

# SAAMELAISET

HISTORIA, YHTEISKUNTA, TAIDE

# SAAMELAISET

HISTORIA, YHTEISKUNTA, TAIDE

PÄIVITETTY LAITOS

Ulkoasu: Matjas Jumisko Studio Matjas  
www.studiomatjas.com

Kannen alkuperäinen versio: Petteri Lehtinen  
Etukannen valokuvat: Jaakko Heikkilä (kollaasi), Jorma Lehtola ja Petteri Laiti  
Takakannen valokuva: Minna Rasmus

© Tekijä

ISBN 952-5343-51-0  
Bookwell Porvoo 2015



PUNTSI.FI

VELI-PEKKA LEHTOLA

Katsaus 2000-lukuun:

VELI-PEKKA LEHTOLA – ANNI-SIIRI LÄNSMAN – JORMA LEHTOLA

PUNTSI

Aanaar - Inari 2015

# ALKUSANAT

*Saamelaiset - historia, yhteiskunta, taide* ilmestyi suomeksi vuonna 1997 Kustannus-Puntsin julkaisemana ja siitä on otettu useampia painoksia. Se jatkoi tavallaan sitä saamelaisia koskevien yleiskatsausten sarjaa, johon kuuluivat esimerkiksi Karl Nickulin *Saamelaiset kansana ja kansakuntana* (1970), *Johdatus saamentutkimukseen* (1994) ja Juha Pentikäisen *Saamelaiset - pohjoisen kansan mytologia* (1995).

Oma kirjani pyrki kuvaamaan tilannetta, jossa saamelaisten oma rooli niin yhteiskunnan vaikuttajina ja nykyaikaisen kehittäjinä kuin tutkijoinakin oli vahvistunut. Kuva saamelaisten historiasta oli muuttunut kovasti, saamelainen yhteiskunta oli kehittynyt kulttuurisen itsehallinnon suuntaan ja saamelaistaiteet olivat lyöneet läpi jopa kansainvälisesti, samalla kun niiden rooli saamelaisten identiteetille oli osoittautunut hyvin tärkeäksi.

Kaikki nämä tekijät tuntuivat edellyttävän koivaa tulkintaa saamelaisten omasta näkökulmasta. Linna Weber Müller-Wille teki kirjasta erinomaisen englanninkielisen version, jonka myös University of Alaska Press otti vuonna 2004 julkaisuohjelmaansa. Vuosien kuluessa kirjan sisältö on tietysti jäänyt monin paikoin ajastaan jälkeen, sillä uudella vuosituhanella saamelaiskulttuurissa on taas tapahtunut suuria muutoksia.

Monet yhteiskunnan toiminnot ovat vakiintuneet kulttuuri-itsehallinnon myötä. Esimerkiksi Suomessa on rakennettu Inariin niin saamelaismuseo ja luontokeskus *Siida* (1998) kuin kulttuuritalo *Sajoskin* (2012), jotka ovat sekä virkistäneet että kanavoineet kulttuurista ja poliittista toimintaa. Saamelaisten asema kansainvälisillä areenoilla on entisestään vahvistunut esimerkiksi alkuperäiskansoja koskevien rakenteiden ja verkostojen kautta. Saamelaistaiteet ovat irronneet pelkistä saamelaisaiheista, samalla kun uusia taiteenlajeja on noussut haastamaan 1980- ja 1990-lukujen johtavia lajeja.

Saamelaisten aseman vahvistuminen on johtanut siihen, että saamelaisuus on myös kilpailtu asia. Tämä on näkynyt erityisesti ristiriidoissa paikallisella tasolla, kun pyrkimykset alkuperäiskansan aseman turvaamiseen ovat aiheuttaneet monenlaisia kamppailuja. Saamelaisten asema arkipäivän tasolla ei muutenkaan ole mitenkään turvattu.

Esimerkiksi useimmat saamelaiskielistä kuuluvat vakavasti uhanalaisten kielten joukkoon, sillä useimpia niistä puhuu vain muutama sata ihmistä tai vielä vähemmän. Onpa yksi saamen kieli ehtinyt sammuaikin 2000-luvun alussa, kun Kuolan niemimaalla akkalansaamen viimeinen puhuja kuoli vuonna 2003. Aiemman kymmenen sijasta saamen kieliä on nykyisin

siis yhdeksän, ja turjansaamenkin puhujia oli vuonna 2015 enää kaksi.

*Saamelaiset*-kirjani uusintaversio alkoi muotoutua pari vuotta sitten, kun tutkija ja kääntäjä Johanna Domokos pyysi lupaa kääntää teokseni saksaksi oman kääntäjäryhmänsä kanssa. Halusin lisätä teokseen katsauksen 2000-lukuun, jonka poliittista kehitystä tarkastelin yhdessä Anni-Siiri Länsmanin ja taiteiden kehitystä Jorma Lehtolan kanssa. Samalla oli mahdollista valmistella myös suomenkielinen versio, sillä kattavalle yleisteokselle tuntui edelleenkin olevan tarvetta, vaikka erilaisia monografioita ja artikkelikokoelmia on ilmestynyt 2000-luvulla kiitettävä määrä.

Päivitetystä versiossa olen käynyt läpi aiemmat historiatulkintani uusien tutkimusten valossa. Sen sijaan kehityskulku sotienvälisestä ajasta 1990-luvulle on pidetty jokseenkin ennallaan. Pohdin sen sulattamista yhteen 2000-luvun osuuden kanssa, koska näin voisin parhaiten välttää päällekkäisyyksiä esimerkiksi teemoissa tai henkilötarinoissa, jotka jatkuvat vuosituhanelta toiselle.

Pidin kuitenkin mielekkäänä pitää 1900-luvun lopun kehityksen ja 2000-luvun katsauksen erillään, koska se tuo esiin niitä oleellisiakin muutoksia, joita mielestäni on tapahtunut,

mutta joihin usein ei kiinnitetä huomiota. Esimerkiksi 1980- tai 1990-lukujen ilmiöt tai näkemykset voidaan helposti rinnastaa nykytilanteeseen, vaikka taustat ja verkostot saattavat olla hyvinkin erilaiset.

Päivitetty laitos sisältää kaikkiaan 150 kuvaa, joista puolet uusia ja kuvamaisemaa on pyritty muuttamaan myös uudella taitolla. Kirjan loppuun on koottu ajankohtainen, joskaan ei välttämättä täydellinen luettelo suomenkielistä saamelaiskirjallisuutta. Niin proosaa kuin runojakin, samoin kuin tarinaperinnettä, on ilmestynyt suomeksi ehkä yllättävänkin paljon, vaikka ei tietenkään riittävästi. Tietokirjallisuussosioon on valikoitu yksittäisten artikkelien sijasta kokoelmia.

Giellagas-instituutissa  
YK:n kansainvälisenä  
alkuperäiskansojen päivänä  
9. 8. 2015

Veli-Pekka Lehtola

# SISÄLTÖ

## MONIKASVOINEN SAAMENMAA **8**

Rajoin rikottu kansa 10 – Myytit ja todellisuus 11 – Puvun kieli 15 – Kieli – todellisuuden kartta 18 – *Tacituksesta Topeliukseen* 22 – *Historiantutkimuksen uudet tuulet* 25

## SAAMELAISTEN HISTORIAN KÄÄNNEKOHTIA **29**

Fennoskandian asuttaminen 30 – Saamelaisten alkuperän ongelmia 31 – Saamelaisalue laajimmillaan 35 – Metsäsaamelaisuudesta poronhoitoon 37 – *Luonnonkansan mielenmaisema* 44 – Valtioiden tunkeutuminen Saamenmaahan 48 – Uudisasutus ja saamelaiset 49 – *Saamelaisten kirjallinen sivistys* 54 – Erityisoikeuksista rajojen sulkemiseen 60 – *Lestadiolaisuuden saamelaisilla alkulähteillä* 63 – *Koutokeinon ”hurmahenget” – uskonkiihkoa vai kansannousu?* 64 – Lapinkylistä pohjoismaiseen yhteiskuntaan 68 – Norjalaistamispolitiikan alkeet 70 – Saamenmaan herääminen 75 – *Saamelaiskirjallisuuden uranuurtajat* 81 – Sota-aika käännekohtana 86 – *Saamenmaan jängiltä Pohjanmaan alangoille* 90

## KOHTI MODERNIA SAAMELAISYHTEISKUNTAA (1945-1997) **94**

Muuttuva Saamenmaa ja saamelaisliike 96 – *Inarinsaamelaiset – vähemmistöt vähemmistössä* 105 – *Kolttsaamelaiset Suomessa* 108 – *Kuolan saamelainen vuosisata* 111 – ”Saamelaisrenessanssista” Altaan 114 – Taistelu Altasta 118 – *Altan kronikka* 124 – Saamelaiset organisaatiot yli valtiorajojen 126 – Kohti saamelaisten kulttuurista itsehallintoa 129 – Saamelaisten oikeudet 1900-luvun lopulla 133 – *Muuttuvat identiteetit* 136 – Saamen kielestä saamen mieleen 139 – Kielen opetus Suomessa 1990-luvulle saakka 139 – Jatkokoulutuksen paikat 142 – Saamen kielilait 143 – Tiedotusvälineet 145

## SAAMELAISEN NYKYTAITEEN MUOTOUTUMINEN (1971-1997) **152**

Kirjallisuus ja nykyaika 155 – *Saameksi lapsille ja nuorille* 165 – Saamelaismusiikki perinteen ja estradin välimaastossa 167 – Laulelmasta etnoon 171 – Mari Boinesta Wimmeen 173 – *Duodji – käytännön taide* 182 – Saamelainen kuvataide 185 – Mytologiaa ja nykypäivää 188 – Teatteri ja elokuva 197

## NILS-ASLAK VALKEAPÄÄN KAKSI ELÄMÄÄ **204**

## SAAMELAISTEN YHTEISKUNTA 2000-LUVULLA **212**

Saamelaisten itsehallinto 215 – Järjestöt yli rajojen 219 – Ristiriitoja eri tasoilla 221 – Pienten kielten ja kulttuurien elvyttäjät 226 – *Saamenkielinen media 2000-luvulla* 231 – Sovinnon politiikkaa 232 – Saamelaisten kulttuuriperintöä palauttamassa 235 – Kulttuuriperintö osana saamelaisuutta 239 – Saamelainen kulttuuriympäristö 240

## SAAMELAISET TAITEET 2000-LUVULLA **244**

Moniääninen teatteri 246 – Dokumenttielokuvan nousu 250 – Kirjallisuus 257 – Saamelainen musiikki 2000-luvulla 261 – *Vuosituhanneista toiseen* 233 – Monikerroksinen kuvataide 272 – Saamelainen arkitaide 280

## SAAMELAISTA KIRJALLISUUTTA **292**



## MONIKASVOINEN SAAMENMAA

Saamelaiskulttuuri on kokenut vuosikymmenten aikana voimakkaan murroksen. 1970-luvulta lähtien saamelaisuutta on kehitetty uuteen suuntaan, jossa perinnettä on yhdistetty ja sulatettu uuden ajan vaikutteisiin ja näkemyksiin. Saamenmaa (*Sápmi*) on viime vuosikymmenen aikana luonut itselleen tietoisesti saamelaiskansalliset symbolinsa, jotka kuvastavat saamelaisten yhtenäisyyttä uudessa maailmassa.

Sinipunakeltainen saamenlippu liehuu konferenssien ja kokousten tangoissa. Isak Saban vuosisadan alussa kirjoittama kansallislaulu on kokenut uuden tulemisen, joskin sen kanssa kilpailevat uudet ”kansallisjoiut”. Historiasta haetaan suuria saamelaistapah-tumia ja huomattavia saamelaisia persoonallisuuksia.

Saamenmaan edustajia vierailee vuosittain virallisissa alkuperäiskansojen konferens-seissa maailmalla. Saamelaisilla on nyt myös seitsemän virallista liputuspäivää ja kan-sallispäivänsä 6. helmikuuta. Sitä vietetään ensimmäisen, vuonna 1917 kokoontuneen, yhteispohjoismaisen saamelaiskokouksen kunniaksi.

Saamelaisen identiteetin ilmaiseminen symbolisella tasolla liittyy 1970-luvulla alkaneeseen saamelaiskansalliseen ”heräämiseen”. Se, että nuoret saamelaiset alkoivat tiedostaa saamelaisen perintönsä ja kamppailla sen puolesta, oli vastareaktiota pitkään sulautumisprosessiin. Sota- ja jälleenrakennusaika, tieverkoston ja tiedotusolojen kehittyminen, tapojen muuttuminen, koululaitos – kaikki oli tapahtunut valtaväestöjen ihanteiden ja arvojen mukaisesti.

Nuoren saamelaisen sivistyneistön keskeisenä pyrkimyksenä oli alusta lähtien luoda silta perinteen ja nykyajan, vanhan elämäkäsitteiden ja modernin yhteiskunnan vai-kutteiden välille. Uusia osallistumisen muotoja syntyi nopeasti: uudenlainen saamelais-politiikka, saamelainen tiedonvälitys ja saamelaistaide.

**Saamelaisen valokuvaajan, Foto-Finlandian ehdokkaana olleen Marja Helanderin valokuva Kadja-Nilla -sarjasta. Kadja-Nilla (Vuolab) oli Tenon alueen viimeisiä suurpronostajia 1900-luvun alkupuolella.**

Merkittävimpiä käännekohtia poliittiskulttuurisessa historiassa oli Altan voimalkiistaan liittynyt taistelu 1980-luvun vaihteessa. Se vireytti saamelaiskulttuuria ja johti merkittäviin muutoksiin Norjan saamelaispolitiikassa.

Uusien vaikutteiden ottaminen ei ole saamelaisille uutta, eikä siinä ole kyse aitouden hylkäämisestä ja nykyajan turmelevasta vaikutuksesta. Luontevaan kehitykseen kuuluu perinteen ja nykyajan välinen vuoropuhelu. Saamelaisille se on vanha perinne. He ovat aina eläneet kulttuurien ja vaikutteiden rajamaastossa.

Taiteilija, maailmankansalainen Nils-Aslak Valkeapää kuvasi omaa taustaansa elämiseksi monen valtion ja kulttuurin rajoilla. Siitä on juontunut halu tai taipumus ylittää rajoja myös taiteessa ja kulttuuripoliittisessa toiminnassa. Kyse ei Valkeapään sanoin ole ”internationalismista”, tietoisesta kansainvälisyydestä, vaan luonnollisesta tavasta elää. Rajojen ylittäminen luo uudenlaisia muotoja ja jännitteitä, joita ilman kehitystä ei voi tapahtua. ”Aitoa on vain elävä”, Valkeapää toteaa.

Vaikka uudet lait ja saamelaispoliittinen tietoisuus ovat nostaneet saamelaiskulttuurin arvostusta, tilanne ei arkipäivän tasolla ole ristiriidaton. Saamelaiskulttuuri on jakaantunut neljän valtion alueelle, ja sillä ei ole suojanaan vahvoja ja selkeitä rajoja. Saamen kieli kaippaa vielä vahvempaa statusta. Sotienjälkeinen sulautumisvaihe loi monille saamelaisille huonon itsetunnon, johon liittyvät ongelmat haittaavat edelleen esimerkiksi suhtautumista saamen kieleen.

## Rajoin rikottu kansa

Saamelaiset ovat Euroopan Unionin alueella ainoa alkuperäiskansaksi luokiteltu etninen ryhmä. He ovat myös neljän valtion alueella asuva vähemmistö, jolla on oma kieli ja kulttuuri. Saamelaisia on laskutavasta riippuen 60 000 – 100 000 henkeä. Saamelaisten asuttama alue (*Sápmi*) ulottuu Keski-Norjasta ja -Ruotsista Suomen pohjoisosan yli Kuolan niemimaalle.

Eniten saamelaisia, noin 35 000 – 60 000, asuu Norjan valtion alueella, puolet heistä Finnmarkissa. Ruotsissa saamelaisia on 15 000 – 30 000, Suomessa runsaat yli 10 000 ja Venäjän puolella noin 2000. Suomessa, Ruotsissa ja Norjassa saamelaiset valitsevat vaaleilla keskuudestaan edustuselimet, joilla on neuvoo-antava asema.

Suomen saamelaisista noin 4000 asuu saamelaisten kotiseutualueella, johon kuuluvat Enontekiön, Inarin ja Utsjoen kunnat sekä Sodankylän kunnan pohjoisosa. Alue on

35 000 neliökilometrin suuruinen. Siihen sisältyy erityinen kolttala-alue toisen maailmansodan jälkeen Suomeen muuttaneille kolttasaamelaisille. Saamelaiset muodostavat kolmasosan alueen koko väestöstä. Vielä ennen toista maailmansotaa heitä oli noin puolet väestöstä. Utsjoen kunnassa saamelaiset ovat enemmistönä, muualla vähemmistönä.

Suomessa, Norjassa ja Ruotsissa saamelaiseksi on perinteisesti katsottu henkilö, joka itse pitää itseään saamelaisena ja jolle saame on joko äidinkieli tai vähintään yhden hänen vanhempansa tai isovanhempansa äidinkieli. Tärkeää on sukutausta, suhde saamen kieleen ja sitä kautta kulttuurin sekä tunne saamelaisuudesta.

Suomessa ja Norjassa on säädetty kielilait, joiden ansiosta saamen kielellä on mahdollista asioida viranomaisissa. Ruotsissa saamelaisten kielioikeuksia turvataan kaikkia kansallisia vähemmistöjä (juutalaiset, romanit, saamelaiset, ruotsinsuomalaiset ja tornionlaaksolaiset) ja niiden kieliä koskevalla vähemmistölailla, joka säädettiin vuonna 2009.

Nimitys saamelainen (*sápmelaš*) on etninen määrite, joka viittaa saamelaisten näkemykseen itsestään valtakulttuurista poikkeavan saamelaiskulttuurin jäsenenä. Se sanoutuu irti ulkopuolisten antamasta nimityksestä lappalainen, jonka saamelaiset katsovat pitkäaikaisen alistusprosessin aikana syntyneenä ilmaisuna liian sävyttyneeksi, loukkaavaksikin. Lappilaisia ovat Lapin läänin asukkaat riippumatta siitä, ovatko he saamelaisia vai suomalaisia.

Saamelainen-sana on suomen kielessä varsin uusi, vasta 1900-luvun alkupuolella käytöön otettu. Saamenkielisenä terminä se on kuitenkin ikivanha suomalais-ugrilainen sana, josta myös suomalaisten nimitys on alkuaan kehittynyt (oletuksen mukaan sämä – hämä, saamelainen – hämäläinen). Vanhoissa asiakirjoissa ja kirjallisuudessa termiä lappalainen käytetään nimityksenä lappalaiselinkeinojen – poronhoidon, kalastuksen ja metsästyksen – harjoittajasta alueella, jonka hän pysyvästi omisti ja josta hän maksoi valtiolle maaveroa.

## Myytit ja todellisuus

Uudet osallistumisen muodot ovat tuoneet tarpeen tarkistaa vanhoja käsityksiä saamelaisuudesta ja kansallisesta identiteetistä, itsekuvasta. Tähän saakka saamelaisten omaperäisen kulttuurin on katsottu liittyvän pääasiassa perinteisiin elinkeinoihin, elämäntapaan ja kulttuurimuotoihin. Ulkopuolisten mielestä ”oikeita” ovat olleet vain luonnossa asuvat ja sivistyksen saavuttamattomissa eläneet lappalaiset tai saamelaiset.

Muuttuneessa tilanteessa monet vanhoista määritelmistä joutuvat uudelleen tarkas-

teltaviksi. Vanhassa saamelaisia koskevassa kirjallisuudessa on monenlaisia nimityksiä: metsälappalaisia, porosaamelaisia, jokilappalaisia ja itäsaamelaisia. Luokittelut ovat hyödyllisiä saamelaiskulttuurin perustan ymmärtämiseksi. Keskenään niitä ei kuitenkaan pidä sekoittaa. Kielelliset, maantieteelliset, ekologiset, historialliset tai elinkeinolliset ryhmittelyt eivät käy yksi yhteen.

On myös muistettava, että sotien jälkeisenä aikana osa jaotuksista on vanhentunut, kun olot ovat muuttuneet ja entiset tunnuspiirteet sekoittuneet. Perinteisten elinkeinon osuus on huomattavasti pienentynyt, kun taas kauppa- ja palveluelinkeinot ovat kasvaneet.

Varsin tavallinen käsitys on, että saamelaiset ovat olleet ja edelleen ovat poronhoitajia, poro- eli tunturisaamelaisia. Todellisuudessa vain joka viides omistaa poroja, ja heistäkään kaikki eivät saa päätoimeentuloaan poronhoidosta. Poropaimentolaisuus on ollut koko kulttuurille leimaa-antava siitä huolimatta, että se elinkeinona on historiallisesti varsin nuori, ”vasta” 1500-luvulta lähtien kehittynyt.

Yllättävältä voi tuntua, että saamelaisista kaikkein suurimman ryhmän muodostavat Jäämeren rannikon merisaamelaiset: heitä on lähes puolet. Poronhoito on heidän elämäntavassaan erittäin pieni tekijä. Merisaamelaisia on vain Norjan puolella, ja he ovat olleet saamelaisista norjalaistuneimpia. Merisaamen kieli on yksi pohjois- eli tunturisaamen murteista.

Elinkeinollisen ja osittain kulttuurisen luokituksen mukaan Suomen nykyisellä saamelaisalueella on neljä saamelaisryhmää. Vanhinta paikallaan asunutta ryhmää edustaa *Inarin järvisaamelainen* asujaimisto, jonka monitalouden perustan ovat muodostaneet järvikalastus ja pienimuotoinen maatalous. Sama perusta on *Tenon jokisaamelaisten* elämänmuodossa, joskin poronhoito painottuu enemmän. Huomattava osa Tenon saamelaisista on ollut talollisia eli pientä maatilataloutta harjoittavia nauta- tai lammaskarjan pitäjiä.

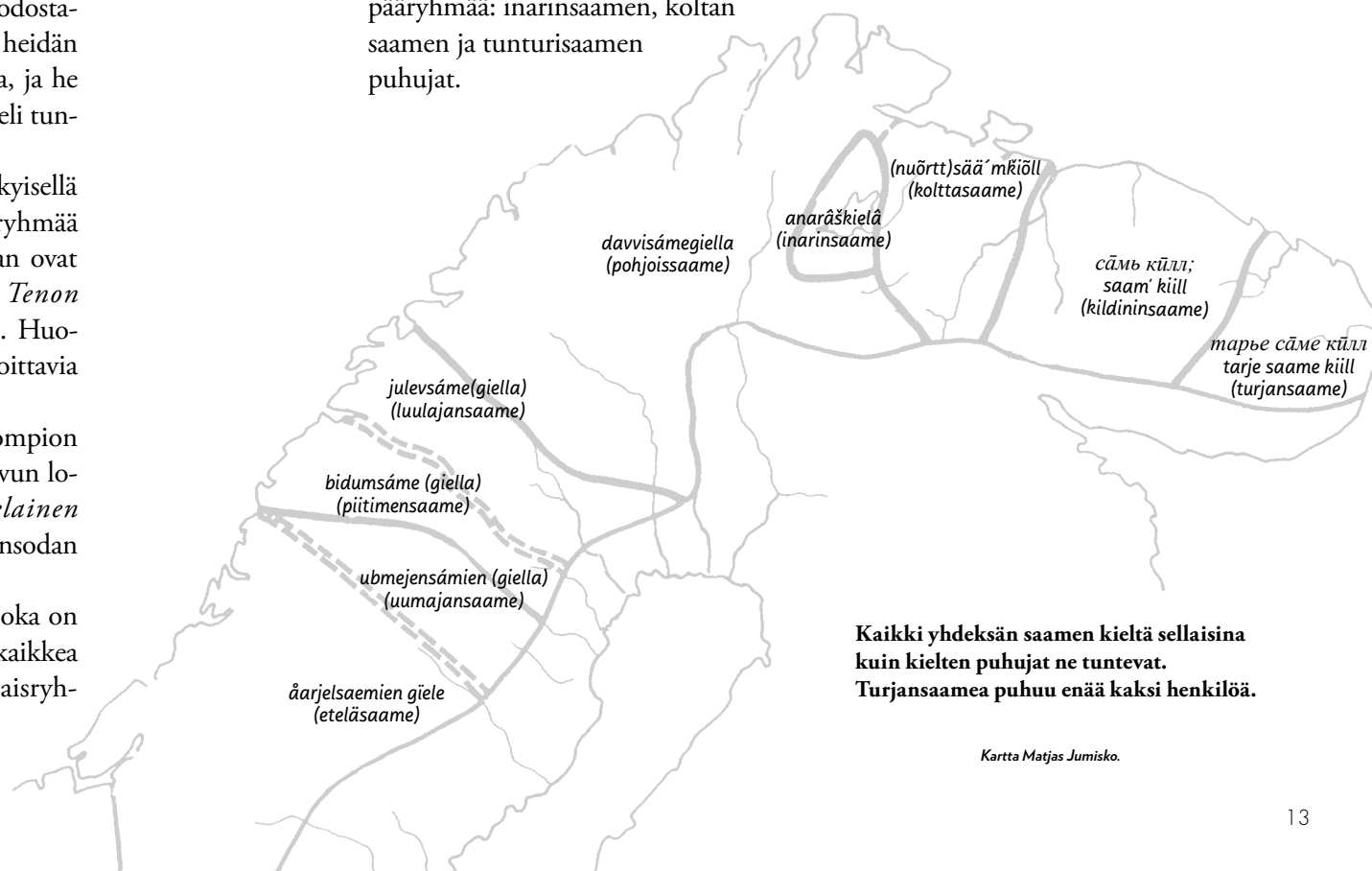
*Porosaamelaiset*, jotka ovat asuttaneet Enontekiön ja Käsivarren sekä Sompion aluetta, ovat käyttäneet hyväkseen laajoja tunturialueita, kunnes rajat 1800-luvun lopulla pakottivat heidät vähitellen asettumaan aloilleen. Nykyinen *kolttasaamelainen* asutus Sevettijärven ja Nellimin alueella puolestaan muotoutui toisen maailmansodan jälkeen, kun entinen Petsamon alue luovutettiin Neuvostoliitolle.

Historiallisissa teksteissä käytetään nimitystä metsäsaamelainen kulttuuri, joka on porosaamelaisuutta vanhempi muoto. Se on tutkijoiden kehittämä, ennen kaikkea luonnonympäristöön ja elämäntapaan liittyvä nimitys, jota mikään saamelaisryh-

mä ei ole käyttänyt itsestään. Se tarkoittaa monitaloutta, jossa metsästäys, kalastus ja keräily sekä myöhemmin pienimuotoinen poronhoito yhdessä muodostavat elannon pohjan. Metsäsaamelainen kulttuuripiiri on ulottunut Keski-Skandinavian havumetsävyöhykkeeltä Kuolan metsä- ja järvialueille.

Elinkeinollisen jaotuksen lisäksi keskeinen luokittelutapa on kieleen perustuva. Saame jakaantuu nykyisin yhdeksään pääkieleen, joiden sisällä on omat murteensa. Voidaan puhua todellakin eri kielistä: noin tuhannen vuoden mittaan kantasaamelaisen kielen murteet ovat eriytyneet toisistaan niin paljon, että esimerkiksi tunturisaamen puhuja ei vaikeuksitta ymmärrä kolttasaamea tai inarinsaamea.

Alueellisesti laajin kieliryhmä on pohjoissaame, jonka murteita puhuvat niin Tenon jokisaamelaiset, Koutokeinon ja Enontekiön saamelaiset kuin monet Pohjois-Ruotsin saamelaisetkin. Se on myös vahvin kirjakieli, vaikka omat kirjakielensä on myös etelä-, luulajan-, inarin-, koltan- ja kildininsaamessa. Kielellisesti jaoteltuna Suomessa on kolme pääryhmää: inarinsaamen, koltan saamen ja tunturisaamen puhujat.



**Kaikki yhdeksän saamen kieltä sellaisina kuin kielten puhujat ne tuntevat. Turjansaamea puhuu enää kaksi henkilöä.**

Kartta Matjas Jumisko.



Saamelaiskieliä oli vuonna 2015 yhdeksän, joista suuri osa on erittäin uhanalaisia. Skandinaviassa uumajan- ja piitimensaamalla on kummallakin vain parisen kymmentä puhujaa. Turjansaamen puhujia Kuolan niemimaalla on vielä vähemmän eli kaksi. Sen sijaan kiltinän- eli kildininsaamalla on vielä 350 puhujaa, eli suurinpiirtein sama määrä kuin koltansaamalla ja inarinsaamalla Suomen puolella. Vahvin kieli on edelleen pohjoissaame noin 20 000 puhujan voimin, sen jälkeen luulajansaame (2000) ja eteläsaame (600).



**Enontekiön puku, jonka koristelu on lisääntynyt runsaasti sotien jälkeen. ”Muotikeskus” on Koutokeino.**



**Utsjokelainen eli tenolainen puku on hillitysti koristeltu. Sitä käytetään koko Tenojoen vesistöalueella eli rajan molemmin puolin.**

## Puvun kieli

Saamelaisten kulttuurista, saamenpuvusta (lapinpuvusta) ja saamen kielestä on usein tapana puhua ikään kuin olisi olemassa muuttumaton ja yhtenäinen kansa. Usein unohdetaan, että Saamenmaa on, paitsi elinkeinollisesti, myös kulttuurisesti monikasvoinen. Saamelainen maailma on historian kuluessa jakaantunut moniin paikallisiin ja erillisiin alueisiin, joiden kulttuuripiirteet ovat muotoutuneet erilaisiksi.

Eräs konkreettisimpia symboleita on saamenpuku. Kun saamelaisia kokoontuu pit-

kien matkojen päästä yhteen, varma keino tunnistaa toisen kotiseutu on katsoa hänen pukuaan. Pukujen mallit ja koristelut ovat erilaisia eri alueilla. Puvun yleisistä tunto-merkeistä saamelainen on perinteisesti tunnistanut toisen taustan, vivahde-eroista jopa kylän ja suvun.

Suomen Lapin puvuissa on viisi päämallia. Tunnetuin niistä on tunturisaamelaisten puku, ”Enontekiön malli”, josta värikkyytensä takia on tullut postikorttien ja turistikuvien suosikki. Siihen kuuluu levein, jopa monikymmensenttisin nauhaketjuin hartioista ja helmasta koristeltu puku, jonka kruunaa korkealle kohoava lakki. Ylenpalttinen koristelu niin riskuilla (rintakoristeilla) kuin hienoilla vöilläkin on yleistynyt sotien jälkeisenä aikana. Puvusta tuli varallisuuden mitta, jonka materiaali, värit sekä koristeiden ja korujen paljous kertoivat sosiaalisesta asemasta.

Vastakohtana enontekiöläiselle voi pitää ”Utsjoen pukua”, joka on vaatimaton ja hillitty. Miesten pukuun kuuluu



**Inarinsaamelaisen puvun koristeväreinä ovat punainen, keltainen ja vihreä. Se muistuttaa Vuotson ja Norjan Varanginvuonon pukua.**





**Kolttsaamelaisen miehen puku on kehittynyt viime vuosikymmeninä muiden saamelaisryhmien puvun suuntaan. Naisen lakkimalli määräytyy siviilisäädyn mukaan.**

muutama punainen ja yksi keltainen tere hartioilla; helmoissa ei ole mitään. Naisten puvussa helmassa on punainen verkka. Siksi utsjokelainen naureskelee inarinsaamelaisen miehen pukua: tämän erottaa Utsjoen puvusta juuri helman punakeltainen koristelu, joka on ”kuin naisilla”.

Neljäs malli on kolttsaamelainen puku, jonka erottaa selvästi muista malleista. Naisen puku on lähellä karjalaisen naisen kansallispukua. Muualta Saamenmaasta kadonnut sarvilakki on säilynyt kolttavaimon päähineenä. Miesten perinteisestä pukuparresta on parhaiten säilynyt nelikolkkainen turkislakki, joka on samaa perua kuin läntinen neljäntuulen lakki.

Viides pukumalli on ”Vuotson puku”. Se muistuttaa väritykseltään Inarin pukua, mutta naisten lakki koristellaan Enontekiön mallin tavoin, joskin vaatimattomammin värikkäillä nauhoilla. Kaikissa puvuissa on sekä kesä- että talvimallinsa. Saman pukumallin pohjaväri voi myös olla monenlainen: tavallisen sinisen lisäksi valkoinen tai musta.

Puku kertoo monta muutakin asiaa. Puvun asettelusta voidaan nähdä jopa henkilön luonteenpiirteitä: onko lakki oikein, karvakengät huolella pauloitettut, risku suorassa ja takki oikealla lailla laskostettu. Kaikesta tästä ollaan oltu tarkkoja. Varsinkin ennen, kokoonnuttaessa kirkolle tai markkinoille, hyvin tai huonosti pukeutuneesta tuli aina puhetta. Pahin laatusana huonosti pukeutuneelle naiselle saattoi olla *rivgu* (ei-saamelainen nainen).

Puku on eräs saamelaisen ihmisen identiteetin symboleita. Siihen liittyy monia hienovaraisia, vaikeasti selitettäviä piirteitä, jotka sisältävät samanlaisen kulttuurisano-



man, koodin, kuin esimerkiksi äidinkielen sanasto sävyineen. Se myös paljastaa tottumattoman tai ulkopuolisen kantajan.

Siksi moni saamelainen katselee harmissaan tai jopa suutuksissaan ulkopuolisia, jotka vetävät saamenpuvun päälleen ymmärtämättä sen kieltä. Näin tapahtuu valitettavan usein muun muassa turismin alalla. Tyylikkäästä (*hámálaš*) pukeutumisesta ei yleensä ole tietoaakaan. Eri pukumalleja saatetaan sekoittaa keskenään, samoin naisten ja miesten asusteita. Kaikki tällainen kertoo loukkaavasta välinpitämättömyydestä saamelaista kulttuuriperintöä kohtaan.

**Vuotsolainen puku. Miehellä päässään perinteinen neljäntuulen lakki. Saamelaisnaiset käyttävät usein omaa lakkiaan, myöskin pukeutuessaan muuten suomalaisittain.**

**Pukujen kuvat: Sámi Duodji.**

## Kieli – todellisuuden kartta

Saamen kieli on ollut vuosikymmenien ajan hukkumassa valtakielten alle. Koululaitos, virastot ja tiedotusvälineet ovat olleet valtaväestön kielisiä. Tilanne on muuttumassa. Saamen kielen arvostus on nousussa. Saamenkieliset tiedotusvälineet ovat elävöittäneet kieltä: katoamassa olleita sanoja ja ilmaisuja on palannut käyttöön, uusia sanoja syntyy ja luodaan tietoisesti. Saamen kieltä opetetaan paitsi äidinkielenä, myös vieraana kielenä. Saamen taito leviää.

Saamen kieli on ollut vuosikymmenien ajan hukkumassa valtakielten alle. Koululaitos, virastot ja tiedotusvälineet ovat olleet valtaväestön kielisiä. Tilanne on muuttumassa. Saamen kielen arvostus on nousussa. Saamenkieliset tiedotusvälineet ovat elävöittäneet kieltä: katoamassa olleita sanoja ja ilmaisuja on palannut käyttöön, uusia sanoja syntyy ja luodaan tietoisesti. Saamen kieltä opetetaan paitsi äidinkielenä, myös vieraana kielenä. Saamen taito leviää.

Kyse ei ole pelkästä kielestä. Nils-Aslak Valkeapää on todennut: ”Vain yhtä kieltä taitava henkilö ajattelee vieraan kielen olevan vain sitä, että sana korvataan toisella, hänelle vieraalla sanalla. Hän ei ehkä tule ajatelleeksi, että koko ajattelutapa voi olla erilainen, että asiat voidaan nähdä toisellakin tavalla.”

Kieli ei ole vain informaation väline, vaan se pitää sisällään myös keskeiset kulttuurin elementit. Professori Israel Ruongin sanoin kieli on saamelaisen todellisuuden kartta. Se voi avata muillekin tien kokonaisnäkemykseen saamelaiskulttuurista.

Ihmisen kieli suuntautuu usein käytäntöön. Se kehittää ilmaisuja tarpeeseen, erityisen runsaasti niille aloille, jotka ovat tärkeitä. Sanonnan mukaan tenolainen puhuttelee vain *luossaa* (lohta) omilla nimityksillä, muut kalat ovat pelkkiä *guolit* (kaloja). Vaikka sanonta ei todellisuudessa täysin pidä paikkaansa, se on kuvaava. Saamessa on vain harvoja ilmaisuja esimerkiksi kukkakasveille.

Jokaisessa kielessä on omat erityisalueensa, joihin se on kehittänyt tavallista runsaammin ilmaisuja. Saamessa näitä ilmaisuja ovat esimerkiksi luontoon ja poroon liittyvät. Luettelossaan poroon liittyvistä nimityksistä Suomen saamelaisalueella T. I. Itkonen luetteli aikanaan yli puolisen tuhatta ilmaisua. Porot erotetaan toisistaan värin, iän ja sarvien muodon perusteella. Professori Pekka Sammallahten mukaan poron nimityksiin liittyy satakunta perusvartaloa, joiden avulla voidaan rakentaa lukemattomia muunnoksia jopa jokaisen poron erottamiseksi.

Saamen kieli on erittäin tarkka myös luonnehtiessaan erilaisten luonnonilmiöiden ja paikkojen ominaisuuksia. Professori Nils Jernsletten luettelee yli sata lumeen ja jäähän liittyvää nimitystä saamen kielessä. Lumen eri ominaisuuksia kuvaava sanasto on jopa niin tarkka, että sen pohjalta on suunniteltu terminologiaa kansainväliseen tieteelliseen käyttöön.

Leif Rantala laski eräästä saamen sanakirjasta maastoa kuvaavat sanat. Tunturien, vaa-rojen ja mäkien muotoja kuvasi 109 sanaa, jänkiä ja soita 40, laaksoja, rotkoja ja kuoppia 60 ilmaisua. Niinpä esimerkiksi *vággi* on ”lyhyehkö, syvähkö laakso”, *gorsa* ”pienehkö, syvä kuru”. *Gurra* on ”kuru, sola, kapea laakso”, *roggi* puolestaan ”kuoppa, notkelma”. *Láhku* on ”laakea ylänkölaakso” ja *leakši* ”tavallinen soinen, laajahko laakso (tunturissa)”.

Muissa kielissä tarvitaan monta sanaa tai kokonainen lause – pitkä selitysikin – kuvaamaan yhtä saamen sanaa. Siksi esimerkiksi peräpohjalaisiin murteisiin on lainautunut saamesta runsaasti topografiaan liittyviä sanoja, kuten jänkä, vuoma, kero, tunturi, tieva, pahta, köngäs, muotka ja aapa.

Myös ihmisen toimintaa sanasto luonnehtii Sammallahten mukaan terävästi. Ihmisen ja eläimen toiminta erotetaan toisistaan. Ihminen ei esimerkiksi voi maata kuin koira. Ihminen *veallá*, koira *goarjada*. Koirakin on erityisasemassa – muut eläimet nimittäin *livvadit*. Erilaiselle liikkumiselle saamesta löytyy helposti satakunta muotoa. Siitäkin, nauraako ihminen pitkään vai lyhyeen, levein kasvoin vaiko suu supussa, ruumis hetkuen vaiko kuivasti, riippuu millä sanalla häntä kuvataan.

Kaikki nämä ovat esimerkkejä kielen rikkaudesta, joka on korvaamaton. Kirjailija Kerttu Vuolab on korostanut pienen kielen merkitystä tietyn elämäkokemuksen ja elinympäristön välittäjänä. Siksi kaikki kielet ovat yhtä arvokkaita. Samalla lailla kuin jokainen kulttuuri on ainutlaatuinen tavassaan sopeutua juuri omaan elinympäristöönsä, myös pienet kielet ovat yhtä arvokkaita kuin ”miljardien kielet” ihmiskunnan elämisen ohjeiden säilyttäjinä.

Vuolab sanoo: ”Miljardienkaan kieli ei ole kuin yksi kieli: se on kuin silliparvi, joka ui samaan suuntaan. Pienen kansan kieli on kuin ketunpoika, jota ei lauma suojaa. Sen täytyy itse nähdä ja kuulla välttääkseen vaarat, se katselee ympärilleen ja ottaa huomioon myös muut. Valtaväestöillä, jotka ovat menettämässä otettaan hengissä säilymisen ohjeisiin, on paljon opittavaa ketunpojilta.”



Tyypillinen saamelainen porotila Länsi-Inarista. Kuva: Jukka Suvilehto.

## TACITUKSESTA TOPELIUKSEEN

SAAMELAISET ELI LAPPALAISET ovat varmasti yksi maailman kuvatuimpia kansoja kirjallisuudessa. Saamelaisten todellisten olojen lisäksi kuvauksiin on vaikuttanut paljon kirjailijan kulttuurinen ja yhteiskunnallinen tausta. Vanhoja Lapin kuvauksia voi tulkita kaunokirjallisuuden tapaan. Kuvauksissa on erotettavissa motiiveja, rakenteita ja teemoja, jotka heijastavat kirjoittajan lähtökoh- tia ja näkemyksiä.

Kirjallisuuden Lappi ja lappalaisuus ovat kä- sitteitä, joilla on oma historiansa ja aatehistorial- linen perinteensä kuvastoineen ja sanastoineen. Niiden olemassaolo on perustunut hyvin pitkälti ”etelän” tarpeille. Kuva on kulkenut tekstistä ja teoksesta toiseen, mikä on johtanut tekstien ja todellisuuden ristiriitaan.

### Myytit ja tiedot

Alusta lähtien tietous ja myytit sekoittuivat ja kasaantuivat Lapin kirjallisuudessa. Jo Tacituk- sen *Germanian* kuvaus koostui klisheistä, joita aikakauden kirjoittajat käyttivät kuvatessaan viljeltyjä kansoja. Utta hänen kuvauksessaan oli kuitenkin esimerkiksi käsitys siitä, että naiset ottivat miesten rinnalla osaa metsästyksen.

Myöhemmät kirjoittajat toivat kuvaan uu- sia yksityiskohtia: saamelaiset olivat hiihtäviä *scritifinnejä*, he asuivat seudulla, jossa aurinko ei laskenut öisin, he olivat väkeviä loitsijoita. Nämäkin vahvistivat edeltävää kuvaa. Tietyt myyttiset, usein eriskummalliset näkemykset toistuvat kirjasta toiseen ja toistuessaan vahvis- tavat käsitystä. Tosiasialliset havainnot saatetaan

tulkita väärin ja niistä syntyy myytti, joka johtaa uusiin myytteihin.

Utta, jopa vallankumouksellista tiedon- tulvaa Lapista tiesi Olaus Magnus Gothuksen *Pohjoisten kansojen historia* 1500-luvun puolivälissä. Päinvastoin kuin edeltäjänsä, Olaus Magnus perusti kuvauksensa osaksi jopa oma- kohtaisiin kokemuksiin, olihan hän itse käynyt Torniossa asti. Myös utta tietoutta pohjoisista alueista alkoi olla hallinnollisen ja hengellisen toiminnan levitessä.

Magnuksenkin kiteyttämät käsitykset saa- melaistaisten noituudesta olivat osasy Johannes Schefferuksen klassisen *Laponia*-teoksen syntymiseen 1673. Suurvalta-Ruotsin käymässä sodissa 1600-luvulla vastustajat panivat alulle huhun, että ruotsalaiset saavuttivat voittonsa lappalaisten noitakonstien avulla, ja Schefferus sai asiakseen oikoa näitä tietoja ja antaa saamelaisista totuudenmukainen kuva.

*Laponia* oli ensimmäinen saamelaisiin keskittyvä monografia, ja sellaisena se sijoittuu jo selvästi tieteellisen ajattelun piiriin. Vaikka Schefferuskin jatkoi keskustelua antiikista ja keskiajalta periytyvistä näkemyksistä, hän pyrki tarkastelemaan järkipärisesti eri osa-alueita saamelaiskulttuurissa.

1600-luvulta lähtien Lapissa vieraili yhä enemmän tutkijoita, hallintomiehiä ja matkai- lijoita, jotka työnsä tai matkustelunsa ohessa kirjasivat kokemuksiaan ja näkemyksiään ylös. Vierailuihin oli eri syitä. Vanhempina aikoina kauppamiehet yrittivät löytää kauppatarvareita ja uusia markkinoita, sitten papit pyrkivät levittä-

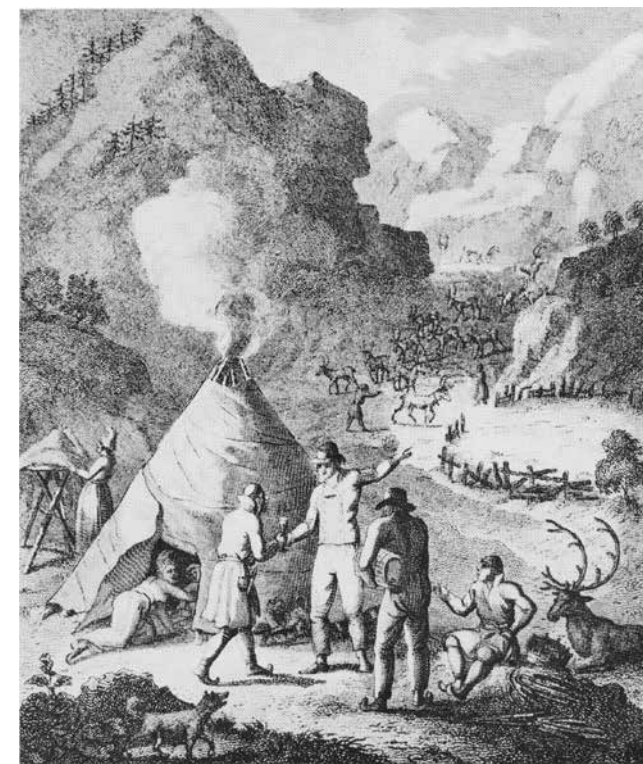
”Tunturilappalaisen kota”  
Giuseppe Acerbin matkakirjasta.

mään aatettaan ja keräämään rahaa, 1600-luvun lopulta lähtien tieteellinen uteliaisuus ja eksotiikan etsintä vetivät Lappiin, ja sitä seurasi tieteellä perusteltu pyrkimys pohjoisen luonnonvarojen käyttöön.

### Matkailijat ja asiantuntijat

Kirjallisuus Lapista paisui 1700-luvun lopul- la suoranaiseksi tulvaksi. Se on jaoteltavissa näkökulmansa puolesta karkeasti kahteen linjaan, jotka ovat jatkuneet nykypäivään asti. Varsinainen matkakirjallisuus laajeni 1700-lu- vun valistuksen ja erityisesti romantiikan myötä, jolloin ulkomaisia matkailijoita kävi paljon Lapissa katsomassa Euroopan kaukaisen periferian elämänmuotoa ja sen eksoottista luonnonkansaa. Näkökulma oli puhtaasti ulkopuolinen.

Toisena vanhan Lapin kirjallisuuden valtala- jina olivat asiantuntijoiden eli Lapissa asuneiden virkamiesten tekemät esitykset, relaatiot, tai kuvaukset (*beskrifningar*). Näiden tapaan kuvausten kirjoittajina olivat usein papit, jotka muodostivat Lapin ensimmäisen sivistyneistön. Asiantuntijoiden kuvaukset rakentuivat usein systemaattisen rakenteen varaan.



Molemmat linjat jatkoivat omalla tavallaan vanhoja Lapin kuvauksen perinteitä. Niissä yhdistyivät omakohtaiset – usein varsin vaati- mattomat – kokemukset, yleiset uskomukset ja kirjalliset vaikutteet. Viimeksi mainitut olivat olennainen osa myös matkakirjojen antia: matkailijat olivat oppineita, jotka ennen lähtöään ja matkan jälkeen pyrkivät käymään läpi kaiken merkittävän kirjallisuuden, mitä Lapista oli tehty. Siksi omakohtaisinkin pide- tyt kuvaukset on aina suhteutettava edeltävään kirjallisuuteen.

Uudisasutuksen levitessä voimakkaasti pohjoiseen 1700-luvulla Lapin kuvauksissa tapahtui muutos, joka vaikutti voimakkaana 1900-luvulle saakka. Maanviljelys alkoi korostua ja asettua vastapooliksi saamelaiskuvauksille. Asiantuntijoiden esityksissä käytettiin runsaastikin tilaa Lapin taloudellisten edellytysten pohdiskeluun, mutta myös ulkopuoliset matkustajat alkoivat tuoda esiin nimenomaan maatalouden merkitystä elinkeinojen perustana myös Lapissa.

Maanviljelyskulttuuri oli saanut oman jansijansa villiin maahan. Rajamaan valloittajia kuvattiin sivistyksen etuvartioina vihamielisessä maassa. Suomalaisia talonpoikia, jotka taistelivat urheasti olosuhteita vastaan napapiirin pohjoispuolella, ihannoitiin näkyvästi esimerkiksi Joseph Marshallin ja Giuseppe Acerbin kuvauksissa, puhumattakaan 1800-luvusta.

Sen sijaan englantilainen Matthew Consett piti Tornion ympäristön suomalaisia talonpoikia tyhminä moukkina, röyhkeinä ja töykeinä, kun taas saamelaiset olivat pilaamattomia luonnonlapsia. Consettin näkemyksessä ilmeni kuitenkin sama vastakohtaisuus maanviljelyskulttuurin ja luonnonkansan elämän välillä.

## Tieteen myytit

1800-luvulla asiantuntijoiden kuvauksissa keskeisiksi nousivat tieteelliset teokset, ja tietty mystisyys saamelaisten ympäriltä alkoi karsiutua. Monet myytit, kuten kuva viattoman alkuperäisestä ja köyhästä mutta onnellisesti sivistymättömästä kansasta, kuitenkin säilyivät. Nekin korostivat vastakohtaa luonnontilaisen ja ”kehittyneen” kulttuurin välillä, mikä tuli erityisen silmiinpistäväksi esiin Norjan ja Ruotsin tieteellisessä keskustelussa 1800-luvun puolen-

välän jälkeen.

Suomalaisten kuva Lapista alkoi muotoutua kirjallisuudessa 1800-luvulla. Sen keskeisimpiä muodostajia olivat Matias Aleksanteri Castrenin ja Elias Lönnrotin Lapin ja Kuolan matkoiltaan kirjoittamat kertomukset, jotka varsin pitkälle ohjasivat vuosisadan lopun yleisteosten näkemyksiä. Lapin erämaat olivat Castrenille pelottavia kokemuksia, kun taas kiinteä asutus ja ihmisten jäljet rauhoittivat häntä. Samoin saamelaiset olivat vieraita, likaisia ja oppimattomia, mutta onneksi nöyriä.

Žacharias Topeliuksen *Boken om vårt land* (1875, suom. Maamme -kirja) omisti Oulun läänin kuvauksessa saamelaisille oman lukunsa, joka pohjautui Castrenin näkemyksiin pohjoisen kansan olemuksesta. Topeliuksen kuvauksia ”pönkkäposkisista” lappalaisista luettiin saamelaisalueellakin koulukirjoina vielä 1950-luvulla. Myöhemmin Topelius ei hyväksynyt saamelaisia suomalaisten sukulaisiksi.

Eräs huomattavimpia suomalaisia saamelaiskuvauksia on kirkkoherra Jacob Fellmanin neliosainen suurteos *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken I-IV* (1905), joka on edeltäjiään paljon rikkaampi sekä tyyliltään että sisällöltään. Fellmankin korostaa ”sivistyksen” ja uudisasutuksen merkitystä kehityksen osoittajana. Fellman on kuitenkin monipuolinen saamelaisuuden tuntija. Hänen asenteensa saamelaisiin on tasa-arvoinen ja myötäelävä.

Saamelaisia koskevaa tieteellistä tutkimusta on nimitetty lappologiaksi. Se oli ulkopuolisten tekemää tutkimusta, joka lähti oman aikansa kansallisista näkemyksistä ja tieteellisistä teorioista. Sen tunnetuimpia edustajia olivat J. K. Qvigstad Norjassa, K. B. Wiklund Ruotsissa ja T. I. Itkonen Suomessa.

KESÄLLÄ 1995 INARIN HAUTUUMAASAARESSA toteutettiin erikoinen seremonia. Kymmeniä pääkalloja siunattiin maan poveen virallisina menoin. Kyse oli saamelaisten esi-isistä ja heidän jäänteistään, jotka oli paljolti arveluttavilla menetelmillä koottu saamelaisalueelta 1900-luvun alkupuolella. Esimerkiksi 1930-luvulla suomalainen antropologinen retkikunta kaivoi saamelaisten hautausmaasta 77 luurankoa.

Saamelaisten herännyttä historiatietoisuutta kuvasti 1980-luvun lopulta virinnyt keskustelu ”varastetun” muinaisjäämistön palauttamisesta takaisin. Luiden ja kallojen lisäksi saamelaisalueelta on viety etelään valtavasti muuta aineistoa: noitarumpuja, seitoja, koruja ja käyttötaidetta. Myös henkisesti saamelaiset ovat olleet raaka-ainelähteitä: heidän tietouttaan on kerätty arkistoihin ja tutkijat ovat käyttäneet sitä oman uransa rakentamiseen.

Yleinen suuntaus on ollut, että arkeologisen

tai kansatieteellisen tutkimuksen nimissä viety omaisuus ei ole palannut saamelaisten luo. Kun saamelaistaiteilija Nils-Aslak Valkeapää kokosi saamelaiseepokseensa *Beaivi, áhčáđan* (Aurinko, isäni) valokuvia saamelaisista, hän löysi niitä Pariisia myöten, sadoin ja tuhansin kappalein – kuvia, joista suurin osa oli saamelaisille itselleen tuntemattomia. Kuvaavaa oli, että kirjailija joutui maksamaan suuriakin summia kootakseen saamelaisia kuvaavan kirjan saamelaisille.

Teoksessaan Valkeapää palautti kuvat saamelaisille – ikään kuin perhealbumina, kuten hän itse sanoi. Inarin pääkallojen tapaan esimerkiksi Norjan puolella on palautettu vanhaa antropologista aineistoa, seitoja ja pääkalloja. Haaste on myös henkinen ja koskee erityisesti saamelaista historiankirjoitusta. Sekin pyrkii ”palauttamaan” arkistojen saamelaiset omaan taustaansa ja ymmärtämään heitä heidän omasta näkökulmastaan.

## Oikeus omaan historiaan

Saamelaisten oma näkökulma historiantutkimuksessa on tullut vahvasti esiin vasta viime vuosikymmeninä. Se sai virikkeensä nykyajan saamelaispoliittisesta todellisuudesta: Saamelaisinstituutti aloitti 70-luvulla laajan oikeushistoriallisen projektin, jonka tarkoituksena oli muodostaa historian menetelmin perusteltu kuva saamelaisten oikeuksista omien alueidensa maahan ja veteen.

Projektin huomattavin saavutus on Kaisa Korpijaakon väitöskirja (1989), jossa hän selkeästi osoitti saamelaisten maanomistuskäytännön 1600-luvulla vastanneen pohjoismaista kiinteistöoikeutta. Muutenkin saamelainen historiantutkimus löytyi alkujaan nimenomaan aktiivisen saamelaispoliittisen ja -kulttuurisen liikkeen myötä. Altajoen suojelemisesta 1980-luvun vaihteessa käydyin kiistan aikana saamelaiset alkoivat tietoisesti etsiä itselleen kiinnekohtia omasta historiastaan.

Strömstadin rauhansopimuksessa vuonna 1751 saamelaisille luvutut erityisoikeudet kaitettiin esiin. Saamelaisten historian ainoaksi kapinaksi nimitetty Koutokeinon mellakka vuonna 1852 nähtiin Alta-taistelun vertauskuvana, joskaan ei mitenkään yksimielisesti. Valtakuntien rajoilla rikutusta, neljän maan alueelle hajonneesta saamelaisatutuksesta ruvettiin johdonmukaisesti käyttämään sanaa *Sápmi*, Saamenmaa. Yhteispohjoismaiset saamelaiskonferenssit koettiin historiallisiksi Saamenmaan poliittisessa historiassa.

Kuvaavaa saamelaiselle tai saamelaisittain suuntautuneelle historiantutkimukselle on, että se on painanut suurten linjausten ja yhteenvetöjen kanssa, kuten Samuli Aikion *Olbmot ovdal min*

(Ihmiset ennen meitä) -teoksessa. Saamelaisessa tutkimuksessa korostuu myös paikallishistoriallinen näkökulma ja sukujen merkitys. Siinä käsitellään merkittäviä murrosvaiheita, kuten maanomistusolojen muuttumista, saamelaisten vanhan uskonnon ja kristinuskon suhteita, kaupankäyntiä, evakkoajan muutoksia tai saamen kielen kriisiä suomalaistuvassa yhteiskunnassa.

Kuten nuorissa kirjallisissa kulttuureissa yleensä, saamelaistenkin historiaa käsitellään useilla eri foorumeilla, tieteen lisäksi erityisesti taiteen alueella. Saamelaistaiteilijoille historia on usein tarjonnut lähtökohdan saamelaisen identiteetin pohdintaan. Ulkopuolisille tunnetuin esimerkki lienee saamelaiselokuva *Ofelas* (Tiennäyttävä), joka kuvaa keskiajan saamelaisia ja ryöstelevien tšuidien heihin kohdistamaa uhkaa. Suuri osa 1980-luvun romaaneista on osin elämäkerrallista tai suuntautunut erityisesti lähistoriaan. Valkeapään runoepos on taiteellisesti toteutettu synteesi koko saamelaisten historiasta.

## Aktiivinen ja sopeutuva Saamenmaa

Saamelaisten suuntautuminen omaan historiaansa on liittynyt osaltaan viime vuosikymmeninä alkuperäiskansojen parissa virinneeseen keskusteluun. Nimenomaan siinä yhteydessä on nostettu esille kysymys ”oikeudesta omaan historiaan”. Lähtökohdانا on ollut, että valtaväestöjen kehitysideologia on vaikuttanut koko siihen kuvaan, mikä alkuperäiskansoista ja heidän menneisyydestään on luotu.

Pohjoismaisessakin historiatieteessä on alettu tunnustaa avoimesti, että samoista lähteistä ja samoista arkistoista tehdyt tulokset saattavat erota toisistaan huomattavassa määrin. Samoin

tunnustetaan, että tulkintaerot pohjautuvat tutkijoiden ja koulukuntien käsityksiin siitä, mikä historiallisessa muutoksessa on tärkeää. Käsitykset saavat laajempaa kannatusta niissä yhteiskunnallisissa piireissä, joiden tavoitteisiin ne sopivat.

Pohja perinteiselle kuvalle saamelaishistoriasta luotiin saamelaistutkimuksen ”lappologien” eli ulkopuolisten lapintutkijoiden aikana vuosisadan vaihteesta 1950-luvulle mennessä. Sen perustana oli uudisasukasajattelu – käsitys maanviljelykulttuurin paremmuudesta. Sen mukaan luonnonkansat olivat jääneet kulttuurikehityksessä jälkeen. Saamelaiskulttuurin vanhakantaisia piirteitä korostettiin, samoin kuin saamelaisten passiivisuutta. He olivat uhreja, jotka olivat joutuneet väistymään vahvemman tieltä.

Tietyt perusasetelmat ovat kulkeutuneet tutkimuksesta toiseen ja muuttuneet myyteiksi. Hyvä esimerkki historiantutkimukseen juurtuneesta myytistä on juuri käsitys siitä, että saamelaiset eivät tunteneet maanomistuskäytäntöä. Korpijaako kertoo yllättyneensä tutkiessaan käsityksen alkuperää ja havaitessaan, että sillä ei tutkimuskirjallisuudessa – sen enempää kuin käytännössäkään – ollut perusteltua lähtökohtaa: käsitys oli vain jossakin vaiheessa yleistynyt ja muuttunut ”tosiasiaksi”, jonka totuudellisuutta kukaan ei edes osannut asettaa kyseenalaiseksi.

Kun historian tapahtumia aletaan tarkastella saamelaisten omalta kannalta, saamelaiset siirtyvät tapahtumien keskelle – ja samalla kuva passiivisuudesta ja uhrina olemisesta muuttuu. Saamelaiselle historiantutkimukselle on ollut ominaista näkemys saamelaisista aktiivisina, toimivina ryhminä, joilla on ollut selvä tietoisuus mahdollisuudesta vaikuttaa omaan asemaansa myös pohjoismaisessa järjestelmässä. Sitä kuvas-

tavat asiakirjalähteet, joissa saamelaiset kääntyvät oikeuslaitoksen ja ylempien tahojen puoleen lukuisilla kirjelmillä ja valituksilla.

Saamelaisten oma näkökulma korostaa toimintatapaa, joka on ollut erilainen kuin mihin valtaväestöjen historiantutkimus on tottunut. Sodankäynnin, voimapolitiikan ja luonnon hallitsemisen sijasta saamelaisten toimintaa ovat leimanneet rauhanomaisen kaupankäynnin perinne, eläminen monen kulttuurin rajalla ja erinomainen kyky sopeutua, sulattaa uudet vaikutteet ja paineet menettämättä ”saamelaista itseään”.

Saamelainen näkökulma on tuonut pohjoisten alueiden historiantutkimukseen uusia ongelmia ja kysymyksiä. Mielenkiintoisimpia alueita saamelaisessa historiantutkimuksessa on 1800-luku, joka saamelaisten historiassa on selvä taitevaihe. Kuvaavaa on, että niin Korpijaakon oikeushistoriallinen tutkimus kuin Aikion saamelaishistorian yleisesitys päättyvät 1700-luvun alkupuolelle. Toisaalta 1800-luvun lopulla tulivat esille ensimmäiset merkit saamelaisten kansallisesta järjestäytymisestä.



# SAAMELAISTEN HISTORIAN KÄÄNNEKOHTIA

Vanha käsitys on, että saamelaiskulttuuri on pysynyt samanlaisena läpi vuosituhansien. Vielä viimeaikaisissa paikallishistorioissa esiintyy kuvauksia lappalaisista neljäntuulen lakeissaan vaeltelemassa ympäriinsä porolaumojen kanssa jo tuhansia vuosia sitten. Tosiasia on, että niin neljäntuulen lakki kuin nykyisen mallinen poronhoitokin ovat paljon myöhemmän kehityksen tuloksia. Saamelaisten esihistoria on jatkuvaa murrosta, jonka tuomat muutokset ovat vaikuttaneet suurestikin kulttuurin kuvaan.

Saamelaiset ovat joutuneet sopeutumaan niin oloihin kuin kulttuurisiin paineisiin, mutta samalla muutokset ovat olleet haasteita. Luonto on määrännyt puitteet toiminnalle. Vuotuiskiertojärjestelmä – siirtyminen vuodenaikojen mukaan ympäristöstä toiseen – on ollut tehokkain tapa käyttää hyväksi karua luontoa. Luonnon hyväksikäyttö on aina silloin tällöin johtanut kriisiin ja muuttanut elinkeinoja ja sitä kautta kulttuuria.

Fennoskandiassa saamelaiset ovat eläneet monien kansojen keskellä. Heidän kulttuurinsa ei ole ollut niin eristynyt kuin usein luullaan. Muiden väestöjen ja kulttuurien läsnäolo on tuonut jatkuvasti uusia vaikutteita, haasteita ja muutospaineita. Saamelaiset ovat kuitenkin sulattaneet vaikutteet kiinteäksi osaksi omaa kulttuuriaan. He ovat sopeutuneet suuriinkin muutoksiin menettämättä saamelaisuuttaan.

**Ieš-Pieti eli Per Anders Vasara (1815-1896, kuvassa vaimonsa Kristiinan kanssa) oli 1800-luvun lopulla leviävän lestadiolaisuuden saamelainen saarnamies. Kollaasi: Jaakko Heikkilä.**



## Fennoskandian asuttaminen

Fennoskandiaan alkoi tulla väkeä sitä mukaa kuin aluetta kymmeniä tuhansia vuosia peittänyt jäätikkö alkoi sulaa noin 11 000 – 10 000 eKr. Jäätikkö ulottui laajimmillaan nykyisen Keski-Euroopan ja Keski-Venäjän tienoille, joiden eteläpuolella elävät peuran- ja hirvenpyyntiyhteisöt alkoivat laajeta pohjoiseen, kun saaliseläimille sopiva maa-alue aukeni jään alta. Tutkijat varovat nykyisin puhumasta joko lännestä tai idästä tulleesta asutuksesta. Kyse oli laajalle alueelle levittäytyneistä kulttuurikomplekseista, joista keskeinen oli sekä läntisten että itäisten vaikutusten muovaama. Asutusvirroista yksi suuntautui Jäämeren rannikkoa ylöspäin, toinen tuli itäistä suuntaa nykyisen Suomen alueelle.

Jo varhain muodostui kulttuurivyöhykkeitä, jotka ovat leimallisia myöhemmillekin ajanjaksoille. Pohjoisen Jäämeren rannikolla vaikutti ns. Komsa-kulttuuri, joka ulottui Murmanskinvuonolta Tromssan seudulle. Etelämpänä oli Fosna-kulttuuri, joka sijaitsi nykyisten Bergenin ja Oslon välisellä alueella. Nykyisen Suomen keskiosissa sijaitsi Suomensjärven kulttuuri, ja Äänisen alue näyttää muodostaneen oman kulttuuripiirinsä.

Aiemmin otaksuttiin, että eristyneiden kulttuuripiirien välillä oli laaja asumaton vyöhyke. Uudet arkeologiset tutkimukset ovat osoittaneet, että jo jääkauden jälkeisinä vuosituhansina asutusta oli esimerkiksi pitkin nykyisen Suomen aluetta. Myös Kuolan niemimaalta ja Pohjois-Ruotsista on löytynyt niin runsaasti kivikautisia asuinpaikkoja, että voidaan olettaa koko Fennoskandian olleen harvakseltaan asuttu jo tuolloin.

Kivikautisen väestön elämästä on muodostettavissa vain sirpaleinen kuva. Löydöissä ei ole juuri orgaanista materiaalia, sillä esineistö ja asumukset tehtiin maatuovasta materiaalista: luusta, sarvesta, nahasta ja puusta. Tietous pohjoisen kulttuureista lisääntyy myöhemmin, jolloin esineistöön tulevat keramiikka eli saviastiat sekä metalli.

Kapean näköyhteyden kivikauden ajattelumaailmaan antavat kalliopiiirroksat ja siihen rinnastuva ns. pientaide, jotka molemmat ovat säilyneet meidän aikoihimme siksi, että ne hakattiin kiveen. Myös kalliomaalaukset ja meripihkaesineet heijastavat vuosituhansien takaista maailmankuvaa. Pohjoiseurooppalaisen pyyntitaitteen traditio näyttää ulottuvan nuoremman kivikauden vaihteesta pronssikauden loppuun (noin v. 4000 – 500 eKr).

Merkittävimmät kalliotaiteen kokonaisuudet on löydetty Pohjois-Norjasta, ennen kaikkea Altan alueelta, sekä idempää, Karjalasta ja Kuolan niemimaalta. Tyypillistä

kalliotaiteelle ovat metsästyksen, kalastuksen, eläimiin ja rituaaleihin liittyvät aiheet. ”Sisätöitä” eli talonpitoa, käsityötä ja tuotantoa kuvaavat aiheet puuttuvat, mikä on ominaista myös myöhemmälle noitarumputaiteelle. Kalliotaidetta on löydetty pääasiassa vesistöjen varsilta ja se liittyy ilmeisesti sesonkiluonteiseen, vuotuiskierron mukaiseen asutukseen lähistöllä.

## Saamelaisten alkuperän ongelmia

Saamelaisten alkuperä on aina kiinnostanut maallikoita ja tutkijoita nimenomaan saamelaiskulttuurin erikoislaadun takia. Vastakohta maatalousväestön ja poronhoitajiksi miellettyjen saamelaisten välillä on aina kiinnittänyt huomiota. Saamelaisten alkuperää on etsitty usein erikoisilta, mielikuvituksellisilta tahoilta. Niinpä saamelaisten ”on täytynyt” olla alkuperältään mongoleja, samojedien veljeskansaa, Komsa-kulttuurin suoranaisia jälkeläisiä tai vaikkapa baskien sukulaiskansa, kuten on väitetty.

Perusoletuksena teorioissa on yleensä ollut, että saamelaiset ovat eristyneenä kansanosana säilyneet jonkinlaisessa alkuperäisessä muodossaan. Tosiasia kuitenkin on, että saamelaiset eivät ole geneettisesti erityisen yhtenäinen kansa. Se ei myöskään ole ollut niin eristynyt kuin on kuviteltu. Vuorovaikutus muihin kulttuureihin on ollut vilkasta.

Kuva saamelaisten arkeologisesta menneisyydestä on muuttunut viime vuosikymmeninä paljon 1960-luvulla tehostuneiden tutkimusten ansiosta. Näkemys saamelaisten alkuperästä liittyy niin sanotun maahanmuuttoteorian kumoutumiseen. Aiemmin uskottiin suomalaisugrilaisen kantaväestön lähteneen liikkeelle Volgan mutkan tienoilta 3. vuosituhannella eKr. ja saapuneen Suomen niemimaalle valmiina kansoina, suomalaisina ja saamelaisina.

Nykyisen jatkuvuusteorian mukaan suomalaisugrilaiseksi katsottavan asutuksen oletetaan jatkuneen myöhemmän Suomen alueella vähintään kampakeraamiselta kivikaudelta eli 4. vuosituhannelta eKr alkaen. Keskeinen ajatus on, että suomalaisia ja saamelaisia ei vielä tuolloin ollut omina etnisinä ryhminään.

Vallitsevan käsityksen mukaan saamelaiset kansanryhmänä ovat muodostuneet erilaisista elementeistä sillä alueella, joka vastaa likimääräisesti saamelaisten asuinalueita myöhemmin keskiajalla, heidän tullessaan historian valoon. Suomalaisaamelaisen kieliyhteyden hajoaminen johtui viime kädessä elinkeinoissa ja sitä kautta elämäntavassa tapahtuneista muutoksista.

Tutkijat ovat yhtä mieltä siitä, että saamelainen etnisiteetti syntyi vastakohtaisuudesta maatalousväestöön. Sen sijaan etnogenesisen ajankohdan suhteen on tapahtunut käänne 2000-luvulla. Aiemmin kielitieteilijät olivat sitä mieltä, että tämä vastakohtaisuus tuli pronssikaudella – eli 2. vuosituhannella eKr – niin ilmeiseksi, että se johti kantaväestön hajoamiseen suomalaisiksi ja saamelaisiksi kieliryhmäksi. Tuolloin Suomen lounais- ja itärannikon itämerensuomalainen väestö olisi omaksunut voimakkaita läntisiä vaikutteita, joita toi vasarakirveskulttuurin nimellä tunnettu uusi – ehkä hyvinkin vähäinen – uudisasuttajaryhmä.

Vaikutteiden mukana rannikon väestö omaksui uudeksi elinkeinokseen maanviljelyn, kun taas sisämaan asukkaat säilyttivät pyyntiin perustuvan elämäntapansa. Elinkeinojen erilaisuus muovasi väestöjä eri suuntiin, sillä ryhmät eivät olleet läheisissä tekemisissä keskenään. Elämäntapojen erilaistuminen aiheutti kielenmuutoksia, joiden myötä vuosisatojen ja -tuhansien kuluessa ryhmät eivät enää ymmärtäneet toistensa kieltä.

Tämän näkemyksen mukaan Lounais-Suomen väestö- ja kulttuurikehitystä alkoivat hallita selkeät skandinaaviset painotukset ja Itämeren yhteydet. Kun sisämaan väestön suhteet itään säilyivät entisenlaisina, väestöjen erilaistuminen alkoi nopeasti. Viimeistään ns. Kiukaisten kulttuurin myötä rannikkoalueen myöhäiskampakeraaminen väestö ja vasarakirveskulttuuri sulautuivat yhteen kantasuomalaiseksi kulttuuriksi. Tästä lähtien läntinen vaikutus suomalaisten kieli- ja geeniperimässä tuli niin vahvaksi, että Pekka Sammallahti on ilkkurisesti nimittänyt suomalaisia ”indoeurooppalaistuneiksi saamelaisiksi”!

Sen sijaan esisaamelaisen väestön suhteen itäiset vaikutteet jatkuivat ja tulivat jopa hallitseviksi. Itäisten vaikutteiden ja paikallisen perinteen sulautumana sisämaan väestön piirissä kehittyi ns. asbestikeraaminen kulttuuri, jota pidetään nykyisin leimallisesti kantasaaamelaisena. Tämän teorian mukaan Pohjois-Fennoskandia saamelaistui 1. vuosituhannen kuluessa eKr.

Norjalaiset arkeologit katsoivat jäljittäneensä historiallisen saamelaiskulttuurin tunnusmerkkejä noin ajalta 800 eKr. Keskeisiä kriteerejä Varanginvuonon löydöissä ovat kallolöydöt. Epävarmempia ovat ornamenttiikka, sarven ja luun käyttö sekä mahdollisesti poronhoitoon liittyvät tekijät. Samoin suomalaiset kielitieteilijät totesivat 1990-luvulla, että viimeistään 1. vuosituhannen alussa eKr. voidaan varmuudella puhua saamen kielestä omana etnisenä tunnusmerkinään.

**Altan kalliopiiroksen ihmishahmon oletetaan esittävän shamaania, noitaa lintunaamiossa.**



Nuoret kielitieteilijät, kuten Ante Aikio, ovat 2000-luvulla pyrkineet ajoittamaan saamelaisten etnisiteetin syntyä myöhemmäksi. Heidän mukaansa se olisi alkanut tapahtua vasta ajanlaskun tienoilla ja erityisesti 1. vuosituhannen kuluessa jKr. Siinä, missä aiemmin muutoksen oletettiin tapahtuneen pitkien aikojen kuluessa, uuden teorian mukaan muutos oli hyvin nopea. Saamen kieli levisi Laatokan ja Suomen lounaisrannikon väliseltä syntyalueeltaan nopeasti koko pohjoiskalotille.

Pohjoiskalotin saamelaistuminen on ilmeisesti yhteydessä suuriin muutoksiin ajanlaskua edeltäneen vuosituhannen aikana. Suunnilleen vuosituhannen puolivälissä eKr. kampakeraamisen kauden loppuvaihetta luonnehtivan asbestikeramiikan käyttö loppui, samoin kalliopiirosten tekeminen. Myös asumismuodoissa tapahtui muutos: aiemman kuoppatalon tilalle tuli kammi -tyyppi, turvemaja, joka oli myöhemmälle saamelaiskulttuurille luonteenomainen asumismuoto.



Aiemman tutkimuksen oletamat mongolipiirteet saamelaisväestössä on osoitettu liioitelluiksi, puhumattakaan siitä, että ne olisivat hallitsevia. Väinö Auerin kuvassa ”pohjoismainen ja mongolinen tyyppi”, inarilaiset Katri Valle ja Valpu Aikio. Museovirasto.

Myös löytöjen vähäisyys arkeologisessa aineistossa kertoo elämäntavan muutoksesta. Se on tullut liikkuvammaksi, mikä näkyy niin asumismuotojen kuin esineistönkin keveytenä. Epäkäytännöllinen keramiikka ja metalli ovat väistyneet. Perinteiset maatuvat materiaalit, kuten puu, turve, luu ja kivi, ovat tulleet hallitseviksi. Talvipaikat, joiden massiiviset rakennelmat keskittyivät aiemmin merenrannoille, siirtyivät ehkä sisämaan tuntureille, mistä niitä on vaikea löytää.

Joidenkin tutkijoiden mielestä jatkuvuus pronssikaudelta saamelaiseen rautakauteen on kuitenkin kiistaton. Sitä osoittavat esimerkiksi keramiikan jatkuvuus, asumustyyppien samanlaisuus, hautaustavan muuttumattomuus ja tietyt esinetyypit. Myös suomalaisen arkeologin Christian Carpelanin mielestä jatkuvuus kivikaudella vaikuttaneen kampa-keraamisen kulttuurin ja historiallisesti todettavissa olevan saamelaiskulttuurin välillä on ilmeinen.

Monensuuntaiset vaikutteet ovat saamelaiskulttuurille tyyppisiä. Läntinen vaikutus näyttää koko esihistoriallisen ajan olleen hyvin voimakasta Jäämeren rannikolla ainakin Etelä-Tromssaan asti. Idästä ja koillisesta on tullut myös Finnmarkiin runsaasti vaikutteita koko suomalais-ugrilaisen kauden ajan. Vaikutteiden rajavyöhyke on ehkä ollut myöhemmän Kemin Lapin länsiraja, suurin piirtein Pohjanlahdelta Varanginvuonoon.

### Saamelaisalue laajimmillaan

Saamelaisten asuinalue ja levinneisyys olivat ehkä kaikkein laajimmillaan ajanlaskun alun tienoilta 1000-luvulle. Saamelaisia asui Laatokalta Jäämerelle ja Keski-Skandinaviasta Vienanmerelle. Lounais- ja etelärannikon lukuunottamatta koko nykyisen Suomen alue oli saamelaista asuinaluetta. Laajojakin alueita käyttävien pienten pyyntiyhteisöjen verkosto – ”siitojen mosaiikki” – kattoi nähtävästi kaikki merkittävimmät vesistöalueet.

Ajanlaskun alun tienoilla alkoi ilmeisesti voimistua myös turkistenpyyntiin perustuva kaupankäynti, josta tuli saamelaisen talouden perusta. Viimeistään joutuessaan roomalaisen kaupan piiriin kehittyi se saamelainen ”erämaan hankkijakulttuuri”, jonka laajuutta saamelaiselta rautakaudesta löydetty arkeologinen aineisto kuvastaa. Ei liene sattumaa, että ensimmäinen kuvaus saamelaisista on nimenomaan roomalaisen tekemä. Cornelius Tacitus kuvaa vuonna 98 ilmestyneessä *Germaniassaan*:

*Fennit ovat ihmeen viljeljiä, viheliäisen köyhiä. Heillä ei ole aseita, ei hevosia, ei asuntoja. Ravintona ovat kasvit, vaatteina nahat, makuusijana maa. Ainoa varallisuus on nuolissa, joita he raudan puutteessa terästänyt luilla. Metsästyksellä elättää yhtäläisesti sekä miehiä että naisia. Nämä näet seuraavat miehiä kaikkialle ja pyytävät osan saaliista. Lapsillekaan ei ole muuta suojaa villieläimiltä ja rajuilmoilla kuin jonkinlainen oksista punnittu katos. Sinne palaavat nuoret, se on vanhojen turvapaikka. Mutta tämä on heistä onnellisempaa elämää kuin pellolla huokaileminen, vaivalloinen talojen rakentaminen sekä milloin toiveikas, milloin pelokas huolenpito omasta ja vierasta omaisuudesta. Rauhassa Jormalalta ja rauhassa ihmisiltä he ovat saavuttaneet sen vaikean päämäärän, ettei heidän tarvitse edes mitään toivoa.*

Samantyyppisiä kuvauksia skrithifinneistä (saamelaisista) ilmestyi seuraavan vuosituhannen aikana monia. Tacituksen kuvaus osoittaa hyvin, että saamelaisten elämä perustui pyyntielinkeinoihin, ei vielä poronhoitoon. Yhteiskunnallinen perusmalli oli metsäsaamelainen lapinkylä, jonka vuotuiskierto hahmottui kalastuksen, metsästyksen ja keräilyn sesongin mukaan. Erityisen tärkeä metsästyksen kohde oli peura, jonka pyyntiin kaupankäynti perustui.

Liittyminen eurooppalaiseen kauppajärjestelmään näkyy arkeologisessa materiaalissa: omatekoinen rauta ja keramiikka katoavat löydöstä. Koska saamelaisten kannatti erikoistua turkispyyntiin, vähäinen raudanvalmistus sai jäädä. Raskaat saviastiat eivät soveltuneet liikkuvaan elämäntapaan, jossa sisämaan merkitys peuranpyynnin myötä korostuu.

Viimeistään viikinkikaudella turkispyynnin kasvu näyttää johtaneen suurten yhteisten talvikylien syntyyn. Se saattaa olla yhteydessä suurten peurakuoppajärjestelmien syntyyn: kuoppien kaivaminen ja käyttö vaativat laajaa organisaatiota. Suurista talvikylistä tuli paikkoja, jonne löysivät aluksi kauppiat, myöhemmin myös verottajaa ja virkamiehet.

Saamelaiset olivat monien kansallisuuksien vaikutuspiirissä. *Norjalaista* uudisasutusta oli purettu Jäämeren rannikolle viimeistään 200-luvulla, mutta se pysähtyi pohjoisessa Lofoottien ja Tromssan tienoille. Samoin *ruotsalaisten* eteneminen pohjoisessa jäi pitkäksi aikaa Uumajajoen eteläpuolelle. Vesistöreitit Laatokalta Pohjanlahdella kulkivat *karjalaiset* kauppiat.

Perämeren pohjukassa asuivat kveenit, myöhemmät *pirkkalaiset*, jotka Pohjanlahden asutuskeskuksistaan hallitsivat lapinkäyntiin. Nykytutkimuksen mukaan pirkkalaisuus ei viittaa Pirkkalaan Etelä-Suomessa, vaan se on ammattinimike. Birkarl oli kauppiasjärjestö, jolla oli erityisoikeus lapinkauppaan ja myöhemmin verotukseen.

Muutoksen näiden etujärjestöjen ja saamelaisten suhteisiin toivat hahmottumassa olevien valtioiden intressit pohjoisessa. Valtioiden rajat pohjoisessa olivat epämääräiset vielä 1300-luvulle tultaessa. Kyse oli etupiireistä, joilla ei ollut tarkkoja rajoja. Kun Norja ja Venäjä vuonna 1251 sopivat yhteisistä verotusalueista Malanginvuonosta Kuolan Urban, selkeitä rajapaikkoja ei määritelty.

Tarkemmin määritelty oli Novgorodin ja Ruotsin vuonna 1323 solmiman Pähkinäsaaren rauhan raja. Sillä haluttiin selvittää Karjalan ja Savon raja-alueiden tilanne sekä kartoittaa vanha karjalaisten etupiiri, jonka Novgorod pyrki ottamaan haltuunsa. Vuoden 1328 Telgen sopimuksella Ruotsi puolestaan vahvisti Ruotsin pohjoisrajan Uumajajoelle, jonka pohjoispuolella uudisasutus oli kielletty. Näin suojattiin sekä pirkkalaisten että saamelaisten oikeudet kolonisaatiota vastaan.

Pähkinäsaaren rauhan raja alkoi kuitenkin murtua heti. Ruotsi aloitti ”rauhanomaisen valloitustoiminnan” rajan pohjoispuolella. Rajan ylittävien uudisasukkaille luvattiin vapautus asepalveluksesta ja verotuksesta määrääjäksi. Tunkeutuminen Novgorodin alueelle aiheutti yli 250 vuoden ajaksi levottomuuksia ja pitkäaikaisia sotia, joista saamelaiset joutuivat kärsimään. Tämä oli luultavasti saamelaisen kansanperinteen tuntema ”tsuudien aika”.

Levottomuudet päättyivät Täyssinän rauhaan vuonna 1595, jolloin Ruotsin ja Venäjän raja määriteltiin kulkemaan Suomenlahdelta Kuusamon ja Inarijärven kautta Varanginvuonoon Jäämeren rannikolle. Täyssinän rauhan raja jyrkensi myös itäsaamelainen kulttuurin eroa läntiseen. Sitä ovat leimanneet ortodoksinen uskonto ja vahvat itäiset piirteet.

## Metsäsaamelaisuudesta poronhoitoon

Perinteinen metsäsaamelainen *siida*- eli lapinkyläjärjestelmä muodostaa saamelaisen yhteiskunnan perusmallin. Se oli sekä kyläyhteisö, joka huolehti kylän toiminnoista, että alue, johon tällä yhteisöllä oli käyttöoikeus. Siida omisti tietyn alueen, joka oli yleensä rajoiltaan tarkasti määritelty. Käsitys ”kuljeskelevista lappalaisista” on siis virheellinen:

saamelaiset olivat elämäntavoiltaan liikkuvia, mutta vain oman, tarkasti määritellyn alueensa puitteissa. Valtiot tunnustivat alueiden rajat ja omistusoikeuden 1700-luvulle saakka.

Siidan yhteiset maat ja vedet oli jaettu nautinta-alueiksi kullekin suvulle ja perheelle, joiden nautinta oli toiset poissulkeva oikeus. Muilla ei ollut asiaa perheen tai suvun alueille muuten kuin naimakauppojen tai myymisen kautta. Aluehallinnosta määräsivät erityiset kotakäräjät. Se oli kylän keskeinen hallintoelin, joka määritteli ja valvoi nautinta-alueita, määräsi oikeudenkäytöstä, hoiti hallintoasiat ja muita yhteisiä asioita, kuten vahvisti avioliitot ja hyväksyi uudet jäsenet. Kaikilla kyläläisillä oli äänioikeus.

Metsäsaamelaisen siidan toiminta perustui vuotuiskierto. Suvut ja perheet olivat kevästä syksyyn omilla alueillaan, joissa ne muuttivat paikkoja kalastuksen ja metsästyksen tarpeiden mukaan asumuksesta toiseen. Sydäntalveksi kokoonnuttiin yhteiseen talvikylään, johon myös kauppiat, veronkantajat ja papit tiesivät tulla. Metsäsaamelainen monitalous perustui erilaisten toimeentulolähteiden – järvikalastuksen, peuranpyynnin, linnustuksen, merikalastuksen, marjastuksen ja keräilyn – herkkävaraiseen hyödyntämiseen.

Metsäsaamelainen siidajärjestelmä, josta oli luonnonolojen mukaan erilaisia malleja, joutui 1500-luvulta lähtien monenlaisten muutosten kouriin. Ulkoisena syynä oli valtioiden vaikutuksen ja uudisasutuksen leviäminen. Sisäinen syy oli raju elinkeinon muutos, joka johti uuden pääelinkeinoon – suurporonhoidon – syntymiseen 1500- ja 1600-lukujen vaihteessa. Suurporonhoidolla eli täyspaimentolaisuudella tarkoitetaan elämänmuotoa, jossa poronhoito määrää liikkumisen ja asumisen.

Poronhoidon kehityksessä on erotettava eri asteita. Kesyttettyä peuraa eli poroa oli käytetty houkutuseläimenä sekä ajo- ja kuormajuhtana pitkään ennen varsinaisen poronhoidon alkua. Myös pienimuotoista eli *intensiivistä* poronhoitoa on tutkijoiden mukaan harjoitettu ainakin Ruotsin tunturialueella ehkä 1400-luvulta lähtien. Siihen kuuluvat pienten porotokkien kaitsemisen lisäksi varsin kehittynyt poronmaitotalous ja kiinteät vasottamispaikat.

