

Raimo Tuusla
2000

Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit

Ontamaalta T U N T U R I I N

Toimittaneet

Marja Tuominen
Seija Tuulentie
Veli-Pekka Lehtola
Mervi Autti

osa 1

ETNOSTRESSISTÄ SILLANRAKENNUKSEEN

Saamelaisen nykykirjallisuuden minäkuvat

Lappalaiskylä ei ole kesällä mikään miellyttävä nähtävä. Joka taholla näkee maassa kalansuolia, kalansuomuja, mädäntyneitä kaloja ja muuta törkyä, joka myrkyttää ilman. Telttain mataloista oviaukoista ryömii esiin joukko lian peittämiä ihmisiä. Itse he eivät siitä ole millänsäkään. — / Lappalaisen vartalo on lyhyt, otsa matala, silmät pienet ja poskipäät ulkonevat. Luonteeltaan hän on hidas, raskasmielinen ja juro. Häntä syytetään kateelliseksi, leppymättömäksi ja viekkaaksi, mutta toiset kiittävät hänen vieraanvaraisuuttaan, jumalanpelkoaan ja siveätä käytöstään, milloin hän ei joudu viinan kiusaukseen.

Näin kirjoitti Suomen kansan suuresti arvostama Sakari Topelius pohjoisesta "heimokansastaan" Maamme-kirjassaan. Topelius ei suinkaan ollut ainoa luomassa käsitystä stereotyyppisestä saamelaisesta, päinvastoin hän oli yksi monista. 1700-luvulta lähtien tutkimusmatkailijat ja muut seikkailijat ovat vierailleet Saamenmaassa ja kirjoittaneet kokemuksistaan. Näiden kertomusten tyyppillinen saamelainen on pieni, tumma, likainen ja ruma vinoine silmineen, lättänenineen ja korkeine poskipäineen. Luonteeltaan saamelainen on yhtä rauhalli-

nen kuin poronsa: vieraanvarainen, rehellinen, hillitty ja onnellinen. Ainoa huono puoli on liiallinen viinan juonti. Tutkimusmatkalaisen ihailu saamelaisten vapautta ja "turmeltumattomuutta" kohtaan heijasteli ajan henkeä, Rousseau'n ajatusta "jalosta villistä". Kuvaukset loivat myös myyttiä siitä, että ainoastaan porosaamelainen on "aito" saamelainen kun taas muut elinkeinot ovat muilta omaksuttuja.¹

Tällaiset ulkoiseen olomuotoon ja pikaiseen "luonneanalyysiin" pohjautuvat mielikuvat saamelaisista ovat levinneet ympäri

maailmaa ja ovat edelleen stereotyyppisten ja vääristyneiden näkemysten perustana. Viime vuosikymmenien ajan saamelaiset, muiden maailman alkuperäiskansojen tavoin, ovatkin alkaneet vaatia mahdollisuutta omaan lähtökohtiin perustuvaan itsemäärittelyyn. Näin toteaa chippewa-intiaani Kateri Damm:

meidän tulee jatkaa omien määrittelyjemme vaatimista koskien sitä keitä me olemme sekä hylätä kolonialistisen järjestelmän meille tuputtamat määritelmät, jotka tekevät meistä merkityksettömiä ja jotka tulkitsevat identiteettimme väärin, liian väljästi tai vähättelevästi. /.../ Vapauttamalla itsemme stereotyyppien kutistavista siteistä ja ulkopuolelta tyrkytetyistä identiteeteistä, vahvistamme itseämme ja yhteisöjämme sekä vapaudumme koloniaalin vallan kahleista, jotka eivät ole ainoastaan kontrolloineet mitä teemme ja missä asumme vaan myös ketä me olemme.²

Saamelaista identiteettiä ja sen muodostumista pohdittaessa ei ole mahdollista olla ottamatta huomioon rasistisia rakenteita ja niiden monenlaisia vaikutuksia. Stuart Hall puhuu rasismista monista kasvoista ja moniselitteisyydestä. Alkuperäiskansojen kohdalla se ilmenee siten, että alkuperäiskansat ja heidän kulttuurinsa kuvataan toisaalta alkeelliseksi, primitiiviseksi ja kuolemaantuomituksi, mutta samanaikaisesti heitä ihaillaan "jaloina villeinä": henkisinä parantajina ja shamaancina, joiden kulttuuria romantioidaan ja mystifoidaan. Tällä tavoin, Hall toteaa, oikeutetaan valtioiden assimilaatiopolitiikka ja kulttuurinen haltuunotto.³

Sekä etnosentrismi että syrjintä luovat stereotyyppisiä asenteita ja mielikuvia, joihin on usein mahdotonta mahtua ja jotka saavat ihmisen epäilemään omaa kokemustaan sekä vähättelemään omaa todellisuuttaan⁴. Mielikuvien merkitys identiteetin hahmottumisessa onkin yllättävän suuri. Esimerkiksi Pratibha Parmarin mukaan mielikuvien syvä ideologinen luonne ei ainoas-

taan määrää sitä, mitä muut ajattelevat meistä vaan myös sen, mitä itse ajattelemme itses-
tämme⁵. Jos sisäistämme yhteiskunnan rasistiset näkemykset ja asenteet, alamme myös itse nähdä itsemme "valkoisten linsien" läpi, mikä johtaa oman taustan ja kulttuurin häpeämiseen⁶. Myös yhteiskunnan valtasuhteilla on merkitystä määritelmiä tehtäessä – meidän on oltava tietoisia kenen määritelmiä käytämme ja mitkä ovat seuraukset tiettyjen määritelmien käyttämisestä.

