isältäni kun luin ilmoituksesi Lapin Kansasta, että onko hän mielestään Lapin ihminen. Ja vastaus oli, että totta kai. Hän on asunut siellä melkein koko ikänsä. Kyllä hän on Lapin ihminen. Sinne juurtunut. Eikä ole halunnut sieltä muuttaa koskaan pois. (KA8.)

Lapin ihmisyyden määrittelyn vaikeutta tai vähäisyyttä kirjoituspyynnön kautta tullessa aineistossa voi selittää se, että käsitteellä ei yksinkertaisesti ole ollut Lapin suomalaisten keskuudessa kovinkaan vakiintunutta merkitystä. Käsite ei silti ole täysin outo, ja siihen saatetaan liittää melko selkeitä mielikuvia tietynlaisista hahmoista. Jälkimmäisestä esitti ehkä kuvaavimman esimerkin yksi asiantuntija-haastateltavani, toimittaja ja kirjailija Tapani Niemi. Hän kuvasi Lapin ihmisen vanhaksi ja juurevaksi muoriksi, joka istuu keinutuolissa piippua poltellen.

Lapin mieheen ja Lapin naiseen kohdistuvat kuvaukset olivat kaikissa aineistoissa Lapin ihmistä täsmällisempiä. Lapin miehen kuvaukset voi jakaa kahteen pääasialliseen ryhmään. Ensimmäinen koostui erilaisista toiminnallisista kuvauksista: Lapin mies on henkilö, joka osaa toimia Lapin luonnossa ja kulttuuriympäristössä sopivalla tavalla. Näitä kuvauksia esiintyi erityisesti Kemini-Sompion aineistossa ja kirjoituspyynnön kautta tullessa aineistossa.

V: Lapin mies on tietenkin tuota no se ehkä semmonen, että se viihtyy tuolla metässä ja pärjää siellä tilanteessa ku tilanteessa. Se minun mielestä on ehkä se Lapin mies. Sillä on vielä niin vahva se kytkös sinne luontoon, että se ei ole niin ku vieraantunu siitä, että se pärjää siellä oli kaupunkilainen tai syrjäkyläinen, niin jos se viiään metään niin se pärjää siellä. (KSA16.)

V1: Enhän minä, et sinäkhän kertonu kun vasanmerkkua [nauraa]. No täällä pitää olla semmonen monitaitonen, että kaikissa hommissa pitää melkein osata kohta tehdä. Rakennushommista kalastukseen.

V2: No pitää ainakin osata mettässä kulkea, se on aivan ehton.

V1: No se pitää olla jonkinlainen kompassi päässä. Vaikka nykyään onkin ne GPS-paikantimet, mutta kuitenkin että pysyy vähänkään päässä suunta oikea. Eipä siinä.

V2: Sitten ne mettässä selviytymistaiot, ne on kanssa tärkeät. (KSA19.)

Toinen ja suurempi ryhmä liittyi puolestaan Lapin miehen ajatteluihin luonteenpiirteisiin. Nämä hahmottuivat sekä myönteisinä että kielteisinä. Lapin miehen ominaisuuksiksi mainittiin esimerkiksi sitkeys, rehellisyys, puheliaisuus ja salaovela huumori ("kälmeys" ja "velmuilu") ja toisaalta taipumus liialliseen alkoholinkäyttöön ja surumielisyys tai vetäytyvä luonne. Myös "Lapin lisä" eli taipumus hieman huumoripitoiseen itsensä kehittämiseen tai liioitteluun nousi esille erityisesti Kittilän aineistossa. Tavallaan kuvaukset olivat varsin ääreviä: Lapin mies kuvattiin yhtäältä varsin voimakkaaksi, itseluottamusta täynnä olevaksi hahmoksi ja toisaalta henkilöksi, jota ahdistus ja alkoholi vaikuttivat vainoavan.

Muutamissa luonnehdinnoissa Lapin ihmisen tapaan myös Lapin mies oli elämisen rytmiltään "väljä". Hahmo tuntui kuvastavan pohjoista elämänrytmiä, jossa asiat eivät ole sidottuja niinkään kelloon kuin luonnon rytmeihin ja niihin liittyvään työn rytmittymiseen. Seuraavan kuvauksen Lapin miehestä lausui haastateltava, joka kuului saamelaiskäräjien vaaliluetteloon mutta piti itseään ensisijaisesti lappilaisena, ei saamelaisena.

V: [Lapin mies] on loivakääntheinen lappalainen. Isästä sano sen anoppi, että mitä tulee ko yhistää loivakääntheisen lappalaisen ja hitaan hämäläisen, isästä ja äitistä. Se on aika osuva, ko se on aina tämmöstä, että koska lähethän kalhan. No kohta. Sitte se kysyjä tulee jonku ajan päästä kysymän, että joko lähemmä ja taas tulee, että kohta. Ne lähti sitte vasta seuraavana päivänä kalalle, ko se toinen oli kattonu vain säätä. Että ei pohjoistuulella voi lähteä, ko silloin ei kala syö. Se on semmonen rauhallinen. (KIA14.)

Kiireettömyys ja loivakääntheisyys tuovat mieleen kirjailija E. N. Mannisen, jonka tuotantoa Veli-Pekka Lehtola on tutkinut. Romaanissaan

Tunturi uhkaa (1938) Manninen hahmottaa saamelaiset kansana, jota ”luonnonelämän arvaamattomuus ja yllätyksellisyys” estävät määrittämästä tulevaisuutta ja olemista liian tarkasti (Lehtola 2022, 197). Tässä asenteessa on suuri ero suomalaiseen eli ”lantalaiseen”, joka tahtoo hallita elämäänsä ja ympäristöönsä tarkoin. Omien aikaisempien tutkimusteni ja muiden kokemustani näkökulmasta sekä aineistoni kuvaukset Lapin ihmisestä ja Lapin miehestä että Mannisen kirjain kuvaukset tuntuvat hyvin tutuilta. ”Loivakäänteisyys” eli ainakin näennäinen rauhallisuus ja vahva luonnonrytmien mukaan eläminen luonnehtii tutkimaani Käsivarren peronhoitokulttuuria (esim. Nykänen 2007; Nykänen ja Valkeapää 2016) mutta myös esimerkiksi Kittilän seudun erästelykulttuureita, joista minulla on runsaasti henkilökohtaista kokemusta.

Kaikissa aineistoissa oli myös vastaajia, jotka esittivät, että Lapin mies on lähinnä vahva stereotypia. Useimmiten stereotypian katsottiin rakentuneen matkailun ehdoilla. Nämä vastaajat tuntuivat olevan lisäksi sitä mieltä, että matkailijat käyttävät käsitettä hieman eri tavoin kuin paikalliset voisivat käyttää. Vaikutti siltä, että vastaajat eivät olleet kovin innostuneita koko käsitteestä.

V: No se on, paljon kuuleepi tuosta lapinmiehestä, täällä turistihommissa, että kun paljon etelästä kulkeepi porukkaa niin siinä joku oma viba tuleeepi siinä. Se on käsitteenä semmonen hieman varauksellinen, varauksellisuus aina piirtääpi siitä näitten turistien suussa, että kun sanovat että lapinmies. Vähän semmon kälämi voi olla [naurahtaa]. (KSA18.)

V: Lapin ihminen – mies tai nainen – on aivan tavallinen suomalainen, joka on sopeutunut elämään täällä. Alueellista identiteettiä on haluttu rakentaa luomalla Lapin miehestä ja naisesta jotenkin myyttisiä hahmoja, jotka elävät muista suomalaisista poikkeavassa luontosuhteessa tai ovat jotenkin positiivisen ”Lapin hulluuden” riivaamia. Lapin markkinoinnissa käytetty ilmaus ”Above ordinary” kuvaa hyvin ajatusta siitä, miten olemme jotenkin mystisellä, mutta myönteisellä tavalla poikkeavia muusta kantaväestöstä. Elämisen edellytykset pitkine välimatkoineen, kaamoksiineen, yöttömine öineen ja vuodenaikojen vaihtelujen ominaispiirteineen edellyttävät omanlaistaan elämäntapaa ja sopeutumista toimintaympäristöön, joka on erilainen kuin vaikkapa pääkaupunkiseudulla. (KA5.)

Lapin naiseen liittyvät kuvaukset olivat mahdollisesti siinä mielessä paljastavampia, että niistä ei heijastunut matkailuteollisuuden rakentamia mielikuvia samalla tavalla kuin Lapin mieheen liittyvistä käsityksistä. Selvästi yleisin tapa kuvata Lapin naista oli esittää hänet sitkeänä ja vahvana henkilönä, jonka on ollut pakko oppia tulemaan toimeen sekä ankarissa luonnonoloissa että hieman monimutkaisten Lapin miesten rinnalla. Tämä kuvaus oli suorastaan silmiinpistävä yleinen kaikissa aineistoissani. Seuraavat sitaatit edustavat pientä osaa samantyyppisistä kuvauksista:

V: Lapin nainen on avoin, mutkaton, puhelias. Joskus turhankin karski-puheinen, riippuu vähän seurasta. Jotain androgynyä lappilaisessa naisessa on. Täällä ei ansarikukat ole pärjänneet. Lapin nainen ei odota, että mies työntää tuolin pershen alle eikä odottele oven vieressä, että kentlemanni tulee ja avaa sen. (KA14.)

V: No on. Sitähän on niinkuin lähinnä työhullu [nauraa]. Kaikki on onnistuttava, ihan sama pitääkö rakentaa jotakin vai virkata, kutoa, ommella, kaikki pittää onnistua. Ruoanlaittokerä pitää onnistua siitä asti, että ite pyyvät sen [nauraa]. Ja se Lapin nainen se on niin sitkas ja sitkeä ja semmonen monitaitonen ihmekone [nauraa]. Niitä on nykyisin enää harvassa. Ja sitten kun joku ottaa tänne riukuvaimon, täällähän on semmonen sanonta että se tulee uskoon tai hulluksi muutamassa vuodessa [nauraa kova]. Se ei ymmärrä tätä, mihin niin kuin kasvatetaan tytöt Lapissa perinteisesti. Minkälaiseksi taakankantajaksi. Koska näillä miehillä elämä on ollut pyynnissä ja kalastuksessa. Ne on ollu paljon poissa kotoa. Sen kaiken pyörittäminen on oikeastaan ollut sen emännän tehtävä. (KSA17.)

Miesten esittämissä Lapin naisen kuvauksissa oli usein sekä arvostusta että huumoria. Lapin naisia kuvattiin yhtäältä tarpeettomankin riuskaotteisina mutta toisaalta sopivina vastinpareina Lapin miehille:

V: No se se vasta hankala. No nehän on työteliäitä, kovia kärtyämään ja tota joka asiaan vastaan sanovat. [epäselvä kohta äänitteessä] olla vähän parempia. Hyviä naisia ne on. (KSA20.)

V: No sehän on tuota, oikea Lapin nainen on semmonen, sehän huolehtii miehestä oikein satarosenttisesti. Ja sitte aamulla hankitsee jos on johonki työmatkallekki johonki lähössä, nii tekkee se kaikki on varmasti mukana ja joo ja saattelee aivan ovelle asti, jos ulkotöihin on menossa. Nii.

Näin on.

K: No entäs sitten tuo Lapin mies, niin millanen se on?

V: No sehän on tuota tietenkhin se on kotipaikkauskollinen ja perusrehellinen, että ei se varmaan poikkea tuota... No tietenkihin se passauttaa emäntää tietten jos sattuu että on emäntä. Nii että hoijattaa tiettenki ittensä ihan satarosenttiseen kuntoon. Joo näin, tämmönen se on. (KSA21.)

Myös Lapin naisen kuvauksiin liittyi samantapaista kriittistä itse-reflektiota kuin Lapin miehen kuvauksiin. Jotkut vastaajat esimerkiksi esittivät, että Lapin naiselle asetetaan kovia vaatimuksia, joita voi olla vaikeaa täyttää, koska Lapin naisen odotetaan pärjäävän missä vain:

V: Mie koen myös henkisesti olevani epälippilainen. Olen pehmeä, pohdiskeleva, herkkäkin. Elän enemmän pääni sisällä kuin fyysisessä maailmassa. Mulle ruumillisuus ja vaikka siihen liittyvä työ on jotenkin vähemmän tärkeää. Lappilaisessa naisessa on vähän jätkää, ja sen tunnistan kyllä itsessänikin. Omaa herkkyyttä on pitäny yrittää peittää. Ja se sitkeys, mie yritän tosissani olla yhtä sisukas ko omat mummoni sodan aikaan mutta sitten tuntuu, etten ikinä pääse samaan. Ja väsyn. Lappilaisuus elää minussa ehkä semmosena ajatuksena kaikkien ihmisten tasa-arvoisuudesta. Siis sillä tavalla, että mitkään ulkoiset seikat tai tittelit ei siihen vaikuta, minkä arvoinen on. Siitä olen aidosti ylpeä. Mutta ehkä se lappilaisilla se jakolinja menee siinä, että on työihmiset ja laiskat. Tai ainakin Tornionjokilaaksossa koen, että se työeetos on ollut tosi vahva. Se on taas ollut itelle kova paikka ja olen kokenu työuupumuksen useaan kertaan tämän takia. (KA10.)

Tässä luvussa esitelty materiaalisen ympäristön merkityksen ja Lapin ihmiseen liittyvät mielikuvat voi tiivistää seuraavasti: informantit kokivat erittäin voimakasta kuulumista kotiseutunsa eli Keski-Lapin ympäristöön ja luonnonpaikkoihin ja toimintaan niissä. Kuulumisen tunteeseen vaikutti kuitenkin se, millaisia toiminnan mahdollisuudet olivat. Myös ”identiteetti” eli tässä yhteydessä kotiseudun asukkaana olemiseen liittyvä omanarvontunto näytti olevan osin riippuvainen siitä, tarjosiko seutu mahdollisuuksia mielekkääseen elämään. Lapin ihminen hahmottui puolestaan henkilönä, joka osaa tai ainakin itse ajattelee osaavansa toimia kotiseudun ympäristössä sekä luonnon että kulttuurin edellyttämällä tavalla. Äärevä luonto näytti edellyttävän Lapin ihmisiltä määrättyä kovuutta, työteliäisyyttä ja taipu-

mattomuutta, mutta toisaalta alueen kulttuuriin liitettiin sellaisia pehmeämmiltä vaikuttavia määreitä kuin kiirettömyys, väljyys ja huumorintajuisuus.