*Ekstensiivinen* poronhoito eli täyspaimentolaisuus kehittyi kuitenkin myöhemmin varsin tarkkaan rajattavana ajanjaksona. Poromäärät kasvoivat asiakirjojen mukaan 1600-luvun alussa esimerkiksi Luulajan alueella muutamassa vuosikymmenessä räjähdysmäisesti. Poromäärien kasvu voi olla tilastollinen: ehkä vasta nyt verottaja kiinnostui poroista. Laajemmastakin muutoksesta lienee kysymys.

Selvänä pidetään, että täysnomadismi levisi eri suuntiin yhdeltä keskeiseltä alueelta: Luulajan, Piitimen ja Uumajan lapinmaista. Sen on arveltu levinneen Kölin selännettä lounaaseen ja luoteeseen. Nykyisen Suomen Lapin se saavutti 1700-luvulla, ja Kuolan Lappiin se levisi vasta 1800-luvulla.

Ilmeiseltä näyttää myös, että suurporonhoidon syntyminen on yhteydessä villipeuran katoamiseen. Jäämeren rannikon ja Ruotsin lapinmaiden välisillä tunturialueilla peuran metsästys oli muuttunut keskiajan lopulla suoranaiseksi ryöstöpyynniksi, koska eurooppalaiset markkinat nielivät turkiksia loputtomat määrät. Kuoppa- ja aitapyynnistä siirryttiin yhä suurempiin, tunturista toiseen ulottuviin jättiläisaitoihin, joihin peura-laumat ajettiin kokonaisuudessaan ja tapettiin viimeistä päätä myöten.

Peurakannan vähetessä ja lautumien vapautuessa porojen hoitaminen oli järkevin tapa jatkaa vanhaa elinkeinoa. Peuranpyynti muodosti tärkeän pohjan poronhoidolle. Peuran tuntemus, nimistö ja tekniikka, esimerkiksi välineet ja pyyntijärjestelmät, siirtyivät poronhoitajien erityistaidoiksi ja -tietämykseksi.

Poronhoitoon siirtyminen merkitsi täydellistä muutosta elämäntavassa. Porotokkien lisääminen ja omaisuuden vartioiminen muutti poronhoidon päätyöksi. Poromäärän kasvaminen johti jäkälämaiden vähenemiseen perinteisen siidan alueella. Kauemmaksi lähdetessä työmatka piteni, ja oli siirryttävä asumaan tokan mukana. Uhka perheiden hajoamisesta torjuttiin ottamalla perhe mukaan. Koska tokkaa ei voinut jättää vartijatta, se täytyi ottaa mukaan markkinapaikoille lähdetessä.

Tavaksi tuli *jutaa* kesäksi merenrannalle, missä itikoita oli vähemmän ja poroilla siten ihanteellisimmat olot. Metsämaiden lautumet saivat jäädä kesäajaksi rauhaan. Syksyn tullen lähdettiin jutamaan takaisin metsäalueelle, *outamaihin*, jossa hanki oli pehmeämpää kuin rannikolla. Se sopi vuodenaikojen rytmiin – viileille rannikoille kesäksi, talveksi metsäalueille suojaan tuulelta – ja helpotti samalla muutakin elämää.

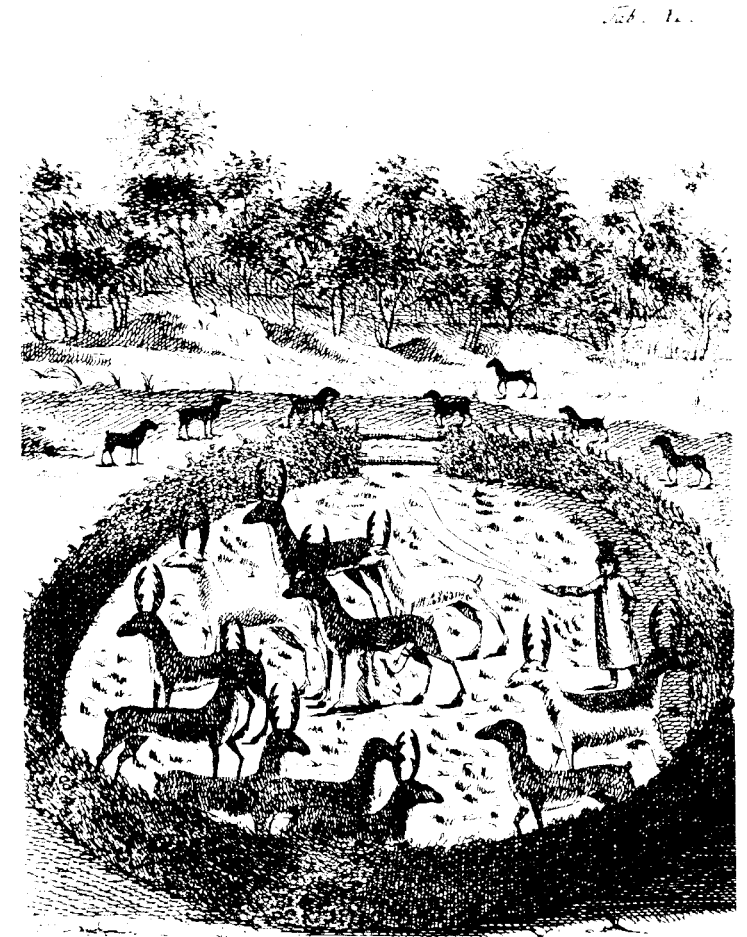
Syysteurastukset tehtiin rannikolla, jolloin ruhoja ei tarvinnut vedättää peninkulmien takaa kauppaan, ja pienentyneellä tokalla oli helpompi jutaa. Talvilaitumien lisäksi näin säästettiin myös veromarkkoja talvikylässä: omaisuutta (ja siten veroa) oli talvella vähän, mutta se lisääntyi syksyn markkinoita varten.

Muutos johti murrokseen myös siidajärjestelmässä. Ylijäämän jakoon perustunut metsäsaamelainen talousmuoto muuttui tunturialueilla yksityisomaisuutta ja -yritteliäisyyttä suosivaksi. Suurporonhoito oli ekspansiivista eli voimakkaasti laajenevaa: maata vallattiin laidunalueiksi, mikä vaikutti muiden saamelaisryhmien oloihin.



Pisimpään vanhan siida-järjestelmän tyyppinen hallintojärjestelmä säilyi kolttsaamelaisten parissa Petsamossa toiseen maailmansotaan asti. Perheiden jäsenet muodostivat yhteisiä asioita hoitavan elimen, *sobbarin*. Se osoitti perheille omat alueensa, jotka vähitellen muodostuivat perheiden perintömaiksi. Karl Nickulin kuva Suonikylästä vuodelta 1934. Museovirasto.

Pienimuotoinen poronhoito lienee saanut alkunsa vuosisatoja aiemmin kuin varsinainen täyspaimentolaisuus. Siihen kuului poron lypsäminen ja jonkin asteinen kesyttäminen. Monet myöhemmän poronhoidon piirteistä, esimerkiksi suopungin käyttö, periytyi peuranpyynnin menetelmistä. Knud Leemin piirros vuodelta 1767.



Porokylä ei perinteisen siidan tapaan perustunut yksinomaan sukuyhteisöön: se saattoi muodostua itsenäisistä yksilöistä ja perheistä. Suurporonhoidon myötä myös siidan muoto muuttui. Pientä neliömäistä aluetta hyödyntävien metsäsaamelaiden yhteisöjen rinnalle tulivat pitkämuotoiset siidat eli porokylät, joiden kesäpaikat saattoivat olla satojen kilometrien päässä talvipaikoista.

Poronomadismilla oli monenlaisia seurauksia. Ekspansiivisuus johti kilpailuun laidunmaista sekä siidojen välillä että muiden saamelaisryhmien – esimerkiksi merisaamelaiden – kanssa. Yksityisomaisuuden korostuminen johti varallisuuserojen syntymiseen ja jopa kapitalismiin, jolle oli ominaista nykyaikaisin sanoin ”jatkuvan kasvun periaate ja määrättömän kasvun odotus”.

Toisaalta porosaamelaisia on nimitetty aikansa sosiaaliturvajärjestelmäksi muille saamelaisille ja myös uudisasukkaille. Ravinnontuotanto ylitti oman tarpeen, ja köyhemmillekin oli tarjota syömäporot. Nomadismi johti erikoistumiseen: koska paimentolaiset eivät tehneet kaikkia tarvikkeitaan, teetettiin esimerkiksi ahkiot käsityöläissaamelaisilla tai suomalaisilla.

Siitä huolimatta, että täyspaimentolaisuus on historiallisesti ”nuori” ilmiö saamelaiskulttuurissa ja että metsäsaamelainen elämänmuoto säilyi saamelaisen yhteiskunnan perusmuotona, poronomadismista tuli seuraavina vuosisatoina keskeinen saamelaisuutta leimaava ja määrittävä elinkeino. Laajassa muodossaan se ei kuitenkaan elänyt kuin pari sataa vuotta. Suurporonhoidon tuhosiksi erityisesti Suomessa koitui 1800-luvun rajajärjestelyt, joiden myötä poroelot pienenivät ja porokyläiden merkitys päivittäisen elämänrytmin kannalta väheni. Norjassa ja Ruotsissa vanha jutamissysteemi on paremmin säilynyt.



**Suurporonhoito muutti vanhan metsäsaamelaisen elämänmuodon täysin: monitalouden sijaan poronhoito oli nyt päätoimi. E.N. Mannisen kuva Oulan Pierasta 1930-luvun Tenolla. Eila Lahden arkisto.**

**K. M. Walleniuksen ottama kuva Siuttajoen erotuksesta Inarissa 1920-luvulla.**



## LUONNONKANSAN MIELENMAISEMA

SAAMELAISTEN HENKISEN KULTTUURIN perinnettä ja historiaa on vaikea hahmottaa, sillä se muuttui väkivaltaisesti 1600- ja 1700-luvuilla kristillisen käännytystyön yhteydessä. Vanhan kalliotaiteen ja noitarumpusymboliikan merkitykset ovat suurelta osin kateissa. Vanhan maailmankuvan kokonaisuutta on ulkopuolisten kirjoittamista lähteistä vaikeata erottaa. Kertomaperinteen ja joikuperinteen suhde vuosisatojen takaiseen shamanistiseen maailmankuvaan on monilta osin hämärän peitossa.

Käännytystyön luonteeseen näyttää kuuluneen pyrkimys murskata koko vanha maailmankuva, ei pelkästään shamanistisia käytäntöjä. Paitsi kiinteästi shamanismiin liittyvät traditiot, kirkko tuomitsi myös monet ”pakanallisiksi” katsotut oudot tavat, kuten maallisen joikuperinteen. Kirkon suorittamaa käännytystyötä täydensi lestadiolainen liike.

Tiedot käännytystyön kulusta, sen nopeudesta ja onnistumisesta, ovat kuitenkin ristiriitaisia. Papit antoivat mielellään ymmärtää käänn-

tystyön sujuvan hyvin, etenkin, kun palkkana saattoi olla siirto lämpimämpiin paikkoihin ”läheemmäksi sivistystä”. 1670-lukua on pidetty vuosikymmenenä, jolloin Tornion Lappi ja Kemin Lappi oli käännytetty. Kuitenkin monet tarkastusmatkat 1600-luvun lopulla osoittivat kristillisyyden olevan esimerkiksi Tornion Lapissa vain tyhjä sana. Muuallakin pakanuuden jäljet näkyivät selvästi vielä 1700-luvulla.

Uudessa saamelaistutkimuksessa on kritisoitu sitä, että käännytystyöstä on nähtävästi annettu liian yksinkertainen kuva. Lapin pappien pyrkimys nähdä saamelaisten mytologia vain kehittymättömänä uskomusten kokoelmana on heijastunut myös tiedemiesten näkemyksissä. Tyypillistä on ollut esimerkiksi T.I. Itkosen Suomen lappalaiset -teoksen tapaan erottaa visusti toisistaan ”Kansantieto” ja ”Mytologia ja myöhempi taikausko”.

Enemmän kuin uskontona tai taikauskona, uusi tutkimus on nähnyt vanhan shamanismin osana kokonaista maailmankuvaa, jonka sirpa-

leisia heijastumia monipuolinen kertomaperinne ja joiut ovat. Koska kysymys oli kokonaisen maailmankuvan muuttamisesta, se ei liene – pakotoimista huolimatta – toteutunut muutamassa vuosikymmenessä lähimainkaan täydellisesti.

Vanhat tavat näyttävät säilyneen vielä pitkään ainakin jossakin muodossa. Esimerkiksi seidoille suunnatut uhrin kannettiin Inarissa vielä vuosikymmeniä Pielpajärven kirkolle. Kristilliset näkemykset ja hahmot suodattuivat edelleen vanhan uskonnon läpi. Esimerkiksi Nilla Outakoski ja Juha Pentikäinen ovat korostaneet, että vanhat uskonnon elementit jatkoivat elämäänsä ”koipussissa” ainakin 1800-luvulle asti.

Uhrikulttuuri muuttui salaiseksi seidanpallonaksi ja rummunkäytöksi, maanpäälliset ”jumalat” muuttivat maan alle maahiaisiksi. Ratkaisevampaa oli vanhan yhteisöllisen pohjan murentuminen 1800-luvulle tultaessa. Siinä vaiheessa entiset tavat muuttuivat taikauskoksi tai käsityksiksi, joihin turvaututtiin kaiken muun (kristillisen) pettäessä.

### Pyyntikansan maailmankuva

Pyynti- ja myöhemmin nomadikansan maailmankuva heijastelee sopeutumista arktiseen ympäristöön ja elämäntapaan. Luonnonkansan mytologiaa kuvaavat niin peuroihin, karhuun kuin muihinkin eläimiin liittyvät käsitykset. Kiertävää elämää viettävän luonnonkansan kosmoskin oli syklinen, vuodenvierähtäminen ja elämäntietoon vertautuva.

Ihmisen yhteys kahden todellisuuden, tämän- ja tuonpuoleisen, välillä rakentui vanhassa kulttuurissa erikoismiehen, *noaidin* eli noidan tai shamaanin, toiminnan kautta. Samalla lailla kuin maailma jakautuu näkyvään ja näkymättö-

mään, konkreettiseen ja määrittelemättömään, samoin myös ihminen jakautuu kahteen osaan: ruumissieluun ja vapaaseen sieluun.

Ei-aktiivisessa tilassa – unessa, transsissa tai koomassa – vapaa sielu voi irrottautua ruumiista ja ottaa toisen muodon ihmisen ulkopuolella. Noidalla oli kyky saavuttaa tämä tila. Sitä kuvataan eri tavoilla. Lovessa ollessaan noita jättää ruumiinsa ja liikkuu henkiolentona tai tuulenpuuskana. Hän osaa muuttua peuraksi tai kätkeytyä peuran kaulaan ja kynnen alle, hän lentää puiden latvojen yli tai kulkee maan alla, hän ui kalan hahmossa ja voi jopa siirtää vuoren, kuten merisaamelaiset kertoivat.

Perinteinen shamanistinen uskonto oli olennainen osa pyyntikulttuuria ja sen tarpeita. Shamanistiset toiminnot liittyivät kylän tai suvun kriisitilanteisiin, joihin noita pyrki löytämään ratkaisun. Koska kysymys oli luonnonkansasta, suurimpia kriisejä olivat sairaudet ja elannonhankintaan liittyvät ongelmat. Sairaus on kahden sielun ja kahden maailman välisen tasapainon järkkymistä, johon noita hengessään lähtikin hakemaan sovintoa ”toiselta puolelta”. Elannon hankintaan taas liittyvät ne lukemattomat tarinat ja eepiset runot, joissa ”lovinoitat” pystyvät hallitsemaan kokonaisten peuralaumojen liikkeitä.

Juuri luonnontuntemukselle perustui ilmeisesti se ”säiden ja peuralaumojen hallitseminen”, johon saamelaiset vanhojen lähteiden mukaan pystyivät. Erään kirjoittajan mukaan ”finlappi voi tehdä ja nostaa minkä tuulen tahto”. Kysymys lienee luonnonmerkkien mukaan ennustamisesta, jonka tietäjät vuosituhantisen perinnetiedon avulla hallitsivat. Muiden keskuudessa ennustaminen tulkittiin nurinkurisesti ilmiöiden hallitsemiseksi.



Käännytyksen aikana suuri osa saamelaisista noitarummuista joko tuhottiin tai vietiin Euroopan museoihin. Yksi niistä sijaitsee etnografisessa *Luigi Pigorini* -museossa Roomassa. Kuva: Janne Ikäheimo.

Shamaanin keskeisimpiä välineitä oli noitarumpu. Se oli sekä väline ekstaattiseen tilaan että ”kartta”, jonka avulla shamaani suunnisti tuonpuoleisessa. Knud Leemin piirros 1767.

Tämä luulo johti siihen, että Keski-Euroopasta asti tuli toiveikkaita matkalaisia saamelaisen pariin ostamaan tuulta – kehuipa yksi sitä saaneensakin yhden purjeellisen pilkkahintaan, kymmenellä kruunulla ja naulalla tupakkaa!

## Kadonnut ja säilynyt perinne

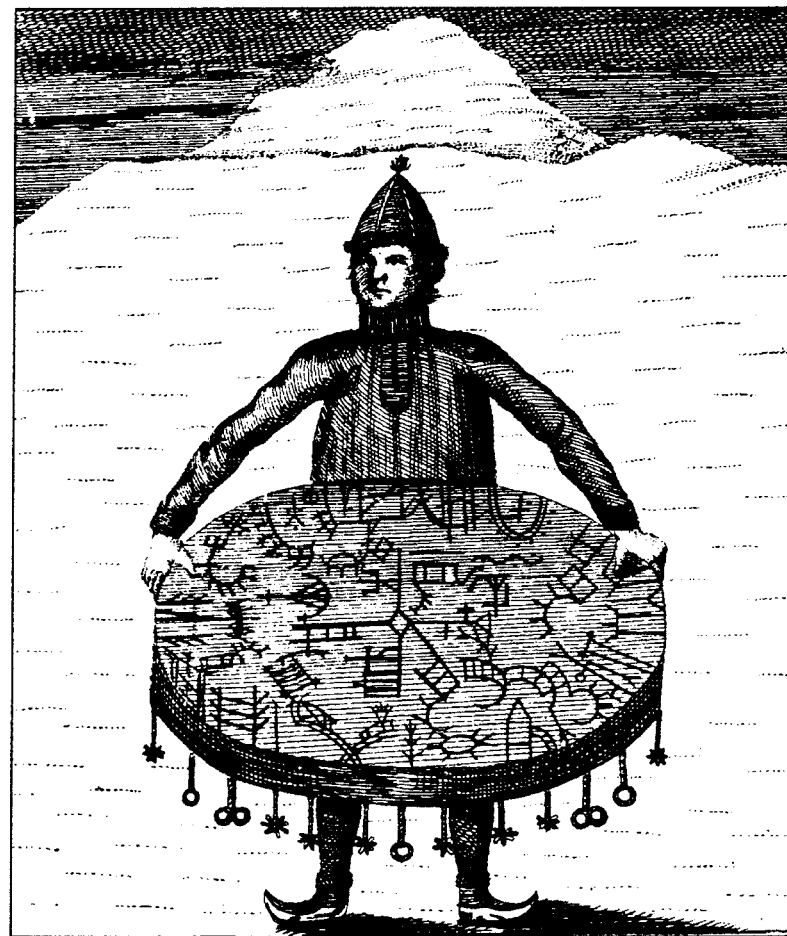
Suuret noidat – ne, joilla oli kyky ekstaasiin – näyttivät kadonneen ankan kristillistämisen myötä 1800-luvulle mennessä: tuolloin oli jäljellä enää ”keskinkertaisia poppamiehiä”. Monet noitina esiintyneet harrastivat turisteille viinastakatsomista, mikä viitanee kuitenkin pitkälle ehtineeseen alkoholismiin enemmän kuin perinteiseen shamanismiin. Pisimpään vahvoja noitia näyttää esiintyneen Kuolan Lapissa, jossa ortodoksinen kirkko ei niin kovaotteisesti vainonnut ja tuominut noitia.

Viimeistään 1800-luvulla shamanismi oli korvautunut tietäjälaitoksella, joka oli perustaltaan kristillinen. Tuonpuoleiseen tehtyjen matkojen ja sinne johdettavien apuhenkien sijasta tietäjä turvautui loitsuihin ja keskittyi

”tämänpuoleiseen” toimintaan. Tietäjä menetti tai antoi pois konkreettisen yhteytensä tuonpuoleiseen, sen välittömän ”maastontuntemuksen”, jonka pyyntikulttuurissa elävä shamaani harjoittelun ja perinteen avulla saavutti. Uudessa maatalousyhteisössä elävälle kristitylle tietäjälle tuonpuoleisesta tuli vihollinen – samalla lailla kuin luonnosta, jota vastaan hän maanviljelijänä taisteli.

Shamanismiin oleellisesti liittynyt syvälinen luonnontuntemus säilyi tietäjillä vielä pitkään. Esimerkiksi Hukka-Salkko Tornionjoen yläjuoksulla tunnettiin tietäjänä, joka paransi ”koskemia” ja vammoja, seisautti veren, ajoi painajaisia pois, paransi kaatumatautisia, pani pahoja varkaksiin, hallitsi tulta ja vettä ja jopa luoteja niin, että ne eivät pystyneet häneen.

Kristinuskon myötä käsitys noituudesta muuttui. Ilmeisesti noitavainojen kaudella noitasana sai kielteisen kaiun. Kaikkia vanhan uskonnon harjoittajia alettiin pitää ihmisinä, jotka ovat myyneet itsensä Rietakselle eli paholaiselle – tälle he olivat uskomusten mukaan luvanneet henkensä ja omia sukulaisiaan, jopa



omat lapsensa. Tämä uskomus liitettiin vielä 1900-luvun ihmisiin.

Shamanismiin liittyvä sielukäsitys näkyy tiettyssä mielessä vielä nykyajan etiäiskokemuksissa. Saamelaiselle perinteelle ominaiset enteet ja merkit, samoin kuin kuoleman jälkeiset

rauhattomat vainajat, kummitukset ja äpäret, heijastavat nekin pakanuuden aikaisia käsityksiä. Joidenkin mielestä myös saamelaisen herkkyyden sellaisiin ekstaattisiin tiloihin kuin esimerkiksi lestadiolaisiin liikutuksiin on perua shamanismin kaudelta.

## Valtioiden tunkeutuminen Saamenmaahan

Samoihin aikoihin suurporonhoidon syntymisen kanssa saamelaisalueella tapahtui muitakin syvällisiä muutoksia. Merisaamelaiset siirtyivät yhä enemmän merenrannan kalastajiksi, kun sisävuonojen nautinnat loppuivat norjalaisen uudisasutuksen asettuessa vuonojen sisäosiin. Myös metsäsaamelainen siidajärjestelmä joutui ulkoapäin aiheutuvien mullistusten kouriin. Pohjoismaiset valtiot pyrkivät 1500-luvulta lähtien muuttamaan etupiirinsä pohjoisessa kiinteäksi osaksi valtakuntaansa. Se tapahtui kolmella keskeisellä tavalla: käännytystyön, yhteiskunnallisen haltuunoton ja uudisasutuksen avulla.

Käännytystyö Jäämeren rannikolla ja Pohjanlahdella oli alkanut kirkkojen rakentamisella jo 1100-luvulla, Venäjän Lapissa 1400-luvulla. Vielä 1500-luvulla työ oli edennyt hitaasti. Norjan merisaamelaiset oli käännetty kristinuskoon, ”vaikka he eivät tiedä, mitä sillä tiedolla tekevät”, kuten hallituksen edustaja totesi.

Ruotsissa käännytystyö tehostui 1600-luvun vaihteessa, jolloin Kaarle IX alkoi tietoisesti organisoida sitä. Käännytystyön tehostuminen oli kiinteästi yhteydessä poliittisiin intresseihin. Pohjoisten alueiden omistussuhteet olivat selkiytymättömät, ja esimerkiksi Ruotsissa käännyttämisen oli alusta lähtien katsottu merkitsevän omistus- ja verotusoikeuden lunastamista.

Kaarle tehosti pappien toimintaa Lapeissa ja aloitti tehokkaan kirkkojen rakentamisen. Valtasuhteet pohjoisessa selkiytyivätkin 1600-luvun ensimmäisinä vuosikymmeninä, joskaan eivät aivan Ruotsin toivomalla tavalla. Kun Täyssinän rauhassa (1595) Ruotsi oli laajentanut valtakuntaansa Venäjän kustannuksella, se menetti vuoden 1613 Knäredin rauhassa mahdollisuutensa päästä Jäämeren rannikolle. Norjasta tuli rannikkovyöhykkeen haltija, ja Ruotsi luopui vastikään Venäjältä saamastaan verotusoikeudesta Jäämeren rannikolla. Stolbovan rauhassa 1617 muotoutui Ruotsi-Suomen ja Venäjän rajalinja.

Vaikka kirkkoja rakennettiin Kemin ja Tornion Lappeihin, ongelmia käännytystyössä riitti. Alue oli laaja, sillä Tornion Lappi ulottui Utsjoelle saakka. Kemin Lappi taas oli vanhaa Venäjän aluetta, jonka verotussuhteet ja uskonnollinen tilanne olivat edelleen epäselvät. Papit asuivat vielä pitkään Lappien ulkopuolella, Pohjanmeren rannikko-kaupungeissa, ja kävivät harvoin lapinkylissä. Silloinkin he näyttävät käyneen yhtä paljon kauppaa kuin tehneen varsinaista käännytystyötä. Kemin Lapissa papit asuivat vakituisesti seurakunnissaan vasta 1650-luvulta lähtien.

Uskonnon opetusta häiritsi myös kieliongelma. Saameakin käännytystyössä toki

käytettiin. Jo vuonna 1619 ilmestyi ensimmäinen saamenkielinen kirja, aapinen, jonka Uumajan kirkkoherra Nicolaus Andrae julkaisi. Hengellistä kirjallisuutta ilmestyi seuraavina vuosisatoina runsaasti.

Johannes Tornaëus puolestaan alkoi heti Tornion Lappiin tultuaan vuonna 1640 kouluttaa itselleen paikallisia, saamenkielisiä apulaisia. Saamelaisia pappeja tiedetään 1600-luvun Ruotsista kymmenkunta. Ensimmäinen Kemin Lapin saamelainen pappi oli Olaus Sirma, hänkin Uppsalasta valmistunut, joka toimi Enontekiöllä vuosina 1676-1719 eli kuolemaansa saakka.

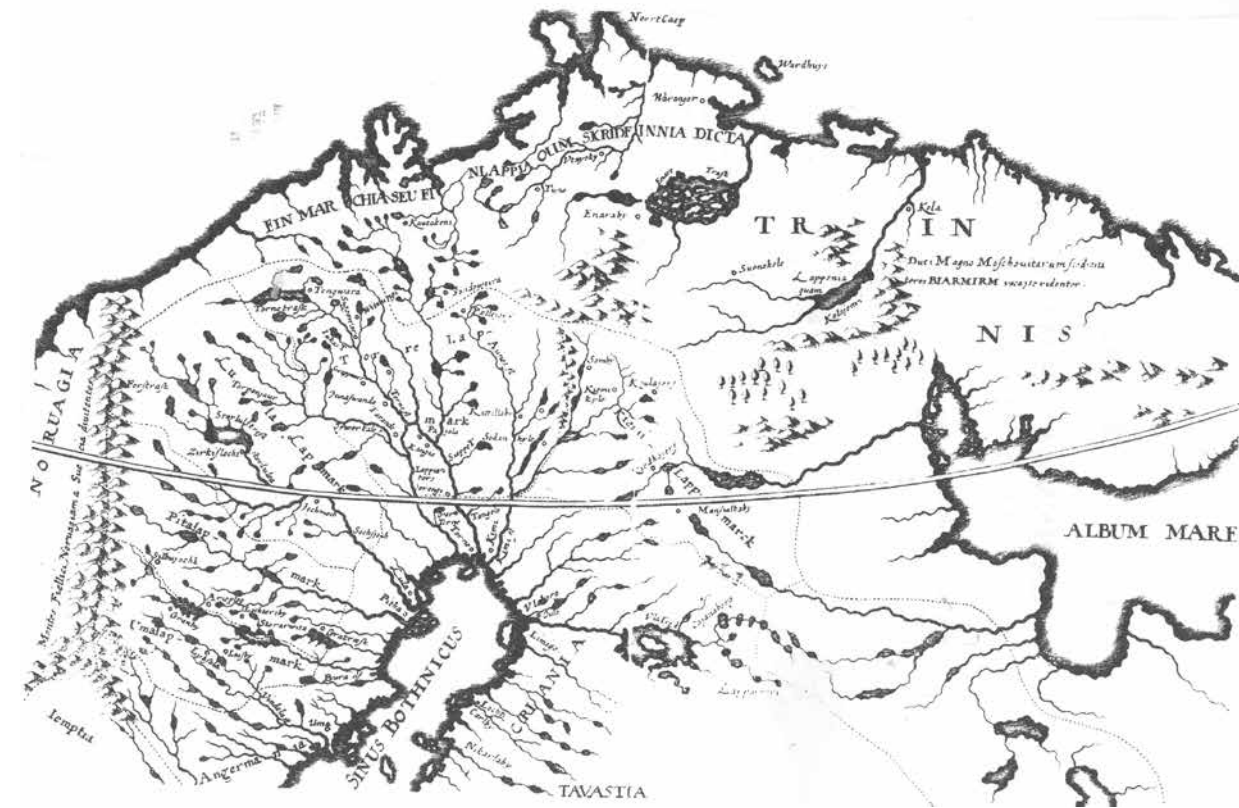
Hengellisen hallinnon lisäksi valtiot pyrkivät saattamaan lapinkylät myös maallisen hallintonsa piiriin. Perinteiset kotakäräjät alkoivat korvautua markkina-aikana pidettävillä pohjoismaisilla käräjillä. Kylänvanhimpien sijasta ylimmiksi käskynhaltijoiksi tulivat voudit, jotka kuninkaan edustajina toimivat käräjätuomareina, veronkantajina ja muuna maallisena esivaltana.

Perinteisesti on katsottu, että kruunu olisi viimeistään 1600-luvulla ominut itselleen lapinkylien maat ja vedet. Nykytutkimus on kuitenkin todennut käsityksen vääräksi. Kaisa Korpijaakko osoittaa Ruotsi-Suomen Lappia koskevassa väitöskirjassaan, että saamelaisen omistusoikeus vastasi pohjoismaista kiinteistöoikeutta ja säilyi kiistattomana ja viranomaisten tunnustamana ainakin 1700-luvun puoliväliin.

Valtioiden ote lapinmaihin ei ollut vielä 1600-luvulla niin itsestään selvä kuin perinteinen tutkimus on antanut ymmärtää. Pikemminkin näyttää siltä, että niin hengellisellä kuin maallisella saralla uusi malli ja vanha traditio elivät pitkään rinnakkain. Niiden välisten vaikutusten tutkimus on vasta aluillaan. Tasapaino muuttui ratkaisevasti 1700-luvun kuluessa ja johti lapinkyläjärjestelmän romahtamiseen.

## Uudisasutus ja saamelaiset

Perinteistä saamelaiskulttuuria muuttivat vahvimmin uudisasutuksen vaikutukset. Norjan ja Ruotsin puolella uudisasutus oli pysähtynyt varsin tehokkaasti ”Lapin rajoille”, osaksi luonnonolojen takia. Norjalaisasutus ulottui Tromssan eteläpuolelle, sillä siitä pohjoiseen viljely ei kannattanut. Ruotsin puolella kruunun selkeä politiikka oli se, että Pohjanlahdella vaikuttavien pirkkalaisten oikeuksia kunnioitettiin 1500-luvulle asti. Sen sijaan Sisä-Suomen saamelaisasutus jäi vuosisatojen aikana yhä selvemmin suomalaisen uudisasutuksen jalkoihin.



**Tietous Skandinavian pohjoisalueista alkoi lisääntyä 1500-luvulla. Ensimmäinen kokonaisuus saamelaisista oli Johannes Schefferuksen Lapponia (1673), joka piirsi Lapeista varsin toden kuvan.**

Uudisasukkaita vastaan vahvistettiin ns. lapinraja, joka erotti toisistaan uudisasutusalueet ja lappalaisten maat. Kustaa Vaasan aikana 1543 saamelaisille vahvistettiin oikeudet metsästä rajan molemmiin puolin, mutta talonpoikia ja uudisasukkaita kiellettiin ankarasti tunkeutumasta rajan yli. Kaarle IX vahvisti lapinrajan tietyin poikkeuksin 1600-luvun alussa ja antoi Kemin Lapille turvakirjan rajoista ja oikeuksista.

Uudisasutus lapinkylien mailla oli 1600-luvun lopulle saakka mahdotonta. Maat kuuluivat Ruotsin lakien mukaan lapinkylien osakkaiden omistukseen. Lukuisat käräjäjutut 1600-luvun lopulla osoittavat lapinrajan säilyneen käytännössäkin. Tuomioistuimet

katsoivat johdonmukaisesti, että lapinkylien osakkaat olivat maanomistajia, ja tekivät päätöksensä saamelaisten hyväksi.

Tilanne muuttui vuosien 1673 ja 1695 uudisasutusplakaattien myötä. Niissä oletettiin saamelaisten ja uudisasukkaiden elinkeinojen voivan elää rinnakkain, toisiaan haittaamatta. Porosaamelaisten kohdalla Tornion Lapissa ne eivät tuottaneet ongelmaa. Sen sijaan Kemin Lapin metsäsaamelaisille plakaattien ajatus rinnakkainelosta johti hankalaan tilanteeseen.

Päinvastoin kuin oli tarkoitus, uudisasutus lähti räjähdysmäisesti liikkeelle nimenomaan Kemin Lapissa. Asutusryntäys – yhdessä saamelaisille elinkeinoille haitallisen kaskiviljelyn kanssa – suuntautui lapinrajan yli Kuusamon-Kitkajärven alueella, jossa vanha saamelainen elämänmuoto mullistui. Vanhat lapinkylät Kitka ja Maanselkä joutuivat parissa vuosikymmenessä kaski- ja karjatalousvaltaisen maanviljelyskulttuurin piiriin. Plakaatista tuli näin alkuperäisiä tavoitteitaan loukkaava.

Uudisasutusplakaattien vaikutusta Kemin Lapissa ei kuitenkaan pidä liioitella. Kauempana pohjoisessa ryntäys oli varsin vähäistä. Siellä viranomaisten kantana oli edelleen se, että lapinkylät omistivat alueensa. Asiakirjoista käy selvästi ilmi, että lapinkylien alueille tunkeutuneet uudisasukkaat saivat jatkuvasti langettavia tuomioita pitkälle 1700-luvun puolelle.

Uudisasukkaat pääsivät alueelle vain lapinkylän luvalla. Toinen keino oli mennä saamelaisen kanssa naimisiin tai ostaa tai vuokrata maita. Myös riidat kalastuspaikoista ja metsästyksestä ratkaistiin yleensä saamelaisten eduksi. Jotkut uudisasukkaat pääsivät toki tunkeutumaan lapinkylien maille pitkäaikaisella hivitustaktiikalla, joka yleistyi 1700-luvulla.

Perinteinen näkemys uudisasutuksen ja saamelaisten suhteesta on kiteytynyt lauseessa ”Lappi pakenee, Lanta sakenee”. Sen mukaan lappalaiset karkotettiin jatkuvasti pohjoiseen päin tunkeutuvien suomalaisten uudisasukkaiden tieltä. Viimeaikaisten tutkimusten valossa käsitys on yksipuolinen. Vetäytymiseen tai pakenemiseen ei ollut paljon mahdollisuuksia, sillä 1600-luvun lopulla Kemin Lappi oli ”täynnä”. Tilaa muuttajille ei ollut.

Esimerkiksi Sodankylän seutujen suomalaistumiselle 1600-luvun loppupuolella oli leimallista myös saamelaisten itsensä ryhtyminen uudisasukkaiksi. Saamelaiset käyttivät hyväkseen tilaisuuksia ryhtyä uudisasukkaaksi omalla veromaallaan. Tilanne 1700-luvulla oli se, että lapinkylien oikeuksia ei enää pidetty arvossa, vaan vanha lapin

ja lannan raja unohdettiin vähin äänin. Tarja Nahkiaisoja on osoittanut samanlaisen kehityksen Inarin alueella 1800-luvulla.

Saamelaisasutus muuttui suomalaiseksi aluksi vain asiakirjoissa, elinkeinon vaihdoksen takia. Saamelaisen perustama uudistila merkittiin uudistilojen rekisteriin ja sille määrättiin rakennusvelvoite. Entinen luontaiselinkeinojen harjoittaja luettiin uuden ammattinsa perusteella uudisasukkaisiin ja hänen asuinpaikkansa merkittiin suomenkielisellä nimellä, joka tuli jälkipolvien sukunimeksi.

Se vuosi, jolloin paikkakunnan viimeinen asukas sai tilansa, on ajankohta, jolloin lappalaisten katsotaan tulleen ”karkotetuiksi” alueelta – tai peräti tuhotuiksi. Näitä lukuja ovat etelämpänä esimerkiksi Pudasjärvi ja Kemijärvi 1683, Taivalkoski 1668, Savukoski 1700, Kuolajärvi 1740 ja Kuusamo 1738.

Prosessiin liittyi selvä kulttuurivaihdos. Siirtyessään uudisasukkaaksi ja suomalaisen kyläjärjestelmän piiriin saamelainen suomalaistui niin elintavoiltaan kuin kieleltäänkin. Saamelaisuus alkoi olla jopa häpeä. Entinen saamelainen alkoi puhua suomea myös lapsilleen, jotta tämä menestyisi uudessa ympäristössä. Viimeistään seuraavassa sukupolvessa asuinpaikan suomenkielinen nimi tuli viralliseksi sukunimeksi.

1800-luvulle tultaessa vanhat lapinkylien osakkaiden omistusoikeudet, jotka olivat selkeät vielä 1700-luvun alussa, olivat hämärtyneet. Tarkka ajankohta, jolloin oikeuksien sivuuttaminen muuttui käytännöksi virkamiestasolla, on vielä selvittämättä. Eräiden näkemysten mukaan voudeille annetut ohjeet vuonna 1745 ja vuonna 1749 annettu lapinsääntö aiheuttivat muutoksen paikallisviranomaisten käytännössä.

Suomen puolella käännekohta oli autonomisen aseman syntyminen. Siirryttäessä Venäjän vallan alle vanhat Ruotsin vallan aikaiset hallintokäytänteet muuttuivat samalla kun virkamiehistö vaihtui. Saamelaisten oikeuksien kumoaminen ei perustunut säädettyyn lakiin, vaan vähitellen muotoutuvaan käytäntöön.

Kongl. Maj:<sup>ts</sup>  
P L A C A T,  
Angående Lappmarkernes  
bebyggande.



Stockholm/

Tryckt hos Nicolaum Wankijff/ Kongl. Bocktr.

27 Septemb 1693

Ruotsin kuninkaat olivat pyrkineet suojaamaan saamelaisasutusta uudisasutuksen paineelta ennen kaikkea taloudellisten syiden takia. Vuosien 1673 ja 1695 uudisasutusplakaatit sallivat kuitenkin uudisasutuksen lapinkylien mailla.

## SAAMELAISTEN KIRJALLINEN SIVISTYS

SAAMELAISTEN SUHTEESSA KIRJALLISEEN sivistykseen tapahtui 1700-luvulla merkittävä muutos. Kehittäessään kansanopetusta ja pyrkiessään sen kautta edistämään kristillistä ymmärrystä kirkko kehitti Lapin oloihin sopivan koulutuslaitoksen: katekeettajärjestelmän. Se osoittautui niin hyväksi uudistukseksi, että se säilyi saamelaisalueen keskeisimpänä opetusmuotona lähes 200 vuoden ajan. Katekeetat olivat kiertäviä opettajia, jotka itse olivat usein paikallisia ja hallitsivat saamen kielen.

Ajatus saamelaisista opettajista oli syntynyt jo 1600-luvulla. Ruotsin- ja suomenkieliset papit olivat huonoja oppimaan saamen kieltä, joten usein he yrittivät saada opin perille pakon

avulla. Äidinkielen merkitys opetuksen sisäistämässä lienee ymmärretty alusta saakka. Vuonna 1606 tiedetään saamenkielisiä poikia lähetetyn opintielle Uppsalaan, mutta yritys epäonnistui.

Ainakin vuodesta 1616 Piitimessä koulutettiin saamelaispoikia papeiksi, ja ensimmäinen varsinainen lapinkoulu perustettiin Lyckseleen vuonna 1632. Piitimen koulun perustaja, kirkkoherra Nicolaus Andrae, julkaisi vuonna 1619 ensimmäiset saamenkieliset kirjat, messukirjan ja aapisen. Muuten saamen kielen käyttö opetuksessa edistyi huonosti. Norjan puolella Trondheimiin perustettu seminaari opetti saamelaisien pariin lähteviä opettajia ja pappeja 1700-luvun alussa.

Ruotsin Lappien opetusta tehostettiin vuoden 1723 kuninkaallisella määräyksellä, jossa pääkirkkojen yhteyteen päätettiin perustaa koulut. Saamelaisia tuli opettaa ensiksi saamen kielellä, minkä takia pappienkin piti osata saamea. Kouluihin ei kuitenkaan saatu oppilaita: liikkuvaan elämänmuotoon ei kiinteä koulu sopinut. Utsjoelle perustettu pedagogio, jonka tarkoitus oli kouluttaa saamenkielisiä opettajia, toimi vain seitsemän vuotta. Norjan puolella saamen kieli korvattiin vuonna 1773 tanskalla.

Ainoaksi toimivaksi malliksi koettiin katekeettaopetus. Utsjoella se alkoi vuonna 1751, ja Inariin ja Enontekiölle katekeetat saatiin kolme vuosikymmentä myöhemmin. Katekeettaopetuksen tarkoituksena oli lukutaidon edistäminen ja sitä kautta hengellisen lähetystyön parempi levittäminen kiertävän opetuksen avulla. Se pyrki saattamaan Lapin alueen opetuksellisesti samaan asemaan muun valtakunnan kanssa, sillä näin periferiankin väestöllä oli mahdollisuus päästä osalliseksi perussivistyksestä.

Katekeetat kulkivat kylästä, talosta tai kodasta toiseen ja pitivät lähialueen lapsille viikon-parin opetusjakson kerrallaan. Ruuan ja vaatteet katekeetat saivat lasten vanhemmilta. Palkan maksoi kirkko, joskin palkantulo saattoi olla epäsäännöllistä. Yleistä oli, että katekeetat osallistuivat myös talon töihin, toimivat terveydenhoitajina ja hoitivat hengellisiä tilaisuuksia, kuten rukoushetkiä ja saarnoja. Myöhemmin katekeettoihin kuului lestadiolaisia saarnaajia.

Se, että katekeetat alkuvaiheessa olivat lähes kaikki saamelaisia, teki heistä tärkeitä paikallisia vaikuttajia. Saamen kielen asema opetustyössä avasi tietä kielen kirjalliselle kehittymiselle.

Kaikki saamenkielinen kirjallisuus oli 1800-luvun lopulle lähes kokonaan hengellistä. Ensimmäinen elinvoimainen saamenkielinen lehti *Nuorttanaste* oli uskonnollinen. Saamelaisien hengellisissä piireissä saamen arvostus kirjallisuena ja puolivirallisena kielenä säilyi myös silloin, kun se muuten joutui häpeilyn ja unohduksen kohteeksi.

Kirkollisten piirien suhde saamen kieleen vaihteli. Saamenkielisellä opetuksella oli kaiken aikaa vastustajansa. Sitä pyrittiin korvaamaan suomella, toisella vähemmistökielellä Ruotsin valtakunnassa. Jo 1700-luvun alussa Kuusamon papisto antoi ruumiillista kuritusta niille saamelaisille, jotka eivät osanneet ääntää suomea oikein. Tuomiokapituli kuitenkin kielsi sen. Vuonna 1751 Lapin kirkollistoimen johtokunta päätti lakkauttaa saamen pakollisena opetuskielenä ja sallia suomen käyttämisen sen sijasta, ”sillä on uskottava, että kuta enemmän lapinkieli taantuu, sitä enemmän kansa edistyy tiedoissa ja tavoissa”.

Se, että lääninrovasti Henrik Zimmerman, joka oli Kemin kirkkoherrana 1700-luvun lopulla, leimasi saamen pirunkieleksi (*djävulspråket*), ei paljon eroa Norjan puolella käydystä kiistasta. Siellä norjalainen hengenmies totesi norjan kielen puolesta käymässään taistelussa, että saamea ei ymmärrä Jumalakaan. Norjan puolella saamen kielen asema heikkeni johdonmukaisesti 1800-luvun ja alkavan norjalaistamispolitiikan myötä, vaikka esimerkiksi Nils Vibe Stockfleth teki arvokasta työtä saamen kirjakielen eteen. Ruotsissa ja autonomisessa Suomessa saamenkielinen opetus koki vastustuksesta huolimatta selvää edistystä 1800-luvulla. Merkittävimpiä esitaistelijoita olivat papit Jacob Fellman ja Lars Levi Laestadius.

Saamelainen kirjallisuus oli 1800-luvulle saakka hengellistä, ja ensimmäiset kaunokirjalliset tekstitkin olivat pappien tai saarnaajien aikaansaannosta. Sorselen kirkkoherra Anders Fjellner kehitti eepostaan ”Päivän pojista” keräelmiensä ja ehkä omien sepitelmiensäkin pohjalta, mutta se ei koskaan valmistunut.



## Saamelaisen kirjallisuuden varhaisvaiheet

Hengellisten tekstien lisäksi saameksi julkaistiin ennen 1800-lukua vain yksittäisiä runoja. Tunnetuimpia niistä ovat Olaus Sirman 1600-luvulla julkaisemat kaksi runoa, jotka sisältyvät Johannes Schefferuksen *Lapponia* -teokseen (1673). Ne ihastuttivat runoilijoita, kuten saksalaista J.G. von Herderiä ja yhdysvaltalaista H.W. Long-

fellowia, samoin Suomenkin runoilijoista J.L. Runebergiä ja F.M. Franzenia, jonka ”Juokse porosein” -laulua pidetään molempien aiheiden yhdistelmänä.

Ensimmäiset saamelaisten itsensä kirjoittamat suorasanaiset kuvaukset omasta taustastaan tehtiin 1800-luvulla. Saamelaiskirjallisuuden uranuurtajina pidetään koutokeinolaisia Lars Haettaa ja Anders Baeria, lestadiolaisia kiihkouskovaisia, jotka joutuivat vankilaan osallisuus-

Kooloh  
 900 püätteh kárvun kúitjash.  
 Káálah, kvoomahah, Saaron baahasah;  
 Neitavuohtas vuovtas huiotmuu luvitaa.  
 Tást neega pärjasit nuusi,  
 160 Jahnam. ja kesaktaa,  
 Paerovit paishedakhaa;  
 Tepute Jihtanah naatsih.  
 Tjámptakáálin tjuudáidás airovit,  
 Pevasah pähtjasáin tjalmiest  
 165 Kálme, hastem, nehtem, aitem,  
 Sappes sudda, mánee tuóltas –  
 (Láase makootes moittaa);  
 Tjalmech tjestek. vainus vuojestállaa  
 Háája juovagit kaaliddaa.

destaan ns. Koutokeinon mellakkaan vuonna 1852. Vankila-aikanaan he kirjoittivat omaelämäkerrallisia kuvauksia saamelaisten vanhasta elämäntavasta ja uskonnosta. Kertomuksia ei julkaistu heidän elinaikanaan, vaan alkuperäistekstit pääsivät kokonaisuudessaan päivänvaloon vasta vuonna 1958 (suom. *Usko ja elämä*).

1800-luvun puolivälissä saamelainen pappi Anders Fjellner – ”saamelaisten Lönnrot” – pyrki luomaan saamelaisille kansalliseepoksen Kalevalan tapaan. Fjellner ymmärsi kansaneepoksen

arvon symbolina, ja hän valmisteli keräämiään kansanrunoja yhtenäiseksi kokoelmaksi nimeltä ”Päivän pojat”, jota hän ei kuitenkaan saanut koskaan valmiiksi; siitä julkaistiin vain osia. Suurin syy Fjellnerin hankkeen raukeamiseen näyttää olleen se, että Saamenmaan tilanne ei ollut kypsä kansalliselle herätykselle. Se pysyi vielä pitkään – toisin kuin Suomi – erillisten paikallisyhteisöjen muodostamana alueena, jossa ei ollut pohjaa yleissaamelaiselle yhteisyydelle edes älymystön piirissä.



## Erityisoikeuksista rajojen sulkemiseen

Sadan vuoden aikana 1751-1852 saamelaisten asema suhteessa valtioihin muuttui käänteentekevästi. Vuosi 1751 on saamelaisten historian keskeinen vuosi: silloin solmittiin Ruotsin ja Norjan välinen Strömstadin rajasopimus. Muodollisesti kysymys oli poropaimentolaisten verotusoikeudesta: siitä, ettei näitä verotettaisi enää molemmissa maissa, vaan vain toisessa, vaikka tiluksia olisi molemmissa.

Norjan ja Ruotsin raja määriteltiin pohjoisosiltaan kulkeväksi Kilpisjärveltä Kolmisoaiviin eli linjalle, jossa se on nykyisinkin. Koutokeino ja Avjovarre (Kaarajoki) sekä läntinen osa Tenonkylää tulivat osaksi Norjaa. Itäosa Tenonkylää ja Inari liitettiin Utsjokeen, joka tuli osaksi Kemin Lappia. Saamelaisten kannalta merkittävää oli kuitenkin sopimukseen kirjattu lisäpöytäkirja (norjaksi *lappekodicill*), jossa tietyt saamelaisten oikeudet kirjattiin virallisesti.

Johtavana periaatteena sopimuksessa oli ”*den lappiske nationens konservation*”, saamelaisen kansan säilyttäminen. Keskeisin kohta koskee saamelaisten vapaata muutto-oikeutta yli rajojen. Saamelaiset saivat vanhan tavan mukaan liikkua rajoista välittä-mättä sisämaasta merenrantaan, ja heidän oikeutensa pyyntiin, porojen siirtämiseen ja jopa kaupusteluun pidettiin voimassa. Suomen puolen saamelaisten vapaa kalastusoikeus Norjan rannikolla vahvistettiin.

Toinen keskeinen kohta liittyy saamelaisten asemaan sodassa. Tekstissä todetaan, että sota-ajatkaan eivät saa aiheuttaa minkäänlaisia muutoksia saamelaisten oloissa, vaan ”heitä on aina pidettävä ja kohdeltava kuin omia alamaisia, olivatpa he millä puolella rajaa tahansa”. Kohdan on katsottu merkitsevän sitä, että saamelainen ei voinut olla sotilas, ja vahvistavan virallisesti perinteisen saamelaisoikeuden, vapautuksen asepalveluksesta.

Puutteena sopimuksessa oli, että siinä, missä Täyssinän rauhan raja noudatteli siidosten rajoja, Strömstadin sopimus halkaisi esimerkiksi Tenonkylän kahtia. Saamelaisille ei myönnetty uusia oikeuksia ja heidän oli nyt valittava kansalaisuutensa ja sitä myötä maaomaisuutensa.

Strömstadin sopimuksen lisäpykälää on kuitenkin pidetty niin merkittävänä, että se on saanut nimityksen ”saamelaisten Magna Charta”. Karl Nickulin mielestä valtioilla oli selvä tuntu siitä, että ne jakoivat sopimuksella saamelaisten maan ja että sen ei pitänyt tuottaa näiden elinkeinoille vahinkoa.

Saamelaisten asema muuttui ratkaisevasti 1800-luvulla, jolloin Saamenmaa

(Sápmi) pilkottiin valtioiden rajoilla neljään osaan. Vuonna 1809 Suomesta tuli Venäjän imperiumin omalakinen suuriruhtinaskunta. Se merkitsi Ruotsin ja Suomen välisen rajan vahvistumista ja lapinkylien jakaantumista omiin valtioihinsa. Vuonna 1826 purettiin Venäjän ja Norjan välinen Näätamön yhteisalue, joka oli jääne vanhasta yhteisverotuksesta.

Jo näihin sopimukseen sisältyi Strömstadin sopimuksen kumoava rajanylityskielto. Paimentolaisilta kiellettiin pääsy rajan yli, samoin Suomen puolen asukkailta oikeus kalastaa Varanginvuonolla. Kielto ei näkynyt vielä käytännössä. Norja vaikeutti ulkomaalaisten kalastusta Jäämerellä, ja Venäjä valitti paimentolaisten oleskelusta Suomen puolella.

Erimielisyydet johtivat siihen, että Venäjän tsaari sulki Norjan ja Suomen rajan vuonna 1852. Strömstadin sopimus ei ollut enää voimassa. Suomen Lapin poronhoidolle toimenpide oli onneksi, mutta saamelaiskulttuurin kannalta vuoden 1852 rajasulku merkitsi mullistusta. Yhdessä Suomen ja Ruotsin välisen rajasulun (1889) kanssa se muodostui poronomadisman tuhoski.

Rajasulut katkaisivat perinteiset, pitkänomaiset muuttoreitit, joiden mukaan porosaamelainen yhteiskunta oli muovautunut satojen vuosien aikana. Vaikeudet näkyivät erityisesti Norjan tunturialueella. Kun raja esti pääsyn Enontekiölle ja Ruotsiin, paine suuntautui Koutokeinon talvilaitumille, joilla oli muutenkin runsaasti poroja.

Tilanne johti porosaamelaisten massamuuttoihin. Heidän oli valittava, minkä valtion asukkaiksi ryhtyvät. Koutokeinon porosaamelaisia muutti Suomen puolelle, Enontekiölle ja Sompioon, sekä Ruotsin puolelle, ennen kaikkea Kaaresuvantoon. Vuosina 1853-1882 peräti kolmisensataa saamelaista muutti Kaaresuvantoon, josta he Ruotsin alamaisina saivat laiduntaa Suomen puolella, kunnes vuoden 1889 raja esti senkin.

Sodankylän Sompion asutuksen muutos oli seurausta rajasulusta. Alueen alkuperäinen metsäsaamelaisasutus oli sulautunut suomalaiseen 1700-luvun lopulla, ja pororutto oli tuhonnut paikallisen pienporonhoidon. Nyt lännestä alueelle muutti uusi saamelaisryhmä, porosaamelaiset. Muutaman vuosikymmenen aikana 1870-luvulta 1900-luvun alkuun tulivat muiden muassa Nikodemukset, Peltovuomat, Ponkut, Turit ja Hirvasvuopiot sekä Länsmanit.

Inarikin sai oman porosaamelaisasutuksensa pohjoisesta. Kun pääsy Jäämerelle katkesi, paine purkautui Länsi-Inariin aina Kittilän rajoille saakka, jossa oli vanhastaan

## LESTADIOLAISUUDEN SAAMELAISILLA ALKULÄHTEILLÄ

kyllä totuttu käymään laiduntamassa. Länsi-Inariin tulivat Jomppaset, Kitit, Länsmanit ja Aikiot. Koillis-Inarin uusia asukkaita olivat Sauvat, Boinet, Pannet, Holmbergit ja Högmanit. West ja Aikio olivat Etelä-Inarin uusia nimiä Ivalojoen rannalla.

Saamelaisten sopeutumisen merkitystä kriisissä on korostettu. Jutamiskiellon äkillinen noudattaminen olisi Martti Linkolan mukaan tuhonnut koko tuolloisen porotalouden. Saamelaiset pystyivät kuitenkin säilyttämään perinteisen mallin vielä jonkin aikaa. Vähitellen muuttoliikkeestä oli joko luovuttava tai pyrittävä jotenkin se peittämään.

Tilanne oli pitkään sekava. Saamelaiset siirtyivät ristikkäisesti valtiosta toiseen: paljon liikuttiin vain henkikirjoissa. Osa menetti poronsa, osa sai karanneista poroista omaisuuden alun. Sekava tilanne saattoi sekä hävittää että synnyttää kokonaisia poronhoitajaruokakuntia. Rajasulkujen seuraukset olivat tylät. Perinteiset vuotuiset jutamatkat lyhenivät ratkaisevasti. Esimerkiksi Suomen ja Ruotsin alueille asettuneet porokylät joutuivat sopeuttamaan elämänsä sisämaan oloihin, koska Jäämeren rannikolle – muutamia poikkeuksia lukuun ottamatta – ei ollut asiaa.

Samoin Norjan porosaamelaisten oli tyydyttävä pohjoisempiin talvialueisiin: Suomen puolen suojaisat outa- eli metsämaat olivat heidän poroiltaan kiellettyjä. Suuret poroelot alkoivat pienentyä. Tilanahtaus ja pienet poromäärät johtivat sivuelinkeinojen korostumiseen metsäsaamelaisten malliin. Samoin pysyvämpi oleskelu samoilla alueilla johti kiinteämpään asumismuotoon.

Vuoden 1852 rajasulku aiheutti myös sen, että Jäämeren ”fiskuu” Suomen puolelta alkoi loppua. Jo vuonna 1871 Norja rajoitti kalastusoikeutta. Myös keskeisillä saamelaisvesistöillä asetettiin kalastusrajoituksia. Ensimmäinen virallinen Tenoa koskeva kalastussääntö vuonna 1872-1873 lopetti Norjan ja Suomen puolen yhteisen poikkipadon käytön.

LESTADIOLAISUUS ON AINA OLLUT tärkeä osa saamelaiskulttuuria. Se on vaikuttanut – myönteisesti tai kielteisesti – hyvin moneen tämänkin hetken saamelaiseen. Herätyksen alkuperäisen keskuksen, Kaaresuvannon, lisäksi toinen liikkeen vahva alue on muotoutunut Kaarasjoelle ja Tenolle.

Yleensä lestadiolaisuutta on pidetty yhden miehen toiminnan tuloksena, joka sai ehkä hieman vaikutteita pohjoismaisista herätysliikkeistä. Samoin se on viimeistään 1860-luvulta lähtien tunnettu leimallisesti suomalaisena liikkeenä, joka jakaantui moneen eri suuntaukseen. Liikkeen alkuhistorian saamelaisia vaiheita on valotettu vasta viimeaikaisissa tutkimuksissa.

Tohtori Nilla Outakoski on korostanut Lars Levi Laestadiusuksen taustan vahvaa yhteyttä saamelaisalueeseen. Laestadius oli Lapin pappi jo kolmannessa sukupolvessa ja kasvoi kolmen eri saamelaiskulttuurin rajoilla: hän syntyi Uumajan Lapissa, äiti taas oli Piitimen saamelaisia ja lapsuutensa poika eli Luulajan Lapissa.

Laestadius hallitsi lapsena kahta tai kolmea saamen kieltä. Myöhemmin hän opiskeli vielä neljättä: tunturisaamea, porosaamelaisten pääkieltä. Omassa toiminnassaan Laestadius kehittäi yleiskieltä, ”kotalappia”, jota hän käytti saarinoissaan. Laestadius loi kirjakielen, jota käytti vain yksi ihminen, Laestadius itse!

Saamelaisuus näkyi Laestadiusessa Outakosken mukaan ennen kaikkea siinä, että

hän oli omaksunut tiettyihin saamelaisten uskomusolentoihin liittyvän mytologian: hän uskoi vakaasti maahiseenkin. Ennen hengellistä kääntymystään hän teki saamelaismytologiasta julkaisemattoman tutkimuksen *Fragmenter i lappisk mytologi* (suom. Katkelmia lappalaisten Mytologiasta, 1994). Tutkimukseen sisältyviä tietoja hän kääntymyksen jälkeen käytti hyväkseen taistellessaan vanhaa uskontoa vastaan, mutta myös pyrkiessään saarinoissaan sisään saamelaiseen ajatusmaailmaan.

Outakosken mukaan lestadiolainen liike rakentui vanhalle uskonnolliselle pohjalle, jonka avulla se levisi ”kuin kulovalkea”. Tämä pohja oli 1700-luvulla Koutokeinossa syntynyt *čuurvvut-liike*, joka oli levinnyt pääasiassa porosaamelaisten keskuuteen. Čuurvvut -liike oli perustaltaan samanlainen kuin myöhempi lestadiolaisuus: sille olivat ominaisia ankara lakisarna ja ekstaasitilat. Nimensä (”huutajat” tai ”kutsujat”) liike oli saanut juuri kuljeskelevista saarnamiehistä, jotka julistivat tuomiosaarnaansa ja vaativat ihmisiä parannukseen.

Čuurvvut -liike oli Outakosken mielestä osoitus saamelaisten itsenäisyydestä ja oma-toimisuudesta uskonasioissa. Kun vanha samaaniuskonto oli romutettu, sen tiettyjä piirteitä – esimerkiksi ekstaasi ja maahiaisikäsitukset – oli yhdistetty kristilliseen herännäisyyteen. Saatuaan saamelaistyön kautta herätyksen Laestadius alkoi saarnata voimalla ja paatoksella,

ja huutajat huomasivat hänet ”omaksi mieheksen”. Laestadiuksen maine alkoi levitä, sillä čuorvvut-liikkeen kannattajia oli kaukaa Jäämeren rannalta Tornionjoen Pajalaan asti.

Lestadiolaisuuden ensimmäiset kannattajat olivat tunturisaamelaisia, eikä herätys myöhemminkään levinnyt esimerkiksi Luulajan Lappiin. Saamelaisia saarnamiehiä, jotka liikkuiivat laajalla alueella jutamareittejä pitkin, oli lestadiolaisuuden alkutaipaleella runsaasti. Laestadius itsekin koulutti heitä. Tällaisia koulutettuja olivat esimerkiksi Koutokeinon ”verilöylyyn” osallistuneet Lars Haetta ja Anders Baer.

## Synti ja rappio

Vanhan uskonnollisen perinteen lisäksi syynä lestadiolaisen herätyksen nopeaan leviämiseen oli saamelaisalueen yhteiskunnallinen ja moraalinen tilanne. Herätyksen tausta tulee erittäin hyvin esiin Haettan ja Baerin muistelmissa, jotka on vasta myöhemmin julkaistu (Mui` talusat 1958, suom. *Usko ja elämä*, 1993). Pekka Sammalahden suomenkieliseen versioon sisältyy myös aikaisemmin julkaisematonta aineistoa.

Haetta ja Baer olivat jyrkän linjan lestadiolaisia, joiden kirjoituksetkin henkivät voimakasta uskonnollisen lakitekstin hurmioita. Historiallisena dokumenttina kirja kuvaa arkipäivän tasolta porosaamelaisten muuttuvaa elämää 1800-luvun puolenvälin tienoilla. Siihen sisältyy aikalaiskirjoittajan arvokkaita näkemyksiä monista myöhemmin kiistellyistä asioista, ennen kaikkea saamelaisten vanhasta uskonnosta ja Laestadiuksesta.

Haetta muistuttaa kerrontatyyliänsä jyrkkyydessä ja myös parannussaarnojensa havainnollisuudessa hyvin paljon oppi-isäänsä Laestadiusta.

Hän kirjaa lahjomattomasti saamelaisen yhteiskunnan rappion ja sen synnin määrän, jota vastaan Laestadius lopulta hyökkäsi.

Kansanomaisessa havainnollisuudessaan Haetta tuo hälyttäviin mittoihin kehittyneen alkoholismien ulottuvuudet lukijan eteen kaikessa alastomuudessaan. Toisesta synnistä, porojen varastamisesta, josta Haetta kirjoittaa harvinaislaatuisten tutkielman.

Yhtä harvinaisena täytyy pitää hänen suppeaa ”esitelmäänsä” kolmannesta synnistä eli saamelaisten vanhasta uskonnosta, josta vain Johan Turi on tehnyt yhtä pätevän aikalaiskuvauksen. Vaikka Haetta suhtautuu noituuteen kunnan uskovaisen skeptisyydellä (kertoessaan asiasta hän käyttää parilla sivulla 16 ”muka”-sanaa), hänen käytännön tietonsa ovat tieteellisissäkin mielessä äärimmäisen arvokkaita.

Baer kertoo ”ratkaisun vuosista” omien kokemuksensa ja oman elämänsä kautta. Kuvatessaan nuorta miestä, joka kamppailee päästäkseen irti hallitsevasta ja juopottelevasta isästään, hän samalla kertoo porosaamelaisen perheen arjesta. Hänenkin kuvauksensa ovat karuja: ”Isäni oli kova juoppo. Juotuaan paloviinaa humaltumiseen asti isäni saattoi joskus yrittää opettaa minulle faderväria, mutta se ei onnistunut häneltä itseltäänkään, hän oli unohtanut kouluaikojensa jälkeen kaiken.”

Kaunokirjallisella tyyllillä Baer kuvaa kasvamistaan epävakaaassa perheessä, tarkoituksetonta elämäänsä omine juopotteluineen ja huhuista, joiden mukaan herätyksen myötä ”kaaresuvantolaiset ovat menettäneet järkensä”. Erityisen selvästi Baerin tulilinjalle joutuu muodollinen kirkollinen usko ja papit, joista hän piirtää monta pistävää luonnehdintaa.

Hän kuvaa pitkästi pappia, jonka kyyti-



**Lestadiolaisuus on ollut tärkeä vaikuttaja koko saamelaisessa kulttuurissa. Liikutukset ovat osa lestadiolaisia seuroja. Antti Hämäläisen ottama kuva 1930-luvun Tenolta. Museovirasto.**

miehenä hän oli: juopolteltuaan koko matkan kirkonmies ei enää pystynyt puhumaan selvästi, ei lopulta saanut syödyksikään ”eikä eronnut enää yksinkertaisesta humalaisesta saamelaisesta”. Erikoinen kohtaaminen kirjassa liittyy pappi Stockflethiin, kuuluisaan Lapin pappiin, joka Baerin kuvauksessa huitelee uudella testamentilla oppilaitaan korville – kaikkein äkäisimmin poikaa, jonka nimi on Aslak Haetta. Tästä hän tuli johtaja vuoden 1852 kapinassa, jossa Stockflethin seuraaja löylytettiin.

Laestadiuksen ankarasta maailmasta monet saamelaiset löysivät ratkaisun epävarmojen aikojen tuomiin vaikeuksiin. Joidenkin – kuten Haettan ja Baerin – kohdalla se johti toiseen äärimmäisyyteen, uskonnolliseen fanatismiin. Ankeasta kohtalosta huolimatta vankilaan joutuneet Lars Haetta ja Anders Baer olivat omalla tavallaan ”etuoukuteuttuja”. He pystyivät muita heimoveljiään enemmän harrastamaan lukemista – ja kirjoittamista. Vankilaan tuomituista miehistä tuli saamelaiskirjallisuuden uranuurtajia.

## KOUTOKEINON ”HURMAHENGET” – USKONKIIHKOA VAI KANSANNOUSU?

EUROOPAN RAUHANOMAISIMPANA kansana tunnettujen saamelaisten historiasta löytyy vain yksi väkivaltainen välikohtaus, se sitäkin julmempuna maineeltaan. Maanantaina marraskuun 8. päivänä 1852 joukko saamelaisia ”hurmahenkiä” tappoi Norjan Koutokeinossa kauppiaan ja nimismiehen sekä mukiloi paikallisen papin puolikuoliaaksi. Syynä tapahtumaan on pidetty väärinymmärretyin lestadiolaisuuden aiheuttamaa kiihkoa, mutta saamelaiset itse ovat korosta-

neet tapahtuman yhteiskunnallistakin luonnetta.

Vuonna 1981 kärjistyneessä Alta-taistelussa jotkut suoraa toimintaa kannattavat saamelaiset ottivat Koutokeinon tapauksen esiin saamelaisen kansallisuustaistelun ensimmäisenä muistomerkinä. Yleistä hyväksyntää Koutokeinon mellakka ei kuitenkaan saamelaisten keskuudessa ole koskaan saanut, pikemminkin päinvastoin.

Vanhan tunnetun joiun sanat ”Koutokeino veriveitsi” muistetaan yhä vanhemman polven

keskuudessa sillä kauhistuksella, jolla tapaus heidän lapsuudessaan muistettiin. Myös saamelaiskirjailijat Pedar Jalvi ja Johan Turi kirjoittivat siitä kielteiseen sävyyn.

Nuortenkin muistissa tapahtuma on ollut. Inarissa järjestetyllä yhteispohjoismaisella teatterikurssilla 1980-luvun lopulla oli tarkoitus tehdä näytelmä Koutokeinon tapahtumista. Norjan puolen – pääasiassa Koutokeinosta koitoisin olevat – kurssilaiset kieltäytyivät kuitenkin projektista. Mukana oli kapinassa tuomittujen jälkeläisiä, joille haava oli vieläkin liian kipeä.

### Ahdistetun kansan herätysliike

Mellakan lähtökohtana ja varsinaisena laukaisijana oli se Lars Levi Laestadiusen 1840-luvulla aloittama herätystyö, joka alkuun sai kannatusta ennen kaikkea porosaamelaisten keskuudessa. Lestadiolaisuuden voima perustui ennen kaikkea sille ”puhdistustyölle”, jonka se teki viinan ja muiden nykyajan tuomien kirojen poistamiseksi saamelaisten keskuudessa.

Samat lantalaisuuden kirot vaikuttivat Ruijassa yhteiskunnallisestikin. Norjalaisen uudisasutuksen paine saamelaisalueilla oli 1800-luvulla vuosisatojen tauon jälkeen taas alkanut kasvaa, ja sille oli nyt ominaista valtion tuki. Tunkeutuessaan parhaimmille kalapaikoille ja apajille norjalaiset varsin usein saivat niin uusien lakien kuin paikallisten tuomioistuintenkin turvan taakseen.

Saamelaiset joutuivat häviölle useissa käräjäjutuissaan pyrkiessään turvaamaan perinteelliset oikeutensa. Esimerkiksi ns. Bonesin jutussa 1839 omia perintömaitaan katsastaneen saamelaisen tappaneet norjalaiset vapautettiin syytteestä, koska surmatyö katsottiin ”itsepuolustukseksi”.

Lakien suhteen taas esimerkiksi kalastusoikeuksien sitominen maanomistukseen syrji porosaamelaisia avoimesti, uudisasukkaiden hyödyksi. Koutokeinon ruotsalaissyntyinen nimismies Lars Johan Bucht tunnettiin saamelaisvastaisesta asenteestaan.

Myös viinan kirous oli norjalaista alkuperää. Uudisasukkaat, joiden maanviljelys arktisessa pohjolassa koki karun kohtalon, turvautuivat sivutienesteihin, joista kannattavinta oli viinanpolto ja -myynti. Viinakauppiasta tulikin lapinkylien vakituksia vieraita, ja markkinoilla esimerkiksi vuoden 1852 kahakassa surmattu kauppias Carl Johan Ruth oli tunnettu viinanmyyjä.

Ei ole välttämättä sattuma, että Koutokeinon levottomuudet marraskuussa 1852 sattuivat vain muutamaa kuukautta sen jälkeen, kun Norjan ja Suomen välinen raja oli tullut voimaan. Se sulki porosaamelaisten tiet, ja osa heistä joutui lähtemään paremmille jäkälämaille; tässä yhteydessä hän esimerkiksi Sompion Lappi sai Maggansa ja Ponkunsaa. Rajasulku tuli merkitsemään suurta muutosta monelle sadalle porosaamelaiselle perheelle.

Siinä, missä Laestadius kävi viinankäytön ja muun maallistuneen turmeluksen kimppuun, menivät Koutokeinon hurmahenget vielä pidemmälle. He halusivat puhdistaa koko seudun ”saastasta”. Esivalta oli heille ”Perkeleen lapsia” ja Norjan lait ”Perkeleen tekoja”. Tuntiessaan saaneensa Jumalan hengen uskovaiset alkoivat tuntea olevansa lakien yläpuolella: he omaksuivat Laestadiusen käsitteen ”kolmen kyynärän jumalat”, joka lähes 80 vuotta myöhemmin tuli ajankohtaiseksi ns. korpelalaisessa liikkeessä.

Ongelmana oli se, että kun Laestadius saarnasi ankarasti lakia ja evankeliumia sotien

kaksiteräisellä miekalla, eivät hurmokselliset osanneet – kirjailija Johan Turin sanoin – seurata, leikkaavatko molemmat terät yhtä lailla. Turin mukaan ”heillä nousi lain kiivaus päähän”:

*Heiltä sekosi järki ja he alkoivat matkia Laestadiusta. He saarnasivat ja tuomitsivat jokaisen, joka ei lähtenyt seuraamaan heitä. Siitä tuli kokonainen pikku ryhmä. Ja myöhemmin he rupesivat yhä kiivaammiksi. Heistä tuli niin äksyjä, että he lakkasivat hoitamasta elojaan ja alkoivat kuljeksia siitoissa saarnaamassa niitä samoja, mitä olivat kuulleet Laestadiuksen saarnaavan. Mutta he eivät muistaneet siitä kuin tuomita helvettiin kaikki ne, jotka eivät lähteneet seuraamaan heitä ja ruvenneet saarnaamaan samalla tavoin kuin he itse. Ja kun he saivat enemmän väkeä mukaan, he kävivät yhä kiivaammiksi ja järki sekosi heiltä yhä pahemmin.*

## Esivallan kimppuun

Ensimmäiset levottomuudet sattuiivat jo vuonna 1851. Hurmahenget häiritsivät jumalanpalvelusta Skjervöyssä ja Koutokeinossa, jossa papin kääntyessä polvilleen alttarin ääreen eräs lahkolaisista nousi saarnatuoliin kiroamaan papin ja esivallan. Kaaresuvannossa uhattiin koko kirkko kaataa jokeen.

Tapahtuma johti seuraavaan sikäli, että tultuaan tuomituiksi 22 kiihkouskovaista joutuivat – vankilareissun lisäksi – pulitta-

maan oikeudenkäyntikulut, mikä johti varsin monen taloudelliseen katastrofiin. Rajasulku ei suinkaan parantanut asiaa. Uskovaisten suuttumus suuntautuikin yhä selvemmin maalliseen esivaltaan.

Marraskuun tapahtumat näyttävät ennalta suunnitelluilta, sillä samoihin aikoihin ryntäsi Kaavuonossakin hurmoksellinen väki markkinoille huutaen: ”Herran viha on tullut, polttakaa kaikki!” Kaavuonossa esivalta tukahdutti kuitenkin liikkeen heti alkuunsa kanuunoiden avulla.

Koutokeinossa sen sijaan hurmoshenget kävivät kauppias Ruthin ja nimismies Buchtin kimppuun, tappoivat heidät ja sytyttivät heidän talonsa palamaan. Pappi F. W. Hvoslef tyydyttiin pieksämään. Ennen poliisien ja sotaväen tuloa saapui joukko saamelaisia Ávzin kylästä. He pystyivät taltuttamaan heimoveljensä.

Julkisuudessa tapahtuma tulkittiin järjettömän, alkukantaisen raivon purkaukseksi, mutta asiasta langetettujen tuomioiden lukumäärä ja ankaruus kertoivat ”kapinan” vakavuudesta. Viisi kuolemantuomiota, joista kolme kylläkin muutettiin elinkautisiksi, korosti rikoksenteijäin vastuullisuutta. 22 syytettyä tuomittiin vankeuteen, josta esimerkiksi 18-vuotiaana tuomittu Lars Haetta vapautettiin 33-vuotiaana.

Aslak Haetta ja Mons Somby teloitettiin vuonna 1854. Heidän ruumiinsa haudattiin Bossekopin hautausmaan ulkopuolelle. Heidän päänsä lähetettiin antropologisiin tutkimuksiin Osloon. Ne olivat tieteellisesti kiinnostavia, yhdistyiväthän niissä alemman kansan ja rikollisen anatomiset ominaisuudet. Molemmat pääkallot palautettiin ja haudattiin kotiseudulle 1990-luvulla.



**Koutokeinon välikohtauksessa tuomitut Anders Baer (vas.) ja Lars Jacobsen Haetta alkoivat kirjoittaa vankilassa muisteluksia taustastaan ja lestadiolaisuuden ensi vaiheista.**

## Lapinkylistä pohjoismaiseen yhteiskuntaan

Paitsi rajankäynnit, myös muu kehitys saamelaisalueella johti 1800-lopulla vanhan saamelaisyhteiskunnan tasapainon särkymiseen. Kehityksen seurauksena lapinkylien vanhat toiminnot korvattiin lopullisesti pohjoismaisten valtioiden malleilla. Pohjoismainen kunnanhallinto korvasi vuosisadan kuluessa perinteisen saamelaisyhteiskunnan. Norjassa vuonna 1837 kunnallislaki loi konkreettisen lähtökohdan tietoiselle norjalaistamiselle, sillä keskeinen edellytys sen edustajille oli norjan kielen taito.

Suomessa kuntia alettiin perustaa vuonna 1865 annetulla kunnallislaiilla, jonka myötä kunnallishallinto kattoi myös saamelaisalueen vuoteen 1893 mennessä. Suomessa saamelaisten osallistumista kunnan elinten toimintaan ei missään vaiheessa pyritty rajoittamaan, minkä takia moni saamelainen tuli tunnetuksi myös tällä saralla.

Vanhan järjestelmän murtuessa saamelaiset pyrkivät pitämään huolta eduistaan muuttuneissa oloissa. Kun lapinkylien perinteiset oikeudet hämärtyivät, uudisasukkaaksi ryhtyminen oli ainoa järkevä vaihtoehto monelle entiselle lappalaiselinkeinon harjoittajalle. Suomen Lapin pohjoisosissa se näkyy selvästi 1800-luvulla. Kun uudisasutus esimerkiksi Inarissa lähti voimallisesti käyntiin 1800-luvun loppupuoliskolla, se oli yllättävän paljon saamelaisten aikaansaannosta.

Inarin metsästäjä-kalastajasaamelaiset huomasivat häviävänsä kaikki kiistansa kalavesistä ja metsästysmaista. Ikimuistoiseen nautintaan vetoaminen ei enää riittänyt – oli oltava mustaa valkoisella. Uudisasukkaille luvatut verohelpotukset olivat merkittävä syy uudisasukkaaksi alkamiseen, samoin kuin peurojen väheneminen ja kalasaaliiden pienentyminen. Vuosisadan loppupuolella perustetuista tiloista 90 prosenttia oli saamelaisten.

Suomalaisen hallinnon kehittymisen keskeisimpiä seurauksia oli paliskuntajärjestelmän syntyminen. Vaikka poronhoitolait syntyivät samoihin aikoihin eri pohjoismaissa, suomalainen vaikutus poronhoitoon oli kaikkein vahvin. Poronhoitoasetukset Norjassa (1883 ja 1897) ja Ruotsissa (1886 ja 1898) rakentuivat vanhoille lapinkylien periaatteille. Samalla lailla kuin saamelaisia oli näissä maissa kohdeltu aina poronhoidon erikoisosajina, laeissakin poronhoito tuli saamelaisten yksinoikeudeksi. Vain

**Toisin kuin Norjassa ja Ruotsissa, Suomessa poronhoito ei ole saamelaisten yksinoikeus, vaan myös suomalaiset ovat harjoittaneet sitä jo vuosisatoja. Sallivaaran aidalla Inarissa suomalaiset tekivät töitä sulassa sovussa saamelaisten kanssa. Marja Vuorelaisen kuvassa 1950-luvulta Kauko Lehtola, Senja Aikio, Katri Lehtola ja Maarit Länsman.**



lapinkylän osakkaat eli saamelaiset saivat hoitaa poroja ja poronhoitoalue erotettiin selkeästi maanviljelysalueista.

Suomen puolella vuoden 1898 poronhoitoasetus (varsinainen laki tuli voimaan 1932) rakentui toisin. Jo historiallinen tilanne poronhoidossa oli erilainen. Toisin kuin norjalaiset ja ruotsalaiset, Suomen puolella kaskeavat uudisasukkaat olivat alkaneet pitää poroja jo 1600-luvulla. Paliskuntajärjestelmässä saamelaisalue oli vähemmistönä, koska poronhoitoalue ulottui etelässä Pudasjärvelle ja Kuusamoon asti.

Poronhoitolait myös muovautuivat suomalaistalollisen poronhoidon ehdoin. Poronomistajat velvoitettiin perustamaan tarkoin rajattuja paliskuntia, tietynlaisia osuuskuntia, joille määrättiin tarkat rajat ja velvoitteet muun muassa laidunnuksen suhteen. Hallintokäytäntö ei perustunut vanhaan suku- tai porokyläyhteisöön, vaan suomalaisen kunnanhallinnon malliin. Jokaisella paliskunnalla oli ”puheenjohtajansa”, poroisäntä, ja hallituksensa, joka vastasi alueen toiminnasta valtiolle.

Se, että talollisessa mallissa poronhoito oli vain osaelinkeino muun maatalouden rinnalla, näkyy poronhoitolaissa. Poronhoitoaluetta ei voitu erottaa maanviljelysalueesta, vaan niiden oli elettävä rinnakkain. Se johti ristiriitoihin elinkeinojen harjoittajien välillä, ja poronhoito oli maatalouskeskeisen yhteiskunnan silmissä usein syntipukki. Sivuelinkeinonaan poronhoitoa harjoittavat omistajat kavensivat leipää päätoimisilta poromiehiltä, kun laidunnusta rajoitettiin poromäärien kasvaessa.

Poronhoitolait olivat perusteissaan vieraita perinteiselle saamelaiselle suku- ja porokyläyhteisölle, mikä aiheutti jatkossa ongelmia. Martti Linkola lukeekin ne paimentolaisporonhoidon kriisitekijäksi. Saamelaiset sopeutuivat tilanteeseen vanhasta kokemuksesta. Samoin kuin kunnanhallinnossa, saamelaisia merkkimiehiä on vaikuttanut myös paliskuntien johtohahmoina, myös vuonna 1926 perustetussa Poronjalostusyhdistyksessä (myöh. Paliskuntain Yhdistys).

## Norjalaistamispolitiikan alkeet

Vanhojen lapinkyläisten oikeuksien hämähäyryttyä uudisasukkaiden edut alkoivat selvästi korostua päätöksenteossa. Saamelaisilla ei ollut enää erityisoikeuksia. Norjan puolella saamelaisten etuja alettiin tietoisesti jopa polkea. 1800-luvun puolenvälin jälkeen Ruijassa alkoi kova norjalaistamispolitiikka, joka tuli kestäväksi eriasteisena lähes vuosisadan. Sen voimakkain kausi ajoittuu yhteen yleiseurooppalaisen kolonialismin kanssa, jonka

keskeinen jakso kesti 1870-1914

Norjalaistamispolitiikka rakentui osaksi sosiaalidarwinististen näkemysten varaan. Yhteisöjen suhteet ymmärrettiin taisteluksi eri yhteiskuntamuotojen välillä. Eurooppalaisen ihmisen ja yhteiskunnan ylemmyyttä korostettiin. Siihen verrattuna ”alempien” kulttuurien häviämistä oli oikeutettua jopa edistää.

Norjalaistamispolitiikan voimakkuus perustui siihen, että se ulottui jopa lainkäytön alueelle. Norjalaismielisten lakien säätäminen oli omiaan vahvistamaan Norjan otetta pohjoisilla alueilla, jotka olivat strategisesti tärkeitä suhteessa Venäjään. Yhtä paljon kuin saamelaisiin, ne kohdistuivat rannikon suomalaisiin eli kveeneihin. Norjalaistamispolitiikan kehitystä voi seurata muutamista vuosiluvuista:

- 1851  
saamenkieliset koulut määrättiin norjankielisiksi. Thomas von Westenin ja N. V. Stockflethin toiminnalle rakentuneet koulut olivat ehtineet olla olemassa 23 vuotta.
- 1852  
tuli voimaan Norjan ja Venäjän rajasulku, joka oli kylläkin Venäjän ajama. Norja vahvisti sen 1854.
- 1864  
annettiin ensimmäinen määräys maanosto-oikeudesta kielitaidon perusteella. Norjankielisillä oli etuoikeus valtion maan ostoon. Norjankielisiksi kelpuutettiin ne, jotka osasivat puhua ja kirjoittaa norjaa. Samana vuonna puhjennut Tanskan-Preussin sota Schleswig-Holsteinista aiheutti sen, että Tanska alkoi pelätä Venäjän kaappaavan siltä pohjoiset alueet. Kielisäädös edisti norjalaista uudisasutusta pohjoisessa.
- 1871  
säädös Jäämeren kalastuksesta määräsi, että ulkomaalaiset eivät saaneet omistaa kalastusvälineitä. He saattoivat toimia vain norjalaisten renkeinä. Säädös ei koskenut vielä rajakuntia.
- 1879  
valtionmaat erityisesti Itä-Ruijassa: Etelä-Varangissa, Uuniemessä ja Tenossa, määrättiin norjalaisten asutusalueeksi. Nimenomainen kielto esti vieraiden kansallisuuksien mahdollisuuden asettua uudisasukkaiksi.



Saamelaisten sulauttamiseen oli erilaisia strategioita eri maissa. Kovinta se oli Norjassa, jossa erityisesti kielipolitiikalla pyrittiin tekemään lappalaisista kunnan norjalaisia. Kouluissa ja asuntoloissa saamen puhuminen oli kielletty.

- 1880 annettiin määräys, jonka mukaan saamea ja suomea sai käyttää kouluissa enää apukielenä. Opetus oli norjankielistä, ja norjalaistumista edistivät koulujen yhteyteen perustetut asuntolat.
- 1895 maansaanti julistettiin vapaaksi, mutta jälleen vain norjalaisille. Norjan kansalaiseksi pääsi vain hallitsemalla norjan kielen viranomaisten hyväksymällä taidolla.
- 1897 kumottiin saamelaisten, samoin kuin muidenkin finnmarkilaisten, vapautus armeijasta. Nyt kaikki 21 vuotta täyttäneet olivat asevelvollisia. Norja kumosi näin ensimmäisenä sen vapautuksen asepalveluksesta, joka oli kuulunut vanhojen lapinkylien perinteisiin oikeuksiin ja Strömstadin sopimukseen. Ensimmäiset harjoitukset olivat kesällä 1898 Altassa. Ensimmäinen saamelainen asevelvollinen oli Ole Andersen Eira. (Venäjä kumosi saamelaisten vapautuksen armeijasta vuonna 1915 ja Suomi 1919.)
- 1898 koululaki kielsi käyttämästä saamea saamelaisalueen kouluissa.
- 1902 maanostolakia täsmennettiin. Se sidottiin vankemmin kieleen siten, että maaomaisuuksille annettiin nyt norjankieliset nimet. Ne olivat myöhempiä sukunimiä.
- 1902 kiellettiin tulkkien käyttö viranomaiselimissä.
- 1905 saamen kielen opetus ja käyttö Tromssan seminaarissa kiellettiin. Siihen liittyen erityisillä palkkatoimilla pyrittiin saamaan norjankielisiä opettajia saamelaisalueelle.