Kulttuurinen haltuunotto on myös yksi rasismin muoto. Kulttuurisella haltuunotolla tarkoitetaan sellaista kulttuuripiirteiden lainausta, usein pikemminkin omimista, joka tapahtuu koloniaalisissa puitteissa: poliittisen ja taloudellisen vallan avulla valtakulttuuri kontrolloi ja riistää alisteisessa asemassa olevaa kulttuuria. Kulttuurin sisäiset piirteet ovat erityisen tärkeitä vähemmistökulttuurin yhtenäisyydelle sekä koko olemassaololle tilanteessa, jossa lähes kaikki muu on jo viety⁷. Tällaista "etnografista riistoa"⁸ tapahtuu myös saamelaiskulttuuria kohtaan: matkailuteollisuus ei ainoastaan käytä hyväkseen saamelaiskulttuuria taloudellisesti vaan myös osallistuu saamelaisuuden (mis)representaatioiden luomiseen. Loretta Todd tuo esiin myös henkisen haltuunoton, joka ilmenee

— kun joku muu puhuu puolesta, määrittelee, kuvailee, edustaa tai hyödyntää muiden kulttuurien mielikuvia, kertomuksia, kokemuksia ja haaveita ominaan. Haltuunottoa tapahtuu myös kun ulkopuolisesta tulee kokemukseksi asiantuntija niin että hän tietää enemmän sinusta kuin sinä itse.⁹

Hartmut Lutz puhuu kulttuurisen haltuunoton yhteydessä myös syrjäyttämisestä, joka saa ihmisen "unohtamaan" huonon oman tunnon aiheuttavat häpeälliset tai kipeät muistot. Näiden muistojen unohtaminen estää ihmistä oppimasta aikaisemmasta kokemuksesta, ja näin ollen syrjäyttäminen aiheuttaa aiempien erehdyksien toistamisen:

— tarkasteltaessa ei-alkajoittamaa alkuperäiskansojen haltuunottoa ja pohdittakään kuin sääntönä, F alkuperäinen väestö tietää räiskansojen kulttuurea näköiseltä että on tapahtunut kolonisaatioprosessin, r. kansanmurhan ja edelleen tukahduttamisen kollektiivista joka jatkuu edelleen.¹⁰

Tällainen syrjäyttäminen saamelaistenkaan kohdalla väestön yleinen välinpitämättömyys saamelaisten riasta estää ei-saamelaisuudesta saamelaisten oikeuksia. Tämä vuorostaan jolla saamelaiset nähdään jina"¹¹, joilla on jo "kaheillä tulisi olla, kenties tarpeen"¹².

Etnostressi on yksilö joka on seurausta yksilön tinn kyseenalaistamisesta, taa usein myös muita kuten vieraantumista, a valtaista käyttäytymistä kohtaan. Etnostressi aiheuttaa tämättä jätetyistä psykosta siitä kärsivä ihminen on ja olemassaolostaan. J ajan kestäneestä koloniasimilaatiopolitiikasta kokeneet psykologista v kistä riistoa, josta on s tuurin ja oman elämän minen. Tämä voi aiheuttaa nisia identiteettiongelmia yhteenkuuluvuuden ja suuden tunteita.¹³

Ihmisillä on myös tarpeen sosiaalisen verkoston nutlaatuinen heidän e jota ei voi korvata vie

— tarkasteltaessa ei-alkuperäiskansojen harjoittamaa alkuperäiskansojen kulttuurien haltuunottoa ja pohdittaessa kuinka vähän, ikään kuin sääntönä, Pohjois-Amerikan ei-alkuperäinen väestö tietää mantereiden alkuperäiskansojen kulttuureista, näyttää todennäköiseltä että on tapahtunut jonkinasteinen kolonisaatioprosessin, riistämisen, osittaisen kansanmurhan ja edelleen jatkuvan etnisyyden tukahduttamisen kollektiivinen syrjäyttäminen, joka jatkuu edelleen.¹⁰

Tällainen syrjäyttämisen ilmiö ei ole outo saamelaistenkaan kohdalla. Ei-saamelaisen väestön yleinen välinpitämättömyys ja tietämättömyys saamelaisten kolonisaation historiasta estää ei-saamelaista väestöä ymmärtämästä saamelaisten oikeudellisia vaatimuksia. Tämä vuorostaan johtaa tilanteeseen, jossa saamelaiset nähdään "ammattivalittajina"¹¹, joilla on jo "kaikki oikeudet jotka heillä tulisi olla, kenties jopa enemmän kuin tarpeen"¹².

Etnostressi on yksilön kokema stressiä, joka on seurausta yksilön etnisen identiteetin kyseenalaistamisesta. Etnostressi aiheuttaa usein myös muita sosiaalisia ongelmia kuten vieraantumista, alkoholismia ja väkivaltaista käyttäytymistä sekä itseä että muita kohtaan. Etnostressi aiheutuu yksilön tyydyttämättä jätetyistä psykologisista tarpeista, ja siitä kärsivä ihminen on epävarma itsestään ja olemassaolostaan. Johtuen vuosisatojen ajan kestäneestä kolonisaatioprosessista ja assimilaatiopolitiikasta alkuperäiskansat ovat kokeneet psykologista vieraantumista ja henkistä riistoa, josta on seurannut oman kulttuurin ja oman elämän kontrollin menettäminen. Tämä voi aiheuttaa puolestaan kroonisia identiteetti-ongelmia ja rikkoa ryhmän yhteenkuuluvuuden ja sosiaalisen solidaarisuuden tunteita.¹³

Ihmisillä on myös tarve itseidentifikaation sosiaalisen verkoston kanssa, joka on ainutlaatuinen heidän etniselle taustalleen ja jota ei voi korvata vieraan kulttuurin iden-

tifikaatiolla. Vahva kulttuurinen tausta tukee yhteisön tietoisuuden kehittymistä. Vuosisatojen ajan alkuperäiskansojen etnisiä taustoja on kuitenkin vakavasti hajotettu ja heikennetty, mikä on johtanut tilanteeseen, jossa alkuperäiskansoilla ei ole mahdollisuuksia vahvaan, positiiviseen identiteettiin. Myös kulttuurin määrittelyminen pelkästään materiaalisin käsittein vahingoittaa yksilön positiivista minäkuvausta. Jos yksilö omaksuu rajoitetun näkemyksen kulttuuristaan, hänellä ei ole syytä uskoa kulttuuriinsa ja omaan kansaansa. Tämä näkemys yhdistettynä ajatukseen "oikeasta" alkuperäiskansojen identiteetistä luo yksilön, jolla ei ole juurikaan mitään, mihin tarttua positiivista minäkuvausta luodessaan ja tulevaisuutta hahmotellessaan alkuperäiskansojen edustajana. Seurauksena on vahingoittunut, epävarma yksilö ja siten myös vahingoittunut yhteisö.¹⁴