On merkille pantavaa, että Lapin ihminen, Lapin mies ja Lapin nainen eivät liittyneet vastauksissa yhtä selvempää poikkeusta lukuun ottamatta etnisyyteen vaan pikemminkin alueellisesti hahmottuvaan kulttuuriympäristöön. Käsitteet yhdistyivät nykyisen Lapin maakunnan alueella eläviin ihmisiin ja heistä syntyneisiin tai synnytettyihin mielikuviin. Toisaalta haastateltavat tuntuivat liittävän käsitteet usein omaan lähipiiriinsä ja esimerkiksi parisuhteeseensa. He ajattelivat itseään tai puolisoaan Lapin ihmisinä. Useimmiten tämä rooli tuntui luontevalta, mutta muutamat olivat sitä mieltä, että Lapin asukkaiden kuviteltu erityisyys on lähinnä virheellinen stereotypia. Joka tapauksessa Lappi-johdannaisten käsitteiden käyttötavoissa oli suuri ero siihen historialliseen aikaan, jolloin Lappi merkitsi ensisijaisesti saamelaiden asuma-alueita ja *lapinihmiset* olivat melkein pä ilman muuta saamelaisia (ks. Lehtola 2015, 115).

Lopuksi on huomautettava, että sekä Lapin ihminen, Lapin mies että Lapin nainen olivat tutkimusta varten operationalisoituja käsitteitä. Informantit eivät puhuneet tai kirjoittaneet näistä kategorioista oma-aloitteisesti vaan vastasivat niitä koskeviin kysymyksiin. Tutkimuksen perusteella ei voida sanoa, olisivatko he ottaneet kategoriat puheeksi itse. Muun aineiston perusteella voidaan kuitenkin olettaa, että ainakaan sukupuoleen liittyviä kuvauksia (Lapin mies ja Lapin nainen) ei olisi kovin paljoa käytetty. Aineistoissa ei esimerkiksi korosteta muutoin sitä, millaisia voisivat olla miehille tai naisille ominaiset toimintatavat tai ajattelumallit Lapissa. Sen sijaan arjen, identifikaatioiden ja ympäristöjen kuvaukset ovat varsin sukupuolineutraaleja. Tämä ei välttämättä kerro sukupuoliin liittyvästä ajattelusta laajemmin, mutta kuitenkin siitä, että omassa aineistossani sukupuolitematiikka ei näyttäydä ainakaan korostuneen merkittävässä valossa.

Lapin ihmisten identifikaatiot

Psykiatri ja ylilääkäri Antti Liikkanen, yksi asiantuntijahaastateltavistani, osoitti haastattelun aikana seinällään olevaa taiteilija Hanna Kannon taulua. Taulussa oli kaarteessa eli porojen erotusaidassa seisova hahmo. Hahmo oli muuten selväpiirteinen, mutta sen kasvojen paikalla oli valkoinen, tyhjä tila.²³ Liikkanen ei vaikuttanut aivan varmalta, mutta arveli, että taulu kertoo jotain nykyisen Lapin asukkaista.

Ajattelin, että ajatuksessa voi olla perää. Taulussa oleva ihminen on erityisessä ja selvässä kulttuurisessa paikassa, porokaarteessa. Ympäriällä on eläimiä ja luonnonmaisemaa. Itse ihminen on kuitenkin jonkinlainen tyhjä nimittäjä, siis murtoluvussa viivan alle jäävä osa. On selvää, että luvussa on viivan yläpuolella olevia osoittajia, jotka kertovat, kuinka moneen osaan kokonaisuus on jaettu. Osoittajat ovat aivan kuin Lapin elämän sisältöä: maisemaa, toimintaa, eläimiä, tekniisiä välineitä ja arjen askareita. Kokonaisuuden eli nimittäjän paikalla on kuitenkin vain ääriviivoja. Jää epäselväksi, mikä tai kuka tämä ihminen kokonaisuudessaan on. Onko hänellä yhtä sellaista ”identiteettiä”, joka tekisi hänestä sen, mitä hän on, ja erottaisi hänet muista?

Tutkimukseni ehkä ilmeisin mutta samalla keskeinen päätelmä on se, että 2000-luvun Keski-Lappi on kulttuurien rajamaata, jolla ei ole yhtä täysin selkeää ”identiteettiä”. Sen sijaan sen alueelle mahtuvat lukuisat hieman erilaiset identifikaatiot ja ryhmäisyydet, kuten kittiläläisyys, köngäsläisyys, sompiolaisuus, keminkyläläisyys, lappilaisuus,

23 Samankaltainen kuva on Nils-Aslak Valkeapään runo-kuvateoksessa *Gida ijat čuovgadat* (1974). Hahmolla on päässään neljäntuulenlakki ja kasvojen kohdalla valkoinen tyhjiys.

metsälappalaisuus, saamelaisuus, suomalaisuus ja vaikkapa poro-ihmisenä eläminen (vrt. Lehtola 2015, 121).

Aineistoista esiin nousevien identifikaatioiden erot kertovat myös siitä, että lappilainen rajamaa on paitsi melko heterogeenista myös ikään kuin murtovettä, joen ja meren kohtaamisaluetta. Murtovesi on toisaalla suolaisempaa ja toisaalla makeampaa, ja välillä on vaikeaa sanoa, kummalla puolella keskikohtaa ollaan. Saamelaisuus, lappilaisuus ja suomalaisuus ovat hieman erilaisissa materiaalisissa ja kulttuurisissa suhteissa toisiinsa eri puolilla Lappia. Sama pätee tietysti jossain määrin varsinaiseen saamelaisalueeseen, jossa sukujen tarinat ovat usein linkittyneitä sekä etelästä tulleeseen uudisasutukseen että saamelaisiin taustoihin.

Lapin heterogeenisuus ja ”murtovetisyys” merkitsevät puolestaan sitä, että alueella on sosiaalisesti ja kulttuurisesti mahdollista identifioida varsin monin eri tavoin. Lapissa on toisin ilmaistuna potentiaalia moninaisuudelle varsinkin alueellisen ja etnisyyttä hahmottelevan identifikaation suhteen. Metsälappalaisuudesta käyty keskustelu ja saamelaiskiista laajemminkin osoittavat, että ”identiteettien” valitsemisella on kuitenkin sosiaaliset ja poliittiset rajansa myös tällaisella kulttuurien vaihtumisvyöhykkeellä. Etnisen kuulumisen valinnat eivät tapahdu Lapissakaan tyhjiössä, eikä niiden ole ajateltu kuuluvan vain yksilön omaan päätösvaltaan – ainakaan silloin, kun valintoihin liittyy myös muita ihmisiä koskevia seuraamuksia, kuten muutoksia alkuperäiskansan itsehallinnossa.

Yhteinen erityisyys

Tutkimuksen toinen keskeinen tulos on, että Lapissa asumiseen, Lapin kulttuureihin ja Lapin ihmisiin liitetään selvää kollektiivista, siis yhteistä erityisyyttä. Tämä erityisyys tuntuu puolestaan toimivan eräänlaisena vastapainona alueen identifikaatioiden moninaisuudelle. Yhteinen erityisyys sanallistetaan eri puolilla tutkimusalueettani hieman eri tavoin, mutta siihen liittyy ainakin kolme melko yleistä ulottuvuutta: 1) ajatus Lapista tai rajatummasta seudusta, kuten Keski-Lapista, vahvasti merkityksellisenä kotiseutuna, 2) erityiseksi mielletty luon-

nonympäristö ja siihen liittyvät kulttuuriset toiminnot, kuten poronhoito ja kalastus sekä yleinen luonnon ”kanssa” eläminen ja 3) kulttuuriset yhteydet naapurissa oleviin tai lomittain sijoittuviin saamelaisiin kulttuureihin.

Olen taipuvainen ajattelemaan, että joskus lappalainen-identifikaation nousussa on kysymys tämän Lapin kollektiivisen erityisyyden uudelleensanoittamisesta (vrt. Stoor 1999, 74–76). Pelkkä lappilaisuus i-kirjaimella ei kaikkien mielestä ole siis näyttänyt riittävältä käsitteeltä kuvaamaan paikallisen kulttuurin erityispiirteitä. Tämä on johdonmukaista, sillä sana lappilainen voi viitata nykymerkityksessään melkein keneen tahansa Lapin maakunnan asukkaaseen, myös alueelle vastikään muualta muuttaneisiin. Lappalais-käsitteestä on tosin sanoen mahdollisesti haettu sisältöä siihen nimeämättömään mutta erityiseen kulttuuriseen tilaan, joka on jäänyt nykyisen eli uuden lappilaisuuden ja saamelaisuuden väliin ja jota itse olen kutsunut ”vanhaksi lappilaisuudeksi”. Tällaisessa valinnassa ei välttämättä ole valitsijan itsensä näkökulmasta kysymys varsinaisesta etnisen identifikaation vaihtamisesta tai löytämisestä, vaan pikemminkin väljemmästä oman elämäntavan ja ”identiteetin” nimeämisestä – eräänlaisesta kulttuuris-sosiaalis-tilallisesta määrittelystä. Usein lappalaiseksi identifioituminen on toki hahmottunut nimenomaan etnisyyteen liittyvänä tapahtumana, ja siihen on liittynyt aktiivista saamelaisten sukujuurten etsimistä sekä niiden merkityksen korostamista.

Prosessin voi sanoittaa myös niin, että monilla Lapin ihmisillä on yksinkertaisesti vahva alue- tai kotiseutuidentiteetti, johon lappalaiskeskustelussa on kiinnittynyt etnisen identifikaation piirteitä. On hankalaa sanoa, mihin tämä kotiseutuun liittyvä alueellinen identifikaatio päättyy ja mistä etninen identifikaatio tarkalleen ottaen alkaa. Koska identifikaatiot eivät ole jähmettyneitä ilmiöitä vaan pikemminkin prosesseja, tämä on analyttisessä mielessä myös tarpeetonta. Pelkästään se on merkittävä huomio, että alueellinen erityisyys ja etninen erityisyys näyttävät kytkeytyvän ja liudentuvan toisiinsa. Sama ilmiö on usein selvästi nähtävillä riidattomasti saamelaisten henkilöiden kotiseutuun liittyvässä ajattelussa: Saamenmaa, Sápmi, on erittäin tärkeä identiteettipoliittinen kiinnekohta myös heille, jotka asuvat esimerkiksi eteläisessä Suomessa.

Kollektiivisen erityisyyden näkökulmasta on merkittävää, että kerromukset siitä eivät ole ehjiä. Esimerkiksi suuret luonnonympäristöjen muutokset, itseä koskeviin asioihin liittyvän poliittisen vaikutusvallan puute ja työttömyys ovat särkeneet lappilaisten omaehtoisten elämäkokemusten eheyttä. Arvelen, että särkyminen on osaltaan voinut luoda uusia tarpeita etsiä täsmällisiä ja arvokkaiksi koettuja identifikaation kohteita hieman uudenaikaisista tai uusvanhoista suunnista. Jotkut ovat löytäneet uuden paikkansa Etelä-Suomen tai Ruotsin kaupungeista, toiset saamelaisista sukujuuristaan tai muuten tärkeäksi hahmottuvasta lappalaisuudesta. Maailman liike ja epävarmuus on pysäytetty, otettu haltuun ja korvattu pysyvältä näyttävillä uusilla ”identiteeteillä” (vrt. Ruuska 2013, 102–103).

Lapin kulttuurialueen heterogeenisuudesta ja mahdollisesta havoittumisesta huolimatta on merkittävää, että suomalaissaamelainen tai saamelaissuomalainen rajamaa jonkinlaisena tunnistettava kokonaisuutena näyttää edelleen olevan olemassa. Tämäkin on ilmeiseltä tuntuva mutta varsin tärkeä huomio. Koska rajamaan voi tunnistaa, voi sen kulttuurinkin tavalla tai toisella hahmottaa. Ajattelen esimerkiksi Veli-Pekka Lehtolan tavoin, että rajamaan kulttuuri ei palaudu täysin sen paremmin suomalaisuuteen kuin saamelaisuuteen (Lehtola 2015, 111). Sen sijaan rajamaalle on syntynyt aidosti omanlaistaan ja omassa erityisyydessään rikasta kulttuuria. Alueen tunnistamista ja hahmottamista kuitenkin vaikeuttaa se, että sillä tai sen asukkailla ei ole vakiintunutta nimeä.

Eteenpäin?

Emma Battell Lowman ja Adam Parker ovat esittäneet, että Kanadan uudisasukkaiden jälkeläisten tulisi hylätä käsitys, jonka mukaan kanadalaiset ovat mukavia ihmisiä, joilla on ollut pääasiassa hyvät suhteet alkuperäiskansoihin (Lowman & Parker 2015). Sen sijaan heidän tulisi tunnustaa ja hyväksyä oma ”identiteettinsä” asuttajina (*settlers*), jotka ovat osa alkuperäiskansojen vaatimuksia tukahduttavaa kanadalaista kolonialistista järjestelmää. Tämän hyväksyminen voi johtaa suuttumukseen, joka puolestaan voi johtaa aktiiviseen liittolaisuuteen (*allyship*) ja toimintaan kolonialistisen järjestelmän purkamiseksi.

Lowmanin ja Parkerin ajatusta asuttajaidentiteetin hyväksymisestä voi kokeilla siirtää Pohjoismaihin ja Suomeen. Sekä valtion että ei-saamelaiden ihmisten olisi hyvä tunnustaa, että erityisesti valtion tarpeet ja tavoitteet ovat olleet ja voivat edelleen olla ristiriidassa saamelaiden tarpeiden, ajatusmaailman ja elinkeinojen kanssa. Saamelaiset eivät yleensä ”valita turhasta” tai ”vastusta kaikkea” ilman erityisiä syitä, kuten julkisuudessa joskus on esitetty (ks. Kioski: *Saamelaiset suuttuu aina kaikesta*).