Toimenpiteitä tarkasteltaessa norjalaistamispolitiikassa voidaan erottaa kaksi keskeistä linjaa. Toinen oli asutus- ja elinkeinopolitiikka, jolla norjalainen uudisasutus ja sitä kautta maatalous pyrittiin juurruttamaan ennen kaikkea saamelaisalueen itäosiin. Toinen oli kieli- ja koulupolitiikka, jonka pyrkimyksenä oli kitkeä saamen kieli pois sekä koulusta että seminaarista. Oppilasasuntoloissa saamen kielen käyttö oli kielletty. Yhdistävänä tekijänä oli maanostolaki, jossa maanomistus kytkettiin kielitaitoon.

Norjalaistamispolitiikan sisällä oli monia suuntauksia. Aktiivisen kolonialismin mukaan saamelaiset oli selkeästi sulautettava norjalaisiin ja heiltä oli kitkettävä saamen kieli. Johan Sverdrupin mukaan ”lappalaisten ainoa pelastus on tulla sulautetuksi norjalaiseen Kansaan”. Ymmärtävän kolonialismin mukaan saamelaisten sivistäminen oli

mahdollista kääntämällä kristillistä ja yleissivistävää kirjallisuutta saameksi. Pyrkimys oli kuitenkin sama: sivistämällä saamelaiset oli mahdollista ohjata heidät sisään norjalaiseen kieleen ja kulttuuriin.

Sadan vuoden ajan norjalaistamispolitiikan menetelmät läpäisivät monia hallituksia ja lautakuntia, joissa se oli sisäistetty. Vasta vuonna 1953 saamea alettiin taas opettaa Tromssan seminaarissa. Vuonna 1898 annettu norjan kielen asetus kumottiin vuonna 1959. Senkin jälkeen asenteet säilyivät pitkään.

Ruotsissa suhde saamelaisiin sai oman muotonsa, jota on nimitetty segregatio- eli eristämispolitiikaksi. Se oli Norjaa lievempi, mutta muistuttaa ymmärtävää sulauttamispolitiikkaa. Se perustui tietoisuuteen saamelaisten erilaisuudesta ryhmänä. Jo Kaarle IX:n aikana saamelaiset oli nähty tiettyjen alojen specialisteina, joiden oikeudet oli turvattava valtion omankin edun vuoksi. Se tehtiin rajaamalla heidät selvästi eroon uudisasukkaista.

Stereotyyppinen käsitys saamelaisista yksinomaan poronhoitajina ja vapaina tunturilaisina kiteytyi 1800-luvun lopulla *lapp skall vara lapp* -ajattelussa. Sen mukaan poronhoitajasaamelaiset oli isällisesti pidettävä erillään kaikesta ”sivistyksen” rappeuttavasta vaikutuksesta. He eivät saisi esimerkiksi asettua kiinteästi asumaan, koska poronhoito tulisi viranomaisten mielestä laiminlyödyksi.

Saamelaisille, nimenomaan poronhoitajille, kehitettiin erillinen koulutusjärjestelmä, ns. nomadikoulut. Saamelaislapset piti voida kasvaa ”aidossa” ympäristössä. Koulujen kielenä kuitenkin oli usein ruotsi. Poronhoitajuuden korostaminen puolestaan johti siihen, että muut saamelaiset kävivät ruotsalaista koulua. Heidän hyväkseen uudistuksia ei juuri tehty. Poronhoitajat vahvistivat saamelaisryhmien välisiä rajoja, sillä poronhoito ja saamelaisuus kytkettiin siinä epävirallisesti entistä enemmän yhteen.

Suomessa sosiaalidarwinistinen ajattelu löi itsensä läpi myöhemmin kuin muissa Pohjoismaissa, vasta 1920- ja 1930-luvulla. Syy oli Suomen itsenäistyminen vuonna 1917. Kansallista identiteettiä hahmottava ja korostava tutkimus alkoi rakentaa selkeitä rajoja paitsi venäläisiä ja ruotsalaisia, myös ”alkeellisia” sukulaiskansojaan vastaan. Perusta oli luotu jo aiemmin autonomisen Suomen aikana, mutta nyt se sai selkeitä nationalistisia muotoja.

## Saamenmaan herääminen

Valtaväestöjen otteen vahvistuminen ja omien elinolojen kaventuminen johtivat siihen, että saamelaiset alkoivat ymmärtää kansallisen yhteistyön merkityksen. Paikallisten yhteisöjen erillisestä kokonaisuudesta alettiin siirtyä kohti yleissaamelaisempaa näkemystä. Termi Sápmi (Saamenmaa) alkoi nousta esiin yleisenä käsitteenä vasta siinä vaiheessa, kun Saamenmaa alueellisesti oli pirstottu osiin.

Varsinaiseen vastarintaan saamelaisten ei historiassaan ennen nykyaikaa tiedetä ryhtyneen. Kuitenkin esimerkiksi ns. Koutokeinon mellakkaa on tulkittu myös saamelaiskansallisena protestina, vaikka sen lähtökohdat olivat ennen kaikkea uskonnolliset. Samalla lailla saamelaisten ”ensimmäinen herääminen” 1900-luvun alussa oli enemmän paikallisista oloista nousevaa reaktiota elinehtojen kaventumisesta vastaan kuin varsinaisen yleissaamelaisen identiteetin tunnistamista.

Vastareaktio syntyi yleensä saamelaisten ja uudisasukkaiden hankaus- ja törmäämiskohdissa, rajavyöhykkeillä ja saamelaisalueen eteläisissä osissa. Ensimmäinen yhdistys, eteläsaamelainen *Fatmomakke*-seura (myöh. Wilhelmina-Åselen saamelaisyhdistys) vuonna 1904, oli kuvaava. Sen taustana olivat kiistat uudisasukkaiden kanssa alueiden heinämaista. Yhdistyksen toiminnan johdosta asutus jokilaaksossa järjestettiin lopulta niin, että sekä poronhoitajat että maanviljelijät saattoivat tulla toimeen keskenään.

Yhdistys korosti säännöissään pyrkimystään parantaa saamelaisten yhteiskunnallista, taloudellista ja poliittista asemaa. Sen johdossa oli vahva nainen Elsa Laula. Hän tuli tunnetuksi kovasanaisesta puolustuskirjastaan *Inför lif eller död?* (Elämä vai kuolema?), jossa hän arvosteli ruotsalaisten tunkeutumista viljelysrajan yli ja korosti saamelaisten yhteistyön tärkeyttä. Laula joutui ruotsalaisen lehdistön hampaisiin mielipiteistään. Samoin yhdistyksen edustajat kutsuttiin Västerbottenin maaherran puhutteluun toiminnastaan.

Yhdistyksen painostuksen tuloksena perustettiin nomadikoulut ja saamelaisten asioihin paneutuva komitea, ei kuitenkaan parhaalla mahdollisella tavalla: komitea miehitettiin ruotsalaisilla ja kouluissa opetettiin pääasiassa ruotsiksi. Laulan lisäksi Ruotsin saamelainen johtohahmo oli monitoimimies Torkel Tomasson.

Norjassa perustettiin vuosina 1906-08 viisi paikallisyhdistystä, nekin eteläosissa Saamenmaata. 1910-luvulla myös Finnmarkissa alettiin perustaa saamelaisyhdistyksiä. Yhdistysten perustamisintoa kuvaa, että kun Ruotsissa perustettiin vuonna 1920



**Norjan ja Ruotsin saamelaisten ensimmäinen yhteinen kokous pidettiin Trondheimissä vuonna 1917. Kokouksen aloituspäivää 6. helmikuuta juhlistaan nykyisin saamelaisten kansallispäivänä.**

saamelaisyhdistysten keskusjärjestö, siihen kuului yhdeksän paikallisyhdistystä.

Saamelaisten yhteiskunnallinen vireys huipentui 6. helmikuuta 1917 Trondheimissa Norjassa pidettyyn yleiseen saamelaiskokoukseen. Se oli ensimmäinen yritys koota saamelaisedustajia yli rajojen, mitä korostettiin myös puheissa: ”Tänään yritämme ensi kerran sitoa Norjan ja Ruotsin saamelaiset toisiinsa”, Elsa Laula-Renberg totesi avauksessaan. Kokoukseen osallistui lähinnä eteläsaamelaisia. Kokouspäivä on nykyisin saamelaisten kansallispäivä.

Vielä laajempi oli vuoden kuluttua, helmikuussa 1918, Ruotsin Östersundissa pidetty

**Vuosisadan alkupuolen yhteiskunnallisen liikehdinnän vahva nainen oli eteläsaamelainen Elsa Laula (oik.), joka otti saamelaisia koskeisiin asioihin tiukasti kantaa niin kirjoittajana kuin puhujana.**





*Sagai Muittalægje* oli ensimmäinen saamelaispoliittinen lehti, jonka vaikutuksesta Isak Saba (oik.) ensimmäisenä saamelaisena valittiin Norjan suurkäräjille



nelipäiväinen kokous, jossa oli mukana yli 200 saamelaista sekä Norjan että Ruotsin puolelta. Keskeinen pyrkimys kokouksella oli rikkoa ruotsalaisten suosima asenne, jonka mukaan saamelaiskulttuuri ei voinut uudistua ”pilaantumatta”. *Lapp skall vara lapp* -ajattelu koulutuksessa ja elinkeinoelämässä ei saanut kokouksen mielestä johtaa siihen, että saamelaisilta kiellettäisiin kaikenlainen sivistys. Kokous vaati paronhoitajien mahdollisuutta kiinteään asutukseen ja pysyvämpään koulutukseen. Samoin korostettiin, että saamelaisia ei pitänyt erotella elinkeinojen perusteella, vaan mutkin saamelaiset oli otettava huomioon.

Rinnan yhdistystoiminnan kanssa syntyi saamelainen lehdistö. Ensimmäinen saa-



Ennen toista maailmansotaa Utsjoen saamelaisten kokouskielenä oli saame, kuten E. N. Mannisen ottamassa kuvassa tulo- ja omaisuusverolautakunnasta 1930-luvun alussa. Paria vuosikymmentä myöhemmin suomi muuttui kokouskieleksi, vaikka osallistujien enemmistö pysyi saamelaisena.

menkielinen lehti *Nuorttanaste* (per. 1898), joka elää edelleen, oli vielä perinteisesti hengellinen. Sen sijaan 1904 Norjan puolella aloittanut *Sagai Muittalægje* (Uutisten kertoja) edusti tiukkaa saamelaispoliittista linjaa. Merisaamelaisen Anders Larsenin perustamassa ja toimittamassa lehdessä oli vahva kansallinen, julistava ja valistava sävy.

Siinä oli niin tiedottavia, poliittisia kuin kaunokirjallisiakin tekstejä. Eräs Larsenin onnistuneimpia hankkeita oli opettaja Isak Saban tukeminen hänen saamisekseen Norjan suurkäräjille, jossa hän toimi ensimmäisenä saamelaisena vuosina 1908-1912. Lehti kuoli seitsemän vuoden toiminnan jälkeen.

Vielä lyhytikäisempi oli samanaikainen *Lapparnas Egen Tidning*, joka ilmestyi

## SAAMELAISKIRJALLISUUDEN URANUURTAJAT

Ruotsin puolella 1904-1905. Se pyrki edistämään kouluoloja, kunnallista demokratiaa, raittiutta ja kansansivistystyötä. Sen mukaan saamelaiset ”tulevat voittamaan taistelussa jääkylmää kulttuurikuolemaa vastaan, jolle väitetään – kansamme olevan vihityn”. Daniel Mortensonin perustama Waren Sardne (Tunturin puhetta, 1910-1913, 1922-1925) puolestaan kiinnitti huomiota porosaamelaisten asemaan lainsäädännössä.

Pysyviäkin lehtiä syntyi Nuorttanasten lisäksi. Tomasson perusti vuonna 1919 lehden *Samefolkets Egen Tidning* (myöh. *Samefolket*), joka korosti kulttuurikäsitteiden monipuolisuutta. Tomassonin määrittely oli keskeinen johtoaihe ajan saamelaispolitiikassa: ”Saamen kansan kulttuuriliike on sosiaalinen ja hengellinen liike, joka vaikuttaa repivästi siten, että se murtaa vanhoja dogmeja, harhaluuloja ja yksipuolisia näkemyksiä saamen kansan olemassaolosta ja kehityksestä. Samoin liike myönteisessä mielessä on vaihe saamen kansan heräämisessä oivaltamaan asemansa yhteiskunnassa – sillä herätyksen valistukseen ja edistykseen on tultava kansalta itseltään.”

Kirjailijat olivat kiinteästi mukana saamelaisten ”herätyksessä”. Paitsi, että Johan Turi, Pedar Jalvi ja Anders Larsen kuvastivat teoksissaan saamelaisalueen tilannetta kukin eri tavalla, he myös loivat uudenlaista käsitystä saamelaisten ajattelusta ja itse-kuvasta – niin ulkopuolisille kuin saamelaisille itselleenkin. Kaunokirjallisin keinoin he pyrkivät herättämään saamelaiset näkemään oman erityislaatuisuutensa.

Yleiskansallista saamelaishenkeä julistettiin kaunokirjallisissa teksteissä suoraankin. Saamelaisten kansallisorjoilijana pidetty Isak Saba kirjoitti Saamenmaan kansallislaulun, jonka hän päätti pontevaan huudahdukseen: ”*Sámeeatnan sámiiide!* Saamenmaa saamelaisille!” Niin Fjellnerin käsite ”päivän pojat” kuin Saban huudahduskin ovat löytäneet kaikkupohjansa vasta nykyaikana.

Suomen saamelaisalueella ei vuosisadan alussa syntynyt yhdistystoimintaa. Vuonna 1932 perustettu Lapin Sivistysseura oli suomalaisten Lapin ystävien perustama. Se alkoi kaksi vuotta myöhemmin julkaista saamenkielistä *Sabmelaš*-lehteä (Saamelainen), joka oli tärkeä kirjallinen kanava Suomen saamelaisille, kunnes sen ilmestyminen 1990-luvulla loppui. Ensimmäinen saamelaisten oma yhdistys, Samii Litto (Saamelaisten yhdistys), perustettiin evakkomatalla Keski-Pohjanmaalla 1945.

SAAMELAINEN KAUNOKIRJALLISUUS ON pääasiassa 1900-luvun tuotetta, ja sen varsinainen kukoistus alkoi vasta 1970-luvulla. Jo vuosisadan alkuun ajoittuu kuitenkin muutamien merkittävien uranuurtajien toiminta, jossa näkyvät samat teemat kuin vielä viime vuosikymmenten saamelaiskirjallisuudessa. He painottivat saamen kielen merkitystä ihmisen kokemusmaailman kuvastajana, käsitteivät syvällisesti saamelaisten asemaa vieraassa yhteiskunnassa ja kuvasivat saamelaisten – erityisesti nuorten – luopumista saamelaisuudesta.

”He olivat kotona. Minä olin vieras.”

Kaarasjokelainen opettaja-lehtimies-kirjailija Matti Aikio (1872-1929) oli sanan varsinaisessa mielessä ensimmäinen saamelainen kirjailija, mutta hän kirjoitti norjaksi. Pitkään hän pyrki kieltämään saamelaisuutensa ja löytämään itsestään germaanista verta – eräessä vaiheessa hän jopa kannatti norjalaistamispolitiikkaa. Hän kuitenkin kirjoitti saamelaisaiheista, ja vanhemmiten hän oli valmis puolustamaan omaa kansaansa.

Aikion katsomus on varsin johdonmukainen ja kuvaava. Hän luki Norjan ensimmäiseksi saamelaiseksi ylioppilaaksi vuosina 1894-96, kovimman norjalaistamispolitiikan aikana. Saamenkielisen perheen kasvattina Aikio kamppaili pitkään saadakseen norjan kieltä kunnokseen. Vielä päästessään lääninkouluun Vesisaareen hän puhui norjaa heikosti. Pyrkinessään Troms-san opettajaseminaariin kaksi vuotta myöhemmin hän kirjoitti toisen aineensa saameksi. Hän totesi myöhemmin:

*Kunpa olisin voinut kirjoittaa saameksi. On vaikeata kirjoittaa kielellä, joka ei ole oma. Huomasin sen koulussa. He nauroivat minua, ne toiset. Tiesin, etten ollut huonompi kuin muutkaan. Mutta tulin hermostuneeksi ja epävarmaksi. Huomasin, etten voinut luottaa itseeni. Heillä oli tottuneet korvat ja vaistot edistyä. He olivat kotona. Minä olin vieras.*



**Jukkasjärveläinen Johan Turi oli vanhaa Koutokeinosta tullutta porosaamelaissukua. Hän oli kuitenkin menettänyt kaikki poronsa ja tunnettiin boheemeista elämäntavoistaan. Hän oli sekä kirjoittaja että piirtäjä.**

Aikion alemmuudentunne saamelaisuutensa takia kasvoi vuosien mittaan. Reaktio oli tyyppillinen: hän halusi kieltää taustansa. Hän kirjoitti saamelaistuttavalleen: ”Sinusta ei tule mitään, koska olet lappalainen. Minusta tulee, sillä minä olen germaani!” Myös maailma, johon Aikio pyrki tunkeutumaan varteenotettavana taiteilijana, suhtautui häneen alentuvasti ja jopa rasistisesti. Häntä pilkattiin viinan pilaamana lappalaisena ja ”Boccaccio Borealisina”.

Se näkyy myös Aikion tuotannossa. Kolmessa ensimmäisessä teoksessa kamppaillaan irti rotusiteistä. Teoksessa *I dyreskinn* (1906, suom. Eläinten nahoissa) kuvataan kahden kulttuurimuodon törmäämistä rannikkoyhteisössä ja päähenkilön suuntautumista norjalaiseen kauppiassukuun. Hän kuvaa vähemmistön asemaa aggressiivisessa yhteiskunnassa myös etäännyttämällä aiheen toiseen kansanryhmään, juutalaisiin.

Myöhemmin Aikion näkemykset tulivat saamelaisia ymmärtävämmiksi. Viimeisissä teoksissaan hän hyökkäsi sulauttamispolitiikkaa vastaan. Haastattelussa ennen kuolemaansa hän sanoi: ”*Kunne jeg bare ha skrevet på samisk*. Kunpa olisin pystynyt kirjoittamaan saameksi...”

## Profeetta omalla maallaan

Jukkasjärveläisen Johan Turin (1854-1936) kohtalossa voi nähdä toteutuneen vanhan säännön: köyhä, lahjakas kertoja luo kuolematonta kirjallisuutta vapautuessaan jokapäiväisen elannon hankinnasta. Niin tapahtui, kun Kiirunan kaivoksen disponentti Hjalmar Lundbohm tuli kirjoittajan mesenaatiksi, ja sihteeritaloudenhoitajaksi alkoi tanskalainen Emilie Demant.

Toisin kuin kaunokirjallisen realismin keinoja käyttävä Aikio, saamenkielinen kirjailija Johan Turi näki tehtävänsä ennen kaikkea tiedottajana ja tiedon säilyttäjänä. Turi oli kokenut niin uudisasutuksen kuin valtioiden rajasopimustenkin kiroit. Hänen näkemyksensä mukaan saamelaisten ja uudisasukkaiden ristiriidat johtuivat siitä, että ulkopuoliset eivät tunteneet saamelaisten elämää ja ajattelutapaa.

Juuri kertoakseen ”kaiken saamelaisten elämästä ja tilasta” Turi kirjoitti teoksen *Muittalus samid birra* (1910, suom. Kertomus saamelaisista 1978). Hänen kirjoitustapansa on sekä kaunokirjallinen että dokumentaarinen. Hän lähestyy saamelaiskulttuuria sisältä päin, sen muistitiedosta, perinteestä ja tarina-aineistosta.

Turin tyyli seurailee vanhan kerronnan jälkiä. Lauseet liikkuvat suomentaja Samuli Aikion sanoin ”yhtenä pitkän pitkänä raitona” – maaston mukaan. Turi selvittelee asioita tarkkaan, sanoja maiskutellen. Parhaiten mieleen jää pikkutarkkuus poroasioissa, innokkuus muistella esimerkkitarinoita ja viekas ironia, joka äityy huikeaksi esimerkiksi kirjan päättävässä ”kertomuksessa Lapinmaan tuntemattomista eläimistä”.

Turi eleli köyhää elämää vielä kuuluisana kirjailijanakin, jonka teosta käännettiin tans-





**Suomen ensimmäinen saamenkielinen kirjailija oli Pedar Jalvi eli Petteri Helander, joka kuitenkin kuoli nuorena. Kuva: Armas Launis, jonka oppaana nuori Petteri toimi.**

kaksi, saksaksi, ruotsiksi ja englanniksi. Hän teki muutamia matkoja, joista yhdestä, pohjoiseen suuntautuneesta, hän kirjoitti teoksen *Från fjället* (Tunturista). Vanhoilla päivillään hän kehitti elännökseen turistiloukun: hän teki ja möi turisteille saamelaisaiheisia tauluja, joita hän valmisti ”teollisesti” leimasimella.

### Ohjelmallisuudesta kieleen

Siinä, missä Turi katsoi tehtäväkseen muistiinmerkitsemisen, näkivät norjansaamelainen Anders Larsen (1870-1949) ja suomensaamelainen Pedar Jalvi (1888-1916) kirjailijan tehtäväksi herättää oma kansansa näkemään itsensä ja ne vaarat, jotka saamelaisia uhkasivat. Vuosina 1904-1911 Larsen toimitti lehteä *Sagai Muittaleagje*, johon kirjoittamistaan kaunokirjallisista pätkistä hän lehden lakattua kokosi teoksensa *Beaivve-Algo* (Sarastus, 1912). Kirja on terävästi kantaaottava ja realistinen, mutta myös melodramaattisia käännteitä saava kuvaus saamelaisnuoren kehityksestä vieraskielisessä ympäristössä.

Tenolainen Jalvi hajotti lyhyen elämänsä aikana voimiaan monelle taholle. Ainoassa kaunokirjallisessa kokoelmassa *Muottračalmit* (Lumihiutaleita, 1915) hän pyrki osoittamaan saamen kielen mahdollisuudet kirjallisena kielenä ja sitä kautta tuomaan ”hengen valon” saamelaisille. Teos koostui runoista ja eriaihei-

sista pikkukertomuksista.

Larsenin ja Jalvin aloittamaa kirjallista perinnettä voi nimittää ohjelmalliseksi kirjallisuudeksi. He ymmärsivät kaunokirjallisuuden merkityksen identiteetin kannalta: se pystyisi ehkä herättämään saamelaiset näkemään itsensä ja kulttuurinsa omaleimaisena ja tärkeinä. Teokset ovat keskeneräisiä ja jopa kypsymättömiä, koska kirjallisen työn ensisijainen päämäärä ei ollut psykologinen uskottavuus tai tyyllinen hienous, vaan saamelaiskansallinen sanoma. Poleemisuus ja kantaaottavuus on tyypillistä ohjelmalliselle kirjallisuudelle, joka koki uuden tulemisen 1970-luvulla.

Toinen tenolainen Hans-Aslak Guttorm (1907-1991) sen sijaan pyrki kehittämään saamen kieltä kirjallisena kielenä. Hänen mielestään vain saameksi saattoi tavoittaa saamelaisen elämän ja ajattelutavan ominaislaadun, koska saamelainen on sisäistänyt sen kielen kautta. Teoksessaan *Koccam spalli* (Herännyt tuulispää, 1941) Guttorm tunkeutui kielen kautta koko saamelaiseen elämänmuotoon.

Novelleissa tenolaisen ihmisen arkipäivästä yhdistyi runollisuus ja realismi. Teokseen, jota tekijä joutui kustannusvaikeuksien takia jopa lyhentämään, sisältyy myös monta klasista runoa.



## Sota-aika käännekohtana

Toinen maailmansota oli saamelaisten, sodattoman kansan, historiassa ensimmäinen kerta, kun sekä Venäjän, Norjan että Suomen saamelaiset kutsuttiin aseisiin. Kuutena sotavuotena saamelaiset joutuivat kokemaan sodankäynnin koko ironian. Talvisodassa 1939-40 Suomen saamelaiset olivat taistelemassa venäläisiä maahantunkeutujia vastaan, joiden joukoissa taisteli Neuvostoliiton saamelaisia. Norjan kevätsodassa 1940 sikäläiset saamelaiset taistelivat liittoutuneiden joukkojen rinnalla Saksan armeijaa vastaan.

Jo vuotta myöhemmin Suomen saamelaiset olivat tukemassa saksalaisten hyökkäystä Neuvostoliittoon, jonka joukoissa oli edelleen Kuolan saamelaisia. Teoriassa mahdollista oli, että saman kansan jäsenet ampuivat toisiaan Petsamon rintamalla. Miehitetyssä Norjassa saksalaisia sabotoivan vastarintaliikkeen riveissä toimi saamelaisia. Lopuksi saamelaiset sotivat suomalaisten joukkojen rinnalla vetäytyviä saksalaisia vastaan, jotka polttivat pohjoisosat Saamenmaasta.

Suomen jatkosota Neuvostoliiton kanssa päättyi syyskuun alussa 1944, mutta rauhanehtojen mukaisesti Suomen oli aloitettava sota Saksan armeijaa vastaan, joka vetäytyi kohti Pohjois-Norjan tukialueitaan. Koko Lapin väestö oli evakuoitava pois sodan jaloista. Suomen puolella evakuoinnista huolehti Suomen armeija, ja väestö saatiin evakuoitua varsin tarkasti. Vain muutamia kymmeniä poromiehiä oli sotatoimialueella hoitamassa poroja.

Sen sijaan Norjan puolella tilanne oli toinen. Koska siellä evakuoinnista päätti ja huolehti Saksan armeija, joka oli miehittänyt Norjan vuonna 1940, väestö suhtautui evakuointiin kielteisesti. Monet päättivät yrittää pysytellä kotiseudullaan ilman viranomaisten lupaa. Pääreittien varsilta eli lähinnä rannikolta asukkaat saatiin pakkoevakuoiduiksi paremmin, kun sen sijaan sisämaan asukkaista monet viettivät talvikauden piilossa tuntureissa, metsissä ja vuoristossa. Pohjois-Norjan 72 000 evakuoitavasta asukkaasta lähes kolmannes jäi ”talvehtimaan” kotiseuduilleen.

Vetäytyvät saksalaiset polttivat Suomen ja Norjan Lapin erityisesti pääteiden varsilta. Suomen Lapissa tuhot olivat yleisesti sitä suurempia, mitä pohjoisemmaksi tultiin. Niinpä Enontekiön ja Inarin kunnat tuhottiin 80-90 -prosenttisesti. Sen sijaan vaikeakulkuinen Utsjoen kunta säästyi tuhoilta paremmin. Samoin Pohjois-Norja hävitettiin rannikolla ja suurissa keskuksissa, kun taas erämaissa säilyneitä rakennuksia oli jonkin verran.



**Saksalaiset valtasivat vuonna 1940 Norjan ja tulivat Suomeen aseveljinä seuraavana vuonna. Heidän suhteensa paikallisiin olivat pääosin hyvät. Kaapin Jouni (Aikio) rinnallaan Lothar Rendulic ja Oiva Willamo. Kuva: Siida.**

Vuosisataisen asutuksen tuhoutuminen merkitsi katkosta aineellisessa kulttuurissa. Sitä korosti jälleenrakennus. Tiet toivat mukanaan runsaasti Lapin jälleenrakentamiseen osallistuvaa väestöä, jonka myötä saamelaisalue alkoi voimakkaasti suomalaistua. Paitsi että saamelaisalueella suomalaiset kylät Ivalon tapaan kasvoivat nopeasti, myös esimerkiksi Karigasniemen nykyinen taajama syntyi sotien jälkeen maantien varteen. Postilaitoksen, poliisin, rajavartioston ja terveydenhuollon toiminta tuli laajemmin mahdolliseksi vasta teiden parantumisen myötä – ja kaikkien niiden kielenä oli suomi.

Saamelaisalue jälleenrakennettiin kokonaan suomalaiseksi, suomalaisten tyyppitalojen standardien mukaan. Samalla lailla suomalaiset ihanteet alkoivat näkyä saamelaisten arkipäivässä ja käytännöissä. Selvimpää merkkejä uusista vaikutteista oli muutos pukeutumisessa: saamelaisasut alkoivat korvautua suomalaisilla vaatteilla. Vaikka osasyynä siihen oli se, että suomalaisvaatteita oli helpompi saada, oli kyse myös muodista.

Saamelaistaloihin alkoi tulla uusia suomalaisia tarvekaluja ja koristeluja. Saamelaiset alkoivat käydä tansseissa ja muilla paikkakunnilla, joissa saamea ei haluttu puhua. Joulupukkikin tuli Tenolle varsinaisesti vasta sotien jälkeen. Myös saamelaisissa edustuselimissä suomalaistuminen näkyy. Kun saame oli Utsjoen kunnanvaltuuston kielenä 1950-luvulle asti, niin nyt – vaikka valtuusto pysyi saamelaisemmistöisenä – kieli vaihtui suomeksi.

Keskeisimpiä evakkoajan tuomia vaikutteita elinkeinojen alalla oli maanmuokkauksen ja -viljelyn läpimurto esimerkiksi Tenolla. Se aiheutti varsin nopeasti vanhan saamelaisen kesäpaikkajärjestelmän hajoamisen. Jänkäheinän keruu ja jäkälän nostaminen loppuivat vähitellen. Tehostunut rehunkasvatus, samoin kuin ansiotyö, edellyttivät työväen asettumista paikalleen varsinaiseen asuinpaikkaan.

Yhdessä rahatalouden ihanteiden myötä se johti saamelaisten elinkeinopohjan murtumiseen. Rahan merkitys korostui ansiotyön myötä myös saamelaisten keskuudessa: nyt alettiin hankkia valmiita tuotteita valmistamatta niitä enää kovinkaan paljon kotona. Eri elinkeinoloikoille jakaantuva, vuotuiskierron mukainen elämäntapa ei nähty enää ”tehokkaana”, vaan rahallisen hyödyn turvaamiseksi katsottiin parhaaksi keskittyä yhdelle alalle. Suomalaisten ihanteiden mukaan tuo ala oli nimenomaan maatalous, jonka kaikkivoipuutta Lapissakin ihannoitiin esimerkiksi poronhoidon kustannuksella.

Koululaitoksella oli kehityksessä ristiriitainen rooli. Vuoden 1947 oppivelvollisuuslaki lakkautti käytännössä vanhan katekeettajärjestelmän, jossa saamen kielen taitoiset opettajat olivat kiertäneet erämaissa asuvien oppilaiden luona, ja velvoitti syrjäalueiden asukkaat lähettämään lapsensa keskustojen kouluihin. Kokoaminen suuriin koulukeskuksiin ja asuntoloihin sekä suomeksi annettu, suomalaisen kulttuurin arvoja korostava opetus vieroitti saamelaislapsia omasta taustastaan ja kulttuuristaan. Koulunkäynti oli kuitenkin myös pohja sille, että saamelaiset nuoret pääsivät opiskelemaan ja kehittyivät uuden yhteiskunnan vaikuttajiksi.

Huolimatta kielteisistä muutoksista sota-aika toi mukanaan myös saamelaisten

kannalta myönteisiä seurauksia. Yleiset asenteet saamelaisia kohtaan muuttuivat ihmisarvoja ja pienten vähemmistöjen oikeuksia korostavan kansainvälisen kehityksen myötä. Myös saamelaisten oma yhteistoiminta vireytyi. Sitä kuvastivat muiden muassa Helsingissä vieraillut saamelaislähetystö ehdotuksineen saamelaisten olojen turvaamiseksi sekä valtion asettama Saamelaisasiaain komitea, jonka vuonna 1952 julkaisemassa mietinnössä ehdotettiin valtion toimenpiteitä saamelaisten hyväksi. Ehdotukset eivät kuitenkaan näkyneet virkamiesten toiminnassa moneen vuosikymmeneen.

**Saamelainen Sulo Kittu saksalaisen lehden kannessa 1942.**



# SAAMENMAAN JÄNGILTÄ POHJANMAAN ALANGOILLE

KÄSKY EVAKKOONLÄHDÖSTÄ tuli saamelaisalueella lyhyellä varoitusaajalla. Jotkut tenolaiset se tavoitti kaukaa metsästä suovaamassa jänkäheinää. Palatessaan kotiin heinämiestä tapasi kyläläiset jo valmiina lähtöön, välttämättömimmät tavarat sylissään ja käsissään, loput maahan haudattuina. Petsamon, Inarin ja Utsjoen kunnat kuuluivat ensimmäiseen kiireellisyysvyöhykkeeseen, ja asukkaiden oli lähdettävä liikkeelle 7. syyskuuta 1944 melkein siltä seisomalta.

Suomen ja Neuvostoliiton välisen aselevon ehtoissa saksalaisia joukkoja vaadittiin poistumaan Suomen alueelta syyskuun puoliväliin mennessä. Koska aika oli ehdottomasti liian lyhyt saksalaisille, joiden piti vetää 200 000 miehen lisäksi koko kalustonsa Oulun korkeudelta ja Petsamosta, oli sota väistämätön.

Harvaanasutun saamelaisalueen evakuoiminen runsaassa viikossa oli viranomaisten ja asukkaiden yhteinen suursaavutus. Ihmiset oli haalittava kokoon melkein yksitellen valtavista erämaista, jossa kuljettiin veneillä ja jalan. Koamispaikoista, joista pohjoisimmat olivat Karigasniemessä ja Kaamasessa, evakot kuljetettiin Rovaniemelle kuorma-autoissa.

Kuorma-autot olivat 90-prosenttisesti saksalaisia. Saksalaiset autot kuljettivat jatkuvasti kalustoa kohti pohjoista, ja Ivalon saksalainen komendantti oli oma-aloitteisesti antanut mää-

räyksen, että ne eivät saaneet palata tyhjinä – ilman evakkoja – Rovaniemelle. Pohjoisten kuntien asukkaat matkasivat turvaan kyydissä, jonka tarjoajat olivat jo periaatteessa vihollisia.

Lähdön äkillisyydestä huolimatta paniikkimielialaa ei saamelaisten parissa esiintynyt. Enontekiöllä viranomaiset tulivat saamelaisten pariin suorastaan lepuuttamaan hermojaan, jotka olivat laueta eteläisten suomalaispitäjien nurisevassa ilmapiirissä. Inarilainen Heikki Sarre kiteytti rauhallisen mielialan toteamalla piipustellessaan, että ”onhan se mukava, että lapsetkin saavat nähdä vähän maailmaa”.

## Pakolaisongelmia Pohjanmaalla

Suomen saamelaisia evakkoja oli silloisen las-kutavan mukaan kaikkiaan parisen tuhatta, joista suuri osa evakuoitiin Keski-Pohjanmaalle. Inarilaiset sijoitettiin Yliveskaan, utsjokelaiset Alavieskaan, koltat Kalajoelle ja Sompion pieni saamelaisväestö Himangalle. Vain 250 Enontekiön porosaamelaista meni Ruotsin puolelle. Keski-Pohjanmaa oli ensimmäinen turvallinen sijoitusalue, koska rintamalinja suomalaisten ja saksalaisten välillä kulki Oulun korkeudelta.

Evakkojen sijoitusta ei ollut voitu suunnitella ajoissa, ja monille kunnille pohjoisten pakolais-ten sijoittamisesta karjalaisten lisäksi tuli suuri

taakka. Ei ollut ihme, että sopeutumisvaikeuksia oli alussa puolin ja toisin. Kun pohjoinen luonnonkansa matkasi kokonaan toisenlaiseen kulttuuriin, keskelle perisuomalaista maatalousväestöä, nousi esille monia pakolaisille tuttuja ongelmia.

Suomalaisten talonpoikien elämäntavat ja ihanteet olivat toisenlaiset kuin luontaiselämää viettäneiden saamelaisten. Vuotuiskierron mukaan eläneiden koltasaamelaisten elämäntavat eivät täyttäneet kiinteän asutuksen ehtoja. Ortodoksisiin, venäläisiksi koettuihin kolttiin suhtauduttiin muutenkin kielteisimminkin. Jonkinasteista maataloutta harjoittaneet ja suomea

puhuvat Inarin ja Utsjoen saamelaiset koettiin läheisemmiksi.

Evakkoonlähdön nopeuden takia saamelaiset eivät voineet esittäytyä keskipohjalaisille parhaalla mahdollisella tavalla. Heillä ei ollut tavaroita eikä ruokaa, ja heidän saapumisensa juuri työteliään alkusyksyn aikana ei voinut olla mukavaa. Ennakkoluulot olivat molemmin puolisista. Esimerkiksi Karigasniemessä ”lantalaisia” eli suomalaisia pelättiin yleisesti ja pidettiin hulluina ja murhamiehinä, koska yksi paikkakunnalle aikanaan osunut suomalainen oli mielenhäiriössä surmannut perheensä.



**Kun evakot vuoden 1945 keväällä ja kesällä palasivat kotiseuduilleen, he löysivät ne tuhottuina. Vain syrjäseuduilla olevat asumukset olivat polttamatta. Kuvassa Ola Saijetsin perhettä poltetussa Ivalossa. SA-kuva.**

Talven mittaan ennakkoluulot vähenivät, ja keskipohjalaisten suhteet saamelaisiin kehittyivät monien mukaan paremmiksi kuin esimerkiksi karjalaisiin. Evakoilla riitti kuitenkin vaikeuksia, joista osa johtui paikallisten ihmisten nyreydestä, osa siirtoväenhuollon ongelmista. He joutuivat luonnollisista syistä asumaan varsin ahtaasti, mitä korosti joidenkin isäntäperheiden halu säästellä parempia huoneitaan ”likaisilta” evakoilta. Elintarviketilanne Keski-Pohjanmaalla oli jo valmiiksi vaikea, ja korttiruokien ja kuponkien loppuessa evakoiden ainoaksi turvaksi jäi usein musta pörssi, joka vei heiltä vähäisetkin rahat.

Ruokavalion muuttuminen, rannikon ilmasto ja saamelaisten immuniteetin puute aiheuttivat myös sen, että kuolemantapauksia esiintyi saamelaisten evakoiden keskuudessa runsaasti enemmän kuin esimerkiksi paikallisten parissa. Kuolinkellot alkoivat soida jo ensimmäisinä viikkoina. Erityisesti lapsia kuoli talven aikana vatsatauteihin ja kulkutauteihin: kurkkumätään, hinkuyskään ja lavantautiin.



**Sotien jälkeen saamelaisten elämäntapa muuttui nopeasti. Elli Porsangerin kahvihetki Akukoskella. Kuva: Antti Hämäläinen.**

## ”Hyvä on, jos ei valita”

Vaikeuksista ja kalvavasta koti-ikävästä huolimatta saamelaiset sopeutuivat oloihin. Tilanteissa, joihin he itse eivät voineet enää vaikuttaa, he omaksuivat mukautuvan asenteen. Karl Nickul toteaa, että kääntyivät-pä olosuhteet mihin suuntaan tahansa, satoi tai paistoi, saamelainen saattoi sanoa: ”Hyvä näinkin.” ”Hyvä on, jos ei valita.”

Monet vanhat saamelaiset muistavat evakoaajan hyvin myönteisesti – toihan se uusia, unohtumattomia kokemuksia roppakaupalla. Asuminen talven yli suomalaisessa maatalousyhteisössä oli saamelaisille suuri kulttuurimurros, kokonaan uusi maailma. Monikaan ei aiemmin ollut käynyt juuri missään ulkopaikkakunnalla.

Maantiet, autot, rautatiet ja junat olivat monille ennen näkemättömiä ihmeitä. Kun tulijat olivat kotiseudullaan tottuneet näkemään navetassa pari-kolme lehmää, nyt saattoi yksien seinien sisällä ammua neljäkymmentäkin lypsävää. Kaikki tuntui olevan valtavan suurta. Saamelaisperheen lapinmökki olisi mahtunut pohjalaistalon pirttiin. Turnipsi- ja viljapellot ulottuivat kauaksi horisonttiin.

”Uusia eläinlajeja” löytyi joka päivä kuin parhaalla tutkimusretkellä. Ala-Tenon pojat luulivat kanoja siipirikoiksi linnuiksi ja metsästivät niitä syötäväksi. Läteissään röhkivät siat olivat outoja monille pohjoisen asukkaille. Koltat olivat nähneet niitä ennen sotia, kun jääkäriupseeri Vilho Suvirinne oli tuonut kokeeksi kymmenkunta sikaa Petsamoon. Koltat olivat kuitenkin ampuneet ne hylkeinä, ihmetellen vain niiden outoa väriä.

Liikaa Pohjanmaan olojen ihanuutta ei tietenkään pidä korostaa. Pohjanmaan alanko-

maiden autius ja tasainen laajuus alkoivat ahdistaa tunturien asukkaita. Samea vesi tuotti järkytyksen kirkasvetisiin järviin ja jokiin tottuneille evakoille. Myöskään pohjalaisten elintaso ei ollut sinällään parempi kuin porosaamelaisten tai ”Lapin markan” hyviin palkkoihin tottuneiden lappilaisten.

Vaikka Lapin sota loppui jo marraskuussa 1944, evakot pohjoisiin kuntiin palautettiin miinavaaran takia vasta seuraavana keväänä ja kesänä, osin myöhemminkin. Palatessaan kotiseuduilleen saamelaisilla evakoilla oli edessään tuhkaa ja hiiltä, luurankoina törröttävät savu-piiput muistoina menetetyistä kodeista. Uuden elämän aloittamiseksi tulijat asettuivat häthätää kyhättäisiin parakkeihin, perunakellareihin, korsuihin ja pahvimökkeihin.

Uuden elämän aloittaminen tuhotussa Saamenmaassa oli vaikeaa. Rakennusten hävittämisen lisäksi irtain omaisuus oli varastettu tai hävitetty, veneiden tuhoaminen oli kohtalokasta kalastajasaamelaisille, samoin kuin porotuhot poronomistajille. Jälleenrakennuskausi täydensi saamelaisten kohdalta sen kehityksen, jonka evakkomatka oli aloittanut.

Evakko aika opetti saamelaisille suomalaisen kulttuurin ja maatalousyhteisön tapoja ja malleja. Evakkotalven välittömiä vaikutuksia oli uudensuomalainen suhde suomen kieleen, uudet pukeutumishanteet, uudet ruokalajit ja merkittävätkin vaikutteet maatalouden alueella. Vaikutukset eivät kuitenkaan olisi juurtuneet niin nopeasti ilman Lapin sodan tuhoja, joita korjattaessa saamelaisalue jälleenrakennettiin suomalaiseksi sekä konkreettisesti että henkisesti.





Lippu on uuden saamelaisliikkeen keskeisempiä symboleita. Se liehui jo Alta-kiistan aikaan, mutta nykyinen muoto eri värejä yhdistävine ympyröineen hyväksyttiin saamelaiskonferenssissa vuonna 1986. Citysaamelaisten kulkue kansallispäivänä 1993. Kuva: Jorma Lehtola.

## KOHTI MODERNIA SAAMELAISYHTEISKUNTAA (1945-1997)

Saamenmaan siirtyminen moderniin yhteiskuntaan on parantanut oloja ja elintasoa, mutta myös aiheuttanut kriisin perinteiselle saamelaisyhteiskunnalle. Teknologian kehitys on muuttanut elinkeinoja ja yhteyksiä. Moderni kiinteä asumismuoto on vaikuttanut elintapoihin. Koulutus ja sopeutuminen suuryhteiskunnan rakenteisiin muokkaavat maailmankuvaa.

Kriisi ei ole historian ensimmäinen, mutta se on voimallisempi ja läpitunkevampi. Saamelaiskulttuuri ei pysty enää siinä mielessä kuin ennen sulattamaan rauhassa vaikutteita. Sulautuminen ja sulauttaminen ulottuvat nyt myös henkiseen elämään. Valtaväestöjen vieraskielisissä koululaitoksissa saamelaiset omaksuvat pohjoismaiden arvot ja etäännyvät usein omasta taustastaan.

Tilanne on aiheuttanut myös toisen suuntaista kehitystä. Parantuneet liikenneolot ja tietoyhteydet ovat yhdessä ulkopuolisen paineen kanssa johtaneet saamelaisten yhteistunnon kasvuun. Saamenmaa on selvästi alettu tiedostaa kaikkien saamelaisten muodostamaksi yhteisöksi, jonka valtioiden rajat ja muut historialliset tekijät ovat rikkoneet.

Etnisen identiteetin syntyminen on ollut mahdollista vasta sen myötä, että saamelaiskulttuuri on siirtynyt perheiden ja kylien muodostamista paikallisuudesta kohti yleissaamelaisuutta, kylä- ja ryhmäidentiteetistä etnisen yhteyden ymmärtämiseen.

Kehitys on ollut aaltomaista ja eri valtioiden alueella erilaista. Saamelaisten yhteiskunnallinen tietoisuus on kehittynyt sotienjälkeisen ajan haparoivasta yhteyden etsimisestä taistelevaan asenteseen, joka huipentui eri valtioiden saamelaiset yhdistävässä

taistelussa Altajoen patoamista vastaan 1980-81. Se on hakenut selkeitä muotoja niin organisaatioiden kuin muiden kulttuurin lohkojen alalla. Identiteettiä on rakennettu monella eri tasolla. Saamelaispolitiikka on limittynyt kulttuuriin, tiedotusvälineiden kehitys kansalliseen identiteettiin ja taide yhteiskunnallisuuteen.

Identiteetin kehitys näkyy siinä, kuinka nimitys *saamelainen*, *sami*, *saamski* on vähitellen korvannut vanhan nimityksen *lappalainen*, *lapp*, *lopári*. Kyse ei ole uuden ideologian omaksumisesta, vaan näkökulman muutoksesta. Ulkopuolisen asenteen sijasta valtaväestön julkisuuteen nousee saamelaisten oma käsitys itsestään ja omasta kulttuuristaan. Se pohjautuu ikivanhaan, kaikissa saamen kielimuodoissa esiintyvään sanaan, nyk. pohjoissaameksi *sápmelaš*. Vähemmistö ja alkuperäiskansa vaatii oikeuden määritellä itse oman julkisen kuvansa.

Saamelainen-sanaa on käytetty suomen kielessä jo 1900-luvun alkupuolella, skandinaavisissa kielissä 1800-luvulla ja aiemminkin, mutta vasta sotienjälkeisenä aikana sitä alettiin käyttää selkeästi ilmauksena saamelaisten omasta äänestä. Se tuli johdonmukaisesti käyttöön saamelaisyhdistysten nimissä ja toiminnassa tai edistyksellisissä saamelaisasioiden komiteoissa.

Suomessa Samii Litto käytti nimitystä saamelainen omissa pöytäkirjoissaan, mutta virallisissa yhteyksissä sana tuli johdonmukaisesti käyttöön *Saamelaisasiain komitean* mietinnössä (1952). Saamelaispiirien ulkopuolella lappalainen-sana säilyi julkisessa käytössä 1970- ja 1980-luvulle saakka, osin 1990-luvulle.

## Muuttuva Saamenmaa ja saamelaisliike

Toinen maailmansota, jonka keskeisenä syytysaineena oli ollut jyrkkä ”vahvan” kansan oikeuksien korostaminen, oli kansainvälisesti vienyt pohjaa nationalistiselta suhtautumistavalta. Muuttuneessa ideologisessa ilmastossa käsitykset ihmisarvosta ja pienten kansojen ja vähemmistöjen oikeuksista olivat parantuneet niin, että YK:n peruskirjaan merkityssä pykälässä kiinnitettiin vakavaa huomiota alkuperäiskansojen oikeuksien turvaamiseen.

Ihmisoikeuksien yleismaailmallisessa julistuksessa tähdennettiin eri ryhmien ja niiden jäsenten oikeuksia. Samuli Aikio toteaa, että ryhtyessään soveltamaan uusia sopimuksia ja päätöslauselmia myös Pohjoismaat joutuivat tarkistamaan suhtautumistaan kansallisiin vähemmistöihinsä. Uudet asenteet yhdessä tieteellisen tutkimuksen

kanssa kumosivat rasistisia ennakkoluuloja, joiden läpituukemia käsityksiä Suomen saamelaisistakin oli esitetty ja julkaistu runsaasti vielä sotia edeltäneenä aikana. Ihanteet eivät kuitenkaan usein toteutuneet käytännössä, jonka sanelivat jälleenrakennusajan taloudelliset ja yhteiskunnalliset realiteetit.

Suomalaisten saamelaisystävien vuonna 1932 perustama *Lapin Sivistysseura* oli erityisesti sihteerinsä Karl Nickulin ansiosta toiminut vireästi saamelaisten hyväksi jo sota- ja evakkoaikana. Jälleenrakennusaikana seura oli tärkeässä osassa niin kolttien avustustoiminnassa kuin ulkomaisten rahankeräysvarojen kanavoijanakin.

Nickulin johdolla seura oli keskeisesti mukana myös ensimmäisen saamelaiskonferenssin järjestäjänä vuonna 1953. Seura julkaisi niin saamenkielistä kirjallisuutta kuin – yhdessä Samii Litton kanssa – *Sabmelaš* -lehteä (myöh. *Sápmelaš*), joka oli tärkeä, omakielinen kanava saamelaisille lukijoille ja kirjoittajille.

Saamelaisten oma kansallinen ajattelu kehittyi 1960-luvulle saakka varsin hitaasti. Saamelaisten sisäiset kulttuuriryhmät olivat tunteneet vähän yhteenkuuluvaisuutta toisiinsa. Rajankäynnit pohjoiskalotilla olivat hajottaneet saamelaiset neljään valtakuntaan noudattelematta kulttuuri- ja kielirajoja. Ensimmäiset saamelaisyhdistykset Norjassa ja Ruotsissa rajoittuivat varsin selkeästi tietyn maan ja tietyn saamelaisryhmän sisäiseksi toiminnaksi.

Yksittäisten aktivistien osuus korostui sotienjälkeisenä aikana, kuten aiemminkin. Suomen puolen saamelaisia puuhamiehiä olivat muiden muassa Johan Nuorgam, Erkki Jomppanen, Nilla Outakoski ja Pekka Lukkari sekä Jaakko Sverloff.

Kuvaava tapaus saamelaisten oman yhteisen identiteetin löytymisestä oli Suomen ensimmäisen saamelaisyhdistyksen syntyminen heti sotien jälkeen. Ennen sota-aikaa Suomen neljä saamelaisryhmää olivat eläneet suhteellisen eristyneinä toisistaan. Joutuessaan evakuoinnin yhteydessä Keski-Pohjanmaalle, vieraskielisten ja -tapaisten suomalaisten maanviljelijöiden yhteisöön, he huomasivat olevansa ”samaa kansaa” saman tyyppisine pukuineen, ajatuksineen, vieläpä kielineen.

Kodin menetys, turvattomuuden tunne ja yleensä vieraat olot loivat uuden sosiaalisen kentän, joka edisti yhteistunnon voimistumista. Se johti konkreettiseen järjestäytymiseen: *Samii Litto* (saamelaisten liitto) perustettiin Keski-Pohjanmaalla pääsiäisenä 1945. Se oli saamelaisten oma vastine *Lapin Sivistysseuralle*.

Vuosisadan puolivälin paikkeilla kaikissa kolmessa Pohjoismaassa oli toimivia paikallisia ja valtakunnallisiakin saamelaisjärjestöjä. Sotienjälkeisten vuosikymmenten



**Johan Nuorgam oli sotienjälkeisen saamelaispolitiikan keskushahmo ja saamelaisradion alkuunpanija. Hänen merkittävimpiä aikaansaannoksiaan oli Inarin saamelaismuseum.**

rajut muutokset loivat samankaltaisen turvattomuuden tunteen laajemmassa mitassa, mikä johti siihen, että saamelaiset liikenne- ja tietoyhteyksien parantuessa pyrkivät yhä enemmän yhteyksiin toistensa kanssa.

Samii Litton ensimmäisiä huomattavia saavutuksia oli vuonna 1947 Helsingissä vierailleen saamelaislähetystön organisoiminen. Saamelaisista näytti siltä, että heidät oli unohdettu jälleenrakennuksen huumassa. Parhaaksi keinoksi saada saamelaisten ääni kuuluviin nähtiin valjastaa lähetystö Helsinkiin. Lähetystön osallistujat valittiin tasapuolisesti kaikista Suomen saamelaisryhmistä.

Helsingissä laatimassaan muistiossa lähetystö esitti pysyvää valtion elintä saamelaisasiain hoitoa varten ja toivoi huomiota kiinnitettävän opetusoloihin ja äidinkielen ongelmiin, toimenpiteitä poronhoidon suojaamiseksi sekä paneutumista kolttien sijoittamiskysymykseen. Samoin se esitti valtionkomitean asettamista suunnittelemaan saamelaisasioiden kehittämistä.

Valtion vakinainen elin saamelaisten asioiden valvomiseksi sai odottaa yli kaksikymmentä vuotta ”uutta keksimistään”. Sen sijaan Saamelaisasiain komitea perustettiin vuonna 1949. Se julkisti vuonna 1952 Saamelaisasiain komitean mietinnön, jonka ehdotukset vastasivat paljolti lähetystön linjaa. Komitean ehdotukset olivat edistyksellisiä, osaksi jopa radikaaleja.

Mietintö sisälsi muiden muassa ehdotukset saamelaislaiksi, laiksi saamelaisrahastosta ja poronhoitolain muuttamisesta. Huomiota ja vastustusta viranomaisissa herätti ajatus erityisestä saamelaisalueesta, jonka tarkoitus oli suojella saamelaisten etuja ja oikeuksia heidän todellisilla asuinalueillaan. Komitea ehdotti Strömstadin sopimuksen pohjalta myös saamelaisten vapauttamista asepalveluksesta.

Komitean työ jäi suurelta osin vaille asiaankuuluvia toimenpiteitä. Tuomas Magga luonnehti sitä myöhemmin varovasti: ”Osa komitean ehdotuksista toteutui, osa on vieläkin keskeneräisiä, osa on vaiettu unohduksiin.” Samuli Aikio on todennut suuremmin, että valtiovalta vaiensi sen lakaisemalla sen ”vihreän veran alle”. Aikion mielestä 1970-luvun alussa kokoontunut uusi Saamelaiskomitea joutui tekemään saman työn uudelleen ja päätymään monissa kysymyksissä samanlaiseen ratkaisuun.

Eräs onnistunut hanke oli Saamelaisten kristillisen kansanopiston perustaminen Inariin vuonna 1952. Kädenvääntö siitä, pitikö opiston linjan olla kristillinen vai humanistiliberalistinen, päättyi ensin mainittuun. Yhtä mieltä oltiin siitä, että laitoksen tuli antaa nimenomaan saamelaisille nuorille tasavertainen mahdollisuus lisäopin saamiseen kansakoulun jälkeen. Opisto toimi myös vireänä lähtöalustana jatko-opiskelulle seminaareissa ja muissa väliasteen oppilaitoksissa.

Opisto oli leimallisesti saamelainen aina 1970-luvulle saakka. Monet myöhemmistä saamelaisvaikuttajista, ennen muuta opettajista, saivat tuntuman jatko-opiskeluun opistossa. Heitä olivat esimerkiksi Nils-Aslak Valkeapää, Ilmari Laiti, Kirsti Paltto, Jouni Kitti, Iisko Sara, Matti Morottaja, Heikki-Armas Lukkari ja Rauna Paadar-Leivo.

Toinen keskeinen saavutus oli Saamelaismuseon avaaminen kävijöille Inarissa vuonna 1962. Se oli Samii Litton ja ennen kaikkea Johan Nuorgamin hanke, joka toteutettiin



yhdessä Turun yliopiston kanssa. Se oli alkujaan suopungin muotoon rakennettu ulkomuseo, jossa yleisö saattoi tutustua vanhaan saamelaiseen esinekulttuuriin. Keräystyö tapahtui viime hetkillä, sillä ”uuden ajan” innostuksessa vanhaa esineistöä ja rakennuskantaa oltiin jopa hävittämässä – sitä, mikä Lapin tuhosta oli säilynyt. Erityisen merkittäviä ovat esimerkiksi Tirrosta siirretyt asuinrakennukset.

Ruotsissa SameÄtnam -yhdistys perustettiin vuonna 1945. Sen pitkäaikaisena puheenjohtajana oli professori Israel Ruong, itsekin osin saamelaista sukua. Ruotsin saamelaisten keskusliitto perustettiin vuonna 1950. Norjan poron hoitajasaamelaisten keskusjärjestö (NBR) perustettiin 1948, jolloin myös pääkaupungissa asuvat saamelaiset loivat paikallisyhdistyksen Oslo Sami Saer’vi. Seuraavat paikallisyhdistykset olivat vasta vuosina 1956 Karasjok Sami Saer’vi ja 1963 Kautokeino Sami Saer’vi. Suomen puolella ainoa vastaava paikallisyhdistys oli utsjokelainen Sami Siida, jonka merkitys Suomen ainoan saamelaisenemmistöisen kunnan saamelaisena yhteistyöelimenä on ollut suuri.

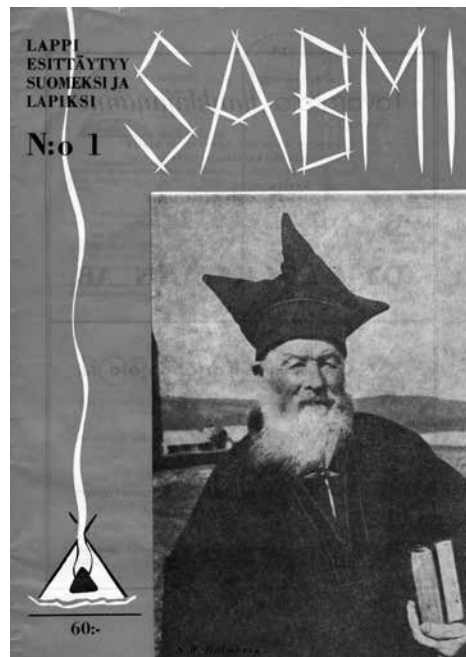
Norjan *Saamelaiskomitean mietintö* saatiin laadituksi 1950-luvun lopulla. Sekin oli ensimmäisiä varteenotettavia yrityksiä ratkaista saamelaiskulttuurin ja -hallinnon kysymyksiä, mutta myös sen käytännön seuraukset jäivät vähäisiksi. Huomattava uudistus Norjassa oli se, että vanha norjalaistamisasetus, joka oli kieltänyt saamen kielen käytön kouluopetuksessa, kumottiin vuonna 1959.

Saamenkielistä oppimateriaalia ja opettajia saatiin aluksi Tromssan opettajakoulusta, jossa oli opetettu saamea vuodesta 1953 lähtien. Sen jälkeen pääsivät käyntiin monet muut saamelaisalueen opettajakoulut. Kaarasjoella ja Kautokeinossa oli koko sotienjälkeisen ajan toiminut saamelaisten omia *flyttsameklasser*, porosaamelaisluokkia. Yhdessä muutamien muualle perustettujen saamelaiskoulujen kanssa ne olivat saamelaislasten edut huomioon ottavia peruskouluja.

Merkkipaalu modernin saamelaisliikkeen historiassa on vuosi 1953, jolloin Ruotsin Jokkmokissa järjestettiin *ensimmäinen saamelaiskonferenssi*. Konferenssin järjestäjinä olivat sisarjärjestöt Sami Searvi, Lapin Sivistysseura ja Same-Ätnam. Sinällään kuvaa oli, että saamelaiset olivat vielä ensimmäisen konferenssin osanottajien joukossa vähemmistönä: he pitivät kahdestakymmenestä seitsemästä esitelmästä seitsemän.

**Saamelaispäättäjät pitivät yhteyksiä etelän päättäjiin ja tiedotusvälineisiin. Vanhan polven vaikuttaja Juhani Jomppanen ja nuori poliitikko Erkki Jomppanen lantalaisessa lehdistökeskuksessa Helsingissä 1950. Jouni Piera Jomppasen arkisto.**

**Saamelaisten poliittinen herääminen perustui myös tiedotusvälineiden hyödyntämiseen. Saamenkielisen radion lisäksi niihin kuului lyhytaikainen lehti *Sabmi*.**



**Saamenmuseon tekijät Erkki Jomppanen, Johan Nuorgam ja Juhani Jomppanen tervehtivät lantalaisherraa eli yhtä lahjoittajaa. Kuva: Teuvo Lehtola.**



Same-Ätnam -yhdistyksen puheenjohtaja Israel Ruong piirsi selkeän kuvan siitä tilanteesta, josta saamelaispolitiikka lähti liikkeelle:

*”Pohjoismaiden saamelaiset ovat pieni vähemmistö ja oma kulttuurinsa, jonka juuret ovat syvällä Pohjolan luonnossa ja historiassa. Moderni kehitys, erityisesti tekninen laajeneminen Lappiin, on ajanut tämän kansanryhmän vaikeaan tilanteeseen. Voidakseen säilyttää kulttuurisen omaleimaisuutensa täytyy heidän mukautumisensa uuteen aikaan olla laadultaan aktiivista. Aktiivinen mukautuminen tarkoittaa sitä, että saamelaiset eivät yksipuolisesti ja kriittikittömästi omaksu modernia kulttuuria ja heitä pois kulttuurinsa korvaamattomia arvoja, vaan että he uudessa tilanteessaan pysyvät kiinni kulttuuriperinnössään. Aktiivinen mukautuminen pitää sisällään mm. sen, että saamelaiset hereillä seuraavat jokaista muutosta nykytilanteesta ja itse jättävät jälkensä siihen, mikä koskee saamelaiskulttuurin tutkimusta ja etuja...”*

Phebe Fjellström on pitänyt lausumaa osoituksena siitä, että saamelaiskysymyksessä oltiin siirtymässä passiivisesta identiteettiasenteesta aktiiviseen. Konferenssi korosti saamelaisten oikeuksia niin luonnonresursseihin kuin kieleensä. Esimerkiksi Pekka Lukkari painotti koulun osuutta koko kulttuurin säilyttämisessä: ”Jos koulu nostaisi saamelaiskulttuurin arvoa oppilaiden silmissä, vahvistuisi saamelaisten omanarvontunne ja myös ulkopuoliset arvostaisivat sitä, mikä on saamelaista.”

Konferenssin merkitystä luonnehdittiin toteamalla, että aiemmin yksittäisinä käsitellyt kysymykset ja ongelmat nähtiin nyt kokonaisuutena, joka yhdisti sekä elinkeinopolitiikkaa että kielentutkimusta, identiteettiä ja kieltä. Selvää oli, että kokonaisuus tarkoitti myös yhteispohjoismaisuutta.

Konferenssin tärkeimpiä tuloksia oli vuonna 1956 perustettu *Sámiráddi* eli *Pohjoismaiden saamelaisneuvosto*. Se on alusta lähtien kiinnittänyt huomiota saamelaisten ylimuistoisten nautinto-oikeuksien turvaamiseen. Saamelaisneuvoston näkyvimpiä ilmentymiä ovat joka kolmas vuosi järjestetyt saamelaiskonferenssit.

Huolimatta edistysaskelista yhteistoiminnassa käytännön tilanne oli vielä 1960-lu-

**Perinteinen saamelainen käsityö eli *duodji* joutui 1950-luvulta lähtien kriisiin nykyaikaistumisen myötä. Johan Ristin kaltaiset taitavat käsityöläiset pitivät kuitenkin perinnettä yllä.**

**Kuva: Kalle Kuittinen.**



## INARINSAAMELAISET – VÄHEMMISTÖ VÄHEMMISTÖSSÄ

vulla vähintäänkin ristiriitainen. Nopean modernisaation kuluessa saamelaiset olivat sisäistäneet valtaväestöjen ihanteet, ja saamelaisuutta jopa hyljeksittiin. Yksi keskeisimpiä syitä oli koululaitos. Sen lisäksi, että se sotien jälkeen toi lähes koko saamelaisväestön kirjallisen sivistyksen piiriin, se aiheutti kulttuurin suhteen ongelmia.

Pitkien välimatkojen ja erämaaolosuhteiden takia lapset koottiin koulukeskuksiin, joiden asuntoloista he pääsivät kotiin viikonloppuisin, keskikouluaikana usein vain pitkillä lomilla ja kesäisin. Matka esimerkiksi Tenojokilaakson Outakoskelta Ivalon asuntolaan oli parisataa kilometriä, jota 50- ja 60-luvun kuoppaisilla, mutkaisilla ja kelirikkoisilla teillä ei voinut taittaa kuin korkeintaan pari kertaa lukukaudessa. Jotkut kävivät kotonaan vain jouluna ja kesällä. Ei ihme, että ”*koulun ja kodin väli kasvoi mitä vanhemmaksi tulin*”, kuten kirjailija Rauni-Magga Lukkari toteaa runossaan.

Asuntoloiden elämä oli kovaa. ”Palvelu armeijan kasarmeissa oli kodikasta verrattuna koulunkäyntiin Riutulan ja Inarin asuntoloissa”, on myöhempi saamelaisvaikuttaja Oula Näkkäläjärvi todennut. Tavallisen nuoren tavalliset huolet kertautuivat saamelaisella. Eläminen vieraskielisessä ja vierasmielisessä ympäristössä aiheutti epävarmuuden tunteen, siitä juontuva erilaisuus johti kiusaamiseen ja kiusaamista seurasi häpeä oman itsensä ja taustansa takia.

Asuntola-aikana katkesi myös lasten luonnollinen yhteys kotikielensä. Vanhastaan perinteellisinä välittyneet taidot – esimerkiksi poronhoito tai käsityö – jäivät unohduksiin tai jopa oppimatta. Kouluissa ja asuntoloissa lapset totutettiin suomalaisen yhteiskunnan sääntöihin ja tapoihin. Se koski niin vaatetusta, käyttäytymistä kuin henkisiä arvojakia. Saamen kieltä ei kouluissa eikä asuntoloissa luettu eikä kuultu.

Opettaja lisko Sara on kuvannut jälleenrakennusajan aiheuttamaa tilannetta Suomen Lapissa sanomalla, että saamelaiset halusivat lopulta olla suomalaisempia kuin suomalaiset itse. He olivat ymmärtävinään, että menestyäkseen elämässä heidän – ja heidän lapsiensa – oli omaksuttava suomen kieli ja suomalainen arvomaailma, vaihdettava identiteettiään. ”Valitettavasti se saamelaisilta onnistuu harvoin, jos koskaan”, Sara toteaa.

Tilanne Norjan puolella oli samankaltainen. Lapsille haluttiin turvata tarvittava valmius sopeutua norjalaiseen yhteiskuntaan, ja se katsottiin mahdolliseksi vain norjankielisen opetuksen kautta. Yrityksiä koululaitoksen muuttamiseksi saamelaisempaan suuntaan vastustettiin ennen kaikkea vakituisesti asuvien saamelaisten keskuudessa. Saamelaisten asenteisiin vaikuttivat luonnollisesti edelleen myös vanhan norjalaistamispolitiikan muistot.

INARINSAAMELAISET (omalla kielellään *säm-miláš*, saamelainen; pohjoissaameksi *anáráš*, inarilainen) ovat monella tavoin harvinainen ryhmä. Saamelaisten joukossa he ovat yksi pienimpiä vähemmistöjä. Heitä lasketaan olevan yhteensä noin 900, mutta inarin kieltä – joka todellakin on täysin oma kielensä – puhuu äidinkielenään vain noin 350 ihmistä. Se on myös ainoita kieliryhmiä, joka asuu yhden valtion rajojen sisällä. ”Jos inarinsaame häviää Suomesta, se häviää koko maailmasta”, toteaa inarinsaamelainen vaikuttaja Matti Morottaja.

Inarinsaamelaiset muodostavat alkuperäisimmän saamelaiskulttuurin muodon Suomessa. Kielellisesti he kuuluvat saamen kielten itämurteisiin, joista se kuitenkin nykyisin eroaa selvästi. Koltansaamea on inarilaisen vaikea ymmärtää, samoin kuin pohjoissaamea. Yhtäläisiä piirteitä on toki paljon, mutta myös eroavaisuuksia jopa perussanastossa. Kun pohjoissaamessa kala on *guolli*, inarissa se on *kyeli* ja koltansaamessa *kue'll*. Vastaavasti äiti on *eadni*, *enni*, *jeä'n'n*. Sen sijaan ohi mennään pohjoissaamessa *meat-tá*, inarissa *lappad* ja koltassa *rääi*. Kissa on eri kielissä *bussá*, *kissá* ja *kaass*.

Myös kulttuurisesti ero muihin saamelaisryhmiin on suuri. Inarinsaamelaiset ovat olleet kalastajia, jotka ovat 1800-luvulle saakka eläneet varsin eristyksissä Ison järven ympärillä. Sesonkiluonteisen Jäämeren kalastuksen takia yhteydet Varangin vuonolle ovat olleet

kiinteämmät. Siitä johtunee, että Inarin puku muistuttaa koristelultaan varankilaista, samoin kuin tietyt kielen piirteet.

### Suojaton identiteetti

Perinteisesti inarinsaamelaiset tunnetaan nöyränä väkenä. Monissa historiallisissa lähteissä päivitellään sitä, kuinka vähään inarilainen saattoi tyytyä valittamatta tai joutumatta epätoivoon. Inarinsaamelaiset tunnettiin jo 1600-luvulla hyvinä sopeutujina myös uskonasioissa: he olivat ”esi-isien menojen ja uskonnon hylkäämiseen kaikista taipuisimmat”.

Matti Morottaja kuvasi aikanaan heimolaisensa nöyryyttä ironisesti: ”Inarinsaamelaisten liika sopuisuus todella edistää heidän häviämistään heimona. Eivät he nouse etujaan puolustamaan. He ovat oikea rauhan rahvas verrattuna esimerkiksi utsjokelaisiin, jotka ovat kuin sopuleita. - - Esivaltaa pitää kunnioittaa. Sen opetti jo Tuderus aikanaan luudan tyvipäällä.”

Sopeutumiskykyä on tarvittu myös myöhemmin. Laajaa aluetta harvakseltaan asunut väestö on joutunut sulauttamaan monenlaisia paineita. Porosaamelaisia eli tunturisaamen puhujia on asustanut inarilaisten tuntumassa jo pitkään, mutta rajasulkujen jälkeen 1800-luvun loppupuolella heitä asettui alueelle runsaasti.

Suomalaisten uudisasukkaiden määrä kasvoi samalla vuosisadalla. Kun heitä vuonna 1800 oli

parikymmentä, he ohittivat inarinsaamelais-  
ten lukumäärän vuosisadan kuluessa. Kol-  
mas väestöryhmä olivat kolttasaamelaiset,  
jotka asutettiin Inarijärven alueelle sotien  
jälkeen. Kolmen muun väestön joukkoon  
sopeutuminen on tiennyt muutoksia niin  
poronhoidossa, muussa elämänmuodossa  
kuin kulttuurissakin.

Sopeutumispakko on osasy siihen, että  
erityisesti 1900-luvulla inarinsaamelaisten  
identiteetti on ollut varsin suojaton. Sillä  
ei ole ollut selkeitä tunnusmerkkejä, joihin  
kiinnittyä. Siinä, missä saamelaisuuden  
tunnusmerkkeinä on usein pidetty laaja-  
mittaista poronhoitoa ja joikuperinnettä,  
Inarin saamelaisilta ne ovat näyttäneet  
puuttuvan.

Varhaisen kristillistymisen seurauksena  
vanha joikuperinne, *livde*, ehti 1900-lu-  
vun aikana paljolti kadota. Laajamittaisen  
poronhoidon sijasta inarinsaamelaisten  
elämänmuoto on aina perustunut moni-  
talouteen. Kalastuksen lisäksi sitä ovat lei-  
manneet pienporonhoito, pienimuotoinen  
maatalous sekä sesonkiluonteiset toimet,  
kuten heinänteko ja hillastus. Tämä on  
näkynt selvästi inarinsaamelaisten perin-  
teissä, paikannimissä ja maankäytössä.

Monista inarilaisista tuli jo varhaisessa  
vaiheessa uudisasukkaita, joiden elämän-  
tapa alkoi suomalaistua. Siksi ulkopuoliset  
– pappeja ja lingvistejä lukuun ottamatta  
– eivät ole useinkaan suhtautuneet inarinsa-  
saamelaisiin omana ryhmänään. Se näkyy  
verrattaessa siihen, kuinka innokkaasti  
esimerkiksi kansatieteilijät ovat tutkineet  
Suonikylän puolipaimentolaisia kolttasa-  
melaisia.



**Inarinjärven ympäristössä asuneet  
inarinsaamelaiset ovat olleet monen  
väestöryhmän puristuksessa.  
Matti Morottaja on ollut yksi  
inarinsaamen kielen  
elvyttäjäistä.**

Sama näky virkamiesten toiminnassa.  
Nurinkurista kyllä, inarinsaamelaisen kulttuu-  
rin perimmäinen ongelma näyttää olevan, että  
se ei ole kokenut ”tarpeeksi suurta” äkillistä  
mullistusta. Valtio ei ole kohdistanut sen suo-  
jelemiseksi mitään erityistoimenpiteitä, kuten  
muille saamelaisryhmille. Morottaja onkin  
ehdottanut laadittavaksi inarinsaamelaislain,  
jossa kolttala-alueen tavoin muodostetaan ina-  
rinsaamelaisalue.

Hankkeen toteuttamiseksi olisi tehtävä  
oikeushistoriallinen tutkimus, jossa selvitetään  
Inarin entisen lapinkylän jälkeläisten oikeudet  
alueeseen ja luonnonvaroihin. Kolttalakeihin  
verrattava olisi myös maksuton luonnonvarojen  
käyttöoikeus. Inarilaisilla tulisi myös olla oma  
edunvalvojansa eri tasoilla.

## Kieli kaiken perusta

Inarin saamelaisten oma ryhmäidentiteetti on  
perustunut perheiden ja sukujen yhtenäisyydelle.  
Verrattuna muihin saamelaisryhmiin ongelmana  
on pidetty sitä, että Inarin saamelaisilla ei ole kes-

kuskylää, kuten Sevettijärvi kolttasaamelaisilla.  
Sekin on vanha inarilainen perinne: Suonikylän  
kaltaisia, monen suvun yhteisiä talvikyliä ei liene  
ollut, sillä inarilaiset asuivat omilla alueillaan  
ympäri vuoden.

Kielen säilyminen on inarinsaamelaisten  
identiteetin kannalta keskeisimpiä tekijöitä.  
Töitä sen eteen on tehty erityisesti 1980-luvulta  
lähtien. Vuonna 1986 perustettiin inarinsaamen  
kielen yhdistys Anaraškiela servi ry, joka pyrkii  
pitämään asiaansa esillä julkisuudessa. Se jul-  
kaisee Anaraš -lehteä, jossa on helppolukuisia  
ja tavallista ihmistä kiinnostavia aiheita, jotta  
kiinnostus kielen käyttöön lisääntyisi.

Saamen radiossa on ollut inarinkieliä lä-  
hetyksiä 1980-luvun alkupuolelta lähtien. Ina-  
rinsaamea opetettiin parin viikkotunnin verran  
peruskoulussa 1970-luvun puolivälistä alkaen.  
Lukuvuonna 1996-1997 sitä opetettiin kuudessa  
Inarin kunnan peruskoulussa 26 oppilaalle ja  
Ivalon lukiossa neljälle.

Inarinsaamelaisten myöhemmän kielellisen  
elpymisen eli revitalisaation eräänä alkusysäyk-  
senä oli kielipesätoiminta, joka alkoi vuonna  
1997. Se pyrki opettamaan ja turvaamaan alle  
kouluikäisille inarinsaamen taidon kokoamalla  
heidät yhteiseen päiväkotiin, jossa heidän leik-  
kejään ohjasivat inarinsaamen taitajat. Myös  
inarinsaamen aikuisopetusta järjestettiin aluksi  
kursseina Oulun yliopistossa ja Saamelaisten  
koulutuskeskuksessa.

Kaikessa toiminnassa näkyi se, mikä luon-  
nehtii pienen kansanosan toimintaa yleensä:  
osaavia ja aktiivisia ihmisiä on vähän. Morottajan  
sanoin ”sama ihminen joutuu olemaan opettaja,  
toimittaja, kulttuurityöntekijä, lakimies, muu-  
sikko, taiteilija, kirjailija, tutkija, poliitikko ja  
nuorisotyöntekijä”.

## KOLTTASAAMELAISET SUOMESSA

KOLTTASAAMELAINEN (omalla kielellään *sämm-laž*, saamelainen; pohjoissaameksi *nuortalas* ”itäläinen”) väestö on melkein kokonaisuudessaan joutunut jättämään alkuperäisen kotiseutualueensa. Näätämön kolttakylää Norjan Neidenin alueella ei enää ole, kun lähes kaikki asukkaat ovat norjalaistuneet tai suomalaistuneet. Petsamon alueen ja Muotkan kylän kolttaväestö on hajonnut eri suuntiin. Vuoden 1944 jälkeen Petsamon kolttasaamelaiset asutettiin Inarinjärven ympäristöön. Venäjän puolella saamelaisasutus on keskitetty kauaksi rajanpinnasta, Kuolan niemimaan sisäosiin.

### Levoton historia

Kolttasaamelaiset tulivat osaksi Suomea Tarton rauhan myötä 1920. Se oli jälleen uusi muutos jo vuosikymmeniä jatkuneessa myllerryksessä. Puoli vuosisataa aiemmin kolttayhteisöt olivat siirtyneet peuranpyyntiin perustuvasta pyyntitaloudesta puolipaimentolaisuuteen, joka oli ennen kaikkea sisämaassa asuvien Suonikylän kolttien elämänmuoto 1930-lopulle asti. Paatsjoen ja Petsamon siidojen elanto perustui rannikon kalastukseen ja sisämaan pyyntiin.

Ensimmäisessä maailmansodassa nuoret kolttamiehet kutsuttiin Venäjän armeijaan. Sen lisäksi sota häytti poronhoitoa ja elämää ylipäänsä, koska erilaisen sotajoukot käyttivät aluetta sotatoimiinsa ja tappoivat kolttien poroja mennessä tullen. Tarton raja Suomen ja Neuvostoliiton välillä katkaisi Suomen puolen

itäsaamelaisten yhteydet idempiin sukulaisiinsa 70 vuodeksi. Se halkaisi Suonikylän kolttien alueen niin, että neljännes siitä jäi Neuvostoliiton puolelle. Kylä menetti osan porojen laidunalueesta sekä vanhan talvikylän.

Suomen valtio rakensi uuden talvikylän vuonna 1930, johon tuli parinkymmenen hirsitalon lisäksi koulu asuntoloineen sekä ravartiotupa. Koulun kieli oli kuitenkin suomi. Suonikylän alue oli erityisasemassa sikäli, että se suojattiin uudisasutukselta ja siitä suunniteltiin kolttakulttuurin suojelualuetta, jolla oli yksinoikeus alueen kalavesiin. Sota esti suunnitelman toteutumisen.

Sen sijaan muille Petsamon alueen kolttien ei annettu oikeuksia tai suojelua. Paatsjoen ja Petsamon alueet olivat tärkeitä uudisasutuksen ja muiden suomalaisten elinkeinojen kannalta. Metsäsaamelainen siida oli muutoksille erittäin altis, koska se käytti hyväkseen laajoja alueita. Yhdenkin osa-alueen menettäminen murensi vuotuiskiertoa. Paatsjoen kolttien valetaminen Kolttakönkälle ja merenrannalle loppui, samoin Petsamon kolttien merikalastus 1920- ja 1930-luvuilla.

Vanhan elämänmuodon väistyttyä kolttien oli yritettävä sopeutua uuden yhteiskunnan arvoihin ja tapoihin, mikä ei kuitenkaan ollut helppoa. Suomalaisen väestön ennakkoluulot ja nationalistiset asenteet vain pahensivat asiaa. Suomalainen Petsamo-kirjallisuus 1920- ja 1930-luvuilla on täynnä halveksuvia ja jopa rasisistisia kuvauksia kolttista.



**Ortodoksinen uskonto erottaa kolttasaamelaiset selvimmin muista Suomen saamelaisista. Kolttatyttöjä Skábmagovat-juhilla Inarissa. Kuva: Ulla Aikio-Puoskari.**

Toinen maailmansota mullisti kolttien elämän täydellisesti. Jo vuoden 1939 lopulla, Neuvostoliiton hyökättyä Suomeen, heidät evakuoitiin sisemmäksi Suomeen, Nellimiin ja sieltä Rovaniemen lounaispuolelle Tervolaan. Väli rauhan aikana he palasivat kotiseuduilleen, mutta joutuivat jättämään ne lopullisesti osin jatkosodan alussa, suurimmaksi osaksi Lapin sodan edellä. Talven 1944-45 he viettivät Keski-Pohjanmaan Kalajoella, josta he siirtyivät vähitellen Nellimin-Luton alueelle Inarin kunnan itäosiin.

### Köyhemmät asuinsijat

Kolttasaamelaisten sukualueet olivat jääneet rauhanteossa Neuvostoliiton puolelle ja selväksi kävi, että – erityisesti nuoret – koltat eivät halunneet palata sinne. Neljä vuotta kestäneen suunnitteluprosessin jälkeen entisen Petsamon koltat sijoitettiin Inarinjärven pohjois- ja eteläpuolelle: Suonikylän koltat asutettiin Severtijärven alueelle, muut koltat Nellimin seudulle. Koltat asettuivat uusille asuinalueilleenkin suku-

kunnittain, mutta merkittävä muutos Petsamon aikaan oli vuotuiskierron loppuminen. Esimerkiksi suonikyläläisten kapealle järvivyyöhykkeelle sijoitettu kiinteä asutus ei enää tuntenut kesä-alueita eikä talvikylää. Poronhoidon ongelmat olivat suuria, kun 4000-päinen poroelo oli jäänyt Neuvostoliiton puolelle. Kalakannan niukkuus oli haittaava tekijä.

Kolttien elämä muuttui hyvin voimakkaasti verrattuna Petsamon aikaan. Perinteiset elinkeinot eivät ole taanneet varmaa toimeentuloa. Niinpä esimerkiksi 1960-luvun 1980-luvun välisenä aikana poronhoidon osuus päätoimeentulon lähteenä väheni romahdusmaisesti. Kolttakulttuurin jatkuvuudesta on pyritty huolehtimaan erityislajeilla ja -toimenpiteillä. Siitä huolimatta työttömyysaste on ollut korkea, ja lähes neljännes kolttaväestöstä on muuttanut pois, erityisesti pääkaupunkiseudulle.

Kolttasaamelaisia on arviolta noin 500. Heidän kulttuurinsa on omaleimainen sekä suomalaisiin että saamelaisiin verrattuna. Se on saanut vaikutteita, muun muassa ortodoksi-

## KUOLAN SAAMELAINEN VUOSISATA

sen uskonnon, karjalais-venäläisestä kulttuurista. Muista saamelaisista poikkeavia kulttuuripiirteitä ovat esimerkiksi karjalaistyyppiset kansantanssit ja puku. Koltilla on harvinainen joiun laji *leu 'dd*, pitkä ja kertova runoelma, joka on ehkä säilynyt suvaitsevaisen ortodoksisen kirkon piirissä paremmin kuin luterilaisilla alueilla.

Koltilla on säilynyt myös vanhaan kyläkokouskäytäntöön liittyvää perinnettä. Muinaisen lapinlän tavoin kyläkokous päättää yhteisistä asioista. Niitä hoitamaan valitaan vaaleilla luottamusmies. Kolttien kyläkokouksen ongelma on sama kuin esimerkiksi saamelaiskäräjillä: sillä ei ole oikeutta päättää omien alueidensa käytöstä eikä omistussuhteista.

Kolttakulttuurin erilaisuus niin suomalaisesta kuin saamelaisesta kulttuurista on aiheuttanut sotienjälkeisenä aikana myös suuria ongelmia. Koltta-alueen ulkopuolella erityisesti nuoret ovat joutuneet kärsimään vanhoista asenteista: ”Jos puemme yllemme kolttavaatteet, olemme kuin mustalaisia tai ryssiä”, eräs koltta kertoi haastattelijalle. Kyse ei ollut pelkästään suomalaisista: ”muut saamelaiset kutsuvat meitä noilla nimikkeillä”.

Sevettijärveläinen Sinikka Semenoja toteaa kouluympäristön negatiivisen ja syrjivän asenteen jättäneen suuret arvet 1950- ja 1960-luvulla syntyneiden kolttien sieluun. Opettajat antoivat välinpitämättömyydellään hiljaisen siunauksensa kouluväkivallalle, joka kohdistui koltaoppilaisiin. Tavallinen selviytymiskeino oli oman taustan peittäminen ja jopa täydellinen kieltäminen.

Tilanne on Semenojan mukaan jonkin verran valoisampi: ”Positiivinen asenne saamelaisasioissa on heijastunut myös kolttien elämään. Koltansaame on saanut virallisen aseman saamelaisalueella, koltankielistä kirjallisuutta on

ilmestynyt ja kanssakäyminen Kuolan saamelaisen kanssa on mahdollista. Mielenkiintoista on, että nuoret ja lapset suhtautuvat omaan koltta-saamelaisaustaansa identiteettinsä luonnollisena osana: he haluavat opiskella koltansaamea, käyttää kolttavaatteita jne.”

Kolttakulttuurin keskuksena pidetään Sevettijärveä, joka sai uuden koulurakennuksen ja oman yläasteen vuonna 1990. Uuden koulun myötä koltansaamen opetus lisääntyi jopa äidinkielellä. Yleensä koltansaame on kuitenkin vieras kieli niin Sevetissä kuin muissa Inarin kouluissa. Ongelma on nimenomaan se, että vain harvat lapset ja nuoret puhuvat koittaa äidinkielenään. Inarin kunta toteutti koltansaamen kielipesäkokeilun vuonna 1993. Sen tarkoituksena oli vahvistaa lasten kielitaitoa tarjoamalla omakielinen päivähoitopaikka. Hyvien kokemusten perusteella kokeilua jatkettiin vuodesta 1997, kun hankkeeseen saatiin Euroopan Unionin tuki.

Ortodoksinen uskonto on ollut eräs koltta-kulttuuria kiinteyttävä tekijä. Pyhän Trifonin perinnön vaalimiseen liittyvät juhlat ovat koonneet asukkaita yhteen. Elokuussa vietettävä pyhiinvaellusjuhla tapahtuu Näätämössä ja Sevettijärvellä, jossa vietetään myös joulukuun pääjuhla. Helmikuun juhlallisuudet keskittyvät Nellimiin. Kirkko on vaalinut koltan kieltä. Vuonna 1983 ilmestyi ensimmäinen koltankielinen rukouskirja. Myös jumalanpalveluksissa kielen käyttöä on voitu lisätä, koska matkapapiston työntekijä ja kirkkolaulun johtaja on ollut koltta-saamelainen.