Viimeaikaiset yksilön identiteettiä koskevat näkemykset ovat hylänneet aikaisemmat huomiot staattisesta, ennaltamäärätystä identiteetistä. Postmodernismin ja postkolonialismin parissa syntynyt essentialismin kritiikki on hyödyllinen apuväline niille marginalisoiduille kansoille ja ryhmille, jotka pyrkivät määrittelemään uudelleen vanhentuneita identiteettikäsitteitä. Tällainen kritiikki mahdollistaa myös monenlaiset saamelaiset identiteetit sekä kokemukset. Tämän kritiikin pohjalta on syntynyt uudenlainen "identiteetin politiikan" diskurssi. Hall korostaa, että identiteetti ei ole niin läpinäkyvä tai ongelmaton kuin ajattelemme. Sen sijaan, että ajattelisimme identiteetin olevan historiallisesti tapahtunut tosiasia, meidän tulisi ajatella identiteettiä "tuotteeksi", joka ei koskaan ole lopullinen vaan on jatkuvassa prosessissa. Hallin mukaan kulttuurinen identiteetti on yhtä lailla kysymys "tulemisesta" kuin "olemisesta".¹⁵

Kuten alussa totesin, saamelaisten representaatiot ovat pitkään olleet muiden tuottamia, vahvasti stereotyyppisiä sekä vääristyneitä; ne ovat syntyneet ulkopuolisten etnosentristen

näkemyksen pohjalta. Nämä (mis)representaatiot eivät ole täysin merkityksettä, vaan kuten edellä olen lyhyesti osoittanut, niillä on suuri merkitys yksilön minäkuvan muodostumisessa. Osoittaakseni saamelaisuuden monet kasvot olen ottanut esimerkiksi saamelaisen nykykirjallisuuden, joka toisaalta osoittaa stereotyyppiset näkemykset vääriksi ja samalla vastustaa pyrkimyksiä rajoittaa etnisyyttä yhdeksi "oikeaksi" identiteetiksi. Michel Foucault on huomauttanut, että kirjallinen diskurssi heijastaa mutta myös rakentaa kohteensa.¹⁶ Saamelainen nykykirjallisuus antaa myös saamelaiselle itselleen äänen – se kuvaa itse itseään kenties hyväksymättä ulkopuolelta tulevia määritelmiä.

Artikkelissani pohdin lyhyesti neljän saamelaiskirjailijan kuvauksia saamelaisuudesta. Käsittämäni teokset ovat Kerttu Vuolabin nuortenromaani *Čeppari čáráhus* (1994, Pinko pahus), Inger-Mari Aikion runokokoelma *Silkeguobbara lákca* (1996, Silkkisien kerma), Jovvna-Ande Vestin romaani *Kapteainna ruvsu* (1991, Kapteenin ruusu) sekä Nils-Aslak Valkeapään runoteos *Beaivi, áhčážan* (1988, *Aurinko, isäni* 1992). Olen tietoisesti valinnut teoksia, jotka ovat ilmestyneet viimeisten kymmenen vuoden aikana, sillä pyrkimyksenäni on nimenomaan ollut pohtia tämän päivän ilmauksia saamelaisuudesta, vaikka kirjan tapahtumat eivät kenties ajallisesti sijoitu nykyhetkeen.

Ketuntyttö

Tyttölauma alkaa kaivaa Máretin kaappia. He levittävät lattialle sukkia, lapasia, lapintakin ja nutukkaat.

–Sinä olet unohtanut suopungin ja kenkäheinät! Hannele ilkkuu.

–Minne sinä aiot tuo lapintakki päälläsi? Ulla hihittää.

–Aiot varmaan ylpeillä ja koristautua, jotta etelästä tulleet opettajatkin pääsevät näkemään

oikean saamentytön, Tuulikkikin alkaa härnäätä.

–Meidän koulusta tulee sitten korea ja oikea nähtävyyttä turisteille. Tätä koulua käy niin aito saamentyttö että vaatteissakin on vielä savunhaju! tytöt alkavat nauraa joukolla.

–Sinulla ei varmaan edes ole kotina oikeaa taloa. Minkä vaaranrinteen kotaan äitisi jäi kun isäsi ajoi sinut härillä tänne?¹⁷

Kerttu Vuolabin kolmas teos, etenkin nuoremmille lukijoille tarkoitettu *Čeppari čáráhus* (ČČ, 1994) kertoo koulunkäynnin aloittavasta Máret-nimisestä saamelaisesta työstä. Koulunkäynnin aloittaminen merkitsee Máretille myös suomalaisen maailmaan tutustumista. Koulu on sen verran kaukana kotoa, että Máret joutuu asumaan asuntolassa eikä pääse kotiin kuin vasta joululomalla. Asuntolassa Máret joutuu muiden, erityisesti huonetoverinsa Tuulikin ja hänen kavereidensa kiusaamaksi. Tyttöjengi ei ainoastaan pilkkaa Máretin saamelaisuutta ja hänen etevyyttään koulussa vaan myös käyttäytyy väkivaltaisesti Máretia kohtaan.

Koulun alkuaikoina Máretilla ei juurikaan ole ystäviä, joille kertoa kiusaamisesta ja joihin turvautua. Kotonakaan hän ei halua puhua kouluelämän vaikeuksista, sillä kotona ovat omat ongelmansa: Máretin isä on jättänyt perheensä saarnamatkojensa vuoksi ja äiti on jäänyt yksin hoitamaan taloa, lapsia ja lemmiä. Máret löytää lohduttajan omista unistaan, joista kasvaakin teoksen toinen ulottuvuus. Unet tuovat esille Máretin sisäisen vahvuuden, jonka avulla hän löytää selviytymisstrategioita vaikeassa tilanteessaan. Tätä Máretissa piilevää lujuuutta ja uskoa tulevaisuuteen voi verrata Vuolabin ketunpoika-filosofiaan: ketun on itse oltava kekseliäs selviytyäkseen ja pärjätäkseen omillaan, sillä sillä ei ole valtaväestön – jota Vuolab vertaa samaan suuntaan uivaan silakkaparveen – antamaa massan tukea.¹⁸

Tarinan ensimmäisessä unessa Máret kulkee tunturin laella, missä tasainen maa "le-

vittäytyy joka suuntaan riehäpäähän" (ČČ, 21 korkeimman kaisan päälle) olevan pitkästi. Yhtä kuitenkin avautuu levyn yläpääseminen näyttilästä kalliosta: tuminen ei onnistuisi olisi päästä pärskyvän

Unen alun tasaista määrittäminen voi veikkauksia ennen kouluun menoa. Kalliolla kiipeäminen on vaikeaa voite elämässä. Yhtä kalliosta mestynyt rotko kuvaa joutua joutua joutua myötä. Liukas kalliosta on joutua joutua se uhka, jota Máret joutuu joutua kemaan. Máret ei kuitenkaan vaan pohtii eri mahdollisuuksia vaan matkaa rotkosta huolta.