Samalla voisi olla hedelmällistä tunnistaa ja tunnustaa, että vaikka kuvaamalla lappilaiselle rajamaalle ei keksittäisi ilmaisuvoimaista ja vakiintuvaa nimitystä, asuu siellä ryhmiä ja yksilöitä, joilla on erilaisia mutta merkityksellisiä siteitä sekä saamelaisiin että suomalaisiin kulttuureihin ja toisaalta kotiseutunsa maihin ja vesiin. Nämä ihmiset eivät kenties muodosta etniseksi ymmärrettävää selkeää ryhmää, mutta heidän kulttuurinsa on voimakkaan omaleimainen, mikä ohjaa itseidentifikaatioita ja yleistä elämän kokemista. Ilman tunnustamista ihmiset ylipäättään eivät voi kokea eheyttä: ihmiset tarvitsevat sitä, että toiset suhtautuvat heihin heidän ”arvokkuutensa vaatimalla tavalla” (Hirvonen 2020, 9). Parhaassa tapauksessa ihmisten väliset suhteet olisi järjestetty niin, että kaikki osapuolet voisivat ”tuntea olevansa kotonaan sosiaalisissa rooleissaan” (Hirvonen 2020, 15).

Lapin identiteettipolitiikasta voinee esittää vielä samankaltaisen huomion kuin filosofi ja tutkija Francis Fukuyama Yhdysvalloista (2018). Jos ja kun identiteettipolitiikka keskittyy vain erityisyyteen itseisarvoisena teemana, voi jäädä huomiotta, että ihmisissä on myös oleellista samuutta. Tämä samuus liittyy yhteiseen ihmisyyteen mutta myös jaettuun asuinpaikkaan ja yhteisiin elinkeinoihin, elämäntapoihin ja poliittisiin tavoitteisiin (vrt. Valkeapää 1972, 138). Erityisyyden sanoittamista luonnollisesti tarvitaan, koska ilman sitä ei voida parantaa vähemmistöjen tai alistetussa asemassa olevien asemaa eikä edistää esimerkiksi saamelaisen kulttuurin omaehtoista kehittymistä. Erityisyyden rinnalle tai jatkoksi tarvitaan kuitenkin samuuden artikulointia, ainakin, jos halutaan rakentaa yhteisiä tulevaisuushorisontteja tai ”kohtaloita” (Vitikainen 2018). Teoreettisessa mielessä olisi ideaalia, jos erityisyyden ja samuuden tunnustukset olisivat tasapainossa. Niiden välille jää todennäköisesti ratkaisemattomia jännitteitä,

mutta tämä ei estä tasapainon prosessoimista ja hakemista (vrt. Hirvonen 2020, 16).

Koko asetelman voi lopuksi esittää kolmena vaihtoehtona, joista voidaan valita tai joiden välillä voidaan käydä neuvotteluita. Voidaan 1) kiinnittyä eroihin ja erityisyyteen, siis saamelaiseen erityisyyteen, metsälappalaiseen erityisyyteen, lappilaisen rajamaan erityisyyteen tai suomalaiseseen erityisyyteen. Tämä merkitsee erontekojen korostamista. Toisaalta voidaan 2) kiistää ryhmien ja kulttuurien välisten erojen merkitys ja esittää, että kaikki ovat samanlaisia lappilaisia tai esimerkiksi samanlaisia Suomen kansalaisia. Tämä tarkoittaa sitä, että erityisiä kulttuureita tai elämäntapoja ei tunnisteta erityisinä tai ainakaan tueta – sen sijaan keskitytään turvaamaan yksilöiden tasa-arvoinen kohtelu. Tai sitten voidaan 3) tunnistaa sekä erityisyydet että samanlaisuudet ja käydä tarkempaa keskustelua siitä, missä suhteissa ja tilanteissa erityisyydet ovat merkityksellisiä ja milloin tulisi korostaa pikemminkin samanlaisuuksia (ks. Kramvig & Flemmen 2018). Tässä vaihtoehdossa asetetaan tietoisesti kulttuurien rajamaalle ja ammennetaan historian ja nykypäivän kerroksellisesta luonteesta. Samalla avautuu mahdollisuus hieman uudenlaiseen monikulttuuriseen, rikkaaseen ja erilaisista suunnista ammentavaan politiikkaan ja olemisen tapaan.

Tutkimusaineistot

Haastattelut:

Metsälappalaisaktiivien haastattelut (MLA)

Kemin-Sompion haastattelut (KSA)

Kittilän haastattelut (KIA)

Kirjoituspyynnön kautta tulleet materiaalit (KA)

Muut tutkimusaineistot

Alaluusua, Tarja (2002) *Me Sompiosta*. Helsinki.

Antikainen, Janne, Enbuske, Matti, Haanpää, Susanna, Kyläniemi, Hanna, Laasonen, Valtteri, Mayer, Minna, Pentikäinen, Juha, Pyykkönen, Sinikukka, Siltanen, Kirsi, Valtanen, Eila (2019). *Metsälappalainen kulttuuri ja sen edistäminen*. Valtioneuvoston selvitys- ja tutkimustoiminnan julkaisusarja 2019:43.

Charta79. Huuto oikeuksien puolesta (1979) Koonneet Ailo Gaup, Ande Somy, Maret Sara, Lasse Idinvuoma, Egil Utsi, Harry Johansen. Suomenos Mirja Tunset, Ulla Huotari, Irmeli Oraviita and Helena Bogevedt. Suomenkielisen version toimitus Nils-Aslak Valkeapää.

Enbuske, Matti (2019) Vieraskynä: Historian suhde identiteetteihin ja niiden merkitys metsälappalaisuudessa. www.mdi.fi/vieraskyna-historian-suhde-identiteetteihin-ja-niiden-merkitys-metsalappalaisuudessa/. Konsulttitoimisto MDI:n internetsivut. Vierailtu 3.6.2022.

Hirvasaho, Katja (2019) Koko "Lappi" on mielikuvituksen tuote, joka on luotu matkailun ehdoilla. *Suomen Kuvalehti* 22.9.2019. suomenkuvalehti.fi/jutut/kotimaa/koko-lappi-on-mielikuvituksen-tuote-joka-on-luotu-matkailun-ehdoilla/?shared=1059773-8cd6f772-4&fbclid=IwAR2Qi-q01MV0Ux7BZ0ikAzIGUydhMcp5LTbZMgTp_fp8BwGG5tgc5mMYGTkc. Vierailtu 21.4.2021.

ILO-sopimus C169. (C169 - Indigenous and Tribal Peoples Convention, 1989 (No. 169) www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEX-PUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID:312314. Vierailtu 21.4.2021.

Kaijukka (1969) Tv-dokumentti, toimittaja Juhani Lihtonen. yle.fi/aihe/artikkeli/2007/06/15/kaijukka. Vierailtu 30.4.2021.

Kaisanlahti, Janne (2018) *Metsälappalaisten muistoja*. Nouseva Maaseutu ry, Kemijärvi.

Kaisanlahti, Janne (2018b) Onko lappalaisen kulttuurin rajapinnalla oikeutta toimia? Teoksessa Janne Kaisanlahti (toim.) *Lapin taivaan alla. Metsälappalaispäivien vuosikirja*. Metsälappalaispäivät ry, Rovaniemi, s. 21–22.

Kaisanlahti, Janne (toim.) 2018. *Lapin taivaan alla. Metsälappalaispäivien vuosikirja*. Metsälappalaispäivät ry, Rovaniemi.

- Kariniemi-Willamo, Annikki (1955) Lappilainenko? vaiko peräpohjalainen tai peräpohjolalainen? *Kaltio* 3–4, s. 61.
- Karvalakkiooppera. Ohjaaja Erik Söderblom. Esim. karvalakkiooppera.fi. Vierailtu 26.4.2021.
- Karvalakkiooppera: Markku ja Jaakko Heikkilä – Taiteilijaveljekset kuvaavat jokien elämää. Haastattelu, tekijä Tapio Nykänen. <https://urn.fi/URN:NBN:fi-fe2022061747582>
- Kekkonen, Urho (1977) *Matkakuvia Kainuusta ja Lapista*. Otava, Helsinki.
- Kioski: "Saamelaiset suuttuu aina kaikesta." – KIOSKI ALL SÁMI PANEL. www.youtube.com/watch?v=E25purT8ZC4. Vierailtu 14.5.2021.
- Kitti, Jouni (2018) Kansalliset myytit ja Saamenmaan todellisuus. Teoksessa Janne Kaisanlahti (toim.) *Lapin taivaan alla. Metsälappalaispäivien vuosikirja*. Metsälappalaispäivät ry, Rovaniemi, s. 27–38.
- Kittilälehti* 29.8.2019, s. 10–11. Lomajärvellä elettiin omavaraisesti. Toimittajana Petra Kannisto.
- Kittilälehti* 30.1.2020, s. 3. Kittilän Lapinkylä ei unohdu. Toimittajana Mari Palomaa.
- Kittilälehti* 13.5.2021. Toimittajana Miika Sirkkiä.
- Kittilän Lapinkylä – Kuivasalmen Lapinkyläyhdistys ry. Avoimet Facebook-sivut. Vierailtu 21.1.2022.
- Kyläniemi, Hanna (2021) Umpitakit. Rovaniemen ja lähialueiden poronhoitokulttuuriin kuuluneet perinteiset asut. Yleisöluento Pöykkölässä, Rovaniemellä 25.11.2021. Julkaisematon Power Point -esitys, lisäksi sähköpostikeskustelua.
- Laki Ounasjoen erityissuojelusta. www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1983/19830703. Vierailtu 2.6.2022.
- Lapin Kansa* 19.1.2019. Väitös: Nykyinen saamelaiskäräjälaki ei kerro, kenelle saamelaisten maa- ja vesioikeuksien pitäisi nykyään kuulua. www.lapinkansa.fi/vaitos-nykyinen-saamelaiskarajalaki-ei-kerro-kenel/154676. Vierailtu 21.4.2021.
- Lapin Kansa* 11.9.2020. Loppua ei näkyvässä, kiista koneellisen kullankaivun jatkumisesta on osa saamelaisalueen maiden hallintaa koskevaa riitaa (pääkirjoitus) www.lapinkansa.fi/loppua-ei-nakyvissa-kiista-koneellisen-kullankaivu/2870562. Vierailtu 14.9.2020.
- Lapin Kansa* 10.3.2022. Malminetsintää ei ole estetty Käsivarren suojelealueilla – poronhoitajilta jyrkkä ei kaivoksille: Kyse on saamelaisten elinkeinosta, kielestä ja kulttuurista. Toimittajana Tapio Nykänen. www.lapinkansa.fi/malminetsintaa-ei-ole-estetty-kasivarren-suojelual/4412201. Vierailtu 3.6.2022.
- Lehtola, Veli-Pekka, henkilökohtainen tiedonanto 7.8.2021.
- Lohen surma* -radiodokumentti. Käsikirjoitus ja ohjaus: Tapani Niemi. areena.yle.fi/audio/1-50811082.
- Maijala, Eeva-Maria (2016) *Kemin-Lappi elää! Alkuperäiskansa keminlappalaiset – yksi Suomen neljästä saamen ryhmästä*. Pihkassa Lapin luontoon ry, Savukoski.

- Massa, Ilmo & Alatalo, Hannu (2020) Lukijalta: Historiallista Peräpohjolaa ei kannata uhrata turismille. *Lapin Kansa*. www.lapinkansa.fi/lukijalta-historiallista-perapohjolaa-ei-kannata-u/2945014. Vierailtu 21.4.2021.
- MDI: Metsälappalainen kulttuuri ja sen edistäminen, internet-sivut. www.mdi.fi/kulta-hanke/. Vierailtu 10.4.2021.
- Niemelä, Yrjö (1989) *Ounasjoen maa*. Kemijärvi.
- Näkkäläjärvä, Pirita (2018) Keminsaame ei kuollut 1970-luvulla vaan 1700-luvun lopussa – Faktantarkistusta Suomenmaassa esitetystä väitteistä. faktalavvu.net/2018/02/20/keminsaame-ei-kuollut-1970-luvulla-vaan-1700-luvun-lopussa-faktantarkistusta-suomenmaassa-esitetysta-vaitteista/. Vierailtu 20.4.2021.
- Näsi, Valde (1936) *Tornionlaaksosta Länsi-Lappiin. Matkailijain opas*.
- Näsi, Valde (1948) Missä Lappi alkaa? *Suomen Kuvalehti* nro 27, s. 16–17.
- Nyljetty maa: Suuret miehiset hankkeet*. Käsikirjoitus ja ohjaus: Tapani Nieminen. 2013.
- Rytilahti, Niko (2018) Sallan metsälappalaisuudesta – Kieli kuoli, mutta kulttuuri ja elinkeino säilyivät. Teoksessa Janne Kisanlahti (toim.) *Lapin taivaan alla. Metsälappalaispäivien vuosikirja*. Metsälappalaispäivät ry, Rovaniemi, s. 17–18.
- Saamelaisoimikunnan mietintö (2001) Komiteamietintö 2001: 14. Oikeusministeriö, Helsinki.
- Sammallahti, Pekka 24.1.2019. Kommentti Facebook-seinällä. Vierailtu 24.1.2019.
- Sarivaara, Erika (2018) Statuksettomat metsäsaamelaiset / puhe Salla-päivillä 19.7.2021. Teoksessa Janne Kisanlahti (toim.) 2018. *Lapin taivaan alla. Metsälappalaispäivien vuosikirja*. Metsälappalaispäivät ry, Rovaniemi, s. 70–80.
- Siitonen, Harri (2021) Henkilökohtainen tiedonanto 21.1.2022. *Sompio*-lehti. Vuosikerrat 1978–1987 ja 1993–1998. Mikrofilmit, Lapin kirjasto. *Sompio* 11.10.2018. Paikallislehteä Sodankylässä 40 vuotta. <https://www.sompio.fi/uutiset/paikallislehteä-sodankylässä-40-vuotta-6.184.1515291.61c0a786ab>. Vierailtu 5.5.2021.
- Suomen kaunein koski. Video, tekijä Tapio Nykänen. <https://urn.fi/URN:NBN:fi-fe2022061747582>
- Tiuranieniemi, Olli (1988) *Jokivarren mies* -radiodokumentti, YLE.
- Pohjoiskaira*-lehti. Vuosikerrat 1987–1993. Mikrofilmit, Lapin kirjasto.
- Valkeapää, Nils-Aslak (1972) *Terveisiä Lapista*. Otava, Helsinki.
- Yliokka, Eila (2018) Lainauksia lappalaisuudesta – sitaatteja saamelaisuudesta Teoksessa Janne Kisanlahti (toim.) *Lapin taivaan alla. Metsälappalaispäivien vuosikirja*, s. 46–60.