ITÄSAAMELAISTEN (kildininkielellä *sam'lenč*, saamelaiset) kohtaloa 1900-luvulla voi pitää kaikista saamelaisista traagisimpana. Kuolan niemimaalla asuvat suvut ovat joutuneet kokemaan konflikti- ja teollisuusalueen kiroit. Vanhat asuinalueet on jouduttu jättämään, samoin suurelta osin vanhat elinkeinot ja entinen elämänmuoto. Kolmesta Kuolan saamen kielestä akkalansaamalla ei ole enää yhtään puhujaa ja myös turjansaamen katoamista tutkijat pitävät lähes väistämättömänä. Sen sijaan kildinin saamen mahdollisuudet ovat alkaneet parantua.

Neuvostoliiton pohjoisosien tapahtumat 1900-luvulla ovat johtaneet Kuolan saamelaisasutuksen täydelliseen muutokseen. Muurmanskin alueen tehokas hyödyntäminen oli kohtalokas alueen saamelaisasutukselle. Kuolan alueen kaivos- ja teollisuustoiminta keskittyy Kantalahti-Muurmanski -linjalle sekä Imandra- ja Umbozerojärven väliin Hiipinätuntureiden alueelle. Aiemmin Kuolan saamelaisen asutusta sisämaa Paatsjokilaaksosta Muurmanskin linjalle on näin jäänyt lähes täysin ilman alkuperäisiä asukkaitaan.

**Kuolan saamelaiset olivat eristyksissä muusta Saamenmaasta lähes 70 vuoden ajan. 1980-luvulla yhteydet alkoivat löytyä uudelleen. Oijar-yhtye Kaaresuvannon Davvi Šuvvassa vuonna 1993. Kuva: Jorma Lehtola.**





## Menetetety alueet

Jo Muurmanskin radan valmistuminen 1916 oli suunnannut asutus- ja hyödyntämispainetta pohjoiseen. 1930-luvulla tehtiin suuret kupari- ja nikkelimalmilöydöt Kuolan keskiosista, ja niitä hyödyntämään perustettiin Severonikkelin eli Montsegorskin kaivoskombinaatti. Teollistaminen vaati sähköä, jota saatiin valjastamalla alueen vuolaita jokia. Muurmanskin kalateollisuutta alettiin kehittää.

Teollistaminen vaati väkeä, joka lisääntyi räjähdysmäisesti. Kymmenessä vuodessa Kuolan asukasluku oli vuonna 1933 kohonnut 20 000 hengestä 150 000 henkeen. Myös Kuolan sotilasstrategisen aseman korostuminen toi lisää väkeä.

Kuolan saamelaisten vanha siidajärjestelmä romahti näinä vuosikymmeninä. Vallankumouksen jälkeen saamelaisten maat ja vedet oli kansallistettu: maanomistustilain myötä valtio tuli kaikkien luonnonvarojen omistajaksi. Porotaloutta alettiin kollektivisoida, mikä kylläkin tapahtui hitaammin kuin muualla. Vuonna 1933 vasta 60 prosenttia poronhoitoalueen talouksista oli kollektivisoitu, kun rannikoilla prosentti oli 80. Teollistamisen edetessä ja alueen hallinnon kehittyessä 1940-luvulla kaikki saamelaistaloudet keskitetiin kolhooseihin.

Vuonna 1937 Stalinin johdolla aloitettu kansanvihollisten vainoaminen kohdistui myös saamelaisiin. Kollektivisoinnin yhteydessä oli saamelaisten (yksityiset) poromäärät luetteloitu lupaamalla oikeiden määrien antajille verohelpotuksia. Poromäärien mukaan neuvostovalta luokitteli saamelaiset eri varallisuusluokkiin: rikkaisiin eli kulakkeihin, keskitason omistajiin ja köyhiin. Vainotoimenpiteet keskittyivät erityises-

ti kulakkeihin, joita alettiin vangita. Työleireihin tai toisiin asuinpaikkoihin siirrettiin myös heidän täysikäisiä lapsiaan.

Viranomaiset olivat myös keksivinä saamelaisten nationalistisen järjestön, jonka nähtiin tähtäävän saamelaisten itsenäistymiseen. Muutoksenhaut eivät olleet mahdollisia, kun epäillyt tuomittiin vakoilusta ja sabotaasisuunnitelmista teloitettaviksi tai vankileireille. Saamelaisia ammuttiin kansanvihollisina. Pidätykset ja terrori löivät leimansa saamelaisalueen elämään vuosikymmeniksi. Pohjoisen sotilaspiirin tribunaali palautti maineen monille syyttä tuomituille saamelaisille vuonna 1957, mutta päätöksestä ei kerrottu julkisesti.

Siidojen alueet menetettiin lopullisesti kollektivisointiin liittyvissä pakkosiirroissa. Saamelaisia alettiin keskittää suuriin kyliin jo 1930-luvulla, ja Kuolan niemimaan länsialueiden saamelaiset joutuivat muuttamaan toisen kerran siinä vaiheessa, kun voimallatoksia alettiin rakentaa Tuulomajokeen. Pakkosiirtojen toinen aalto tuli 1960-luvulla, jolloin loputkin saamelaiskylät siirrettiin muualle mm. tekoaltaiden tieltä.

Kuolan strategisen aseman takia niemimaan sisäosat eristettiin sotilasalueiksi, joihin ei ollut asiaa. Näissä siirroissa tuhottiin esimerkiksi Čalmny-Varren saamelaiskylä, josta on löydetty ikivanhoja kalliopiirroksia. Samoin tyhjäntyi rannikon Arsjogkin eli Varsinon kylä, jota viime aikoina on yritetty asuttaa uudelleen.

## Vähemmistönä kansojen sulatusuunissa

Pakkosiirroilla valtiolta kokosi väen helpommin hallittavissa oleviin suurempiin kyliin, jotka

oli helpompi varustaa kulkuyhteyksillä, kaupoilla ja terveyspalveluilla. Saamelaiset keskitettiin Luujärvelle eli Lovozeroon, jossa asuu nykyisin suuri osa kuolansaamelaisista. Oma kansallinen alueensa se ei ole, koska siellä asuu monia muitakin kansallisuuksia. Saamelaiset muodostavat kolmanneksen Luujärven väestöstä – heitä on runsaat 900 henkeä.

Kuolan saamelaisten määrä eli runsaat 1800 henkeä on säilynyt suhteellisen vakiona, kun taas Kuolasta on tullut miljoona-asutuksen keskus. Kun saamelaisia vuonna 1897 oli viidennes Kuolan asukasmäärästä, he muodostavat nykyisin alle 0,2-prosentin vähemmistön 26 muun kansallisuuden joukossa.

Kansanryhmien sekoittuminen näkyy myös poronhoidossa. Poronhoitotyö tapahtuu sovhoosien prikaateissa, joissa kussakin on kymmenkunta henkeä. Prikaatit on koottu kaikista kansallisuuksista. Komien osuus poronhoidossa on huomattavasti vahvempi kuin saamelaisten, vaikka lukumäärissä ei ole suuria eroja. 1990-luvun alussa Luujärven kunnan 904 saamelaisesta vain 74 oli poronhoitajia. Suuri osa (61 prosenttia) saamelaisista työskentelee ns. alhaista koulutusta vaativissa töissä tai on jäänyt työttömäksi. Se on johtanut niin taloudellisiin ja sosiaalisiin kuin henkisiin ongelmiin. Perinteisten elinkeinojen väistyessä myös perheiden ja perheenjäsenten yhteenkuuluvuus heikkenee.

Neuvostoliiton hajoamisen myötä Kuolan saamelaisille on tullut mahdolliseksi tavata omia sukulaisia Suomen puolella ja sukulaiskansaa Pohjoismaissa. Vuonna 1992 heistä tuli Saamelaisneuvoston jäseniä. Kuolan saamelaisten järjestöön kuuluu noin 300 jäsentä. Ongelmat ovat kuitenkin Pohjoismaiden saamelaisia suurempia. Venäjänkielinen koulutus on luonut

nuoriin alemmuudentunteen.

Jelena Sergejeva siteeraa luujärveläistä miestä, jonka mukaan ”monien sukupolvien ajan saamelaisille periytyivät äidinmaidossa pelon, itseluottamuksen puutteen, alempiarvoisuuden ja turvattomuuden tunteet. Ei voi odottaa, että Venäjän saamelaiset vapautuvat kovin nopeasti siitä, mikä on ikäänkuin osa perimää”.

Saamen kieltä on oloista johtuen käytetty lähinnä kotipiirissä ja tundralla työkielenä. Niissä prikaateissa, joissa on vanhempia saamelaisia poromiehiä, poronhoitokieli saattaa vieläkin olla saame. Lapset ja nuoret ovat kuitenkin tottuneet käyttämään venäjää. Saamea alettiin opettaa 1980-luvulla Luujärven alkeiskoulussa, mutta vain kolmella ensimmäisellä luokalla. Keskeinen ongelma on, että äidinkielistä opetusta Luujärvelläkään ei ole mahdollista saada. Saamen kieltä luetaan vieraana kielenä. Yhteys kolttasaamelaisiin on johtanut lupaaviin projekteihin yhteisvoimin. Kolttasaamelaisten kielipesäkokeilu on tarkoitus aloittaa myös Kuolan saamelaisten keskuudessa.

Kildininsaamen kirjakieli oli perustettu 1930-luvulla. Sillä pyrittiin edistämään pienten kansallisuuksien koulutusta. Vuosikymmenen lopulla hanke romutettiin. 1980-luvulta lähtien kirjakieltä on alettu kehittää uudelleen. Kirjakielenä on kildininsaame, Kuolan saamen kielistä keskeisin ja eniten käytetty. Kildiniksi on ilmestynyt muutama aapinen, sanakirja ja opetusmateriaalia. 1990-luvulla julkaistiin myös kaksi lasten runokokoelmaa sekä kildiniksi että pohjoissaameksi.



## ”Saamelaisrenessanssista” Altaan

1960-luvun lopun saamelainen liikehdintä alkoi nuorisosta, kuvaavasti juuri tuosta ensimmäisestä ”asuntolasukupolvesta”. Saamelaisliikkeen taustalla oli vähemmistöjen maailmanlaajuinen herääminen puolustamaan oikeuksiaan. Varsinaisesti se oli kuitenkin vastareaktiota sotienjälkeisen sulautumiskauden tavalle yrittää unohtaa oma kulttuuriperintö ja omat arvot. Sen oli mahdollista syntyä vain tilanteessa, jossa pienen kansan itsetunto on uhattuna.

Ominaista 1970-vaihteen liikehdinnälle oli saamelaiskulttuurin läpimurto laajalla rintamalla, kuten vuosisadan alussa: politiikassa, tiedotusvälineissä, kulttuurissa ja yhdistystoiminnassa. Olennainen oli taiteen, ennen kaikkea kirjallisuuden ja musiikin osuus, virinnessä ”saamelaisrenessanssissa”, kuten sitä on nimitetty (ks. Taide).

Nils-Aslak Valkeapää nosti joiun keskeiseksi kansallistunteen symboliksi ja myös estraditaiteeksi vuonna 1968 aloittamallaan konserteilla ja julkaisuillaan, ensilevystään *Joikuja* (1968) lähtien. Veijo Länsman sekä laulu- ja joikuyhtye Daed`nugadde nuorat eli Tenonrannan nuoret yhdistivät perinnettä ja saamen kieltä uuden popmusiikin vaikutteisiin. Valkeapää ja Kirsti Paltto kehittivät kaunokirjallista ilmaisua.

Tärkeä merkitys kulttuurin nousussa oli perinteisen käsityön elpymisellä 1970-luvun alussa, jolloin aloitettiin käsityön ammatti- ja työllisyyskurssit. Vuonna 1971 Rovaniemen ammatillisen kurssikeskuksen aloittamia kursseja on ollut niin nahkatyössä, pukuompelussa kuin nauhanpunonnassakin. Opettajina toimivat alusta lähtien saamelaiset käsityöntekijät.

Toiminnan vireyttä kuvaa se, että Suomen puolella perustettiin *Sabmelaš Duoddjarat* (Saamelaiset käsityöntekijät, myöh. *Sámi Duodji*) -yhdistys jo vuonna 1975. Toiminta johti myös Saamelaisalueen ammatillisen koulutuskeskuksen perustamiseen vuonna 1978. Perinne-käsityön elpymisen myötä saamelaiset käsityöt ovat saaneet suojakseen oman *Sámi Duodji* -tuotemerkkinsä.

Saamelaisten liikehdintä heijastui paikallisyhdistysten syntymisenä. Utsjoen Outakoskella toimintansa vuonna 1968 aloittanut ja lyhytaikaiseksi jäänyt *Teänupakti* (Tenonpahta) oli nuorten järjestö. Sen alkuperäinen tarkoitus oli yhteyksien



Saamelainen yhdistystoiminta vilkastui kaikissa Pohjoismaissa 1960-luvulla. Kuva Johti Sabmelažžat -yhdistyksen perustavasta kokouksesta Enontekiöllä keväällä 1969. Kuva: Kalle Kuittinen.

Kouluja käyneet saamelaisnuoret alkoivat 1960-luvulta lähtien nostaa saamelaisperintöä esille jopa radikaalein tavoin. Nils-Aslak Valkeapää (oik.) järjesti vuonna 1971 ”joikaavan mielenosoituksen” Rovaniemellä saamelaistapahtuman yhteydessä. Samana vuonna hän julkaisi kantaaottavan pamfletin Terveisiä Lapista. Kuva: Jorma Korhonen.



luominen toisiin nuoriin, mutta se suuntasi voimansa myös kuntien toiminnan kritisoimiseen. Nuorisoleirien ja kunta-aloitteiden lisäksi se järjesti kokousiltoja ja illanviettoja, joista viimeainitut johtivat kuitenkin konservatiivisessa saamelaisyhteisössä negatiivisiin asenteisiin ja toiminnan tyrehtymiseen.

Vuonna 1969 perustettu *Johtti Sabmelažžat* (Jutavat saamelaiset) oli länsilappilainen yhdistys, joka katsoi Samii Litton liiaksi ”itäpuolen” järjestöksi. Porosaamelaisen yhdistyksenä se on selkeästi korostanut luontaiselinkeinojen ja oikeuspoliittisen tutkimuksen tärkeyttä. Se on vaatinut saamelaisten omistusoikeuden tunnustamista lapinkylien vanhoihin veromaihin sekä kiirehtinyt kielen ja kulttuurin turvaamiseen tärkeitä toimia. Aktiivisen päivänpoliittisen osallistumisen lisäksi yhdistys on järjestänyt vuosittain perinteiset Marianpäivän juhlat Enontekiön Hetassa.

Norjassa vuonna 1968 perustettu keskusjärjestö *Norgga sámiiid riikkasearvi* (NSR) oli virstanpylväs Norjan saamelaisten keskuudessa. Sen toiminta alkoi muuttaa norjalaisten asenteita ja saamelaisten käsitystä omista oikeuksistaan. Keskusjärjestön perustamiseen liittyi vilkas paikallisyhdistysten syntyminen: vuonna 1968 perustettiin Tromssan, Porsangin ja Tenon yhdistykset, seuraavana vuonna Bergenin. 1970-luvulla syntyi 13 saamelaisyhdistystä.

Keskusjärjestö määritteli tavoitteekseen vahvistaa saamelaisten kulttuurista, sosiaalista ja taloudellista asemaa. Keskeisimpiä osa-alueita sillä oli elinkeinopolitiikka ja oikeuskysymys. Jo ensimmäisessä kokouksessaan Kaarasjoella 1969 NSR vaati saamelaisille oikeutta olla päättämässä Pohjois-Norjan luonnonvarojen käytöstä. Oikeus maahan ja veteen oli siitä lähtien järjestön tärkeimpiä teemoja. Järjestön merkitys myöhemmissä Alta-mielenosoituksissa oli keskeinen, samoin kuin sittemmin Saamelaiskäräjien ja siihen liittyvän äänioikeuden järjestelijänä vuonna 1989.

Merkittävimpiä saamelaispoliittisia uudistuksia 1970-luvun alussa olivat vaaleilla valitun *Saamelaisvaltuuskunnan* perustaminen Suomen puolella ja *Pohjoismaisen saamelaisinstituutin* perustaminen Norjan puolella vuonna 1973. Edellinen on saamelaisten poliittinen edustuselin, josta tuli esimerkki myöhemmin Norjassa ja Ruotsissa perustetuille saamelaiskäräjille. Jälkimmäinen on tutkimuslaitos, jonka merkitys arkipäivän saamelaispolitiikkaan oli huomattava.

Saamelaisvaltuuskunta (Sámi parlamenta, nyk. *Sámediggi*, *Saamelaiskäräjät*) oli elin, joka edustaa Suomen saamelaisten virallista näkemystä. Saamelaisasiain komitean mietinnön pohjalta annettu asetus saamelaisvaltuuskunnasta oli historiallinen, sillä



Ruotsinsaamelainen kielitieteilijä ja professori Israel Ruong, joka puhui äidinkielenään piitimensaamea, nousi sotienjälkeisenä aikana johtavaksi saamelaispoliitikoksi Ruotsissa. Kuva: Karl Nickul.



Saamelaiskonferenssit ja niiden valtuutuksella toimiva Saamelaisneuvosto perustettiin hoitamaan kaikkien kolmen pohjoismaan saamelaisten yhteisiä asioita. Eräs Suomen saamelaisten aktiiveista, Johan Erkki Jomppanen, piti puheen Inarin saamelaiskonferenssissa 1976.

siinä Suomen valtio ensimmäisen kerran tunnusti saamelaiset virallisesti. Sen työn jatkaja Saamelaiskäräjät on edelleen ainoa elin, joka voi ilmaista saamelaisten virallisen näkemyksen heitä koskevista asioista.

Norjassa suhtautuminen saamelaisvähemmistöön oli 1970-luvulla edelleen varsin nihkeää, ja saamelaisten oman edustuselimen perustaminen oli mahdoton ajatus. Saamelaisinstituutti oli merkittävä hanke ja osoitus pohjoismaisen saamelaisyhteistyön voimasta. Vuoden 1971 konferenssi korosti sitä, että instituuttiin piti olla yhteispohjoismainen, ei paikallinen eikä kansallinen laitos. Sijointipaikaksi oli kaavailtu yliopistokaupunkia, Tromssaa tai Uumajaa, mutta erityisesti nuorten saamelaisten aktiivisuus toi saamelaistutkimuksen keskuksen keskelle saamelaisaluetta ja arkipäivää. Instituutin tutkimus- ja julkaisu-toiminnan lohkot olivat kielentutkimus, historia- ja kulttuuritutkimus, elinkeinoprojektit sekä oikeushistoriallinen tutkimus. Saamelaisinstituutista tuli 2000-luvun alussa osa Saamelaista korkeakoulua (Sámi allaskuvla), joka oli perustettu 1989.

## Taistelu Altasta

Saamelaisen elämänmuodon lähtökohtana on aina ollut luonnon pehmeä hyödyntäminen pitkällä aikavälillä. Luonnonnyhteys on merkinnyt biologisen sopeutumisen ohella sellaisten yhteisöjen luomista, joiden puitteissa on voitu mahdollisimman tarkoituksenmukaisesti käyttää hyväksi subarktisen luonnon niukkaa tuottoa. Saamelaisten luontosuhteen harmonisuutta on turha liioitella, mutta olemassaolo on perustunut siihen, että luonnontalouden kiertokulkua ja perusteita ei ole vaarannettu.

Sotien jälkeen kiihtynyt luonnonresurssien käyttö ja suorainen riisto, johon valtiot jälleenrakennusajan tarpeisiin vedoten syyllistyivät, johti väistämättä saamelaisen elämänmuodon vaarantumiseen, mutta myös kasvavaan vastareaktioon. Keskeisimpiä luonnonympäristölle aiheutettuja vahinkoja ovat olleet suuret vesistöarakentamiset, jotka aloitettiin paikoitellen jo 1930-luvulla. Norjan puolella oli 1970-luvulle tultaessa valjastettu noin 60 vesistöaluetta energiatalouden palvelukseen. Ruotsin puolella valtionyhtiö Vattenfall patosi suuria vesistöalueita, jotka veivät laidunmaita poronhoitolta ja elinehtoja myös metsäsaamelaisilta elinkeinoilta. Kuolan alueella tapahtuneet ympäristökatastrofit koskettavat kaikkia alueen luonnosta eläviä.

Suomen puolella eräs mullistavimpia ympäristömuutoksia oli Lokka-Porttipahta-alueen valjastaminen 1950-luvulla ja siihen liittyvät ilmiöt. Marjut ja Pekka Aikio kuvasivat jo 1970-luvulla prosessin vaikutusta Lapin paliskunnan eli Sompion poronhoitajasaamelaisten elämään. Siinä yhdistyivät ympäristötuhot, matkailun tarpeet ja nopea teknistyminen. Yhdessä ne edistivät saamelaiskulttuurin perusteiden hajoamista.

Aikioiden mukaan Lokan ja Porttipahdan tekojärvien rakentamista edelsivät laajat metsien avohakkuut sekä voimaperäiset metsien uudistamiseen liittyneet käsittelytoimenpiteet vaotuksineen, aurauksineen ja vesakkomyrkytyksineen. Tekojärvet itsessään peittivät alleen yli 11 prosenttia paliskunnan koko alasta ja vaikeuttivat tai estivät käyttämisestä kaikkiaan noin neljännessä paliskunnan alueesta. Paliskunnan koko itäinen tunturialue suunniteltiin valtakunnalliseksi tehostetun retkeilykäytön alueeksi ja itärajan tuntumassa on maamme tiheimpiin kuuluva suurpetokanta:

*Paliskunta siis koki huomattavan suuria ympäristömuutoksia, joiden seurauksena poronhoidon talvipaimennusjärjestelmä (siidat) hävisi ja koko poronhoidon rytmiikka murtui. Samalla alkoi elinkeino teknistyä nopeasti*

*lähinnä moottorikelkan esiin tulemisen vuoksi, mikä lisäsi poronhoidon kustannuksia huomattavasti. Poronhoitajien oli hakeuduttava entistä enemmän elinkeinon ulkopuoliseen ansiotyöhön jo kyetäkseen vastaamaan kohonneista kustannuksista. Tämän seurauksena heillä oli käytettävänä vähemmän aikaa poronhoitotyöhön, ja näin ihmisen ja poron välinen suhde muuttui nopeasti, petojen aiheuttamat vahingot lisääntyivät ja poronhoito alkoi menettää asemaansa luontoon hyvin sopeutuneena järjestelmänä.*

Aikioiden mukaan alueelle muuttaneet paimentolaiset olivat luoneet oloihin hyvin sopeutuneen poronhoitojärjestelmän, joka toimi hyvin korkeatasoisesti. Tapahtuneet ympäristömuutokset asettivat paliskunnan poronhoidon uudentyyppisen sopeutumistilanteen eteen: luonto tarjosi nyt aikaisempaa vähemmän mahdollisuuksia.

Ruotsin ja Norjan puolella vesistöarakentamisia vastaan alettiin osoittaa mieltä 1960-luvulla. Tunnetuin ja suurimittaisin demonstraatio oli yli kymmenvuotinen taistelu Alta-Koutokeino -joen vesistön suojelemiseksi. Saamelaisten kannalta kyse oli oikeudesta päättää omien alueidensa käytöstä.

Ongelma nähtiin laajemminkin kysymyksenä oikeusvaltiossa noudatettavista periaatteista. Saamelaiset vetosivat vuoden 1751 rajasopimukseen, jossa Norja ja Ruotsi-Suomi olivat taanneet saamelaisten oikeudet alueisiinsa. Tätä omistusta ei saamelaisten mukaan sittemmin ollut lailla kumottu missään Pohjoismaassa.

Saamelaiset vaativat, että Norjan perustuslaissa oli tunnustettava saamelaiset alkuperäisväestöksi ja turvattava sen taloudelliset ja sosiaaliset perustat. Samoin vaadittiin perustettavaksi saamelainen poliittinen elin, joka olisi demokraattisesti valittu. Saamelaisten oikeudet maahan ja veteen oli selvitettävä. Lisäksi saamen kielelle ja kulttuurille oli annettava virallinen status. Ennen Altan tapausta viralliset tahot eivät lotkautaneet korvaansakaan tällaisille vaatimuksille, olihan Norjan politiikka saamelaisten suhteen ollut aina kovaotteisinta koko Pohjoismaissa.

Norjan valtion kanta mielenosoittajiin oli ehdoton. He tyhjensivät mielenosoittajien leirin tammikuussa 1981. Työt jatkuivat ja uusi voimala vihittiin käyttöön vuonna 1987. Takaiskusta huolimatta Altan taistelulla oli merkittävät seuraukset. Viranomaisten voimakeinot alkuperäisväestöä kohtaan avasivat monien – ennen kaikkea nuorten – silmät, ja monet heräsivät saamelaisuuteensa.

Erityisen merkittävänä on pidetty merisaamelaisten itsetunnon heräämistä; merisaa-

melaisethan tunnettiin siihen saakka saamelaisryhmistä kaikkein norjalaistuneimpina. Saamelaistaiteeseen tapauksella oli suuri vaikutus, sillä monet taiteilijat olivat taistelussa mukana tai saivat sen myötä kansallisen ”herätyksen”. Taistelun aikana saamelaisliike löysi kansalliset symbolinsa. Sinipunakeltainen saamenlippu kohosi uhmakkaasti tankoon Stillassa, joskin vuonna 1986 tehty virallisempi versio erosi siitä hieman.

Poliittisesti Altan tapaus oli merkittävä siksi, että se muutti Norjan virallisen politiikan saamelaisia kohtaan. Selkkauksen jälkeen valtio oli pakon edessä. Sen maine vähemmistöasioissa oli saanut pahan kolhun, eikä lainsäädännössä ollut muuta vaihtoehtoa kuin ottaa huomioon myös saamelaisten tarpeet. Jo vuonna 1980 asetettiin toimikunnat pohtimaan sekä kulttuuria että oikeuskysymystä.

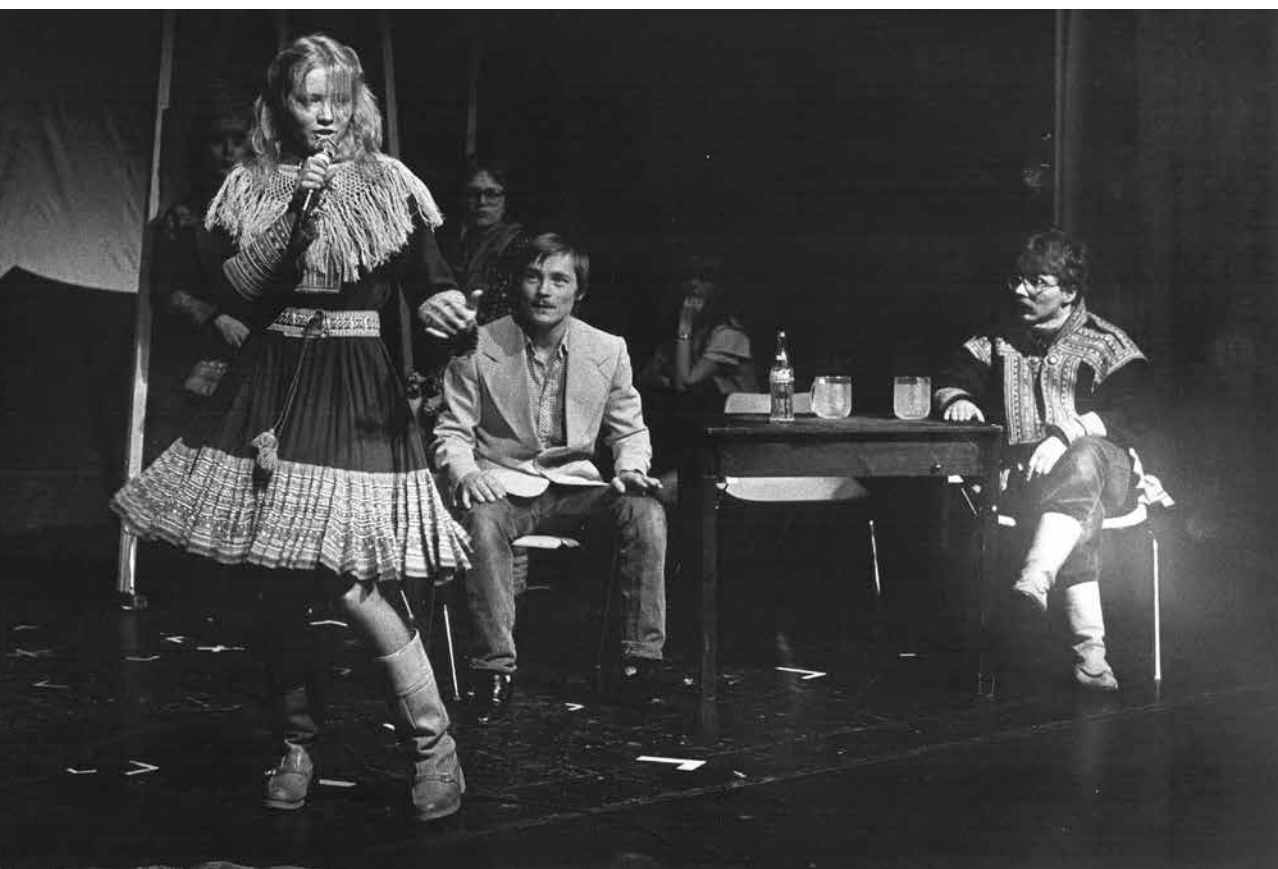
Kymmenessä vuodessa saamelaispolitiikassa toteutettiin suuri osa niistä uudistuksista, joita saamelaiset Alta-taistelussa vaativat. Saamelaiset saivat oman edustuselimensä, saamelaiskäräjät, sekä kielilain. Saamelaiset hyväksyttiin alkuperäiskansaksi Norjan perustuslaissa, ja he saivat hallitukseen oman neuvonantajansa.

Saamelaiset ovat joutuneet kärsimään myös ympäristökatastrofeista, joihin heillä ei ole ollut minkäänlaista mahdollisuutta vaikuttaa. Vakavimpia takaiskuja – Kuolan saasteongelmien lisäksi – oli Tshernobylin ydinkatastrofi vuoden 1986 keväällä. Ukrainassa tuleen syttyneen ydinreaktorin saastelaskeumat kulkeutuivat tuulen mukana Keski-Skandinaviaan, ennen kaikkea eteläiseen Ruotsin eteläsaamelaisalueelle, jossa ne tulivat sateiden mukana maahan. Radioaktiivinen saaste sitoutuu erinomaisesti jäkälään, joka on poron ravintoa.

Poronlihan cesium-arvot nousivat niin korkeiksi, että se ei läpäissyt ihmisravinnoksi kelpuutettavaa tasoa. Ruotsin saamelaisalueella ajaututtiin samana syksynä massateurastuksiin. Arviolta 30 000 poroa oli teurastettava ja haudattava. Poronlihan myyntiongelmien kasvoivat. Tshernobylin katastrofi osoitti, kuinka haavoittuvainen luonnosta elävän kansan elinkeino on.

**Epäonnistuneessa sillanräjäytyksessä loukkaantunut valokuvaaja Niillas A. Somby otti irronneen kätensä propagandakäyttöön. Yhdessä Harry Johansenin kanssa hän kuvasi sen Norjan lakikirjan päällä. Siitä tuli Alta-kiistan kuuluisimpia valokuvia.**





**Saamelainen *Beaivváš Sámi Teáhter* syntyi Alta-kiistan seurauksena, kun se esitti satiirisen musiikinäytelmän *Min duoddarat (Meidän tunturimme)* Koutokeinossa 1981.**

## ALTAN KRONIKKA

### Voimat ja vastavoimat

TAMMIKUUN PUOLIVÄLISSÄ 1981 – keskitalven kovilla pakkasilla – Alta-taistelu kärjistyi poliisioperaatioon, jossa Norjan hallitus vei väkivalloin läpi tahtonsa valjastaa Altajoki energiakäyttöön. Tappio merkitsi yllättävää käännekohtaa Norjan saamelaisille niin lainsäädännöllisesti kuin kulttuurisestikin. Se muutti valtion saamelaispolitiikan, jota siihen saakka luonnehtivat norjalaistamisajan asenteet.

Kiista Alta-Koutokeino -vesistön rakentamisesta oli alkanut jo yli kymmenen vuotta aiemmin. Vuonna 1968 Norjan valtion energiayritys NVE teki ehdotuksen vesistön säännöstelemiseksi. Suunnitelma koski laajaa aluetta, ja siihen sisältyi saamelaisen Mázen kylän upottaminen tekojärven alle. Mázeesta alkaneen liikehdinnän päätteeksi suurkäräjät päätti vuonna 1973 säilyttää saamelaiskylän. Vuonna 1976 nuorten saamelaistaiteilijoiden joukko kokoontui työskentelemään Mázeen. Monet heistä olivat tulevan kansanliikkeen aktiiveja.

Uusia rakentamissuunnitelmia tehtiin edelleen huolimatta Altan ja Koutokeinon kunnanhallitusten vastustuksesta. Vuonna 1978 suurkäräjien ehdotus ja päätös rakentamisesta synnytti kansanliikkeen, joka toimivalla organisaatiollaan kokosi nopeasti kannattajia myös naapurimaista. Heinäkuussa 1979 mielenosoittajat kokoontuivat Stillassa, jonne saakka rakentamiseen liittyvät tietyt olivat edenneet. Yhdessä Oslossa järjestettyjen mielenosoitusten kanssa se johti tietöiden keskeyttämiseen.

Kansanliikkeessä oli kaksi painopistealuetta: luonnonsuojelullinen linja, jonka johtajana oli norjalainen Alfred Nilsen, ja saamelaisliike, jonka ohjaksissa olivat keskeiset saamelaisjärjestöt, porosaamelaisten järjestö NBR ja Norjan saamelaisten keskusjärjestö NSR. Luonnonsuojelijat vastustivat rakentamista vedoten luonnon kärsimisiin vahinkoihin sekä alueen elinkeinoille aiheutuviin haittoihin. Saamelaiset taistelivat poronhoidon tulevaisuudesta ja laajemmin oikeuksista omien alueidensa hallintaan.

Saamelaisten rintama ei ollut yhtenäinen. Vuonna 1979 norjalaisille lojaalit saamelaiset perustivat NSR:n vastapooliksi uuden järjestön, Samenes Landsförbundin (SLF), jonka tavoitteet olivat paljolti päinvastaiset. Se totesi säännöissään työskentelevänsä Norjan perustuslain periaatteiden puolesta ja kunnioittavansa kuningasta ja hänen hallitustaan. Se asettui NSR:n ”aggressiivista” politiikkaa vastaan ja järjesti Altan patoamista puoltavia mielenosoituksia.

Myöhemmin SLF vastusti Sámediggin perustamista ja saamelaisrekisterin aikaansaamista. Järjestö joutui avoimeen konfliktiin Saamelaisneuvoston kanssa vuonna 1997. Se ei katsonut voivansa hyväksyä Muurmanskin konferenssin julistusta, jonka mukaan saamelaisten olisi saatava muita väestöjä suurempi oikeus alueidensa omistukseen. Kiistan seurauksena Saamelaisneuvosto erotti SLF:n jäsenyydestään. Tapaus oli ensimmäinen Saamelaisneuvoston historiassa.

”Norjan lait? Saamelaisten oikeudet!” Norjan saamelaiset vaativat oikeuksiaan Alta-kiistan aikana muun muassa mielenosoituksessa suurkäräjien edustalla Osllossa. Valokuva: Niillas A. Somby, joka myös kuvassa.



## Vastarinnan muodot

Syyskuussa 1980 tehty päätös jatkaa tietöitä johti siihen, että mielenosoittajat perustivat vakituisen leirin Stillaan. He kieltäytyivät lähtemästä alueelta ja Kojjärven kansanliikkeen tavoin kytkivät itsensä kettungein maansiirtokoneisiin. Joulukuussa 1980 Altan maakäräjät hyväksyi niukasti valtion puuttumisen kiistaan.

Altaan lähetettiin vuodenvaihteessa yli 600 poliisia lähinnä Etelä-Norjasta. Määräyksen antoi pääministeri Odvar Nordli. Tammikuun puolivälissä poliisit tyhjänsivät Stilla leirin. Mukana ollut taiteilija Ingunn Utsi muisteli myöhemmin katselleensa ympärilleen ja ajatelleensa: ”Tämä on kuin sotaa – omia kansalaisia vastaan.” Sakkoja annettiin lähes 500 mielenosoittajalle. Kustannukset poliisioperaatiosta nousivat 60 miljoonaan kruunuun.

Kysymys taistelussa käytettävistä keinoista oli kaiken aikaa ajankohtainen. Vaikka viranomaisia uhattiin rakentamispäätöksen jälkeen jopa polttoitsemurhilla, toiminta oli rauhallista ja väkivallatonta. Puheissa ja kirjoituksissa poliisien tuloa laivalla Altavuonoon verrattiin kuitenkin saksalaisten miehitysjoukkojen saapumiseen; ankkuroihan näiden sotalaiva samaan paikkaan keväällä 1940. Monet muistivat vuoden 1852 tapahtumat Koutokeinossa, jossa norjalainen esivalta kovakouraisesti kukisti saamelaisten ”kansannousun”. Koutokeinon tapauksen väkivaltaisuuteen haluttiin kuitenkin tehdä etäisyyttä.

Stilla tyhjentämisen jälkeen tammikuun lopulla kymmenkunta saamelaista – joukossa kuvataiteilija Synnøve Persen – aloitti nälkälakon Osllossa suurkäräjärakennuksen portailla. Helmikuun alussa pääministeriksi vaihtunut Gro

Harlem Brundtland ja hänen uusi hallituksensa ilmoittivat tietöiden pysäyttämisestä toistaiseksi. Hallitus korosti, että päätös ei johtunut painostuksesta, vaan kulttuurimuistolaista, joka velvoitti inventoimaan tietöalueen arkeologisesti. Saamelaiset lopettivat yli kuukauden kestäneen nälkälakkonsa. Syyskuussa tietöyöt aloitettiin uudelleen.

Maaliskuussa 1982 tilanne sai dramaattisen käänteä. Kaksi saamelaista yritti räjäyttää sillan rakennetulla teosuudella. Valokuvaaja Niillas A. Somby menetti toisen kätensä panoksen räjähtäessä liian aikaisin. Tekoon suhtauduttiin saamelaistaholla ristiriitaisesti. Esimerkiksi Alkuperäiskansojen neuvoston saamelaisjäsen Aslak Nils Sara sanoutui siitä kokonaan irti. Toiset pitivät tekoa oikeutettuna.

Sombyn vaiheet olivat värikkäät jatkosakin. Vapauduttuaan Tromssan vankilasta oikeudenkäyntiin asti hän yllättäen pakeni Suomen kautta Kanadaan. Poliittista turvapaikkaa ei virallisesti myönnetty, mutta häntä suojelevista ja piilotelevista intiaaniheimoista yksi adoptoi hänet jäsenekseen. Myöhemmin Somby palasi Norjaan suorittamaan vankeusrangaistuksensa.

Vuonna 1987 uusi voimala vihittiin käyttöön. Vastustuksen takia voimaloiden määrä oli supistunut yhteen ja se rakennettiin mahdollisimman siististi lohen kutualueet huomioiden. Voimalan ja padon vaikutuksia ei ole laajemmin tutkittu. Vuonna 1990 – juuri ennen valintaansa toistamiseen Norjan pääministeriksi – Gro Harlem Brundtland myönsi Aitan rakentamisen olleen hyödytöntä. Sen tuottamalla sähköllä ei ollut energiatalouden kannalta suurta merkitystä.



## Saamelaiset organisaatiot yli valtiorajojen

Saamelaispoliittisen toiminnan perustan muodostavat paikallisyhdistykset, joita on 1960-luvun jälkeen syntynyt runsaasti kaikkiin kolmeen pohjoismaahan. Esimerkiksi Suomen puolella jokaisessa saamelaisalueen kunnassa on oma saamelaisyhdistyksensä: Utsjoella *Sámi Siida* (1959), Enontekiöllä *Johtti Sabmelažžat* (1969), Sodankylässä *Soadegili Sámiid Searvi* (1971) ja Inarissa *Anára Sámišearvi* (1983). Saamelaisalueen ulkopuolella toimivia ovat *Roavvenjárgga Sápmelaš Searvi Mii* Rovaniemellä (1977), opiskelijajärjestö *Suohpan* Oulussa ja Rovaniemellä sekä *City-Sámit* Helsingissä. Vuonna 1996 kolme Suomen saamelaisjärjestöä perusti keskusliiton *Sámiid Guovddášsearvi*.

Saamelaisuusajattelun lähtökohtana ja voimana on kuitenkin ollut yhteispohjoisuus. 1800-luvulla luodut valtioiden rajat pohjoisilla alueilla ovat tuore ilmiö, jonka vaikutus saamelaiskulttuuriin on nähty haitallisena, mutta ei rajoittavana tekijänä. Vuoden 1971 Jällivaaran saamelaiskonferenssin julkilausumassa ajatus ilmaistiin tavalla, joka vaikutti innostavasti erityisesti saamelaisnuorisoon:

*Me olemme yksi kansa. Meillä on yhteinen kieli, yhteinen historia ja kulttuuri ja meillä on vahva yhteenkuuluvuuden tunne. – Meidän täytyy saada paikamme yhteiskunnassa arvoinemme, kulttuureinemme ja elintapoinemme ja saada ne hyväksytyiksi merkityksellisinä ja kehittämisen arvoisina. – Me olemme saamelaisia ja tabdomme olla saamelaisia, emme sen enempää tai vähempää kuin muut kansat.*

Keskeisimmän yhteistyöelimen valtioiden rajojen yli ovat muodostaneet tietyn väliajoin pidetyt saamelaiskonferenssit. Matti Morottajan mukaan ne ovat olleet ”tietysti vain keskustelufoorumia eikä niiden julkilausumilla ole ollut suurtakaan vaikutusta valtioiden suunnalla, mutta saamelaisen yhteishengen luojina niillä on ollut ratkaiseva merkitys”. Konferensseissa on pohdittu niin saamelaisten oikeuksiin, elinkeinoihin kuin kulttuuriinkin liittyviä kysymyksiä.

Esimerkiksi vuoden 1971 konferenssissa tehtiin ehdotus Pohjoismaisen saamelaisinstituutin perustamisesta, joka tapahtui kaksi vuotta myöhemmin. Vuoden 1976 konferenssissa päätettiin liittyä Alkuperäiskansojen maailmanneuvostoon (WCIP), mikä

kuvaa saamelaisten hakeutumista entistä laajempaan yhteistyöhön samojen ongelmien parissa kamppailevien kansojen kanssa; järjestön toinen yleiskokous pidettiin Ruotsin Kiirunassa. Helsingissä vuonna 1992 pidetyn 15. saamelaiskonferenssin historiallisia päätöksiä oli kansallispäivän ja muiden kansallisten juhlallisuuksien määrääminen.

Monet saamelaisjärjestöistä ovat olleet yhteisiä kolmen Pohjoismaan ja viime aikoina myös Venäjän saamelaisten kesken. Saamelaisopettajat (1982), nuoret (1983) sekä saamelaisnaiset (1988) ovat perustaneet kolmen ja neljän maan keskeisiä yhdistyksiä. Samoin ovat tehneet eri taiteenalojen edustajat: kirjailijat (*Sámi Girječálliid Searvi* 1979), taiteilijat (*Sámi Dáiddačehpiid Searvi* 1979), muusikot (*Sámi Musihkkariid Searvi* 1982) ja teatterintekijät (*Sámi Teáhtersearvi* 1980). Huomiota kiinnittää yhdistysten syntyminen 1970- ja 1980-lukujen vaihteen molemmin puolin. Urheilujärjestö *Sámi Válašállan Lihttu* on perustettu jo 1969.

Osoitus kolmen maan saamelaisten yhteistyöstä on myös yhteispohjoismainen tuotemerkki suojaksi epäaitoja lapintavaroita ja käsitöitä vastaan. Vuonna 1982 *Sápmelaš Duoddjarat r.y.* Suomesta, *Sámiid Duodji* Norjasta ja *Same-Átnam* Ruotsista sopivat merkin käytöstä ja saivat Pohjoismaiden saamelaisneuvostolta sille vahvistuksen. *Sámi Duodji* -merkin käyttöoikeus ja yksinoikeus on saamelaisilla käsityöntekijöillä, joilla on koulutusta ja kokemusta ja jotka ovat mainittujen järjestöjen jäseniä. Se osoittaa ostajalle, että tuotteen tekijä on saamelainen käsityöläinen ja tuote on aito.

Nuorten osuus saamelaisliikkeessä on ollut keskeinen alusta lähtien. Valtioiden rajat ylitettiin vuonna 1983, kun saamelaisnuorten yhteinen järjestö, *Sámi álbmoga nuoraid searvi* (SÁNS), perustettiin. Se ilmoitti heti alussa, että ei hyväksy valtakuntien rajoja Saamenmaassa.

SÁNS:in tavoin kunkin kolmen maan uudet nuorisjärjestöt – *Suoma Sámi Nuorat* (SSN, 1991), *Sámi nuorra* Ruotsissa, *Davvi Nuorra* Norjassa ja *Saam Nuurš* Venäjällä – ovat 1990-luvulla järjestäneet leirejä ja koulutusta ja pitäneet yhteyksiä yliopistoihin. Keskeisiä ovat nuorison saamelaisen itsetunnon ja identiteetin kysymykset. Esimerkiksi vuonna 1996 nuoret järjestivät Rovaniemellä näkyvän tempauksen saamenpuvun turistihyödyntämistä vastaan.

Saamelaisten naisten järjestö *Sáráhkka, Sámi Nissonorganisašuvdna* (1988) oli ensimmäinen järjestö, johon myös Kuolan saamelaiset tulivat täysipainoisesti mukaan. Alku oli varsin dramaattinen: Kuolan saamelaisnaiset eivät Neuvostoliiton kansalaisina saaneet viisumeita Norjaan Kaarasjoen ensimmäiseen vuosikokoukseen. Siksi Norjan ja





**Suomi oli edelläkävijä saamelaisten demokraattisen hallinnon alalla, kun se vuonna 1973 perusti saamelaisvaltuuskunnan. Se edusti kaikkia Suomen saamelaisia, jotka pääsivät osallistumaan omien asioidensa hoitamiseen, joskin rajoitetuin mahdollisuuksin. Norja ja Ruotsi seurasivat esimerkkiä vasta 1980-luvun lopulla.**

Suomen rajasillalle järjestetty kohtaaminen oli mieleenjäävä ja symbolinen.

Sáráhkka nosti saamelaispolitiikkaan kysymyksiä naisten asemasta saamelaisyhteisössä; se ei ole niin mutkaton ja tasa-arvoinen kuin ulkopuolelta voisi näyttää, sillä järjestö on kiinnittänyt vakavaa huomiota esimerkiksi kotiväkivaltaan. Se on painottanut naisten aseman turvaamista laissa. Samoin se on tuntenut huolta lastenkasvatuksesta. Sáráhkkán merkitys *Alkuperäiskansojen naisten maailmanneuvoston* (IWC) perustamisessa oli suuri.

Kuolan saamelaiset tulivat mukaan yleissaamelaiseen toimintaan perestroikan myötä 1980-luvun lopulla. Kuolan saamelaisten keskusjärjestö perustettiin vuonna 1989 ajamaan parituhantisen vähemmistön asioita teollistuneella ja strategisesti keskeisellä niemimaalla. Venäjän saamelaisten mukaantulo johti siihen, että Pohjoismainen saamelaisneuvosto muuttui vuonna 1992 pelkäksi Saamelaisneuvostoksi. Vuoden 1996 saamelaiskonferenssi pidettiin Muurmanskissa.

Saamelaiset ovat olleet aktiivisesti mukana alkuperäiskansojen toiminnassa alusta

lähtien. Alkuperäiskansojen (*indigenous peoples*, saameksi *álgoálbmogat*) asukkaita lasketaan olevan 300 miljoonaa yhteensä 70 maassa. Alkuperäiskansojen yhteistyö käynnistyi samanlaisen historian ja yhteisten kokemusten pohjalta. Vuonna 1973 Kööpenhaminassa pidetyssä konferenssissa tapasivat intiaanien, inuiittien, grönlantilaisten ja saamelaisten edustajat.

Konferenssin asettama työryhmä valmisteli *Alkuperäiskansojen maailmanneuvoston* (World Council of Indigenous Peoples, WCIP) perustamisen vuonna 1975. Pohjois-, Keski- ja Etelä-Amerikan intiaanit lähettivät perustamiskokoukseen suuret delegaatiot. Uuden Seelannin maorit olivat kokouksessa hyvin edustettuina, samoin Grönlannin inuiitit ja Pohjoismaiden saamelaiset. Myös Australiasta ja Havaijilta oli omat edustajansa.

WCIP järjesti yleiskokouksia kolmen-neljän vuoden välein. Vuonna 1977 konferenssi pidettiin Kiirunassa. Neuvosto painotti alusta lähtien kahta asiaa, alkuperäiskansojen omistusoikeutta maihinsa ja vesiinsä sekä itsemääräämisoikeutta. Saamelaisten kuuluminen alkuperäiskansojen yhteyteen, samoin kuin näkyvä asema YK:n toiminnassa, on näkynyt myös pohjoismaisessa politiikassa. Saamelaiskysymys on noussut alueellisesti ja yhteiskunnallisesti marginaalisesta kysymyksestä sellaiseksi, jolla on tärkeä merkitys valtioiden kelpoisuudelle kansainvälisessä yhteisössä.

## Kohti saamelaisten kulttuurista itsehallintoa

Kaikissa Pohjoismaissa saamelaiset saivat 1900-luvulla oman edustuselimensä, *sámediggi* eli saamelaiskäräjät. Uranuurtaja oli Suomi, jossa saamelaisvaltuuskunta (Sámi Parlamenta) perustettiin jo vuonna 1973. Sen tavoitteena oli ”valvoa saamelaisten oikeuksia sekä edistää saamelaisten taloudellisia, sosiaalisia ja sivistyksellisiä oloja”. Vuonna 1995 sen työn jatkajaksi ja kulttuuri-itsehallintolain toteuttajaksi perustettiin saamelaiskäräjät eli *Sámediggi*.

Saamelaiskäräjät on ainoa elin, joka virallisesti edustaa kaikkia Suomen saamelaisia. Saamelaiskäräjälaki pyrki luomaan saamelaisille entistä laajemmat mahdollisuudet osallistua erityisesti heitä koskevien asioiden valmisteluun. Itsehallintolain mukaisesti saamelaiskäräjät sai päätoimisen puheenjohtajan eli presidentin. Käräjät voi nyt itse jakaa myös ne varat saamelaiskulttuurin tukemiseen, joista ennen päätti suomalainen opetusministeriö. Niitä ovat saamelainen kulttuurimääräraha, oppimateriaalien valmistamiseen osoitettu määräraha sekä saamenkieliset sosiaalipalvelut.

Neljän vuoden välein pidettävissä vaaleissa saamelaiskäräjille on valittu 21 jäsentä, vähintään kolme jokaisesta saamelaisalueen kunnasta. Käräjissä toimii lautakuntia, jotka tekevät käräjille esityksiä elinkeinopolitiikasta kulttuuriasioihin. Inarissa sijaitsevaan sihteeristöön kuuluu yleinen toimisto, koulutus- ja oppimateriaalitoimisto sekä saamen kielen toimisto, joka on tarkoitettu ennen kaikkea kielilain toteuttamiseen.

Vaalikelpoisia ovat kaikki saamelaiset, jotka on hyväksytty käräjien äänestysluetteloon. Määritelmän mukaan saamelainen on henkilö, joka pitää itseään saamelaisena ja ”joka on oppinut tai jonka vanhemmista tai isovanhemmista ainakin yksi on oppinut saamen kielen ensimmäisenä kielenään”. Näin määritelmä ulottui kolmanteen polveen.

Vuoden 1995 saamelaiskäräjälaissa kieliperusteen rinnalle nostettiin vanhojen veroluetteloiden tiedot. Saamelaiseksi voidaan laskea sellaisen henkilön jälkeläinen, joka on merkitty tunturi-, metsä- tai kalastussaamelaiseksi mm. maakirjoissa. Saamelaiskäräjät ei ole hyväksynyt laajennusta. Sen mukaan saamelaisiksi voitaisiin hyväksyä suuri joukko ihmisiä, joilla ei ole suhdetta elävään saamelaiskulttuuriin. Korkein hallinto-oikeus, johon saamelaiskäräjien päätöksistä voi valittaa, hyväksyi saamelaiskäräjien perustelut eli sovelsi laajaa tulkintaa saamelaismääritelmästä.

Suomen puolen saamelaisvaltuuskunta muodosti mallin, jonka mukaisesti Norjan (1989) ja Ruotsin saamelaiskäräjät (1993) on muodostettu. Saamelaismääritelmä on samankaltainen. Esimerkiksi Norjan saamelaiskäräjien saamelaisluetteloon lasketaan henkilö, joka pitää itseään saamelaisena ja joka itse osaa saamea tai jonka vanhemmista tai isovanhemmista ainakin toinen on puhunut saamea äidinkielenään. Norjassa määritelmää laajennettiin vuonna 1996 niin, että riittää, kun joku esivanhemmista on puhunut saamea kotikielenään eli saamelaisuus ulotettiin neljänteen sukupolveen.

Venäjällä saamelaisuuden osoittaminen on ollut poikkeavaa. Jokainen 16-vuotias voi passia hakiessaan ilmoittaa haluamansa kansallisuuden. Saamelaisuus näkyy passista.

Vuonna 1989 Norjan puolella toimintansa aloittanut Sámediggi oli yksi Alta-kiistan tärkeimpiä vaatimuksia: saamelaisten itsensä vaatima edustuselin, joka antaa lausuntoja saamelaisia koskevista asioista. Erona Suomen saamelaisvaltuuskuntaan Norjan saamelaiskäräjille on alusta lähtien pyritty saamaan enemmän vaikutusvaltaa ja se pyrki huomioimaan monet eturyhmät.

Se pyrki esimerkiksi vahvasti vaikuttamaan merisaamelaisten tilanteeseen ja linjasi maanomistukseen liittyviä kysymyksiä sovinnollisesti muiden ryhmien kanssa. Erikoista oli, että se esimerkiksi halusi merikalastuksessa jakaa vesioikeudet alueittain, ei etnisten

rajojen mukaan, mikä lisäsi käräjien luottamusta myös ei-saamelaisten keskuudessa. Myös maanomistuksesta keskusteltiin alueelliselta pohjalta.

Epäileviäkin ääniä toki kuului. Esimerkiksi jotkut Alta-liikkeen aktiivit, kuten Niillas A. Somby, kyselivät, oliko käräjillä todellista vaikutusvaltaa vai oliko se perustettu vain norjalaisten poliitikkojen omantunnon rauhoittamiseksi. He painottivat, että käräjillä pitäisi olla määräysvalta saamelaisia koskevista asioista, koska neuvoa-antava oikeus oli jokaisella ihmisellä. Tämä kaikki oli taustana sille kehitykselle, joka alkoi Pohjois-Norjassa ILO-sopimuksen soveltamisen myötä ja johti Finnmarkin lain syntymiseen 2000-luvulla.

Saamelaiskäräjät sai heti alkuun uskottavuutta Norjan kuninkaan yllättävänkin rohkeasta tuesta. Kuningas Olavi tuli avaamaan ensimmäisen saamelaiskäräjien istuntopäivän ja hänen seuraajansa Haraldkin on ollut vakituinen vieras avajaisissa. Näin kuninkaan toiminnassa saamelaiskäräjät tavallaan rinnastui Norjan suurkäräjiin. Vuoden 1997 avajaisissa Harald piti radikaalin poliittisen puheen saamelaisten oikeuksista ja pyysi anteeksi Norjan valtion toimia saamelaisia kohtaan menneisyydessä.

Ruotsin Sámediggi (1993) koostuu 31 jäsenestä, jotka valitaan vaaleilla neljän vuoden välein. Se jakaa valtionavustukset ja saamelaisrahaston varat saamelaiskulttuurille ja organisaatioille. Se määrää saamelaiskouluille hallituksen, johtaa saamen kieleen liittyvää työtä, tekee yhteistyötä yhteiskuntasuunnittelussa, edustaa poronhoidon intressejä ja tiedottaa saamelaisten oloista. Käräjillä ei Ruotsissakaan ole oikeutta päättää esimerkiksi maankäytöstä.

Saamelaiskäräjillä on ollut samankaltaisia ongelmia eri pohjoismaissa. Poliittisen päätösvallan puuttuminen on yksi keskeisistä, sillä ne eivät ole voineet kontrolloida alueidensa käyttöä. Käytännön ongelma on esimerkiksi saamelaisrekisterien laatiminen. Norjassa äänioikeutettuja oli vuonna 1993 vasta noin 7300 ja Ruotsissa noin 5300, vaikka saamelaisten todellinen luku oli moninkertainen.

Suomessa saamelaisten tilastointia on tehty sodanjälkeisestä ajasta lähtien. Lukumäärä 1990-luvun puolivälissä oli runsaat 7000, minkä arveltiin olevan lähellä oikeaa. Huomiota on kiinnitetty myös naisten aliedustukseen käräjillä. Vuonna 1997 Norjan Sámediggin 39 jäsenestä 10 oli naisia. Suomessa naisia oli vain neljä.

Norjan hallituksella oli kunnallisministeriössä saamelainen poliittinen neuvonantaja, joka muuttui vuonna 1997 valtiosihteeriksi. Ruotsin valtionkanslian yhteydessä on vuodesta 1962 alkaen toiminut saamelaisasiamies, *samisk ombudsman*, joka on tehnyt

ennen kaikkea saamelaisten juridiseen asemaan liittyvää selvitystyötä. Ruotsin hallituksessa on myös saamelaisasioista vastaava ministeri, joka on ollut maatalousministeri.

Suomen hallitus tai eduskunta eivät ole perustaneet vastaavan kaltaisia saamelaisasiantuntijan virkoja. Eräänlaisena muotona voidaan pitää *saamelaisasiain neuvottelukuntaa*, joka perustettiin 1960 oikeusministeriön yhteyteen saamelaisia koskevien asioiden yhtenäistä valmistelua varten. Siinä on ollut kahdeksan jäsentä, joista neljä saamelaisten ja neljä eri ministeriöiden edustajia. Puheenjohtajana toimii Lapin läänin maaherra. Neuvottelukunta on tutkinut saamelaisten oikeuksia valtion hallinnassa oleviin luonnonvaroihin ja näiden hallinnon järjestämistä.

Oma perinteinen hallintomuotonsa on *kolttsaamelaisten kyläkokous*, joka perustuu vanhaan siida-järjestelmän itsehallintotapaan. Kolttien keskuudessa vanha siida-järjestelmä säilyi vuoteen 1944 saakka, jolloin he joutuivat lähtemään Neuvostoliiton puolelle jääneiltä sukualueiltaan. Vaikka vanha vuotuiskierto-järjestelmä hajosi, kyläkokouksen perinne jatkui elävänä. Kokouksen puheenjohtajana toimii kolttien luottamusmies, joka on ollut samalla saamelaisasiain neuvottelukunnan sivutoiminen työntekijä. Kyläkokoukset ovat tehneet viranomaisille esityksiä ja antaneet lausuntoja kolttia koskevista asioista.

Eri maiden saamelaisten ja saamelaisjärjestöjen yhteistyöelimenä toimii edelleen Saamelaisneuvosto. Sillä on tärkeä rooli saamelaisten kansalaisjärjestöjen yhteistyöelimenä, joka pyrkii huolehtimaan kansainvälisesti saamelaisten intresseistä. Se on ollut aikaansaamassa Pohjoismaiden saamelaiskäräjien yhteistä parlamentaarista neuvostoa, jota koskeva sopimus allekirjoitettiin Trondheimissa helmikuussa 1997 juhlistettaessa saamelaisyhteistyön 80-vuotista taivalta.

Saamelaisneuvoston toimintaa ohjaavat ja valvovat saamelaiskonferenssit, jotka se järjestää kolmen vuoden välein eri puolilla Saamenmaata. Se on nimenomaan kansainvälinen alkuperäiskansan elin, joka toimii YK:ssa riippumattoman kansalaisjärjestön roolissa. Se toimii aktiivisesti myös Alkuperäiskansojen neuvostossa ja Arktisessa neuvostossa.

Saamelaisneuvostossa on 12 jäsentä: kolme Suomen, neljä Ruotsin ja viisi Norjan puolelta. Saamelaiskonferenssit valitsevat neuvoston kolmeksi vuodeksi kerrallaan. Konferensseissa taas on 20 edustajaa Suomesta, 24 Ruotsista ja 30 Norjasta, mikä tietyssä määrin vastaa saamelaisten suhteellista lukumäärää Pohjoismaissa. Neuvoston sihteeristö pitää toimistoaan Utsjoella. Vuonna 1998 neuvoston toimintaa organisoidaan uudelleen.

## Saamelaisten oikeudet 1900-luvun lopulla

Saamelaisten toiminta Alkuperäiskansojen neuvostossa jatkoi samaa suuntausta, joka on ollut saamelaispolitiikan keskeisimpiä kysymyksiä 1960-luvulta lähtien. Saamelaiset ovat katsoneet omaavansa sellaisia oikeuksia maahan, veteen ja perinteisiin elinkeinoihin, joita Pohjoismaiden lait eivät tunnusta.

He vetoavat ns. ikimuistaiseen nautintaan, lapinkylien perinteiseen omistusoikeuteen, jonka viranomaisetkin ovat tunnustaneet. Virallisesti oikeudet on kirjattu ennen kaikkea vuoden 1751 Strömstadin rajasopimukseen, joka vahvisti saamelaisten erityisaseman. Saamelaisten mukaan valtio alkoi 1800- ja 1900-luvun kuluessa määrätä entisten lapinkylien maita ja vesiä ilman tiedossa olevaa laillista perustetta.

Kiistaa omistusoikeudesta on käyty monella rintamalla. Ns. *skattefjällsmålet*, verotunturikysymys, oli Jämtlannin saamelaisten 15-vuotinen oikeustaistelu Ruotsin valtiota vastaan. He pyrkivät todistamaan tietyt tunturialueet omikseen ikimuistaisen nautinnan perusteella. Vuonna 1981 – siis Alta-taistelun vuonna – Korkein oikeus päätti, että valtio omistaa kiistellyt alueet. Saamelaisten todettiin omaavan alueeseen vahvan käyttöoikeuden, joka perustuu ikimuistaiselle nautinnalle. Heillä on siksi oikeus harjoittaa alueella peronhoitoa, pyyntiä ja talonpitoa.

Suomen puolella saamelaispoliittinen näkemys omistuksesta kärjistyi 1970-luvulla suoritetussa vesipiirirajankäynnissä, jossa Pohjois-Lapin maita ja vesiä alettiin jakaa vanhan isojakolain pohjalta. Mantaalien mukaan perustettiin tiloja, joilla oli oikeus tietyn suuruiseen vesialueeseen. Kaikilla isojakotiloilla ei vesioikeuksia ollut mainittu, ja ne jäivät ilman vesialueita.

Saamelaiset pitivät rajankäyntiä laittomana, koska siinä jaettiin entisten lapinkylien vesialueita. Heidän mielestään asia oli suuri poliittinen kysymys: nyt ei jaettu vain vesialueita, vaan maita. Saamelaiset vetosivat siihen, että maanomistuskysymystä ei ollut selvitetty. Saamelaisinstituutin aloittamien oikeushistoriallisten tutkimusten tulokset omistuskysymyksessä olivat jo nähtävissä.

Alueiden hallintaan liittyviä kiistanaiheita ovat olleet Inarijoen Angeliin suunnitellut louhokset ja suoritettut metsähakkuut. Anortosiitti-kivilajin louhimiseksi tehdyistä suunnitelmista valitettiin YK:n ihmisoikeuskomitealle, joka asettui angelilaisten puolelle. Myös metsähallituksen laajahkoista hakkuista valitettiin samalle taholle. Ihmisoikeuskomitea pyysi Suomen valtiota pidättäytymään kaikista peruuttamattomia haittoja

aiheuttavista toimista.

Saamelaisoikeuksien tutkimus oli ollut keskeinen osa Saamelaisinstituutin toimintaa. Se käynnisti jo 1970-luvulla projektin, jonka tarkoituksena oli muodostaa historian menetelmin perusteltu kuva saamelaisten oikeuksista omien alueidensa maahan ja veteen. Merkittävimpiä tuloksia on ollut tutkija Kaisa Korpijaakon julkaisema väitöskirja *Saamelaisten oikeusasemasta Ruotsi-Suomessa* (1989), jossa yksiselitteisesti todistetaan saamelaisten omistaneen maansa vielä 1700-luvulla. Uusimmassa tutkimuksessaan Korpijaakko pyrkii osoittamaan, missä vaiheessa saamelaisten oikeudet kumoutuivat virkamiesten käytännössä.

Saamelaiset pitivät kiistaa Altajoesta nimenomaan taisteluna oikeuksista maahan ja veteen. Merkittävä saavutus Norjassa oli saamelaisten oikeuksia tutkivan komitean perustaminen Alta-kiistan jälkimainingeissa. Saamelaisten oikeuksien tunnustaminen perustuslaissa 1988, saamelaiskäräjien perustaminen sekä saamen kielilaki olivat osittain seurausta nimenomaan oikeuksia tutkivan komitean laajasta selvitystyöstä.

Vuonna 1990 Norja ratifioi myös kansainvälisen työjärjestön ILO:n alkuperäiskansojen konvention numero 169. Sen mukaisesti saamelaiset tunnustetaan alkuperäiskansaksi, ei pelkästään samanlaisiksi etniseksi vähemmistöksi kuin esimerkiksi maahanmuuttajat ja pakolaiset. ILO-sopimuksen mukaan molemminpuolinen kunnioitus ja tasa-arvo edellyttävät alkuperäiskansan yhdenvertaista kohtelua kielen ja kulttuurin säilyttämiseksi, toisin sanoen erityistoimia esimerkiksi maa- ja metsätalouden muuttajien ja pakolaisten. ILO-sopimuksen mukaan molemminpuolinen kunnioitus ja tasa-arvo edellyttävät alkuperäiskansan yhdenvertaista kohtelua kielen ja kulttuurin säilyttämiseksi, toisin sanoen erityistoimia esimerkiksi maa- ja metsätalouden muuttajien ja pakolaisten.

Ruotsi ja Suomi, sen enempää kuin Venäjäkään, eivät ole vielä ratifioineet ILO-sopimusta. Ongelmana on velvoite tunnustaa alkuperäiskansalle omistusoikeus maahan tietyn edellytyksin. Suomessa ja Ruotsissa saamelaisten oikeudet alkuperäiskansana eivät siten kaikilta osin toteudu käytännössä kansainvälisten ihmisoikeussopimusten mukaisesti.

Myönteistä on, että Suomi ratifioi ensimmäisten joukossa vähemmistöoikeuksien puitesopimuksen vuodelta 1995. Siinä Suomi on suostunut esimerkiksi Norjaa paljon tiukempiin sitoumuksiin saamen kielen aseman turvaamiseen erityistoimenpiteillä.

Niin Ruotsissa kuin Suomessa on pitkään ollut ilmassa ajatus saamelaislaista, joka mahdollistaisi ”valtionmaiden” siirtymisen saamelaishallintaan. Esimerkiksi Suomessa valtion komiteat ovat vuosina 1952, 1973 ja 1990 tuloksetta ehdottaneet maa- ja vesioikeuksia ratkaistavaksi lailla. Kenelle Metsähallituksen pohjoisimmassa Lapissa hallitsevat maat lopulta kuuluvat, on arka kysymys. Asiaan kuuluva ministeriö tai hallitus eivät ole koskaan ottaneet maa- ja vesioikeuskysymykseen kantaa.



**Yhteistyö muiden alkuperäiskansojen kanssa on ollut saamelaisille hedelmällistä, sillä monet lähtökohdat ja ongelmat ovat samat. Kulttuurinen yhteistyö korostui muun muassa Davvi Šuvva -musiikitapahtumassa, joiden pääjärjestäjänä oli Nils-Aslak Valkeapää vuosina 1979 ja 1993. Kuva: Jorma Lehtola.**

Myös Ruotsin saamelaiset ovat useaan otteeseen ilmaisseet pettymyksensä siihen, että saamelaislaki ei ole toteutunut ja että hallitus ei ole ratifioinut ILO:n alkuperäiskansamääritelmää. Saamelaislaki antaisi saamelaisille oikeuden hallita itse omia maitaan ja vesiään. Nykyisessä tilanteessa valtio katsoo itsensä maanomistajaksi pohjoisessa. Saamelaiset ovat korostaneet, että tärkeintä ei ole omistus sinällään, vaan oikeus käyttää maita ja vesiä saamelaisten toivomusten mukaisesti.

Vaatimukset saamelaislaiksi ovat aiheuttaneet konflikteja saamelaisten ja uudisasukkaina paikkakunnalle muuttaneiden asukkaiden välillä. Esimerkiksi Ruotsin Härjedalenin ruotsalaiset maanomistajat aloittivat vuonna 1990 oikeudenkäynnin saamelaisia vastaan porojen laidunalueiden käyttöoikeudesta.

Suomen puolella ns. lappalaiskiista perustuu suomalaisten maanomistajien pelkoon valtionmaiden siirtymisestä saamelaisten hallintaan. Pelkoa on lietsottu väittämällä omistusoikeuden muuttamisen johtavan suomalaisten karkottamiseen Lapista. Pohjois-Norjassa on ollut oma ”Ei Saamenmaalle” -liikkeensä, joka on kytkeytynyt saamelaisvastaiseen liikehdintään.

## MUUTTUVAT IDENTITEETIT

OSLON, TUKHOLMAN JA HELSINGIN saamelais-yhteisöjä on leikillisesti nimetty Pohjoismaiden suurimmiksi saamelaiskyliksi. Oslolla asui 1990-luvulla peräti viitisen tuhatta saamelasta. Saamelaiset ovat monien muiden tavoin lähteneet kotiseudultaan työn, opiskelun tai muun syyn takia. Osa on asettunut vakituisesti kaupunkeihin. Suomen saamelaisalueen ulkopuolella asuu noin 1800 tilastokeskuksen rekisteriin merkittyä saamelaista.

Helsingissä heistä asui noin 500. City Sámit -yhdistys perustettiin pitämään yhteyksiä yllä ja ennen kaikkea ajamaan saamen kielen asiaa pääkaupunkiseudulla. Yhdistyksen ansiosta joissakin Helsingin kouluissa on saamen kielen opetusta. Rovaniemen seudulla asustaa vakituisesti noin 250 saamelaista ja satakunta saamelaisopiskelijaa. Rovaniemellä on huomattava, puolen sadan hengen kolttavähemmistö. Saamelaisyhdistys Mii järjestää yhteisiä illanviettoja ja suurempiakin tapahtumia, kuten kolttasaamelaisten kulttuuripäivät vuonna 1996.

Kaupunkisaamelaisuus on hyvä esimerkki siitä saamelaisen identiteetin muutoksesta, jonka uusi aika on tuonut mukanaan. Se on monille – sekä ulkopuolisille että saamelaisille itselleenkin – myös hämmäntävä asia.

### Jutavat identiteetit

Etnisyyden ja identiteetin kysymykset nousivat erityisesti 1990-luvulla tärkeiksi saamelaisia koskevassa keskustelussa. Mitä saamelaisuus perimmältään on? Ennen vanhaan ajateltiin,

että lappalainen on lappalainen, kun hän asuu kodassa. Utsjoen nimismies E. N. Manninen sanoi saamelaisesta ystävästään, että tähän ei olekaan oikea lappalainen, kun on syönyt veitsellä ja haarukalla.

Nykyisin ”oikea” saamelainen voi olla kaupunkilainen, työskennellä atk-ammattilaisena tai haluta tähtitieteilijäksi. Teoreettisesti ottaen kyse on identiteettikäsitteiden muuttumisesta. Perinteisen näkemyksen mukaan ihmisen identiteetti on valmis ja pysyvä ”olemus”, joka säilyy ihmisen ja kansan perimmäisessä tietoisuudessa. ”Aito” tietoisuus vaatii kitkemään itsestään kaiken vieraan tai ainakin rajaamaan sen selkeästi ulkopuolelle.

Uuden käsityksen mukaan identiteetti on jatkuva prosessi, jatkuvaa tuottamista. Valmistaa ja pysyvää identiteettiä ei ole, vaan sitä tietyllä tavalla luodaan kaiken aikaa. Se muuttuu ajan ja historian myötä. Identiteetit ovat liikkuvia tai oikeammin ”jutavia”, kuten saamelaistutkija Rauna Kuokkanen määrittelee.

Saamelaiskulttuurin muutos 1960- ja 1970-luvulta alkaen kuvastaa tätä kehitystä. Ajan muuttuessa saamelaiset ovat joutuneet luopumaan monista perinteen malleista, joita on kuitenkin muokattu uuteen asuun, nyky maailman kielelle. Käsite ”aidosta lappalaisuudesta” olisi johtanut kulttuurin näivettymiseen. Tietoisuus oman kulttuurin elinvoimasta on mahdollistanut uusien vaikutteiden ennakkoluulottoman suhtautumisen ja sitä kautta kulttuurin nousun.

## Yhteinen erilaisuus

Koska identiteetit eivät ole pysyviä, vaan liikkuvia, niihin liittyy määrittelyn vaikeus. Mikä on saamelaisuuden mitta? Etnisen ryhmän tunnusmerkkejä on pyritty hahmottamaan teoreettisesti. Sosiologi Erkki Asp tarkasteli vuonna 1965 saamelaisuutta sellaisilla määritteillä kuin porolla-ajolla, kodassa yöpymisellä ja poronmaidon käytöllä. Perinteisesti saamelaisuuden on nähty liittyvän poronhoitoon, kieleen ja perinteiseen elämäntapaan saamelaisalueella.

Nuoremman saamelaispolven suhteen ne eivät käy ensisijaisiksi tunnusmerkeiksi. Henkilön ei ”tarvitse” osata saamea ollakseen saamelainen. Se, joka kuuluu saamelaiskäräjien vaalirekiste-

riin, ei välttämättä asu Saamenmaassa. Toisaalta vaikka henkilö olisi poronhoitaja, hän ei ole saamelainen, ellei hän täytä muita saamelaisuuden tunnusmerkkejä. Määrittelyongelma on nousut esille ns. lappalaiskiistassa, jonka vuonna 1995 annettu itsehallintolaki herätti. Uuden määrittelyn pohjalta saamelaisiksi ilmoittautui henkilöitä, joita saamelaisten edustuselin saamelaiskäräjät ei pidä saamelaisina.

Ongelman aiheutti laajennetun määrittelyn kohta, jonka mukaan saamelaiseksi luettiin sellaisen henkilön jälkeläinen, joka on merkitty tunturi-, metsä- tai kalastajalappalaiseksi maa-, veronkanto- tai henkikirjassa. Sen mukaan saamelainen on ihminen, joka pystyy osoittamaan yhden esivanhemmistään merkityn

**Räppänä ja kerrostalo uuden saamelaisen identiteetin kuvina. Jorma Lehtolan kuva citysaamelaisten tapahtumasta Helsingissä.**



”lappalaiseksi” ehkä 150 vuotta sitten. Muuta sidettä saamelaiskulttuuriin ei tarvitsisi olla sen lisäksi, että hän ”tuntisi itsensä saamelaiseksi”.

Saamelaiskäräjät on vaatinut kohtaa poistetavaksi ja määritelmän palauttamista kieliperusteiseksi. Sen mukaan saamelainen on ”henkilö, joka pitää itseään saamelaisena edellyttäen, että hän itse tai yksi vanhemmista tai esivanhemmista on puhunut saamea äidinkielenään tai yksi vanhemmista on merkitty saamelaiskäräjien vaaliluetteloon”. Kieliperuste on tärkeä, ei pelkästään kielen takia vaan siksi, että kielen kautta henkilö kytkeytyy saamelaiskulttuuriin perintöön. Kieli on yhteisön yhteenkuuluvuuden yksi tärkeimmistä tunnusmerkeistä.

”Lappalaisiksi” itseään nimittävien määrittelyt ovat perustuneet historiallisten asiakirjalähteiden tulkintaan ja yksinkertaistettuun näkemykseen saamelaisuudesta. Saamelaiskanta on se, että vaikka saamelaisuuden määrittely on vaikeaa, se ei ole mielivaltaista. Etnisen ryhmän kohdalla puhutaan elävien ihmisten keskinäisistä suhteista, ei arkistotutkimuksesta.

Saamelaisuudessa ei ole kysymys vain kielestä, vain elinkeinoista, vain asumisesta saamelaisalueella tai vain elämänmuodosta. Kyse on paljon syvemmästä kulttuuriyhteydestä, kuulumisesta tiettyyn perinteeseen, sukuun, kieleen, kokonaiseen kulttuurikompleksiin, joka levittäytyy pitkin pohjoiskalottia ja pitkin meneitä vuosisatoja.

Varsin yleisesti hyväksytyyn määrittelyn mukaan etnisyyden ehtoina pidetään yhteistä alkuperää ja kulttuuria, etnistä ryhmäidentiteettiä ja interaktiota sekä ”erillisryhmäläisyyttä”. Viimeksi mainittu tarkoittaa sitä, että ”me” olemme erilaisia kuin ”he”. Etninen identiteetti on tulosta siitä, että tietyn ryhmän jäsenet ovat

tietoisia yhteisestä erilaisuudestaan. He kokevat jakavansa saman kulttuurin ja saman identiteetin, joka on erilainen kuin muilla ryhmillä. Yhteyksiä jäsenten kesken luonnehtii etninen hengenheimolaisuus: yhteishenki ja lojaalisuus.

Tieto yhteisestä alkuperästä sisältää sukulaisuuden lisäksi tiedon historiasta ja perinteestä. Siihen liittyy voimakas tunnelataus. Sukutausta on keskeisimpiä piirteitä, jonka perusteella esimerkiksi kaupunkisaamelaiset hengenheimolaisuuden ymmärtävät. Se on nimenomaan etnisyyden erottava ilmiö, joka luo tunteen yhteenkuuluvuudesta biologisella pohjalla. Siihen liittyy tietoisuus yhteisestä perinnöstä sekä kieli, joka vahvistaa sekä yhteisyyttä ”meihin” että eroa ”heihin”.

Kieli ja sukulaisuus ovat esimerkkejä objektiivisista saamelaisuuden määrittelmistä. Saamelaisien, kuten muidenkin alkuperäiskansojen, lähtökohta kuitenkin on, että tärkeämpiä ovat viime kädessä subjektiiviset määritelmät. Niihin sisältyy kaksi puolta. Toisaalta yksilön itseidentifikaatio – samastuminen ryhmään – on etniseen ryhmään kuulumisen perusedellytys. Toisaalta yhteisön tulee omalta kannaltaan arvioida, keitä sen piiriin kuuluu.

Esimerkiksi YK:n ihmisoikeuskomiteassa ja erityisesti alkuperäiskansojen oikeuksia koskevassa Geneven julistuksessa hyväksytyyn käytännön mukaan alkuperäiskansa itse hyväksyy jäsenensä. Saamelaisien tulisi itse määritellä, kuka on saamelainen. Näin on tapahtunut käytännössä kaiken aikaa: saamelaiset ovat aina tienneet, mikä suhde saamelaisuuteen toisella on. Nykyisin se on myös julkisesti tunnustettu, laillinen lähtökohta.

## SAAMEN KIELESTÄ SAAMEN MIELEEN

Äidinkielen merkitys lapsen tunne-elämän kehitykselle on ymmärretty jo varhain. Kirkon ja myöhemmin koululaitoksen yhtenä, tosin vaihtelevasti toteutuneena linjana oli ajatus, että vain äidinkielellä annettu opetus on mahdollista sisäistää ymmärryksellä ja tunteella. Ensimmäisen kielensä eli äidinkielen avulla lapsi saa perustan tunne-elämälleen ja tahtotoiminnoilleen. Toisena opittu kieli saattaa jäädä pelkästään järkipärisen ajattelun tasolle.

Myös saamelaiskirjailijat ovat usein korostaneet äidinkieltä sisäisenä kielenä. Hans-Aslak Guttorm sanoo alkaneensa kirjoittaa saameksi, koska vain sen kautta pystyy välittämään saamelaisen kokemusmaailman ja ajattelutavan. Ihminen omaksuu maailman tunteina ja kuvina, jotka ovat sidoksissa omaan kieleen.

Kirjailija Kerttu Vuolab toteaa, että ”vain saamen kielessä on minulle elämän maku. Olen oppinut sen elämisen, tuntemisen kautta. Suomen kielen olen oppinut myöhemmin koulussa ja kirjoista. Se on tullut ulkoisesti opittuna tietona. Vieras kieli on aina jossakin määrin puutteellinen työväline, siinä ei ole elämän syvyyttä”.

Vähemmistöjen kielipolitiikassa kaksikielisyydellä on entistä tärkeämpi osa. Vielä parikymmentä vuotta sitten ajateltiin yleisesti, että yksikielisyyden on ihmisen luonnollisin tilanne. Siksi viranomaiset eivät olleet innokkaita kehittämään saamenkielistä opetusta. Samasta syystä monet saamelaiset vanhemmat halusivat lastensa oppivan valtaväestön kielen, koska siitä olisi tulevaisuudessa suurin hyöty. Saamen kielen ajateltiin sotkevan kehitystä. Asiaan liittyivät vanhempien karvaat, häpeää aiheuttaneet kokemukset omasta kouluajasta.

Nykyisin kaksikielisyyden ymmärretään rikkaudeksi ja taidoksi, joka on maailmassa tavallisempaa kuin yksikielisyyden. Äidinkielen oppiminen on avain myös vieraiden kielten parempaan omaksumiseen. Elävä kaksikielisyyden vaatii kuitenkin pienten kielten aseman ja statuksen parantamista. Saamenkielisen opetuksen tavoitteena on mahdollistaa lapsen kasvaminen monipuoliseen kaksikielisyyteen.

### Kielen opetus Suomessa 1990-luvulle saakka

Saamen kielen opetus ja saamenkielinen opetus kouluissa ovat asioita, joista 1950- ja 1960-luvun ikäluokat eivät päässeet osallisiksi. Suomessa saamenkielinen opetus alkoi joissakin kouluissa alkuopetuksena 1970-luvun alussa. Vuoden 1984 peruskouluissa



*Garena Biera eli Pjera Tornensis 80-vuotiaana poroelossa Käsivarressa 1950-luvulla.*  
Kuva: Marja Vuorelainen. Lapin maakuntamuseo.

vahvistettiin saamen asema ala-asteen opetusaineena ja -kielenä, jonka huoltaja saa valita. Vasta 1991 saame määriteltiin peruskoulussa osaksi äidinkielen oppiainetta.

Niinpä 1990-luvulla saamenkielinen opetus oli aika yleistä koko saamelaisalueella. Utsjoella sitä oli kaikissa neljässä ala-asteen koulussa ja Inarin ala-asteista viidessä. Saamen kieltä oppiaineena opetettiin kaikissa saamelaisalueen kouluissa, samoin kuin puolenkymmenessä alueen ulkopuolisessa koulussa. Oppilaiden ja opetusta antavien koulujen määrä oli parissa kymmenessä vuodessa noin viisinkertaistunut. Kun oppilaita vuonna 1970 oli vain viidessä ja vuonna 1980 23 koulussa, heitä oli 1990-luvulla yli 30 koulussa.

Opetus tapahtui pääasiassa pohjoissaameksi. Lukuvuonna 1996-1997 saamenkielistä opetusta sai kaikkiaan noin 150 oppilasta. Parhaiten opetus toteutui ala-asteella, jossa saamenkielinen opetus kattoi yleensä lähes kaikki oppiaineet. Saamen kielen opetukseen osallistui lisäksi noin 420 oppilasta. Kieltä opetettiin äidinkielen oppiaineena, pitkänä vieraana kielenä, vapaaehtoisena oppiaineena ja valinnaisaineena.

Suurimmat ongelmat olivat yläasteella ja lukiossa, joissa saamenkielistä opetusta oli mahdollista antaa vain joissakin oppiaineissa. Saamen opetusta annettiin neljässä lukiossa runsaalle 50 oppilaalle, mutta opetuskielenä saame oli vain Utsjoen lukiossa, sielläkin vain joissakin oppiaineissa. Vuodesta 1994 lähtien pohjoissaamen saattoi kirjoittaa äidinkielenä ylioppilaskirjoituksissa. Vieraana kielenä se on ollut mahdollista jo vuodesta 1980.

Koltansaamea opetettiin kokeiluluonteisesti jonkin aikaa 1970-luvun lopulla. Lukuvuonna 1993-94 opetus alkoi uudelleen joissakin oppiaineissa, mutta siihen osallistui vain muutamia lapsia. Ongelma oli se, että enää ani harva lapsi oppii koltan äidinkielenään. Koltansaamea luki kuitenkin yli 60 lasta. Inarinsaamea opetettiin kuudessa Inarin kunnan koulussa. Kielen opetusta sai 30-40 oppilasta, mutta inarinkielistä opetusta ei järjestetty lainkaan.

Ikuinen ongelma kaikkien kolmen saamen kielen opetuksessa oli oppimateriaalien ja opettajien puute. Kuntien tiukentuva talous ja valtionosuuksien väheneminen estivät uusien toimintojen aloittamisen. Saamenkielisiä opettajia oli vähän, ja yläasteiden ja lukioden virat ehditty täyttää suomenkielisillä viranhaltijoilla. Ongelmana on myös kaksikielisyyteen ja saamen opiskeluun kohdistuva ennakkoluuloisuus, joka vaivasi usein muun muassa kuntien viranomaisia.

Saamelaiskäräjien koulutus- ja oppimateriaalitoimisto on pyrkinyt tuottamaan materiaaleja kaikille kieliryhmille. Henkilöstön ja varojen puute vaikeuttaa kuitenkin



työtä. Toimisto tehostaa toimintaansa pohjoismaisella yhteistyöllä. Saamelaiset kouluviranomaiset ovat vuodesta 1988 lähtien julkaisseet opetus- ja kaksikielisyysasioista tiedottavia lehtiä.

## Jatkokoulutuksen paikat

Oulun yliopisto oli edelleen 1990-luvullakin Suomessa ainoa korkeakoulu, jossa saamea voi opiskella pääaineena. Professuurin lisäksi yliopistossa oli saamen kielen lehtoraatti. Pääaineeksi saame tuli vuonna 1982, jota ennen sitä saattoi opiskella kymmenkunta vuotta sivuaineena. Saamen opintokokonaisuus oli tarkoitettu äidinkielenään saamea puhuville. Uusia opiskelijoita aineeseen hyväksyttiin vuosittain kuusi.