Pian Máret löytää kalliosta silta voi viedä hänet viedä viedä esiintyy kaksi siltaa: tulla tulla tunnut ja lahonnut, joutua joutua dollista päästä rotkosta joutua joutua nen silta on vasta rakentaa joutua joutua siis kolme vaihtoehtoa joutua joutua den sillan valmistumista joutua joutua ja jonka aikana Máret joutua joutua voi myös kiertää rotkosta joutua joutua pitkä ja myös vaarallista joutua joutua to, oikaiseminen, on joutua joutua ta. Uuden sillan rakentaminen joutua joutua Máretin tulevaisuutta joutua joutua denlaista elämäntilanteesta joutua joutua noa kelvollinen vaihtoehtoa joutua joutua linen ja rakentaa itse joutua joutua jonka "jalat ovat betonia joutua joutua pitkin hän pääsee joutua joutua saamisesta ja syrjinnästä joutua joutua

Máretin unien toinen joutua joutua luonto, josta muodostuu joutua joutua taja. Luonto on aina joutua joutua mentti, joka on opastusta joutua joutua tymisen mahdollisuus joutua joutua

vittäytyy joka suuntaan kymmenien kilometrien päähän” (ČČ, 21). Máret aikoo kiivertä korkeimman kaisan päälle, jonne hän ei usko olevan pitkälti. Yhtäkkiä hänen edessään kuitenkin avautuu leveä ja syvä rotko, jonka yli pääseminen näyttää mahdottomalta: niljakasta kallionseinämää pitkin alas laskeutuminen ei onnistuisi, ja vielä vaikeampaa olisi päästä pärskyvän könkään yli.

Unen alun tasaista maata ja helppoa eteenpäin kulkemista voi verrata Máretin elämään ennen kouluun menoa – korkeimman kaisan päälle kiipeäminen on kenties Máretin tavoite elämässä. Yhtäkkiä hänen eteensä ilmestynyt rotko kuvaa sitä uutta tilannetta, johon hän on joutunut kouluun menon myötä. Liukas kallionseinämä ja köngäs ovat se uhka, jota Máret joutuu asuntolassa kokemaan. Máret ei kuitenkaan anna periksi vaan pohtii eri mahdollisuuksia jatkaakseen matkaa rotkosta huolimatta.

Pian Máret löytääkin ratkaisun: läheinen silta voi viedä hänet vaikeuksien yli. Unessa esiintyy kaksi siltaa: toinen on vanha, maatunut ja lahonnut, jota pitkin ei ole mahdollista päästä rotkon toiselle puolelle. Toinen silta on vasta rakenteilla. Máretilla on siis kolme vaihtoehtoa: hän voi odottaa uuden sillan valmistumista, johon kuluu aikaa ja jonka aikana Máret ehtii pitkästyä. Hän voi myös kiertää rotkon, mutta matka olisi pitkä ja myös vaarallinen. Kolmas vaihtoehto, oikaiseminen, on itse asiassa mahdotonta. Uuden sillan rakentaminen ennustaa Máretin tulevaisuutta: se kuvaa hänen uudenlaista elämäntilannettaan ja sitä, että ainoa kelvollinen vaihtoehto on olla kärsivällinen ja rakentaa itselleen silta – vahva silta, jonka ”jalat ovat betonista” (ČČ, 22) ja jota pitkin hän pääsee jatkamaan eteenpäin, kiusaamisesta ja syrjinnästä huolimatta.

Máretin unien toinen tärkeä elementti on luonto, josta muodostuu tytön viisas opettaja. Luonto on aina ollut saamelaisille elementti, joka on opastanut ja näyttänyt selviytymisen mahdollisuudet. Máretin unissa

luonto osaa puhua ihmisten kieltä ja Máret haluaakin jäädä metsään uusien ystäviensä luokse¹⁹. Vanha mänty on kuitenkin eri mieltä – tämän mielestä Máret ei voi elää metsässä yhdessä kasvien kanssa, vaan hänen täytyy elää ihmisten luona koska on ihminen (ČČ, 65). Vaikka tällainen rajan vetäminen luonnon ja ihmisten ja näiden elämän välille tuntuukin oudolta saamelaiselle ajattelutavalle, sen pohjalta ei kuitenkaan voi tehdä pikaisia johtopäätöksiä luonnon ja saamelaisen perinteisen yhteyden muuttumisesta tai ihmisen vieraantumisen luonnosta.

Luonnon merkitys on selvää kansalle, jonka selviytyminen on ollut sidoksissa siihen, mutta toisaalta luonnon ja ihmisten yhteyttä ei voi kuitenkaan idealisoida liikaa. Luonnon merkityksestä ei voi tehdä ”kansanpiirrettä”; jotain, jonka mukaan läheinen yhteys luontoon olisi kansan geeneissä. Luonto ei ole *Čeppari čaráhus*-kertomuksessakaan menettänyt kykyään auttaa ihmistä. Kertomuksessa heinä, jonka Máret on nimennyt Anneksi, antaa kaikista parhaan neuvon ihmisystävälleen:

– Minä olin myös aluksi hyvin yksinäinen tällä jängällä ja minusta tuntui, että kaikki ovat minun edessäni. Mutta sitten aloin opetella venyttämään itseäni aurinkoa kohti. (ČČ, 67)

Unien lisäksi Máret oppii selviytymiskeinoja muilta saamelaisilta. Juhan, nuori poromies, jonka Máret tapaa metsässä läheiseltä metsäkämpältä tullessaan, kannustaa Máretia käymään koulua kiusaamisesta huolimatta. Juhan muistuttaa Máretia siitä, että eivät porohommatkaan ole mikään paratiisi, vaikka turistit niin ajattelevat (ČČ, 70). Myös Máretin sukulaistyttö Kirste, jonka kanssa Máret asuu samassa huoneessa vähän aikaa, opettaa Máretille itseluottamusta, jotta hän uskaltaisi vastustaa kiusaajiaan. Kirste on saamelaislapsi, jota koulu järjestyksineen ei ole onnistunut alistamaan:

- Saamenpukuhan on kaikkein paras! Se kelpaa vaikka presidentin linnaan! Kirste tokaisee vähänkään epäilemättä.

- Mutta Hannelen porukka pilkkasi.