Kirjallisuus

- Adese, J., Z. Todd, & Stevenson, S. (2017) "Mediating Métis Identity: An Interview with Jennifer Adese and Zoe Todd." *MediaTropes* 7(1), s. 1–25.
- Aikio, Ante (2006) Etymological Nativization of Loanwords: a Case Study of Saami and Finnish. Teoksessa Ida Toivonen & Diane Nelson (toim.) *Saami Linguistics*. John Benjamins, Amsterdam, s. 17–52.
- Aikio, Ante (2009) *The Saami Loanwords in Finnish and Karelian*. Väitöskirja. Oulun yliopisto.
- Aikio, Ante (2012) An essay on Saami ethnolinguistic prehistory. Teoksessa Riho Grunthal & Petri Kallio (toim.) *Linguistic Map of Prehistoric Northern Europe*. Suomalais-ugrilaisen seuran toimituksia. Helsinki. s. 63–117.
- Aikio, Marjut (2006) Sopimattomat saamelaiset. *Tiedepolitiikka* 4/06, s. 21–34.
- Aikio, Pekka & Aikio, Marjut (1986) *Saamelaisten etnisiteettiongelmista*. Lapin tutkimusseuran vuosikirja XXVII. Rovaniemi. s. 30–40.
- Aikio, Annukka (toim.) (1981). *Uusi sivistyssanakirja*. Uusinut Rauni Vornanen. Otava, Helsinki. 17. painos.
- Alakorva, Saara (2021) Miksi pluralistinen jäsenyyden periaate ei sovellu Saamelaiskäräjille. [politiikasta.fi 19.2. politiikasta.fi/miksi-pluralistinen-jasenyyden-periaate-ei-sovellu-saamelaiskarajille/](https://politiikasta.fi/19.2.politiikasta.fi/miksi-pluralistinen-jasenyyden-periaate-ei-sovellu-saamelaiskarajille/). Vierailtu 19.2.2021.
- Alaniska, Kari (2013) *Kalojen kuninkaan tie sukupuuttoon. Kemijoen voimailatosrakentaminen ja vaelluskalaksymys 1943–1964*. Väitöskirja. Oulun yliopisto.
- Anttonen, Marja (2020) Soklin lupaviidakossa taistellaan poronhoidon puolesta. [Poromies. poromieslehti.blogspot.com/2020/09/soklin-lupaviidakossa-taistellaan.html](https://poromieslehti.blogspot.com/2020/09/soklin-lupaviidakossa-taistellaan.html). Vierailtu 18.6.2021.
- Arendt, Hannah (1967) Truth and Politics. *New Yorker*. www.newyorker.com/magazine/1967/02/25/truth-and-politics
- Arendt, Hannah (1971) Lying in Politics: Reflections on The Pentagon Papers. *The New York Review*. www.nybooks.com/articles/1971/11/18/lying-in-politics-reflections-on-the-pentagon-pape/
- Arendt, Hannah (2006) *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Penguin, London.
- Autti, Outi (2013) *Valtavirta muutoksessa. Vesivoima ja paikalliset asukkaat Kemijoella*. Väitöskirja. Oulun yliopisto.
- Barad, Karen (2007) *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. NC: Duke UP, Durham.
- Barcham, Manuhula (2000) (De)Constructing the Politics of Indigeneity. Teoksessa Duncan Ivison, Paul Patton & Will Sanders (toim.) *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*. Cambridge University Press, Cambridge, s. 137–151.
- Baumeister, R. F., & Leary, M. R. (1995). The need to belong: Desire for inter-

- personal attachments as a fundamental human motivation. *Psychological Bulletin* 117, s. 497–529.
- Bernstein, Mary (2005) Identity politics. *Annual Review of Sociology* Vol. 31, s. 47–74.
- Brubaker, Rogers (2016) *Trans: Gender and Race in an Age of Unsettled Identities*. Princeton University Press, Princeton.
- Bucher, Bernd & Jasper, Ursula (2016) Revisiting ‘identity’ in International Relations: From identity as substance to identifications in action. *European Journal of International Relations*. <https://doi.org/10.1177/1354066116644035>.
- Boniolo, Giovanni & Testa, Giuseppe (2012) The Identity of Living Beings, Epigenetics, and the Modesty of Philosophy. *Erkenntnis* 76 (2), 279–298. link.springer.com/article/10.1007/s10670-011-9308-9
- Clifford, James (2013) *Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*. Harvard University Press, London.
- Cortes, Laura R., Cisternas, Carla D. & Forger, Nancy G. (2019) Does Gender Leave an Epigenetic Imprint on the Brain? *Frontiers in Neuroscience*. Perspective Article. <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fnins.2019.00173/full>
- Damasio, Antonio (1994) *Descartes’ error: emotion, reason, and the human brain*. Avon Books, New York.
- Dragojlovic, Ana (2015) Affective geographies: intergenerational hauntings, bodily affectivity and multiracial subjectivities. *Subjectivity* 8(4), s. 315–334.
- Encyclopedia Britannica*: Ethnic Group. Osoitteessa www.britannica.com/topic/ethnic-group. Vierailtu 10.8.2021.
- Enges, Pasi, Heimo, Anne, Mahlamäki, Tiina ja Virtanen, Timo J. (2015) Tila, paikka ja ympäristö. Teoksessa Jaana Kouri (toim.) *Askel kulttuurien tutkimukseen*. Turun yliopisto, Turku, s. 133–150.
- Foster, Raisa (2020) Ricœurin polku tunnistamisen ja tuntemisen kautta tunnustukseen. Teoksessa Onni Hirvonen (toim.) *Tunnustuksen filosofia ja politiikka Hegelistä nykypäivään*. SKS, Helsinki, s. 135–152.
- Fraser N. (1997) *Justice Interruptus: Critical Reflections on the ‘Postsocialist’ Condition*. Routledge, New York.
- Fukuyama, Francis (2018) *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. Farrar, Straus and Giroux, New York.
- Gamble, Christopher N., Hanan, Joshua S. & Nail, Thomas (2019) What is new materialism? *Angelaki*, 24:6, s. 111–134, <https://doi.org/10.1080/0969725X.2019.1684704>.
- Gaudry, A. (2018). “Communing with the Dead: The “New Métis,” Métis Identity Appropriation, and the Displacement of Living Métis Culture.” *American Indian Quarterly*, 42(2), s. 162–190.
- Guibernau, Montserrat (2013) *Belonging: solidarity and division in modern societies*. Polity, Cambridge.

- Guttorm, Juha (2018) *Saamelaisten itsehallinto Suomessa - dynaaminen vai staattinen?: tutkimus perustuslaissa turvautun saamelaisten itsehallinnon kehittymisestä lainsäädännössä vuosina 1996–2015*. Väitöskirja. Lapin yliopisto.
- Hall, Stuart (1999) *Identiteetti*. Suom. ja toim. Mikko Lehtonen ja Juha Herkman. Vastapaino, Tampere.
- Hautajärvi, Harri (2014) *Autiotuvista lomakaupunkeihin – Lapin matkailun arkkitehtuurihistoria*. Väitöskirja. Aalto-yliopisto. aaltodoc.aalto.fi/handle/123456789/19766
- Heinämäki, Leena, Allard, Christina, Kirchner, Stefan, Xanthaki, Alexandra, Valkonen, Sanna, Mörkenstam, Ulf & Bankes, Nigel, Ruru, Jacinta, Gilbert, Jérémie, Selle, Per, Simpson, Audra, Olsén, Laura (2017) *Saamelaisten oikeuksien toteutuminen: kansainvälinen oikeusvertaileva tutkimus*. Valtioneuvoston selvitys- ja tutkimustoiminnan julkaisusarja 4/2017. Valtioneuvoston kanslia, Helsinki.
- Helander-Renvall, Elina (2016) *Sámi society matters*. Toim. Jarno ja Sanna Valkonen. Lapland University Press, Rovaniemi.
- Helle, Timo (2015) *Porovuosi. Tutkija pororenkina Sompiossa*. Maahenki, Helsinki.
- Hiltunen, Mauno (2012) Alkuperäiskansasta uuslappalaisein ja kveeneihin – kamppailu Lapin historian tulkinnoista. Faravid 36. Pohjois-Suomen historiallisen yhdistyksen vuosikirja. Oulu. s. 279–296.
- Hirvonen, Onni (2020) Johdanto – tunnustuksen filosofia ja politiikka. Teoksessa Onni Hirvonen (toim.) *Tunnustuksen filosofia ja politiikka Hegelistä nykypäivään*. SKS, Helsinki, s. 9–24.
- Hyvönen, Ari-Elmeri (2018) Careless Speech: Conceptualizing Post-Truth Politics. *New Perspectives* 26:3, s. 31–55.
- Ingold, Tim (2000) *The Perception of Environment*. Routledge, London.
- Ingold, Tim (2005) Epilogue: Towards a politics of dwelling. *Conservation and Society* 3:2, s. 501–508.
- Ingold, Tim (2009) "Against space: Place, movement, knowledge," Teoksessa Peter Wynn Kirby (toim.) *Boundless worlds: An anthropological approach to movement*. Berghahn, Oxford, s. 29–43.
- Itkonen, Toivo I. (1984) Suomen lappalaiset vuoteen 1945. Toinen osa. WSOY, Helsinki.
- Jokinen, Mikko (2019) *Lapin ympäristökiistojen kulttuuriset tekijät*. Väitöskirja. Helsingin yliopisto. helda.helsinki.fi/handle/10138/304801
- Joona, Tanja (2013) Ihmisoikeusnäkökulma ILO-sopimukseen No. 169. *Agon* 37–38, s. 6–12.
- Joona, Juha (2013) Kuka kuuluu alkuperäiskansaan – historian vastauksia tämän päivän kysymyksiin. *Lakimies* 2013/4, s. 734.
- Joona, Juha (2019) *Ikimuistoinen oikeus: tutkimus Lapin alkuperäisistä maa- ja vesioikeuksista*. Lapland University Press, Rovaniemi.
- Juuso, Anni-Kristiina (2014) Gii jáhkát don leat? Gii lea sápmelaš?: oikeu-

- dellisen saamelaismääritelmän vaikeudesta alkuperäiskansan olemassa-oloon. Pro gradu. Lapin yliopisto.
- Junka-Aikio, Laura (2014) *Can the Sámi speak Now? Cultural Studies*. Routledge, London. www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09502386.2014.978803#.VIAAn78l0aUK
- Junka-Aikio, Laura (2019) Institutionalization, neo-politicization and the politics of defining Sámi research, *Acta Borealia*, 36:1, s. 1–22, <https://doi.org/10.1080/08003831.2019.1607074>.
- Kehusmaa, Aimo & Onnela, Samuli (1995) *Suur-Sodankylän historia 1*. Suur-Sodankylän historiatoimikunta, Sodankylä.
- Koskihaara, Tiina & Kyyrö, Jere (2015) Identiteetti. Teoksessa Jaana Kouri (toim.) *Askel kulttuurien tutkimukseen*. Turun yliopisto, Turku, s. 237–247.
- Krause, Franz (2010) *Thinking like a river: An anthropology of water and its uses along the Kemi River, Northern Finland*. University of Aberdeen, Aberdeen.
- Krause, Franz (2013) Rapids on the “Stream of Life”: The Significance of Water Movement on the Kemi River. *Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology* 17:2, s. 174–185.
- Kramwig, Britt ja Flemmen, Anne Britt (2018) Turbulent indigenous objects: Controversies around cultural appropriation and recognition of difference. *Journal of Material Culture* 20.7.2018. doi.org/10.1177/1359183518782719.
- Kruks, Sonia (2001) *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*. Cornell University Press, Ithaca.
- Kuokkanen, Rauna (2018) Suomellakin on oma kolonisointihistoriansa – Saamenmaan kolonialismi on asuttajakolonialismia. faktalavvu.net/2018/02/08/suomellakin-on-oma-kolonisointihistoriansa-saamenmaan-kolonialismi-on-asuttajakolonialismia/. Vierailtu 4.9.2020.
- Kuokkanen, Rauna (2020) *The Deatnu Agreement: a contemporary wall of settler colonialism*. *Settler Colonial Studies*. www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/2201473X.2020.1794211
- Kyläniemi, Hanna (2014) Oletko nähnyt umpitakkia? *Raito*. Maakunnallinen museolehti, s. 38–43. www.rovaniemi.fi/loader.aspx?id=b374e-9be-63ef-44bd-abf9-5a78d2cf1a8b
- Laclau, Ernesto (2020/1992) Universalismi, partikularismi ja kysymys identiteetistä. *Politiikka* 62 (2), s. 179–189. Käännös: Jouni Tilli ja Emilia Palonen.
- Lang, Valter (2020) *Homo Fennicus. Itämerensuomalaisten ethnohistoria*. SKS, Helsinki. Suom. Hannu Oittinen.
- Law, John (2009) Seeing Like a Survey. *Cultural Sociology* 3(2), s. 239–256. doi.org/10.1177/1749975509105533.
- Lehtola, Teuvo (1996) *Lapinmaan vuosituhannet*. Kustannus-Puntsi, Inari.
- Lehtola, Veli-Pekka (1997) *Rajamaan identiteetti*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 665. SKS, Helsinki.