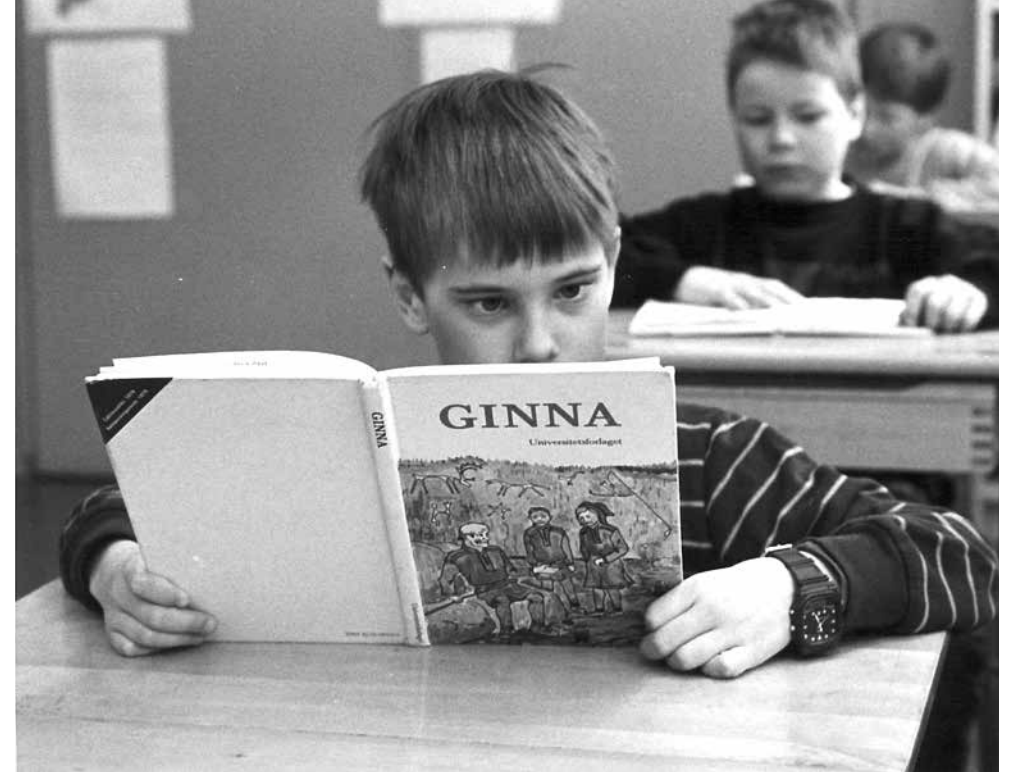
Saamen opintokokonaisuus oli sekä Oulussa että Helsingin yliopistossa, jossa kurseja kielessä ja kulttuurissa hoiti suomalaisugrilaisen laitoksen saamenkielinen tuntiopettaja. Lapin yliopistossa oli saamen lehtoraatti, jonka ansiosta opettajiksi valmistuvat voivat ottaa saamen sivuaineeksi. Saamen kielen tohtoreita oli vuoteen 1997 mennessä valmistunut kuusi, joista kaksi Suomessa.

Pohjoismaisittain merkittävä uudistus oli *Saamelaisen korkeakoulun* (Sámi Allaskuvla) perustaminen Norjan Koutokeinon vuonna 1989, jolloin se irrotettiin Aitan korkeakoulusta itsenäiseksi laitokseksi. Sen opetuskielenä on ollut saame ja se valmistaa opettajia ennen kaikkea saamelaisen yhteiskunnan tarpeisiin. Kielen vahvistamisen lisäksi se kiinnittää huomiota opetuksen saamelaisiin sisältöihin. Sieltä on valmistunut muun muassa eri tasojen opettajia, hallintohenkilöstöä ja toimittajia.

Vaikka Saamelainen korkeakoulu on toiminut Norjan valtion tuella, se toivotti Suomen ja Ruotsin – nykyisin myös Venäjän – opiskelijat tervetulleiksi. Yhteispohjoismaisen sopimuksen mukaan näillä on valmistuttuaan ollut ns. kaksoiskelpoisuus opettajan virkaan siihen Pohjoismaahan, jonka kielet hän on suorittanut. Saamen ja norjan suorittanut on pätevä opettaja Norjassa, mutta saamea hän voi opettaa kaikissa Pohjoismaissa.

Suomessa keskeinen saamen kielen aikuiskoulutuspaikka on ollut Inarissa toimiva *Saamelaisalueen koulutuskeskus*, jonka saamelaiskulttuuriyksikkö syntyi 1994 entisen Inarin opiston tiloihin. Vuoden 1992 kielilain tuomat tarpeet julkishallinnossa ja palveluammateissa aiheuttivat sen, että saamen lyhytkurssit olivat erittäin suosittuja. Niiden takia kulttuuriyksikön opiskelijamäärä kohosi jopa 450 henkeen.

Oulun yliopistoon perustettiin vuonna 2001 Giellagas-instituutti, jolla on valta-



Saamen kielen asema kouluissa parani 1970-luvulta lähtien. Kuva: Jorma Korhonen.

kunnallinen vastuu saamen kielten ja saamelaisen kulttuurin ylimmästä opetuksesta ja tutkimuksesta Suomessa. Kielen lisäksi saamelaisesta kulttuurista tuli pääaine. Instituutin yhteydessä toimii myös Saamelainen kulttuuriarkisto, joka koordinoi koko Suomen äänitearkistojen saamelaisaineistojen käyttöä.

## Saamen kielilait

Eräs Alta-kiistan päävaatimus, saamen kielen aseman tunnustaminen ja turvaaminen Norjassa, toteutui kohtalaisen hyvin vuonna 1990 annetun kielilain myötä. Kyseessä oli ensimmäinen saamen kielilaki Pohjoismaissa. Sen mukaan kuusi Ruijan kuntaa on virallisesti kaksikielisiä: *Unjárga* (norj. Nesseby, suomeksi Uuniemi), *Deatnu* (Tana, Teno), *Kárásjohká* (Karasjok, Kaarasjoki), *Porsáđgu* (Porsanger, Porsanki) ja *Guovdageaidnu* (Kautokeino, Koutokeino) Finnmarkissa sekä *Gáivuotna* (Kåfjord, Kaivuono) Tromsin läänissä.

Sitä, että kielilaki koski vain kuutta kuntaa, on arvosteltu kovastikin: jääväthän lain ulkopuolelle esimerkiksi eteläsaamen kielialueet. Lain voimaantulo tarkoittaa kuitenkin sitä, että saame ja norja ovat tasavertaiset kaikkien palveluiden suhteen. Parhaiten laki on toteutunut Koutokeinossa ja Kaarasjoella.

Kuntien virkamiehiltä vaaditaan saamen kielen taitoa. Samoin kouluista ja lastentarhoista on tullut kaksikielisiä. Norjankielisetkin haluavat nyt lapsiaan saamenkielisiin tarhoihin ja kouluihin; vanhemmat pitävät selvänä, että koska saame tulee viralliseksi, sen osaamisesta on hyötyä.

Norjassa kielilaki on radikaalimpi kuin Suomen puolen kielilaki (1992), jossa saamen taito on vain suosituksena virkamiehillä ja opettajilla. Saamen kieltä on oikeus käyttää viranomaisissa, joilla ei kuitenkaan ole velvollisuutta opiskella saamea edes saamelaisten kotiseutualueella. Jos virkamies ei osaa saamea, kanssakäyminen tapahtuu tulkkauksen avulla. Saamelaiskäräjien alainen saamen kielen toimisto antaa tulkkaus- ja kääntämispalveluita.

Saamen kielilaki Suomessa ei näin perustu Norjan tapaan hallintoalueen saamenkielisyyteen tai kaksikielisyyteen. Siksi se ei edistä niinkään suullista kuin kirjallista kielen käyttöä. Myöskään saamenkielisiä palveluita se ei ole riittävästi turvannut. Siitä huolimatta laki antaa saamen kielelle suuremman statuksen, virallisen aseman, kuin sillä oli ennen. Sellaisena se tekee ilmapiiriä ja asenteita myönteisemmiksi.

Vaikka laki on lähinnä periaatteellinen, sen olemassaolo luo uskoa tulevaisuuteen erityisesti nuorille. Myös vanhemman väestön väheksyntä omaa kieltään kohtaan vähenee. Se on jo näkynyt saamelaisten haluna opiskella äidinkieltään ja niin virkamiesten kuin muiden ulkopuolisten pyrkimyksenä saavuttaa saamen kielen taito.

Merkittävä edistysaskel kielipolitiikassa olivat 1990-luvulla aloitetut monivuotiset kielipesät. Niiden tavoitteena on auttaa inarin- ja koltansaamelaisia lapsia oppimaan oma äidinkieltensä jo ennen kouluaikaa. Alun perin Uuden-Seelannin maoreja varten ideoidut kielipesät ovat tietynlaisia esikouluja, joissa kieltä taitavat alkuperäiskansan jäsenet opettavat alle kouluikäisille lapsille kieltä ja kulttuuria. Se tapahtuu leikin ja laulun sekä muiden aktiivisten virikkeiden avulla. Myös vanhempien rooli äidinkieltensä jokapäiväisessä käyttämisessä korostuu.

Norjan puolella rohkea uudistus oli syksyllä 1997 käyttöön otettu koulujen saamelainen opetussuunnitelma, jota saamelaisalueen koulut seuraavat. Kielen lisäksi kouluissa paneudutaan saamelaiskulttuuriin. Opetussuunnitelma on vakava avaus keskusteluun

siitä, miten koululaitos voi tukea saamelaisen identiteetin kehitystä. Myös norjalaisessa opetussuunnitelmassa saamelaisuus on otettu aikaisempaa enemmän huomioon.

Ruotsissa saamen kielilakia ei ole saatu aikaan. Ilman sitä saamalla ei ole virallista asemaa sen enempää virasto- kuin koulukielenäkään. Arvostuksen puuttuminen hämärtää ennen kaikkea ei-poronhoitajasaamelaisten identiteetin muodostusta. Ruotsin Lapissa heitä lasketaan olevan noin 15 000, ja vuoden 1975 tutkimuksen mukaan 40 prosenttia heistä ei osannut saamea. Kielilain puuttuminen huonontaa tilannetta entisestään.

Saamelaiset ovat korostaneet esimerkiksi kielipolitiikassa sitä, että he eivät ole kielellinen vähemmistö, vaan nimenomaan alkuperäiskansa, jolla on oma kieli ja kulttuuri. Siksi valtioilla on suurempi vastuu saamelaisten kielioikeuksista kuin sellaisten vähemmistöjen, joiden kielen säilyminen perustuu emämaan tilanteeseen. Saamelaisten kielen ja kulttuurin suojana ei ole valtiota kuten monilla muilla vähemmistöillä.

## Tiedotusvälineet

Saamelaiset tiedotusvälineet – lehdistö ja sähköiset viestimet – ovat olleet yhteiskunnallisesti merkittäviä kahdella tavalla. Pääasiassa saamenkielisinä ne ovat tuoneet saamen kieltä esille ja kehittäneet sitä. Esimerkiksi sopii vanhin saamenkielinen sanomalehti *Nuorttanaste* (Idän tähti, per. 1898), Nessebyssä toimitettu ja Vadsössä painettu uskonnollinen lehti. Se on ollut merkittävä paitsi hengellisesti myös kielellisesti. Se on harjaannuttanut saamelaisia lukemaan äidinkieltä. Kovan norjalaistamispolitiikankin aikana se toi saamen kieltä esiin kirjoitettuna kielenä.

Saamelaisten tiedotusvälineiden historia on kuvausta paitsi siitä, miten ne ovat heijastaneet saamelaista identiteettiä, myös siitä, miten ne ovat luoneet sitä. Sellaisten lehtien kuin *Sagai Muitalaegje*, *Lapparnes Egen Tidning* tai *Waren Sardne* merkitystä Saamen kansan identiteetin kannalta on mahdotonta mitata (ks. luku ”Saamenmaan herääminen”).

Yleensä alkuperäiskansojen parissa tiedotusvälineiden ja kansallisen identiteetin suhde on tiedetty kiinteäksi. Kun alkuperäiskansat ovat kasvaneet ulos suullisen viestinnän pienyhteisöstä, laajemman tiedonvälityksen kanavat ovat tulleet tarpeellisiksi. Joukkoviestintä ei ole pelkkää informaation siirtoa, vaan myös yhteisyyden rakentamista. Media luo ”yhteisen nykyisyyden” ihmisille, jotka eivät välttämättä tunne toisiaan, mutta tuntevat kuuluvansa yhteen.

Nykyisen saamenkielisen lehdistön vanhimmat edustajat ovat, Nuorttanasten lisäksi, Ruotsin puolella kaksikielisenä ilmestyvä *Samefolket* (per. 1918) ja Suomen puolen *Sápmelaš*. Torkel Tomassonin seuraajat ovat pitäneet Samefolketin hengissä jatkuvista taloudellisista vaikeuksista huolimatta. Huolimatta siitä, että esimerkiksi Park edusti papistoa, lehden linja on ollut erittäin monipuolinen. Siinä on huomioitu niin porosaamelaiten kuin eteläsaamelaiten edut. Siihen on sisällynyt uutisaineistoa, kriittisiä katsauksia ja laajoja artikkeleita kulttuurista, saamelaispolitiikasta ja ihmisistä yleensä.

*Sápmelaš* (Saamelainen, per. 1934, vuodesta 1993 lähtien *Odđa Sápmelaš*) oli alkujaan Lapin Sivistysseuran perustama ja yhdessä Samii Litton kanssa ylläpitämä lehti, joka ilmestyi vielä 1990-luvulla vähintään yhdeksän numeroa vuodessa. Aiemmin sen sisältö painottui lyhyisiin uutisiin, valistuksellisiin artikkeleihin ja vahvasti kaunokirjallisuuteen.

Lehden sivuilla ilmestyi hyvin paljon runoja ja proosaa, joille muuten oli vaikea saada foorumia. Lehden skaala ulottui uutisista laajoihin tieteellisiin artikkeleihin. Lehden toimituspaikka oli Helsinki. Silloin tällöin *Sápmelaš* julkaisi teemanumeroita, joiden tekijöinä ovat usein saamelaisoppilaitosten oppilaat ja opettajat. Jo 1960-luvulla lehden liitteenä ilmestyi muutamia numeroita Teänupaktia, Kemijärven opettajaseminaarin opiskelijoiden toimittamaa nuortenlehteä. Vuonna 1986 alkoi ilmestyä kolmesti vuodessa inarinsaamenkielinen *Anaraš* (Inarilainen), jota toimittaa ja julkaisee inarinsaamen yhdistys *Anaraškiela Servi*. Lehti sisältää niin uutisia, kaunokirjallisia tuotteita kuin kielenhuoltoon liittyviä artikkeleita. Koltansaameksi lehteä ei ole ilmestynyt sen jälkeen, kun *Sää'modđaz* -lehti lakkasi ilmestymästä 1980-luvulla.

Norjan puolella vuonna 1956 perustettu *Ságat* (Uutiset) ilmestyi aluksi kuukausilehtenä, myöhemmin kaksi kertaa kuussa. 1970-luvulla Norjan työväenpuolue ”kaappasi” lehden, jonka päätoimittaja Odd Mathis Haetta erotettiin liian saamelaispoliittisena, ja sen omistajakunnasta tuli norjalaisemmistöinen. Lehden toimituspolitiikassa alkoi korostua oppositioasenne saamelaismieliseen NSR-järjestöön.

*Ságat* vastusti ajatuksia saamelaiten kulttuuri-itsehallinnosta, ja Alta-kiistan aikaan se toi korostetusti esiin sovittelevan kantansa Norjan valtion etujen kanssa. Osa sen taustavoimista on mukana saamelaiskäräjien toiminnassa, minkä takia lehti on viime aikoina korostanut ”saamelaista henkeään” ja pidättynyt jyrkistä kannanotoista saamelaisjärjestöjä kohtaan.

Vastareaktion *Ságat* -lehden vallanvaihdokselle – samoin saamelaispoliittisen *Nord-*

*kalotten* -lehden kuolemalle 1978 – saamelaisjärjestöt alkoivat suunnitella uutta lehteä. Vuonna 1978 ilmestyi ensimmäiset numerot *Sámi Áigia* (Saamelainen aika), viikottain ilmestyvää tabloid -lehteä. Saamelaisjärjestöjen tukema lehti sai erinomaiset lähtökohdat toiminnalleen Alta-taistelun yhteydessä, johon se otti erittäin aktiivisesti kantaa.

Vuonna 1993 *Sámi Aigi* teki konkurssin. Muutamaa kuukautta myöhemmin sen jälkeä jatkoi samoissa tiloissa *Min Áigi* (Meidän aikamme), joka ilmestyy kahdesti viikossa. Kaarasjoella toimitetun *Min Áigin* kilpailijaksi tuli puoli vuotta myöhemmin Koutokeinossa perustettu *Aššu* (Hiillos), joka *Min Áigin* tavoin toimii valtion lehdistötuen turvin.

Viime vuosikymmenien aikana saamenkielisiä lehtiä on ilmestynyt yllättävänkin paljon, mutta usein ne ovat olleet lyhytaikaisia. Kirjo on laaja: uskonnollisia ja kulttuurisia lehtiä, saamelaispoliittisesti aktiivisia ja vanhoillisia julkaisuja, aikuisväestön uutislehtiä ja lasten ja nuorten makuun sopivia, makasiineja ja vuosikirjoja. Ensimmäisiä niistä oli *Goaikkanasat* (1978), joka muuttui pian aikakauslehdestä makasiinityyppiseksi.

Joukossa on kulttuurilehtiä kuten *Áiti* (1979), josta siitäkin ilmestyi vain yksi numero. Lehdet vaihtelevat sisällölliseltä ilmeeltäänkin. On vaikea sanoa, ovatko yksittäisinä tai muutamina numeroina ilmestyneistä lehdistä esimerkiksi Norjan puolen *Sápmi* ja *Charta 79* tai Ruotsin puolen *Vuovjjuš* teema-, aikakaus- vai jäsenlehtiä. Kohtalot ovat kuitenkin samankaltaiset. Esimerkiksi lasten lehti *Mánáid Bláddin* toimitus teki konkurssin.

1990-luvulla alkoi ilmestyä muutamia vireitä erikoislehtiä – nekin ”tietysti” Norjan puolella. Nuorten lehti *Š* on niin nuorten ongelmia kuin unelmiakin käsittelevä värikäs lehti, jota *Idut* -kustantamo julkaisee noin kolme kertaa vuodessa. Yhtä edustava on vuonna 1996 perustettu naistenlehti *Gába*, joka ilmestyy kaksikielisenä, saameksi ja norjaksi. Se on julkaissut artikkeleita muun muassa tradition ja nykypäivän sovittamisesta yhteen tämän hetken saamelaisnaisten elämässä.

Lehdistö on saanut rinnalleen sähköiset viestimet, joiden saamenkielinen toiminta alkoi varsin varhain. Tietyyssä mielessä nurinkuriselta voi vaikuttaa, että saamelaiten yhteistunteen kasvu on mahdollistunut teknisten uutuuksien, ennen kaikkea sähköisten välineiden kuten radion, avulla. Radio ylittää etäisyyksiä ja rajoja aivan uudella tavalla Kielen kehittymisen ja uusien ilmauksien syntymisen kannalta radio on korvaamaton. Aktivoimalla saamelaiten äidinkieltä radio suojaa sitä valtakielten ylivoimaa vastaan.

Valikoima saamenkielisiä lehtiä 1990-luvulla.



Saamelaisradion historia ulottuu yli 50 vuoden takaiseen aikaan. Norjan radio aloitti säännölliset saamenkieliset lähetykset Tromssasta jo vuonna 1946. Kahta vuotta myöhemmin perustettiin vakituinen ohjelmasihteerin paikka, ja toimituksen sijaintipaikaksi tuli Vesisaari (Vadsö). Vuonna 1959 perustettuun uuteen virkaan nimitettyä Kathrine Johnsenia on nimitetty ”Saamen radion äidiksi”, sillä hän toimitti ohjelmia lähes 30 seuraavaa vuotta.

Suomen puolellakin satunnaisia ohjelmia lienee ollut jo 1946, mutta seuraavana vuonna alkoivat säännölliset lähetykset Oulusta. Ne sisälsivät uutisia kerran viikossa ja hengellisiä lähetyksiä hieman harvemmin. Samii Litto -yhdistyksellä oli toiveikkaita suunnitelmia laajentaa ohjelmistoa, mutta Yleisradion johdossa ei nähty siihen tarvetta ennen 1960-luvun loppua.

Ruotsin radioon saamelaisohjelmia tehtiin Jokkmokkista vuodesta 1953 lähtien. Ne olivat pääasiassa poronhoitoon liittyviä ja ruotsinkielisiä. Ensimmäinen saamenkielinen toimittaja riksradiossa sijoitettiin vuonna 1966 Luulajaan ja neljä vuotta myöhemmin Kiirunaan.

Ajatus saamelaisista yhtenä kulttuurina ja yhtenä kansana näkyi myös saamelaisradioiden toiminnassa. Yhteistyötä valtioiden rajojen yli on kehitelty 1960-luvulta lähtien. Konkreettisimpia tuloksia olivat yh-teispohjoismaiset uutiset, jotka aloitettiin Tromssasta vuonna 1964. Yhteispohjoismaisia ajankohtaisohjelmia lähetettiin Kiirunasta vuosina 1973-1986, jonka jälkeen varat jaettiin uudelleen.

Vuodesta 1965 asti kaavailtu yhteispohjoismainen radio- ja televisiotuotantokeskus ei koskaan toteutunut. Monta toimikuntaa kokoontui pohtimaan ajatusta, joka kuitenkin haudattiin lopullisesti vuonna 1979. Vuonna 1986 purettiin myös yhteispohjoismainen

toimitus. Lakkauttamalla Kiirunan toimitus ja jakamalla yhteiset rahat saatiin luoduksi enemmän työpaikkoja ja toimintamahdollisuuksia.

1970-luvulla saamelaistoimituksissa tapahtui merkittäviä muutoksia. Suomen puolella toimitus siirtyi saamelaisalueelle Inariin vuonna 1973, ja se sai vastaavan toimittajan ja saamenkielisen ohjelmaneuvosto. Oma toimitus- ja studiorakennus valmistui Inariin 1977. Edellisenä vuonna oli Norjan saamelaisradio muuttanut Tromssasta Kaarasjoelle.

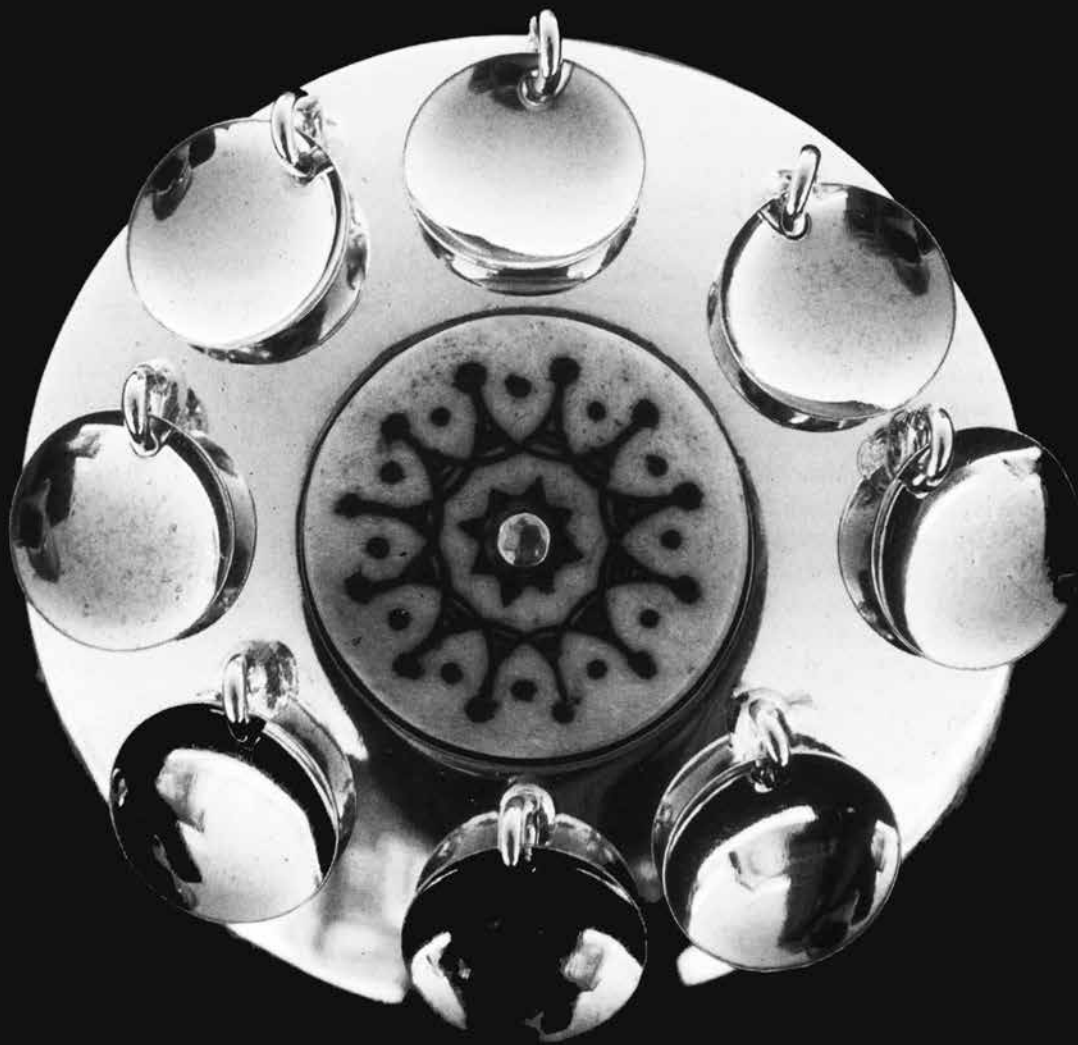
Norjan saamelaisradio kehittyi voimakkaasti 1980-luvulla, sillä valtio satsasi siihen kovasti mainetta tahranneen Alta-kiistan jälkeen. Kaarasjoen toimitus kasvoi nopeasti niin, että vuonna 1992 siihen kuului 19 työntekijää. Ohjelma-aika oli noussut lähes 1800 tuntiin vuodessa. Televisiossa aloitettiin säännölliset ajankohtais- ja myöhemmin lastenohjelmat.

Ruotsin saamelaistoimitus ei edistynyt yhtä hyvin. Toimintaan ei vaadittu eikä saatu tarpeellista itsenäisyyttä. Saamelaisohjelmat olivat osana milloin mitäkin Pohjois-Ruotsin ohjelmia. Vuonna 1996 Ruotsin saamelaiset saivat omasta radiostaan kuullakseen vain 190 tuntia saamenkielistä ohjelmaa vuodessa.

Suomen puolella saamelaistoimitus nousi 1970-luvulla erittäin vahvaksi yhteiskunnalliseksi vaikuttajaksi ja itsenäistyi 1980-luvulla. 1973 aloitettujen koltansaamenkielisten ohjelmien lisäksi inarinsaame alkoi päästä eetteriin 1980-luvun alkupuolelta. Vuonna 1985 Saamen radio itsenäistyi omaksi alueradiokseen, jolla oli oma aluepäällikkönsä. Se irtosi Lapin alueradion alaisuudesta suoraan Yleisradion ohjelmapäällikön alaiseksi yksiköksi. 1990-luvun alussa Saamen radiolla oli 16 työntekijää. Radiolla on paikallistoimitukset Kaaresuvannossa ja Utsjoella. Televisiossa säännöllisiä saamenkielisiä ohjelmia ei ole.

Suurimpia muutoksia Suomen Saamen radion historiassa oli siirtyminen omaan lähetyverkkoon vuonna 1991. Oma kanava toi täyden toiminnallisen itsenäisyyden, sillä lähetyaikoja ei tarvitse enää sovittaa enemmistöradion, vaan kuulijoiden ehdoilla. Se mahdollisti lähetyajan kaksinkertaistamisen. Vuosittainen ohjelmamäärä on lähes 2000 tuntia vuodessa. Saamelaisradiolla on myös internet-palvelut ja tekstitelevisio, joiden avulla se pyrkii laajentamaan tiedonvälitys- ja kulttuuritehtäväänsä.

Yhteispohjoismainen toiminta saamelaisradioiden välillä on vahvistunut viimeisen vuosikymmenen aikana erityisesti käytännön tasolla. Parantuneiden linjayhteyksien myötä runsaskin ohjelmien vaihto on ollut mahdollista. Erityisesti Inarin ja Kaarasjoen toimitukset ovat tehneet runsaastikin yhteisiä lähetyksiä. Yhteisen saamenkielisen radiokanavan suunnittelu käynnistyi 1990-luvulla.



Taidekäsityössä vanhat muodot yhdistyvät uusiin näkemyksiin.  
Hopeaseppä Petteri Laitin tekemä risku, naisen rintakoriste.

## SAAMELAISEN NYKYTAITEEN MUOTOUTUMINEN (1971-1997)

”Saamelaistaiteilija eroaa valtaväestöjen taiteilijasta siinä, että hän ei voi vain istua ateljeessa tekemässä taidetta, hänen on oltava mukana monenlaisessa toiminnassa. Saamelaiskulttuuri on vaiheessa, jossa kaikkia tarvitaan tekemään työtä saamelaispolitiikan, järjestöjen, kulttuurin eteen. Myös taiteilijoiden on oltava mukana kehittämässä saamelaiskulttuuria ja viemässä sitä eteenpäin.” Näin sanoi saamelainen kuvataiteilija, taiteilijoiden liiton puheenjohtaja, osallistuja, runoilija Synnøve Persen 1980-luvun lopulla.

Saamelaistaiteilijat vaikuttivat omalla toiminnallaan vahvasti kulttuuripolitiikassa: he osallistuivat yhteiskunnalliskulttuuriseen toimintaan, perustivat järjestöjä ja toimivat niissä ja niiden kautta, kirjoittivat pamfletteja, ottivat kantaa ja järjestivät mielenilmauksia. Omalla taiteellaan he voimistivat ja hahmottivat uutta saamelaista identiteettiä, saamelaisten käsitystä omasta itsestään nykyajan murroksessa.

Erityisen tärkeä käännekohta, johon taiteilijat vaikuttivat ja joka vaikutti taiteilijoihin, oli taistelu Altajoen patoamista vastaan. Myöhemmistä vaikuttajista taiteessa monet – Rose-Marie Huuva, Synnøve Persen, Nils Utsi – ovat vanhoja Alta-aktivisteja; laulaja Mari Boinenkin silmät omaan saamelaisuuteensa avautuivat Altan myötä, joskin hieman myöhässä. Saamelainen teatteri Beaivváš Sámi Teáhter teki ensimmäiset musiikkinäytelmänsä Altan aiheesta.

Taiteilijat ovat myös rikkoneet länsimaissa tarkasti eroteltujen lajien rajoja. Parhaiten se näkyy Nils-Aslak Valkeapään tuotannossa. Moninkertainen rajojen ylittäminen on pohjautunut pienen kansan vanhaan maailmankuvaan. Monen kulttuurin rajalla eläminen on heijastunut liikkuvassa ja joustavassa elämäntilanteessa. Taustalla on myös taiteen sitoutuneisuus tavallisen elämän tarpeisiin, kuten Valkeapää on kuvannut: ”Saamelaiskulttuurissa ei ole koskaan ollut taidetta. Eikä siis myöskään taiteilijoita. - - Perinteisesti saamelaisille kaikki oli ollut elämää; osa elämästä luonnossa, luonnon elämää.”

Taiteilijoiden monialaisuus on kuvannut myös heidän etsintänsä kokonaisvaltaisuutta. 1970- ja 1980-luvun saamelaistaide on pyrkinyt hahmottamaan saamelaisten itsetuntoa ja persoonallisuutta nykyajan murrostilanteessa. Miten yhdistää eri valtioiden alueelle jakaantunut kulttuuri henkisesti, miten kehittää saamelaiskulttuuria nyky-yhteiskunnan ehdoilla, miten muokata vanhan saamelaiskulttuurin perintö ja arvot sen uuden maailmankuvan kielelle, jonka saamelaisnuoret joka tapauksessa ovat koulussa vastaanottaneet? Omien tunteidensa selvittämisen kautta saamelaistaiteilijoista on usein tullut monien heimolaistensa tunteiden kiteyttäjiä.

Sotien jälkeen syntyneillä saamelaisilla ongelma on erityisen kipeä, sillä suhde omaan kulttuuriin ei suinkaan ole itsestään selvä. Monen taiteilijan ja kirjailijan työn taustalla kummittelee turvallisen lapsuusympäristön ja kouluajan vierauden ristiriita. Yleisiä kirjallisuuden teemoja ovat katkerat asuntolakuvaukset; monet kuvataiteilijoista tunnustavat tekevänsä tiliä lapsuuden muistojen ja modernin ajan välisen trauman kanssa

Käänte tapahtui 1970- ja 1980-luvulla. Tuolloin nuoret saamelaiset, kuvaavasti juuri tuo ensimmäinen koulu- ja asuntolasukupolvi, alkoivat kapinoida sulautumista ja vanhan saamelaiskulttuurin katoamista vastaan. He rupesivat elvyttämään vanhan saamelaiskulttuurin muotoja ja arvoja. Uudenlaisessa saamelaistaiteessa alettiin kaivella sielullisten traumojen ja itsetunnon ongelmien taustoja. Mari Boine on kuvannut:

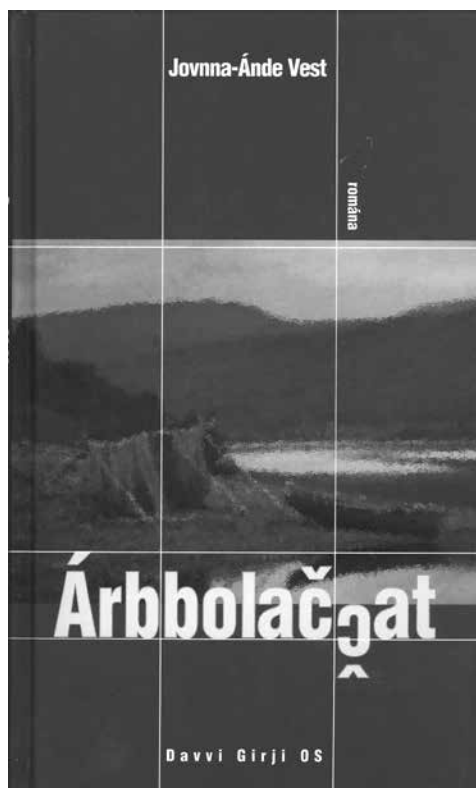
*Kun aloitin musiikin tekemisen, en ajatellutkaan olevani 'muusikko' tai 'taiteilija'. Minulla oli vain tarve saada ulos kipeitä asioita. Itsetuntoni oli täynnä haavoja ja särkyä, ja laulunteko oli lääkeä niihin. Vasta, kun lauluja kuulleet ihmiset tulivat kysymään, että miten sinä pystyit kertomaan minusta ja minun tunteistani niin tarkkaan, ymmärsin, että siitä oli lääkettä muillekin. Toinen askel oli se, että halusin saada muut ymmärtämään meitä, meidän kipujamme: ne, jotka olivat ylenkatsooneet meitä ja vähöksyneet ja haavoittaneet. Kolmas askel on ollut huomata, kuinka suuri rikkaus ja perintö meidän kulttuuriimme sisältyy. Olen halunnut tuoda esille ajattelutapaa, joka meillä – ja muilla alkuperäiskansoilla – on. Ja olen yrittänyt sanoa, että se ajatusmalli on tullut tarpeelliseksi koko maailmalle, joka myrkyttää ja pilaa ympäristöään kaiken aikaa.*

Taiteilijat ovat luoneet töitään monenlaisten vaikutteiden ristiaallokossa. Heidän on ollut ratkaistava suhde niin ikivanhaan, usein vain kirjoista nähtävään ja luettavaan shamanistiseen perinteeseen kuin vuosisadan alun edeltäjien taiteeseen. Useat kuvataiteilijat ovat perinteisen käyttötaitteen – käsityön kertomaperinteen ja joiun – taitajia tai tuntijoita, mutta ehkä vielä enemmän nykyaikaisen koulutuksen saaneita taiteilijoita. Kirjailijat ovat omaksuneet koulussa valtaväestön kirjallisuusarvot, johtavat saamelaistaiteilijat ovat käyneet arvostettuja taideoppilaitoksia ja -akatemiaita, muusikot imenevät vaikutteita länsimaisesta popmusiikista ja nykyisin myös maailmanmusiikista.

Synnøve Persenin mukaan länsimaisen taiteen vaikutteita ei ole syytä pyrkiä kitkemään pois, koska ne joka tapauksessa ovat jokaisen saamelaisen koulutuksen pohjalla. Sen sijaan olisi tärkeää, että saamelaiset opiskelemalla jo kouluissa ja muissa oppilaitoksissa omaa perintöään voisivat suhteuttaa valtaväestöjen taideopin omaan saamelaisuuteensa. Saamelaisen kuvataiteen keskeinen ongelma on Persenin mukaan se, että siltä on puuttunut oma taidekieli, jonka pohjalta ponnistaa, jonka luomaa mallia muunnella ja varioida, ja ennen kaikkea: jota vastaan potkia ja asettua poikkitelein. Kirjallisuudessa ongelma on sama: miten yhdistää perinteinen kerrontatapa muotoon, joka kiinnostaa nykyistäkin lukijaa.



Saamelaiskirjallisuus kukoisti 1980- ja 1990-luvuilla: Rauni-Magga Lukkarin runoteos, Jovvna-Ánde Vestin romaani ja Ellen Marie Varsin nuortenromaani.



## KIRJALLISUUS JA NYKYAIKA

Saamelaisen sanankäytön perinne on vahva. Esimerkiksi Tenojokivarsi, josta valtaosa saamelaiskirjailijoista on tullut, tunnetaan tarinankertojien ja muistelijoiden kotiseutuna. Satu- ja tarinaperinne ovat välittyneet ennen kaikkea lastenkirjallisuudessa. Aikuiskirjallisuudessa korostuu enemmän jokapäiväinen tarinankerronta: *muistelukset* suurista persoonallisuuksista ja mielenkiintoisista tapauksista.

Elämäkerrallinen aines on olennainen osa saamelaiskirjallisuutta: dokumentaarinen sävy on ominainen paitsi omaelämäkertoille myös romaaneille. Romaanikirjallisuuden lisäksi vahva sara on runous. Sen kuvasto palautuu osaltaan joikuperinteeseen. Sanalliset joiut ovat olleet usein myös hienoa, kiteytynyttä runoa. Kohteesta on niin musiikillisesti kuin sanallisesti tehty kuva, joka on runouden keskeinen lähtökohta.

Jokaisen nuoren kirjallisuuden kehitykseen kuuluu tendenssimäinen kausi, jossa omaa identiteettiä pyritään vahvistamaan voimakkaiden vastakohtaisuuksien kautta. Kuvaavaa oli, että niin Nils-Aslak Valkeapään kuin Kirsti Paltonkin alkutuotantoon kuului suomenkielinen, teräväsanainen pamfletti.

1970-luvun nuorten saamelaiskirjailijoiden kantaottavaa tuotantoa julkaistiin paljon lehdissä ja erilaisissa antologioissa. Tyypillisimpiä olivat Kirsti Palton runot, joissa lukijan eteen vyörytettiin kaikki uuden ajan Lappiin tuomat ongelmat: turismi, saamelaisuuden katoaminen, siirtolaisuus, työttömyys. Palton tyyli oli suoraviivainen, haastava, joskus ironinen.

Paltto on sittemmin ollut monipuolisimpia saamelaiskirjailijoita. Hän on julkaissut 1970-luvun alusta lähtien lastenkirjoja, runoja, novelleja, romaaneja, näytelmiä, kuunnelmia ja saamelaiskulttuuria käsitteleviä kirjoituksia. Myös proosassaan hän on liikkunut ajallisesti ja aiheellisesti laajalla rintamalla. Suurten romaaniensa lisäksi hän on käsitellyt novelleissaan niin vanhaa tarinaperinnettä maahisineen ja staluineen (jättiläisineen) kuin nykypäivän aiheitakin, saamelaispolitiikkaa ja naisen asemaa.

Rauni Magga Lukkarin äänensävy oli alusta lähtien pehmeämpi. Hän kuvasi ensimmäisissä runokokoelmissaan nuoren arkipäivän kokemusten kautta saamelaisten



etääntymistä ja jopa luopumista saamelaisuudesta. Lukkarillekin koulu merkitsee irtoamista kotoa ja kielestä ja siirtymistä toiseen maailmaan; tullakseen siellä hyväksytyksi lapsi joutuu ristiriitaan taustansa kanssa, mikä heijastuu koko kulttuuriin. Lukkari kuvaa toisaalta herkästi, toisaalta satiirisesti saamelaisuudesta luopuvaa nuorta miestä häntä rakastavan saamelaisnaisen näkökulmasta.

Nils-Aslak Valkeapään 1970-luvun tuotannossa kiteytyvät monet vuosikymmenen saamelaisrunoudelle ominaiset piirteet. Keskeinen teema Valkeapäälläkin oli ristiriita luonnonkansan ja länsimaisen kulttuurin edustamien ajattelutapojen välillä. Hän korostaa kieltä saamelaisen luonnonkokemuksen kuvastajana, ja kuvaa saamelaislapsen vaikeuksia vieraassa suomalaisessa kouluympäristössä ja hänen kehitystään ymmärtämään oman kansansa elämänsäilytyksen hienoutta. Mutta jälleen tulee eteen kieliongelma: miten selittää täsmällisesti saamelaista ajattelutapaa sellaiselle, joka katsoo sitä papereistaan ja omista arvoistaan käsin? Matkallaan Yhdysvaltain intiaanien luokse saamelaisena musiikkitaiteilijana hän löysi uuden toiveikkuuden huomatessaan, että maailmasta löytyy lukuisia alkuperäiskulttuureita, joiden ongelmat olivat samanlaisia kuin saamelaisilla.

Ruotsinsaamelainen Paulus Utsi on tuotannossaan painottanut kielen merkitystä saamelaisten elämäntunteen ilmaisijana. Hänelle luonnon kansan kieli muodostaa kokonaisuuden luonnon kanssa, ja kielen säilyttäminen on taistelua luonnon puolesta. Utsin vertauksetkin kytkeytyvät suoraan luontoon. Utsi kuvaa vanhaa saamelaisuutta alakuloisen pehmeillä sävyillä ja sanoilla, joissa korostuu ennen kaikkea työn ja luovuuden merkitys arkipäivän askareissa. Kuin painajaisina tulevat runoihin levottomat näyt tyhjenneistä kylistä ja ”rannattomista rannoista”.

Saamelaiskulttuurin itsetunnon selvä voimistuminen 1980-luvulla johti siihen, että kirjailijoiden ei tarvinnut enää korostamalla korostaa saamelaisuuden ja identiteetin ongelmia. Ohjelmallisen kirjallisuuden aika alkoi olla ohi. Nyt saamelaisuutta alettiin peilata syvemältä kuin pelkästä vastakohta-asenteesta ulkopuolisiin. Ehkä juuri sen takia valtalajiksi on noussut romaani. Romaaneissa on pyritty kartoittamaan saamelaista ajattelutapaa ja yhteisön sisäisiä lainalaisuuksia. Viime vuosikymmenen kirjallisuudessa on korostunut erityisesti lähihistoria, saamelaisalueen elämä sotien jälkeen.

Linkkinä vanhempaan saamelaiskirjallisuuteen on toiminut Hans-Aslak Guttorm. Hän oli jo vuonna 1941 julkaissut kokoelman *Koccam spalli* (Herännyt tuulispää) –lyhennettynä! Hän ei kuitenkaan saanut kustantajaa muille käsikirjoituksilleen, vaan vaikenä kirjailijana puoleksi vuosisadaksi. Jäätyään opettajan virasta eläkkeelle 1980-lu-



*Oahp'tii Hånsa*, Hans-Aslak Guttorm, oli Outakosken koulun opettaja, joka eläkepäivillään pääsi jatkamaan nuoruutensa kirjallista uraa. Kuva: Veli-Pekka Lehtola.

vun alussa hän muokkasi vanhat käsikirjoituksensa kirjoiksi. Novellikokoelmissaan ja pienoisromaaneissaan hän kuvaa tenolaisten arkipäivää vuosisadan alkupuolella. Hän kirjoittaa humoristisia kertomuksia vanhapoika-Juoksan toilailuista lähiympäristössään ja kahden kulttuurin kohtaamisesta rajankäynnin yhteydessä.

Siinä, missä vanha opettaja Hans-Aslak kuvasi tenolaisiaan rauhallisella tyylillä ja myötäelävässä hengessä, hänen naapurinsa, nuoremman polven kirjailija Eino Guttorm piirsi 1950-luvun tenolaisesta yhteisöstä kokonaan toisenlaisen kuvan. Esikoisteoksessaan *Árbeetan luohi* (Perintömaan joiku 1981, ei suom.) lähtien hän on kiinnittänyt kirpeätä huomiota heimolaistensa vikoihin ja puutteisiin. Hän näkee oman saamelaisen taustansa umpioituneena yhteisönä, jonka ihmissuhteita hallitsee Tenollakin yleinen lestadiolainen suvaitsemattomuus ja kaksinaismoraali.

Kirsti Paltto lähti romaanisarjassaan hahmottamaan omaa aikaamme vielä kauempaa, 1930-luvulta. Tähän asti ilmestyneet kaksi osaa, *Guhtoset dearvan min bohccot* (1986, suom. Voijaa minun poroni 1986) ja *Guržo luottat* (1991, suom. Juokse nyt naalin poika 1993), ovat massiivista kuvausta keskeisestä käännekohdasta saamelaiskulttuurissa, sota-ajan ja evakon vaikutuksista. Tapahtumapaikaksi Paltto on valinnut Rievanjärven, pienen saamelaiskylän, jonka asujaimisto joutuu vieraan valtaväestön kulttuurin vaikutuspiiriin ja vähitellen jalkoihinkin.

Tapahtumia kuvataan pienen Johanas-pojan kautta, joka kasvaa kokonaan toisenlaiseen maailmaan kuin vanhempansa. Romaaneja luonnehtiva tietty fragmentaarisuus ja ”keskeneräisyys” ovat saamelaisen kerronnan olennaisia piirteitä, samoin kuin runsaan henkilögallerian viitteenomainen luonnehtiminen. Romaanisarjan ensimmäisessä osassa ilmenevä vastakohtaisuus saamelaisten ja suomalaisten välillä muuttuu toisessa osassa enemmän saamelaisten keskinäisten suhteiden kuvaukseksi. Teokset saavat jopa viihdeellisiä piirteitä positiivisista sankareistaan, mutta toisaalta esiin tuodaan myös ihmisten kateus, laiskuus ja oman edun tavoittelu.

Palton tapaan Rauna Paadar-Leivon romaani *Goalsenjárga* (Koskeloniemi 1994, suom. Vieras talvi 1997) kuvaa sotienjälkeistä aikaa Saamenmaalla varhaisnuoren silmin. Se pureutuu kuitenkin enemmän pienen Birit-Anni-tytön itsetunnon ongelmiin perheen tasolla. Evakkoon lähtö, isän kuolema ja äidin uusi miessuhde aiheuttavat sen, että tytön on koko ajan luovuttava entisestä ja sopeuduttava uuteen. Suhde äitiin nousee kirjan keskeiseksi teemaksi samalla, kun suvun hyljeksimän tädin hahmo toimii vertauskohtana Birit-Annin tuntemuksille.

Jovna Ánde Vestin esikoisteos *Čáhcegáddái nohká boazobálggis* (1988, suom. Poropolku sammaloituu 1990) kuvaa aikaa 1950-luvulta 1970-luvulle. Se on samalla elämäkerta kirjailijan isästä, ihmissuhderomaani isän ja pojan rakkaus-viha -suhteesta sekä kuvaus muutoksen vuosista koko kulttuurissa. Vestin ote on toisaalta humoristisen hellä, toisaalta hyvinkin ironinen ja kriittinen. Kriittisyys ulottuu yleiseen saamelaiskuvaukseen.

Siinä, missä luonnon parissa elävät ihmiset erityisesti kansatieteellisissä kuvauksissa nähdään vankan perinteellisinä ja käytännöllisinä, jopa yksiviivaisina ihmisinä, Vestin kuva on kokonaan toinen. Hänen sankarinsa ja antisankarinsa ”Pikku-Vest” on tenon-saamelainen, joka arkityön sijasta innostuu kaikesta uudesta ja epäkäytännöllisestä kuin pikkulapsi. Idealistisen isän epäkäytännölliset haikailut kovan todellisuuden puristuksessa luovat hauskan, mutta toden kuvan 1950-luvun murroksesta Tenolla.

Kerttu Vuolabin romaani *Čeppari čaráhus* (1994, suom. Sataprosenttinen 2014) kuvaa sekin 1950-lukua, koulu- ja asuntola-ajan traumoja, mutta ei ole niin vahvasti aikaansa sidottu. Saamelaisideologisen sanoman sijaan valokeilaan nousevat päähenkilön psykologinen kasvu ja kehitys. Romaani kertoo luopumisesta ja sen kautta kasvamisesta, turvallisuuden etsimisestä ja turvan menettämisestä.

Vuolabin kuvaama päähenkilö ei ole ”oikeaan asiaansa” luottava sankarihahmo, jonka tehtäväksi tulee saada saamelaiset tajuamaan kansallispoliittinen asemansa. Sankari hänkin on, mutta ei elämän väistämättömien tosiasioiden kumoajana, vaan ajatustensa sekavuuden ja epävarmuuden voittajana. Omalaatuiset uni- ja fantasiajaksot antavat muuten realistiselle kerronnalle oman, poikkeavan sävynsä.

Sotienjälkeisten vuosien lisäksi saamelaisproosa on viime aikoina syventynyt käännekohtiin uudemmassakin historiassa. Keskeiseksi on tullut lähtö maailmalle ja vierailu mailla asuvan suhde kotiseutuunsa. Symbolista oli, että Vestin myöhemmissä romaaneissa ei enää edes puhuta saamelaisuudesta. Ne ovat vieraaseen ympäristöön sijoittuvia kehitysromaaneita, joita saamelaisuuteen yhdistää vain kieli. Myös muodossaan ne kuvaavat elämän hajoamista kuin särkyvänä peilinä. Romaanissa *Árbbolaččat* (1996) Vest on siirtynyt taas Tenolle ja lähihistoriaan.

Konkreettisemmin oman ja vieraan kulttuurin suhde tulee esiin Olavi Palton novellikokoelmassa *Juohkásan várri* (Jakautunut vaara, 1995). Se kuvaa siirtolaisia: saamelaisen lisäksi Exilium-ravintolassa kohtaavat chileläinen, savolainen ja baski. Teos kertoo juurettomuudesta ja juurten katkeamisesta, mutta myös uudelleen löytämisestä.



Kirsti Paltto on ollut saamelaiskirjailijoista tuotteliaimpia. Hänen romaanitrilogiansa kuvaa sotienjälkeistä vuosikymmentä.

Myös Rauna Paadar-Leivo (oik.) käsittelee ensimmäisessä aikuisten romaanissaan sota-ajan vaikutuksia.

Henkilökuvat: Ulla Aikio-Puoskari ja Jorma Lehtola.



Kirjan nimi kuvaa henkilöiden jakautuneisuutta kahden elämänasenteen – menetetyin elämäntavan ja uuden, saavuttamattoman – välillä.

Elämäkerrallinen kirjallisuus on säilynyt tärkeänä osana saamelaiskirjallisuutta 1990-luvullakin. Esimerkiksi Ilmari Mattuksen *Eellimpäälgis* (Elämänpolku, 1996) ja *Čovžjäävrist Kaamasan – Syysjärveltä Kaamaseen* (1996) kuvaavat inarinsaamelaisen nuoren vaiheita sotien jälkeen. Iisakki Paadarin novellikokoelma *Issá muitala* (Iisakki kertoo, 1995) sisältää pakinamaisia muisteluksia niin henkilöistä kuin uskomattomista tapauksista.

Romaanin tavoin saamelainen runous lähti 1980-luvulla etsimään uusia suuntia, kaivautumaan syvemmälle saamelaisten tunnemaailmaan ja elämään. Saamelaisaateellisen aallon mentyä ohi se muuttui ilmeisen tietoisesti pienimuotoiseksi, mietiskeleväksi runoksi, jossa psykologiset, tavallisen ihmisen hervät sisäiset tunnot tulevat esiin.

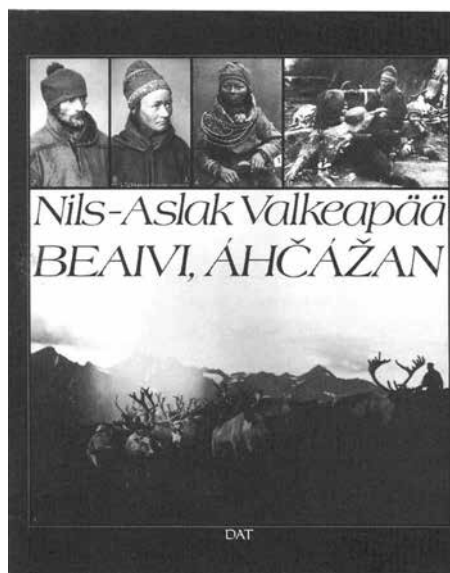
Keskeisin lyyriikko on ollut Rauni Magga Lukkari, jonka uudessa tuotannossa naisen tunteiden erittely on korvannut suoranaisten saamelaisproblematiikan. Hilpeän ironisesti hän on kuvannut naisen ja miehen välisiä vastakohtaisuuksia ja rakkaus-viha -suhdetta. Elämän kiertokulku nousee esiin kahdesta, lapsen ja äidin, näkökulmasta.

Toinen tämänhetkisen saamelaisyriikan merkittävä naisshahmo, Inger-Mari Aikio, on hänkin etäännytynyt kanta-aottavasta tai perinteellistä saamelaisuutta heijastavasta näkemyksestä. Hän kirjoittaa runoja, joissa nuoren naisen sisäiset tunnot pukeutuvat eloisan saamen kielen herkiksi sävyiksi. Lapin maisema ja elämä sekoittuvat uuden ajan vaikutteisiin. Vastapainona perinteiselle suku- ja perhekeskeiselle ajattelulle Aikion runot kartoittavat usein ihmisen yksityisyyttä. Ne liittyvät voimakkaisiin tunteisiin: mustasukkaisuuteen, rakkauteen, eron tyhjyyteen ja yksinäisyyteen.

Aikiota muistuttava Synnøve Persen on kolmessa runokokoelmassaan kuvannut ihmisen sisäisiä tunteita kiteytettyjen luonnonkuvien kautta. Nuori ruotsinsaamelainen Stina Inga käyttää elämää pursuavia värejä, sinisen valon ja valkoisen lumen loistetta, toisaalta rakkauteen pettyneitä sävyjä. Taiteilija Inghilda Tapion kanta-aottavat, kertovat runot vaihtuvat aforistisiin näkemyksiin elämästä yleensä, luonnosta ja ihmisen salaperäisestä puolesta.

Naisrunoilijoiden pienimuotoisuuden vastakohtana Nils-Aslak Valkeapää on runoepoksissaan kunnianhimoisesti pyrkinyt luomaan kokonaiskuvan koko saamelaiskansan ajattelumaailmasta ja perinnöstä. Hänen aiemmista teoksistaan koottu trilogiansa *Ruoktu váimmus* (Koti sydämessä, 1985) on kuvaus yksilöstä ja saamelaisnuoren kehityksestä.

Nils-Aslak Valkeapään pääteos oli *Aurinko, isäni*, eppinen runoelma saamenkansan vaiheista ja taiteilijayksilöstä. Saamenkieliseen versioon sisältyi ainutlaatuinen kokoelma historiallisia valokuvia saamelaisista.



*Ruoktu váimmus* -teos on yhden ihmisen, koko kansan ja kokonaisen elämän tarina. Kuvaus saamelaislapsen kasvamisesta muotoutuu runolliseksi näkemykseksi kahden kulttuurin ja kahden ajattelutavan törmäyksestä.

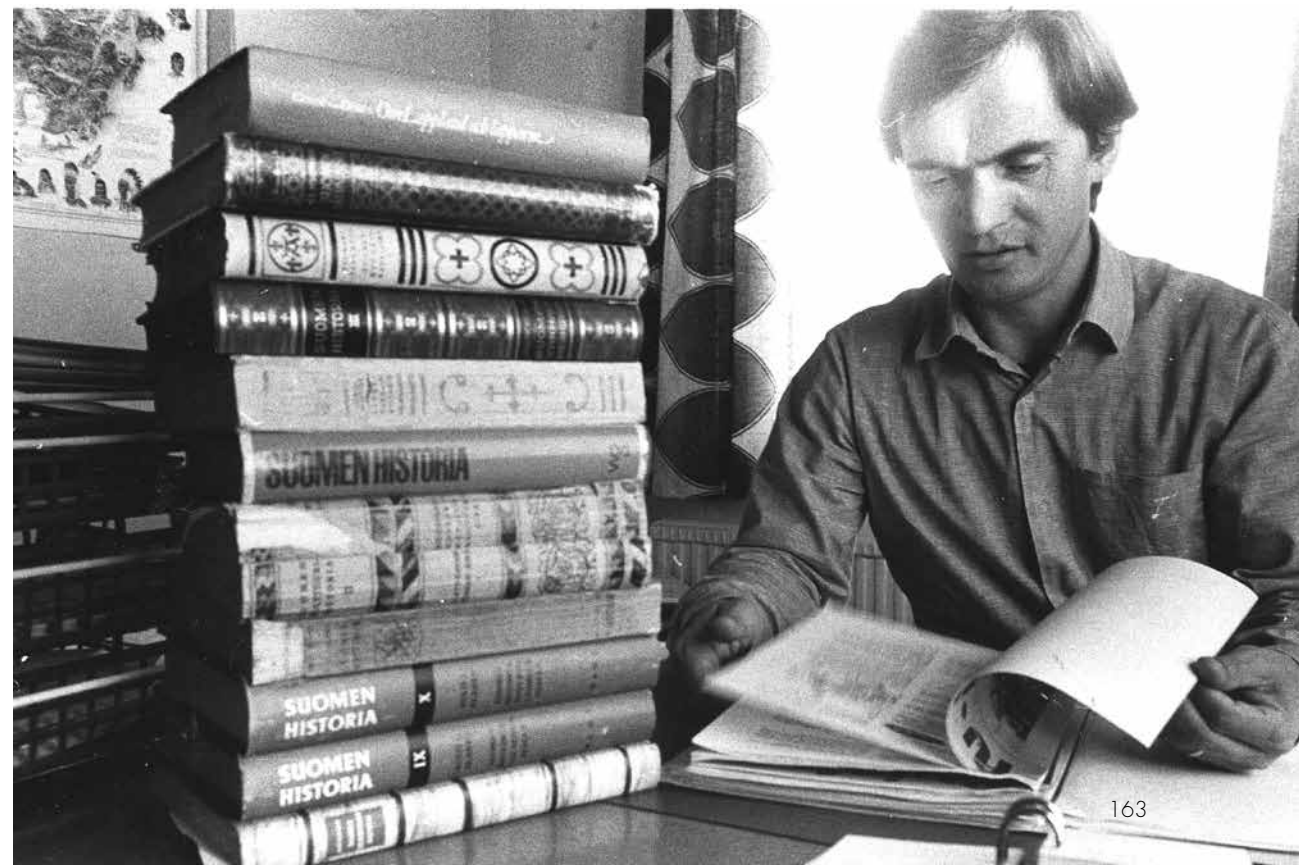
Siinä, missä *Ruoktu váimmus* -teoksen runous muistuttaa lyyrisiä joikusanoituksia, on *Beaivi, Áhčážan* -teoksen (1988, suom. Aurinko, isäni 1992) taustalla nähtävissä eppisen joiun hahmo. Se saa jopa sinfonisia mittoja yhdistäessään myyttiset, historialliset ja yksilölliset teemat taiteelliseksi kokonaisuudeksi: teos toimii kielen, historian ja mytologian tasolla.

Koska kyseessä on runoteos, ovat myyttiset ja tyylliset ainekset siinä keskeisiä, mutta myös historiallinen kattavuus on teoksen erottamaton tekijä. Yksilön tasolla se on kertomus erään saamelaisen elämästä sotienjälkeisenä aikana, historiallisella tasolla se on kuvaus saamenkansan koko menneisyydestä, mytologisella tasolla se kertoo taiteilijasta, shamaanista, hänen unistaan ja niistä syntyvästä todellisuudesta. Valkeapää sai teoksestaan Pohjoismaiden kirjallisuuspalkinnon vuonna 1991.

Paulus Utsi oli ruotsinsaamelainen runoilija, joka kuvasi omaa taustaansa vesistörakentamisen karkottamana saamelaisena. Hän kävi kansainvälisissä tapahtumissa lukemassa runojaan ja kertomassa saamelaisten oloista.



Samuli Aikion *Olbmot ovdal min* (1992, *Ihmiset ennen meitä*) oli ensimmäinen saamelaisen kirjoittama kokonaisuus oman kansansa historiasta. Aikio kuvasi saamelaiset aktiivisina ja vahvoina toimijoina. Kuva: Kalle Kuittinen.



## SAAMEKSI LAPSILLE JA NUORILLE 1900-luvun lopulla

Vähemmistön vähemmistöjen ääni on päässyt 1980-luvulla selvemmin kuuluviin. Luulajansaamelainen Stig Gaelok Urheim on kokoelmissaan *O, Oarjjevuodna* (Oi, Etelävuono, 1983; pohjoissaamen länttä tarkoittava sana on Urheimin murteessa etelä), *Vuonak – fra fjordene* (Vuonot, 1986) ja *Amuk... den fremmende* (Amuk – vieras, 1988) nostanut esiin kotiseutunsa Tysfjordin ajatuskantoja ja kritisoinut pohjoissaamelaisten herruutta saamelaisten keskuudessa. Henkilökohtaisempaan tragediaan, veljen itsemurhaan, liittyy *Ale desti – ikke mer!* (Ei enää, 1992).

Toisessakin suunnassa, Kuolan niemimaalla, runoutta on syntynyt. Ensimmäisenä kuolansaamelaisena runoilijana pidetään Oktjabrina Voronovaa. Hän julkaisi turjansaameksi kirjoitettuja runojaan pitkään paikallisissa lehdissä, kunnes vuonna 1989 sai julkisuuteen kokoelman *Jealla* (Elämä). Muut kokoelmansa hän on julkaissut venäjäksi. Voronova käyttää runoissaan luonnosta ja luonnonelämästä saatuja virikkeitä, joita hän huipentaa usein elämänfilosofisiin mittoihin: ”Meillä on voimaa/ koska syömme paljon. Miksi sitten emme koskaan lennä?”

Saamenkieliset kirjailijat ovat 1980-luvun loppuun saakka tulleet pääasiassa Suomen puolelta. Norjassa ja Ruotsissakin saamelaisia kirjailijoita toki on, mutta he kirjoittavat usein valtakielellä. Norjan kirjallisuuskentässä varsin tunnettuja ovat Ailo Gaup ja Aagot Vinterbo-Hohr, joka on saanut arvostetun Tarjei Vesaas – palkinnon teoksestaan *Palimpsest* (1987).

Saamelaiskirjallisuuden keskeisin pulma on suppeasta lukijakunnasta johtuva kustannusongelma, joka on näkynyt lukuisten saamelaisten kustantamoiden konkurssina. Vahvin ja eniten julkaiseva kustantamo on ollut Kaarasjoella toimiva *Davvi Girji* o.s. (Pohjoinen kirja), joka on Kaarasjoen kunnan ja Saamelaiskäräjien tukema osakeyhtiö. Se julkaisee sekä kaunokirjallisuutta että oppikirjoja. Norjan puolella toimivia kustantamoja ovat myös porsankilainen *Idut* ja koutokeinolainen *DAT*.

Ruotsin puolen kustantamo on *Sámi Girjjet* Jokkmokkissa. Suomen puolella toimineista kustantamoista *Girjegiisá* julkaisi 1990-luvulle saakka etupäässä kaunokirjallisuutta. *Gielas* -kustantamo on julkaissut muutamia kirjoja. Aiemmin Suomen saamelaiskirjailijoiden julkaisukanavana toiminut Lapin Sivistysseura ei julkaissut enää loppuaikoinaan kaunokirjallisuutta.

SAAMELAISKIRJALLISUUDEN suurta ongelmaa, lukijakunnan vähäisyyttä, on korostanut se, että saamelaiset eivät aiemmin koulussa oppineet lukemaan ja kirjoittamaan omaa äidinkieltään. Kun saamenkielinen opetus lisääntyi 1970-luvulta lähtien, kasvoi myös lastenkirjallisuuden tarve, joka seuraavina vuosikymmeninä muodosti suurimman osan vuosittain ilmestyvästä kaunokirjallisuudesta.

Ensimmäiset varsinaiset saamenkieliset lastenkirjat ilmestyivät 1970-luvun loppupuolella. Suurin osa lastenkirjailijoista on naisia; erityisesti opettajat ovat erikoistuneet lastenkirjallisuuteen.

Monen saamelaisen lastenkirjan pohjana on yhteys arkimaailman ja näkymättömän maailman välillä. Vanhaan maailmankuvaan ei kuulunut tehdä jyrkkää rajaa niiden välille. Marry A. Sombyn kirjassa *Ammol ja alit oarpmiealli* (Ammol ja sininen serkku, 1976) gufihhtarinen eli haltiaolentojen maailma näyttäytyy ihanteellisessa valossa, minkä takia kuvaus sisältää kritiikkiä omaa yhteiskuntaa kohtaan. Gufihhtarilla on omat radiolähetyksensä, he käyttävät saamea aktiivisesti ja ihmettelevät ihmisten saastutta-

misvimmaa. Kirsti Palton teoksessa *Vilges geadgi* (Valkoinen kivi, 1980) yksinäinen Elle-tyttö löytää ystävän gufihhtarinen maailmasta. Haltioiden valkoinen kivi auttaa häntä arkielämässä olemaan rohkea ja pelkäämätön.

Tuotteliaan lastenkirjailijan Rauna Paadar-Leivon teoksissa tulee esiin sama teema. Perinteen osuus korostuu vanhaan tarinaan pohjautuvassa kirjassa *Mo gidđa boahhtá Sápmái* (Miten kevät tulee Saamenmaahan, 1988). Kirjoissa *Luobbalvári stállu* (Lompolovaaran staalu, 1989) ja *Hálsatanjeakki noaidi* (Halstamojängän noita, 1990) lapset joutuvat fantasiamaailmaan – toisessa hyvään, toisessa pahaan. Teoksessa *Skábmanieida* (Kaamostyttö, 1992) liikkuminen on toisen suuntaista: nyt seita lahjoittaa lapsettomalle pariskunnalle osaavan tyttären.

Tarinaperinteeseen keskittyvän kerronnan lisäksi lastenkirjoissa korostuvat arkipäivä ja uuden ajan ongelmat. Kirjailija-kuvataiteilija Merja Aletta Ranttilan *Ánde*-kirjat ovat lapsen tavallisista askareista kertovia humoristisiakin kirjoja. Kirsti Palton *Divga* (Tiuku, 1990) kertoo ystävydestä ja ystävän menetyksestä, kun paras kaveri muuttaa valtameren taakse.

Ellen Marie Varsin *Árvedávaggi mándát* (Sateenkaaren lapset, 1990) on vielä maailmanlaajuisempi: se alkaa sodan varjosta Lähi-idässä ja päättyy Saamenmaahan. Molemmissa fantasia nousee kuitenkin jälleen ratkaisevaksi tekijäksi. Palton tarinassa päähenkilön pelastukseksi tulee valas, jonka kanssa hän leikkii. Varsin teoksessa sateenkaari muodostaa yhdistävän siteen, jota kautta rauhan löytäminen tulee mahdolliseksi.

Viime aikoina lastenkirjallisuus on laajentunut käsittämään monenlaista aineistoa, runoista loruperinteeseen. Huomattavimpia saavutuksia on ollut Kerttu Vuolabin *Ánde ja Risten jagi fárus* (Anten ja Kristiinan vuosi, 1990), koelma perinteisiä ja uusia leikkejä, hokemia, runoja, lauluja ja joikuja. Kehyskertomuksena ovat kahden lapsen arkielämän tapahtumat. Kirjassa korostuu saamen kielen rikkaus, jonka kirjailija näkee tärkeänä koko kulttuuriperinteen ymmärtämiseksi.

Muita lastenkirjailijoita ovat esimerkiksi Veikko Holmberg, Inger-Margrethe Olsen, Harald Käven ja Lasse Luoppal. Saamenkielisiä kuvakirjoja on ilmestynyt lukematon määrä. Usein ne on käännetty useammalle saamen kielelle tai murteelle, kuten perinteinen satu Tyttö joka muuttui kultaiseksi koskeloksi. Myös länsimaista lastenkirjallisuutta, kuten Pikku prinssi ja Muumipappa ja meri, on käännetty saameksi.

## Salapoliisi moottorikelkalla

Saamelaiskirjallisuutta on vuosikausia vaivannut nuortenkirjallisuuden vähyys. Ellen Marie Varsin on korostanut sitä, että ilman nuorisokirjallisuutta saamelaisien lukutaito omassa

kielessä ei kehity. Omissa romaaneissaan hän on kuvannut saamelaisnuorten tietä lapsuuden luonnonympäristöstä koulu- ja opiskelumaailmaan. Hänen saamelaiskuvauksensa ovat laajenneet kuvauksiksi ihmisen kasvamisen tuskista yleensä. Romaanissaan *Kátjá* (1986) hän kertoo talollissaamelaisen tyttären traumaattisista koulu- ja asuntolakokemuksista epäoikeudenmukaisine opettajineen ja norjalaispelkoineen, sekä opinhaluisen tytön vaiheista Tromssassa ja Oslossa.

Rajanveto nuortenkirjallisuuden ja aikuiskirjallisuuden välillä on saamelaiskirjallisuudessa vielä hankalaa, sillä kirjat heijastavat usein, paitsi nuoren kokemuksia, myös keski-ikäisen väestön muistoja ja traumoja. Esimerkiksi Rauna Paadar-Leivon *Goalsenjårgan* (suom. Vieras talvi) ja Kerttu Vuolabin *Čeppari čáráhus* -kirjan vierauden tunteet ovat yhteisiä monille ikäluokille. Saman tyyppinen perusasetelmaltaan on Kirsti Palton romaani *Urbi* (1994), joka kertoo avioeron vaikutuksesta 12-vuotiaan tytön elämään.

Selvemmin nuorisokirjoja ovat John Gustavsenin *Issát báhtara* (Iisakki pakenee, 1981) sekä Heaika Buljon ja Magne Einejordin *Gielkkahaga* (Ilman keikkaa, 1983), jotka kuvaavat nuorten poikien kokemaan kiusaamista. Nimimerkki Mihkkal Marastat on kirjoittanut salapoliisikertomuksia: *Máhkanvári gumppet* (Maakanavaaran sudet, 1990), *Siidavuomi golli* (Siitavuoman kulta, 1991) ja *Darjeskáidi čiehká* (Turjakairan aarre, 1992). Salapoliisiromaanin juoni on sijoitettu nykypäivään, moottorikelkkojen ja tietokonepelien aikaan. Nuortenkirjoja ovat kirjoittaneet myös eteläsaamelaiset John Nyheim ja Bjorn Nitteberg sekä kuulansaamelainen Askold Basanov.

## SAAMELAISMUSIIKKI PERINTEEN JA ESTRADIN VÄLIMAASTOSSA

Joiku, virsi, laulelma, rokki, kantri, jatsi, orkesterimusiikki, sinfonia, etnomusiikki... Saamelaismusiikki kävi 1970-luvulta 1990-luvulle läpi koko länsimaisen musiikin lajivalikoiman, laidasta laitaan. Se, mikä teki kokeilut nimenomaan saamelaiseksi musiikiksi, oli saamen kieli, saamelainen aihepiiri ja joikuperinteen sitkeä vaikutus. Saamelaismusiikin kehitys 1970- ja 80-luvuilla noudatteli samoja linjoja kuin muidenkin saamelaistaitteen alojen kehitys. Sen keskeinen piirre ja samalla ongelma oli ristiriita uusien vaikutteiden ja vanhan perinteen välillä: miten yhdistää joiun perinne ja uudet musiikinlajit? 60-luvulla saamelaisnuorisosta kasvoi ”asuntolasukupolvi”, joka vietti suurimman osan nuoruuttaan – useat seitsenvuotiaasta alkaen – asuntolaympäristössä, satojen kilometrien päässä kotoaan.

Nuoret tottuivat kuuntelemaan radiosta ja levyiltä länsimaista musiikkia, sen sävelkulkua ja instrumentteja. Joiku ei enää riittänyt uudelle saamelaisnuorisolle: monet kokivat sen – länsimaisen musiikki-ihanteen kautta – yksitoikkoisena ja vanhanaikaisena. Joiku on kuitenkin ollut monille musiikintekijöille vahva taustavoima: musikaalisten saamelaisten sisällä virtaa joikuperinteen suoni. Tutkija Heikki Laitinen on todennut, että se on säilynyt saamelaisten musiikissa hämmästyttävän tiukasti tähän päivään asti. Liike ja vuorovaikutus näiden kahden erilaisen musiikkilajin välillä ovat antaneet 70- ja 80-luvun saamelaismusiikille täysin oman leimansa.

Joiku edustaa saamelaisen perinteen lajeista selvimmin ikivanhaa saamelaiskulttuurin perintöä. Joikumusiikin on sanottu olevan ”maailman alkuperäisimpiä laulumuotoja”, jossa on säilynyt jotain ihmiskunnan tai ainakin arktisen elämänpiirin vanhimmista kulttuurikerrostumista. Joiun musiikillinen maalailevuus kuvastaa saamelaisten läheistä ja kokonaisvaltaista suhdetta ympäröivään todellisuuteen.

Joiun kohteena voi olla luonto, eläin, useimmiten henkilö, josta se piirtää kuvan sanallisesti, melodisesti, rytmisesti, esityksellisesti sekä ilmein ja elein. Luonnehdinta on usein viitteellinen, tiivistäen kohteesta vain jonkin, juuri sille olennaisen kohdan; tekstiä



**Perinteisen joiun taitajia, sellaisia kuin Inga Juuso, on löytynyt erityisesti Norjan porosaamelaisalueelta. Juuso kuoli vuonna 2014.**



**Alkuperäiskansojen yhteinen kulttuuritapahtuma Davvi Suvva, ”Pohjoinen suhisee” järjestettiin toisen kerran vuonna 1993. Kuvat: Jorma Lehtola.**

täydennetään vielä viitteellisemmin toistuvilla, mutta ei merkityksettömillä pikkusanoilla. Joiun on sanottu poistavan etäisyyden: poissaolevan ystävän saa sen kautta paikalle. Tunteiden kokonaisvaltaisuudessaan ja henkilökohtaisuudessaan joiku luo ihmisten välille yhteenkuuluvuutta ja solidaarisuutta, ja juuri se on yksi joiun säilymisen syistä.

Joiku on aina ollut eräs saamelaisidentiteetin kulmakivi, keskeinen saamelaisten erilaisuuden ilmentäjä. Joikuun on liittynyt me-henkinen piirre, ”meidän” näkökulmamme. Siksi ei ole ihme, että pyrkiessään hajottamaan saamelaista uskontoa ja maailmankuvaa papit kävivät nimenomaan joiun kimppuun. Hengellisten joikujen lisäksi kielletyiksi tulivat tavalliset, maalliset joiut pelkästään erilaisuutensa takia.

Joiun kapinallisuus kuitenkin säilyi. Se perustui tietynlaiseen kaksoiskommunikaatioon, ironiseen kaksimerkityksisyyteen. Saamelaistutkija Harald Gaskin mukaan esimerkiksi 1800-luvun eppiset joiut sisälsivät selviä poliittisia kannanottoja, mutta pinnanalaisesti. Esimerkiksi ”Varas ja noita” -joiku toimi kahdella tasolla niin, että saamelainen yleisö ymmärsi sisällön toisella tavalla kuin ulkopuoliset, esimerkiksi papit ja tutkijat.

Uskonnollisista syistä joikua on paheksuttu myös saamelaisten keskuudessa nyky-päivään saakka. Lestadiolaisille joikaaminen on ollut synneistä suurimpia. Sanonnan mukaan piru taivaasta pudotessaan joikasi mennessään. Lestadiolainen tausta on monille tämänkin päivän muusikoille aiheuttanut sen, että he eivät ole oppineet joikuperinnettä luonnostaan.

Sotienjälkeisenä aikana joikuperinne oli kadota kokonaan esimerkiksi Inarin alueelta. Siitä tuli kuitenkin keskeinen symboli ”saamelaisrenessanssissa”. Nils-Aslak Valkeapään voi sanoa vuonna 1968 aloittamallaan julkisilla esiintymisillä nostaneen joiun uuteen kukoistukseensa ja uuden identiteetin symboliksi. Salattujen koodiensa ja kätkeyn sanomansa antamien mahdollisuuksien takia se sopi hyvin taisteluaseeksi. Valkeapää kokosi joikaajia yhteen ja järjesti suuria konsertteja, jotka vahvistivat joiun asemaa. Saamelaisradio soitti joikumusiikkia runsaasti ohjelmissaan.

Kunnon joikaajat ovat säilyttäneet asemansa perinteen jatkajina. Joikulevyjä on 1970-luvulta lähtien ilmestynyt jatkuvasti. Ingor-Ántte Áilu Gaup (”Pikku-Ailu”), Inga Juuso, Piera Balto ja Niiles Jouni Aikio ovat tuoneet joikaajan kykynsä kilpailemaan laulannassa instrumenttien kanssa. Unohtaa ei sovi 80-luvun harvinaisuutta, Norjan euroviisujoikua *Sámiid Eatnan*, jonka esitti eräs perinteisen joiun taitaja Mattis Haetta. Kappale löytyy levyltä *Máze* (1982).



Joiun kansainvälistä vetovoimaa kuvasti erikoinen piraattikiista 1990-luvulla. Norjansaamelainen Terje Tretnes oli joikannut hollantilaiseen tv-ohjelmaan perinteisen ”Normo Jovnna” -luohtin, jota Virgin Records käytti Sacred Spiritin levyllä *Yeha-Noha* (1994). Levy, jonka väitettiin sisältävän Pohjois-Amerikan intiaanien lauluja ja tansseja, myi yli seitsemän miljoonaa kappaletta. Normo Jovnnasta tuli maailman myydyin autenttinen joiku, mutta saamelaiset jäivät ilman korvauksia.

Länsisaamelaisten lisäksi persoonallisia joikaajia on löytynyt myös Tenolta ja Varanginvuonosta, josta kotoisin oleva Johan Andersen on riemastuttanut kuulijoitaan luonnonääniä ja eläimiä imitoivilla esityksellään. Eräänlaisena perinnealbumina voi pitää myös Anne Marie Rasmussenin levyä *Borjjastettiin ábi alde* (Aavalla purjehtiessa, 1980), joka sisältää hengellistä musiikkia.

Vähemmistöjen vähemmistöillä on ollut luonnollisesti vähäisempi edustus, mutta siinäkin löytyy monia suuntauksia. Inarinsaamelaista lauluperinnettä ovat puolustaneet Aune Kuuva, Ilmari Mattus, Anja West ja Petri Rautio, joiden kasetti *Äijihkeädge* (Ukonkivi) sisältää Kuuvan lauluja. Kuuva ja Mattus ovat yhdessä Helena Hyvärisen kanssa koonneet laulukirja *Piiččus – Bižus*.

Kuolan saamelainen laulu- ja tanssiryhmä Oijar edusti aikanaan neuvostoliittolaista kansantaidetta, mutta vaikka kaikki yhtyeen jäsenet eivät olleet saamelaisia, se teki kansainvälisillä musiikkijuhlilla Kuolan saamelaisia tunnetuiksi. Yhtyeeseen kuului loistavia leuddaajia vanhasta Maria Zaharovasta lähtien.

Myös Suomen kolttasaamelaiset leu'ddin laulajat – esimerkiksi Tyyne Fofonoff, Vassi Semenoja ja Helena Semenoff, jotka tekivät levyn *Sue 'nn' jel lee'ud* (Muistoja Suonikylästä, 1979) – ovat olleet kysytyjä. Kolttasaamelaisen musiikin muokkaajista tunnetuimpia on nellimiläissyntyinen Jaakko Gauriloff, joka pitkäaikaisena tanssiorkesterin laulusolistina on kehittänyt koltankielistä musiikkia ”diskohumpan” suuntaan esimerkiksi tunnetussa *Tanja*-kappaleessaan (1982).

Vaikka joiku on säilyttänyt ikivanhat piirteensä samoin kuin henkilökohtaisuutensa hämmästyttävässäkin määrin, siinä on tutkija Heikki Laitisen mukaan tapahtunut myös muutoksia. Nykyjoiku on hieman melodisempaa, äänenkäyttö on tullut jonkin verran konventionaalisemmaksi, sanat ovat erityisesti länsisaamelaisella alueella vähentyneet. Mutta se on myös saanut enemmän tarttuvaa melodisuutta ja elävää rytmiä. Nils-Aslak Valkeapään tapa kehitellä joikua länsimaisen ja nykyään myös maailmanmusiikin suuntaan on viehättänyt monia kollegoja.



Johan Turin piirros ”Joikaaja” kuvaa saamelaismiestä ja ”joikaajan kättä”, joka antaa esitykselle rytmin.

## Laulelmasta etnoon

Ilmaus musiikin uudesta tilanteesta ja uusista vaikutteista 1970-luvulla oli se, että musiikki muuttui ”osallistuvasta” lajista estraditaiteen suuntaan. Joikuhan on ollut jokamiehen laji, joskin hyvät joikaajat ovat tietysti aina asia erikseen. 70-luvulla aktivoituneen saamelaispolitiikan ja -kulttuuritoiminnan myötä musiikki alkoi kuulua virallisiin ohjelmiin nimenomaan konserteina. Uutta oli myös levyjen tekeminen: ensimmäinen saamelaisen itsensä tekemä

levy oli Valkeapään *Joikuja*, joka vuonna 1968 julkaistiin Otavan kirjallisena äänilevynä.

Estraditaide yhdessä levyttämisen kanssa vaikutti siihen, että joikumaiseenkin esitykseen täytyi saada rytmiä ja lisäväriä luovia instrumentteja. Ensimmäinen soitin omaksuttiin luontevasti asuntoloista: kitara. Esimerkiksi Veijo Länsman, saamenmusiikin uranuurtaja Suomen puolella 70-luvun vaihteessa, säesti kitaralla kappaleitaan, joita hän sanoitti radiosta kuulemiinsa hitteihin, kuten *Puuvillapeltoihin* ja Irwin Goodmanin ralleihin. Länsmanin sanoituksissa tuli esiin myös uusi aihepiiri: nykyajan Saamenmaa ja nuorten elämä siellä.

*Daednugátte nuorat* (Tenonrannan nuoret), eräs 1970-luvun valovoimaisimmista yhtyeistä, toi lavalle lisää soittimia, kitaran lisäksi rummut ja huilun. Yhtyeen ohjelmistoon kuului perinteisiä joikuja, olihan joukossa useampikin mestarijoikaaja, mutta myös eurooppalaistyyppisiä laulelmia. Tenonrannan nuorten sanoituksissa olivat ne elementit, jotka siitä lähtien ovat olleet hallitsevia saamelaismusiikille: kotiseuturakkaus, luonnon riistämistä kritisoivat sanoitukset ja balladinomaiset tunnelmalaulut. Yhtyeen jäsenistä Irene Pettersen ja Tore S. Aslaksen alkoivat levyttää uudelleen 1990-luvulla.

Lähinnä Tenonrannan nuorten ja Nils-Aslak Valkeapään johdolla saamenmusiikki joutui varsinaisen kokeiluinnostuksen kouriin. *Máze nieiddat* (Masin työt) veteli perinteellisen joikauksen ja uuden laulelman lisäksi tangoa, polkkaa ja ”Masin valssia”, Ammun Johanskareng yhdessä Halvdan Nedrejordin kanssa kehitteli poppia ja rokkia. Kantri alkoi eräässä vaiheessa kuulostaa saamelaisista saamelaisimmalta musiikilta. Áilu Gaupin johtama *Ivnniiguin* -yhtye paiski heavy-vaikutteista rokkia. Sähkökitarat tulivat kuvioihin mukaan, ja syntetisaattori oli 80-luvun alussa yksi ”saamelaissaundin” luoja.

Kaarasjokelainen Ammun Johanskareng oli 1970- ja 1980-luvun vaihteen keskeisiä muusikoita, joka kuitenkin vasta 1987 julkaisi soololevynsä *Jávohuvvan*. Sen sijaan hän on ollut saamelaisjuhlien ja konferenssien näkyvä esiintyjä – monellakin lailla. Kuuluisia ovat hänen pilkkalaulunsa saamen kielen norjalaistumisesta ja saamelaispolitiikasta, joka äänestää arbeidspartia ja huutaa television ääressä ”Heia Norgea”

Johanskareng on ollut voimakas taustahahmo saamelaisten levyjen valmistamisessa. Debyyttinsä levymarkkinoille hän teki *Hilda & Viddas Sonner* -yhtyeessä 1977. Toisen tärkeän yhteislevyn Guovssahaš hän teki Anne Jorid Henriksenin kanssa, joka oli toinen 1980-luvun alun vahva tekijä. Henriksenin ääni ja esiintyminen antoivat odottaa paljon. Myöhemmin hän on kuitenkin siirtynyt enemmän teatteri Beaivvášin puolelle, ja häneen kohdistetut odotukset soololaulajana on täyttänyt Mari Boine (Persen).

80-luvun lopussa alkoi *Sáve*-duo eli Ellen Vuolab ja Magnus Vuolab tehdä saamelaista diskomusiikkia. Rock-musiikki on säilynyt keskeisenä osana saamelaista nuorisokulttuuria – sen osoittavat sellaiset nykybändit kuin kaarasjokelainen *Intrigue* ja koutokeinolaiset *Orbina ja Sánčuari*. Myös yksittäiset teatteriproduktiot, kuten Beaivváš-teatterin toteuttama, homofobiaa käsittelevä rock-musikaali *Earalagan* (Eri-lainen, 1992), ovat käyttäneet rock-vaikutteita.

Monenlaisten kokeilujen joukossa Nils-Aslak Valkeapään musiikki synnytti uuden saamelaismusiikin toisen huipun Tenonrannan nuorten jälkeen. Hän julkaisi muiden joikaajien kanssa levyjä, jotka optimistisesti heijastelivat uutta ajanhenkeä. Omassa tuotannossaan Valkeapää liikkui menestyksellisesti usean musiikkimuodon – kantrin, laulelman ja jazzin – alueella.