- Kateudesta! Kun itsellään ei ole niin kauniita vaatteita. Máret, älä välitä sellaisista! Se ei ole muuta kuin abdasmielisen typeryyden merkki. Mitä vähemmän ihmiset ymmärtävät, sitä ahtaampi heidän maailmansakin on. (CC, 45)

Valtatyhteiskuntien koululaitokset ympäri maailmaa ovat toimineet yhtenä kolonialismin tavoitteiden toteuttajina. Valtatyhteiskuntien kouluissa ovat monet alkuperäiskansojen lapset joutuneet kokemaan syrjintää ja sortoa, jopa fyysistä väkivaltaa. Pohjoismainen koululaitos ei ole ollut tästä poikkeus vaan yksi valtioiden sulauttamispolitiikan selvimmistä ja voimakkaimmista instituutioista. Myös Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen kirjallisuudessa on lukuisia kuvauksia kouluelämästä ja asuntolakokemuksista, jotka muistuttavat saamelaisten kokemuksia²⁰.

Čeppari čaráhus kuvaa saamelaislapsen koulukokemuksia, joilla on ollut suuri vaikutus saamelaisten minäkuvaan ja itsetuntoon ja jotka edelleen ovat kipeä ja arka aihe²¹. Teos tuo esille, kuinka valtioiden sulauttamispolitiikka vaikuttaa saamelaisten identiteettiin jo lapsuudesta saakka. Assimilaatiopolitiikan rasistisia ja kolonialistisia vaikutuksia ja tuntemuksia jokainen kantaa mukanaan, mutta ihmisillä on monenlaisia tapoja käsitellä niitä ja selviytyä niiden kanssa. Joillekin niistä tulee liian painava taakka. Tällöin vähättelevien kokemusten muistot aiheuttavat kenties etnostressiä, joka puolestaan saattaa johtaa assimiloitumiseen. Toisaalta voi käydä kuten Jouni Kitti kirjoittaa *Čeppari čaráhus*-arvostelussaan: "Itsekoetun, tuskallisen kasvukokemuksen kautta monelle saamelaiselle on valjennut oma ryhmä ja identiteetti"²².

Máretin kertomus kuvaa kahta erilaista maailmaa kahdella eri tasolla. Näiden maailmojen ristiriitaiset arvot ja ajattelutapa ai-

heuttavat monenlaisia ongelmia kirjan päähenkilölle. Máretin sisäinen maailma on mullin mallin kahdesta syystä: toisaalta hän on kasvamassa aikuiseksi, mikä aiheuttaa omat ongelmansa. Asuntolassa hän joutuu etsimään itseään monien esikuvien ja identiteettien keskellä. Toisaalta kodin ongelmat hämmentävät Máretin mieltä ja tunteita.

Máretin maailma on jakautunut myös saamelaiseen ja suomalaiseen maailmaan. Saamelaista maailmaa edustaa hänen oma kulttuurinsa ja se saamelainen ympäristö, jossa hän on varttunut ja johon hän luonnollisesti tuntee kuuluvansa. Toisenlaiseen maailmaan lähtö epäilyttää: osaako hän siellä mitään? Suomalaista maailmaa edustavat Tuulikki kavereineen sekä heidän näkemyksensä ja arvomaailmansa.

Valtioiden hajottavan politiikan vuoksi saamelainen voi usein tuntea tarttuneensa kahden maailmaan väliin kuten Máret kertomuksen lopussa: hänellä on kaksi hahmoa, jotka eivät ymmärrä kovin hyvin toisiaan. Toinen Máret hiihtää tunturien laelle ja kantaa painavaa matkalaukkuja mukanaan. Toinen Máret odottaa jo tunturin laella ja ihmettelee, miksi hiihtäjä ei ole laittanut tavaroitaan reppuun, jota olisi helppo kantaa selässä. Ja vaikka hiihtäjä-Máret onkin osannut ottaa mukaansa oikeita, tunturissa tarvittavia tavaroita, hän on raahannut mukanaan myös korkeakorkoiset kengät ja meikkejä:

- Minkä ihmeen takia toit nuo meikit? Nehän on metsässä vain tiellä. Turhia tavaroita olet raahannut tunturiin!

- Ne ovat hyvänä kilpenä ja niiden taakse on hyvä piiloutua. (CC, 105)

Vaikka tarinan myötä Máret onkin jo kasvanut lujemmaksi ja oppinut puolustamaan itseään, osa hänestä edelleen tuntee tarvitsevänsä suojaksi kilpiä ulkomaailmaa vastaan. Kaksi Máretia kuvaavat aikuiseksi kasvamista, mutta voivat myös kuvata Máretin maailman

jakautumista: Máret, kenkiä ja meikkejä tur- saamelaiseen maailmaan puolestaan säilyttänyt sa- sa, kulttuurin ja tiedon on tunturissa tarpeell-

Kerttu Vuolabin *Čep-* tomus saamelaistytön- laisessa kouluympäristö- aikaisempina vuosikym- kään helppo kokemus sa- *čaráhus* kuvaa Máret-ty- sia, mutta tuo esiin myö- teetin vahvuuden ja kyv- strategioita hankalassa- kuin pieni ketuntyttö, j- huolimatta löytää keir- - kirjan lopussa uusi si-

Kahden ilm

nger-Mari Aikion ko- *Silkeguobbara lákca* (reettinen esimerkki sa- ajattelusta: ota ja käytä- jon kuin tarvitset. Aikio- vaan runot ovat tiivistyr- niin, että suurin osa S- kokoelman runoista on- sanan voimakkaita kuvi- sia. Aikion tyyllille tyypp- sain määrin katkeruude- vyyt²⁴.

Silkeguobbara lákca-l- sähkö-nimisellä osalla- noa, jota käsittelevät sa- ta näkökulmasta. Tyypp- tietynlainen kaksijakois- kyllä osa runojen minä- aiheuttaa ristiriitaisia tu- not tuovat esille kolon- toisaalta ne sekä arvost- tavat saamelaisen yhte- nen runo kuvaa ulkopu- nialististen arvojen vai-

jakautumista: Máret, joka raahaa hienoja kenkiä ja meikkejä tunturiin, turvautuu eisaamelaiseen maailmaan. Toinen Máret on puolestaan säilyttänyt saamelaisen maailman, kulttuurin ja tiedon esimerkiksi siitä, mikä on tunturissa tarpeellista.

Kerttu Vuolabin *Čeppari čáráhus* on kertomus saamelaistytön varttumisesta suomalaisessa kouluympäristössä, mikä ei etenkään aikaisempina vuosikymmeninä ole ollut mikään helppo kokemus saamelaisille²³. *Čeppari čáráhus* kuvaa Máret-tytön vaikeita kokemuksia, mutta tuo esiin myös saamelaisen identiteetin vahvuuden ja kyvyn luoda selviytymisstrategioita hankalassa tilanteessa. Máret on kuin pieni ketuntyttö, joka yksinäisyydestään huolimatta löytää keinon jatkaa eteenpäin – kirjan lopussa uusi silta on valmistunut.