- Lehtola, Veli-Pekka (1999) Aito saamelainen ei syö haarukalla ja veitsellä. Stereotyytiat ja saamelainen kulttuurintutkimus. Teoksessa Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola ja Mervi Autti (toim.) *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit. Osa 1: Outamaalta tunturiin*. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C:16. Rovaniemi. s. 15–32.
- Lehtola, Veli-Pekka (2005a) *Nickul. Rauhan mies, rauhan kansa*. Kustannus-Puntsi, Inari.
- Lehtola, Veli-Pekka (2005b) *Saamelaisten parlamentti. Suomen saamelaisvaltuuskunta 1973–1995 ja Saamelaiskäräjät 1996–2003*. Saamelaiskäräjät, Inari.
- Lehtola, Veli-Pekka (2009): Saame-sanan juuria suomalaisessa julkisuudessa. Teoksessa *Ei kiveäkään kääntämättä*. Pentti Koivusen juhlaKirja 2009. Toim. Janne Ikäheimo & Sanna Lipponen. Oulun yliopiston arkeologian laitos, Oulu.
- Lehtola, Veli-Pekka (2012) *Saamelaiset suomalaiset. Kohtaamisia 1896–1953*. SKS, Helsinki.
- Lehtola, Veli-Pekka (2015) *Saamelaiskiista*. Into, Helsinki.
- Lehtola, Veli-Pekka (2022) *Entiset elävät meissä. Saamelaisten tarinat ja Suomi*. Gaudeamus, Helsinki.
- Lehtola, Veli-Pekka & Länsman, Anni-Siiri (2012) Saamelaisliikkeen perintö ja institutionalisoitunut saamelaisuus. Teoksessa *Saamenmaa. Kulttuuritieteellisiä näkökulmia*. Toim. Veli-Pekka Lehtola, Ulla Piela ja Hanna Snellman. SKS, Helsinki, s. 13–35.
- Leroux, D. (2019). *Distorted Descent: White Claims to Indigenous Identity*. University of Manitoba Press.
- Lowman, Emma Battell ja Barker, Adam J. (2015) *Settler Identity and Colonialism in 21st Century Canada*. Fernwood Publishing, Halifax.
- Lähteenmäki, Maria (2001) Kotini on vanha siida. Teoksessa Mikko Lahtinen (toim.) *Suomalaisen ja saamelaisen Lapin rajankäyntiä keskiajalta nykypäivään. Suvaitsevaisuus*. Tanner-akatemia, Väinö Tannerin säätiö, Helsinki.
- Lähteenmäki, Maria (2004) *Kalotin kansaa*. SKS, Helsinki.
- Lähteenmäki, Maria (2006) Kemin Lapin raunioilla. Teoksessa Maria Lähteenmäki (toim.) *Alueiden Lappi*. Lapland University Press, Rovaniemi, s. 60–79.
- Lähteenmäki, Maria (2006b) *The peoples of Lapland: Boundary demarcations and interaction in the North Calotte from 1808 to 1889*. Suomalaisen Tiedeakatemian toimituksia, Helsinki.
- Länsman, Anni-Siiri (2004) *Väärtisuhteet Lapin matkailussa. Kulttuurianalyysi suomalaisten ja saamelaisten kohtaamisesta*. Lapin yliopisto, Rovaniemi.
- Malkki, Liisa (2012) *Kulttuuri, paikka ja muuttoliike*. Vastapaino, Tampere.
- Mathisen, Stein R. (2019) Hegemonic Representations of Sámi Culture From Narratives of Noble Savages to Discourses on Ecological Sámi. Teoksessa Anna-Leena Siikala, Barbro Klein & Stein R. Mathisen, (ed.) *Creating*

- Diversities. Folklore, Religion and the Politics of Heritage*. SKS, Helsinki, s. 17–30.
- Nahkiaisoja, Tarja (2016) *Saamelaisten maat ja vedet kruunun uudistiloiksi. Asutus ja maankäyttö Inarissa ja Utsjoella vuosina 1749–1925*. Oulun yliopisto, Oulu.
- Nykänen, Tapio (2007) *Valtion rajapinnalla. Käsivarren porosaamelaiset suvereenin haastajina*. Pro gradu, Lapin yliopisto.
- Nykänen, Tapio (2012) *Kahden valtakunnan kansalaiset. Vanhoillislestadiolaisuuden poliittinen teologia*. Lapin yliopistokustannus, Rovaniemi.
- Nykänen, Tapio (2014) Eettisiä näkökulmia keskusteluun saamelaismääritelmästä. *Kulttuurintutkimus* 31:4, s. 30–47.
- Nykänen, Tapio & Valkeapää, Leena (2016) Etniset poronhoitajat – Käsivarren porosaamelaisten ryhmänmuodostus. Teoksessa Tapio Nykänen & Leena Valkeapää (toim.) *Kilpisjärven poliittinen luonto. Matkoja Käsivarren kulttuurimaisemassa*. SKS, Helsinki, s. 160–198.
- Onnela, Samuli (2006) *Suur-Sodankylän historia 2. Suurpitäjä saamelaisten ja suomalaisten maana vuosina 1747–1916*. Suur-Sodankylän historiatoumikunta, Sodankylä.
- Onnela, Samuli (2006) Kittilä Jokeloiden maana. Teoksessa Timo Jokela & Juhani Juntila (toim.) *Suvun pitää suvulle jutteleman. Kittilän Jokelat*. Sukuseura Kittilän Jokelat ry, Tornio.
- Paasi, Anssi (1986) *Neljä maakuntaa. Maantieteellinen tutkimus aluetietoisuuden kehittymisestä*. Joensuun yliopiston yhteiskuntatieteellisiä julkaisuja. No. 8.
- Paasi, Anssi (1988) *Suomen Lapin muodostuminen maakunnaksi ja sen nykyinen identiteetti*. Lapin tutkimusseuran vuosikirja XXIX. Lapin tutkimusseura, Rovaniemi, s. 4–12.
- Paasi, Anssi (2013) Borders and border-crossings. Teoksessa Nuala Johnson, Richard Schein ja Jamie Winders (toim.) *The Wiley-Blackwell companion to cultural geography*. Wiley-Blackwell, Chichester.
- Parvikko, Tuija (2002) Aikalaisen arvostelukyky ja muistin politiikka. *Kosmopolis* 32(3): s. 93–111.
- Pérez, Emma (1993) Sexuality and discourse: notes from a Chicana survivor. In *Chicana Critical Issues*, ed. N Alarcón, pp. 159–84. Third Woman Press, Berkeley.
- Pääkkönen, Erkki (2008) *Saamelainen etnisyys ja pohjoinen paikallisuus. Saamelaisten etninen mobilisaatio ja paikallisperustainen vastaliike*. Lapin yliopisto, Rovaniemi.
- Raivo, Petri J. (2003) Lappi maisemana. Teoksessa Ilmo Massa ja Hanna Snellman (toim.) *Lappi. Maa, kansat, kulttuurit*. SKS, Helsinki.
- Ruotsala, Helena (2002) *Muuttuvat palkiset: elo, työ ja ympäristö Kittilän Kyrön paliskunnassa ja Kuolan Luujärven poronhoitokollektiiveissa vuosina 1930–1995*. Suomen muinaismuistoyhdistys, Helsinki.
- Ruuska, Petri (2013) Identiteetin translokaali elämä. Teoksessa Mikko Lehtonen (toim.) *Liikkuva maailma*. Vastapaino, Tampere.

- Saarinen, Heli (2020) *Sompion saamelaiset. Tunturien päiväpuolen kansa*. Väyläkirjat, Savukoski.
- Sandoval C. (1991). U.S. Third World feminism: the theory and method of oppositional consciousness in the postmodern world. *Gender* 10:1–24.
- Sarivaara, Erika (2012) Statuksettomat saamelaiset. Paikantumisia saamelaisuuden rajoilla. *Diedut* 2/2012. Sámi allaskuvla, Kautokeino.
- Satokangas, Reija (2004) Talonpoika ja teollisuus vastakkain ja rinnakkain: Kemijokisuun agraariyhteisön murros 1860–1938. Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä.
- Seppälä, Tiina, Nykänen, Tapio, Koikkalainen, Saara, Mikkonen, Enni ja Rainio, Minna (2020) In-Between Space/Time: Affective Exceptionality during the 'Refugee Crisis' in Northern Finland. *Nordic Journal of Migration Research* 10(1), s. 87–105. doi.org/10.2478/njmr-2019-0029.
- Shields, Rob (1991) *Places on the Margin. Alternative geographies of modernity*. Routledge, London.
- Smelser NJ, Alexander JC, eds. (1999). *Diversity and Its Discontents: Cultural Conflict and Common Ground in Contemporary American Society*. NJ: Princeton University Press, Princeton.
- Snellman, Hanna (2003) *Sallan suurin kylä – Göteborg. Tutkimus Ruotsin lappilaisista*. SKS, Helsinki.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2020) Identity politics. plato.stanford.edu/entries/identity-politics/. Vierailtu 20.4.2021.
- Stoor, Maritta (1999) "Enköhän mie itte tiiä parhaiten, kuka mie olen" Suomea puhuvien saamelaisten nk. lappalaisten etnisyyt. Teoksessa Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti (toim.) *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit osa 1. Outamaalta tunturiin*. Lapin yliopisto ja Kustannus-Puntsi, Rovaniemi ja Inari.
- Sturm, Circe (2010) *Becoming Indian. The Struggle over Cherokee Identity in the Twenty-first Century*. School for Advanced Research Press, Santa Fe.
- Suopajarvi, Leena (2001) Vuotos- ja Ounasjoki-kamppailujen kentät ja merkitykset Lapissa. Lapin yliopisto, Rovaniemi.
- TallBear, Kim (2013) *Native American dna. Tribal Belonging and the False Promise of Genetic Science*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Tervaniemi, Saara (2019) Korkein hallinto-oikeus saamelaisuuden määrittelijänä. *Politiikasta.fi* 17.9.2019.
- Tuominen, Marja, Tuulentie, Seija, Lehtola, Veli-Pekka & Autti, Mervi (1999a) *Outamaalta tunturiin. Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit I*. Kustannus-Puntsi ja Lapin yliopisto.
- Tuominen, Marja, Tuulentie, Seija, Lehtola, Veli-Pekka & Autti, Mervi (1999b) *Tunturista tupaan. Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit II*. Kustannus-Puntsi ja Lapin yliopisto.
- Tuulentie, Seija (2001) *Meidän vähemmistöimme. Valtaväestön retoriikat saamelaisten oikeuksista käydyssä keskustelussa*. SKS, Helsinki.
- Vadén, Tere (2000) *Ajo ja jälki: Filosofisia esseitä kielestä ja ajattelusta. Lopunajan historiaa 5*. Atena, Jyväskylä.

- Valkonen, Jarno (2003) Lapin luontopolitiikka: analyysi vuosien 1946–2000 julkisesta keskustelusta. Tampereen yliopisto, Tampere.
- Valkonen, Jarno & Nykänen, Tapio (2017) Moottorikelkka poronhoitokulttuurin muutoksena. *Tiede & Edistys* 42:2, s. 111–139.
- Valkonen, Jarno & Valkonen, Sanna (2018) *Viiddon sieiddit – Saamelaisen luontosuhteen uudet mittasuhteet*. Kustannus-Puntsi, Inari.
- Valkonen, Sanna (2009) *Poliittinen saamelaisuus*. Vastapaino, Tampere.
- Valkonen, Sanna (2014) Kuulumisen politiikat jälkikolonialisessa Lapissa. Epistemologisia, teoreettisia ja metodologisia mietelmiä. *Sosiologia* 4/2014, s. 349–366.
- Valkonen, Jarno, Valkonen, Sanna & Koivurova, Timo (2014) Groupismi alkuperäiskansan määrittelyssä: tapaustutkimus Suomen alkuperäiskansakonfliktista. *Politiikka* 56:3.
- Valkonen, Sanna, Kotiranta, Sami & Tervaniemi, Saara (2018) Alkuperäiskansaan kuulumisen identiteettivalintana? Uusidentifikaatiot ja -heimoutuminen cherokee ja métis-kontekstissa. Teoksessa Jarno Valkonen (toim.) 2018. *Häiritsevä yhteiskuntatutkimus*. Lapland University Press, Rovaniemi, s. 143–170.
- Valkonen, Sanna, Alakorva, Saara, Aikio, Áile ja Magga, Sigga-Marja (2021) *Sámi World*. Routledge, London.
- Valtonen, Taarna (2014) *Mielen laaksot*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimintuksia 27.
- Vitikainen, Annamari (2021) Indigenous citizenship, shared fate, and non-ideal circumstances. *Citizenship Studies* 25:1, s. 1–19. doi.org/10.180/13621025.2020.1837738.
- Väyrynen, Anna-Liisa (2012) Hukutetun kodin muistot. Lokan allasevakkojen kuvat ja esineet. Teoksessa Veli-Pekka Lehtola, Ulla Piela ja Hanna Snellman (toim.) *Saamenmaa. Kulttuuritieteellisiä näkökulmia*. SKS, Helsinki.
- Vowel, Chelsea & Darryl Leroux (2016) White Settler Antipathy and the Daniels Case. *Topia: Canadian Journal of Cultural Studies* 36.
- Wolfe, Patrick (2006) Settler colonialism and the elimination of the native. *Journal of Genocide Research* 8(4), s. 387–409. doi.org/10.1080/14623520601056240.

Liite: Aineistot ja niiden luokittelun menetelmät

Aineiston ytimen muodostavat avoimet teemahaastattelut, joissa haastateltiin kaikkiaan 38 eri henkilöä. Haastateltavista 21 oli miehiä ja 17 naisia. Haastatteluista 31 toteutettiin henkilökohtaisina haastatteluina. Yhdessä haastattelussa Kittilässä oli paikalla kolme haasteltavaa ja kahdessa eri haastattelussa Kemin-Sompiossa oli mukana kaksi haastateltavaa kummassakin. Haastattelut kestivät 50 minuutista kahteen ja puoleen tuntiin.