Laululliset kokeilunsa hän teki ennen kaikkea *Vuoi, Biret-Máret, vuoi!* (1974) -levyllään, jossa erilaiset länsimaiset vaikutteet sulautuvat luontevasti osaksi saamelaista sana- ja äänimaisemaa. Konserteissaan Áilu lähentyi yhä enemmän jazztahtavan improvisoinnin kuvioita, joissa ennen kaikkea yhteistyö Paroni Paakkunaisen kanssa

tuotti erinomaisia tuloksia. He julkaisivat pitkäsoittolevyt *Sámi eadnan duoddariid* (1978), *Davás ja geassai* (1982) ja *Sápmi, vuoi Sápmi!* (1982), joissa tärkeänä tekijänä oli kitaristi Leo Gauriloff.

Mainitun ”trilogian” musiikkia sisältyy kokonaisuuteen *Sápmi lottážan 1-2* (Saamenmaa, lintuseni 1992), jossa hän pyrki selvästi ”saamelaisen sinfonian” suuntaan. Musiikillisesti ja tehosteiden avulla pyritään tuomaan esiin saamelaisen maailman koko kuva. Valkeapää yhdistelee moniäänistä joikua luonnonääniin ja saamelaiskansallisiin merkityksiin, esimerkiksi poliisihelikopterin ääneen. Cd-kuvitus liikkuu Altan barrikadeilta New Yorkiin. Myös *Beaivi, Áhžážan* -teoksen pohjalta Valkeapää loi Esa Kotilaisen kanssa kolme levyä, joista viimeisin sisälsi neljä cd:tä.

Alusta lähtien Valkeapää on luonut musiikillisia taustoja, joita on pidetty etnomusiikin tai etnisen soundin uutena vaiheena 1980-luvulla. Áilu Gaupin lisäksi Valkeapää on joikannut paljon Juhan Ánde Baerin kanssa esimerkiksi Lillehammerin olympialaisten juhlelevyllä *Dálveleaiqqat* (1992) sekä *Sámi luondu, gollerisku* (1992). Hän on laajentanut ilmaisuaan koko sinfoniaorkesterin soittimistoon ja lopulta koko luontoon. Eräs hänen erikoisimmista musiikillisista saavutuksistaan, kokonaan luonnonäänistä rakentuva radiofoninen teoksensa *Goase dušše* (Lintusinfonia), voitti erityispalkinnon Prix Italian radiomusiikin sarjassa vuonna 1993.

## Mari Boinesta Wimmeen

Monet saamelaismusiikot ovat tulleet joiun ja perinteisen musiikin pariin länsimaisen ja etnisen musiikin kautta. Nuorissa muusikoissa on harvoja, joilla suhde joikuperinteeseen olisi aivan luonteva. Kouluympäristön lisäksi keskeinen syy on uskonnollinen tausta, jossa joiku on ollut synneistä suurimpia. Parhaimpia esimerkkejä on kaarasjokelainen Mari Boine (aik. Persen), josta tuli jo 1990-luvulla tunnetuimpia saamelaismuusikoita maailmalla.

Mari Boine on kotoisin lestadiolaisesta perheestä, jossa joikaamista sen enempää kuin radiotakaan ei hyväksytty. Ensimmäiset musiikilliset vaikutteensa tyttö sai seurapirtissä lauletuista virsistä, joiden nuotti on tuntunut selvästi Mari Boinen musiikissa, ennen kaikkea hänen äänenkäytössään. Musiikillisen herätyksen hän sai kuitenkin salaa naapurin radiosta kuunnellusta pop- ja rock-musiikista, johon hänkin nuorena musiikintekijänä suuntautui.

**Mari Boine on tunnetuimpia saamelaisia artisteja. Hänen musiikissaan kuuluu niin saamelainen joikuperinne, lestadiolainen virsi kuin maailmanmusiikkikin. Kuva: Jorma Lehtola.**



Altan taistelu herätti Mari Boinenkin, joka oli 80-luvun vaihteessa lukemassa opettajaksi Altan korkeakoulussa. Hän alkoi pohtia lauluissaan oman huonon itsetuntonsa taustoja ja tuli sitä kautta monen kohtalontoverinsa tulkiksi. Vuoden 1985 Sámi Grand Prix -kilpailussa läpimurtonsa tehneen Mari Boinen esikoislevy *Jaskatvuoda manjá* (Hiljaisuuden jälkeen, 1985) oli sävyltään ja sanoituksiltaan tyypillistä 80-luvun nuorta saamelaismusiikkia: rockin kaapuun puettua haastavaa ja jopa hyökkäävää yhteiskuntakritiikkiä. Kappaleet olivat syytöksiä ”herroille” siitä, että nämä eivät kuuntele eivätkä ymmärrä saamelaisten asioita.

Pian ensilevyn ilmestymisen jälkeen oli uusi laulutyyli kuitenkin kuultavissa jo konserteissa ja ”samifeastoilla”. Hän tuntui nyt astuneen vanhojen shamaanien poluille. Hänen konserttinsa olivat vangitsevia kuin shamanistiset istunnot. Laulujen sanoituksetkin olivat kuin loitsuja: ongelmat tunnistettiin, niistä tehtiin kuva ja ne laulettiin pois. Seuraava levy *Gula gula* (Kuule kuule, 1989) oli läpimurto kansainväliseen tietoisuuteen, sillä se oli Heikki Laitisen sanoin ”epäilemättä yksi parhaimmista Pohjoismaissa koskaan tuotetuista etnomusiikkilevyistä”.

Maailmanmusiikin kautta Mari Boine oli päässyt omille linjoilleen: hänen musiikissaan yhdistyvät intiaanien musiikki, rytmimusiikki, rock’n’roll, uudessa tuotannossa myös blues ja jazz sekä saamelainen musiikkiperinne. Uudella levylläänkin taiteilija moitti ”valkoisen varkaan” ylenkatseellista tapaa ryöstää kaikki eksoottinen itselleen väriksi ja kritisoi herrojen tapaa ryöstää maat piirtämällä rajoja karttaan ja nimittämällä itsensä kuninkaaksi. Toisaalta levyn sanoma oli toiveikas: ”Asuntolat murenevät/ nyt aloin löytää takaisin/ lakikirjat repeilevät/ nyt aloin löytää takaisin.”

*Gula gula* -levyllä kuultava pehmeämpi, syvällisempi sävy on tullut selvästi esiin Mari Boinen myöhemmässä tuotannossa, kuten levyillä *Goaskinviellja* (Kotkaveli 1993) ja *Leahkastin* (Avasin, 1994). Esi-isien ajatusmaailma ja perintönä saatu elämisen malli ovat nyt keskeisiä teemoja, samoin kuin syvälinen elämänilo esi-



*Angelin tytöt Ursula (selässä) ja Tuuni Länsman.  
Kuva: Jorma Lehtola.*

merkiksi kappaleessa ”Tässä olen minä, ihmiseksi siunattu”. Mari Boinen musiikin tunnuspiirteenä on edelleen yksinkertaisten melodioiden ja monotonisen toiston luoma vangitseva magia.

Ennakkoluulottomuudessaan musiikin kehittäjänä Mari Boine muistuttaa Valkeapäätä, joka on ollut esikuvista tärkeimpiä. Boinen kehitys on kulkenut rokin ja uuden saamelaismusiikin kautta neljännen maailman musiikkiin, josta hän on palannut saamelaisille juurilleen. Varsinaiseen joikuperinteeseen Mari Boine on paneutunut viime vuosina. Vaikka Boine on saanut keskeiset vaikutteensa alkuperäiskansojen musiikista, maailmalta, hän on niin saamelaisille kuin ulkopuolisille leimallisesti saamelainen laulaja.

Suomen puolella tunnetuimpia saamelaismusiikin kehittäjiä ovat olleet Wimme Saari Enontekiöltä ja *Ángel nieiddat* (Angelin tytöt) Inarijoelta. He edustavat sitä sukupolvea, joka on kasvanut uudessa, saamelaista perintöä ylpeästi ammentavassa ilmapiirissä. Heidän esityksensä heijastavat myös selkeästi rock-sukupolven musiikillisia lähtökohtia. „Heidän kauttaan joiku on murtanut monia esteitä, täyttänyt rock- ja jazz-klubeja, soinut radiossa ja televisiossa ja tehnyt vierailuja kouluille”, toteaa Heikki Laitinen.

Wimmenkin tausta on tietysti määrin nurinkurinen. Kymmenlapsisessa lestadiolaisperheessä kasvanut Wimme oppi alusta alkaen, että jo viheltäminen – joikaamisesta puhumattakaan – oli syntiä: sillä kutsuttiin pirua. Käydessään Yleisradion äänitarkkailijana läpi perinnekeräelmiä, hän löysi äänitteitä, joilla joikasivat hänen omat sukulaisensa. Ne avasivat Wimmelle oven uuteen maailmaan.

Wimme on kehittänyt perinteistä joikua yllättäviin suuntiin: niin jazztahtiin improvisaatioihin kuin jopa arkaaisen joiun suuntaan. Samalla lailla kuin hän perinteen lailla joikaa suden, karhun tai ihmisen, hän joikaa lentokoneen moottorin, kuorsaavan ihmisen unet tai lyhytelokuvan! ”Poikkimusiikillista” intohimoaan hän on toteuttanut erilaisten muusikkoryhmien, kuten Tallarin, Pohjantahdin ja ruotsalaisen Hedningarna-yhtyeen, vokalistina.

Erityisen hedelmälliseksi osoittautui yhteistyö *RinneRadio*-yhtyeen kanssa. Tässä jazz-kokoonpanossa Wimmen joikua sävyttävät niin saksofonin kuin tietokonemusiikin äänet. Kolmesta RinneRadion kanssa tehdystä levystä erityisesti *Joik* (1993) ansaitsee huomiota. Soololevyllään *Wimme* (1995) taiteilijaideoi esitykselleen mielenkiintoisia sähköisiä taustoja, äänimaisemia, jotka sävyttävät usein humoristisestikin suhteellisen yksinkertaisia joikumelodioita..



Angelin tyttöjen tausta muistuttaa Mari Boinea, jonka oppilaina he eräässä vaiheessa olivat. Angelissa, lestadiolaisen herätyksen piirissä, joikuperinne oli osittain kadonnut, ja tytöt ovat kasvaneet enemmän länsimaisen musiikin vaikutuksessa. Tytöt ovat hyvin lahjakkaita: heiltä löytyy kykyjä paitsi joikuun, myös teatteriin ja tanssiin. Heidän uransakin on kunnioitettavan pitkä: nuoret naiset ovat kiertäneet keikoilla puolet elämästään, 1980-luvun alusta lähtien.

Aikuistuminen sekä afrikkalaisen musiikin ja saamelaisen teatterin kursseilla saadut vaikutteet loivat pohjaa Angelin tyttöjen musiikilliselle kehitykselle, joka huipentui *Dolla* (Tuli) -levyn julkaisemiseen vuonna 1992. Levy koostuu vanhoista perinteisistä ja uusista, yleensä tyttöjen itse tekemistä joikulauluista. Rumpujen ja kitaran vahva osuus teki yhtyeen esityksistä niin rytmisiä ja vangitsevia, että joikujen esittäjistä tuli koko Suomen etno- ja nuorisomusiikin kärkinimiä.

Ulla Pirttijärven jäätyä yhtyeestä pois Ursula ja Tuuni tekivät levyn *Giitu!* (Kiitos! 1993), jossa he suomalaisen kitaristin, Alfred Häkkisen, säestyksellä alkoivat luoda uusia sävyjä suuntautuen esimerkiksi teknoon. Levyllä *Skeaikit* (1995) jopa vanhoja saamelaisrunoilijoita, Olaus Sirmaa ja Pedar Jalvia, tulkitaan uuden popin keinoin. Angelin tytöt ovat tehneet keikkaa myös esimerkiksi raskasmetalliyhtye Waltarin kanssa.

Ulla Pirttijärvi aloitti puolestaan soolouran. Hänenkin 1990-luvun ohjelmistonsa koostui toisaalta perinteellisistä joiuista, toisaalta hänen omista joiuistaan, jotka kosketelevat hyvinkin ajankohtaisia aiheita, kuten Angelin kaivoshankkeita. Hän on myös säveltänyt ja sanoittanut *Honkon Dohkká* (Hongkongin nukke, 1996) -lastenjoikukonaisuuden, joka on julkaistu cd-levynä ja musiikkikirjana.

Suomen puolen saamelaismusiikin kenttä on varsin laaja. Laulelmallista puolta edustavat esimerkiksi Sámi Grand Prix -kilpailun voittaja Niko Valkeapää sekä Anna Näkkäljärvi, jonka melodiseen tuotantoon oman sävynsä tuo herkkävireinen huilu. Maaren Aikio on *Shamaani Duossa* ja sen levyllä *Hunka Lunka* yhdistänyt joikua nykyaikaisiin musiikinlajeihin, kuten heavy-rockiin.

**Joikaaja Ulla Pirttijärvi aloitti uransa *Angelin tytöt* -yhtyeessä, mutta on joikannut sen jälkeen monissa yhtyeissä, kuten myös soolona. Kuva: Jorma Lehtola.**

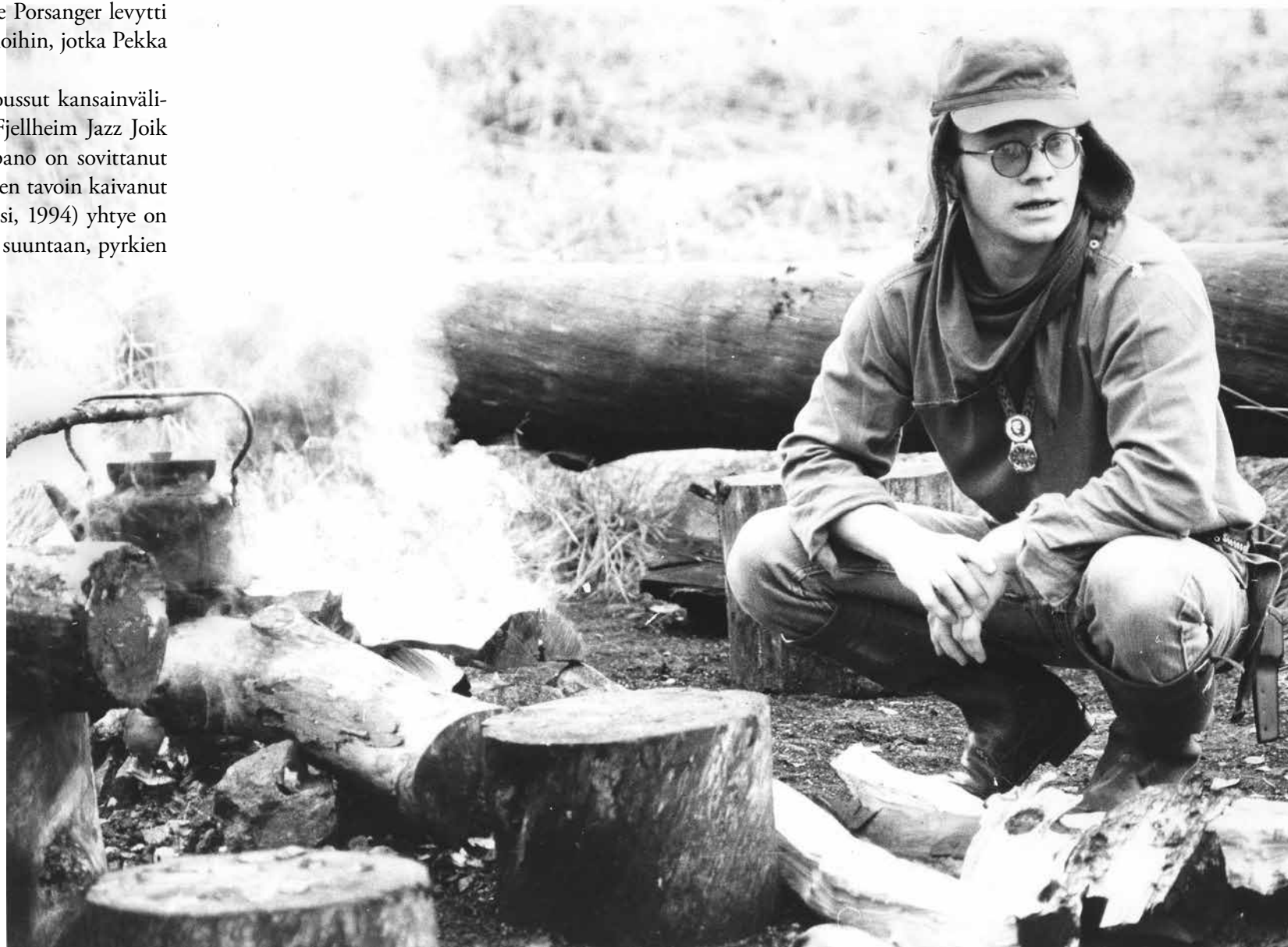
Vuotsolaiset Tiina Aikio ja ”laulava poromies” Eero Magga ovat tavallaan oman alueensa saamelaisuuden kuvia. He laulavat molemmilla kielillä, suomeksi ja saameksi, mutta identiteetti on selkeästi saamelainen. Magga on levyttänyt saamelaista tangoa (*Beaivvášeana*, Aurinkomaa 1995). Suomen- ja saamenkielisen levyn *Sámi váimmus – Lappi sydämessä* (1995) julkaisut Aikio on esityksissään yhdistänyt musiikkia ja runoja näyttämöllisiksi kertomuksiksi. Näyttelijä-muusikko Sverre Porsanger levytti vuonna 1993 Taisto Wesslinin säveltämiä lauluja Eino Leinon runoihin, jotka Pekka Sammallahti oli saamentanut (*Lávlu lávlla*). .

Mari Boinen rinnalla Norjan saamelaisten keskuudessa on noussut kansainväli-  
seenkin kuuluisuuteen yhtye *Trans Joik Ensemble* (aik. Frode Fjellheim Jazz Joik Ensemble). Eteläsaamelaisen Frode Fjellheimin johtama kokoonpano on sovittanut uuden musiikin kielelle esi-isien joikuja, joita Fjellheim on Wimmen tavoin kaivanut arkistojen kätköistä. Levyllään *Saajveh Daanhtsoeh* (Saivan tanssi, 1994) yhtye on jäsenten taustan mukaisesti vienyt joikua improvisaation ja jazzin suuntaan, pyrkien tempon ja äänen avulla jopa hypnoottiseen transsin tilaan.

**Vilddas-yhtyeen solistina oli Annukka Hirvasvuopio, Utsjoella toimiva musiikkiopettaja.**



**Vuonna 1990 vapaaksi taiteilijaksi heittäytynyt Wimme on luonut oman äänimaailmansa, josta ei puutu huumoria. Hänen singlensä Texas nousi ilmestyessään (1996) Yhdysvaltain etnolistoilla kolmanneksi, ylemmäksi kuin maailmanhitti Macarena. Kuva: Jaakko Heikkilä.**







## DUODJI - KÄYTÄNNÖN TAIDE

HENKISEN PERINTEEN TAVOIN KÄSITYÖ on saamelaiskulttuurissa muovautunut liikkuvan ja luontoa säästeliäästi hyödyntävän elämäntavan mukaan. Martti Linkola toteaa, että ”esineellisen kulttuurin yleisima on karu, yksinkertainen, niukka ja tarkoituksenmukainen. Turhaa tarvekalustoa, nykyajalle niin ominaista rihkamaa, oli tuskin lainkaan”.

Saamenkäsityön tekijä Petteri Laitikin korostaa, että esteettisyys on perinteisessä käsityössä palvellut käytäntöä. Komea puukonkahva tehtiin kestävästi kulutusta ja rasitusta. Siihen käytettiin poronsarvea paloina, joiden välissä oli visaa, koivuntuolta tai nahkaa. Ne toimivat iskunvaimentimina sarvipalojen välissä ja poistivat sarviluulle ominaista liukkautta kahvasta. Samalla ne ovat aistikkaita koristeita, kuten niihin tehdyt runsaat kaiverukset.

Yhtä koristeellisen tupen alaosan tarkoituksena on suojata terä niin hyvin, että se ei vahingoita kantajaansa missään tilanteessa. Siksi se tehtiin usein luusta, koska nahkatupen puukko voi leikata halki esimerkiksi poron kanssa painiessa. Sarvitupen muoto on kaunis, mutta käytännöllinen. Se on sileä ja taaksepäin käyrä eikä siinä ole takertuvia pykäläitä. Teränkärjen suuntainen reikä tai runsaskin reikäkoristelu johtaa kosteuden pois puukon terästä niin, että se ei pääse ruostumaan.

Käsityöläinen mukautuu usein materiaaleihin enemmän kuin mukauttaa niitä. Esimerkiksi pahka, josta tehtiin kuksat ja muut käyttöastiat, koverretaan pahkan kasvusyitä seuraillen. Varsi

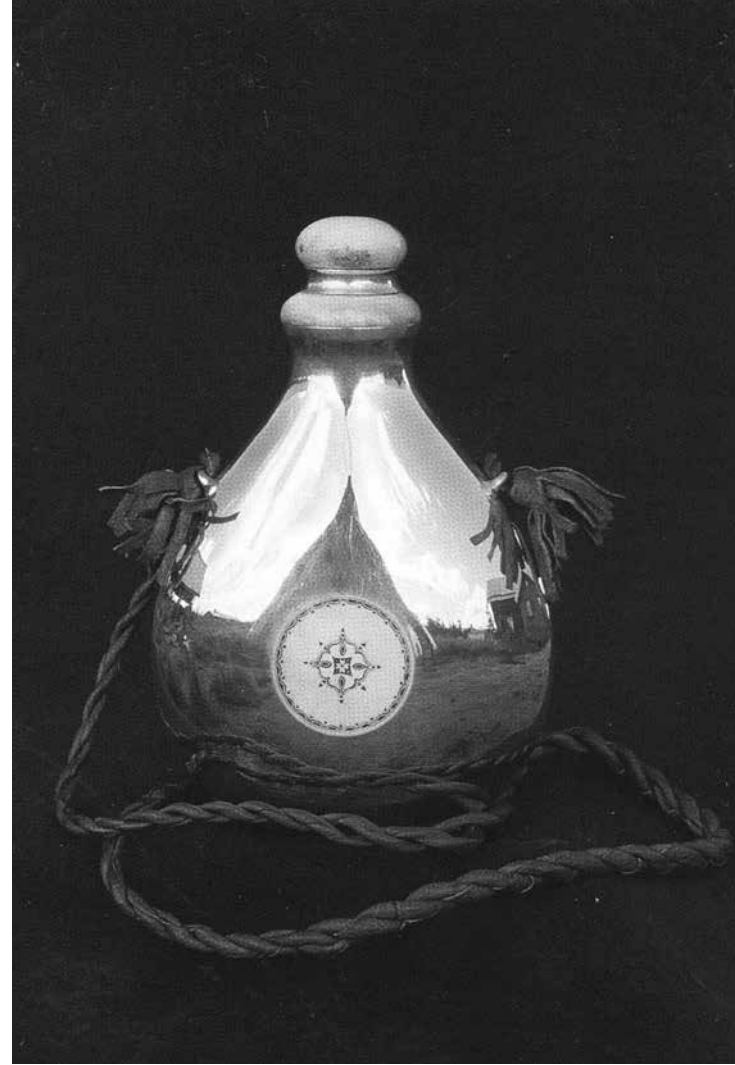
tehdään pahkasta runkoon liittyvän puuaineksen mukaan. Sarvilyötettä tai -upotusta käytetään vahvikkeena, joka sopii hyvin koristeeksi kai-verruksineen.

Käytännöllisyyden ja kauneuden yhdistelmä miellyttää silmää. Jo kivikaudelta tunnetaan ornamenttiikkaa, joka on tehnyt luu- ja puuesineistä ulkonäöltään arvokkaita. Ornamentiikkaan liittyy oma estetiikkansa ja omat sisältönsä, jotka ovat saattaneet aikojen kuluessa kokonaan unohtua. Saamenkäsityö tunnetaan myös kauniista muotoilustaan, jonka takia ulkopuolisetkin ovat mielellään hankkineet sitä.

### Vaikutteiden leikkauskohdassa

Saamelaiskäsityöllä on vuodesta 1982 lähtien ollut oma laatumerkinsä, joka osoittaa työn aidoksi saamelaiseksi käsityöksi. Aito käsityö on tehty perinteisistä materiaaleista perinteisten mallien mukaan. Sen on oltava nimensä mukaisesti käsityötä. Vaikka esimerkiksi luu- ja puutyössä käytetään apuna erilaisia koneita materiaalin työstämiseen, käsityön luonne on säilytettävä.

Perinteisistä, ikivanhoista saamenkäsityön materiaaleista keskeisimpiä on puu: koivu, mänty, ja kuusi. Kuusen, koivun, lepän ja pajun kuorta on käytetty värjäämiseen ja juuria punosastioiden tekemiseen. Toinen keskeinen raaka-aine on poron tarjoama materiaali: talja, nahka, sarvi ja luu. Peurasta ja sittemmin porosta on vuosituhansien aikana opittu käyttämään hyödyksi – syötäväksi ja muokattavaksi – lähes kaikki osat.



**Petteri Laiti on esimerkki saamelaisesta taidekäsityön tekijästä, joka on saanut taitonsa sekä perintönään että koulutuksen kautta. Kuva: Petteri Laiti.**

*Sámi Duodji* -merkki takaa saamelaiskäsityön aitouden.

Perinteisinä pidetään myös materiaaleja, jotka on omaksuttu historiallisesti varsin myöhään ja lähinnä ulkoisten kauppasuhteiden ansiosta: verkkaa, silkkiä sekä metalleista hopeaa ja tinaa. Eurooppalaisten kulttuurivirtausten

leikkauskohdassa saamelainen käsityö sai erityisesti jaksolla 1300-luvulta 1600-luvulle monia uutuuksia, jotka ovat sen jälkeen olleet leimallisia saamelaiskulttuurille.

Voimistunut Jäämeren rannikon ja Keski-Euroopan vaikutus näkyi ennen kaikkea hopean käytössä. Turkiksilla, kalalla ja porotuotteilla saatu omaisuus vaihdettiin rannikolla hopealusikoihin, pukukoruihin ja pikareihin. Ne olivat kaikki ostotavaraa, kaupunkien hopeaseppien valmistamia. Hopeaa on käytetty erityisen mielellään vyön koristeena ja riskuissa, mutta myös juoma-astioissa, kaulaketjuissa ja sormuksissa. Alusta lähtien hopeaan on liittynyt sosiaalinen arvostus. Siinä on nähty myös maagista voimaa.

Keskiajan lopulla alkoi myös tekstiilien, ennen kaikkea villan, käyttö. Se omaksuttiin naapurikansoilta. Pääasiallinen vaikutte värikkääseen lapinpukuun saatiin keskieurooppalaisen ylhäisön pukumallista, jonka varakkaat saamelaiset lienevät omaksuneet Jäämeren kaupan yhteydessä. Myöhemmin, puvun jo väistyttyä käytöstä Keski-Euroopassa, se vakiintui saamelaisten perinteeksi.

Saamelaisten lakkimallin tausta on kahतालainen. Ns. neljäntuulen lakin alkumuoto lienee itäeurooppalainen kolkkapäähine, jonka jälkeläinen on ilmeisesti myös koltamiesten nelikulmainen lakki. Se levisi ehkä pomorikaupan välityksellä. Sen sijaan eteläsaamelaisten patalakityyppi on keskiaikaista ja eteläskandinaavista perua. Pohjoisempina Ruotsissa miesten lakki on muuttunut lipalliseksi ja tupsulliseksi ”pirrilakiksi”, naisten lakki myssymäiseksi.

Tekstiilit ovat perinteisesti olleet naisten alaa. Kangas on kesäpuvun materiaali, kun taas nahka on ollut talviasusteen perusta. Sotienjälkeisenä aikana yleiseurooppalainen vaatetus on yleistynyt myös saamelaisten keskuudessa. Suurimman muodin mentyä ohi on kuitenkin jossakin määrin palattu vanhoihin pukineisiin. Pukuparren koristelu on lisääntynyt ja tyylin muutokset

nopeutuneet tällä vuosisadalla, erityisesti sen jälkeen, kun puku alkoi muuttua yhä enemmän juhla-asusteeksi.

### Perinteistä taiteeseen

Perinteisesti käsityö tehtiin arkityön tarpeisiin ja kotioloihin. Erikseen olivat käsityöläiset, kuten veneiden ja ahkioiden tekijät, jotka pystyivät myymään kädentaitojaan. Viime vuosikymmeninä käsityötä ei ole – vaatteita lukuunottamatta – tehty pelkästään omaan käyttöön, vaan esimerkiksi saamelaisen käsityöyhdistys Sámi Duodji jäsenet tekevät sitä myytäväksi. Siksi perinteisen käsityön ja taidekäsityön raja on jonkin verran hämärtynyt.

Varsinaiset taidekäsityön tekijät, joita on paljon erityisesti Ruotsin saamelaisalueella, ovat monessa mielessä rinnastettavissa ammattitaiteilijoihin. He muovaavat perinteisiä malleja hienovaraisen designin avulla. He tekevät tuotteitaan myytäväksi tai näyttelyesineiksi, ja esteettisyytensä takia arvokkaita teoksia ostavat usein saamelaisyhteisön ulkopuoliset. Monet käsityöläiset ovatkin Saamelaistaiteilijoiden liiton (SGS) jäseniä.

Käytännön ongelmana Suomessa on ollut verotus. Taidekäsityön tekijä, joka valmistaa työnsä käsin, on rinnastettu teollista toimintaa harjoittavaan yrittäjään. Hänelle on langetettu liikevaihtovero, jota ei peritä taiteilijoilta. Vero on pitänyt saamen käsityön hinnan niin korkealla, että sen tuotanto ja myynti pysyy varsin vähäisenä. Sen sijaan massatuotantona valmistettuja matkamuistoja myydään aitoina lapintuotteina ympäri Lappia halpaan hintaan.

Saamelaisen kuvamaailman perinteet ulottuvat tuhansien vuosien taakse kalliopiiros-taiteeseen. Toisaalta nykytaiteen keskeinen vaikuttaja on myös länsimainen taidekäsitys, joka on tullut tutuksi koulussa ja suuryhteiskunnassa välittyneen maailmankuvan kautta. Kuten muillakin taiteen aloilla, saamelaisessa kuvataiteessa monet mielenkiintoisimmat teokset ovat syntyneet tämän ristiriidan tulkinnoista.

Nykytaiteilijoiden suhde ikivanhaan perinteeseen on ongelmallinen. On luontevaa, että kuvataiteilijoiden tuotannossa perinteellisen symboliikan ja kuvaston osuus on vahva. Taiteilijat ovat kuitenkin omaksuneet sen välillisesti, sillä saamelaisten henkisen kulttuurin perinne ja historia muuttui varsin väkivaltaisesti 1600- ja 1700-luvuilla kristillisen käännytystyön yhteydessä. Vanhan kalliotaiteen ja noitarumpusymboliikan merkitykset ovat suurelta osin kateissa, ja vanhan maailmankuvan kokonaisuutta on ulkopuolisten kirjoittamista lähteistä vaikeata erottaa. Alkuperäisiä noitarumpuja ei saamelaisalueella tänä päivänä edes ole.

Niinpä esimerkiksi Iver Jåks ja Nils-Aslak Valkeapää ovat tunkeutuneet vanhaan kuvastoon ja perinteelliseen maailmankuvaan kirjojen ja valokuvien kautta. Muiden taiteilijoiden tapaan he eivät pysty eivätkä haluakaan hyödyntää vanhaa symboliikkaa alkuperäisessä merkityksessään. Se merkitsee kuitenkin merkittävää inspiraation lähdettä, joka on syntynyt samassa ympäristössä ja saman kansan piirissä kuin nykytaidekin.

Läheisempää esteettistä vertailukohtaa taiteilijoille merkitsee perinteisen käsityön – *duodjin* – perinne. Monet taiteilijoista ovat olleet perinnekäsityön taitajia tai tuntijoita. Esimerkiksi Rose-Marie Huuva teki pitkään perinteistä käsityötä ennen kuin siirtyi länsimaisten lajien ja abstraktin ilmaisun pariin. Perinteisen puu- ja luutyön, samoin kuin sisnatyön, läsnäolo näkyy monien kuvanveistäjien tuotannossa ja muotomaailmassa. Saamelainen värimaailma puolestaan heijastuu maalauksissa ja esimerkiksi Britta Marakatt-Labban tekstiilitöissä.

Taidekäsityö muodostaa tietynlaisen yhdyssiteen, melkeinpä välimuodon, *duodjin* ja nykytaiteen välille. Duodjin tavoin taidekäsityö perustuu perinteisille materiaaleille



Kalliopiirroksia Altavuonon Bossekopasta. Kuva: Pekka Sammallahti 1988.

Johan Turin piirros maahiaisneidosta eli *uldasta*.



ja malleille, joita kuitenkin jonkin verran muunnellaan. Keskeisenä yhtymäkohtana nykytaiteeseen on, että taidekäsiyö on jo selvästi irronnut jokapäiväisestä käytännöstä, arkikäytöstä. Siitä on tullut myyntiesine, jonka keskeisinä hyödyntäjinä ovat yhteisön ulkopuoliset ostajat. Näille nimenomaan esineiden esteettinen ulottuvuus on keskeinen.

Kolmas perinnelinja johtaa 1900-luvun alkupuolen nimeltä tunnettuihin saamelaisaiteilijoihin, nykytaiteen uranuurtajiin. Vasta saamelaisalueen liittyttyä kirjallisen yleiskulttuurin piiriin, alkoivat saamelaisten kuvantekijöiden nimet tulla muistiinmerkityiksi. Saamelaisaiteen uranuurtajat Johan Turi ja Nils Nilsson Skum tulivat tunnetuiksi kirjojensa kautta. Kalliopiirrosten tekijöiden tapaan he kirjoittivat ja piirsivät säilyttääkseen tietoa, välittääkseen eteenpäin vanhan kansan perintöä.

Heille oli tyypillistä kansanomaisen tapa yhdistää historiaa, mytologiaa ja omaa elämäkertansa. On huomattavaa, että kuvantekeminen ja kirjoittaminen eivät ole heille niin erillisiä lajeja kuin länsimaisille tekijöille: perinteinen, jaottelemaan käsitys taiteesta näkyy kuvan yhdistämisenä tekstiin tai tarinaan. Dokumentoivan piirteen takia heidän työnsä olivat vähintään yhtä paljon käytännöllisiä kuin esteettisiä.

Johan Turi oli ns. kansantaiteen ihanteellinen edustaja: kouluja käymätön mies Jukkasjärveltä, porosaamelaista sukua, joka kuitenkin menetti vähitellen kaikki poronsa ja alkoi elää boheemin tavoin. Teoksessaan *Muitalus sámiid birra* (1910, suom. Kertomus saamelaisista 1979) hän kunnianhimoisesti pyrki antamaan kokonaiskuvan saamelaiskulttuurista kaikessa laajuudessaan. Puheenomaisesti herkulliset tekstinsä Turi kuvitti naivistisiksi luonnehdituilla kuvilla, jotka myös pyrkivät aiheensa kuvauksessa kokonaisvaltaisuuteen.

Turin kuvastolla on niin paljon sukulaisuutta vanhaan kallio- ja noitarumputaiteeseen, että sen on sanottu liittyvän kivikaudelta asti periytyvään ”jatkumoon”. Hän ei kuitenkaan tuntenut tuota perinnettä. Ominaista Turin piirroksille on esimerkiksi keskusperspektiivin puuttuminen, mutta juuri sen ja eri elämänoja yhdistävän kuvauksen avulla hän saavuttaa lähes autenttisen, toimintaa ja tapahtumia kihisevän elämäntunnon.

Jällivaaran Norrkaitumista kotoisin oleva Skum oli hänkin käytännön porotöistä erkaantunut, kouluja käymätön kuvantekijä ja perinteenmuistaja. Läpimurtonsa Skum teki vasta vanhoilla päivillään, ennen kaikkea teoksellaan *Same sita – samebyn* (1938); myös hänen ulkomaiset näyttelynsä 1930-luvulla herättivät huomiota. Porojen ja luonnon kuvaaminen oli Skumin erikoisala: hän kykeni luomaan voimakkaita kokonaiskuvia talvisista erämaista ja poroelöjen liikkumisesta erilaisissa muodostelmissa. Poroelöita-

juus säilyi hänen veressään niin, että hänen kerrotaan hinnoitelleen taulunsa niiden poroluvun perusteella.

Kolmas keskeinen saamelastaiteen uranuurtaja oli Etelä-Varangin saamelainen John Savio, joka Turista ja Skumista poiketen sai taideopin. Hän opiskeli Oslon taide- ja käsityökoulussa 1920-luvulla. Ennen varhaista kuolemaansa 36-vuotiaana hän ehti tulla tunnetuksi puupiirroksistaan, jotka esittävät perinteisiä saamelaisia aiheita ja joita yhä tänä päivänä käytetään mieluusti saamelaiskirjojen kuvitukseen.

Itseoppineiden Turin ja Skumin sekä koulutetun Savion perinne yhtyi mielenkiintoisella tavalla saamelaisen nykytaiteen keskeisissä aloittajissa, vuonna 1932 syntyneissä jokkmokkilaisessa Lars Pirakissa ja kaarasjokelaisessa Iver Jåksissa. He olivat itseoikeutetusti *Saamelastaiteilijoiden seuran* (SGS) kunniajäseniä. Kumpikin piti kymmeniä omia näyttelyitä Pohjoismaissa ja osallistunut yhteisnäyttelyihin pitkin Eurooppaa, Amerikkaa ja Australiaa.

Varsin kuvaava oli Jåksin uran alku. Hänestä piti tulla poromies, mutta jouduttuaan lapsena porokyydissä haaveriin hän joutui moneksi vuodeksi sairaalaan. Käytyään taidekoulut etelässä hän tuli taideopettajaksi takaisin pohjoiseen ja rupesi 1960-luvulla päätoimiseksi taiteilijaksi. Jo aiemmin hän siirtyi abstraktimpaan taiteeseen. Hän hätkähdytti niin heimolaisiaan kuin norjalaista yleisöä kanta-aottavilla graafisilla teoksillaan, kuten *Homo sapiens* -sarjalla, jossa esiintyy sekä poliittisia että seksuaalisia teemoja.

Veistoksissaan hän on halunnut tuoda esiin vanhaa mytologiaa, joka hänen töissään saa laajempiakin, abstrakteja merkityksiä. Saamelaiseen mytologiaan viittaavista veistoksista tunnetuimpia – ja suurimpia – on Kaarasjoella sijaitseva julkinen teos *Noitavasara*, seitsemän metriä korkea monumentti.

## Mytologiaa ja nykypäivää

Jåks on saamelaisen nykytaiteen keskeisin uranuurtaja. Varsinainen läpimurto tapahtui kuitenkin nuorempien – sota-aikana tai sen jälkeen syntyneiden – taiteilijoiden esiinmarssin myötä 1970-luvun lopulla. Merkittävimpiä tapauksia oli Mázen taideryhmän (*sámi dáiddárjoavku*) muotoutuminen vuonna 1978. Joukkoon, joka seuraavien viiden vuoden aikana piti merkittäviä näyttelyitä, kuuluivat ideoija Synnøve Persenin lisäksi mm. Aage Gaup, Rannveig Persen, Josef Halse, Trygve Lund Guttormsen, Hans Ragnar Mathisen ja Berit Marit Haetta.



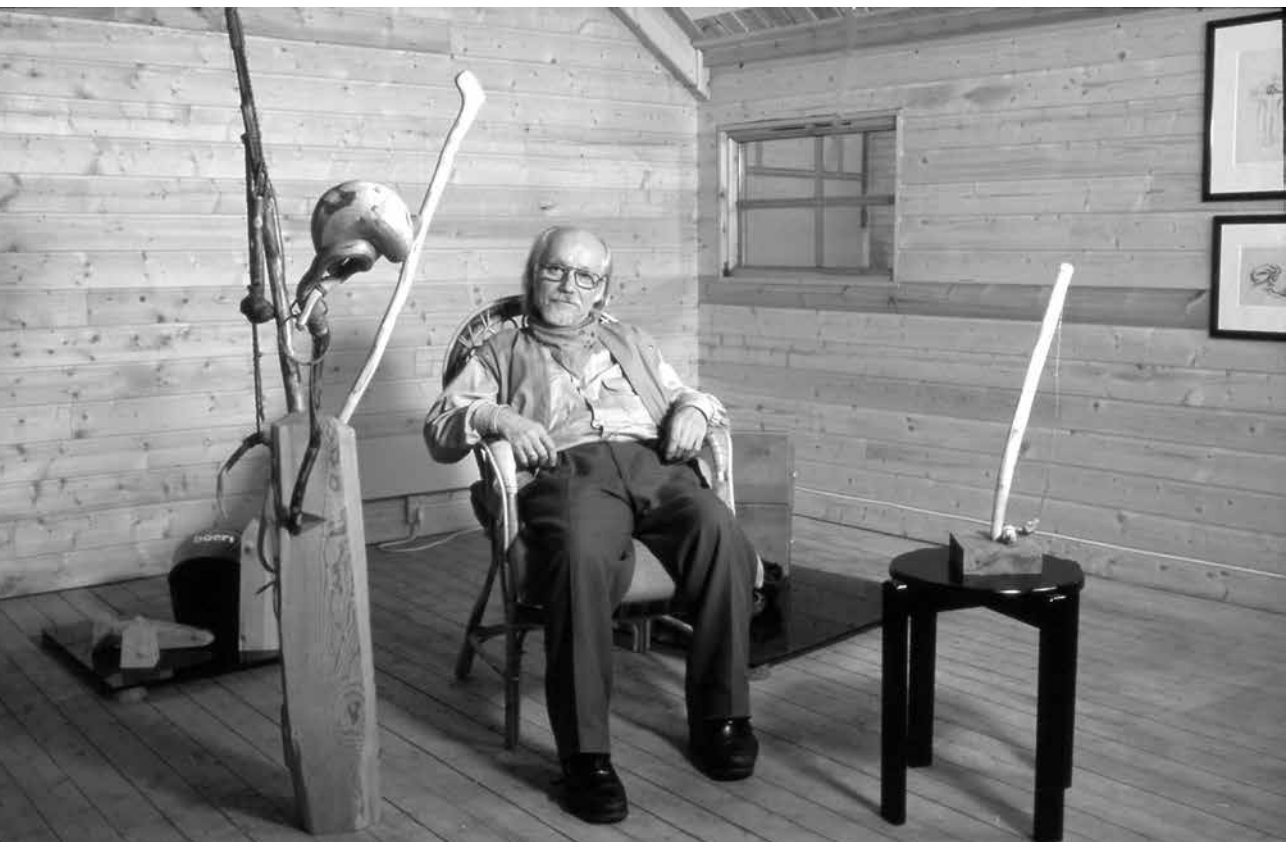
**Saamelainen kuvataide nousi 1980-luvulta alkaen kansainvälisestikin tunnetuksi lajiksi. Saamelaisnäyttelyn juliste 1990-luvulta.**

*máđit*

Masin ryhmän ja Nils-Aslak Valkeapään aktiivisen panoksen ansiosta perustettiin seuraavana vuonna *Saamelastaiteilijoiden liitto* (Sámi Dáiddacehpiid Searvi, SDS). Se on koonnut yhteen Norjan, Ruotsin ja Suomen saamelaisalueen taiteilijat, järjestänyt näyttelytilaisuuksia ja ohjannut toimintaa vuonna 1986 Kaarasjoelle perustetun *Saamelaisen taidekeskuksen* kautta. Vuodesta 1980 Pohjoismaissa järjestettyjen yhteisnäyttelyiden keskeinen osa on *Arts from the Arctic* – näyttelyprojekti, joka on toteutettu arktisten alkuperäiskansojen taiteen esittelemiseksi pitkin sirkumpolaarisia alueita.

Saamelastaiteilijoiden joukko tänä päivänä on laaja, sillä SGS:ssä oli vuonna 1993 kaikkiaan 44 jäsentä. Heidän tekniikkansa jakaantuvat lähes kaikille nykyaikaisen taiteentekemisen lohkoille. Joukossa on veistäjiä, taidekäsityläisiä, maisemamaalareita, graafikkoja, abstraktin taiteen edustajia ja valokuvaajia. Taiteilijoita on pitkin Saamenmaata Etelä-Varangista Nordkappin kautta eteläsaamelaisille alueille, samoin kuin varsinaisen saamelaisalueen ulkopuolella, Berliinissä asti.

Sysäyksenä taiteen tekemiseen näyttää usein olleen tietty trauma, joka on syntynyt taustan ja uusien vaikutteiden välisestä ristiriidasta. Kyseessä voi olla konkreettinen,



**Saamelaistaiteen veteraani Iver Jåks käytti perinteisiä materiaaleja, mutta abstraktista muotokieltä. Kuva: Marja Helander.**

fyysinen este, kuten Jåksin tai Hans Ragnar Mathisenin kohdalla. Mathisen joutui Jåksin tapaan lapsena vuosikausiksi sairaalaan kotiseudullaan riehuneen keuhkotaudin takia. Tenolaisen pojan sairaalaelämä vieraassa Tromssan kaupungissa jätti elinikäiset traumat, joita hän on purkanut taiteen tekemiseen.

Toisaalta kyse on useimmiten henkisestä traumasta, kuten esimerkiksi Merja Aletta Ranttilalla: lapsuuden ahdistavat uskonnolliset kokemukset ja herkästi koettu asuntola-aika poissa kotiympäristöstä ovat laukaisseet tarpeen ilmaista itseään kuvallisesti.

Nykyajan luomaa ristiriitaa, joka on toisaalta tuonut mukanaan saamelaisen identiteetin vahvistumisen ja jopa hahmottumisen, merkitsi Altan voimalakiista 1980-luvun vaihteessa. Monet taiteilijat – Masin ryhmän lisäksi Britta Marakatt-Labba ja Ingunn Utsi – osallistuivat Stillan yhteenottoon ja kokivat taistelun tärkeänä, mutta järkyttävänä.

”Olen kotoisin pienestä saamelaiskylästä, mutta olen saanut länsimaisen taideopin. Olen yrittänyt sovittaa näitä lähtökohtia yhteen – haavoittamatta itseäni”, toteaa Synnøve Persen. Kysymys ei ole vain ajallisesta tai paikallisesta erosta. Taiteilijat joutuvat tasapainottelemaan lapsuuden taustan ja nykyajan välillä. Taiteilijoina he etsivät omaa ääntään ”luonnollisen” ja koulutetun kuvantekemisen välimaastossa. He ovat taustaltaan saamelaisia, mutta saaneet koulutuksensa, myös kuvataiteellisen oppinsa, valtaväestöjen laitoksissa ja ehdoin.

Tuotannossa se näkyy perinteen ja uusien vaikutteiden vuorovaikutuksena. Perinteinen saamelainen kuvasto ja väriainekset ovat näkyneet selkeimmin Nils Aslak Valkeapään ja Hans-Ragnar Mathisenin töissä. Valkeapää on kehitellyt noitarumpujen kuvioita uusiin muotoihin maalauksissaan ja kirjankuvituksissaan. Mathisen on tullut tunnetuksi ennen kaikkea saamelaista maailmankuvaa esittävistä kartoistaan, joiden nimistö, kuvasto ja maailmannäkemykset ovat saamelaisen hengen mukaisia; hänen ”elävien maailmankarttansa” keskusta on Saamenmaa.

Kummallakaan taiteilijalla ei ole perinteen kautta välittyntä suhdetta noitarumpujen symboliikkaan. He ovat tunteneet henkistä sukulaisuutta esi-isensä kuvamaailmaan, jota he kuitenkin tulkitsevat nykyajan näkemysten ja kokemusten läpi. Valkeapää sanoo: ”Ikivanha saamelainen kuvasto sinällään on oma kielensä, josta löytyy monenlaisia merkityksiä. Sitä voi seurata omana tarinanaan. Tuotuina uudelleen elävään elämään ja elävään luontoon vanhat symbolit ovat luettavissa uudessa valaistuksessa, uutena taiteellisenä ilmaisuna. Ne luovat kaksoisvalaistuksen, joka saa uusia merkityksiä.”

Perinnettä muuntelevia taiteilijoita ovat myös ne käsityöläiset ja taidekäsityöntekijät, jotka ovat lähteneet kehittämään töitään taiteellisempaan ja symbolisempaan suuntaan. Esimerkiksi Ruotsin saamelainen Majlis Skaltje tuntee omimmaksi alakseen äidiltä perimänsä nahkavaatteiden tekotaidon ja käyttää perinteisiä symboleita. Koulutuksen tuoma taiteen tekeminen – käsitetaide – vetää kuitenkin puoleensa. Hän on tutkinut töissään pyöreän tai soikean muodon ”saamelaisuutta” ja sen vastakkaisuutta länsimaiseen neliömuotoon.

Toisaalta on taiteilijoita, jotka ovat jopa ilmeisen tietoisesti sanoutuneet irti romantiseksi ja eksoottiseksi koetusta vanhasta symboliikasta ja tuoneet sen sijaan esille uutta kuvastoa (esimerkiksi Aletta Ranttila), suhtautuneet vanhaan humoristisesti tai ironisesti (Britta Marakatt-Labba) tai keskittyneet värisommitteluihin ja sävyillä luotuihin tunnelmiin (Synnøve Persen). Tunnusmerkkinä nykytaiteessakin on kuitenkin ihmisen ja luonnon yhteenkuuluvuus perinteen tapaan.

Luonnontunteen ohella teoksissa on selvä tietoisuus uudesta. Kaarasjoella asuvan ruotsinsaamelaisen Eva Airan teoksissa abstraktinkin grafiikan taustalla erottuu pohjoisen avara maisema. Varankilaisen Sissel Sofie Zahlin töiden pohjana on luonto, mutta eniten häntä ovat kiinnostaneet ihmisten väliset yhteydet.

Vastakohtaisuutta uuden ja vanhan välillä kuvataan toisaalta sävyttävän kantaaottavasti, toisaalta pehmeillä väreillä ja keveästi koskettaen. Esimerkiksi Persenin teoksissa on sekä surumielisyyttä että aggressiota. Hänen aiheensa ovat esimerkiksi kokemuksia Islannin ja Grönlannin matkoilta, mutta värit ovat tietynlaisia muistumia lapsuudesta: ”Lapsuus on värittänyt minut”, taiteilija sanoo.

Sopperolaisen Britta Marakatt-Labban suhde traditioon on selvä, mutta se ei tule niinkään materiaalista tai tekniikasta, vaan näkemyksestä. Hänen tekstiiliteoksissaan on usein vahvoja mytologian ja perinteen vaikutteita. Niissä ilmenee perinteinen saamelaismaisema, johon liittyy kuitenkin – usein humoristisesti – nykyaikaisia ja ristiriitaisia elementtejä. Tshernobylin ydinvoimalaonnettomuus, joka vaikutti synkästi erityisesti Ruotsin Lapin poronhoitoon, toi hänen töihinsä postikorttiaiheen, tekstiilityöt saamenpuvun värisine postimerkkeineen. Ne olivat alkujaan viranomaisille osoitettuja kuvallisia hätähuutoja saamelaiskulttuurin puolesta.

Merja Aletta Ranttila muistuttaa Marakatt-Labbaa sekä taipumuksessaan reagoida ajankohtaisiin tapahtumiin että ironisessa näkemyksessään. Niin Tshernobylin ympäristökatastrofi kuin Persianlahden sota ovat järkyttäneet Ranttilaa niin, että hän on purkanut ahdistuksensa kuvasarjoihin. Kuitenkin esimerkiksi teos Haavoittunut enkeli laajenee kuvaukseksi ihmisen raadollisuudesta ja epätoivosta yleensä.

Ranttilan työ jakaantuu hänen oman määrittelynsä mukaan päivän ja yön kuviin. Päivän kuvat ovat pehmeäsävyisiä postikortteja ja kirjankuvituksia, joissa hän tuo esiin varsin perinteisiä saamelaisaiheita. Ne muodostavat taiteilijantyön taloudellisen pohjan. Yön kuvia ovat synkemmät puupiirroksiset, joissa hän purkaa sisäisiä ahdistuksiaan. Ahdistavaa vaikutelmaa keventää kuitenkin omalaatuisen hilpeä kuvaamistapa.

Sopperolaisen Britta Marakatt-Labban tekstiilitöissä on usein humoristisia aiheita. ”Matka” kuvastaa saamelaista sielukäsitystä. Kuva: Marja Helander.





Muista Suomen saamelaisalueen taiteilijoista Seija Ranttila hyödyntää modernissa designissaan niin suomalaista 60-lukulaista kuviointia kuin perinteisiä saamelaisia värejä ja kuviointia. Hänen työtään on sanottu tekstiilitaiteen ”moderniksi etnoksi”. Graafikko Liisa Helander tunnetaan erityisesti kirjankuvittajana, jonka suunnittele-  
mia kansia ja piirroksia on ollut mukana myös erilaisissa näyttelyissä. Kirjailija Kerttu Vuolab tunnetaan myös kuvataiteilijana esimerkiksi teokseen *Ánde ja Risten jagi fárus* tekemistään töistä.

Merisaamelaisen Ingunn Utsin aiheet liittyvät hyvin läheisesti lapsuuteen, joka näyttäytyy hänelle suorastaan ihanteellisena vastakohtana kouluaikaan norjalaisessa ympäristössä. Piirroksissa lintuhahmo on eräänlainen omakuva, jonka kautta hän tutkii omia traumojaan ja tuntemuksiaan. Veistoksissaan Utsi käyttää perinteisiä ma-



Inarilainen Merja Aletta Ranttila joutui ”pirunkuvistaan” pappien höykyttämäksi Tornion Shamaani-kesässä 1992. Teos ”Lepään, anna minun olla” kuvasi myös äitiyden tunteja.  
Kuva: Marja Helander. Vasemmalla taiteilija itse 1990-luvun alussa. Kuva: Jaakko Heikkilä.



teriaaleja, kuten puuta ja kiveä, mutta myös nykyaikaista pleksilasia. Pleksi on hänelle luonnollinen materiaali, joka sekin palautuu lapsuuteen. Se muistuttaa lapsuuskodin ikkunaa, jonka vioittuneen pinnan läpi maailma näytti lapsesta aina erilaiselta. Utsi on tyyppillinen saamelaistaiteilija siksi, että on kuvanveistäjä.

Iver Jäksin jälkiä veistosten tekijänä ovat jatkaneet monet saamelaiset. Perinteisten materiaalien takia se on tiettyssä mielessä luonnollinen. Kuvanveistäjä Aage Gaupin lähtökohtana on pyrkimys yhdistää saamelainen maailmannäkemyksensä ja muoto-oppi nykyaikaiseen tilankäsittelyyn ja materiaaliin.

Varankilainen kuvanveistäjä Elly Mathilde Johnsen on tehnyt tilateoksia ja käyttänyt hyvin erilaisia materiaaleja, ennen kaikkea esi-isänsä käyttämää ja kunnioittamaa kiveä. Hammerfestissa syntynyt Annelise Josefsen käyttää perinteisten materiaalien lisäksi erilaisia lasityyppejä. Hän yhdistää perinteisiä aiheita, esimerkiksi tyylieläviä nuolia, abstraktisten veistostensa johtoaiheina.

Ruotsinsaamelainen Rose Marie Huuva on Gaupin ohella veistäjistä tunnetuimpia maailmalla. Kiirunan läheltä olevasta saamelaiskylästä kotoisin oleva Huuva peri vanhemmiltaan saamelaiskäsityön tekemisen, jota hän myös opiskeli ja jolle alalle hän 1970-luvulla selkeästi suuntautui. Modernin designin – vaatteiden ja tekstiilin – jälkeen hän siirtyi yhä enemmän veistäjäksi, joka on käyttänyt tekstiilejä hyväkseen. Sen myötä hän on kaivautunut syvemmälle symbolien ja muotojen abstraktiin maailmaan, vaikka muumionkaltaisissa, kasvussaan pysähtyneitä olioita kuvaavissa veistoksissa symboliikan tunne on vahva.

Saamelainen valokuvataide alkoi kehittyä 1970-luvun lopulla sormalaisen Niillas A. Sombyn töissä. Hän kuvasi kanta-aottavasti saamelaisten elämän muutosta, kuten Harry Johansen 1980-luvulla. Somby otti voimakkaasti osaa myös Alta-taisteluun, jonka saamelainen julkisuuskuvaa muotoutui paljolti Sámi Áigi -lehdessä julkaistuista haastavista kuvista. Taiteellisempaan suuntaan saamelaista valokuvaa ovat kehittäneet esimerkiksi Ivar Murberg, Bente Geving sekä nuoremmat lahjakkuudet, multitaiteilija Lena Stenberg ja kuvataiteilijan koulutuksen saanut valokuvaaja Marja Helander. Hel-singissä asuva Helander pohdiskelee omaa identiteettiään muun muassa kuvasarjoissaan, joissa kuljetaan Euroopan metropoleista Utsjoen maisemiin.

## TEATTERI JA ELOKUVA

Saamelainen teatteri on selkeimpiä esimerkkejä siitä, kuinka uusi taidekieli syntyy nykyajan vaikutteista ja tarpeista. Varsinaista teatterilaitosta saamelaisilla ei liene koskaan ollut lukuun ottamatta tiettyjä rituaaleja. Silti teatterista on tullut ehkä leimallisimmin saamelaista taidetta. Useita produktioita vuodessa tuottava teatteri on ollut merkittävä identiteetin vahvistaja viemällä esityksiään pienimpiinkin paikkoihin ympäri Saamenmaata. Kaikkialla, missä tapahtuu, on myös saamelainen teatteri *Beaivváš Sámi Teáhter* (Aurinko).

Teatteri syntyi Altan voimalakiistan aikoihin, jolloin se esitti ympäri Pohjoismaita kanta-aottavaa musiikinäytelmää *Min duoddarat* (Meidän tunturimme). Teatteri hakee voimansa saamelaisesta taustasta ja tarinankerronnan perinteestä, mutta myös maailmankirjallisuudesta, alkukansojen teatterista, ympäri maailmaa.

Se on kertonut näytelmissään perinteisistä staluista ja *tsuudeista* sekä peilannut saamelaisten historiaa, mutta myös esittänyt Federico Garcia Lorcan *Varra heajat* (Veren häät) -kaltaisia näytelmiä versioina, joissa luontevasti pureskeltiin hääruokana kuivaa lihaa ja esitettiin flamencon rinnalla joikua.

Kirjallisuuden yleistä teemaa, sota-ajan vaikutuksia, käsitteli Inger Margrethe Olsenin käsikirjoittama *Giegat gubhket* (Käet kukkuvat), näytelmä kolttasaamelaisten evakko-kokemuksista. *Sámi Prinsa* (Saamen prinssi) kertoi todenmukaista tarinaa 1700-luvulla Euroopan hoveja kiertäneestä, saamelaisten kuninkaallista esittäneestä huiputtajasta. *Beaivváš Sámi Teáhter* on tehnyt ohjelmia myös nuorille, kuten rock-musikaalin *Ea-ralágan* (Erilainen), sekä lastennäytelmiä, satujen lisäksi koulukiusaamista käsittelevän esityksen *Njoammilnillá* (Jänönillä).



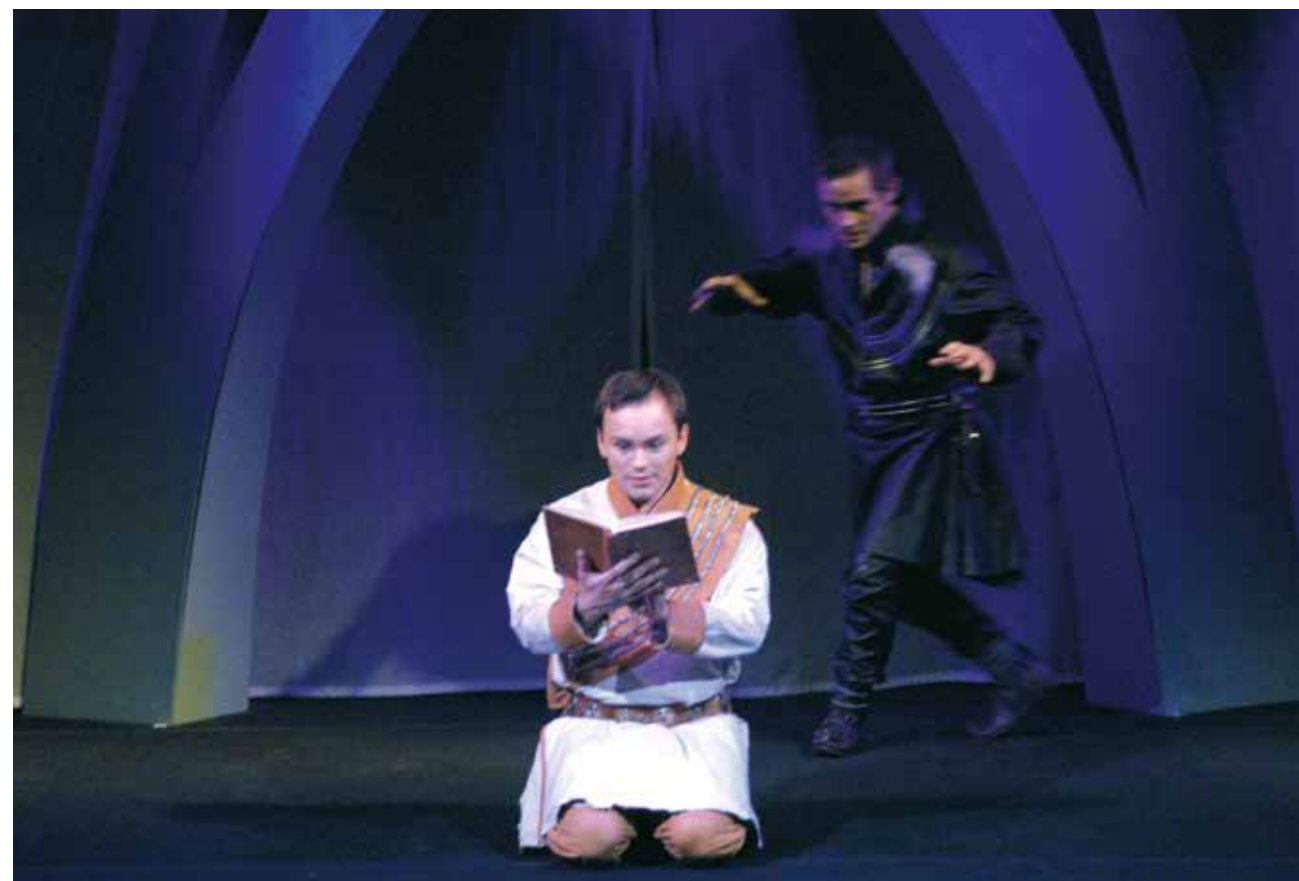
### Pääsylippu

*Beaivváš Sámi Teáhter*in esitykseen.

*Vaikka sata staalua oli eräs Beaivváš Sámi Teáhterin menestysnäytelmistä 1980-luvulla. Se kuvasi saamelaisten historiaa erilaisten mörköjen, kuten vainolaisten tai norjalaistamispoliitiikan, temmelyskenttänä.*



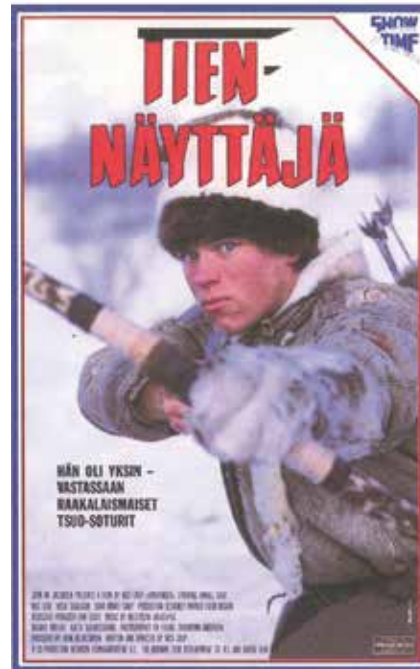
*Gumpegoddi eli Sudenpyytäjä oli Beaivváš Sámi Teáhterin näytelmä Johan Turista.*



*J. W. von Goethen *Faust* esitettiin saamelaisteatterin versiona, Mikkel Gaup Heinrich Faustina ja Ingor Ánte Áilu Gaup Mefistona.*

*Beaivváš* ei toki edusta yhtä ja ainoaa ”saamelaisista tapaa” tehdä teatteria. Ruotsin saamelaisalueella syntynyt *Dálvadis*-teatteri (Talvipaikka) sai vaikutteita yhtä paljon eurooppalaisesta tanssiteatterista kuin alkuperäiskansojen miimisestä ja myyttisestä esittämisestä. Sen jäsenistä Åsa Simma ja irokeesi Norman Charles muodostivat sittemmin kahden hengen teatteriryhmän nimeltä *Hiwak*, joka on yhdistelty teoksissaan saamelaisten ja intiaanien perinnettä.

Suomen Tenolla vaikuttava harrastajateatteri *Rávgoš* (Suokukko) suuntautui tietynlaiseen kansanteatteriin, jossa hyvinkin paikallisten ja arkipäiväisten kokemusten ja kummellusten kautta luodaan tavalliseen katsojaan vetoavia näytelmiä. Vuonna 1981 Outakoskella perustetun *Rávgošin* näytelmät kirjoitti aluksi Eino Guttorm, joka oli myös teatterin vetäjä.



*Tiennäyttäjänä* oli ensimmäinen saamelainen ja saamenkielinen kokoillan elokuva. Siitä tuli suurmenestys. Äiginia näytteli Mikkel Gaup.

Ohjelmisto ulottui komedioista, kuten *Lukkari-Antin rukous*, vakaviin näytelmiin, kuten *Ajan merkit*, jossa käsiteltiin muun muassa mielisairautta. *Herranen aika* kuvasi erämaassa itsensä vaivaiskoivuun kahlinneen mielenosoittajan yksinäisiä kokemuksia. 1990-luvulla teatterin vetäjäksi tuli Kirsti Paltto, joka peri Guttormilta myös käsikirjoittajan roolin.

Elokuva on saamelaisista taiteenlajeista nuorimpia. Saamelaiset ovat toki olleet mukana lukemattomissa filmeissä 1910-luvulta alkaen, mutta aina ulkopuolelta nähtyinä. Heitä on kuvattu dokumenteissa, joissa ”aidon” saamelaisen etsiminen on korostunut. Lähes kaikki dokumentit – esimerkiksi etnologiset filmit *Porojen parissa* (1948) ja *Suonikylän talvielämää* (1938) – kuvaavat paimentolaisten elämää ja harmonista luontosuhdetta, eivät missään tapauksessa nykyajan vaikutteita. Fiktiiviset elokuvat ovat yhdistäneet eksotiikkaa ja ulkopuolisia tarina-aiheita. Tunnetuimpia saamelaisia kuvaavia filmejä on Erik Blombergin *Valkoinen peura* (1952). Se perustuu länsimaiseen muodonmuutosteemaan, joka ei ole erityisen yleinen saamelaisperinteessä. Filmi on kuitenkin kuvattu saamelaisalueella, ja sivuosien näyttelijöinä on saamelaisia.

Saamelaisessa elokuvassa dokumentin ja fiktion linjat ovat säilyneet, mutta saaneet kokonaan uusia ulottuvuuksia. Saamelaisen fiktioelokuvan syntymähetkenä voidaan pitää vuotta 1987, jolloin norjansaamelaisen Nils Gaupin esikoiselokuva *Ofelaš* (Tiennäyttäjät) sai ensi-iltansa. Se perustuu vanhaan saamelaiseen tarinaan *tsuudeista*, vainolaisista, joiden väkivallanteot Saamenmaassa päähenkilö pysäyttää oveluudellaan.

Ratkaisevana tekijänä on suuri luonto, josta vainolaiset ovat etäännyneet kohtalokkaalla tavalla: he eivät elokuvassa käytä edes suksia. Gaupin elokuva on, paitsi vauhdikas ja elävä, vahvasti symbolinen, sillä se painottaa kansantarinan tapaan ”meidän” ja ”muiden” eroa. Se näkyy jo kielessä: siinä, missä saamen kieli ensimmäisen kerran historiassa pulppuaa valkokankaalla elävänä – pääasiassa *Beaivváš*-teatterin näyttelijöiden suusta – vainolaisten kieli on tahallisen kankeaa siansaksaa, vain käskeviä huudahduksia. Myöhemmissä elokuvissaan – ennen syventymistään vuoden 1852 Koutokeinon kapinaan – Gaup ei ole käyttänyt saamelaisia aiheita.

Toinen keskeinen ohjaaja 1900-luvun lopulla oli ruotsinsaamelainen Paul-Anders Simma, joka aloitti uransa riekonpyynnistä kertovalla elokuvalla *Dobbelis ija ja beavvi* (Yön ja päivän takana, 1987). Uuden ja vanhan ristiriitaa tarkastellaan siinä luonnon parissa elävän isoisän ja kaupungista tulleen pojan suhteessa. Vielä tässä vaiheessa Simman näkemys on optimistinen: poika oppii ymmärtämään vanhan luonnonelämän arvoja.



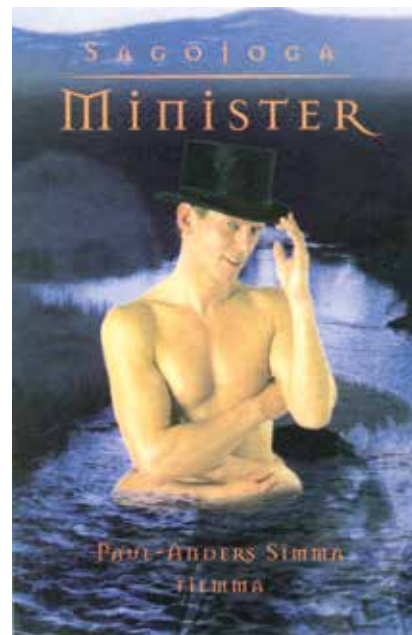


**Paul Anders Simma on tehnyt sekä dokumenttifilmejä että fiktiivisiä elokuvia. *Ministeri*-filmi kuvasi saamenmaahan saapunutta huijaria. Kuvat: Jorma Lehtola.**

Simman läpimurto, lyhytelokuva *Let's Dance!* (1991) on humoristinen tarina saamelaispojan ensimmäisestä tanssimatkasta. Aran rakkauden tunteet muuttuvat nuuskan aiheuttamaksi riehaksi, jonka myötä öiselle talviselle kylätielle ilmaantuu neekeriorkesteri ja puhuva poro. *Guovža* (Karhu, 1994) on kolttatarinaan perustuva myyttinen elokuva. Se kuvaa tytön rakkautta mieheen, joka on saanut karhun hahmon, ja syntyneiden poikien oidipaalista suhdetta vanhempiinsa.

Puhtaasti fiktiivisten filmien lisäksi Simma on kunnostautunut toisella perinteisen saamelaiskuvauksen saralla: dokumentin teossa. Hänen aiheensa ja näkemyksensä vain ovat toiset kuin kansatieteilijöiden. Vaši eatnamat (Vihan maat, 1993) kertoo kaupunkilaisten ja porosaamelaisten konfliktista Hammerfestissa, jonka kaduille ja kukkapenkkeihin kesälaitumilleen vaeltavat porot tulevat ruokailemaan.

Kokoillan elokuva *Duoddara árbi* (Tunturin testamentti, 1995) syventyy porosaamelaisten keskinäisiin ristiriitoihin, ennen kaikkea tabuna pidettyyn porovarkausteemaan. Kilpailu kapenevista laidunmaista on repinyt saamelaisten solidaarisuuden, minkä elokuvan nuori poromies Junna joutuu kokemaan. Samalla lailla kuin valtio houkuttelee



häntä jättämään poronhoidon tarjoamalla tapporahaa, suurporonomistajat painostavat pienempiä pois laidunmailta. Moderni aika tarjoaa Junnalle ratkaisun: taamomalla 30 härkää Lillehammerin olympialaisiin hän voi jatkaa isänsä perintöä ainakin toistaiseksi.

Synkän elokuvansa vastapainoksi Simma on tehnyt humoristisen lyhytelokuvan *Beatnaga eallin* (Koiran elämää, 1995), joka kuvaa rinnakkain pariisilaiskoiran ja porokoiran vanhuutta. Fiktio *Ministtar* (Sagojogan ministeri, 1997) oli veijarikomedia, joka sijoittuu monien kulttuurien ja monien kansallisuuksien rajoille Jäämeren rannikolla sota-aikana. Se on farssi sodan mielettömyydestä ja poikkeusolojen aiheuttamista kammelluksista ihmissuhteissa.

Erityisesti Norjan puolella alettiin 1990-luvulla panostaa saamenkielisten lasten- ja nuortenohjelmien tuotantoon. Edustava esimerkki oli Rauna Paadar-Leivon käsikirjoittama *Káre Nina* (1997). Se on varhaisnuorille suunnattu tv-sarja lasten ystävydestä salaperäiseen metsän tyttöön, jolla on yliluonnollisia voimia. Nuortensarja *Skáidi* (1996) käsitteli Simman lailla porovarkausteemaa ja laitumien vähenemisen aiheuttamia ongelmia, mutta pureutui myös nuorten ihmissuhteisiin ja arktisen soutujoukkueen vaiheisiin lyhyellä kilpailukaudella.

# NILS-ASLAK VALKEAPÄÄN KAKSI ELÄMÄÄ



Nils-Aslak Valkeapää on pukeutunut Saamen kansan perintöä sanoiksi, kuviksi ja säveliksi. Kuva: Jaakko Heikkilä.

,

*ei minulla ole mitään*

*sanatkin*

*lennähtävät ilmaan*

*unet*

*unet minulla on*

*rikas elämä*

Nils-Aslak ”Áillohaš” Valkeapää eli kaksi elämää. Ensimmäinen alkoi sota-aikana maaliskuussa 1943, kun hän syntyi porosaamelaiseen perheeseen Enontekiön kuntaan. Perhe asui talvipaikassaan Kaaresuvannon Ádjagorsassa, juuri ennen kevätmuuttoa Norjan rannikolle Yykeänvuonolle eli Skibotnin seudulle.

Perheen talvipaikaksi tuli myöhemmin Pättikkä, joka oli myös Valkeapään talvikoti koko ensimmäisen elämän. Kesät hän vietti Yykeässä. Omalla tavallaan Áillohaš siis noudatteli vanhaa porosaamelaista vuotuiskiertoa koko elämänsä. Niin henkilönä kuin taiteilijanakin hän oli todellinen ”jutava saamelainen”, jonka kulkeminen ulottui taiteen eri alueille ja maailman laidoille.

Helmikuun lopulla 1996 Valkeapää joutui rajuun kolariin Pättikän kotinsa lähellä, kun hän törmäsi lumipyryssä rekkaan Kilpisjärven tiellä.

Hän heräsi valtavaan kukkien paljouteen ja luuli olevansa taivaassa. Mutta hän olikin saanut toisen elämän. Maailma oli uusi kuin vastasyntyneellä. Hän ei muistanut, miten televisio tai tietokone toimivat. Kielet olivat kadonneet – jotkut, kuten saame ja suomi ja norjakin, tulivat takaisin, mutta englanti ei koskaan.

Palattuaan sairaalasta hän noukki postin tuoman suurikokoisen kirjeen, jossa häntä pyydettiin lukemaan mukana oleva käsikirjoitus. Hän luki ja ihastui tekstiin kovasti – mutta kukahan sen oli kirjoittanut? Hän oli unohtanut senkin, että tulevan kirjan käsikirjoitus lähetetään tekijälle oikoluettavaksi ennen painamista.

Áillohaš sopeutui uuteen tilanteeseen ihmeteltävän hyvin. ”Minä olen soitin, jota elämä soittaa”, hän sanoi. Terveytensä takia hän joutui kuitenkin muuttamaan Pättikästä Skibotniin, Norjan puolelle, jossa häntä arvostettiin todella paljon. Siitä kertoo jo se, että kunta ja Norjan valtio auttoivat häntä rakennuttamaan komean ateljeetalon, Laasa Gammin, komean Lyngenvuonon rannalle.

Toinen elämä päättyi Japanin matkalta palattua hyvän ystävän sohvalle Espoossa vuonna 2001. Áillohaš kuoli porosaamelaisen pojalle ja runoilijalle sopivalla tavalla – *jodus*, liikkeellä.

Hänen hautajaisensa Pohjois-Norjan Pirttavaarassa, lähellä Skibotnia, olivat suuri tilaisuus, johon saapui niin Norjan valtion kuin saamelaisalueen johtohenkilöitä. Mutta vielä enemmän sinne kokoontui Valkeapään sukulaisia, ystäviä ja ihailijoita – niitä kaikkia, jotka olivat olleet hänen persoonansa ja taiteensa soiteltavina.

Valkeapää syntyi elämänmuotoon, joka ylitteli valtioiden rajoja ja eli monen kulttuurin rajoilla.

”Olen lähtenyt monikulttuurisesta yhteisöstä, ja asun yhä edelleen kolmessa valtakunnassa. - - Ei meillä koskaan erotettu rajoja, enkä minä tiennyt että eri valtioita on olemassa ennenkuin tulin kansakouluun.” Nuori Áillohaš kiteytti asian provosoivassa pamfletissaan *Terveisiä Lapista* (1971) ytimekkäästi:

*Olen syntynyt Enontekiön Palojoensuussa, pian sain tutustua maailman kovuuteen evakossa Ruotsin puoleisilla tuntureilla. Äitini on Norjan saamelaisia. Isän sukulaisia on kaukana Ruotsin puolella, aina napapiirille asti.*

*Asun rajaväylän varrella, ainakin silloin kun satun asumaan.*

*Kun menin kansakouluun, totesin, ettei minulla ole äidinkieltä. - -*

*Kun tänään olen kotonani Pättikässä huomaan, ettei minulla ole isänmaata.*

Ehkä tästä juontui Valkeapään kyky ylittää rajoja niin kulttuuripolitiikassa kuin taiteessakin. Monen kulttuurin leikkauskohdasta hän katseli asioita vapaammin, ilman rajoja. Se teki luontevaksi myös vilkkaan kansainvälisen toiminnan, kun hän kulki maailmalla saamelaisten ”suurlähettiläänä”.

Samalla lailla Valkeapään taiteessa ristesivät kaikki taiteenlajit. Hän oli kirjailija, joikaaja, muusikko, säveltäjä, valokuvaaja, kuvataiteilija, kulttuuripolitiikko ja näyttelijä. Eri lajit sekoittuivat toisiinsa – joiku yhtyi jazziin, musiikki saamen kieleen, kuvataide kirjallisuuteen.

Taiteilija itse sanoi: ”Olennaista saamelaisille taiteilijoille on aina ollut se, että he tekevät monta taiteen alaa. Ennen syynä ole se, että piti osata melkein kaikkea. Nyt syy on proosallisempi: yhdellä taidemuodolla ei Saamenmaassa elä.”

Kieleen, elämäntapaan ja maailmankuvaan Áillohaš sai eväät kotoaan, mutta lapsesta saakka hän imi itseensä vaikutteita myös länsimaisesta kulttuurista. Hän pääsi jo nelivuotiaana kiertokouluun naapuritaloon. Opetuksen sijasta hän muisti kuitenkin vain omien ajatustensa villin lennon. Koulupäivinä hän istuskeli usein pöydän alla katselemassa puunsyiden luomia kuvioita pöydän alapinnassa. Niistä avautui toinen maailma, jonka ihmeellisiä kertomuksia ja tapahtumia hän seurasi.

Sisarelle se kaksiviikkoinen jäi ainoaksi kouluksi, mutta Áillohaš sai jatkaa kansakouluun. Se tiesi muuttamista asuntolaan Kaaresuvantoon, pois kotoa. Myöhemmässä runoteoksessaan *Lávlo vizar biellocizas* (1976) Valkeapää kuvasi kouluympäristön paikkana, jossa aika oli erilainen, päivät pitemmät, kieli oli toinen, ja ”*jos kalastusmieli yllätti/ piti salaa hiipiä pikkulammelle/ ja onkia pieniä punasilmäisiä outoja kaloja*”.

Oudot kalat olivat särkiä, joita pojat onkivat koukkuun pistetyllä taikinapalaselä. Särkiä ei ollut vielä Pättikän korkeudella, vaan vasta Kaaresuvannossa. Áillohaš itsekin tunsu olevansa outo kala, ei pelkästään muille lapsille, vaan myös aikuisille. Hän oli haaveileva lukutoukka. Kirjaston kirjat eivät riittäneet hänelle.

Pättikässäkin hän oli erilainen. Kun poromiesissä Johannes Valkeapää komensi pojan porontappoon, tämä ei pystynyt siihen. Se oli pojalle itselleen järkytys. Isä ei moittinut



**Vuonna 1996 sattuneen liikenneonnettomuuden jälkeen Valkeapää asettui pysyvästi Jyykeään eli Skibotniin, meren rannalle, joka oli aina merkinnyt paljon hänelle ja hänen suvulleen. Valkeapään omakuva levyn *Vuoi, Biret-Maaret, vuoi!* (1974) takakannesta.**

häntä nyt eikä myöhemminkään, mutta ehkä hän jo ymmärsi, että pojan tie tulisi suuntautumaan hieman eri tavoin kuin esi-isien.

Tie vei Inariin Saamelaisten kristilliseen kansanopistoon ja sieltä Kemijärven seminaariin, jossa hän suoritti ”linkautisen” eli keskikoulukurssin kahdessa vuodessa. Valkeapäästä tuli opettaja, joka ei koskaan toiminut opettajan virassa.

Enemmän kuin puuduttavan opiskelunsa puolesta, seminaariaika vaikutti kulttuurisesti ja henkisesti. Hän sai saamelaismielisille ajatuksilleen vastakaikua muissa nuorissa. Yhdessä he olivat aiheuttamassa 1960-luvulta lähtien radikaaleja muotoja saaneen nousun saamelaiskulttuurissa.

Valkeapää oli keskeinen tekijä ”saamelaisrenessanssin” aloittajana 1960-luvun lopulla. Esiintymisillään ja konserteillaan hän nosti hyljeksityn joikuperinteen takaisin arvoonsa ja nuorison suosioon. Hänen klassinen *Joikuja*-levynsä (1968) oli ensimmäinen uuden-aikainen saamenmusiikin äänite. Hän murskasi myyttejä saamelaisista kannanotoillaan ja raisulla pamfletillaan *Terveisiä Lapista* (1971).

Runokokoelmillaan hän osallistui kanta-aottavasti, mutta lyyrisesti 1970-luvun saamelaisten itsetunnon etsimiseen. Saamelaismusiikkia hän vei uusiin suuntiin yhdistämällä joikua länsimaisen musiikin lajeihin, jopa sinfoniaan. Myös kuvataiteessaan ja valokuvaajana Valkeapää viitoitti polkuja uusiin suuntiin.

Kirjailijana hänen huomattavimpia lahjojaan saamelaiskulttuurille olivat suuret runoteokset *Ruoktu väimmus* (1985) ja *Beaivi, Áhčážan* (1988, suom. Aurinko, isäni). Niiden perusteella häntä on ansaitusti nimitetty saamenkansan mytografiksi, uuden kansallisen mytologian ja identiteetin tulkiksi.

Hänestä kasvoi vähitellen saamelaisuuden symbolihahmo niin saamelaisten itsensä keskuudessa kuin ulkopuolistenkin silmissä. Siinä missä hän vielä 1970-luvun alussa oli Koutokeinossa ”Suomen Áilu” ja Ruotsin puolella ”Válgon Áilu”, hän loppuelämästään oli saamelaisille vain Áilu, Áillohaš.

Kirjoittaminen ja kuvanteko olivat Ailulle alusta alkaen yhtä luonnollista kuin musiikki. Hän totesi, ettei muista aikaa, jolloin ei olisi niitä tehnyt. Samoin luonnollista oli yhdistää eri lajeja, kirjallisuutta kuvantekoon ja musiikkia runoihin. Hän ei nähnyt siinä mitään outoa. Luonnollinen elämä oli hänelle moniulotteista.

”Kun minä maalaan, kuulen sen musiikkina ja sanoina; kun teen musiikkia, näen



sen väreinä ja sanoinakin; kun kirjoitan, minulla soi mielessä koko ajan ja näen värejä. Eri taiteenlajit ovat saman hengen tuotteita, jotka teknisesti toteutetaan eri keinoin. Rajojen ja lajien ylittäminen on aina tuntunut minusta luonnolliselta. Oudolta tuntuu se, joka vain kirjoittaa ja vain piirtää.”

Saamelaiskulttuurin uudessa vaiheessa, jossa tradition ja nykypäivän välinen keskustelu on vilkasta, Áillohaš veti vankkoja peruslinjauksia, joiden jatkajiksi on sitten ilmaantunut uusia tekijöitä. Hän haki mielellään uusia suuntia ja muotoja. Sekin juontui hänen mielestään lapsuuteen. Kun yksinäinen lapsi tunturissa näkee harvoin ladun, hän mielellään lähtee sellaista seuraamaan.

Kokonaisvaltaisuus oli Valkeapään keskeinen ominaisuus. Runoepoksissaan hän pyrki tietoisesti kunnianhimoisesti luomaan kokonaiskuvan saamelaiskansan ajattelu- maailmasta ja perinnöstä. Siinä, missä *Ruoktu váimmus* oli enemmän psykologinen tilinpäätös, *Beaivi, Áhčážan* oli tietoinen yritys luoda ”saamelaiskansallinen eepos”, joka kokonaisrakenteeltaan saa jopa sinfonisia mittoja.

Valkeapään tuotannossa syvälle sisäistetty saamelainen perinne ja vahvan persoonallisuuden luoma näkemys kohtasivat. Esimerkiksi hänen maalauksissaan vanha kalliopiirrosten ja noitarumpujen symboliikka yhdistyy uuden ajan väri- ja muotomaailmaan. Perinteiset figuurit ja kuviot on tuotu esiin uudenlaisina sommitelmina ja häikäisevän runsaissa väreissä.

”Ikivanha saamelainen kuvasto sinällään on oma kielensä, josta löytyy monia merkityksiä. Sitä voi seurata omana tarinanaan. Tuotuina uudelleen elävään elämään ja luontoon vanhat symbolit ovat luettavissa uudessa valaistuksessa, uutena taiteellisena ilmaisuna. Ne luovat kaksoisvalaistuksen, joka saa uusia merkityksiä.”

Jo ennen toista elämäänsä Áillohaš koki olevansa välittäjänä jollekin suuremmalle. Hän kertoi jo nuorena miehenä tienneensä, millaisen elämäntyön hän tekisi. Hänen kertomansa mukaan esimerkiksi kirjalliset eepokset ”olivat olemassa” jo kauan ennen konkreettista muotoutumistaan.

”Kun aloin kirjoittaa ensimmäistä runokokoelmaani, trilogian hahmotelma oli valmis päässäni. Ei tarvinnut muuta kuin kirjoittaa. Ongelma oli saada runoteokset kustannetuiksi, ei niinkään saada kirjoitetuiksi.”