Kahden ilman välissä

Inger-Mari Aikion kolmas runokokoelma *Silkeguobbara lákca* (1996) on kuin konkreettinen esimerkki saamelaisesta resurssi-ajattelusta: ota ja käytä ainoastaan niin paljon kuin tarvitset. Aikio ei tuhlaile sanojaan, vaan runot ovat tiivistyneet joka kokoelmassa niin, että suurin osa *Silkeguobbara lákca* -kokoelman runoista on lyhyitä muutaman sanan voimakkaita kuvia ja osuvia toteamuksia. Aikion tyyllille tyypillisiä ovat myös jossain määrin katkeruuden ja apeudenkin sävyt²⁴.

Silkeguobbara lákca-kokoelma alkaa Juok-sáhká-nimisellä osalla. Se sisältää kuusi runoa, jota käsittelevät saamelaisuutta monesta näkökulmasta. Tyypillistä tälle osalle on tietynlainen kaksijakoisuus: saamelaisuus on kyllä osa runojen minää, mutta samalla se aiheuttaa ristiriitaisia tunteita. Toisaalta runot tuovat esille kolonialismin seurauksia, toisaalta ne sekä arvostelevat että kunnioittavat saamelaisen yhteiskuntaa. Ensimmäinen runo kuvaa ulkopuolelta tulleiden kolonialististen arvojen vaikutusta:

*meilläkin arvo
jos vieraat
sanovat.*

Runossa ovat me ja vieraat vastakkain. Vieraita ovat ulkopuoliset ihmiset, joilla on valta puhua ja sen kautta myös valta määrittellä muut. Runo kuvaa sitä, kuinka saamelaisen arvo on mitattavissa ainoastaan ulkopuolisten silmin. Samalla runossa voi kuulla myös moitteen sävyjä omaa kansaa kohtaan. Moitteen tarkoituksena on kenties saada saamelaiset itse huomaamaan, kuinka he ovat alkaneeet ylenkatsoa omaa kulttuuriaan – saamelaiset ovat omaksuneet itsestään näkemyksiä, joiden mukaan heillä ei ole arvoa, jos sitä ei ulkopuolinen anna ja määrittele. Tällaisen näkemyksen on aiheuttanut kolonialistinen tapa ottaa haltuun myös alistetun kansan mieli, ei ainoastaan maita tai aineellisen kulttuurin piirteitä. Valtayhteiskunnan etnosentriset näkemykset ovat saaneet saamelaiset hyväksymään tietoisesti mutta etenkin alitajuisesti sen, että ainoastaan valtaväestö voi antaa heille arvon – että he eivät itse voi sitä tehdä ja että arvo ei tule saamelaisen yhteiskunnan itsensä sisältä.

Kokoelman toisen osan nimi Kylmät kuvat kuvaa runojen minän ristiriitaisia tunteita ja omasta itsestään yhteiskunnassa. Toisaalta hän on suojeltu peläte, mutta toisaalta hän joutuu hätistelyn ja potkimisen kohteeksi. Kuva suojellusta pelätteestä voi viitata länsimaiseen näkemykseen, jonka mukaan ei-länsimaiset kulttuurit ovat eräänlaisia jäänteitä menneestä ajasta²⁵. Näitä jäänteitä tulee suojella "kehitykseltä".

Näkemyksen mukaan ei-länsimaiset kulttuurit ovat "aitoja" ainoastaan jos ne pysyvät "primitiivisellä tasolla". Jos ne muuttuvat, ne menettävät autenttisuutensa. Etenkin Ruotsin saamelaispolitiikka perustui pitkään ajatukselle, jonka mukaan "lappalaisen tulee pysyä lappalaisena" (lapp skull vara lapp): esimerkiksi poromies ei saanut asettua asumaan yhteen paikkaan, sillä valtion näkemyk-

melaisessa kirjallisuudessa valo on ymmärretty myös toisella tavalla. Esimerkiksi Nils-Aslak Valkeapää on kirjoittanut runon "sivistyksen" tulosta Saamenmaahan. Runossa on selvä ironinen ja kriittinen sävy:

*Kertoiko sinulle kukaan
että me asumme Saamenmaassa*

*Sanoiko hän
että tämä on Saame
Tunnustiko myös
että tämä on meidän*

*Ei suinkaan puhunut
primitiivisen kulttuurin
yksinkertaisista ihmisistä*

*ei suinkaan vaan sanonut
että he tuovat sivistyksen²¹*

Runon "me" ovat saamelaisia ja "he" puolestaan ulkopuolisia, jotka ylenkatsovat "meitä", luulevat auttaneensa "meitä" ja tuoneensa "meille" valon ja sivistyksen – ennen valoa ja sivistystä on ainoastaan pimeä kansa. Aikion *Silkeguobbara lækca* -kokoelman runon valolla on sekä hyviä että huonoja ominaisuuksia. Huonot ominaisuudet mainitaan ensin: valo saattaa satuttaa ja vahingoittaa, jos sitä esimerkiksi käytetään kolonialismin oikeuttamiseen. Silloin se vahingoittaa koko kansaa riistämällä paitsi luontoa myös koko kulttuuria. Valo voi myös vahingoittaa silloin, kun se on liian kovaa ja kirkasta eikä siltä ole mahdollista löytää varjoa tai suojaa. Tällöin voi olla kysymys arkaluontoisesta asiasta, kuten tunteet tai kokemukset, joita ihminen ei halua muistella ja muistaa.

Toisaalta Aikion runon valo puhdistaa. Voidaan pohtia, liittyykö se Valkeapään runossakin viitattuun primitiivisestä pimeydestä puhdistautumiseen vai viittaako se kristilliseen valoon, joka tulee Jumalan ja uskonnon myötä. Molemmat, sivistys ja kristin-

usko, ovat tulleet Saamenmaahan ulkopuolisten tuomana, ja sen vuoksi molemmilla on oma kulttuurinen painolastinsa. Valo voi tulla myös runon minän sisältä tai se voi olla aurinko, jonka merkitys saamelaisessa kulttuurissa elämän antajana on suuri: saamelaisessa uskonnossa aurinkoa kunnioitettiin erityisesti sen ilmestyttyä esiin kaamoksen jälkeen³².