Haastattelut tehtiin pääosin nimenomaan yhden henkilön haastatteluina siitä syystä, että esiin tulisi haastateltavan yksilön ääni, siinä määrin kuin tällainen on mahdollista. Tutkimukseni sivusi saamelaisuuden määritelmää, johon liittyvät keskustelut ovat olleet 2000-luvulla politisoituneita ja kärjistyneitä (ks. Nykänen 2014; Lehtola 2015; Valkonen, Valkonen & Koivurova 2016). Ryhmähaastatteluissa tai -keskusteluissa olisi voinut korostua vahvemmin paikallinen identiteettipoliittinen paine, mikä olisi saattanut vähentää käsiteltäviin teemoihin liittyviä nyansseja ja reflektiota. On selvää, että ajankohtaiset poliittiset keskustelut näkyvät ja kuuluvat myös yksilöiden teemahaastatteluissa. Silti yksilöiden haastatteluissa tulee esiin myös omakohtaisempaa pohdintaa esimerkiksi arjen rutiineista ja henkilökohtaisemmista uskomuksista. Jälkikäteen voi arvioida, että aineiston keräämisen tapa oli tässä suhteessa melko onnistunut. Aineisto on kylläntynyt niin, että yleiset teemat toistuvat siinä selkeinä. Lisäksi yksittäisten ihmisten käsitysten erot piirtyvät esiin selvästi havaittavina. Tämä ilmentää hyvin sitä, että lappilaisen rajamaan identifikaatiot eivät ole yksilolotteisia tai kaikille samanlaisia, vaan niihin sisältyy mahdollisuuksia erilaisiin painotuksiin.

Teemahaastattelut jakaantuivat neljään ryhmään, joista jokaisella oli eri tekijät. Ensimmäisen haastateltavien ryhmän muodostavat omalla nimellään esiintyvät henkilöt, joita kutsun Lapin maakunnan kulttuurien asiantuntijoiksi. Heitä ovat ylilääkäri ja kulttuuripersoona Antti Liikkanen, kirjailija Unto Matinlompolo, tutkija-taiteilija Mervi Löfgren, Särestöniemen museon vt. johtaja Tuija Alariesto, tutkija Maria Hakkarainen, kirjailija-toimittaja Pekka Juntti, Paliskuntain yhdistyksen toiminnanjohtaja Anne Ollila, valokuvataiteilija

Jaakko Heikkilä, kirjailija-toimittaja Tapani Niemi ja kirjailija ja kulttuurituottaja Olli Tiuraniemi. Tein kaikki asiantuntijahaastattelut itse. Haastattelukierroksen tarkoituksena oli luoda alustava kuva tutkimuskentästä ja kerätä toisaalta jo varsinaisiin tutkimuskysymyksiini liittyviä käsityksiä. Myöhempien teemahaastatteluiden kysymykset perustuivat osittain asiantuntijahaastatteluissa ilmi tulleisiin uusiin ajatuksiin. Erityisesti vesistöjen ja toisaalta toiminnan ja toiminnallisuuden merkitys identiteettipoliittisina resursseina tuli selkeämmäksi asiantuntijahaastatteluiden myötä.

Toisen haastateltavien ryhmän muodostavat niin sanotun metsälappalaisliikkeen aktiivit. Näitä haastateltavia on kuusi (6) kappaletta, joista viisi (5) miestä ja yksi (1) nainen. Haastatteluista pääosa tehtiin vuoden 2018 Metsälappalaispäivien yhteydessä Kittilässä ja haastattelijana toimi avustava tutkija Jussi Lyttinen. Lyttinen otti itse yhteyttä haastateltaviin heidän julkisen toimintansa tai toisten haastateltavien suositusten perusteella. Lyttinen otti Metsälappalaispäiviltä tutkimusta varten myös valokuvia ja laati lyhyen tutkimuspäiväkirjan.

Kolmanteen ryhmään kuuluvat Kemin-Sompion paliskunnanseudulla (Savukosken ja Sodankylän kunnissa) asuvien vanhojen sukujen edustajat. Heitä haastateltiin yhteensä yksitoista (11), joista kuusi (6) miestä ja viisi (5) naista. Tein Kemin-Sompion haastatteluista ensimmäisen itse. Samalla keräsin tietoa muista mahdollisista haastateltavista. Tämän jälkeen haastateltavia etsittiin lumipallomenetelmällä, siis kysymällä haastateltavilta suosituksia toisiksi haastateltaviksi. Taivoitteena oli löytää alueella pitkään asuneiden sukujen edustajia, jotka olisivat valmiita pohtimaan tutkimukseen liittyviä teemoja. Loput haastattelut suorittivat avustavat tutkijat Vilma Romsa ja Pekko Riihonen keväällä ja kesällä 2020.

Kemin-Sompion haastattelut poikkesivat muista haastatteluista myös siinä suhteessa, että ne toteutettiin yhtä lukuun ottamatta etäyhteyksillä. Haastattelut oli tarkoitus tehdä paikan päällä, mutta koronaviruspandemian puhkeaminen keväällä 2020 pakotti muuttamaan suunnitelmia. Haastattelut toteutettiin Microsoft Teams -ohjelman avulla, tallennettiin ja tekstinnettiin muiden haastattelujen tapaan. Etäyhteydet toimivat kiitettävästi. Kasvokkaiseen haastatteluun liittyy kuitenkin edelleen omia etujaan, kuten varsinaisen haastattelutilanteen ulkopuoliset epävirallisemmat keskustelut, jotka voivat par-

haimmillaan olla tutkimukselle hyvin merkityksellisiä. Tutkimukseni kokonaisuuden kannalta Kemin-Sompion haastattelut täyttävät hyvin tarkoituksensa, sillä niissä pystyttiin yhtä kaikki käsittelemään kaikki suunnitellut teemat.

Neljänteen haastateltavien ryhmään kuuluvat Kittilässä asuvat alueen vanhojen sukujen edustajat. Näitä haastateltavia on yhteensä yksitoista (11), joista neljä (4) miestä ja seitsemän (7) naista. Haastateltavien valinnassa noudatettiin samaa väljää kriteeriä kuin Kemin-Sompiossa: alueen vanhojen sukujen edustajia, jotka olisivat valmiita erittelemään suhdettaan Lappiin, lappilaisuuteen, saamelaisuuteen, lappalaisuuteen ja Lapin ihmisenä olemiseen. Toisin kuin Kemin-Sompiossa, Kittilässä ei haettu haastateltaviksi vain poroelinkeinoa harjoittavia ihmisiä tai siihen läheisesti kytköksissä olevia. Sen sijaan oli sattumanvaraista, millaisia elinkeinoja haastateltavat harjoittivat tai olivat harjoittaneet. Yksi haastatelluista oli kuitenkin päätoiminen poronhoitaja, ja myös useammalla oli poronhoitoon väljempää kytköksiä, kuten suvussa aiemmin harjoitettua pienimuotoista poronhoitoa. Lisäksi useammalla haastateltavalla oli joko aiempia tai nykyisiä kytköksiä maatalouteen. Monet harjoittivat myös eräänlaista puolittaista omavaraistaloutta: he kalastivat ja metsästivät ja saivat huomattavan osan vuotuisesta ravinnosta ympäröivästä luonnosta.

Kittilän ensimmäiset haastateltavat löysin aikaisempien omien kontaktieni perusteella. Loput haettiin Kemin-Sompion tapaan lumipallomenetelmällä, siis kysymällä haastateltavilta suosituksia toisiksi haastateltaviksi. En tehnyt Kittilässä itse yhtään haastattelua siitä syystä, että tunnen alueen asukkaita henkilökohtaisten siteiden vuoksi erittäin hyvin. Tavoitteena oli, että ulkopuoliset haastattelijat pystyisivät esittämään kysymyksiä myös sellaisista tärkeistä teemoista, jotka saattaisiin itse ohittaa itsestäänselvyyksinä. Haastattelut toteuttivat avustavat tutkijat Merja Lahtela ja Tuomas Leppiaho vuoden 2019 aikana. Haastateltavat asuivat kaikki Kittilän pohjoispuolen kylissä, konkreettisesti saamelaisalueen naapurissa. Kahdeksan henkilön haastattelut Kittilässä on tehty yksilöhaastatteluina ja yhdessä haastattelutilanteessa oli läsnä kolme haastateltavaa.

Aineiston teemoittelu eteni kolmessa päävaiheessa. Aluksi teemoittelin asiantuntijahaastattelut, joiden perusteella tarkensin tutkimuskysymyksiä sekä laadin suunnitelman muun aineiston kerää-

miselle. Muun aineiston keräämisen jälkeen teemoittelin koko kirjoituspyynnön kautta tulleen aineiston. Molemmissa työvaiheissa teemoittelin aineiston Word-tekstinkäsittelyohjelmalla.

Tämän jälkeen teemoittelin yhden haastattelun Kittilä-aineistosta, yhden Sompio-aineistosta ja yhden metsälappalaisaineistosta nVivo-analyysiohjelmalla. Ensimmäisten haastattelujen teemoittamisen jälkeen YTT Tiina Harjumaan teemoitteli muut haastattelut näistä aineistoista saman logiikan mukaisesti. Lopuksi kävin Harjumaan teemoittelun tarkasti läpi ja vertasin sitä omaan tapaani teemoitella aineistoa. Tarkoituksena oli varmistaa, että koko teemoittelu on tehty johdonmukaisesti. Kävin Harjumaan kanssa läpi myös koko tutkimukseen liittyvää tematiikkaa. Hän esitti useita tärkeitä huomioita ja tarkentavia kysymyksiä, joiden avulla sain hiottua koko tutkimusta yhdenmukaisemmaksi.

Avoimen kirjoituspyynnön kautta tulleet aineistot

Toisen merkittävän osan aineistosta muodostavat avoimen kirjoituspyynnön kautta saadut kirjoitukset. Julkaisin pyynnön 16.11.2018 Lapin yliopiston internet-sivuilla otsikolla “Kirjoituspyyntö sinulle, Lapin ihminen”. Pyysin Etelä- ja Keski-Lapista kotoisin olevia kirjoittajia pohtimaan omaa suhdettaan Lappiin, lappilaisuuteen, saamelaisuuteen ja lappalaisuuteen sekä erittelemään sitä, millaisia ovat esimerkiksi Lapin ihminen, Lapin mies ja Lapin nainen. Pyyntö sai varsin paljon julkisuutta: sen julkaisivat sekä maakunnan valtalehti *Lapin Kansa* että useiden Lapin kuntien paikallislehdet. Lisäksi puhuin aiheesta koko Lapissa kuuluvan Yle Lapin iltapäivälähetyksessä 20.3.2019 kokonaisen tunnin.

Vastanotin kirjoituspyynnön kautta kuusitoista (16) kirjoitusta, joista viisi (5) miehiltä ja yksitoista (11) naisilta. Kirjoittajat olivat 26–78-vuotiaita. Kirjoitusten määrä oli melko pieni, kun otetaan huomioon se, että pyyntö sai maakunnallisesti suhteellisen paljon näkyvyyttä ja kuuluvuutta. Määrä vastasi kuitenkin suurin piirtein odotuksiani. Ensinnäkin pyyntö oli verrattain neutraali, eikä se oletettavasti herättänyt kovin jyrkkiä tunteita yleisössä. Ennakoin pyyntöä laatiessani, että todennäköisesti en saa erityisen kiivaita tai tunnekuohussa kirjoitettuja vastauksia, mikä piti myös paikkansa. Vastaukset

olivat rauhallisia ja tyyppillisesti melko pohdiskelevia. Niissä otettiin selkeitä kantoja, mutta tarkasteltiin ilmiöitä myös erilaisista näkökulmista. Osa vastauksista oli myös kauniita: joukossa oli niin kaunokirjallinen essee kuin runoja. Kaikkinensa vastaukset herättivät ajattelemaan, että identiteettikysymykset ovat usein minäkuvaan ja esimerkiksi lapsuuteen liittyviä tunnekysymyksiä.

Ennakoin vastausten määrän jäävän maltilliseksi myös siitä syystä, että kysymykseni ”Lapin ihmisen identiteetistä” oli lopulta melko akateeminen. Se ei toisin sanoen ole kysymys, jota pohdittaisiin arkielämässä aktiivisesti – siitäkin huolimatta, että saamelaismääritelmään liittyvä keskustelu vaikutti tutkimuksen aikaan melko politisoituneelta. Lisäksi käsite identiteetti on luonteeltaan varsin teoreettinen ja ainakin toistaiseksi yleisempi tieteellisessä keskustelussa kuin ihmisten arkipuheissa (ks. Valkonen & Ruuska 2018, 105–106). Sanan merkitys ei sinänsä ole välttämättä outo, mutta hieman etäinen se voi olla, mikä on saattanut vaikuttaa kirjoittamisintoon. Myös aineistoni tukee jossain määrin tätä käsitystä. Kun ihmiset kuvailivat minäkuvaansa tai kuulumistaan erilaisiin ryhmiin, he puhuivat useimmiten ”kuulumisesta” tai mainitsivat yksinkertaisesti olevansa jotain (”olen Lapin ihminen!”). Runsaimmin käsitettä identiteetti käyttävät tutkimuksessani metsälappalaisliikkeen edustajat. Käsite esiintyy sekä liikkeen edustajien haastatteluissa että muussa liikkeen tuottamassa aineistossa toistuvasti. Liikkeen piirissä käsite on selkeästi operationalisoitu arkikäyttöön.

Saamani kirjoitusten perusteella kirjoituspyyntö oli puhutellut joihain sellaisia henkilöitä, joiden elämässä suhde lappilaisuuteen tai saamelaisuuteen oli syystä tai toisesta aiheuttanut ristiriitoja. Ristiriidat liittyivät esimerkiksi siihen, että ihmiset olivat asuneet osan elämästään etelässä ja ikävöineet siellä kotiseutuaan. Yksi kirjoittaja oli kokenut tulleen kohdelluksi pääkaupunkiseudulla lapsena huonosti, koska oli lähtöisin Lapista. Muutamassa kirjoituksessa pohdittiin laajemmin saamelaismääritelmää ja saamelaisten ja muiden Lapin asukkaiden suhteita. Melkein kaikissa kirjoituksissa nousi esiin Lapin luonnonympäristön merkitys kirjoittajien identifikaatioille. Tämä teema on läpileikkaava myös muussa aineistossani, ja käsitellenkin sitä tarkemmin kirjan luvussa viisi.