”*Beaivi, Áhčážan* oli itse asiassa ’valmis’ vielä aiemmin kuin trilogia. Se oli yksi niistä töistä, jotka oli jonnekin *tuonne* asetettu, odottamassa tekijää. Se oli kokonainen

kosminen maailma pääni sisällä. Teoksen luominen oli kuin salapoliisityötä – kokonaisuus oli valmis, se oli vain haettava esille.”

Kaikki tämä voisi kuulostaa romanttiselta mystifoinnilta jonkun muun suusta, mutta Valkeapään elämässä se oli täyttä totta. Alkuperäiskansan tieto ja luontoyhteys muodostivat Valkeapään ajattelussa ja elämässä ehjän kokonaisuuden. Kun hän sanoi: ”Avaan oven ulos / kun astun sisään”, se kuvasi täsmällisesti hänen suhdettaan luontoon ja elämään. Valkeapään runoepoksen *Beaivi, Áhčážan* viimeistä runoa säestävät kuvat, joita hänen esi-isänsä ammoikin piirsivät kalliioihin:

*ja kun kaikki on ohi*

*ei kuulu enää mitään*

*ei mitään*

*ja se kuuluu*

*Runot Valkeapään teoksesta Aurinko, isäni  
on suomentanut Pekka Sammallahti.*



# SAAMELAISTEN YHTEISKUNTA 2000-LUVULLA

ANNI-SIIRI LÄNSMAN - VELI-PEKKA LEHTOLA

Saamelaisten itsehallinnollinen asema kaikissa Pohjoismaissa on parempi kuin aiemmin, vaikka arkipäivän tasolla tilanne voi olla monin tavoin ristiriitainen. Saamelainen kulttuuri on monille ylpeyden aihe, sillä esimerkiksi saamelaisen taiteen eri lajit ovat kansainvälisestikin tunnettuja. Toisin kuin aiemmin, nykysaamelaisuus on myönteinen, jopa kilpailtu asia.

Myönteisen kehityksen pohjana oli vilkas saamelaisia koskeva lainsäädäntö, joka osittain Alta-kiistan seurauksena johti monitasoiseen ja hedelmälliseen kehitykseen paikallisella ja alueellisella tasolla. Toisaalta saamelaisten menestys oli jo perinteisesti perustunut laajempiin yhteyksiin, jotka ulottuivat kansalliselle ja kansainväliselle tasolle, pohjoismaisesta saamelaisyhteisöstä alkuperäiskansojen yhteistyöhön.

Saamelaisten itsehallintoa varten on kehittynyt omat instituutionsa, erityisesti Saamelaiskäräjät kaikissa Pohjoismaissa. Kulttuurin puolella vakiintumista ovat merkinneet säännölliset festivaalit ja tapahtumat, jotka tarjoavat saamelaisille esiintyjille aiempaa paremman kanavan esitellä tuotantoaan, samalla kun ne ovat monenlaisten kohtaamisten näyttämöjä. Paikallisista perinteistä ammentavat saamelaistaiteet koetaan osaksi pohjoismaiden saamelaisten yhteistä kulttuuriperintöä ja kansainvälistä alkuperäiskansojen itseilmaisua.

Verrattuna 1970- ja 1980-luvun tilanteeseen, saamelaisten parempaa asemaa kuvaa se, että heidän oikeuksistaan (todellisista ja kuvitelluista) käydään kamppailuja niin konkreettisesti kuin symbolisestikin. Erityisesti 2000-luvulla saamelaisliikkeen perintö

**Hänen korkeutensa Dalai Lama vieraili saamelaisten luona vuonna 1996. Norjan saamelaiskäräjien presidentti Ole Henrik Magga esitti hänelle joiin. Kuva: Arto Liiti.**



Saamelaisten kansallispäivän viettoa Inarissa 6. helmikuuta 2008. Kuva: Ulla Aikio-Puoskari.

on joutunut monella tavalla haastetuksi. Aiemmin hyväksytyt saamelaisuuden määrittelyt herättävät arvostelua ja kiistoja. Ristiriidat muiden paikallisten väestöjen kanssa ovat lisääntyneet. Myös taiteilijat voivat olla kyllästyneitä toistamaan ns. saamelaisaiheita, jos niillä tarkoitetaan esimerkiksi aiempien sukupolvien traumaattista suhdetta suuryhteiskuntaan.

Tämä kertoo siitä, että saamelaisyhteiskunta ja -taiteet ovat entistä moniäänisempiä. Siinä, missä 1970- ja 1980-lukujen saamelaisliike jopa liioitellusti korosti saamelaisten yhtenäisyyttä, nyt uskalletaan tuoda esille myös saamelaisten erilaisuutta ja paikallisia erityisluonteita. Tämä on näkynyt pienten saamelaisryhmien revitalisaationa eli pienten saamelaiskielten elvytystoimintana. Samalla lailla esimerkiksi taiteilijat haastavat virallisia puhetapoja, jotka pohjautuvat aiemman saamelaisliikkeen perintöön ja näkemyksiin.

## Saamelaisten itsehallinto

Saamelaisten itsehallinto eri Pohjoismaissa on vakiintunut 2000-luvulla erityisesti saamelaiskäräjien toiminnan myötä. Ne ovat muodostaneet foorumin saamelaispoliittiselle keskustelulle, mutta myös mahdollisuuden vaikuttaa saamelaisia koskeviin asioihin eri tasoilla kansallisesti ja kansainvälisesti. Niin Norjassa, Suomessa kuin Ruotsissakin saamelaiskäräjät toteuttavat kulttuuri-itsehallintoa ja toimivat demokraattisesti valittuina edustuseliminä. Jo 1990-luvulta lähtien ne on keskittäneet, formalisoineet ja politisoineet monia saamelaisille tärkeitä teemoja ja kysymyksenasetteluja. Ne ovat olleet huomattavia työllistäjiä, joiden toiminta on säteilyt laajalle koko saamelaiseen yhteiskuntaan.



Saamelaiskäräjien puheenjohtajat tapasivat Suomen presidentin vuonna 2008. Vas. Lars-Anders Baer (Ruotsi), Klemetti Näkkäläjärvi (Suomi), Tarja Halonen ja Egil Utsi (Norja).  
Kuva: Ulla Aikio-Puoskari.



Se, että lakien edellyttämät saamelaispoliittiset päätökset on toimeenpantu ennen kaikkea kunta- ja läänitasolla, on johtanut uusien paikallisten ja alueellisten instituutioiden syntyyn. Esimerkiksi saamen kielilait, jotka tulivat voimaan Suomessa ja Norjassa vuonna 1992, merkitsivät melkoista resurssien lisäystä, kun saamen kielen virkoja perustettiin kuntien hallintoon, kouluihin ja päiväkoteihin, sosiaali- ja terveystoimeen sekä kirkollisiin elimiin ja oikeuslaitokseen. Esimerkiksi Norjassa uusia instituutioita olivat paikalliset kielikeskukset, alueelliset museot ja kokoelmat sekä valtakunnalliset neuvostot, kuten saamelainen kirkkoneuvosto.

Kussakin maassa saamelaiskäräjävaalit järjestetään joka neljäs vuosi, Norjassa valtakunnallisten suurenkäräjävaalien yhteydessä. Norjassa saamelaiskäräjille valitaan 39, Ruotsissa 31 ja Suomessa 21 edustajaa. Norjassa ja Ruotsissa ehdokkaita asettavat puolueet, kun taas Suomessa on kyseessä henkilövaalit. Suomen saamelaisvaltuuskunta omaksui alusta lähtien ajatuksen siitä, että saamelaisasioiden hoito kärsii puolueiden välisestä kilpailusta. Näiden sijaan ongelmana on ollut yhteisesti laadittujen ohjelmien ja strategioiden puute.



*Árran on luulajansaamelainen kulttuurikeskus Divttasvuotnassa (norjaksi Tysfjord).*

**Kuva:** Veli-Pekka Lehtola.

**Oik.** Norjan saamelaiskäräjien parlamenttitalo Kaarasjoella.

Norjassa sekä valtakunnalliset poliittiset puolueet että saamelaiset puolueet asettavat ehdokkaita saamelaiskäräjävaaleihin. Norjassa johtava valtakunnallinen järjestö on Norgga sámiid riikkasearvi (NSR, Norwegian Saami Association), joka pyrkii olemaan kaikkien saamelaisten organisaatio riippumatta asuinpaikasta, ammatista tai kielestä. Jokaisiin vaaleihin on syntynyt uusia pienpuolueita, jotka ovat vakiintuneet tai lopettaneet toimintansa poliittisen kannatuksen mukaan.

Norjan saamelaiset voivat rekisteröityä vapaaehtoisesti vaaliluetteloon (*samemanttall*), jonka kokoaminen on alkanut Norjassa vasta saamelaiskäräjien perustamisen jälkeen, toisin kuin Suomessa, jossa saamelaisrekisteriä on koottu koko sotienjälkeisestä ajasta saakka. Norjassa äänestysluetteloon merkittyjen lukumäärä on tasaisesti noussut. Saamelaisalueilla vaaliluetteloihin alettiin liittyä heti ensimmäisistä saamelaiskäräjävaaleista lähtien, kun taas 2000-luvulla kasvu on ollut suurinta kaupunkikunnissa ja eteläisessä Norjassa.

Norjassa saamelaiskäräjät on saavuttanut saamelaislain pohjalta vahvan aseman. Se on ollut kiinteästi mukana lainsäädäntötyössä ja vaikuttanut saamelaisasioiden hoitoon eri viranomaistahoilla. Joitakin aiemmin valtion tai kuntien tai muiden elimien päättämiä ja hallinnoimia asioita on siirretty saamelaiskäräjien päätettäväksi, kuten esimerkiksi jotkut saamelaiskoulua koskevat asiat.

Lisäksi Norjan hallitus on katsonut velvollisuudekseen konsultoida säännöllisesti saamelaiskäräjien kanssa saamelaisiin vaikuttavissa asioissa. Saamelaisten mukaan se ei ole täysin täytynyt, sillä konsultointi ei ole ollut säännöllistä. Norjan valtionhallinnossa on toki erillinen saamelaisasioista vastaava ministeri ja valtiosihteeri.

Huomattavimpia esimerkkejä Norjan saamelaispolitiikan menestyksestä viime vuosikymmeninä on Finnmarkin laki (*Finnmarksloven*), joka tuli kaikkialta osiltaan voimaan vuonna 2007. Se oli seurausta maa- ja vesioikeuksista käydystä taistelusta, joka kiihtyi Alta-kiistan yhteydessä. Vuonna 1980 asetetun saamelaisoikeuskomitean aloittama työ johti suotuisaan kehitykseen, johon osaltaan vaikutti myös se, että Norjan valtio ratifioi ILO 169 -sopimuksen vuonna 1990 ensimmäisenä valtiona maailmassa.

Finnmarkin lain säätämisprosessi oli ainutlaatuinen. Suurenkäräjien lakivaliokunnan lisäksi siihen osallistuivat Saamelaiskäräjien ja Finnmarkin lääninkäräjien (*Finnmark fylkesting*) edustajat, eli Norjan kansan edustuselin neuvotteli etnisen itsehallinnon ja alueellisen itsehallinnon edustajien kanssa lain säätämisestä. Tämä poikkesi normaalista

kuulemis- ja lausunnotmenettelystä, sillä koskaan aiemmin eivät suurkäräjien ulkopuoliset elimet olleet päässeet osallistumaan lainlaatumiseen tässä laajuudessa.

Finnmarkin lain myötä laajojen maa-alueiden hallinto Pohjois-Norjassa muuttui, kun uusi hallintoelin, Finnmarkseiendommen, sai hallittavakseen noin 95 prosenttia Finnmarkin maista, yhteensä 45 000 neliökilometriä. Finnmarkin laki on etnisesti neutraali, sillä se perustuu alueelliseen hallintoon ilman, että mikään etninen ryhmä on määräävässä asemassa.

Saamelaisilla on hallinnossa merkittävä rooli, sillä uuden hallintoelimen kuudesta jäsenestä kolme on saamelaiskäräjien valitsemia, kolme Finnmarkin lääninkäräjien. Finnmarkseiendom on yksityinen maanomistaja, jonka pääkonttori sijaitsee Lakselvissa, Porsangerin kunnassa.

Ne ihmiset tai ihmisryhmät, joilta on viety oikeuksia, eivät ole vain saamelaistaisia. Vaikka Finnmarkin laki on säädetty alkuperäiskansojen maa-oikeuksista käydyn keskustelun ja käytäntöjen pohjalta, laki ei erittele maanomistusoikeuksia etnisten lähtökohtien pohjalta. Saamelaisille ei siis ole Finnmarkin lain perusteella annettu muut ryhmät poissulkevia oikeuksia, joskin on todennäköistä, että suuri osa maa-oikeuksia vaativista henkilöistä tulee olemaan saamelaisia. Kaikilla Norjan kansalaisilla on kuitenkin oikeus saada asiansa käsitellyksi, jos he voivat dokumentoida pitkäaikaiseen käyttöön perustuvia maa-oikeuksia.

Uusi järjestely merkitsi loppua yli kaksisataavuotiselle valtion omistukselle Saamenmaassa. Päätöstä on pidetty saamelaisten oikeustaistelun merkittävimpänä saavutuksena tähän saakka. Finnmarkin laki oli kiinnostava uutuuksena niin juridisesti kuin alkuperäiskansoja koskevan lainsäädännönkin suhteen. Siinä haluttiin vahvemmin tunnustaa saamelaisten oma tapaoikeus ja käsitykset perinteisestä maankäytöstä, kuten ikimuistoiset oikeudet maihin ja vesiin.

Vuonna 2008 asetettiin erityinen Finnmarkin komissio (Finnmarks-kommisjonen) kartoittamaan maan käyttö- ja omistusoikeuksia, joita saamelaisilla ja muilla ryhmillä on syntynyt alueisiin jatkuvan käytön perusteella, mutta joita ei ole laillisesti vahvistettu. Selvitys ei koske yksityisomistuksia, vaan entisiä valtion alueita. Selvityksen tulokset voivat siis tulevaisuudessa rajoittaa Finnmarkseiendomin mahdollisuuksia hallita maa-omaisuuttaan.

Finnmarkin lain toteuttamisella on ollut arvostelijoita myös saamelaisten parissa. Esimerkiksi tutkija Övind Ravna on sitä mieltä, että saamelaiset eivät ole sen myötä

saaneet takaisin yhtään eekkeriä maata. Tapaoikeuden huomioiminen oikeuslähteenä ei ole toteutunut kovin hyvin, koska kirjallisten dokumenttien osuus todistamisessa on säilynyt vahvana. Jotkut näkevät saamelaiskäräjien jopa ”myyneen” saamelaisten oikeudet Finnmarkin lain myötä.

Norjan saamelaiskäräjillä on kuitenkin parempi asema ja suurempi vaikutusvalta kuin Ruotsin ja Suomen saamelaiskäräjillä. Suomessa valtiolla on periaatteellinen velvoite neuvotella saamelaiskäräjien kanssa esimerkiksi yhteiskuntasuunnitteluun tai mineraalien hyödyntämiseen liittyvissä kysymyksissä, mutta saamelaiskäräjien näkemyksiä ei välttämättä oteta huomioon. Taloudellisten resurssien puutteen takia saamelaiskäräjien vaikutusmahdollisuudet ovat varsin vähäiset.

## Järjestöt yli rajojen

Saamelaiskäräjät ovat julkisen sektorin tärkeimpiä vaikuttajia kussakin Pohjoismaassa, mutta virallinen palvelukoneisto ei pysty palvelemaan riittävästi erityisryhmiä. Sen takia saamelaisyhteiskunnassakin yhdistysten avulla toteutettu kansalaistoiminta (NGO eli Non governmental organizations) on vilkasta. Kuten Pohjoismaissa yleensä, saamelaisten kansalaisjärjestöjen kenttä on eriytynyt ja kansainvälistynyt. Monista yleissaamelaisista yhdistyksistä on tullut erityisjärjestöjä, esimerkiksi opiskelija- tai urheilujärjestöjä tai sosiaali- ja terveysalan yhdistyksiä.

Usein yhdistykset kuuluvat kansallisiin tai pohjoismaisiin kattojärjestöihin. Saamelaisten kansalaistoimintaa harjoittavien yhteisöjen kansainvälisenä yhteistyöelimenä toimii Saamelaisneuvosto (*Sámiráddi*). Se on Norjan, Ruotsin, Suomen ja Venäjän saamelaisten yhteistyöelin, joka jakaa ja hallinnoi kulttuuritukia järjestöille ja edistää kulttuuripoliittisia visioita. Saamelaisneuvosto on pyrkinyt edistämään myös Venäjän alkuperäiskansojen osaamista ja osallistumista.

Saamelaisneuvoston tärkeimpiä rooleja tänään on laajempikin kansainvälinen toiminta. Sen kautta saamelaiset ovat edustettuina muun muassa Barentsin alueen yhteistyössä, Arktisessa neuvostossa ja Yhdistyneiden Kansakuntien elimissä. Arktinen neuvosto on Pohjoismaiden, Kanadan, Yhdysvaltojen ja Venäjän hallitusten välinen yhteistyöelin. Se on tärkeä foorumi, jossa keskustellaan sirkumpolaaristen alueiden resurssienhallinnasta ja ympäristönsuojelusta. Saamelaisneuvosto on yksi kuudesta pysyvistä NGO-jäsenestä, jotka edustavat arktisia alkuperäiskansoja.

Pysyvinä jäseninä näillä järjestöillä on täysi neuvottelu-oikeus Arktisen neuvoston päätöksentekoprosesseissa. Arktinen neuvosto on uusi mekanismi valtioiden ja alkuperäiskansojen välisessä yhteistyössä, sillä ministerikonferenssin asialistalle pyritään saamaan säännöllisesti alkuperäiskansojen asioita.

Vuonna 1994 YK:n yleiskokous nimesi alkavan kymmenvuotiskauden alkuperäiskansojen vuosikymmeneksi. Tavoitteena oli tuoda kansainvälistä näkyvyyttä alkuperäiskansojen asialle. Tänä ajanjaksona YK perusti kaksi kolmesta tällä hetkellä aktiivisesti toimivasta alkuperäiskansamekanismista. Vuonna 2001 perustettiin Alkuperäiskansojen asioiden erikoisraportoijan virka, jonka haltija raportoi työstään YK:n ihmisoikeusneuvostolle.

Erityisraportoijan tehtävää hoitanut James Anaya teki ihmisoikeuksien kehittämisen historiaa laatimalla Suomen, Norjan ja Ruotsin saamelaisten ihmisoikeuksien toteutumista käsittelevän raportin vuonna 2011. Raportti oli historiallinen, koska se käsittelee ensimmäistä kertaa yhden alkuperäiskansan oikeuksia usean valtion alueella.

Alkuperäiskansojen pysyvä foorumi (*Permanent Forum on Indigenous Issues*) perustettiin vuonna 2000. Se kokoontuu vuosittain käsittelemään sovittuja teemoja ja antaa suosituksia YK:n eri elimille ja jäsenmaille. Foorumin 16 jäsenestä puolet on valtioiden ja puolet alkuperäiskansojen organisaatioiden edustajia. Arktista aluetta edustavat saamelaiset ja inuiitit, jotka valitsevat edustajansa vuorotellen. Pysyvän foorumin ensimmäinen puheenjohtaja oli saamelainen Ole Henrik Magga.

Alkuperäiskansat vaativat alkujaan itselleen tasavertaista asemaa valtioiden kanssa, mutta koska vain suvereenit valtiot ovat edustettuina YK:n päättävissä elimissä, pysyvistä foorumista tuli vain asiantuntijaelin, jolla ei ole paljon todellista valtaa.

Kolmas uudistus oli ihmisoikeusneuvoston alainen organisaatio (*Expert Mechanism on the Rights of Indigenous Peoples 2007*), jonka tehtävänä on tuottaa alkuperäiskansoja koskevia selvityksiä ja niitä koskevia ehdotuksia. Ihmisoikeusneuvosto valitsee viisi jäsentä kolmeksi vuodeksi kerrallaan. Elemen ensimmäinen puheenjohtaja oli saamelainen John Bernhard Henriksen. Sillä ei kuitenkaan ole ollut tarpeeksi resursseja tehdä riittävän laajoja selvityksiä.

YK:ssa on siis kolme alkuperäiskansojen asioita käsittelevää elintä, joissa kaikissa Saamelaisneuvosto on vahvasti mukana. Ne voivat vaikuttaa kansalliseen lainsäädäntöön kansainvälisen oikeuden kautta. Saamelaisneuvoston erityinen painopistealue on nimenomaan YK:n kautta tapahtuva kansainvälinen vaikuttaminen, joka suuntautuu

kansallisille tasoille. Tämän takia Saamelaisneuvosto on ajoittain jopa joutunut ristiriitoihin Saamelaiskäräjien kanssa, joiden virallinen yhteistyö pohjoismaissa tapahtuu pääasiassa saamelaiskäräjien presidenttien yhteisissä foorumeissa.

Jotkut tutkijat ovat puhuneet ”mukaan ottamisen illuusiosta”, kun alkuperäiskansat eivät pysty valtioiden tavoin vaikuttamaan Yhdistyneiden Kansakuntien päätöslauselmiin. Arvostelijoiden mukaan esimerkiksi YK:n pysyvän foorumin istuntojen aika- ja tilajärjestelyt kuvastavat, miten alkuperäiskansat joutuvat toimimaan valtakuntien heille asettaman paikan, aseman ja ehtojen mukaisesti. Alkuperäiskansat ovat kuitenkin rikkoneet ja häirinneet virallisia kehyksiä esimerkiksi tuomalla omia kulttuurisia rituaalejaan YK:n areenalle.

Alkuperäiskansojen järjestöt itse näkevät pysyvän foorumin tärkeänä kohtaamispaikana sekä alkuperäiskansojen välillä että suhteessa valtioiden edustajiin. Alkuperäiskansat voivat tavata siellä toisiaan, samoin kuin valtioiden ja YK:n edustajia tasa-arvoisessa asemassa. Foorumiin osallistuminen lujittaa alkuperäiskansojen yhteenkuuluvuuden tunnetta, mutta on myös vaikuttamisen kenttä, sillä yksi alkuperäiskansojen keinoista on valtioiden edustajien lobbaus.

## Ristiriitoja eri tasoilla

Saamelainen hallinnon vakiintumisella ja laajentumisella on ollut kahdenlaisia vaikutuksia: yhdistäviä ja ristiriitoja luovia. Päättäjät näkevät tärkeäksi kehittää saamelaisten oikeuksia vähemmistönä, kun taas esimerkiksi Suomessa saamelaisten oikeuksia alkuperäiskansana ei ole saatu järjestettyä. Saamelaiset on tunnustettu alkuperäiskansaksi niin vuoden 1995 saamelaiskäräjälaissa kuin vuoden 2000 perustuslaissakin, mutta tunnustaminen ei ole näkynyt esimerkiksi ILO-sopimuksen hyväksymisenä.

Saamelaisten vaikutusmahdollisuuksien kasvu on lisännyt paikallisia ristiriitoja. Esimerkiksi kielilain soveltaminen on aiheuttanut ongelmia saamelaisten ja paikallisten viranomaisten välillä. Paikallinen valtaväestö on saattanut suhtautua nuivasti tai jopa kielteisesti saamelaisia koskevien lakien toteuttamiseen, minkä lisäksi saamelaisten omassa keskuudessa on ollut kilpailevia näkemyksiä. Kaikki nämä kirvoittavat julkisilla areenoilla keskusteluja ja päätöksiä, jotka koskettavat ihmisiä kansalaisina, palvelujen käyttäjinä ja yhteiskunnan jäseninä.

Kansainvälinen lainsäädäntö ja arvot ovat vahvasti mukana saamelaisten ja val-



**YK:n erityisraportoiija S. James Anaya tapasi saamelaisparlamentaarikkoja konferenssissa Rovaniemellä 2008. Kuva: Ulla Aikio-Puoskari.**

tioiden välisissä suhteissa, mutta ne vaikuttavat myös paikallisella tasolla. Erityisesti Kansainvälisen työjärjestön ILO:n yleissopimus nro 169 alkuperäis- ja heimokansojen oikeuksien edistämiseksi on ollut tärkeä kiinnekohta saamelaisiakin koskevassa keskustelussa, mutta sekin on luonut runsaasti paikallisia ristiriitoja.

ILO-sopimus on ratifioitu Norjassa, jossa sen tärkeimpiä seurauksia oli Finnmarkin laki. Se loi Pohjois-Norjaan uuden hallintojärjestelmän ja laajensi demokraattisia osallistumis- ja vaikutusmahdollisuuksia, mutta saamelaiskäräjien suuri rooli uudessa hallintoelimessä on aiheuttanut ristiriitoja. Esimerkiksi kveenit kokevat tullessa syrjäytetyiksi.

Julkisessa keskustelussa uutta hallintoa on arvosteltu monelta eri taholta ja jotkut ovat vaatineet jopa Finnmarkin lain kumoamista. Vaatimukset koskevat erityisesti sitä, että kaikkien (vähemmistö)ryhmien mahdollisuudet demokraattiseen vaikuttamiseen



**Pohjoismaiset verkostot ovat olennainen osa nykypäivän saamelaispolitiikkaa, koska se Saamelaisneuvoston toimintaa tai muita yhteispohjoismaisia tapaamisia. Kuva: Ulla Aikio-Puoskari.**

ja osallistumiseen olisi turvattava. Kuten muuallakin pohjoismaissa, ääriäkemysten mukaan saamelaisille ei tulisi antaa minkäänlaisia erityisoikeuksia.

Suomi ja Ruotsi eivät ole ratifioineet ILO-sopimusta, vaikka kummassakin maassa monet hallitukset ovat olleet sille periaatteessa myönteisiä. Suomessa ILO-sopimukseen liittyi vuonna 1990 ehdotus saamelaislaiksi, jonka tavoitteena oli järjestää uudelleen saamelaisalueen maan-omistusolot sekä hallinto. Hanke herätti paikallisessa väestössä pelkoja omien etujen heikentymisestä.

Saamelaisten uusia oikeuksia vastustavat paikalliset aloittivat vastaliikkeen, jonka aikana he alkoivat nimittää itseään lappalaisiksi. Kyse oli siis myös identiteetikampailusta. Lapissa on jo vuosisatojen ajan asunut suomalaista väestöä, joka on saanut verenperintöä saamelaisilta. Myös saamelaisia sukuja on suomalaistunut. Molempien ryhmien geneettiset jälkeläiset kokevat jäävänsä paitsioon saamelaisoikeuksien suhteen.



”Uuslappalaiset” ovat perustaneet yhdistyksiä ja vastustaneet erityisesti Saamelaiskäräjiä, mutta hakeneet myös sen jäseniksi saadakseen mahdolliset edut.

Saamelaiskäräjien näkemys on se, että polveutumisen eli geneettinen sukulaisuus yksinään ei riitä saamelaisuuden lähtökohdaksi. Henkilöllä tai hänen perheellään tulisi olla elävä yhteys saamelaiseen yhteisöön. Sen mukaan henkilö on saamelainen, jos hänen itsensä, vähintään toisen vanhemmista tai jonkin isovanhemmista ensiksi oppima kieli on saamen kieli. Henkilön itseidentifikaatio nähdään tärkeänä, mutta myös saamelaisyhteisön on nähtävä hänet saamelaisena.

Myös Ruotsissa ILO-sopimuksen ratifioiminen on nähty tärkeäksi, sillä saamelaiset tuntevat olevansa voimattomia omien alueidensa resurssienkäytön suhteen. Kiinnostus saamelaisalueiden mineraalivarantoja kohtaan, samoin kuin sähköntuotannon tehostamiseenkin ovat uhka saamelaisylien mahdollisuuksille jatkaa kannattavaa poronhoitoa. Samoin ne ovat kilpailevia maankäytön muotoja esimerkiksi metsästykselle ja kalastukselle.

Suurimpia konflikteja 2000-luvulla oli Gällakissa Jokkmokkin alueella syntynyt yhteenotto, jonka aiheena oli brittiläisen kaivoyhtiö Beowulf Mining Companyn ja sen ruotsalaisen tytäryhtiön tekemät koeporaukset. Luonnonsuojelijat, Saamelaiskäräjät, poronhoitajat ja muut hanketta vastustavat paikalliset osoittivat näkyvästi mieltään suunniteltua kaivosta vastaan. Kaivoshankkeelle ei saatu lupaa ja saamelaiset voittivat kamppailun tältä erää.

Ruotsin saamelaiskylät ovat vastustaneet myös tuulivoimaloiden perustamista keskeisille poronhoitoalueille. Niiden pelätään vaikuttavan haitallisesti porojen laidunkiertoon ja muuttoreitteihin. Vaikutuksia porojen käyttäytymiseen ja poronhoitoon yleisesti ei tunneta riittävästi. Vuonna 2014 Ruotsin kolmen pohjoisimman läänin alueella oli jo 400 tuulivoimalaa ja useita tuhansia oli suunnitteilla.

Ruotsissa myös ristiriidat poronhoitajien ja yksityisten maanomistajien välillä ovat aiheuttaneet ongelmia. Ns. Nordmaling-oikeudenkäynnissä kolme Västerbottenin alueen saamelaiskylää käräjäoikeudesta lainunna laiduntaa poroja yksityisten mailla, joiden ne näkivät olevan heidän historiallisia laidunalueitaan.

Vuonna 2011 Ruotsin Korkein oikeus antoi tuomion, jonka mukaan porosaamelaisilla on oikeus käyttää yksityisten maita porojen talvilaitumina. Päätöstä on pidetty ennakkotapauksena muille laidunaluekiistoille, joissa saamelaiset vetoavat perinteisiin alueisiinsa. Tuomio poikkesi ns. skattefjällsmåletin eli verotunturioikeudenkäynnin

tuloksesta, jossa Korkein oikeus vuonna 1981 hylkäsi Jämtlannin saamelaisten vaatimukset vanhojen veromaidensa omistukseen.

Myös saamelaisten itsensä parissa on noussut esille ristiriitoja. Saamelaiskäräjien perustamisen jälkeen julkisuudessa on käsitelty paljon eri saamelaisryhmien poliittisia kiistoja, kun ne ovat esimerkiksi perustaneet omia poliittisia puolueitaan. Ruotsissa suurin kiistakysymys liittyy siihen, kuka saa olla poronhoitoa harjoittavan saamelaiskylän eli samebyn jäsen ja kuka saa kalastaa ja metsästää tunturialueilla.

Kiista juontaa juurensa ruotsalaiseen saamelaispolitiikkaan, joka jakoi 1800-luvun lopulta lähtien saamelaiset kahteen ryhmään: poronhoitajiin ja ”muihin”. Poronhoitolaki takasi porosaamelaisille eli samebyn jäsenille yksinoikeuden poronhoitoon perinteisillä alueilla. Sen sijaan metsäsaamelaiset, kalastajasaamelaiset, talollissaamelaiset ja muut saamelaisryhmät jäivät vaille oikeuksia, kun saamelaisen yhteisön moninaisuutta ei tunnustettu eikä tunnustettu.

Nykyisin Ruotsissa on 51 samebytä, ja vain noin kymmenesosa Ruotsin saamelaisista on jonkin samebyn jäsen. Samebyn osakkailla on yksinoikeus poronhoitoon, joten he eivät välttämättä halua uusia jäseniä ulkopuolelta jakamaan laidunalueita ja muita resursseja, kuten metsästystä ja kalastusta.

Sameby on vahva saamelaisuuden symboli, sillä sen jäsenet omaksuvat lapsesta saakka yhteisön perinteet ja arvot, samoin kuin tärkeimmät kulttuuriset piirteet, kuten saamen kielen, maiden ja sukujen tuntemuksen sekä poronhoidossa tarvittavat taidot. Poronhoitolaki takaa paitsi poronhoidon jatkuvuuden, myös perinteiset maa- ja metsäoikeudet ja sukuyhteyden.

Kiista saamelaisten välisistä ristiriidoista tuli laajempaan julkisuuteen Ruotsin saamelaiskäräjien toiminnan myötä. Metsästäjä- ja kalastajasaamelaisten puolue on korostanut, että kaikilla saamelaisilla, ei pelkästään porosaamelaisilla, tulee olla oikeus käyttää lapinkylien vesiä ja maita. Puolue nousi 2013 Ruotsin saamelaiskäräjien suurimmaksi puolueeksi ja sai lähes kolmanneksen kaikkiaan 31 edustuspaikasta.

Saamelaispolitiikan ja osallistumisen perusteet ovat muuttuneet myös niin, että eri valtioissa saamelaisalueiden ulkopuolelle on muuttanut yhä enemmän saamelaisia. Esimerkiksi Suomessa yli puolet saamelaisista asuu muualla kuin saamelaisalueella, jota saamen kieltä sekä esimerkiksi saamenkielistä päivähoitoa ja opetusta koskeva lainsäädäntö pääosin koskee. Kyse on siitä, miten myös saamelaisalueen ulkopuolella olevien saamelaisten oikeudet turvattaisiin.

## Pienten kielten ja kulttuurien elvyttäjät

Siinä, missä etnopolitiittisen saamelaisliikkeen aikana 1970- ja 1980-luvulla korostettiin saamelaisten yhtenäisyyttä ("me olemme yksi kansa"), 2000-luvun alkupuoliskolla paikalliset ja saamelaisten sisäiset erot ovat nousseet tärkeiksi. Tämä on näkynyt pienten saamelaiskielten ja -kulttuurien revitalisaationa ja elvyttämisenä.

Saamelaisliikkeen tavat puhua saamelaisuudesta hyväksyttiin aikanaan varsin laajasti puolustuksellisenä strategiana, kun niillä perusteltiin omia vaatimuksia valtaväestöille. Niissä korostettiin "me-henkeä" ja häivytettiin saamelaisten erilaisuuksia. Pohjoissaamen merkitys saamelaisliikkeessä oli keskeinen, ja siitä muodostui tavallaan "Sápmi virallinen kieli".

Kun saamelaisliike sai enemmän valtaa, sen virallinen puhetapa alkoi herättää myös arvostelua. Kyse oli siitä, loiko yhteistä identiteettiä rakentava saamelaisliike liian tiukkoja määrittelyjä, jotka pohjautuivat pitkälti pohjoissaamelaiseen kulttuuriin. Esimerkiksi merisaamelaiset, eteläsaamelaiset tai inarinsaamelaiset katsoivat, että heidän kokemuksiaan saamelaisuudesta ei otettu tarpeeksi huomioon.

He eivät pystyneet samaistumaan vallitsevaan saamelaiskuvaan, vaikka eivät tunteneet itseään valtaväestöjen edustajiksikaan. Näin saamelaisliikkeen virallinen symboliikka ja tavoitteet saattoivat jäädä etäisiksi tai hankaliksi samaistua muille saamelaisryhmille. Esimerkiksi inarinsaamelaisille poronhoidon tai joikuperinteen korostaminen saamelaisuuden tunnusmerkkeinä voi tuntua vieraalta, koska heidän toimeentulonsa ja musiikkikulttuurinsa on perustunut muunlaisiin perinteisiin.

Tämäntyyppiset havainnot johtivat jo 1990-luvulla pienten saamelaisryhmien revitalisaatioon, jossa alettiin elvyttää katoamassa olevaa kieltä, perinteitä ja arvoja. Skandinavian etelä- ja merisaamelaisten tavoin Suomen inarinsaamelaiset ja koltat perustivat kielipesiä, joissa lapsia kasvatettiin sekä kieleen että kulttuuriin arkipäivän toiminnoissa ja vanhempien sukupolvien opastuksella.

Inarinsaame luokiteltiin 1990-luvulla vakavasti uhanalaiseksi kieleksi, eli lapset eivät enää oppineet sitä vanhemmiltaan ja kielen puhujat kuuluivat vanhempaan ikäpolveen. Puhujia laskettiin olevan noin 350, mutta alle 30-vuotiaita oli vain neljä kouluikäistä lasta, alle kouluikäisiä ei lainkaan.

Jo 1990-luvulla inarinsaamelaisten Anaráškiela Servi -yhdistyksen vaikuttajat omaksuivat Uuden Seelannin maoreilta kielipesä-menettelyn. Vanhemmat kielentaitajat



Suomen kolmen saamelaisryhmän edustajat Inarissa 2008: pohjoissaamalainen Tiina Aikio, Heli Aikio inarinpuvussa ja Seija Sivertsen kolttalakissa.  
Kuva: Ulla Aikio-Puoskari.

osallistettiin päiväkotien lasten toimintaan ja opettamiseen. Vanhempia rohkaistiin puhumaan lapsille inarinsaamea. Inarinsaame tuli perusopetuksen opetuskieleksi vuonna 2000 ja myöhemmin myös yliopistolliseksi oppiaineeksi. Ensimmäiset inarinsaamen pääaineopiskelijat aloittivat yliopistossa vuonna 2011. Inarinsaameksi räppäävä Amoc nousi kuuluisuuteen ja Petter Morottaja julkaisi runoja inarinsaameksi.

Inarinsaamen revitalisaatio on 2000-luvulla laajentunut myös työikäiseen aikuisväestöön. Aikuisväestölle suunnattu intensiivinen aikuiskoulutus sai alkunsa inarinsaamelaisen yhteisön yhteisestä huolesta ja laajasta sitoutumisesta kielensä elvyttämiseen. Intensiivikoulutuksessa sovelletaan akateemista kielen opetusta kielikylpy- ja kielimes-tari-oppipoikamenetelmiin.

Inarinsaamen revitalisaatiota on luonnehdittu menestystarinaksi ja sitä kohtaan on osoitettu kiinnostusta ympäri maailmaa. Inarinsaamelainen yhteisö on saanut kymmeniä uusia kielen puhujia ja aktiivisia kielen siirtäjiä. Vuoteen 2014 mennessä noin 80 lasta on saanut inarinsaamen kielipesästä äidinkielenomaisen kielitaidon, minkä seurauksena viimeisin arvio inarinsaamen puhujien määrästä on 450. Se on tuottanut myös uutta inarinsaamenkielistä populaarikulttuuria ja nostanut esille myös perinteistä lauluperinnettä, livđeä.

Koulutus jatkuu nykyisin lukuvuoden mittaisina inarinsaamen kielen ja kulttuurin koulutuksina Saamelaisalueen koulutuskeskuksessa Inarissa. Kielipesätoiminta on laajentunut sittemmin kaikkiin Suomen kolmeen saamen kieleen. Vuonna 2015 toiminnassa oli yhteensä 10 kielipesää, joista kolme inarin-, kaksi koltan- ja viisi pohjoissaamenkielistä. Kaksi jälkimmäisistä toimii saamelaisten kotiseutualueen ulkopuolella, toinen Oulussa ja toinen Helsingissä. Kielipesämenetelmä on osoittautunut tehokkaimmaksi kielen elvyttämisen menetelmäksi. Vuoteen 2009 mennessä noin 50 lapsen on arveltu

saaneen äidinkielenomaisen inarinsaamen taidon, minkä takia viimeisin arvio inarinsaamen puhujien määrästä on noin 400. Inarin kunnassa toimii kolme kielipesää. Jotkut ovat rohkeasti arvioineet jopa, että inarinsaame ei näytä enää vakavasti uhanalaiselta, vaikka puhujamäärät ovat edelleen alhaiset eikä moni lapsi edelleenkään opi inarinsaamea vanhemmiltaan.

Samanlainen kehitys näyttää tapahtuneen joidenkin muidenkin pienten saamen kielten suhteen. Luulajansaamea pidettiin vielä 1990-luvun puolivälissä katoamassa olevana kielenä, samoin kuin eteläsaamea povattiin seuraavaksi kuolevaksi sukukieleksi. Eteläsaamen tietoinen revitalisaatio on kuitenkin nostanut kielen statusta huomattavaksi.

Vuosina 2002-2006 Elgässa toteutettiin Norjan saamelaiskäräjien rahoittama kielenelvytysprojekti. Tarkoituksena oli saada eteläsaame jokapäiväiseen käyttöön päiväkodissa ja ala-asteella. Kielikylpymenetelmän avulla mahdollisimman monia aineita pyrittiin opettamaan eteläsaameksi. Projekti onnistui melko hyvin, sillä sen loppuessa



**Oppikirja inarinsaameksi.**

**Saamen kielen luokka Gárásavvonin koululla 2008, opettajana Eila Syväjärvi. Kuva: Ulla Aikio-Puoskari.**



## SAAMENKIELINEN MEDIA 2000-LUVULLA

lapset pystyvät keskustelemaan eteläsaameksi ja käyttämään kieltä arkielämässä. Puhe kääntyi kuitenkin helposti norjaksi, etenkin vaikeampien sanojen kohdalla.

Myöhemmin eteläsaameakin on siirretty mestari-oppipoika -menetelmällä vanhoilta kielenpuhujilta nuoremmille. Kieli on saatu Norjan kouluihin niin, että vuosina 2001-2005 kaikkiaan 123 oppilasta sai eteläsaamen opetusta Norjan peruskouluissa. Ruotsissa Uumajan yliopiston järjestämät eteläsaamen kielikurssit ovat olleet suosittuja 2000-luvulla.

Revitalisaatio tarkoittaa siis heikentyneen kielen elinvoiman lisäämistä niin, että se saa uusia, myös ei-saamelaisia puhujia sekä uusia käyttöalueita. Tavoitteena on elävä kaksikielisyys, jossa oma kieli ja valtakieli voisivat olla tasa-arvoisessa asemassa. Tämän takia kielipesänsäkin valtakielen puhumisesta ei moitita, vaan lasta rohkaistaan käyttämään vähemmistökieltä valtakielen lisäksi.

Revitalisaatio ei koske vain kieltä sinällään, vaan siihen liittyy laajasti oman kulttuurisen perinnön uudelleen arviointi ja arvostaminen. Siihen, että kieli on aiemmin painettu alas, liittyy häpeää koko identiteetistä. Kielen oppiminen voi auttaa käsittelemään traumaattisia kokemuksia ja nostamaan itsetuntoa. Tuloksena on etninen herätys, joka voi olla kiihkeäkin, kun oman kielen ja kulttuuriperinnön erityislaatua korostetaan jopa vastakohtaistamalla sitä muihin, erityisesti pohjoissaamelaiseen kulttuuriin.

Verrattuna pienempiin saamen kieliin, pohjoissaamen kielen tilanne ei ole merkittävästi muuttunut 1990-luvulta. Vaikka esimerkiksi Suomessa kielilaki uudistettiin vuonna 2004, se ei selvitysten mukaan ole tuottanut todellista muutosta esimerkiksi viranomaisten kielitaitoon tai asenteisiin. Monille viranomaisille kielilain aiheuttamat velvollisuudet ovat jopa epäselviä. Parhaana keinona parantaa tilannetta on nähty saada saamen kielen taito virkojen ja toimien pakolliseksi edellytykseksi tai ainakin erityiseksi ansioksi. Kielilain toteutuminen vaatisi muutoksia myös saamelaisten omassa kielellisessä käyttäytymisessä.

Sama tilanne koskee saamen kielen ja saamenkielistä opetusta. Vaikka eri maiden lainsäädännöt takaavat saamen kielelle kohtuulliset lähtökohdat, koulutuksen toteuttamiseen vaikuttavat edelleen resurssiongelmat, opettajien ja oppimateriaalien puute sekä viranomaisten ja vanhempien asenteet.

Kaikissa kolmessa maassa huomattava osa saamelaislapsista ja -nuorista jää edelleen kokonaan oman kielensä opetuksen ulkopuolelle sen takia, että he asuvat saamelaisten ydinalueiden ulkopuolella. Maiden opetusministeriöt kehittävät parhaillaan mahdollisuuksia saamen kielten etäopetuksen järjestämiseksi.

SAAMENKIELISEN MEDIAN alalla suurin kehitys 2000-luvulla on tapahtunut televisiotoiminnassa ja internet-palveluissa. Merkittävin uudistus on ollut päivittäinen uutisohjelma *Ođđasat*, joka on nähtävissä myös internetissä. Sitä toimitetaan ja lähetetään jokaisessa Pohjoismaassa, mikä lisää saamelaisten tietoisuutta myös naapurimaiden saamelaisten oloista. Uutisten esittäminen eri maiden pääkanavilla tekstitettyinä tuo saamelaisten arkipäivää tutummaksi myös valtaväestöjen katsojille. Pelkästään uutisten säätiedotusten kartat tuovat konkreettisesti esiin sen, miten laajalla ja monikulttuurisella alueella saamelaiset elävät.

Myös saamenkielisten lastenohjelmien tuotanto on lisääntynyt huomattavasti erityisesti *Unna Junná* -ohjelman myötä. Internet on parantanut myös saamelaisradioiden toiminta-

edellytyksiä. Saamelaisradioiden ohjelmamäärät ovat lisääntyneet valtavasti ja ne ovat kuultavissa myös internetissä. Toiminnassa on myös saamen kieltä käyttäviä paikallisradioita, erityisesti Koutokeinossa toimiva Guovdageainnu lagašradio.

Painetun saamenkielisen median kehityksessä huomattavin muutos tapahtui vuonna 2008, jolloin kaksi sanomalehteä, *Min Áigi* ja *Áššu*, yhdistyivät *Ávvir*-sanomalehdeksi. Se ilmestyy viisi kertaa viikossa, ja sen keskuspaikkana ovat Kaarasjoki ja Koutokeino. Niiden rinnalla ilmestyy uskonnollinen *Nuorttanaste* sekä *Ságat*-sanomalehti, joka julkaisee numeroissaan lyhyitä tekstejä saameksi. Ruotsin puolella ilmestyvä aikakauslehti *Samefolket* julkaisee saamenkielisiä artikkeleita ruotsinkielisten kirjoitusten ohella. Suomen puolella ilmestyy inarinsaamenkielinen aikakauslehti *Anaráš*.



Saamen radio tekee uutisia sekä radiolle että televisioon. Saamelaisjuristi Laila Susanne Vars haluaa toimia omilla ehdoillaan toimittaja Mika Saijetsin kanssa. Kuva: Sara Marja Magga 2008.



## Sovinnon politiikkaa

Viime vuosikymmeninä on keskusteltu runsaasti siitä, ovatko valtiot ja kirkko kohdelleet saamelaisia historian aikana oikeudenmukaisesti vai epätasa-arvoisesti, jopa kolonialistisesti. Yksimielisyyttä ei koskaan saavuteta, mutta jotkut huomattavatkin valtaväestöjen edustajat ovat osoittaneet halua tehdä jonkinlaista sovintoa menneisyyden kanssa ja rakentaa sitä kautta parempia suhteita.

Pohjoismaissa ensimmäisen virallisen anteeksipyyntönsä saamelaisille esitti kuningas Harald V Norjan saamelaiskäräjien avajaisissa vuonna 1997. Hänen mukaansa Norjan valtio oli perustettu kahden kansan – saamelaisten ja norjalaisten – alueelle, ja koska saamelainen historia oli tiiviisti sidoksissa norjalaiseen, hän pahoitteli norjalaistamispolitiikan epäoikeudenmukaisuutta.

Vuonna 1998 Ruotsin maatalousministeri pyysi hallituksen puolesta anteeksi saamelaisiin kohdistuneita epäoikeudenmukaisuuksia. Sen sijaan suomalaiset ministerit katsoivat, että valtiolla ei ollut mitään anteeksipyydettävää.

Norjan hallitus esitti anteeksipyyntönsä vuonna 2004, jolloin se julkisti selonteon norjalaistamispolitiikan vaikutuksista. Se halusi pyytää anteeksi ”niitä törkeitä epäoikeudenmukaisuuksia”, joita maan vähemmistöt olivat joutuneet kärsimään. Hallitus ulotti anteeksipyyntönsä koskemaan myös esimerkiksi kiertolaisia ja kveenejä.

Norjan hallitus ei tyytynyt pelkästään sanoihin, vaan halusi myös tekoja. Se on myöntänyt hyvityskorvauksia, joita vanhemmat saamelaisetkin saattoivat haakea muun muassa menetetyistä koulunkäynnistä. Jo ensimmäisten vuosien aikana kveenit ja saamelaiset lähettivät tuhansia hakemuksia, joista suuri osa hyväksyttiin maksettaviksi.

Myös pohjoismaisten kirkkojen piirissä alettiin erityisesti 1990-luvulla muistuttaa kirkon osuudesta saamelaisten kielen ja kulttuurin alistamisesta ja syrjäyttämisestä. Tämä nousi esille, kun ensimmäinen kristillinen alkuperäiskansojen konferenssi järjestettiin Vilhelminassa Ruotsissa 1997. Vuonna 2000 Kiirunan vapaakirkon jumalanpalveluksessa vihittiin käyttöön saamelainen noitarumpu. Samalla purettiin virallisesti vuosisatoja vanha määräys noitarumpujen kieltämisestä kristillisissä piireissä.

Vuonna 2001 eteläsaamelaisten alueella järjestettiin sovintojumalanpalvelus, jossa käytettiin eteläsaamen kieltä ja joikua. Härnösandin piispa pyysi anteeksi kirkon



**Vuonna 2012 Inarissa pidettiin seminaari, jossa piispa Samuel Salmi pyysi saamelaisilta anteeksi kirkon laiminlyöntejä. Jumalanpalveluksessa saarnasi saamelainen naispappi ja joikasi saamelaistaiteilija Anna Näkkäläjärvi (kuvassa). Kuva: Erva Niittyvuopio.**

aiheuttamia vääryyksiä saamelaisia kohtaan. Piispan mukaan ennakkoluulot olivat mitätöineet saamelaisten ihmisarvoa ilman, että kirkko oli puuttunut halveksumiseen ja väheksymiseen. Saamelaisten symbolien käyttö oli vääriin perusteilla kielletty kirkonmenoissa ja saamen kielen oikeuksista ei ollut huolehdittu.

Kirkon sovintoteema on näkynyt myös Norjassa ja Suomessa. Esimerkiksi Norjan kirkko perusti erityisen Saamelaisen kirkkoneuvoston vuonna 1992. Kahdeksanhenkinen neuvosto on saamelaisten virallinen edustaja Norjan kirkon sisällä. Myöhemmin myös Ruotsissa ja Suomessa on perustettu saamelaistyön neuvottelukunnat, joiden yhteistoiminta Norjan saamelaisen kirkkoneuvoston kanssa on tuottanut kolmen vuoden välein järjestettävät Saamelaiset kirkkopäivät.

Saamelaisten ja kirkon suhteiden parantuminen on liittynyt laajempaan ilmiöön, sillä 1990-luvulta lähtien ”World Christian Gathering on Indigenous People” on toiminut alkuperäiskansojen ekumeenisena ja kansainvälisenä foorumina, jolla alkuperäiskansat ovat yhdistäneet omia perinteitään kirkon toimintaan.

Saamelaisilla kirkkopäivillä Jokkmokkissa vuonna 2004 saamelaisuutta tuotiin esiin jumalanpalveluksissa. Saamen kieli oli olennainen osa seremonioita, ja saamelainen musiikki oli läsnä joikuna ja rummun käyttönä. Esimerkiksi tulisijaa käytettiin pyhänä symbolina yhteisestä kokoontumisesta, ja ehtoollisen aikana osa viinistä kaadettiin maahan vanhan saamelaisen tavan mukaisesti.

Saamelaisten kirkkopäivillä Inarissa 2010 juhlijumalanpalveluksen saarnan piti saamelainen naispappi Erva Niittyvuopio. Saamelainen muusikko Anna Näkkäläjärvi joikasi Nils-Aslak Valkeapään Sámeeatnan duoddariin -kappaletta ehtoollisen aikana.

Saamelaisille itselleenkin perinteen käyttö kristillisissä tapahtumissa ei ole itsestään selvää, sillä niihin liittyy pitkään sisäistetty perinne esimerkiksi rummunkäytön ja joikaamisen synnillisyydestä. Erityisesti uskovainen vanhempi polvi suhtautuu edelleen kielteisesti ”pakanallisen perinteen” esittämiseen kirkossa.

Kielen ja musiikin lisäksi saamelaiset ovat esittäneet, että saamelaisia symboleita ja riittejä sisällytettäisiin enemmän kirkon toimintaan. Samoin saamelaiset vaikutteet saivat näkyä kirkon julkisissa rakennuksissa, niiden arkkitehtuurissa ja taiteessa.

Suomen saamelaisten parissa on vuodesta 1945 toiminut erillinen saamelaispappi, joka on asunut Inarissa. Saamelaisemmistöisessä Utsjoen kunnassa saamen kielen taito on ehdoton edellytys papin virkaan, mutta muualla se on suositus. Vuonna 1994 voimaan tullut kirkkolaki määräsi, että seurakuntien pitää järjestää toimintaa ja tarjo-

ta palveluja saamen kielellä saamelaisten kotiseutualueella. Vuonna 1999 saamelaiset saivat oman edustajan evankelisluterilaisen kirkon ylimpään päättävään elimeen, kirkolliskokoukseen.

Vuonna 2008 Oulun hiippakuntaan perustettiin saamelaistyön sihteerin virka, jonka tehtäväkenttään kuuluu huolehtia koko Suomen saamelaisten hengellisistä tarpeista, niin saamelaisalueella kuin sen ulkopuolellakin. Sihteerin avuksi perustettiin saamelaistyön neuvottelukunta, joka on tehnyt yhteistyötä pohjoismaisten vastaavien elinten kanssa.

Suomen saamelaistyön vireytymistä kuvasi se, että Oulun hiippakunnan piispa esitti anteeksipyyntönsä saamelaisille vuonna 2013. Kielen ja kulttuuripiirteiden syrjäyttämisen lisäksi hän pahoitteli sitä, että kirkko oli sallinut esimerkiksi Inarin hautuumaasaassa tehdyt antropologiset kaivaukset 1930-luvulla.

Suomen saamelaistyössä inarinsaame on noussut vahvasti pohjoissaamen rinnalle myös hengellisessä toiminnassa. Evankelisluterilaisen kirkon lisäksi Suomen saamelaisista koltat käyttävät hyväksi ortodoksikirkon palveluksessa. Inarissa sijaitsee kolme ortodoksista kirkkoa Ivalossa, Nellimissä ja Sevettijärvellä.

Sovinnon politiikka on saanut osakseen arvostelua niin saamelaisten kuin suomalaistenkin puolelta. On niitä, joiden mielestä valtiolla tai kirkolla ei ole mitään anteeksipyydettävää saamelaisilta, koska vääryyksiä tai kolonialismia ei ole tapahtunut. Toiset taas ovat sitä mieltä, että anteeksipyyntöillä ei saavuteta mitään parannusta, jolleivät ne johda käytännön toimiin.

## Saamelaisten kulttuuriperintöä palauttamassa

Suuri osa saamelaisten vanhasta esineellisestä kulttuuriperinnöstä sijaitsee saamelaisalueiden ulkopuolella, valtaväestöjen museoissa ja laitoksissa. Pohjoismaissa ei ole lakia, joka koskisi alkuperäiskansojen kulttuuriperinnön palauttamista eli repatriaatiota. Norjan saamelaiskäräjillä on kuitenkin mahdollisuus hallinnoida saamelaista kulttuuriperintöä eli yli sata vuotta vanhempaa aineistoa.

Suomessa saamelaismuseum Siida ja Museovirasto tekivät vuonna 2011 sopimuksen, jonka mukaan pääosa saamelaisalueen arkeologiseen kulttuuriperintöön liittyvistä viranomastehtävistä tulee Siidan hoidettaviksi. Näin saamelaiset pääsevät itse vastaamaan oman alueensa arkeologisen perinnön vaalimisesta. Neuvotteluja on käyty myös mahdollisuudesta siirtää museaalisen esineistön hallintaan saamelaisille.



Vuonna 1995 Inarissa pidetyssä seremoniassa palautettiin ja uudelleen haudattiin saamelaisten esi-isien pääkalloja, jotka oli kaivettu 1900-luvun alkupuolella inarinsaamelaisten hautuumaasaaresta. Seremoniaa johti piispa Olavi Rimpiläinen. Kuva: Kaleva.

Palauttamispolitiikan kohdalla suurinta kohua ovat aiheuttaneet ihmisjäänteisiin liittyvät palautukset. 1990-luvulla tapahtuneiden pääkallojen palautusten jälkeen luovutukset ovat jatkuneet. Ruotsin puolella on 2000-luvulla palautettu ihmisjäänteitä, jotka lappologi Ernst Manker kaivoi Ruotsin Tärnabysta 1950-luvulla. Hän antoi kirjallisen lupauksen palauttaa luut analyysin valmistuttua, mutta kun lupaus jäi täyttämättä, eteläsaamelainen järjestö *Vadtejen Saemiej Sijte* alkoi 1990 vaatia palautusta. Vuonna 2002 *Historiska Museet* palautti luut. Sen jälkeen Ruotsissa on käyty kiistaa Rounalasta kaivettujen luiden palauttamiseksi.

Myös Norjassa palautukset ovat jatkuneet. Samaan aikaan kuin Haettan ja Sombyn jäännösten palauttamiskysymys oli ajankohtainen, Koutokeinon kyläyhdistys vaati palauttavaksi seitakiveä, joka oli kaivettu 1900-luvun alussa Gárgovárrista ja kuljetettu Osloon. Osloon *Folkemuseet* palautti seidan sen alkuperäiselle sijaintipaikalle.

Vuodesta 1998 Norjan saamelaiskäräjillä on oikeus päättää, kuka saa käyttää tai tutkia saamelaiskokoelmia. Saamelaiskokoelmat säilytetään erillisenä muista kokoelmista, mutta ne sijaitsevat fyysisesti Osloon anatomisissa kokoelmissa. Kokoelmiin kuului Näätämön kolttaasaamelaishautuumaalta kaivettua aineistoa, joka kolttaasaamelaisten vaatimuksesta palautettiin ja haudattiin uudelleen vuonna 2007.

Noitarummut ovat muodostaneet esineryhmän, joka on sijainnut kokonaan muualla kuin Saamenmaalla. Ankaran kristillistämisen myötä saamelaisten noitarummuista säilyi vain runsaat 70, lähinnä Euroopan museoissa. Pohjoisin noitarumpujen säilytyspaikka vielä 1990-luvun alussa oli Tukholmassa sijaitseva Nordiska museet, joka sittemmin luovutti muutamia rumpuja näyttelyesineiksi *Åjtte*-museoon Jokkmokkiin.

Samoin esimerkiksi Siida saamelaismuseum Inarissa on saanut Leipzigin museolta lainaksi noitarummun. Myös Oxfordin *Ashmolean*-museo on lainannut sille keskiaikaisen hopeakorun, jonka arkeologi Arthur Evans kaivoi 1800-luvulla saamelaisten pyhästä Ukonsaaresta. Samalla tavoin muissa eurooppalaisissa museoissa, mukaan luettuna *British Museum*, on runsaasti aineellista saamelaista kulttuuriperintöä.

Vuosina 2006-2007 saamelaismuseumit järjestivät projektin ”*Recalling Ancestral Voices*”, jonka kartoituksen mukaan pohjoismaisissa museoissa oli kuutisen tuhatta saamelaisesineitä, eivätkä kaikki museot edes vastanneet kyselyyn. Repatriaatiopoliitikassa ei ole kyse vain esineiden saamisesta takaisin, vaan tavoitteena on palauttaa sitä tietoa, jota saamelaisalueelta on vuosisatojen ajan koottu. Se on tärkeää kaikelle saamelaisen kulttuuriperinnön uudelleen arvioinnille ja elvytykselle.





## Kulttuuriperintö osana saamelaisuutta

Kulttuuriperinnön teeman myötä saamelaismuseoiden rooli on 2000-luvulla korostunut kulttuurikeskuksina, jotka tavanomaisen museotoiminnan lisäksi keskustelevat laajemminkin kulttuuriperinnön asemasta nykypäivän saamelaiskulttuurissa. Kyse ei ole vain aineellisesta perinnöstä, vaan olennainen osa nykyaikaisen museon toimintaa on ”näkyttömän” kulttuuriperinnön elvyttäminen ja esittäminen, koskipa se suullista perinnettä, tietotaitoa ja hengellisiä arvoja.

Esimerkiksi Inarissa toimiva Siida saamelaismuseo on museotoiminnan lisäksi järjestänyt modernin saamelaistaiteen näyttelyitä, luentosarjoja paikallisille ihmisille, elokuvanäytöksiä ja historiallisten valokuvien tunnistamiseen liittyviä yhteisiä tilaisuuksia. Saamelaisyhdistyksen perustama Inarin saamelaismuseo (perustettu 1962) muuttui säätiön ylläpitämäksi Siida-kulttuurikeskukseksi vuonna 1998. Se oli valtakunnallinen erikoismuseo eli ”Suomen saamelaisten kansallismuseo”.

Ruotsin ainoa saamelaismuseo *Ájtte, Fjäll- och Samemuseum* Jokkmokkissa on perustettu 1983 paikallisen saamelaismuseon (perustettu 1966) pohjalle. Siidan tavoin siitä on kehittynyt kulttuurikeskus, jossa esinekokoelmien ja -näyttelyiden lisäksi sijaitsee esimerkiksi laaja kuva-arkisto ja kirjasto, kuten Siidassakin. Se on ollut myös keskeinen kulttuuritoimija paikallisten saamelaisten keskuudessa.

Venäjän puolella saamelaisten kulttuuriperintöä on esitelty ehkä kaikkein perinteisimmin. Lovozerossa sijaitseva Kuolan saamelaisten historian, kulttuurin ja elämän museo on perustettu 1962 ja se kuvaa varsin kansatieteellisesti saamelaisten elämäntapaa ja elinkeinoja, erityisesti poronhoitoa. Myös Muurmanskin aluemuseossa on pysyvä saamelaisnäyttely.

Saamelaismuseoita on eniten Norjassa, yhteensä kymmenkunta. Valtion museotuen niille myöntää Saamelaiskäräjät, joka hallinnoi koko saamelaismuseoiden kenttää. Erillään tästä järjestelmästä toimii muun muassa Tromssan museo, jolla on merkittävä saamelaisnäyttely, mutta vain osana laajempaa Pohjois-Norjan kulttuurihistoriaa kuvaavaa kokonaisuutta.

**Vuonna 2003 Inarissa löydettiin esihistoriallisen ajan korukätkö, johon sisältyi neljä hopeista kaularengasta. Korut painoivat yhteensä yli kilon. Saamelaismuseo Siida sai ne näyttelyynsä. Kuva: Siida, Inari.**

Siidan ja Ájtten tavoin monista Norjan saamelaismuseoista on kehittynyt tai ne ovat osa laajempia saamelaiskulttuurilaitoksia. Eteläsaamelaiden *Saemien Sijte* Snåsassa on kohtaamispaikka, jossa toimii myös saamelaiskäräjien toimisto sekä poronhoidon ja käsityön toimistoja. *Árran julevsáme dávvervuorká* on luulajansaamelaista kulttuuria esittelevä ja tutkiva museo, joka sijaitsee Dragissa Tysfjordin kunnassa. Evenesissä sijaitseva *Gállogieddin ulkomuseo* on osa Pohjois-Norlannin ja Etelä-Tromssan saamelaisten kulttuurikeskusta, *Várdobáikia*.

*Riddo Duottar Museat* on neljä Länsi-Finnmarkissa sijaitsevaa museota hallinnoiva laitos. Tunnetuin museoista on Kaarasjoella sijaitseva *Sámiid Vuorká-Dávvirat*, joka on perustettu jo 1939 ja toiminut saamelaisten ”kansallismuseona” Norjassa vuodesta 1996. Muut ovat *Koutokeinon kylämuseo*, *Porsangerin museo* ja *Kokelvin merisaamelainen museo*.

Itä-Finnmarkissa sijaitsee kolme saamelaismuseota. Nessebyssä sijaitseva *Várjjat Sámi Musea* esittelee Varanginvuonon merisaamelaisten kulttuuriperintöä. *Deanu musea* Taanassa edustaa tenonsaamelaista kulttuurihistoriaa. Kirkkoniemessä toimiva *Savio*-museo on erikoistunut 1900-luvun alkupuolella toimineen saamelaistaiteilija John Savion tuotantoon.

## Saamelainen kulttuuriympäristö

Paitsi esineellisen kulttuuriperinnön, Saamelaismuseo Siida on keskeinen toimija myös elävän saamelaisen kulttuuriympäristön suojelemisessa. Se perusti vuonna 2011 Saamelaisen kulttuuriympäristöyksikön, jonka tehtävänä on huolehtia arvokkaisiin saamelaisiin maisema-alueisiin ja -nähtävyyksiin liittyvästä tiedosta ja toimenpiteistä. Myös saamelaisalueen arkeologiseen kulttuuriperintöön liittyvät viranomaistehtävät on siirretty Helsingissä sijaitsevalta Museovirastolta Saamelaismuseolle.

Saamelaisen kulttuuriympäristön tunnuspiirteitä ovat hahmotelleet norjansaamelainen Audhild Schanche ja Siidan tutkija Päivi Magga. Heidän mukaansa saamelainen kulttuuriympäristö ei ole tähän saakka sopinut suoraan niihin julkisiin kategorioihin, joita käytetään kulttuuriympäristön määrittelyyn ja hallintointiin. Se jää valtaväestön käsitteiden, luonnonmaiseman ja kulttuurimaiseman, väliin. Schanchen mukaan se ei ole tarpeeksi muokattua ja viljeltyä, jotta sitä pidettäisiin arvokkaana kulttuurimaisemana. Toisaalta se on luonnonmaisemaa, mutta luonnonsuojelun näkökulmasta



**Erttetvárrin kivinen kaarre Utsjoella kuuluu valtakunnallisesti arvokkaisiin rakennettuihin kulttuuriympäristöihin. Vanha poroaita on myös arvokas perinnemaisema.**  
Kuva: Jouni S. Laiti.



saamelaisten perinteisten elinkeinojen, kuten poronhoidon, harjoittaminen luonnonsuojelualueilla uhkaa luontoa.

Eräs syy saamelaisen kulttuuriympäristön käsitteen kehittämiseen on se, että saamelaisalueen hallinnossa ympäristö on perinteisesti nähty valtaväestön käsityksen mukaisesti luonnon ja rakennetun kulttuurin vastakohtaisuutena. Saamelaisten näkemyksissä luonto ei ole ihmisen jokapäiväisen elinpiirin ulkopuolella, vaan se on ollut osa kulttuuria ja elinkeinoja. Saamelaisille luonnonmaisema voi olla kulttuurimaisemaa riippumatta siitä, ilmeneekö siinä näkyviä jälkiä ihmisen toiminnasta. Toisaalta saamelaisen kulttuurimaiseman näkyvätkin tunnistet voivat olla huomaamattomia, kuten vanhan nuotiopaikan kivet tai kenkäheiniä pehmittämissaikka.

**Hukutettu maa. Tekojärvien vesi peitti alleen Sompion saamelaisten kodit ja porojen laitumet. Entinen kotiseutu on vain muistoissa.**

**Kuva: Susanna Siepin kotiarkisto ja Päivi Magga, kuvankäsittely Hannu Tikkanen.**



Saamelainen kulttuuriympäristö hahmottuu modernin maailman geopolitiikan, luonnonresurssien hyödyntämisen, turismin ja luonnon monimuotoisuuden kiistakenttänä. Kysymys on siitä, miten alueita voidaan käyttää, kuka saa käyttää niitä – ja tärkeimpänä kaikesta, kuka määrittelee maankäytön lähtökohdat. Pahimmillaan ris-tiriidat ovat johtaneet kulttuurimaisemissa tapahtuviin törmäyksiin, kuten Lokan ja Porttipahdan tekoaltaiden rakentamiseen 1960- ja 1970-luvuilla. Niiden yhteydessä suuryhteiskunnan arvot eli energian tarve nousivat suurempaan osaan kuin ikivanhat saamelaiset kulttuurimaisemat.

Tämä kuvastaa sitä, että päätöksenteosta on sivuutettu se väestö, joka on käyttänyt tätä ympäristöä satoja ja jopa tuhansia vuosia. Saamelaisten perinteet ja kieli heijastavat ympäristönkäyttöä, joten luonnon monimuotoisuuden suojeluun kuuluu myös kielen ja kulttuurin huomioon ottaminen. Saamelaisten on itse osallistuttava käsitteiden määrittelyyn, jotta esimerkiksi saamelaisympäristöön liittyvä termistö, käsitykset ja perinnetieto tulevat oikealla tavalla esiin.

Saamelainen kulttuuriympäristö määrittäyty joustavasti aina kulloisenkin tilanteen mukaan, se on kokonaisuus, joka muodostuu näkyvästä ja näkymättömästä. Saamelaisen kulttuurimaisemakäsityksen erityinen piirre onkin se, että ihmistä ei painoteta luonnon muokkaajana ja manipuloijana, vaan maisema voi näyttää luonnonmaisemalta mutta silti kantaa kulttuurimaisemaan liitetyt arvot ja merkitykset. Tämä toisaalta aiheuttaa sen, että kulttuurin ulkopuoliselle maiseman sisältö ei avaudu, vaan se näyttäytyy erämaana, asumattomana ja käyttämättömänä.


Saamelaisten käsityksissä luonto liittyy jokapäiväiseen elämään, resurssien käyttöön ja kulkemiseen. Tätä kautta käsite laajentuu myös aineettoman kulttuurin suuntaan. Paikannimet kertovat alueiden käytöstä, samoin kuin asuinpaikat, kulkureitit ja näkymättömät rajat. Suullisessa perinteessä eläviä paikannimiä ja tapahtumapaikkoja ei välttämättä löydy kartoista.

Myös muu muistitieto, kuten joikuperinne, heijastelee luonnontuntemusta ja -käyttöä, jota on vanhastaan luonnehtinut perinteinen tapaoikeus: resurssien, kuten hillapaikkojen tai kalavesien tuntemus ja käyttö, on ollut usein yhteisesti sovittua. Saamelaiseen maisemaan kuuluvat myös myyttiset paikat, kuten vanhat palvontapaikat ja seidat, pyhät tunturit tai hautapaikat.

Suullista perinnettä on vaikea kääntää muille ymmärrettävään muotoon, ja esimerkiksi pyhiin paikkoihin liittyvän tiedon pelätään tulevan väärällä tavalla hyödynnetyksi.

Uuden kulttuuriympäristöyksikön lähtökohtana on kuitenkin, että vaikka esimerkiksi pyhän maiseman ”koordinaatit” on pakko jättää jossakin määrin salaisiksi tai tarkemmin määrittelemättä, ne olisi muun arkeologisen kulttuuriperinnön kanssa huomioitava muun muassa kaavoituksessa, metsänhoidossa ja muussa maankäytössä.

Saamelaisalueen ympäristön hallinnointia määrittelevät pääasiassa erämaa- ja luonnonsuojelulait, jotka ovat olennainen osa suomalaista järjestelmää. Sen sijaan saamelaisen kulttuuriympäristön kohteita, etenkin kulttuurisia nautinta-alueita, ei ole erikseen huomioitu. Kun saamelainen maiseman ja ympäristön nautinta kuitenkin on erilaista kuin suomalainen, se helposti jää näkymättömäksi. Se elää pienyhteisöjen kulttuurisen tietämyksen varassa, ja kun sitä ei ole sanallisesti argumentoitu, se jää huomioimatta päätöksenteossa.



Beaivváš Sámi Teáhter on esitellyt paljon klassikkonäytelmiä saamelaisyleisölle. Lumi- ja jääteatteri on tuonut esimerkiksi Shakespearen näytelmiin uusia ulottuvuuksia. Näytelmän Hamlet ensi-ilta oli 30 asteen pakkasessa, jossa Ofelia (Sara Inga Utsi) pohti nukkumista ja kuolemista.

# SAAMELAISET TAITEET 2000-LUVULLA

VELI-PEKKA LEHTOLA - JORMA LEHTOLA

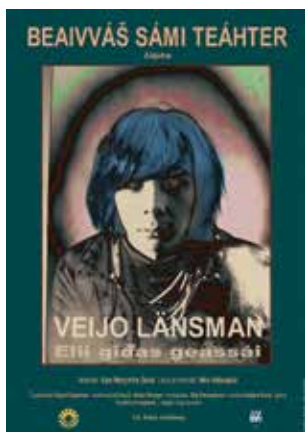
Vielä 1970-luvulla Nils-Aslak Valkeapää saattoi sanoa, että saamelaisilla ei ollut erityistä ”taidetta” omana erillisenä lajinaan, vaan esimerkiksi käsityön esteettisyys oli sidoksissa käytännöllisyyteen. Sen jälkeen saamelainen taideinstituutio on kehittynyt nopeasti. Kulttuurialan laitosten ja virkojen lisääntymisen myötä taiteen taloudelliset edellytykset ovat parantuneet. Erilaiset festivaalit ja taidetapahtumat ovat tarjonneet areenan esitellä saamelaista taidetta niin kansallisissa, pohjoismaisissa kuin alkuperäiskansojenkin puitteissa.

Taiteilijoiden ja taideprojektien määrän lisääntyessä tuotantomäärät eri taiteenlajien sisällä ovat kasvaneet. Samalla tavoin aihepiirit ovat laajentuneet niin, että nykysaamelaisia taidelajeja ei voi enää tulkita pelkän ”saamelaisnäkökulman” kautta. Taiteilijat eivät enää korosta saamelaisuutta kuten ennen, pikemminkin se on vain yksi teema muiden joukossa. Teokset käsittelevät ihmiselämän eri puolia laidasta laitaan, ja saamelaisuus saattaa jäädä sivuosaan tai jopa kokonaan pois.

## MONIÄÄNINEN TEATTERI

Hyvä esimerkki saamelaisen taidelaitoksen kehityksestä on ”Saamelaisen kansallisteatterin” eli *Beaivváš Sámi Teáhterin* kehitys. Se aloitti 1980-luvulla vapaana taiteilijaryhmänä, jonka toiminta oli kohtalaisen suppeata ja perustui ihanteelliseen ajatukseen siitä, että saamelaisuudesta voitiin kertoa vain saamelaisin aihein ja saamelaisen itsensä tuottaman materiaalin avulla.





Mainosjuliste näytelmään Veijo Länsman, joka kuvasi nuorena kuollutta saamelaisuusikkoa.



Internat-näytelmä kuvasi monien saamelaisten traumoja asuntola-aikana. Näyttelijöinä Mary Sarre ja Nils Henrik Buljo.



Vuodesta 1991 Norjan valtio alkoi tukea Beivväs-teatteria vakinaisena teatterina ja kansallisena instituutiona Norjassa, mikä lisäsi sen resursseja ja painoarvoa. Täysipäiväisen teatterinjohtajan viran perustaminen kuvasi ammatillistumista, kun taas resurssien kasvu lisäsi tuotantojen määrän lähes kolminkertaiseksi aiempaan verrattuna. Saamelaiset aiheet eivät enää riittäneet, vaan ohjelmistoa ja sisältöä laajennettiin maailmankirjallisuuden, muiden alkuperäiskansojen lavailmaisun ja itämaisen teatterin suuntaan.

Muutos näkyi myös teatterin näkökulmissa ja sisällöissä. Vastakohta-asetelma saamelaisten ja valtaväestöjen välillä alkoi jäädä taka-alalle. Katse suuntautui enemmän saamelaisyhteisön sisäisiin suhteisiin ja ongelmiin. Esimerkiksi Inger Margrethe Olsenin näytelmät käsitelivät usein saamelaisyhteisön arkoja kohtia, kuten homoseksuaalisuutta kohtaan tunnettuja ennakkoluuloja, saamelaisnuorten itsemurhia tai väkivallan mekanismeja.

Maailmankirjallisuuden avulla käsiteltiin monia yleisinhimillisiä teemoja, joita ei enää välttämättä edes sijoitettu saamelaisympäristöön – ne vain tapahtuivat saamen kielellä. Mielenkiintoinen sovellus maailmankirjallisuuden klassikoista ovat olleet lumi- ja jääteatteriesitykset, joissa Beivväs -teatteri on tuonut myös luonnonympäristön olennaiseksi osaksi tuotantojaan, esimerkiksi Edda-runoelmaan perustuvassa näytelmässä *Vølundda* muitalus (2000).

Shakespearen *Macbeth* ja *Hamlet* esitettiin Jukkasjärven rantaan pystytetyssä *Ice Globe* -teatterissa, joka oli rakennettu jäädä Shakespearen Globe-teatterin piirustusten mukaan. Kylmä pakkasnäyttämö korosti vallanhaluisten henkilöiden luonteita, mutta myös toimi tehokkaana taustana näiden sortumiselle, mikä korosti ihmisen pienuutta majesteettisen luonnon keskellä. Näytelmät olivat tulosta hedelmällisestä yhteistyöstä Beivväs'in ja Ruotsin puolella toimivan Kiirunan saamelaisteatterin (*Giron sáme-teáhter*) välillä.

Klassikoiden vastapainona ”alkuperäistä” saamelaisteatterin tekemisen tapaa ovat edustaneet musiikkinäytelmät, jotka perustuvat usein tunnettujen saamelaistaiteilijoiden tuotantoon. Niissä on yhdistelty joikua ja teknoa, didjeridoota ja syntetisaattoreita, esitetty joiku- ja tanssikonsertteja revontulten alla sekä viety musiikkia pubeihin ja kahviloihin. Toinen pysyvä laji ovat lastennäytelmät, joissa saamelaisella satu- ja tarinaperinteellä oli edelleen vankka sija.

Teatterinjohtajien omat vahvuudet ovat antaneet leimansa Beivväs -teatterille.



Haukur J. Gunnarsson on johtanut teatteria kahteen otteeseen, vuosina 1991-1996 ja vuosina 2008-2015. Hänen tavaramerkkinään on ollut japanilaisen teatterin ja saamelaisen tarinankerronnan yhdistäminen. Alex Scherpf (1997-2002) koetteli saamelaisteatterin rajoja mm. ohjaamalla Shakespearen näytelmiä klovnien esityksinä tai tuomalla näytelmät kahviloihin ja ravintoloihin.

Teatterin ensimmäinen saamelainen teatterinjohtaja oli Harriet Nordlund (2003-2008), jonka aikana saamelaisten lähimenneisyyden traumoja purettiin muun muassa näytelmässä *Internáhhta* (Asuntola). Se käsitteli saamelaisten tuskallisia, mutta myös haikeita muistoja asuntola-ajoilta, joihin kuului niin koulukiusaamista, kielisortoa kuin saamelaisten yhteishengen muotoutumistakin. Uusin teatterinjohtaja on Rolf Degerlund vuoden 2016 alusta lähtien.

Tunnetuimpia esimerkkejä Gunnarssonin tyylistä 2000-luvulla on ollut useita maailmankiertueita tehnyt laulunäytelmä *Ridn'oaivi ja nieguid oaidni* (Kuurapää ja unien näkijä), joka perustui edesmenneen Nils-Aslak Valkeapään käsikirjoitukseen ja musiikkiin. Valkeapään filosofinen teksti sai tulkintansa miimisisä, viitteenomaisessa ilmaisussa, jolle vahvan vastapainon loi Valkeapään joikujen äänimaailma.

Eteläsaamelaisten teatteri *Åarjelsaemien teatere* toimii sekä Norjan että Ruotsin puolella. Se perustettiin jo 1985, mutta vasta vuodesta 2005 se on ollut Saamelaiskäräjien vakituisen rahoituksen piirissä. Eräs vahvoista näyttelijöistä ja ohjaajista on ollut Cecilia Persson, joka on tehnyt yhteistyötä myös Beaivváš-teatterin kanssa.

Giron sámí teáhterilla (perustettu 1992) on näyttämö ja omat tilat Ruotsin Kiirunassa. Åarjelsaemien teateren tavoin se on käyttänyt tuotannoissaan myös valtakielisiä, minkä takia se on kiertänyt lähinnä Ruotsissa ja jonkin verran Norjassa. Se on pyrkinyt korostamaan lasten ja nuorten teatterin osuutta esimerkiksi kouluttamalla aktiivisesti nuoria näyttelijöiksi.

## DOKUMENTTIELOKUVAN NOUSU

Tekninen kehitys, koulutus ja festivaalit ovat olleet taustatekijöinä lyhytelokuvan ja nimenomaan dokumenttelokuvan suosiolle 2000-luvulla saamelaisten itseilmaisun lajina. Aiemmin saamelaisten tekemien dokumenttelokuvien tekijöinä olivat usein kunkin maan radio- ja televisioyhtiöiden (NRK, SVT, Yleisradio) toimittajat, joilla oli ammattitaitonsa lisäksi mahdollisuus saada filminteon vaatima rahoitus.

**Elokuvaohjaajat**  
**Johs. Kalvemo (vas.) ja**  
**Ritva Torikka-Gelencsér.**  
**edustavat saamelaisen**  
**dokumenttifilmin**  
**tekijöiden eri sukupolvia.**  
**Haastattelijana toimittaja**  
**Sámmol Lukkari.**  
**Kuva: Jorma Lehtola.**



Näin oli laita esimerkiksi Johs. Kalvemon, josta on Paul Anders Simman ohella tullut merkittävimpiä saamelaisia dokumenttiohjaajia viime vuosikymmeninä. Hänen tuotantoonsa kuuluu lähes 30 filmiä, joissa liikutaan pitkin Saamenmaata niin ajassa kuin paikoissakin. Norjan saamelaisradion toimittajana Kalvemo alkoi tehdä tv-ohjelmia Neuvostoliiton saamelaisista jo 1970-luvulla. Hän on jäljittänyt Alaskaan aikanaan muuttaneita saamelaissiirtolaisia – *Sámit ... over there* (1995). Hän on käsitellyt elokuvissaan taidetta ja saamelaistaiteilijoiden elämää. Monet hänen filmeistään ottavat kantaa luonnon saastumiseen ja pienten kansojen turvattomaan asemaan.

Kalvemon pääteoksena voi pitää dokumenttifilmiä *Maaksi sinä olet jälleen tuleva* (1999, alkuperäiseltä saamenkieliseltä nimeltään ”Isoisän pääkallo”), joka kertoo saamelaisten menneisyyden traumoista ja synkästä rotututkimuksen historiasta liikuttavalla tavalla, vanhan saamelaisnaisen kokemusten kautta. Filmi kertoo ns. Koutokeinon kapinan (1852) ahdistavista muistoista, jotka tuntuvat saamelaisten parissa vielä 150 vuoden jälkeen.

Dokumenttifilmien teko tuli helpommaksi ja halvemmaksi 1990-luvun lopulta lähtien, kun mm. kalusto keveni digitalisoinnin myötä. Myös filminteon koulutusta alettiin järjestää saamelaisalueella, esimerkiksi Suomen puolella Saamelaisalueen koulutuskeskuksessa Inarissa. Samaan aikaan Saamelaistaiteen tukiyhdistys perusti Inarissa alkuperäiskansojen elokuvafestivaalin nimeltä *Skábmagovat* (Kaamoksen kuvat), joka aloitti vuonna 1999 tammikuun kovilla pakkasilla.

Festivaali tarjosi saamelaisille ohjaajille kaikissa pohjoismaissa kanavan tuoda



*Skábmagovat* on alkuperäiskansojen elokuvafestivaali, joka idetään Inarissa tammikuun pakkasilla.

Festivaali tuo yhteen saamelaisia elokuvantekijöitä ja alkuperäiskansojen vieraita ympäri maailmaa, esimerkiksi Brasilian sademetsistä. Kuvat: Jorma Lehtola.

julkisuuteen teoksiaan, jotka monissa muissa elokuvatapahtumissa nähtiin ehkä vain eksoottisena väriläiskänä. Lisäksi festivaali toimi tapaamispaikkana alkuperäiskansojen ohjaajille ympäri maailman, samalla kun se oli ikkuna muiden alkuperäiskansojen filmituotantoon. Festivaaleille on vuosittain valittu teemaksi jokin alkuperäiskansa jonka parista on lisäksi kutsuttu yksi tai useampia ohjaajavieraita.

Muiden alkuperäiskansojen elokuvien näkeminen on avartanut kuvaa maailman alkuperäiskansojen tilanteesta ja tuntemuksista nykyaikana. Teemojen samankaltaisuus saamelaisten kanssa on usein ollut silmiinpistävää. Festivaali myöntää Skábmagovat-palkintoja ihmisille, jotka ovat antaneet merkittävän panoksen saamelaiselokuvan kehittämiseksi. Myös Koutokeinossa järjestettiin usean vuoden ajan elokuvafestivaalia nimellä *Sámi filbmafestivála*.

Dokumenttielokuva nousi 2000-luvulla erääksi kiinnostavimmista tavoista tarkastella saamelaisten nykypäivää ja perintöä. Se tarjosi jopa taiteen keinoja, sillä vaikka dokumentit kuvasivat todellisuutta, ne olivat aina ohjaajiensa tulkintoja ja kannanottoja. Ne ovat olleet nopeampi tapa tarttua ajankohtaisiin aiheisiin kuin esimerkiksi raskaat, paljon ihmisiä edellyttävät näytelmäprojektit tai pitkää yksinäistä työskentelyä vaativa kirjallisuus.

Saamelainen dokumenttielokuva on antanut sisäpuolisen näkemyksen saamelaisten yhteiskuntaan, myös vaiettuihin aiheisiin, kuten porovarkauksiin tai homoseksuaalisuuteen. Elokuva voi toimia myös apuna oman saamelaisen identiteetin tarkastelussa. Erityisesti nuoret ovat tutkineet omia kokemuksiaan ja kipukohtiaan dokumentin avulla. Esimerkiksi Suvi West on tarkastellut saamelaisyhteisöä omien ristiriitojensa kautta, pohtimalla niin rakkauden käsitettä kuin kauan sitten kuolleen isoisän persoonaakin.

Saamelaisdokumentin lajityypiksi nousi 2000-luvun alkupuolella saamelaisuudesta etäänntyneen nuoren matka takaisin juurilleen. Se on saattanut olla road movie tai kuvaus henkisestä matkasta, jossa nuori oppii näkemään oman erityisluonteensa saamelaisten esi-isänsä ja kulttuurin muutoksen kautta.

Moni elokuvantekijä on tullut saamelaisen tv- ja radiotoiminnan piiristä, kuten Maj-Lis Skaltje ja John Erling Utsi Ruotsissa, Ima Aikio-Arianaick ja Ritva Torikka-Gelencsér Suomessa ja Nils John Porsanger ja Eilif Aslaksen Norjassa. He ovat tuoneet vahvasti esiin saamelaisia perinteitä nykyajassa, esimerkiksi joikaamisen filosofioita tai käsityön erityislaatuisuutta. Skatljen pitkä dokumentti *Juoigan* (2015, Joikaus) oli pienoistutkielma joiun tyyleistä eri alueilla ja merkityksestä.



Uuden ja vanhan kohtaaminen saa uusia sävyjä esimerkiksi Torikka-Gelencsérin filmeissä kahdesta kiinalaislapsesta, jotka adoption myötä kasvavat saamelaisiksi. Samalla tavoin myös Aikio-Arianaick on tutkinut lapsen kasvamista monikulttuurisuuteen. Antropologin koulutuksen saanut Solveig Joks on seurannut porosaamelaisten vuotuis-kiertoa nuoren Jovnnán kokemuksina, joihin kuuluu perinteisen tiedon suodattaminen nykypäivän tarpeisiin.