Aikion runoja voi verrata Pohjois-Amerikan alkuperäiskirjailijan James Welchin teksteihin, joissa hän osoittaa vihansa yhtäläisesti sekä valkoisiin että omaan kansaansa. Welch ei romantisoi omia esivanhempiaan "aateliseksi villeiksi" mutta ei myöskään häpeä taustaansa. Sekä romantisointi että häpeä ovat tavallisia tapoja pyrkiä yhdistämään hajonnutta identiteettiä.³³

Aikionkaan runot eivät romantisoi saamelaisuutta, mutta eivät pyri sitä myöskään kätkemään. *Silkeguobbara lækca* -kokoelman runojen minä kuvaa omaa yhteiskuntaansa sellaisena kuin hän näkee sen ja tuo esiin sekä hyviä että huonoja puolia. Tämä aiheuttaa kuitenkin runojen minässä ristiriitaisia tunteita, joista syntyy etnostressi: kyvyttömyyttä olla saamelainen eli täyttää yhteiskunnan asettamia todellisia tai kuviteltuja vaatimuksia, mutta samalla kyvyttömyyttä olla ei-saamelainen eli sopeutua valtayhteiskuntaan³⁴. Näin Aikion runojen minä on tavallaan "kahden ilman välissä"³⁵, mikä aiheuttaa ristiriitaisia tunteita, mutta mikä voi myös synnyttää uudenlaista saamelaisuutta. Aikion oma strategia selviytyä on kirjoittaa, mikä auttaa häntä käsittelemään ja selvittämään tunteitaan ja kokemuksiaan. Hän on tuonut kirjoittamisen merkityksen esille useassa runossaan, esimerkiksi *Silkeguobbara lækca* -kokoelman sisäkannessa:

*Kirjoittaessani
oion mielen sokeutuneita naruja
pyyhin sielun pölyjä.*

*Kirjoittaessani
siivilöin verestä hyytymiä,*

*lakaisen sydäimestä roskaa.
Puhtaaksi, puhtaaksi.
Avoimeksi uusille pyryille.*

Ulkosaamelaisuus

Sinne missä vesi ja taivas sulivat yhteen. Siellä oli itä ja siellä kaukana myrskyjen ja tyventen takana oli Dávvetnjárga. Hän oli perinyt synnyinseutunsa hitaan mielen, joka hyvin laiskasti hyväksyi ihmisen syvät tunteet. Nyt mies kuitenkin seisoi kurkussa outo ikävä. Hän tiesi että häneltä oli lopullisesti katkaistu napanuora, joka satoi hänet tuttuihin ihmisiin, omaan kieleen, äidinmaahan, josta oli imenyt ensimmäiset tiedot ja tunteet elämästä. Kaikki tämä katosi vähitellen muistojen joukkoon. Ihmiset kuolivat, kieli unohtui. Oli ainoastaan haalistuvat muistot, joiden avulla vielä pystyi elämään uudestaan sen, mikä hitaasti katosi kauemmaksi ja kauemmaksi.

Kapolla oli nyt sama tunne kuin niillä tuhansilla ihmisillä, jotka olivat jättäneet nälän ja halveksunnan. Jotka olivat vaeltavana sopuleina uineet rantaan ja juosseet sinne, missä oli toivoa löytää mehevä sammaltukku.³⁶

Ulkosaamelaisuudella tarkoitan sitä, että saamelainen asuu saamelaisalueen ulkopuolella – hän on voinut syntyä saamelaisalueella, mutta myöhemmässä elämänvaiheessaan on muuttanut muualle, tai hän on jo syntymästään saakka asunut saamelaisalueen ulkopuolella. Saamelaisalueella tarkoitan sitä maantieteellistä aluetta, johon yleensä viitataan saamelaisten asuma-alueesta puhuttaessa.³⁷ Nykyään ulkosaamelaisuus on todellisuutta monen saamelaisen kohdalla – esimerkiksi Suomen, Ruotsin ja Norjan pääkaupungeissa asuu huomattava osa saamelaisista, yksinomaan Osllossa 5000.

Myös saamelainen kirjailija Jovvna-Ande Vest asuu kaukana Saamenmaasta, Pariisissa saakka. On selvää, että saamelaisalueen ulkopuolella saamelainen identiteetti ja oman

kulttuurin kokeminen on toisenlaista kuin Saamenmaan keskuspaikkakunnilla. Saamelaisalueen ulkopuolella saamelainen joutuu asumaan myös oman kulttuurinsa ulkopuolella, eli saamelainen kulttuuri ei ole osa päivittäistä elämää. Tällaisessa tilanteessa saamelainen saattaa valita oman ja valtakulttuurin välillä: käyttääkö hän saamea ja säilyttääkö hän oman kulttuurisen taustansa, vai sulautuuko hän valtaväestöön “unohtaan” etnisen taustansa.

Jovvna-Ande Vestin toinen romaani, *Kapteeninna ruvsu* (1991, KR) on kertomus syrjäseudulta suureen maailmaan lähteneestä Kaposta, miehestä jota suuren maailman kertomukset ovat viehättäneet jo lapsuudesta saakka. Kotiseudulta lähdettyään Kapo työskentelee ensin muutaman vuoden merillä, minkä jälkeen hän päätyy merentakaiseen Uuteen Kaupunkiin ja Madam Sallyn omistamaan majataloon. Madam Sally auttaa “oudon reppumiehen” uuden elämän alkuun palkkaamalla tämän majatalon talonmieheksi ja järjestämällä Kapolle maan kansalaisuuden. Majatalossa Kapo tutustuu myös talon kokkiin Nellyyn, jonka kanssa hän lopulta menee naimisiin ja saa tyttären.