Kirjoituspyynnön kautta tulleet aineistot sekä täydentävät muun aineiston muodostamaa kuvaa että tuovat siihen uusia sävyjä. Tällaisia ovat esimerkiksi Lapista pois muuttaneiden henkilöiden ajatukset. Lisäksi kirjoitusten joukossa on aineistoa Rovaniemeltä eli Lapin nykyisen maakunnan pääkaupungista. Nämä kirjoitukset antavat asiantuntijahaastatteluideni ohella mielenkiintoisia viitteitä siitä, missä asemassa Rovaniemi voi Lapin kulttuurisessa rajamaassa olla.

Muut aineistot

Keräsin täydentävää tutkimusmateriaalia erilaisista julkisista lähteistä eli pääasiassa journalistisesta mediasta, sosiaalisesta mediasta ja aihepiiriini liittyvistä kirjoista sekä muista julkaisuista. Varsinkin media-aineistot ovat luonnollisesti julkisen keskustelun kannalta merkittäviä. Keskeisen media-aineiston muodostavat Sodankylästä käsin toimitetut kotiseutulehdet *Sompio* ja *Pohjoiskaira*. Lehdet voi mieltää yhden tilattavan kotiseutulehden jatkumona, joka tosin on hyvin monivaiheinen. Lehti ilmestyi nimellä *Sompio* 16.3.1978–27.7.1987, nimellä *Pohjoiskaira* 5.8.1987–2.8.1993 ja jälleen nimellä *Sompio* alkaen 9.8.1993. Olen käynyt läpi *Sompio*-lehden numerot välillä 16.3.1978–27.7.1987 ja 9.8.1993–25.6.1998 ja *Pohjoiskaira*-lehden numerot välillä 5.8.1987–2.8.1993. Käytännössä aineisto muodostuu siis vuosien 1978–1998 lehdistä.

Sompion ja *Pohjoiskairan* alueelliset painotukset ovat vaihdelleet. *Sompio* oli 1970- ja 1980-luvuilla aluksi Sodankylän seudun ja siten Sodankylän, Inarin ja Utsjoen alueen kotiseutulehti. *Pohjoiskairaa* työstettiin puolestaan aluksi aluelehdeksi lähes koko Keski- ja Pohjois-Lappiin. Aiempaa levikkialuetta laajennettiin Savukoskelle, Pelkosenniemelle ja Kittilään. Vuosina 1992–1993 lehti ilmestyi kuitenkin pelkästään Sodankylän alueella, ja samalla uutisten painopiste siirtyi Sodankylän seudulle, joskin erityisesti vuonna 1992 lehdessä julkaistiin uutisia myös Ylä-Lapista. *Sompio*-lehdeksi muuttumisen jälkeen eli elokuusta 1993 lehti keskittyi Sodankylään ja sen välittömille lähialueille. Lähialueiksi mainittiin Savukoski ja Pelkosenniemi, Saariselän eteläiset osat ja Kittilän lähikylät. *Sompio* ilmestyi tarkasteluaikana kaksi kertaa viikossa. *Pohjoiskaira* ilmestyi alussa peräti kolmipäiväisenä ja vuosina 1990–1993 kaksipäiväisenä.

Sekä *Sompio* että *Pohjoiskaira* käsittelivät varsinkin 1980-luvulla ja 1990-luvun alussa saamelaisiin liittyviä aiheita varsin runsaasti. Olen etsinyt lehdistä erityisesti lappilaisuuteen, lappalaisuuteen ja saamelaisuuteen liittyviä tematiikkoja. Tavoitteenani on ollut taustoittaa Kemin-Sompion alueen ihmisten haastatteluita seudun lähikulttuurihistorian kautta. Aineisto olikin mielenkiintoinen: sen pohjalta on hahmotettavissa selvä kehityskaari saamelaiskeskustelujen ja keskilappilaisen identiteettipolitiikan vaiheista 1980- ja 1990-luvuilla. Vaikka lehtien alueellinen painotus ja ilmestymisalueet ovat vaihdelleet, voi sekä *Sompio* että *Pohjoiskairaa* pitää kokonaisuudessaan varsin kuvaavana katsauksena niihin puhetapoihin, joita Keski- ja osin Pohjois-Lapin alueella tarkasteluaikana esiintyi.

Lisäksi olen seurannut aktiivisen tutkimukseni aikana 2018–2021 ja myös sitä ennen eli suurin piirtein vuosina 2005–2017 yleisesti sekä suomalaista journalistista mediaa että sosiaalista mediaa. Olen koonnut molemmista arkistoa saamelaismääritelmään liittyvistä keskusteluista. Tätä mediaseurantaa en ole tehnyt systemaattisesti, ja on varmaa, että en ole havainnut kaikkia aiheeseen kytkeytyviä juttuja tai keskusteluita. Tavoitteena on ollut pysyä yleisessä mielessä ajan tasalla siitä, miten aihetta julkisuudessa käsitellään ja millaisin äänenpainoin siitä puhutaan. Ajankohtainen media-arkistoni toimii ennen kaikkea kontekstia luovana ja joidenkin aiheiden osalta sisältöjä täydentävänä tutkimusaineistona (tällainen teema ovat esimerkiksi sanan ”Lappi” kulttuurihistorialliset käyttötavat).

Journalistisen median osalta saamelaismääritelmään liittyviä tai aihetta sivuavia keskusteluita on käyty eniten pohjoisen Suomen mediassa, kuten *Lapin Kansassa*, Yle Lapissa ja Lapin paikallislehdissä (erityisesti *Inarilaisessa*) mutta myös esimerkiksi *Suomen Kuvalehdessä* ja jonkin verran *Helsingin Sanomissa*. Jaottelusta ilmenee selvästi se, että aihepiirin ajatellaan toimituksissa olevan merkityksellisin pohjoisen ihmisille.

Lapin Kansalla on ollut ajankohtaisissa mediakeskusteluissa erityinen asema. Lehti on julkaissut ylipäättään paljon saamelaisuuteen, saamelaiselinkeinoihin ja saamelaispolitiikkaan liittyviä uutisia ja kommentoi saamelaisaiheita usein myös pääkirjoituksissaan. *Lapin Kansalla* on ollut lisäksi omaa saamenkielistä uutistuotantoa vuodesta 2012 vuoteen 2019 ja uudestaan vuodesta 2020 alkaen. Saamelais-

asioihin liittyvänä foorumina lehti on ollut kiistamattomasti merkittävä.

Samalla *Lapin Kansan* asema suhteessa saamelaisiin on ollut jännitteinen. Varsinkin 1900-luvulla lehteä pidettiin usein voimaperäisen luonnonkäytön eli esimerkiksi kaivosten, metsätalouden ja vesivoiman rakentamisen puolustajana, mikä herätti saamelaisissa aktiiveissa usein voimakasta kritiikkiä. Myös saamelaismääritelmäistassa lehden koettiin asettuvan saamelaiskäräjiä vastustavien eli niin sanottujen uuslappalaisten puolelle (ks. esim. Aikio 2006). Nämä jännitteet eivät ole olleet tutkimustyöni aikana yhtä selvästi esillä, mutta ajoittain ne ovat nousseet pintaan. Tyypillinen esimerkki jännitteisen asetelman toistumisesta oli *Lapin Kansan* 11.9.2020 julkaisema pääkirjoitus, joka käsitteli kullankaivuuta (*Lapin Kansa* 11.9.), ja kirjoituksen saamelaisissa herättäneet reaktiot. Eräät saamelaisaktiivit ja heitä tukevat suomalaiset olivat sosiaalisen median tileillään esimerkiksi sitä mieltä, että kirjoitus osoitti kolonialistista historiantajuttomuutta ja puolusti kullankaivajia asiattomasti saamelaisten elinkeinon kustannuksella. Tästä esimerkistä huolimatta katson, että *Lapin Kansan* asema on muuttunut viime vuosina saamelaiskysymyksissä aiempaan nähden neutraalimmaksi. Muutoksesta kertoo sekin, että lehti on saanut kriittistä palautetta lähivuosina myös ns. lappalaisaktiiveilta ”liiallisesta saamelaiskäräjämyönteisyydestä”.

Erityinen asema mediakentässä on ollut myös Yle Sápmilla, aikaisemmalla Saamen radiolla. Yle Sápmin tuotanto on pääasiassa saamenkielistä, ja tästä syystä sitä seuraavat lähinnä kieltä osaavat henkilöt. Vaikka Yle Sápmi seuraa saamelaisaiheita ja myös saamelaisuuden määritelmään ja lappalaiskeskusteluun liittyviä aiheita varmasti kaikista medioista aktiivisimmin, ei sillä tästä syystä ole keskimäärin aivan yhtä suurta yleisöä kuin suomenkielisillä medioilla. Osa Yle Sápmin verkkojutuista käännetään tosin suomeksi, ja toisinaan ne ovat nousseet Ylen valtakunnallisen verkkosivuston etusivulle. Tapauskohteisesti Yle Sápmi tavoittaa määrällisesti suuriakin yleisöjä. Lisäksi saamenkieliset tv-uutiset tekstitetään suomeksi, ja niitä seuraavat monet pohjoisen asioista kiinnostuneet myös Etelä-Suomessa. Omassa arkistossani Yle Sápmin juttujen osuus on pieni – mukana on yksittäisiä reportaaseja esimerkiksi Metsälappalaispäiviltä.

Sosiaalisessa mediassa tutkimukseni aihepiiristä on keskusteltu

sekä yksityishenkilöiden sivuilla että erilaisissa keskusteluryhmissä. Olen kerännyt aineistoa pääosin seuraavilta avoimilta sivuilta: Metsä-, kalastaja- ja tunturisaamelaiden Facebook-ryhmä, tohtori ja kulttuuriaktiivi Outi Korpilähteen henkilökohtainen Facebook-sivu, emeritusprofessori Pekka Sammallahten henkilökohtainen Facebook-sivu, Lappi ja kulttuuri -niminen Facebook-ryhmä, Metsälappalaispäivät-Facebook-ryhmä, eläkkeellä olevan toimittajan ja mielipidevaikuttaja Veikko Väänäsen Kollumeilta Koilliseen -blogisivusto (veikkovaananen.blogspot.com) ja saamelaiden tutkijoiden ja aktiivien ylläpitämä Faktalávvu-blogisivusto (www.faktalavvu.net). Kaikkiin lähteisiin ei viitata tässä kirjassa, mutta olen seurannut niitä hahmottaakseni keskustelun kokonaiskuvaa.

Kirjallisessa aineistossa merkittävässä roolissa ovat metsälappalaisliikkeen tuottamat materiaalit. Liike on julkaissut kolme omakustanteista kirjaa: *Kemin-Lappi elää* (2016, toim. Eeva-Maria Maijala), *Metsälappalaisten muistoja* (2018, kirjoittaja Janne Kaisanlahti) ja *Lapin taivaan alla. Metsälappalaispäivien vuosikirja 1* (2018 toim. Janne Kaisanlahti). Kaikki kirjat käsittävät liikkeen aktiivien kirjoituksia kotiseutujensa historiasta ja nykypäivästä. Kirjojen keskeinen teema on, että vanha metsäsaamelainen kulttuuri ei ole kadonnut Keski-Lapin seudulta eli vanhan Kemin-Lapin lapinkylien alueelta, vaikka kemin-saamen kieli onkin hävinnyt. Kulttuurin nähdään elävän luontaiselinkeinoissa, kuten poronhoidossa ja kalastuksessa, sekä esimerkiksi keminsaamesta periytyvässä murre-sanastossa. Lisäksi olennaista on, että monet alueen asukkaat polveutuvat metsäalueen saamelaisista. Tämä tekee heistä kirjojen mukaan ”lappalaisia”.

Lisäksi merkittävänä aineistona on konsulttitoimisto MDI:n tuottama ”Metsälappalainen kulttuuri ja sen edistäminen” -raportti. Valtioneuvoston kanslian tilaama ja rahoittama raportti perustui vuosina 2018–2019 tehtyyn selvitykseen, jonka tarkoituksena oli

[...] että metsälappalaiset itse voisivat ymmärtää paremmin omaa taustaansa ja kulttuuriaan sekä kokea, että metsälappalaiseen kuuluminen on yleisesti hyväksyttyä. Selvityksen tavoitteena oli siten:
a) tuottaa monipuolinen katsaus metsälappalaisesta kulttuurista sekä

b) esittää toimenpiteitä, joilla kulttuuria voidaan edistää ja identiteettiä vahvistaa.

(MDI: Metsälappalainen kulttuuri ja sen edistäminen -internet-sivut)

Raportin tiivistelmässä puolestaan todetaan, että ”Metsälappalainen kulttuuri ja sen edistäminen -hankkeessa selvitettiin metsälappalaisen kulttuurisia erityispiirteitä metsälappalaisen väestön omasta näkökulmasta sekä esitettiin toimenpide-ehdotuksia kulttuurin ja identiteetin tukemiseksi.” (Antikainen et al. 2019, kuvailulehti).

Suhtauduin raporttiin nimenomaan tutkimusaineistona. Tämä johtuu siitä, että raportin lähtökohtana on, että saamelaisalueen eteläpuolella asuu ”metsälappalaista väestöä”, ja että tämän väestön metsälappalaista kulttuuria tulee ”edistää” ja ihmisten metsälappalaista identiteettiä tukea. Lähestyn itse kysymystä nykyisen metsälappalaisen väestön olemassaolosta eri tavoin. On selvää, että on olemassa ihmisiä, jotka ovat identifioineet itsensä metsälappalaisiksi tai metsäsaamelaisiksi ja kokevat identifikaationsa vahvasti perusteltuna. En ota kuitenkaan tämän identiteetin historiallista jatkuvuutta samalla tavalla objektiivisena ja pysyvänä tosiseikkana kuin Kulta-hankkeessa on tehty, vaan katson, että sitä on tietoisesti herätelty ja konstruoitu 1990-luvulta alkaen (ks esim. Valkonen, Valkonen & Koivurova 2016; Lehtola 2015). Tämä lähestymistapa ei ole kannanotto sen suhteen, onko metsälappalaiseksi identifioituminen perusteltua tai oikeudenmukaista. Asian ratkaiseminen riippuu siitä, mitä ylipäänsä pidetään perusteltuna etnisen identiteetin määrittelytapana alkuperäiskansatutkimuksen yhteydessä. Tällaisten perusteiden määrittely on pohjimmiltaan poliittinen ja sosiaalinen kysymys, johon en tässä yhteydessä ota kantaa. Lähestyn nykymuotoista metsälappalaisuutta/metsäsaamelaisuutta yhtä kaikki konstruktivisena ilmiönä, jolla on selvät juuret Lapin vanhemmassa historiassa mutta joka liittyy olennaisesti myös nykypäivän alkuperäiskansapoliittisiin keskusteluihin.