Eri saamelaisryhmien erilaisuus on tullut esiin elokuvien kirjossa. Esimerkiksi Magnar Mikkelsen ja Harry Johansen ovat kartoittaneet merisaamelaisten elämää. Nils Gaup, Paul-Anders Simma ja Johs. Kalvemo ovat tehneet dokumentteja kuolansaamelaisen poronhoidon ahdingosta. Sergei Gavrilovin Norjassa tuottama konfliktielokuva *Maid dál?* (Mitä nyt?, 2013) on ensimmäinen venäjänsaamelaisen tuotantoyhtiön elokuva.

Jotkut, kuten kolttasaamelaiset Pauliina Feodoroff ja Katja Gauriloff, ovat hankkineet elokuva- tai teatterialan koulutuksen etelän oppilaitoksissa. Feodoroffin fiktiossa *Non Profit* (Finland, 2008) kaikkitietävä länsitiede menettää otteensa pohjoisen luonnon alkuvoiman edessä. Gauriloffin pitkä dokumentti *Huuto tuuleen* (2007) kuvaa kolttasaamelaisten ponnisteluja vähälukuisen kulttuurinsa säilyttämiseksi.

Kokopitkässä dokumentissaan, *Säilöttyjä unelmia* (2012) Gauriloff siirtyi saamelaisaiheista globaaliin tematiikkaan, kun hän kuvasi jopa inhorealistisesti yhden säilykepurkin ja sen sisällön matkaa Suomeen kaupan hyllyille. Al-Jazeerankin mielestä se oli ”a dream-like, almost nightmarish, documentary”.

Käsittelytapojen kirjo on laajentunut perinteisestä dokumentista ja draamasta kokeelliseen elokuvaan, animaatioon ja musiikkivideoihin. Liselotte Wajstedt Ruotsissa, Gjert Rognli Norjassa ja saamelais-mustajalkaohjaaja Elle-Máijá Tailfeathers Kanadassa ovat tehneet kokeellista elokuvaa.

Per-Josef Idivuoma Ruotsissa ja Jouni West Suomessa käyttävät huumoria ja animaatiota. Ken Are Bongo ja Elle Sofe Henriksen Norjassa ovat tuoneet tanssin ja musiikilliset elementit vahvasti mukaan, Anne Merete Gaup kauhukerrontaa. Suomessa Suvi West ja Anne-Kirste Aikio tekivät Yleisradiolle kanta-aottavaa huumoriohjelmaa *Märät säpikkäät*, joka tuuletti niin suomalaisten kuin saamelaistenkin ennakkoluuloja kahdella kielellä.”

Dokumenttielokuvan rinnalla vähäiseksi on jäänyt fiktioelokuvan perinne, jota Nils Gaup ja Paul Anders Simma avasivat aiemmin. Lars-Göran Petterssonin road-elokuva



**Nils Gaupin elokuva *Kautokeinon kapina* (2008) kuvaa kipeää historiallista tapahtumaa, jossa saamelaiset hyökkäsivät esivallan kimppuun vuonna 1852.**

*Bázo* (Norway, 2003) on kertomus yksinkertaisesta miehestä, joka joutuu vedetyksi mukaan edesmenneen veljensä hämäräbisneksiin. Nils Gaupin suurtuotanto *Guovdageainnu stuibmi* (2008 *Kautokeinon kapina*) on tositapahtumiin pohjautuva elokuva saamelaisten kansannoususta Norjan Koutokeinossa keväällä 1852.

Elokuvan tärkeys on synnyttänyt saamelaisten elokuvakeskuksia, joita ovat esimerkiksi International Sámi Film Institute eli ISFI Norjan Koutokeinossa ja Alkuperäis-

kansojen elokuvakeskus Skábma Inarissa, Suomessa. Ne ovat tukeneet saamelaisen elokuvan kehitystä ja koulutusta. Saamelaisalueen koulutuskeskuksella Inarissa on elokuvapainotteinen medialinja, ja kameratyö on osa myös Saamelaisen korkeakoulun journalismiopetusta Koutokeinossa.

2000-luvulla on syntynyt myös pieniä saamelaisia tuotantoyhtiöitä, kuten Ninne Films, Siivet, Kautokeino Film, idi Studios ja Ima Filbma- ja Sátneđuđji. Skábmagovat-festivaalin järjestäjä, Saamelaistaiteen tukiyhdistys, on luonut saamelaisten elokuvien ja tv-tuotantojen tietokannan internetiin osoitteessa [www.skabmagovat.fi/samifilm](http://www.skabmagovat.fi/samifilm).

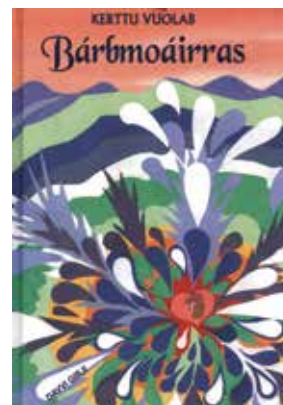


**Pauliina Feodoroff on teatterialan taitaja, elokuvaohjaaja ja saamelaispoliitikko.**  
Kuva: Jorma Lehtola.

**Ruotsin saamelainen Per Josef Idivuoma on tehnyt kokeellisempaa saamelaiselokuvaa.**



## KIRJALLISUUS



**Kerttu Vuolabin *Bárpmoáirras* on romaani, joka alkaa maailman luomisesta ja tulee nykyajan kynnykselle.**

Päinvastoin kuin musiikin ja elokuvan, saamelaiskirjallisuuden merkitys yhteiskunnallisena keskustelijana on vähentynyt 2000-luvulla. Tämä koskee erityisesti suorasaanaista proosakirjallisuutta, jonka määrä on suorastaan romahtanut. Sen sijaan runous on noussut johtavaksi saamelaisen kirjallisuuden lajiksi.

Vielä 1980- ja 1990-luvuilla romaaneja ilmestyi kymmenittäin viidentoista vuoden sisällä, kun taas 2000-luvun ensimmäisellä vuosikymmenellä julkaistiin vain puolenkymmentä romaania. Niistäkin kaksi oli Jovvna-Ánde Vestin ja Kirsti Palton trilogioiden päätösosia.

Uudenlaista, myyttistäkin saamelaiskerrontaa edustaa lasten- ja nuortenkirjailijana tunnetuksi tullut Kerttu Vuolab teoksessaan *Bárpmoáirras* (2008). Yhdistämällä yleissaamelaista mytologiaa paikalliseen

Tenajokivarren tarinaperinteeseen ja omiin elämänvaiheisiinsa Vuolab luo monitasoisen eepoksen saamelaisten vaiheista. Siinä maailman syntykertomukset sekoittuvat saamelaisperheen elämään 1900-luvun alun Saamenmaassa.

Niilo Aikion romaani *Dánsa birui* (2014, suom. Tanssi paholaiselle 2013) käsittelee hyvin vähän kuvattua aihetta, saamelaista yksinhuoltajaa entisvanhaisessa saamelaisyhteisössä, samoin kuin kasvatuslapsen kohtaloita. Äiti aviottoman lapsensa kanssa joutuu kiertää talosta taloon, ja asuntonsa tarjoavat käyttävät heitä monin tavoin hyväkseen. Saamelaiskirjallisuuden kustannusongelmaa kuvasti se, että Aikion romaani ehti ilmestyä jo aikaisemmin suomeksi e-kirjana.

Romaanituotannon hiljennettyä valtalajiksi noussut lyriikka on ollut pääosin naisten kirjoittamaa. Päinvastoin kuin 2001 kuolleen Valkeapään, lyirikoiden teemat ovat etäänntyneet kauaksi saamelaiskansallisista aiheista. Niissä ei enää korostu saamelaisten asema suuryhteiskunnassa tai saamelaisen minän etsintä, vaan esille nousevat esimerkiksi naiseuden, äitiyden ja kodittomuuden teemat. Vahvimmin saamelaisuus tulee esiin kielessä, joka usein heijastelee luonnonkuvia ja kokemusmaailmaa.





Kerttu Vuolab on yhdistänyt tuotannossaan vanhaa tarinaperinnettä omaan elämäntarinaansa. Kuva: Ulla Aikio-Puoskari.

Inger-Mari Aikio-Arianaick eli Ima pohtii runoissaan naisena olemista, eroottisuutta sekä naisen ja miehen välisiä suhteita. Esimerkiksi teoksessa *Máilmmis dása* (2001, suom. Maailmasta tähän 2006) Ima kuvaa ironian ja mustan huumorin keinoin raskauden ja äitiyden iloja ja vaivoja, samoin kuin äitiin istutettua syyllisyyttä jo ennen lapsen syntymää. Teos on kuvaus myös kulttuurien kohtaamisesta, kun Lappi ja trooppinen Mauritius kohtaavat ”*kuu / kutoo käsiimme liiton / valtameren yli*”.

Kuvataiteilija Synnøve Persenin runoille teoksessa *Meahci suvas bohciidit sagat*

(2005, Metsän suhinassa syntyvät tarinat) on ominaista lyhyys ja aforistisuus joiun tapaan, samoin kuin luontokuvien runsaus, vaikka kieli on pelkistetyin minimalistista. Abstraktit kuvat runojen ohessa kertaavat keskeiset teemoja, rajatiloja niin henkisesti kuin luonnonkuvissakin.

Toinen kuvataiteilija Rose-Marie Huuva kuvaa runoteoksessaan *Gálbma rádná* (2001, suom. Kylmä kumppani 2012). syöpään sairastunutta naista, joka shokin ja epävarmuuden kautta palaa saamelaisille juurilleen ja löytää uudenlaisen tien äitinsä ja esiäitiensä kokemusmaailmaan. Myös runoteoksessa *Ii mihkkege leat* (2006, Ei mitään ole) korostuu perinteistiedon siirtäminen sukupolvien yli elinehtona ihmisen selviytymiselle. ”*Mu šaddan álggii / áigá dolin/ máttaráhkuid váimmus*” [*Kasvamiseni alkoi / jo muinoin / esiäitien sylissä*].

Perinteisen ja modernin välinen suhde on siis edelleen tärkeä aihe saamelaisrunoudessa. Nuorempi runoilija Niillas Holmberg on teoksissaan *Dego livccen oaidnán iežan* (2009, *Kuin olisin nähnyt itseni*) ja *Amas amas amasmuvvet* (2013) kuvannut nykynuoren sukukuloimista kahden ympäristön, oman kylän ja kaupungin, välillä. Samanlaisuudesta huolimatta hänen suhteensa luontoon on erilainen kuin kaupunkilaisilla: ”- - mutta miten selitän / että luonnossa puutkin ovat herkempiä / eivät pysty samalla lailla / olemaan välittämättä”.

Norjansaamelainen Sigbjörn Skåden on yhdistänyt ei-saamelaisia aiheita saame-



Ima eli Inger-Mari Aikio on runoilija ja elokuvaohjaaja, joka on taiteessaan kuvannut myös oman elämänsä kokemuksia.



laiseen ympäristöön. Teos *Skuovvadeaddjiid gonagas* (2004, *Suutareiden kuningas*) ammentaa keskieuropalaisesta mytologiasta, mutta se sijoittuu sotienvälisen ajan merisaamelaiseen yhteisöön Ofotenille. *Prekariahtta lávlla* (2009, *Prekariaatin laulu*) kuvaa urbaania tietokonemaailmaa saamelaisen pariskunnan, Debbien ja Ianin, kautta. Päähenkilöt liikkuvat Saamenmaalla, esimerkiksi Koutokeinon Grand Prix-kilpailuissa, mutta teos vilisee viittauksia Henrik Ibsenin teoksiin, Pohjois-Englannin postpunk-liikkeeseen ja saamelaiseen laululyriikkaan.

Vaikka kolonialismin kritiikki on väistynyt tai ainakin saanut piilotetumpia muotoja 2000-luvun runoudessa, se tulee hyvinkin näkyvästi esille mm. runoantologiassa *Viidát* (2005, *Laajalti*). Rose-Marie Huuvan, Inghilda Tapion, Thomas Maraisen ja Simon Maraisen runoissa Saamenmaan menneisyys näyttäytyy pakkosiirtojen, rasismien ja rotubiologian historiana. Esimerkiksi Huuvan kohdalla vanhojen haavojen avaaminen liittyy uuteen eheytymiseen, jossa saamelaisten kulttuuriperinnön palauttaminen merkitsee sovitusta traumaattisille muistoille.

Saamenkielisen proosan vähyys kuvastaa sitä, että saamelaiskirjallisuuden perusongelmia ei ole pystytty ratkaisemaan. Kustannuskysymys on edelleen pullonkaula niin, että julkaisemisen aikataulu venyy kohtuuttoman pitkäksi. Julkaiseminen on pitkälti kiinni valtioiden määrärahoista ja hyväntahtoisuudesta. Norjan valtio on tukenut merkittävästi saamelaisia kustantamoja, Suomi ei juuri lainkaan.

Kirjoittaminen on vaativaa ja pitkäaikaista työtä, joten kustannusvaikeudet turhauttavat kirjailijoita. Sitä paitsi monet saamelaiset ovat oman äidinkieltensä suhteen käytännössä lukutaidottomia, ja vaikka saamen kieltä on 1970-luvulta opetettu kouluissa, lukeva yleisö ei rajattu. Nuoremman sukupolven parissa yleistynyt kaksikielisyys on jonkin verran ohentanut saamen kielen taitoa. On myös saamelaisia kirjailijoita, jotka julkaisevat valtaväestön kielillä.

Saamelaiskirjallisuus on laaja käsite, sillä se sisältää niin aikakauslehdissä julkaistuja kirjoituksia, radiopakinoita, internet-keskusteluja kuin elämäkertoja ja näytelmätekstejäkin. Tyypillistä saamelaistaiteille on myös se, että samat tekijät tuottavat niin kuvia kuin sanataidettakin monitaiteilija Nils-Aslak Valkeapään esimerkin mukaisesti. Kirjailija Aikio-Arianaick on neljän runoteoksensa ohella tehnyt suuren määrän dokumentteja ja lasten musiikkivideoita. Niillas Holmberg on toiminut niin muusikkona ja lauluntekijänä kuin runoilijana, näyttelijänä ja juontajanakin. Kuvataiteilijat toimivat runoilijoina, jotka kuvittavat itse kirjansa.

## MUSIIKKI 2000-LUVULLA

Saamelainen musiikki edustaa pitkää jatkuvuutta monilla tasoilla: ikivanhasta joikuperinteestä lavalla esitettyyn joikumusiikkiin ja 1970-luvun saamelaisliikkeestä nykypäivään, jolloin musiikista on tullut saamelaiskulttuurin parhaimpia tavaramerkkejä ja vientituotteita. Äänilevytuotanto on vakiintunut, ja saamelaismusiikista on tullut yhä olennaisempi osa maailmanmusiikkia.

Saamelainen musiikki edustaa pitkää jatkuvuutta monilla tasoilla: ikivanhasta joikuperinteestä lavalla esitettyyn joikumusiikkiin ja 1970-luvun saamelaisliikkeestä nykypäivään, jolloin musiikista on tullut saamelaiskulttuurin parhaimpia tavaramerkkejä ja vientituotteita. Äänilevytuotanto on vakiintunut, ja saamelaismusiikista on tullut yhä olennaisempi osa maailmanmusiikkia.

Siinä kuuluvat vaikutteet niin afrikkalaisen djembe-rummun tai intialaisen tablan rytmeistä kuin burundilaisesta kuiskaumusiikista, mutta saamelaismusiikki myös antaa omat vaikutteensa muiden pienten kansojen musiikkeihin samoin kuin kaupalliseen musiikkiin.

Merkille pantavaa on se, että huomattava osa vuosittain ilmestyvistä äänitteistä on edelleen perinteistä, säestyksetöntä joikua. Joiku ei ole jäänyt ulkoisten vaikutteiden ja populaarimusiikin alle, vaan jatkaa elinvoimaisena perinteenä nykyaikaisen musiikin rinnalla, hyvin usein vielä sen pohjavireenä.

Tämä piirre on selkeästi nähtävissä myös saamelaisten ”euroviisuissa”, jokakevääisissä Sámi Grand Prix -laulukilpailuissa Norjan Koutokeinon pääsiäismarkkinoilla. Vuodesta 1990 lähtien pidetyissä kilpailuissa on yhä kaksi sarjaa: perinteinen joiku ja moderni saamelainen musiikki. Joiutkin ovat uusia ja käsittelevät myös nykypäivää, mutta musiikillisesti ja esitysteknisesti ne ovat puhdasta jatkoa arkaaiselle joikuperinteelle.

Sámi Grand Prix osoittaa hyvin, että festivaaleista on tullut olennainen osa saamelaisten musiikkikulttuuria. Niitä pidetään ympäri saamelaisaluetta Lovozeroista ja Olenegorskista Venäjältä eteläsaamelaisten alueelle Keski-Skandinaviassa. Tunnetuin on Riddu Riddu (perustettu 1991), suurimuotoinen alkuperäiskansojen musiikkifestivaali keskikesällä Norjan Kaivuonossa. Se jatkaa ansiokkaasti Nils-Aslak Valkeapään järjestämien Davvi Šuvva -alkuperäiskansajuhlien (1979 ja 1993) perinnettä.

Vastaava tapahtuma Suomessa on elokuussa pidetty Ijahis Idja (Yötön yö), joka ko-

Saamelaiset järjestävät alkuperäiskansojen musiikkifestivaalin *RidduRiddu* (Rannikon myrsky) joka heinäkuu Olmmaivággissá (Mandalenissa) Pohjois-Norjassa.



koaa Inariin eri alkuperäiskansojen muusikoita ja vetävät väkeä kansainvälisesti. Norjassa myös esimerkiksi Márkomeannu Gállogieddin museolla heinäkuussa on profiloitunut vahvasti saamelaiseksi tapahtumaksi. Festivaalit tarjoavat arenan saamelaisille ja muille alkuperäiskansojen esiintyjille, mutta haluavat tarjota myös ulkopuolisille kävijöille ikkunan alkuperäiskansojen taiteiden moninaisuuteen ja osaamiseen.

Saamelaismusiikki on säilynyt pääsääntöisesti saamenkielisenä, mikä korostaa saamelaisten identiteetin merkitystä. Tekstillisesti laulut ovat muuttuneet universaalimpaan suuntaan, etenkin, jos niitä vertaa 1970-luvun vahvasti kriittisiin lauluihin mm. koulujärjestelmän, vesiensäännöstelyn ja assimilaatiotoimien vaikutuksista saamelaiseen kulttuuriin. Tänäpäin lauluissa on enemmän ihmissuhteita, arkisempia tunteita ja henkilökohtaisia pohdiskeluja, toki myös kannanottoja saamelaisten oikeuksiin ja kaivostoiminnan kaltaisiin nykyajan uhkiin.

Yksi osoitus saamelaisen nykymusiikin tenhosta on sen menestys Euroopan vähemmistökielille suunnatuissa Liet -laulukilpailuissa. Hollannin Friisinmaalla vuonna 2002 alkaneissa kilpailuissa laulut esitetään vähemmistö- tai alueellisilla kielillä, joita Euroopassa puhuu noin 50 miljoonaa ihmistä. Saamelaiset ovat voittaneet kilpailun neljästi: Frode Fjellheim & Transjoik 2003, Niko Valkeapää 2004, Johan Kitti ja Ellen Sara Baer 2006 sekä SomBy-yhtye 2009. Vuonna 2014 folk-pop-ryhmä Aila Duo (Heli Aikio ja Jessika Lampi) lapinrumpuineen ja kanteleineen voitti Sámi Grand Prix'n ja tuli Lietissä toiseksi - inarinsaamen kielellä!

Nykysaamelaisten julkkistenkin syntymistä todistaa se, että vuosina 2014-2015 saamelainen voitti Tanssii tähtien kanssa -ohjelman Norjassa, Talent-kilpailun Ruotsissa ja Big Brother -ohjelman Suomessa. Kevään 2015 kansallisissa viisukarsinnoissa saamelaisia oli sekä Ruotsin (Jon Henrik Fjällgren; toinen) että Suomen (äiti-tytär-duo Solju; neljäs) finaalisissa. Kaksi kertaahan saamelaisten on nähty joikaavan euroviisuissa, mutta vielä niissä ei ole kuultu saamen kieltä.

Wimme esiintyy *Ijabis idja* -festivaalilla Inarissa. Kuva: Jorma Lehtola.

## VUOSITUHANNELTA TOISELLE

Monet 2000-luvun keskeisistä musiikintekijöistä ovat aloittaneet jo 1980-luvulla. Kestotähti Mari Boine (s. 1956) sai ansioistaan Pohjoismaiden neuvoston musiikkipalkinnon 2003, Pohjoismaiden kulttuurineuvoston palkinnon 2009 ja arvostetun valtionstipendin 2012. Pyhän Olavin ritarikunnan ensimmäisen luokan ritariksi hänet aateloitiin 2009. Boine on säveltänyt musiikin Nils Gaupin elokuvaan Koutokeinin kapina (2008) ja tehnyt äänilevyjä Etelä-Afrikassa saakka sikäläisten laulajien kanssa.

Ulla Pirttijärvi (s. 1971), joka aloitti Angelin tytyöissä 1980-luvulla, on laajentanut omaa joikupohjaista tuotantoaan yhteistyössä mm. Frode Fjellheimin ja valtaväestön muusikkojen kanssa sekä Norjassa että Suomessa. Akustisia instrumentteja suosivan Ulda-yhtyeen debyyttialbumi Ulda ilmestyi vuonna 2012. Pirttijärvi on myös opettanut joikua pohjoissuomalaisissa kouluissa.

Frode Fjellheim (s. 1959) Transjoik-yhtyeineen oli jo 1990-luvulla soittanut eteläsaamelaisesta vuolle-perinteestä ammentavaa musiikkia, jonka pohjana olivat musiikintutkija Karl Tirénin 1910-luvulla äänittämät vahaleriöt. Fjellheim tunnetaan myös kuoro-, teatteri- ja elokuvamusiikistaan. Hänen teoksiaan ovat mm. eteläsaamenkieliseen liturgiaan sävelletty arktinen messu Aejlies Gaaltije (Pyhä lähde, 1995), joikuooppera Skuvle Nejla (2006) ja kuoroteos Eatnamen vuelie / Song of the Earth, joka myöhemmin soi tunnusmelodiana Disney-elokuvassa Frozen (2013). Fjellheim on perustanut musiikkia ja kirjoja kustantavan

Vuelie-yhtiön, ja hänen luomansa joikupohjaisen musiikin opetussuunnitelma on käytössä useissa pohjoismaisissa kouluissa.

Monipuolista sarkaa täyttää myös norjansaamelainen Johan Sara Jr. (s. 1963), joka 1990-luvulta alkaen on säveltänyt niin kamariorkesterille, teatterille, televisiolle kuin marssi- ja puhallinorkesterille. Hän sävelsi myös ensimmäisen joikuoopperan (Skuolfi, 2005). Sara Jr. opettaa joikua Saamelaiden korkeakoulussa Koutokeinossa, mutta on samalla esiintyvä taiteilija ja saamelaisen musiikin tuottaja.

Yksi Saran tuottama levy on Ole Larsen Gainon (s. 1933) Ludiin mitalan (2009), jossa joikuja on äänitetty eri vuodenaikoina autenttissa ympäristöissä – merellä, porotokassa, hiihtoreissulla ja laavussa. Levy on osa projektia, jossa pyrkimyksenä oli luoda ”uniikkia oopperaa” joikujen ja luonnonääniä pohjalta – eräänlainen muunnos Nils-Aslak Valkeapään lintusinfoniasta Goase dušše (1994).

Joikaaja Wimme Saari (s. 1959) on laajentanut persoonallista musiikkikuvaansa mm. tekno- ja rap-soundeilla, ”tunturiavantgardella” ja joikuviritteisillä virsillä. Hän oli levyttänyt mm. suomalaisen Tallarin, ranskalaisen Hector Zazoun ja ruotsalaisen Hedningarna-yhtyeen kanssa, kunnes suomalainen RinneRadio vei hänet digitaalirytmien maailmaan, jossa joiku luovii luontevasti jazzin, ambientin ja teknon keskellä. Wimmen omin maailma on syvällä unenomaisten näkyjen ja sähköisten äänimaisemien labyrinteissa.

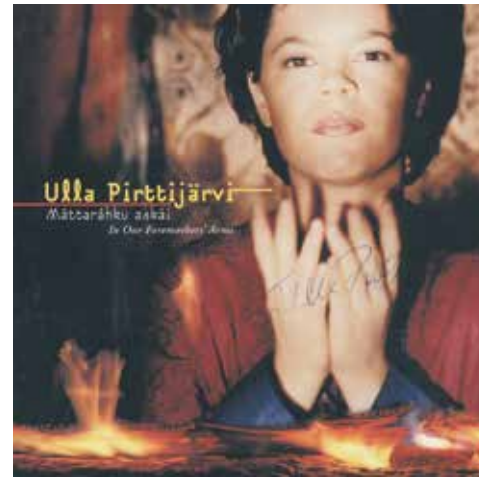
Annukka Hirvasvuopio-Laitin (s. 1973) yhtye Vilddas alkoi yhdistää saamelaista joikua turkkilais-arabialaisiin soundeihin. Yhtyeen suomalaissoittajat Marko Jouste ja Mikko Vanhanen tulivat vahvasti eteläeurooppalaisen ja balkanilaisen musiikkiperinteen piiristä. Vilddas on yhdistänyt pop-säveliä, joikua, itämaisia instrumentteja, ambientia ja vaikkapa marokkolaista gnawa-transsimusiikkia. Hirvasvuopio-Laitin on lisäksi projektikoordinaattorina mukana kehittämässä saamelaismusiikille aikuiskoulutusohjelmaa.

Vuonna 2014 menehtynyt Inga Juuso (s. 1945) oli maailman ainoa täyspäiväinen joikaaja, joka oli haluttu vieras erilaisissa cross-over-kokoonpanoissa. Erityisesti norjalaisbasisti Steinar Raknesin kanssa koottu Skáidi herätti laajalti huomiota yhdistäessään improvisoitua joikua ja jazzia hyvin spontaanilla tavalla.

Kokenutta polvea edustaa myös Niko Valkeapää (s. 1968), suomensaamelainen laula-

ja-lauluntekijä, joka vuodesta 1990 on asunut Norjan Koutokeinossa. Kahdesti Sámi Grand Prix'n voittanut Valkeapää sai esikoislevystään Niko Valkeapää (2003) arvostetun Spellemann-palkinnon eli Norjan ”Grammy”, voitti Liet-laulukilpailun vuonna 2004 Hollannissa ja kaksi kansanmusiikkipalkintoa toisesta levystään Birrat Birra (2008).

Valkeapään musiikki ankkuroituu vahvasti saamelaiseen kieleen ja runoilmaisuun, mutta hakee muotonsa nykyaikaisesta elektronisesta pop-musiikista ja angloamerikkalaisesta laulaja-lauluntekijä-traditiosta. Laulut käsittelevät kaupunkilaisuutta, kulttuurista monimuotoisuutta, ihmissuhteita ja laulajan sisäisiä tutkimusmatkoja. Valkeapään levyjen tuottaja Georg Buljo (s. 1969) on myös tunnettu muusikko, säveltäjä ja sovittaja, joka on tehnyt työtä mm. Mari Boinen, Lars Ánte Kuhmusen ja joikaaja Johan Anders Baerin kanssa. Hän on perustanut Duippidit-levymerkin.



**Ulla Pirttijärvestä on tullut 2000-luvulla merkittävimpiä saamelaismuusikoita, joka on esiintynyt useiden yhtyeiden kanssa.**





**Ruotsin saamelainen Sofia Jannok yhdistää joikua ja modernia musiikkia.**

Saamelaisen pop-musiikin yhdeksi kärkinimeksi 2000-luvulla on noussut ruotsinsaamelainen Sofia Jannok, joka voitti Sámi Grand Prix'n soolona 2003 ja Anna Kärstedtin kanssa 2001. Ihmiset, kohtaamiset, taivas, maa ja tunturit ovat Jannokin keskeisiä inspiraation lähteitä, mutta myös kaupungin syke ja värit.

Ann Mari Andersen on kulkenut leveän tien lasten ja nuorten kuoroista gospeliin ja Beaivváš-teatterin kabareehen. Hän on ensimmäinen laulaja, joka on esittänyt saamenkielisen laulun kansallisten euroviisukarsintojen finaalissa. Hänen kappaleensa Ádagassii tuli toiseksi Norjan karsinnoissa vuonna 2007. Sámi Grand Prix'n Andersen voitti jo vuonna 1993.

Tummaäänisen Wenche M. Haettan omakustanteisella rock-folk-levyllä Jurdagat ja niegut (2003) isän muistojoikukin soi hitaana rockabillynä. Ruotsinsaamelainen poromies, joikaaja ja muusikko Lars-Ánte Kuhmunen tunnetaan joikaamisen lisäksi vahvoista poliittisista ja runollisista rockteksteistään. Hän sai ensimmäisestä levystään Birrasis (2005) Norjassa Folkelarm-kansanmusiikkipalkinnon.

Merisaamelainen Torgeir Vassvik yhdisteli jo ensilevyllään Sáivu (2006) joikua siperialaiseen kurkkulauluun, muihin pohjoisten vähemmistöjen vaikutteisiin ja jazziin, lähestyen paikoitellen suoranaista avantgardea. Hän on säveltänyt musiikkia myös teatterille ja elokuvaan.

Norjansaamelaisen Vajas-yhtyeen ja jopa sinfoniaorkesterin solistina tunnettu Ánde Somby on myös Tromssan yliopiston professori, joka on erikoistunut alkuperäiskansojen oikeuksiin. Hän on yksi saamelaiskustantamo ja levymerkki DAT:n perustajista, joka on tuottanut mm. Inga Juuson ja setänsä Ivvár Niillasin joikulevyjä. Vajasin ensimmäinen albumi Sacred Stone ilmestyi 2006.

Sombyn poika Lawra Somby joikaa folk-yhtye Adjágasissa, joka sai nimeä avattuaan Glastonburyn festivaalin vuonna 2007 Englannissa. Yhtyeen nimi tarkoittaa olotilaa unen ja valveen välillä, ja juuri siltä Sombyn ja Sara Mariella Gaupin vapaasti mutkitteleva laulu elektronisessa maisemassa kuulostaa. Tunnelmallinen debyyttilevy Adjágas (2005) sai mm. The Timesilta ja The Guardianilta oivat arvostelut.



**Ammun Johanskareng on tehnyt saamelaismusiikkia 1970-luvulta alkaen. Kuva: Jorma Lehtola.**

Toisen polven levylaulajia on myös ruotsinsaamelainen runoilija ja joikaaja Simon Isak (Issát) Marainen. Hänen isänsä Thomas Marainen on tunnettu kirjailija, käsityömasteri ja levyttänyt joikaaja. Nuorempi Marainen on levyttänyt sekä soolona että jazz- ja pop-bändi Áran jäsenenä. Hän oli mukana myös Uumajan kulttuuripääkaupunkivuoden 2014 projektissa, jossa pohjoissaamelaiset joikaajat ja kiinalaiset indie-folk-rock-muusikot loivat musiikkia kiinalaiselle tanssiteatteri Taolle.

Ruotsinsaamelainen Johan Kitti voitti Sámi Grand Prix'n kahdesti 2004 ja 2006. Jälkimmäinen vei hänet norjansaamelaisen serkkunsa Ellen Sara Baerin kanssa Liet-laulukilpailuun, jonka he voittivat rakkausjoillaan Ludiin mitalan. Ambientista, elekt-



Niillas Holmberg on runoilija, näyttelijä ja muusikko. Kuva: Jorma Lehtola.



Jiella on Niilo Rasmuksen ja tyttärien (Eeva-Liisa, Titta ja Jenna) muodostama yhtye.



Elvira Galkin edustaa harvinaista kuolansaamelaista pop-musiikkia.

ronisesta musiikista ja jazzista vaikutteita ottanut rock-levy Dovddut ilmestyi 2007.

Karasjokelainen Elin Käven luo ambient-pohjaista vaihtoehtofolkia. Jo ensilevyllään *Jikjon musihkka – Frozen music* (2009) hän esitteli mietiskelevän, unenomaisen musiikkimaailmansa, joka sai englantilaiset kutsumaan hanta ”arktiseksi keijuksi” (Arctic Fairy). Laulullaan Áibbas jaska / All Still Käven selvisi vuonna 2011 finaaliin International Songwriting -kilpailussa, jonka tuomaristossa istuivat mm. Ozzy Osbourne, Tori Amos ja Tom Waits. Käven opettaa myös ammattimaisesti Tribal Fusion -vatsatanssia.

Anna Näkkäljärvi, ensimmäinen klassisen koulutuksen saanut saamelainen klarinetisti, teki töitä useissa suomalaisissa orkestereissa ennen paluutaan pohjoiseen. Yhdessä suomalaisen harmonikkataiteilijan Johanna Juholan kanssa hän perusti Ánnámáret Ensemblen, jonka debyytti *Beallječijat – Earrings* julkaistiin 2011. Näkkäljärvi on myös Inariin valmistellun Saamelaisen musiikkikeskuksen suunnittelija ja alkuperäiskansojen Ijahis idja -musiikkifestivaalin luoja.

Lovisa Negga luonnehtii omaa musiikkiaan ”ranskansaamelaiseksi electronicaksi”, koska tulee ranskansaamelaisesta perheestä. Pääosin ruotsiksi laulava Negga on opetellut äitinsä puolelta juontuvaa luulajansaamen kieltä ja levyttänyt sillä mm. taistelulaulunsa *Mihá ja gievrra* (Ylpeä ja vahva). Omalla levymerkkillään (Bite) Negga on julkaissut levyjä, joissa elektroninen pop hakee mausteita mm. funkista, discosta ja hiphopista. Debyyttialbumi *Kär* ilmestyi 2011.

Luulajansaamea mm. polyfonisena joikuna käyttää myös *Jarŋŋa* – mezzosopraano Katarina Rimpi ja saksalaissyntyinen alto Mandy Senger –, jonka ensimmäinen levy ilmestyi vuonna 2011.

Niillas Holmberg on suomensaamelainen runoilija, näyttelijä ja laulaja-lauluntekijä. Suomalaisen sellisti-pianisti Roope Mäenpään kanssa hän on luonut oman tummasävyisen folk-maailmansa, jonka ytimessä ovat Saamen luonto, elämänfilosofia ja uskomukset sekä kuluttavan länsimaisen kulttuurin kritiikki. Debyyttilevy *Manin guottan girjji* ilmestyi vuonna 2012.

Ruotsinsaamelaiset Max Mackhé ja Maxida Mäarak ovat tahoillaan ottaneet kriittisesti kantaa Saamen alueella lisääntyvään kaivostoimintaan. Mäarak, joka on myös näyttelijä ja kuvataiteilija, on yhdessä Downhill Bluegrass Bandin kanssa yhdistänyt joikua pohjoisamerikkalaiseen Appalakkien bluegrass-perinteeseen. Vuorten lisäksi yhdistävä tekijä on ollut kaivostoiminnan vaikutus kummankin alueen luontoon ja elämään.



Rockilla on pitkät, jo 1970-luvulta ulottuvat perinteet saamelaisessa musiikissa. Norjansaamelaiset bändit Orbina, Sančuari ja Sagittarius ovat soittaneet suoraviivaista rockia, Intrigue suoranaista ”heavyjoikua”. Orbinalla on ollut parhaaltaan solisteinaan kolme joikaajaa.

Erikoinen rock-musiikin reuna-alueista on Tiina Sanilan ”kolttarock”. Uhanalaista koltansaamen kieltä Suomen itärajalla puhuu vain kolmisensataa ihmistä. Ensimmäinen albumi *Sää’mjånnam rocks!* julkaistiin vuonna 2005. Seuraavana vuonna julkaistu single *Uuh!* nousi Suomen virallisen listan kolmanneksi. Oikeustiedettä opiskellut Sanila on toiminut myös aktiivisesti saamelaisessa politiikassa ja valittiin ääniharavana Suomen Saamelaiskäräjien jäseneksi vuonna 2011. Hän eteni puheenjohtajaksi asti.

Suomensaamelainen SomBy voitti vuonna 2009 sekä Sámi Grand Prix’n että Liet-kilpailun laulullaan *Ii idit vel*. Debyyttialbumi *Alas Eana* ilmestyi seuraavana vuonna. Yhtyeen nimi viittaa vanhaan saamelaisalueeseen, Sompioon, jonka kylistä moni hautautui tekojärvien alle 1960-luvulla. Osa soittajista tulee säästyneestä Vuotson kylästä.

Myös urbaanina musiikinlajina tunnettu rap on löytänyt vahvan jalansijan pohjoisessa. Sen varhaiset tahdit tulivat yllättävästä suunnasta, uhanalaiseksi julistetulla inarinsaamen kielellä. ”Inarin seremoniamestari” Amoc (Mikkål Antti Morottaja) aloitti räppäämisen suomeksi, mutta vaihtoi sen jo ensilevyllään *Amok-kaččâm* (2007) kotikieleensä, jota puhuu alle 300 ihmistä koko maailmassa. Tarinahenkisten sanoitustensa kautta Amoc on myös luonut uutta, modernia sanastoa Suomen vanhimmalle kielelle.

Norjansaamelaisen Slincazen (Nils Rune Utsi) rap alkoi vastatoimena koulussa koetulle kiusaamiselle. Nopeasykkeiset riimit, joilla hän sai kaipaamaansa kunnioitusta, ovat kasvaneet yhteiskuntakriittisiksi kommentteiksi koko saamelaiskulttuurin tilasta ja mm. kaivostoiminnasta. Masilainen räppääjä tuli laajemmin tunnetuksi esiinnyttyään Norjan kuningas Haraldin 70-vuotispäivillä vuonna 2007.

Slincazen tavoin suomensaamelainen Ailu Valle on työskennellyt radiotoimittajana, vaikka on koulutukseltaan opettaja. Levyillä *Dušši dušše duššat* (2013, Turha vain tuhoutua) ja *7 (7) Vallen runous* on kantaa ottavaa pohdiskelua muun muassa luonnon arvostamisesta ja yhteiskunnallisesta ilmastosta. Vahvaa räppiä on levyttänyt myös norjansaamelainen, kykykilpailuissa menestynyt ryhmä Duolva Duottar.

Saamelaista musiikkitarjontaa terävöittää yhteistyö valtaväestöjen musiikintaitajien kanssa, samoin kuin se, että vanhojen DATien, Idutien ja Riebancitten lisäksi inarinsaamelaisen Jussi Isokosken yhtiö Tuupa Records tuottaa säännöllisesti uutta

saamelaista nykymusiikkia.

Hallitsevan pohjoissaamen rinnalla musiikki on alkanut vahvistaa myös pienempiä, uhanalaisia saamen kieliä, joiden puhujat lasketaan sadoissa. Sanilan ja Amocin lisäksi Almetjh Tjööngkeme -yhtye esitti vuollepohjaista etnorockia eteläsaameksi jo 1990-luvun alussa, mutta varsinainen ryntäys alkoi 2000-luvulla. *Jarŋŋa*-duo laulaa luulajansaameksi ja Elvira Galkina kildiniksi. Harvinaista venäjänsaamelaista populaarimusiikkia edustava Galkina voitti Sámi Grand Prix’n vuonna 2002.

Saamelaisten yhteisöllisyyttä on uuden vuosituhannen myötä noussut julistamaan vielä oma kuorotoiminta. Koutokeinolaisen Dimitri Joavkun ohella huomattavin projekteista on ollut saamelaismusiikkiin erikoistunut sekakuoro Sámi Jienat (Saamen äänet). Siinä on mukana yli 60 laulajaa Suomesta, Ruotsista ja Norjasta. Ohjelmistossa on sekä hengellistä että perinteistä saamelaismusiikkia, muun muassa Frode Fjellheimin kuorolle sovittamia joikuja.

**Amoc esittää rap-musiikkia inarinsaameksi. Kuva: Jorma Lehtola.**



## MONIKERROKSI- KUVATAIDE

Verrattuna 1980- ja 1990-lukuihin, jolloin saamelaiselle kuvataiteellekin oli tyypillistä korostaa saamelaista symboliikkaa tai ”saamelaisia värejä”, 2000-luvun kuvataidetta luonnehtii monikerroksisuus. Joissakin saamelaistaiteilijoiden näyttelyissä katsoja voi turhaan etsiä saamelaisia piirteitä näytteillä olevista valokuvista, veistoksista, kollaa-seista, installaatioista tai performansseista. Toisten saamelaistaiteilijoiden työt taas voivat shokeerata katsojan ja tuntua rajummilta kuin konsanaan saamelaisliikkeen radikalismien aikoina.

Tutkijat välttävät puhumasta erityisestä ”saamelaisesta tyylistä”, koska nykytaide antaa hyvin kirjavan kuvan saamelaisuudesta. Kiinnostavan esimerkin näkökulmien vaihdoksesta tarjoaa 1990-luvulla aloittaneen Lena Stenbergin tuotanto. Hän on ollut monipuolinen taiteilija, joka on tehnyt veistoksia, maalauksia, valokuvakollaaseja ja installaatioita. Saamelaiset aiheet näkyivät erityisesti hänen alkutuotannossaan, sillä esimerkiksi teos 1900 toi esille saamelaisten omia historioita ja vahvaa sidettä esi-isiin.

Myöhemmässä tuotannossa saamelaiset aiheet ovat jääneet vähemmälle. Stenbergin työt ovat usein hätkähdyttäviä, sillä sekä värikkäisyydessään että muotokielessään hän välttää harmonisia sävyjä. Tutkiessaan arkipäivän esineitä, joita ihminen jättää jälkeensä, hän on kuvannut monenlaisia räikeitä, kuluneita tai outoja muotoja puhelimen latureista hylättyihin värittömiin kumisaappaisiin tai eroottisiin leluihin.

Ihmisten jättämät jäljet ovat myöhemminkin olleet tärkeä teema Stenbergin töissä. Kiirunan seudulta kotoisin oleva taiteilija on kiinnostunut niistä jäljistä, joita Pohjois-Ruotsin kaivostoiminta jättää luontoon. Hän on vahvasti mukana taiteilijoiden projektissa, joka on tutkinut lisääntyvää kaivostoimintaa esimerkkinä uuskolonialistisesta politiikasta.

Luonto toimii saamelaistaiteessa usein lavastuksena, joka nostaa tekijän omat juuret esiin viitteellisesti tai näkyvästikin. Per Enoksson on pohtinut ihmisen suhdetta luontoon esimerkiksi puusta ja tekstiilistä valmistetuissa installaatioissaan nimeltä ”Metsä sisälläni”, joka tuo mieleen Nils-Aslak Valkeapään ajattelun ”kodista sydämessä”. Toisena vakituksena maisemana Enokssonin töissä on kaupunkiympäristö värikkäine, mutta outoine ihmishahmoineen ja esineineen (esimerkiksi Hoteallagonagas / Hotelikuningas 2008).



Saamelaista kuvataidetta on nähtävillä monissa gallerioissa ja taidemuseoissa, mutta saamelaisalueella myös kulttuurikeskuksissa, kuten Siidassa Inarissa. Kuva näyttelystä ”Yhteinen maa” 2004.

Anders Sunnan taidetta RidduRiddu-festivaalin esitteessä: ”Dån tsamáda tjavgga – kuiskaa äänekkäästi.”



**Marja Helanderin videoesitys ”Trambo” kuvaa ihmisen tapaa hakea jännitystä turvallisella tavalla.**

Katarina Pirak Sikku on tehnyt grafiikkaa ja maalauksia luonnonmaisemista, joiden harmoniaan hän on pyrkinyt tuomaan sitä särmää ja vaarantunnetta, joka kätkeytyi hänen esi-isiensä kokemuksiin luonnosta. Pirak Sikku on tuonut vahvasti esille myös saamelaisten historiallisia kokemuksia rotututkimuksen kohteina. Haastattelujen ja arkistoinneistojen pohjalta hän on tehnyt kantaa ottavia piirroksia, valokuvakollaaseja, maalauksia ja installaatioita. ”Voiko surun periä?” hän kysyy esiäitiensä tunteisiin viitaten. Taiteilija on tuonut teoksiin myös itsensä valokuvassa, jossa hän istuu mitattavana, joskin mittaajana on nyt hän itse.

Geir Tore Holm on leikitellyt teoksissaan vakiintuneella saamelaisella symboliikal-

la, kuten saamenlipun väreillä, joita hän on toistanut esimerkiksi asettamalla kolme eriväristä marjapurkkia (mustikka, hilla, puolukka) rinnakkain teoksessa Uusi lippu. Hän on suhtautunut varsin kriittisesti viralliseen saamelaispolitiikkaan esimerkiksi väreillä ja valoilla leikittelevissä performansseissaan, joissa aiheena on usein yksittäisen saamelaisen suhde kasvottomaan ryhmään, joka edustaa virallista saamelaisuutta.

Holm on tuottanut videomateriaalia, valokuvia, veistoksia, ääni- ja valoteoksia, performansseja ja installaatioita. Näyttelyidensä oheishjelmana hän on keittänyt poronlihakeittoa isoäitinsä reseptillä, samalla kun on laulanut Elviksen tai Johnny Cashin melodioita saamenkielisillä sanoilla. Samalla tavoin nykyaika risteää perinteiseen teoksessa Tripod (2003-2004), installaatioissa alastomaksi riivitystä joulupuusta, jonka oksille on ripustettu tyhjiä Coca Cola -pulloja ja perinteisiä poronnahkaisia kahvipusseja.

Vastakohta perinteisen ja modernin välillä on eräs valokuvaaja Marja Helanderin tärkeimpiä teemoja. Samalla se symboloi hänen omaa identiteettikamppailuaan. Helander on kaupunkisaamelainen, joka on taiteessaan hahmottanut saamelaisia juuriaan monella tavoin. Sarjassaan Sukupolvet (1992) hän yhdisteli museoiden arkistokuvia ja vanhoja perhealbumikuvia nykyaikaisiin valokuviiin lähinnä hänestä itsestään uudellisissa ympäristöissä.

Nomadit -näyttelyssä (2002) modernin kaupunkilaisen naisen, taas Helanderin itsensä, kuvaaminen pohjoisen luonnossa loi vaikutelman vahvasta ristiriidasta. Kuvissa henkilö näyttää olevan täysin yksyksissä oudossa ympäristössä, mutta asetelmiin sisältyvä huumori asettaa kyseenalaisiksi ennakkokäsityksiä, joissa saamelaisten oletetaan usein olevan yhtä luonnon kanssa. Helander on irtautunut ilmisaamelaisista aiheista kuvissaan urbaaneista teollisuus- ja kaivosympäristöistä. Hän on luonut ristiriitaa yhdistämällä ”ruman” ympäristön ja kauniin, jopa romanttisen ilmaisen.

Suomensaamelaisella kuvataiteilija Outi Pieskillä on samanlainen tausta kuin Helanderilla, jonka tavoin hän on käynyt perusteellisen taidekoulutuksen. Esimerkiksi Hillaretki -sarjassaan (1998) hän kuvasi isänsä kotiseutua Tenojokilaaksoa viitteellisesti niin, että maisemaa tärkeämpiä ovat niiden herättämät tunnelmat ja kokemukset. Sen jälkeen kun taiteilija muutti 2000-luvun alkupuolella Tenojoelle, työt ovat heijastelleet kokemuksia kadotetusta ja uudelleen lödytystä kotiseudusta.

Hän on korostanut maalaamisen merkitystä uskonnolliseen viittaavana toimituksena, jossa arki ja pyhä yhdistyvät. Sen kautta hän pääsee lähelle omia esi-isiä ja sukunsa juuria. Pieskin töitä luonnehtii huumori, sillä usein hän Helanderin tavoin leikittelee



saamelaisuudellaan. Esimerkki siitä on kahvipusseista tehty lapinpuku Kultatakki (2007), johon kuuluu karkkipusseista tehty hartiasilkki.

Käsityöperinne on Pieskin töissä vahvasti esillä. Taideteosten kehukset Pieski voi rakentaa kirjavista kankaista tai erivärisistä lankatupsuista. Hän on todennut kehysten tekemisen olevan rituaali, joka liittyy maalaamisen käsityöhön ja naisten arkeen. Kehysten vaihtelevien aiheiden kautta hänen maalauksensa tuntuvat laajenevan ulospäin ja lähtevän liikkeelle esimerkiksi teoksessa Ahkun lääkemäntä (2009), jossa puunjuuret lähtevät teoksesta omille teilleen.

Eräs kantaottavimmista nuorista taiteilijoista Ruotsin puolella on ollut Anders Sunna, jonka teokset tuovat mieleen radikaalin Iver Jåksin. Tämän tavoin Sunna on tuonut perinteisiä aiheita hätkähdyttävän uuteen ympäristöön, kuten esimerkiksi installaatiossa Verenroiskeinen kesä (2009) liittännyt poronkallosta ja -sarvista muodostetun seitapatsaan tietyömaan punaiseen varoitusmerkkiin. Samassa työssään hän on luonut galleriahuoneeseen vihreistä oksista tehdyn aidan, johon on ripusteltu noitarumpujen pohjalle painettuja ohjaus- ja varoituskylttejä.

Myös maalaustaitessaan Sunna on hätkäyttänyt esimerkiksi teoksessaan ”Ruotsin saamelaisten poronhoidon tuho” (2008). Siinä pakkopaitaan puettu saamelainen irvistää tuskasta, kun vasemmalta lähestyy natsien pukuun sonnustautunut viestintuoja, joka kantaa Norrbottenin läänin kylttiä. Takana on tunturimaisema, johon on sijoitettu Tukholman ja Manhattanin kerrostalonäkymiä.



**Outi Pieskin teos ”Kultainen puku”  
on tehty kahvipaketeista.**







Nimettömänä esiintyvä taiteilijaryhmä Suohpanterror (Suopunkiterrori) levittää terävästi kanta-aottavaa taidetta sosiaalisessa mediassa. Esikuvansa Banksyn mukaisesti Suohpanterrorin työt rakentuvat usein olemassa olevalle kuvastolle, esimerkiksi julistelle tai vanhojen kuvalehtien mainoskuville, joiden käsittely rakentaa yllättäviä viittauksia nykypäivän saamelaisuuteen.

Suohpanterror tuntee hyvin saamelaisten kuvallisia perinteitä ja on tehnyt muunnelman esimerkiksi Niillas A. Sombyn tunnetusta lakikirjavalokuvasta Alta-kiistan aikana. Kuvat ovat ärhäköitä kannanottoja päivänpoliittisiin kiistoihin, kuten kaivostoimintaan Ruotsissa tai saamelaismääritelmään Suomessa. Saamenpuku tai saamelaiset symbolit voivat yhdistyä hyökkääviinkin kuviin, kuten sinkoihin tai kivääreihin.

Kuten Suohpanterrorin kaikille avoin tuotanto Facebook-sivuilla osoittaa, saamelais- taide on mennyt luontevasti myös internetiin. Vanhemman polven taiteilija Rannveig Persen on ilmentänyt tätä digitaalisessa kollaasissaan Fra gamme til html, jossa saamelaismies todistaa, kuinka ilmestyksen kaltainen risti nousee hänen turvekodastaan kyberavaruuteen.

Suomen puolen nuorista taiteilijoista Outi Paltto on kuvittanut perinteisiä kertomuksia digitaalisissa maalauksissaan Outo mies Ruto hevosineen ja Máhte-Elias ja rutto 1918, jotka liittyvät Tenolla vuonna 1918 riehuneeseen espanjantautiin.

Valokuvaajista esimerkiksi Tromssan nykytaiteen akatemiasta valmistunut Matti Aikio on esimerkiksi digitaalisessa videossaan Nomad Talk (2013) pohtinut luonnon ja nykyajan välistä jännitettä, ihmisten muuttoa ja erilaisia välitiloja muutoksen keskellä. Hän on nostanut esiin esimerkiksi petopolitiikan epäoikeudenmukaisuutta valokuvassaan ”Crime scene”, joka kuvaa pedon ja poron välisen taistelun tannerta. Ruotsinsaamelainen valokuvaaja Andreas Sarri taas on kuvannut kriittisesti Kuolan saamelaisten kokemuksia muun muassa teoksessa ”Welcome to Shittown”.

Monet nuorista kuvataiteilijoistakin vaikuttavat monella taiteenalalla. Esimerkiksi Liselott Wajstedt tunnetaan erityisesti filmintekijänä, vaikka hänellä on myös kuvataiteilijan koulutus. Carola Grahn työskentelee valokuvaajana ja erityisesti ääni- installaatioiden tekijänä, minkä lisäksi hän on kirjoittanut muun muassa ruotsinkielisen romaanin Lo & professorn 2013.

**Taiteilijaryhmä Suohpanterror on muokannut tunnettuja teoksia saamelaiseksi julistetateeksi. ”Ad astran” alkuperäinen tekijä oli Akseli Gallen-Kallela, joka kertoi sen kuvaavan ylösnousemusta.**



## SAAMELAINEN ARKITAIDE

Kuvataiteen lisäksi saamelaisten visuaalisia perinteitä on kehitelty ja muunneltu muillakin aloilla. Voidaan puhua moninaisesta ”saamelaisesta estetiikasta”, joka voi näkyä kansallisina symboleina saamelaisten pukeutumisessa, saamelaisten kotien sisustuksessa tai saamelaisten instituutioiden arkkitehtuurissa ja koristelussa.

Yksinkertaisimmillaan kyse on arkitaideesta, jota kehitellään vakiintuneen saamelaisen symboliikan varaan. Siinä noudatellaan perinteistä saamelaista muotokieltä esimerkiksi kotimaisten rakennusten suunnittelussa, tai perinteistä värimaailmaa, joka näkyy esimerkiksi virallisen saamelaislipun kokoonpanossa. Tyypillinen yksityiskohta on saamenlipputarra, joka auton peräosassa juhlistaa autonomistajan etnisyyttä, mutta voi toimia myös matkamuistona Saamenmaalta.

Puoliviralliset, jo saamelaisliikkeen aikana vakiintuneet symbolit lapinpuvusta alkaen ovat säilyttäneet paikkansa ja moninaisuutensa erilaisissa juhlissa konfirmaatiosta musiikkifestivaaleihin. Olennainen osa puolivirallista kuvastoa ovat ”saamelaiset värit” (keltainen, sininen, punainen ja vihreä), jotka ovat toistettavissa ja muunneltavissa lukemattomin tavoin.

Tämä virallinen tai puolivirallinen kuvasto muodostaa pohjan sille itseilmaisun kirjolle, jolla saamelaisuutta esitetään niin julkisuudessa kuin yksityisestikin. Erityisesti nuoret kehittävät omia versioitaan esimerkiksi perinteisiä malleja mukailevien, mutta uuteen käyttöön otettujen pukineiden ja koristeiden avulla.

Moderneissa saamelaisinstituutioissa saamelaisuus voi näkyä ikkunaverhojen väreissä tai tauluissa ja veistoksissa, jotka toistavat tyypillisiä saamelaisaiheita, kuten poroja tai kotaelämää. Monet instituutiot myös ostavat saamelaistaiteilijoilta erillisiä teoksia. Esimerkiksi Norjan Saamelaiskäräjien rakennuksesta löytyy monien tunnettujen saamelaistaiteilijoiden töitä. Suomen saamelaisten kulttuurikeskus Sajoksen parlamenttisalia taas korostaa Outi Pieskin teos ”Eatnu, eadni, eana – virta, emo, maa” (2012), joka jäljittelee saamelaisnaisten lapinpuvun hopeakoruja.

Koutokeinossa Saamelaisen korkeakoulun (Sámi allaskuvla) luokkahuoneista löytyy perinteisempää saamelaista sisustusta, kun taas erään portaikon päässä katseen vangitsee Arnold Johansenin teos ”Marion” (2005), joka kuvaa saamelaiselämän kaksinaisuutta. Paperikaihtimien avulla katsojan näkökulma vaihtuu niin, että toisesta suunnasta katsottuna Marion on pukeutunut saamenpukuun, toisesta suunnasta hänellä on t-paita ja farkut.



Saamelaisnuorten mielenosoitus saamenpuvun väärinkäyttöä vastaan Rovaniemeltä 2008: ”Burn fake!” Kuva: Ulla Aikio-Puoskari.



Modernia saamelaista pukeutumista: Ingor Ante Ailu Gaup poronnahka-asusteissaan. Kuva: Sara Marja Magga 2008.





Uusinta saamelaista muotia näytöksessä Ateneumissa Helsingissä 2008. Kuva: Jorma Lehtola.





**Uutta saamelaista designia.**

Eräs saamelaisen käyttötaiteen muoto on ns. saamelainen design eli saamelainen muotoilu, joka kehittää saamelaisia käsityöperinteitä moderneiksi käyttö- ja koriste-esineiksi. Tyypillistä on suunnitella perinteiseen pukeutumiseen liittyviä luovia muunnoksia, joissa esimerkiksi saamenpukuun lisätään yllättäviä elementtejä, lapinlakkia muunnellaan tai ranteessa komeilee saamenväreillä koristeltu kello.

Tavoitteena voi olla yllättää perinteisiin malleihin tottuneet, mutta myös etsiä modernia ja uutta tapaa tuoda saamelaisuutta esille. Saamelaisen arkitaitteen kehitykseen liittyy uuteen designiin perustuvan käyttöesineistön tehokkaampi markkinointi ja myynti, johon keskittyviä yrityksiä tai kauppia on syntynyt eri puolilla Saamenmaata.

Uranoitaja Suomessa on Petteri Laiti, jonka pitämä ateljee ja kauppa Samek Inarissa on erikoistunut hopeaesineiden muotoiluun. Muita uuteen designiin keskittyneitä liikkeitä ovat muuten muassa InKa Duodji Kaarasjoella ja Ruotsissa Stoorstälka Jokkmokissa. Kussakin maassa on monia yksityisiä tai saamelaisyhdistysten ylläpitämiä kauppia, jotka nykyisin myös internetissä välittävät sekä perinteistä duodjia että uutta designia.

Päinvastoin kuin matkamuuatoteollisuudessa, ostajina ovat yleensä saamelaiset, jotka käyttävät uutta designia osana arkipäivän asusteita tai koristelua. Pukuja käytetään



**Risku ja hopealusikka. Petteri Laitin tekemää taidekäsityötä. Kuva: Jorma Lehtola.**

yleensä juhlatilaisuuksissa, mutta tietyt elementit, esimerkiksi rintakorut naisilla, voidaan yhdistää myös osaksi ei-saamelaista vaatekappaan osoittamaan etnisyyttä. Pukujen suunnittelu tuottaa niin monenlaisia malleja, että niitä on esitelty usein jopa omissa muotinäytöksissään saamelaistapahtumien yhteydessä.

Suomessa tunnetuimpia uuden designin edustajia on Seija Ranttila. Hän on tullut saamelaisaiheiden pariin suomalaisen designin kautta, sillä hän on teolliseen tuotantoon tarkoitettussa tekstiilituotannossaan hyödyntänyt saamelaisia värejä ja rikkaita kuviomaailmaa. Hänen Sagat-kokoelmansa yhdistää saamelaisen käsityöperinteen nykyaikaisiin käyttötuotteisiin, kuten tyyneihin ja lakanoihin.



Saamelaiskäräjien uusi toimitalo Sajos on kulttuurikeskus, jossa on monenlaista saamelaistoimintaa.

Sajoksen sisäänkäynti edustaa uutta saamelaista taidetta. Kuvat: Sajos pressikuvat.



Perinteistä duodjia kehittelevistä nuorista taiteilijoista esimerkiksi Elle Valkeapää on opiskellut jalometalli- ja korukiviartesaaniksi ja lukenut teollista muotoilua Lapin yliopistossa. Hänen korujensa erityispiirre on hopean yhdistäminen orgaanisiin materiaaleihin, kuten juureen, josta on perinteisesti punomalla tehty säilytysastioita ja -rasioita.

Ruotsin puolella Monica L Edmondson, joka opiskeli Canberrassa Australiassa ja palasi käsityöläiseksi Tärnabyhyn, on erikoistunut taidelasin tekemiseen. Teknisesti ja muotoilun osalta hänen työnsä ovat saaneet kansainvälisiä vaikutteita, mutta aiheet hän saa usein omasta ympäristöstään, esimerkiksi talven valkoisesta luonnosta. Hän on tehnyt lukuisia julkisia töitä, kuten kivistä ja lasista tehdyn veistoksen ”Paluu” Borgafjällissä ns. Seitsemän joen taidetien varrella.

Nykysaamelasta estetiikkaa edustavat myös uusien saamelaisinstituutioiden rakennukset, joiden visuaaliset ratkaisut ovat ulottuneet saamelaisen perussymboliikan kehittelystä hyvinkin luoviin innovaatioihin. Niiden suunnittelijoina ja rakentajina ovat toistaiseksi olleet yleensä valtaväestöjen edustajat, mutta saamelaisten oma rooli suunnittelussa on noussut erityisesti 2000-luvulla vahvasti esiin.



Saamelainen rakennustaide on yleensä lähtenyt liikkeelle niistä visuaalisista ja formaalisista piirteistä, jotka liittyvät yleisesti vanhaan saamelaiseen kulttuurimaisemaan. Yksinkertaisimmillaan tämä on merkinnyt esimerkiksi kota- tai laavurakenteiden toistamista myös julkisissa rakennuksissa. Koon suurentuessa kota tai laavu on menettänyt alkuperäisen käytännöllisyytensä ja tilalle ovat tulleet muut arvot, kuten yksinkertaistettu saamelaisuuden symbolointi.

Saamelaisissa rakennusperinteissä on kuitenkin perinteisesti ollut runsaasti vaihtelua, joka on pohjautunut luonnonympäristöjen ja sitä myötä elämäntapojen erilaisuuteen. Tämä on alettu yhä enemmän tiedostaa myös julkisten rakennusten suunnittelussa, jossa on pohdittu esimerkiksi asumisen ja luonnonkäytön välistä yhteyttä. Kotaympäristössä sisätilat jatkuivat luontevasti pihakentälle, joka muodosti lähtökohdan ympäröivien luonnonympäristöjen käytölle.

Saamelaiset arkkitehdit, kuten Ole Henrik Einejord ja Joar Nango, ovat alkaneet tietoisemmin pohtia saamelaisen rakentamisen erityispiirteitä. Nango on Sami Huksendaidda: the FANzine -nimisessä julkaisussaan pohtinut saamelaista arkkitehtuuria laajemmin suhteessa pohjoisen ja alkuperäiskansojen rakennusperinteisiin.

Nango on arvostellut sitä, että jopa saamelaiset itse ovat unohtaneet saamelaisen rakennusperinteen monimuotoisuuden ja luovuuden. Esimerkiksi perinteisen kodan muodon tavoittelusta on hänen mielestään muodostunut jopa pakkomielle, joka korostaa yksinkertaistettua kuvaa saamelaisuudesta ja haittaa nykyaikaisen saamelaisen arkkitehtuuriajattelun muotoutumista.

Nuorten saamelaisten arkkitehtien pyrkimyksenä on ymmärtää saamelaisten rakennusperinne ajattelun tapana. Siihen liittyy käytännöllinen suhde asumiseen ja luonnonympäristöön, saatavilla olevien tarpeiden käyttöön, kierrätykseen sekä käsitykseen kaiken rakennetun vähittäisestä kulumisesta ja katoamisesta. Myös saamelaisen arkkitehtuurin paikallista luonnetta on korostettu siten, että kunkin saamelaisryhmän elämäntapa on aina ollut sidoksissa maisemaan ja kulttuuriympäristöön, joka on ollut sekä perinteinen että muuttuva.

**Kuolansaamelaisten kulttuurikeskuksen sisäänkäynti ja sisätila Lovozeron keskustassa. Kuvat: Veli-Pekka Lehtola.**





Johan Turin piirros.

## SAAMELAISKIRJALLISUUTTA

Saamelaiskirjallisuutta koskeva tietous on parhaiten saatavilla Rovaniemen kaupungin-kirjaston/Lapin maakuntakirjaston ylläpitämästä Suomen saamelaisen erikoiskirjaston saamelaiskokoelmasta sekä siihen liittyvästä tietokannasta [www.lapponica.net](http://www.lapponica.net).

Saamelaisia koskevat artikkelit löytyvät kattavasti ARTO-artikkelitietokannasta, johon myös Lapin maakuntakirjaston tietopalvelu toimittaa omat tietonsa.

Kiitän Lapin maakuntakirjaston Lappi-osastoa kirjallisuusluetteloja koskevasta avusta. Mahdolliset puutteet ovat minun vastuullani.

## SAAMELAISTA KAUNOKIRJALLISUUTTA SUOMEKSI

- Aikio, Ante: Jänkäjärven syöverit. Aigi-saaga 1. Rusutjärvi: Texthouse, 2013.
- Aikio, Ante: Lovi. Aigi-saaga 2. Rusutjärvi: Texthouse, 2015.
- Aikio, Matti: Eläinten nahoissa. Tarina Ruijasta. Suom. Juhani Siljo. Katinala: Kirja-vana, 1985.
- Aikio, Niilo: Tanssi pahalaiselle. Romaani. Karasjok: Davvi Girji, 2013 / 2015.
- Aikio-Arianaick, Inger-Mari: Maailmalta tähän. Suom. Inger-Mari Aikio-Arianaick. Inari: Kustannus-Puntsi – Kautokeino: DAT, 2006.
- Aikio-Arianaick, Inger-Mari: Suonet. Runoja. Kuvat József Timár. Suom. Irene Piippola, Inger-Mari Aikio-Arianaick. Wien: Dr. Josef Timar, 2009.
- Állanvári márkanat ja eara muitalusat. Kyynärvaaran markkinat ja muita kertomuksia. Doaimm. / Toim. Jouni Kitti – Kalle Mattila. Suom. Jouni Antti Vest. Kuvat Merja Ranttila. Helsinki: Lapin Sivistysseura 1988.
- En laske, en koskaan. Saamelaiskirjailijoiden runoja. Toim. ja suom. Kaija Anttonen. Inari: Kieletär 2015.
- Fofonoff, Claudia: Paatsjoen laulut – Pääšjoogg laulli. Inari: Omakustanne, 1988.
- Fofonoff, Kati-Claudia: Maa muovattu toisin päin. Runoja. Inari: Omakustanne, 2008.
- Gaski, Harald: Seitsemän veden joiku. Kärkölä: Pieni Karhu, 2009.
- Guttorm, Eino: Tunturimorsian. Ohcejohka: Jorgaleaddji Oy, 1989.
- Hætta, Lars – Bær, Anders: Usko ja elämä. Koutokeinon saamelaisten hengellisestä elämästä, Lars Levi Laestadiuksen heräyksestä ja lestadiolaisuuden alkuvaiheista ennen vuotta 1852. Käännös: Pekka Sammallahti. Utsjoki: Girjegiisá, 1993.
- Holmberg, Niillas: Jos itseni pelastan itseltäni. Runoja, kuvittanut Hanna Lehikoinen. Siuro: Palladium Kirjat, 2015.
- Holmberg, Veikko: Tuuru-karhu. Lastenkirja. Suom. Kaija Anttonen. Inari: Kieletär 2015.
- Huuva, Rose-Marie: Kylmä kumppani. Suom. Kaija Anttonen. Inari – Kautokeino: Kustannus-Puntsi – DAT, 2012.
- Idivuoma, Per: Rosvotuuli. Suom. Eric Gagneur. Oulu: Pohjoinen, 1979.
- Laiti, V. O.: Elämä helvetintulen varjossa. Borås: Compania Comder, 2013.
- Lukkari, Rauni Magga: Losses beaivegirji. Runosuomennoksia kokoelmasta Losses beaivegirji. Suom. Eeva Kilpi ja Ritva Torikka. Akkaväki 13 (1987): 3.
- Lukkari, Rauni Magga: Čalbmemihttu. Silmämitta. Runoja. Rovaniemi: Lapin maakuntamuseo, 1995.
- Lukkari, Rauni Magga: Äitejä, tyttäriä. Árbeadni. Suom. Kaija Anttonen. Tromsø: Gollegiella, 2013.
- Magga-Kumpulainen, Rita: Sarvikiela. Kirjoituskokoelma. Tampere: Pilot-kustannus, 2006.
- Magga-Kumpulainen, Rita: Binna Bánna. Tampere: Mediapinta, 2009.
- Magga-Miettunen, Siiri: Siirin kirja. Inari: Kustannus-Puntsi, 2002.

Magga-Miettunen, Siiri: Siirin elämä.  
Inari: Kustannus-Puntsi, 2006.

Magga-Miettunen, Siiri:  
Haile Selassie ja Lass'uulan Niila.  
Tarinoita Kutturin kairoilta.  
Inari: Kustannus-Puntsi, 2010.

Mattus, Ilmari: Covicjäävrst Kaamásán.  
Syysjärveltä Kaamaseen.  
Ivalo: Omakustanne, 1996.

Murrosajoja. Ihmisiä ja  
elämää Barentsin alueella.  
Östersund:  
Haja-asutusaluevirasto, 1998.

Paltto, Olavi: Maa on suru ja sade  
katoava onni. Novellikokoelma.  
Halikko: Avoin kirja, 1998.

Nikodemus, Pentti:  
Polku poromiehen sydämeen.  
Sodankylä: Omakustanne, 1998.

Paadar-Leivo, Rauna: Vieras talvi.  
Suom. Kaija Anttonen.  
Inari: Kustannus-Puntsi, 1997.

Paadar-Leivo, Rauna: Pieni Puolatyttö.  
Suom. Kaija Anttonen. Inari: Kieletär 2015.

Paltto, Kirsti: Saamelaiset.  
Helsinki: Tammi, 1973.

Paltto, Kirsti: Vojjaa minun poroni.  
Suom. Eino Kuokkanen.  
Oulu: Pohjoinen, 1986.

Paltto, Kirsti: Juokse nyt naalin poika.  
Suom. Eino Kuokkanen.  
Oulu : Pohjoinen, 1993.

Rakastaa, ei rakasta. Pohjoismaisia novelleja  
nuorille. Suom. Katriina Huttunen.  
Helsinki: Tammi, 2010.

Ranta-Rönnlund, Sara: Armon penikoita.  
Lyh. suom. Meri Utrio.  
Helsinki: Tammi, 1975.

Sarre, Anni: Heijastus – Spejålistem. Runoja  
ja kuvia – koveh já tiivtah. Käännösasun  
tarkistus ja kielenhuolto = jurgålusåi  
heiviittem já kielåtipšom: Ilmari Mattus,  
Matti Morottaja ja Hannu Kangasniemi.  
Inari: Sämitigge, 2014.

Seitsemän veden joiku. Toim. Harald Gaski –  
Lars Nordström; kuvat Lena Kappfjell.  
Suom. Irene Piippola.  
Kärkölä: Pieni Karhu, 2009.

Skabmatolak: sabmelaš kirjjalašvuoda antologiija  
= Tulia kaamoksessa:  
saamelaisen kirjallisuuden antologia.  
Helsinki: Otava, 1974.

Suhisevat koivut. Kuvat József Timár.  
Wien: Omakustanne, 2014. (Sis.  
Inger-Mari Aikion ja Kirste Palton runoja.)

Suomi. Toim. Márta Csire; kuvat József Timár.  
Eri kääntäjiä. Wien: Omakustanne, 2006.  
(Sis. Nils-Aslak Valkeapään ja  
Pekka Lukkarin runoja,  
kääntänyt Pekka Sammallahti.)

Tästä alkaa tie. Barentsin alueen  
kirjallisuusantologia. Suomenkielisen  
laitoksen toim. Ulla Kuukasjärvi ja  
Hannu Sarrala.  
Jyväskylä: Atena, 1999.

Turi, Johan: Kertomus saamelaisista.  
Suom. Samuli Aikio.  
WSOY, 1979.

Valkeapää, Nils-Aslak:  
Terveisiä Lapista. Pamfletti.  
Helsinki: Otava, 1971.

Valkeapää, Nils-Aslak: Kevään yöt niin valoisat.  
Suom. Anneli Rosell, kuvitus Nils-Aslak  
Valkeapää. Helsinki: Kirjayhtymä, 1980.

Valkeapää, Nils-Aslak: Aurinko, isäni.  
Guovdageaidnu: DAT.

Vest, Jovvna-Ánde: Poropolku sammaloituu.  
Suom. Eino Kuokkanen.  
Oulu: Pohjoinen, 1990.

Vest, Jovvna-Ánde: Perilliset.  
Káråšjohka: Davvi Girji, 2007.

Vuolab, Kerttu: Sataprosettinen,  
eli Lippalakkityön oppivuodet.  
Suom. Irene Piippola.  
Kemi: Atrain, 2014.

## SAAMELAISTA KERTOMAPERINNETTÄ SUOMEKSI

Aikio, Annukka – Aikio, Samuli: Lentonoidan  
poika. Saamelaisia satuja.  
Porvoo: WSOY 1978.

Andelin, Anders: Utsjoenlappalainen satu- ja  
sananelämys. Suomenkielellä ja  
huomautuksilla varustettu julkaissut Erkki  
Itkonen. Helsinki: Suomalais-ugrilainen  
seuran aikakauskirja, 53.

Europæus, D. E. D.: Kuolan-lappalainen  
sana- ja satukeräelmä. Toim. T. I. Itkonen;  
D. E. D. Europæus. Suomi: kirjoituksia  
isänmaallisista aineista 5:2,  
Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Friis, Jens Andreas: Lappalaisia satuja.  
Hämeenlinna: Karisto, 1910.

Haiko, Nina: Pieni maahiskirja.  
Inari: Kustannus-Puntsi, 2002.

Helander-Renvall, Elina: Silde.  
Saamelaisten myyttejä ja tarinoita.  
Utsjoki: Omakustanne, 2006.

Itkonen, Erkki: Inarinsaamelaisia kielennäytteitä  
Helsinki: Suomalais-ugrilainen Seura 1992.  
Itkonen, Toivo I.: Koltan- ja kuolanlappalaisia  
satuja. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura  
1931 / 1981.

Itkonen, T. I.: Elämänviisautta Inarin Iijärveltä I  
– III. Helsinki: Kalevalaseuran toimituksia.

Jalvi, Pedar: Sabmelazai maidnasak já  
miihtalusak = Lappalaisten  
satuja ja tarinoita.  
Helsinki: Sami Cuvgetussearvi, 1966.

Kinnunen, Eeva-Liisa: Kufitarten ja staalojen  
mailla: tarinoita Pohjolasta. Helsinki:  
Suomalaisen kirjallisuuden seura 1991.

Koskimies, A. V.: Inarinlappalaista  
kansantietoutta. Helsinki: Suomalais-  
ugrilainen seura, 1917 / 1978.

Kultsarvipeura ja sen klaani: toteemisia taruja  
ja menoja Kuolan niemimaalta. Toim. Eero  
Autio. Jyväskylä: Atena, 1993.

Morottaja, Leena: Tämä maa oli meidän:  
kyläkronikka siitä, kuka sai omistaa maan.  
Rovaniemi: Pohjoiset Kirjailijat, 1977.

Näkkäljärvi, Maarita:  
Tosikertomuksia henkiolennoista.  
Enontekiö: Omakustanne, 2004

Palojärvi, Iisko: Ahkupiebm. Saamelaisittu.  
Helsinki: Otava, 1970.

Ravila, Paavo: Ruijanlappalaisia kielennäytteitä  
Petsamosta ja Etelä-Varangista.  
Koonnut ja julk. Paavo Ravila.  
Helsinki: Suomalais-ugrilainen  
seura, 1931.

## VALIKOIMA SAAMELAISIA KOSKEVAA TIETOKIRJALLISUUTTA

- Aikio, Niilo: Liekkejä pakoon: saamelaiset evakossa 1944-1945. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2000.
- Aikio, Marjut: Saamelaiset kielenvaihdon kierteessä: Kielisosiologinen tutkimus viiden saamelaiskylän kielenvaihdosta 1910–1980. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 1988.
- Aikio-Puoskari, Ulla: Saamen kielen ja saamenkielinen opetus Pohjoismaissa. Tutkimus saamelaisten kielellisistä ihmisoikeuksista Pohjoismaiden kouluissa. Rovaniemi: Lapin yliopisto, 2001.
- Beaivvi mánát: saamelaisten juuret ja nykyaika. Toim. Irja Seurujärvi-Kari. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 2000.
- Dološ áiggi muitu – Eilinen keskellämme. Utsjoki: Utsjokisuun kyläyhdistys, 2006.
- Ealli biras – Elävä kulttuuriympäristö. Saamelainen kulttuuriympäristöohjelma. Inari: Sámi museum – Saamelaismuseosäätiö, 2013.
- Eletty, koettu maisema. Näkökulmia saamelaiseen kulttuurimaisemaan. Toim. Tiina Elo ja Päivi Magga. Rovaniemi: Lapin ympäristökeskus, 2007.
- Enbuske, Matti: Vanhan Lapin valtamailla. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2008.
- Girjin : näkökulmia saamelaiskirjallisuuteen = oaidninvuogit sámi girjjalašvuhtit = aspekter till samiska litteratur. Toim. Irene Piippola. Inari: Kustannus-Puntsi, 2000.
- Helander, Elina – Kailo, Kaarina: Ei alkua, ei loppua. Saamelaisten puheenvuoro. Helsinki: Like, 1999.
- Hirvonen, Vuokko: Saamenmaan ääniä. Saamelaisnaisen tie kirjailijaksi. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 1999.
- Huuskonen, Marjut: Stuurra-Jovnnan ladut. Tenonsaamelaisten ympäristökertomusten maailmat. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2004.
- Inari – Aanaar. Inarin historia jääkaudesta nykypäivään. Toim. Veli-Pekka Lehtola. Inari: Inarin kunta, 2003.
- Isaksson, Pekka: Kumma kuvajainen. Rasismi rotututkimuksessa, rotuteorioiden saamelaiset ja suomalainen fyysinen antropologia. Inari: Kustannus-Puntsi, 2001.
- Jefremoff, Irja: Varristallam – inarinsaamelaisten vuotuismuutto. Inari: Saamelaismuseosäätiö, 2001.
- Jouste, Marko: Tulläčalmaaš kirdáččij 'tulisilmillä lenteli' Inarinsaamelainen 1900-luvun alun musiikkikulttuuri paikallisen perinteen ja ympäröivien kulttuurien vuorovaikutuksessa. Tampere: Tampereen yliopisto, 2011.
- Karjalainen, Reetta: Saamen kielet pääomana monikielisellä Skábmagovat-elokuvafestivaalilla. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, 2015.
- Kohtaaminen – Gávnnadeapmi. Toim. Marko Jouste. Inari: Sámi museum – Saamelaismuseosäätiö, 2007.
- Korhonen, Mikko: Johdatus lapin kielen historiaan. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 1981.
- Kuka on saamelainen ja mitä on saamelaisuus: identiteetin juurilla. Toim. Erika Sarivaara, Kaarina Määttä ja Satu Uusiautti. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus, 2013.
- Kylli, Ritva: Saamelaisten kaksi kääntymystä: uskonnon muuttuminen Utsjoen ja Enontekiön lapinmailla 1602-1905. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2012.
- Kylä kulttuurien risteyksessä. Artikkelikokoelma Vuotson saamelaisista. Toim. Ulla Aikio-Puoskari ja Päivi Magga. Vuotso: Vuotson saamelaisyhdistys, 2010.
- Kysymyksiä saamelaisten oikeusasemasta. Toim. Kai T. Kokko. Rovaniemi: Lapin yliopisto, 2010.
- Laestadius, Lars Levi: Lappalaisten mytologian katkelmia. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2000 / 2011.
- Lehtola, Jorma: Lailasta Lailaan. Tarinoita elokuvien sitkeistä lappalaisista. Inari: Kustannus-Puntsi, 2000.
- Lehtola, Jorma: Laulujen Lappi – tarinoita haavemaasta. Inari: Kustannus-Puntsi, 2008.
- Lehtola, Teuvo: Saamelainen perintö. Inari: Kustannus-Puntsi, 2001.
- Lehtola, Veli-Pekka: Saamelainen evakko. Rauhan kansa sodan jaloissa. Uudistettu painos. Inari: Kustannus-Puntsi, 2004.
- Lehtola, Veli-Pekka: Saamelaisten parlamentti. Suomen saamelaisvaltuuskunta 1973-1995 ja Saamelaiskäräjät 1996-2003. Inari: Saamelaiskäräjät, 2005.
- Lehtola, Veli-Pekka: Saamelaiset suomalaiset: Kohtaamisia 1896–1953. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2012.
- Lindgren, Anna-Riitta: Helsingin saamelaiset ja oma kieli. Helsinki : Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2000.
- Linkola, Anni – Linkola, Martti: Kolttsaamelaiset. The Skolt Sámi. Inari: Saamelaismuseosäätiö, 2000.
- Lohiniva, Leena: Bereniken hiukset. Berenice's hair. Pohjoisen naistaiteilijan identiteettiä etsimässä. Rovaniemi: Rovaniemen taidemuseo, 1999.
- Lähteenmäki, Maria: Kalotin kansaa. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 2004.
- Länsman, Anni-Siiri: Väärtisuhteet Lapin matkailussa. Kulttuurianalyysi suomalaisten ja saamelaisten kohtaamisesta. Inari: Kustannus-Puntsi, 2004.
- Mattus, Ilmari: Itä-Inarin paikannimistö. Helsinki: Metsähallitus, 2010.
- Nahkiaisoja, Tarja: Asutus ja maankäyttö Inarissa ja Utsjoella 1700-luvun puolivälistä vuoteen 1925. Helsinki: Oikeusministeriö, 2006.
- Olthuis, Marja-Liisa: Inarinsaamen lajinnimet: Lintujen ja sienten kansannimien historiaa ja oppitekoisten uudisnimien muodostuksen metodiikkaa. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Pennanen, Jukka: Jos ei ole poropaimenia, kansa häviää. Kuolan poronhoitajien sosiokulttuurinen adaptaatio 20. vuosisadalla. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2000.
- Pentikäinen, Juha: Saamelaiset – pohjoisen kansan mytologia. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1995.
- Pentikäinen, Juha: Lars Levi Laestadius – yksi mies, seitsemän elämää. Helsinki: Kirjapaja, 2011.
- Peurakuopista kirkkokenttiin. Saamelaisalueen 10 000 vuotta arkeologin näkökulmasta. Toim. Eeva-Kristiina Harlin ja Veli-Pekka Lehtola. Oulu: Giellagas-instituutti.



## INTERNET-LINKKEJÄ

- Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit I: Outamaalta tunturiin. Toim. Marja Tuominen – Veli-Pekka Lehtola – Mervi Autti. Inari – Rovaniemi: Kustannus-Puntsi – Lapin yliopisto, 1999.
- Pääkkönen, Erkki: Saamelainen etnisuus ja pohjoinen paikallisuus: Saamelaisten etninen mobilisaatio ja paikallisperustainen vastaliike. Väitöskirja: Lapin yliopisto. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus, 2008.
- Ranttila, Merja-Aletta: Omakuva. Inari: Kustannus-Puntsi, 1999.
- Saamelaiset – sovinnotteet sopeutajat. Rovaniemi: Lapin maakuntamuseo, 1989.
- Saamelaista nykytaidetta. Dálá Sámi dáidda. Sámi Contemporary. Rovaniemi: Rovaniemen taidemuseo, 2014.
- Saamelaisten kansanopetuksen ja koulunkäynnin historia Suomessa. Toim. Pigga Keskitalo, Veli-Pekka Lehtola ja Merja Paksuniemi. Turku: Siirtolaisuusinstituutti, 2014.
- Saamenmaa. Kulttuuritieteellisiä näkökulmia. Toim. Veli-Pekka Lehtola, Ulla Piela ja Hanna Snellman. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2012.
- Saamentutkimus tänään. Toim. Irja Seurujärvi-Kari, Petri Halinen ja Risto Pulkkinen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2011.
- Sámiid rievttit gillii ja historjá – Saamelaisten oikeudet kieleen ja historiaan. Doaimm. / Toim. Tuomas Magga ja Veli-Pekka Lehtola. Oulu: Giellagas-instituutti, 2004.
- Seurujärvi-Kari, Irja: Ale jaskkot eatnigiella. Alkuperäiskansaliikkeen ja saamen kielen merkitys saamelaisten identiteetille. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Siiddastallan. Siidoista kyliin: luontosidonnainen saamelaiskulttuuri ja sen muuttuminen. Oulu: Pohjoinen 2000.
- Suomen saamelaispuvut. Toim. Laiti, Petteri ym. Inari: Sámi Duodji, 2010.
- Sverloff, Matti: Suenjelin saamelaisten perintö. Inari: Omakustanne, 2003.
- Tanner, Väinö: Ihmisaantieteellisiä tutkimuksia Petsamon seudulta I: Kolttalappalaiset. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2000.
- Toteutuvatko saamelaisten ihmisoikeudet. Toim. Martin Scheinin ja Taina Dahlgren. Helsinki: Yliopistopaino, 2001.
- Tuulentie, Seija: Meidän vähemmistöimme. Valtaväestön retoriikat saamelaisten oikeuksista käydyssä keskustelussa. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2001.
- Valkonen, Sanna: Poliittinen saamelaisuus. Tampere: Vastapaino, 2009.
- Valtonen, Taarna: Mielen laaksot - Mielen vuemieh - Miela vuomit - Miela vyemeh - Miöl vue'm. Neljän saamen kielen paikannimien rakenne, sanasto ja rinnakkaisnimet vähemmistö–enemmistö -suhteiden kuvastajina. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura, 2014.
- Äikäs, Tiina: Rantakiviltä tuntureille: pyhät paikat saamelaisten rituaalisessa maisemassa. Rovaniemi: Pohjois-Suomen historiallinen yhdistys, 2011.
- Saamelaiskäräjät  
<http://www.samediggj.fi/>
- Saamelaisneuvosto  
<http://www.saamicouncil.net/>
- YleSápmi  
<http://yle.fi/uutiset/sapmi/>
- Siida saamelaismuseum ja luontokeskus  
<http://www.siida.fi/sisalto>
- Saamelaisalueen koulutuskeskus  
<http://www.sogsakk.fi/>
- Giellagas-instituutti, Oulun yliopisto  
<http://www oulu.fi/giellagasinstituutti/>
- Saamelaiset Suomessa. Suomen sukukansojen ystävät ry:n teemalehti 2013. (PDF)  
[http://sukukansat.mafun.org/Saamelaiset\\_Suomessa\\_web.pdf](http://sukukansat.mafun.org/Saamelaiset_Suomessa_web.pdf)
- Ylen Elävä arkisto: Saamenmaata ja saamelaisia  
<http://yle.fi/aihe/elava-arkisto/>







PUNTSI.FI