On paikallaan huomauttaa, että myöskään Kulta-hankkeeseen osallistuneet tutkijat eivät suhtautuneet metsälappalaisuuteen yksioikoisesti. Esimerkiksi historioitsija Matti Enbuske tunnisti nykyisen metsälappalaisuuden ja ylipäänsä identiteettipolitiikan konstruktivisen luonteen. Samalla hän kuitenkin esitti lähtökohtana, että on

olemassa metsälappalaista väestöä, joka ei missään vaiheessa assimiloitunut suomalaiseen kulttuuriin, vaan pikemminkin säilytti erityispiirteensä esimerkiksi suhteessa suomalaiseen talonpoikaiskulttuuriin (Enbuske 2019). Myös hankkeen loppuraportissa kirjoitettiin melko laajasti siitä, että kulttuureissa on aste-eroja, ja että metsälappalaisuus sijoittuu eräänlaiseen kulttuuriseen rajamaastoon saamelaiden ja suomalaisten kulttuurien väliin. Hankkeen lähtökohtana oli kuitenkin hyvin selkeästi se, että aste-eroista huolimatta metsälappalaisilla on oikeus identifioitua saamelaiseen perintöönsä ja tulla tunnustetuksi sen kautta (Antikainen et al 2019, 24–26; 65–66). En arvota Kulta-hankkeessa esitettyjä ajattelutapoja, mutta oma lähestymistapani tematiikkaan on erilainen.

Näiden ohella viittaan satunnaisemmin muuhun kirjallisuuteen, kuten Samuli Paulaharjun tuotantoon, aiemmin viitattuun Valde Näsiin ja esimerkiksi kotiseutuhistorioihin sekä kaunokirjallisuuteen. Kaikki nämä muodostaisivat kiinnostavia aineistoja tarkemmille jatkokutkimuksille. Muun muassa Kittilän alueelta on julkaistu huomattava määrä alueen sukujen ja kylien historiaan liittyviä paikallishistoriikkeja ja muuta usein omakustanteista kirjallisuutta.

Viimeisenä täydentävänä aineistona on hajanainen ja lähinnä etnografiasta aineistoa muistuttava kokoelma kuvia, videoita ja tekstejä, joita olen itse tuottanut Keski-Lapin alueella. Pääosa tästä aineistosta on tuotettu osana toimittajan työtä ja loput ovat liittyneet vapaa-aikaan sekä henkilökohtaiseen elämään Lapissa. Aineisto ei ole systemaattisesti kerätty, eikä sillä ole ollut tutkimuksessa merkittävää roolia. Tutkimus perustuu selkeästi ja ennen kaikkea yllämainittuihin kirjallisiin materiaaleihin. Käytän etnografiseksi kutsumaani aineistokokoelmaa kuitenkin rikastuttamaan ja havainnollistamaan joitain kirjan teemoja. Käytännössä viittaan verkossa oleviin ja toimittajana tekemiini julkaisuihin sekä aavaan lukijoille joitain henkilökohtaisia kokemuksiani. Kirjassa on esillä myös ottamiani valokuvia, joilla on tutkimuksen kannalta merkittävin rooli luvussa viisi.

Kirjoittaja

YTT Tapio Nykänen on valtio-opin dosentti. Hän on tutkinut erityisesti pohjoiseen kansalaisuuteen ja kansalaisyhteiskuntaan liittyviä teemoja. Empiirisiä tutkimuskohteita ovat olleet muun muassa saamelainen poliittinen aktivismi, lestadiolaisuuden yhteiskunnalliset verkostot, pakolaisuuteen liittyvät kansalaisuuskyseymykset ja kansalaistottelemattomuuden teoria ja käytäntö. Nykänen on tehnyt myös sosiologisesti ja antropologisesti virittynyttä tutkimusta saamelaisesta poronhoitokulttuurista ja esimerkiksi moottorikelkan sosiaalisesta merkityksestä.

Abstract

Lapin ihminen. Identifikaatiot, ympäristöt ja yhteinen erityisyys

(The Man of Lapland. Identifications, Environments and Shared Specificity)

Finnish Lapland is a historical borderland of Finnish and Sámi cultures. Such a region offers various social-political identifications for people to choose: people may see it possible to identify as Finnish, Laplanders, Lappish or Sámi, for instance. However, the choices have social and political limits, and some identifications are more contested than others. The book examines the processes of identifications in the middle parts of Lapland, just south of the region defined as Sámi homeland in Finland. While the study reveals differences and nuances in people's thinking, it also shows that there is a recognizable sense of shared cultural specificity around the region. Lapland is conceptualized as an extraordinary place with unusual nature and history, characterized by particular livelihoods (such as reindeer herding) and lively cultural interaction. The book concludes that while Lapland is extraordinary as a historical dwelling region of indigenous Sámi, it may be politically significant to recognize it as a unique borderland of cultures with features of its own.

TIETOLIPAS

Tiivistä tietoa vuodesta 1945.

- 125 Pertti Virtaranta ym. 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 ym. toim. KULTTUURINTUTKIMUS
- 131 Juha Pentikäinen ym. JOHDATUS SAAMENTUTKIMUKSEEN
- 132 Katja Hyry toim. SAIRAUUS JA IHMINEN
- 133 Kaisa Häkkinen KIELITIEEEN PERUSTEET
- 134 Arvi Hurskainen & Ari Siiriäinen AFRIKAN KULTTUURIEN JUURET
- 135 Yrjö Sepänmaa TUHATJÄRVINEN
- 136 J. P. Roos ym. 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 MAALAISATELIIN
- 141 Anja Tuomisto & Heli Uusikylä toim. KUVA, TEKSTI JA KULTTUURINEN NÄKEMINEN
- 142 Pam Morris FEMINISMI JA KIRJALLISUUS
- 143 Leena Suurpää ym. toim. NÄIN NUORET
- 144 Yrjö Sepänmaa KUUKÄVELYLLÄ
- 145 Pirjo Lyytikäinen ym. toim. KATSOMUKSEN IHANUUS
- 146 Eeva-Liisa Kinnunen ym. toim. VITSISTÄ VIDEOON
- 147 Kaisa Häkkinen SUOMALAISTEN ESIHISTORIA KIELITIEEEN VALOSSA
- 148 Tero Norkola ym. toim. SIVUPOLKUJA
- 149 Jyri Vuorinen TAIDETEOS MERKKINÄ
- 150 Lasse Koskela & Lea Rojola LUKIJAN ABC-KIRJA
- 151 Pertti Karkama ym. toim. ÄLYMYSTÖN JÄLJILLÄ
- 152 Katariina Eskola toim. ELÄMYSTEN JÄLJILLÄ
- 153 Pirjo Lyytikäinen toim. DEKADENSSI
- 154 Vesa Heikkinen ym. toim. TUPPISUINEN MIES
- 155 Bo Lönnqvist ym. 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 USKONTOTIEEEN PORTAILLA
- 164 Irja Seurujärvi-Kari toim. BEAIVVI MÄNÄT
- 165 Matti Kampainen AJAT MUUTTUVAT

- 166 Pertti Lassila RUNOILIIJA JA RUMPALI
167 Timo Joutsivuo ym. 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 Ruusuvaori ym. 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 ym. 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 Kamppinen TULEVAT AJAT JA TEKNOLOGIA
184 Oiva Kuisma toim. SUOMALAINEN ESTETIIKKA 1900-LUVULLA
185 Tuomas Heikkilä & Maiju Lehmijoki-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 ym. 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 Saesma 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 Knuutila ym. 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 ym. 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 ym. toim. ETIIKKAA IHMISTIETEILLE
- 212 Tuomas Martikainen toim. YLIRAJAINEN KULTTUURI
- 213 Anne Mäntynen ym. toim. GENRE – TEKSTILAJI
- 214 Outi Fingerroos ym. 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 ym. KESKIAJAN OIKEUSHISTORIA
- 219 Hanna Lappalainen & Liisa Raevaara toim. KIELI KIOSKILLA
- 220 Sara Routarinne & Tuula Uusi-Hallila NUORET KIELIKUVASSA
- 221 Terhi Ainiala ym. NIMISTÖNTUTKIMUKSEN PERUSTEET
- 222 Toni Lahtinen & Markku Lehtimäki toim. ÄÄNEKÄS KEVÄT
- 223 Tuomas Martikainen ym. ISLAM SUOMESSA
- 224 Sirpa Leppänen ym. toim. KOLMAS KOTIMAINEN
- 225 Jari Niemelä TALONPOIKA TOIMESSAAN
- 226 Samuli Hägg ym. toim. NÄKÖKULMIA KERTOMUKSEN TUTKIMISEEN
- 227 Jyrki Kalliokoski & Lari Kotilainen KIELET KOHTAAVAT
- 228 Anna Idström & Sachico Sosa toim. KIELISSÄ KULTTUURIEN ÄÄNI
- 229 Vesa Heikkinen toim. KIELEN PIIRTEET JA TEKSTILAJIT
- 230 Maarit Grahn & Maunu Häyrinen toim. KULTTUURITUOTANTO
- 231 Lars Levi Laestadius LAPPALAISTEN MYTOLOGIAN KATKELMIA
- 232 Veikko Anttonen USKONTOTIETEEN MAASTOT JA KARTAT
- 233 Tuomas Martikainen & Lotta Haikkola toim. MAAHANMUUTTO JA SUKUPOLVET
- 234 Irja Seurujärvi-Kari ym. toim. SAAMENTUTKIMUS TÄNÄÄN
- 235 Maria Laakso ym. toim. TAPION TARHOISTA TURKISTARHOILLE
- 236 Siru Kainulainen ym. toim. TYÖMAANA RUNOUS
- 237 Antti Salminen ym. toim. KIRJALLISUUS JA FILOSOFIA
- 238 Aino Mälikalli & Liisa Steinby JOHDATUS KIRJALLISUUSANALYYSIIN
- 239 Kaisa Ahvenjärvi & Leena Kirstinä KIRJALLISUUDEN OPETUKSEN KÄSIKIRJA
- 240 Anna Rastas toim. KAIKILLE LAPSILLE
- 241 Anneli Kauppinen toim. OPPIMISTILANTEITA JA VUOROVAIKUTUSTA
- 242 Aino Koivisto & Elise Nykänen toim. DIALOGI KAUNOKIRJALLISUUDESSA
- 243 Outi Tuomi-Nikula ym. toim. MITÄ ON KULTTUURIPERINTÖ?
- 244 Pirjo Kristiina Virtanen ym. toim. ALKUPERÄISKANSAT TÄMÄN PÄIVÄN MAAILMASSA
- 245 Marleena Mustola toim. LASTENKIRJA. NYT
- 246 Johanna Isosävi & Hanna Lappalainen toim. SAAKO SINUTELLA VAI TÄYTYYKÖ TEITITELLÄ?

- 247 Johanna Ahonen & Elina Vuola toim. USKONNON JA SUKUPUOLEN RISTEYKSIÄ
- 248 Simo Häyrynen KULTTUURIPOLITIIKAN LIIKKUVAT RAJAT
- 249 Elina Vuola toim. USKONTO JA KEHITYS
- 250 Jukka Kortti MEDIAHISTORIA
- 251 Harri Kalha toim. KUMMAT KUVAT
- 252 M. A. Castrén LUENTOJA SUOMALAISESTA MYTOLOGIASTA. Toim. ja suom. Joonas Ahola
- 253 Jari Kupiainen & Liisa Häkkinen toim. KUVATUT KULTTUURIT
- 254 Mikko Kauko & Marko Lamberg toim. NAANTALIN LUOSTARIN KIRJA
- 255 Outi Fingerroos ym. toim. YHTEISKUNTAETNOLOGIA
- 256 Anneli Sarhimaa VAIETUT JA VAIENNETUT
- 257 Terhi Utriainen ENKELEITÄ TYÖPÖYDÄLLÄ
- 258 Maunu Häyrynen & Antti Wallin toim. KULTTUURISUUNNITTELU
- 259 Pilvi Hämeenaho ym. toim. SOVELTAVA KULTTUURINTUTKIMUS
- 260 Toini Rahtu ym. toim. KIRJOITETTU VUOROVAIKUTUS
- 261 Harri Mantila ym. toim. OULU KIELIYHTEISÖNÄ
- 262 Lari Kotilainen ym. toim. KIELENOPPIMINEN LUOKAN ULKOPUOLELLA
- 263 Arja Nurmi ym. toim. KIELTEN JA KIRJALLISUUKSIEN MOSAIIKKI
- 264 Aila Viholainen ym. toim. KUVITTELU JA USKONTO
- 265 Elina Vuola toim. ELETTY USKONTO
- 266 Sulevi Riukulehto & Ari Haasio VIRTUAALINEN KOTISEUTU
- 267 Irmeli Hautamäki toim. AVANTGARDE SUOMESSA
- 268 Ulla-Maija Peltonen & Outi Hupaniittu toim. ARKISTOT JA KULTTUURIPERINTÖ
- 269 Laura Assmuth ym. toim. ARJEN TURVALLISUUS JA MUUTTOLIIKKEET
- 270 Titus Hjelm toim. USKONTO, KIELI JA YHTEISKUNTA
- 271 Maija Saviniemi toim. KALLE PÄÄTALO TUTKIJOIDEN SILMIN
- 272 Sari Kivistö ja Sami Pihlström TOISTA AJATELLEN
- 273 Tapio Nykänen LAPIN IHMINEN