Kapteeninna ruvsu -teos kuvaa hyvin vähän Kapon tunteita ja tunteuksia, vaikka hän onkin teoksen päähenkilö. Enimmäkseen kirjassa on kuvattu sitä, kuinka muut ihmiset näkevät Kapon. Kertomuksen myötä Kaposta muodostuu eräänlainen erikoinen objekti, jonka hahmossa tulevat esiin kaupunki-ihmiselle vastakohtaiset piirteet. Kapon ominaisuudet, jotka osuvat *Kapteeninna ruvsu* -teoksen muiden henkilöiden silmään, muistuttavat myös stereotyyppisen saamelaisen ominaisuuksia. Vähän väliä kuvataan, kuinka muiden mielestä Kapo on outo, yksinkertainen ja osaamaton metsäläinen. Toisaalta korostetaan, että näistä huonoista ominaisuuksistaan huolimatta Kapo on kuitenkin hyväntahtoinen ja tarpeen vaatiessa hänessä on myös vastarintaa. Kertomuksen “muiden” asenteet kuitenkin korostavat sitä, että aino-

astaan kaupunki-ihminen selviytyy nykymaailman

Muiden määrittelynä asia voi verrata sosiaalisissa ei-länsimaisista ikkunnista, mikä useimmiten on viattomuuksien, muttenkin kilttejä, viattomuuksien vahvoja. Sosiaalidarwinistien mukaan ei-länsimaisissa populaatioissa ja sen vuoksi lapsina tai villoina.³⁸ Etnisten henkilöiden muuttua tällaisia näkem

Sosiaalidarwinistien myöskin tyypillistä pitää muiden kansojen huoliin joina⁴⁰. Myös Kapon tunteita ja käyttäytymistä on isällisen huolehtivasti hyväntahtoisesti ymmärretty. Jääneisyttä uudestaan tavoissa ja vaatimuksissa, että Kapon ymmärtämättömyyden, kun suudestaankin huolimatta ilmassa. He eivät toivoneet, että Kapolla voisi merkiksi kapteeni Paavola tänä näin:

Se on kummallinen ihminen, hän taas kerran. Uusi näytös nyt hänenlaisiaan. Suomalainen piti sitä, että Kapo ei näyttäisi olevan kunnossaan, että siinä mies, joka ei

Kaposta tulee toinen tötönsään. Toiseudessa erilaisuudesta, vaan tulkittelimme toiseksi samastu ja jotka ovat alemmassa asemassa. Samalla me myös

astaa kaupunki-ihmisten ominaisuuksilla selviytyy nykymaailmassa.

Muiden määrittelemiä Kapon ominaisuuksia voi verrata sosiaalidarwinistisiin kuvauksiin ei-länsimaisista ihmisistä: he ovat yksinkertaisia, mikä usein rinnastetaan sivistymättömyyteen, mutta toisaalta he ovat kuitenkin kilttejä, viattomia ja ruumiillisesti vahvoja. Sosiaalidarwinististen näkemysten mukaan ei-länsimaiset kansat kuuluvat alempaan rotuun ja sen vuoksi heitä pidetään joko lapsina tai villeinä.³⁸ Myös *Kapteainna ruvsu*-teoksen henkilöiden näkemys Kaposta muistuttaa tällaisia näkemyksiä³⁹.

Sosiaalidarwinistisille näkemyksille on myös tyypillistä pitää länsimaisia ihmisiä muiden kansojen huolehtijoina ja suojelijoina⁴⁰. Myös Kapon läheisten ihmisten ajattelutapa ja käyttäytyminen Kapoa kohtaan on isällisen huolehtivaa. He yrittävät myös hyväntahtoisesti ymmärtää hänen jälkeensä jääneisyyttään uudenaikaisessa elämässä, tavoissa ja vaatimuksissa. On merkillepantavaa, että Kapon ystävienkin mielestä on käsittämätöntä, kun Kapo omasta erilaisuudestaan huolimatta pärjää isossa maailmassa. He eivät toisin sanoen ole odottaneet, että Kapolla voisi mennä hyvin. Esimerkiksi kapteeni Paulsen ajattelee ystävästään näin:

*Se on kummallinen ihminen se Kapo, ajatteli hän taas kerran. Uusi aika on paljon vähentänyt hänenlaisiaan. Suurimpana ihmeenä Paulsen piti sitä, että Kapo oli onnistunut hyvin elämässään. Oli työt, morsiamet ja kaikki muukin näytti olevan kunnossa. Ja minä olin jo luullut, että siinä mies, joka ei kyllä kauas ponkaise.*⁴¹

Kaposta tulee toinen uudessa elinympäristössään. Toiseudessa ei ole kyse ainoastaan erilaisuudesta, vaan myös hierarkiasta. Määrittelimme toiseksi ihmisiä, joihin emme samastu ja jotka ovat joko ylemmässä tai alemmassa asemassa suhteessa itseemme. Samalla me myös loitonnamme itseemme

heistä. Tällä tavoin toiseksi määrittelemisestä voi tulla tapa hallita ja omistaa.⁴²

Kapo ei ole tasa-arvoinen *Kapteainna ruvsu*-teoksen muiden henkilöiden kanssa. Hän on erilainen erilaisen taustansa vuoksi. Hän on myös moninkertaisesti ulkopuolinen: hän on fyysisesti oman synnyinpaikkansa ulkopuolella, mutta hänet on myös kuvattu ulkopuolisin silmin ja verrattu hänelle vieraseen maailmaan. Tämä tuo esiin hänen kuvaajiensa eli kirjan muiden henkilöiden etnosentrismen: heidän maailmansa on normaali, johon muut suhteutetaan. Ulkopuolisuus, Kapon kohdalla ulkosaamelaisuus, voi siis olla myös psyykkinen olotila: ihminen on oman erilaisuutensa vuoksi myös henkisesti sen yhteiskunnan ulkopuolella, johon hän on asettunut synnyinseudultaan lähdettyään.

Palasten kokoaminen

Nils-Aslak Valkeapään teosta *Beaivi, áhčážan* (1988, *Aurinko, isäni* 1992) on kutsuttu jopa saamelaisten kansalliseepokseksi⁴³. Teoksen nimi viittaa saamelaisten muinaiseen myyttiin, jonka mukaan saamelaiset ovat Päivän pojien jälkeläisiä. Teoksen nimen valinta tukee ajatusta saamen kansan eepoksen tietoisesta luomispyrkimyksestä. Muutenkin *Beaivi, áhčážan*-teoksen tavoitteena voidaan nähdä saamelaisuuden rekonstruktio eli uudelleen rakentaminen. Tarve saamelaisten historian, uskon, perinteisen elämäntavan ja aikakäsityksen rekonstruktioon on syntynyt kolonialismin myötä, joka on polkenut myös saamelaisten henkisiä resursseja. *Beaivi, áhčážan*-teoksinen kirjailija tuntuu haluavan tuoda saamelaisen menneen ajan takaisin ja tehdä saamelaiset tietoiseksi omasta historiastaan, kuten esimerkiksi saamelaisten Päivän pojat -syntykertomuksesta.

Beaivi, áhčážan-kokoelmassa on monta ulottuvuutta. Valkeapää on halunnut kirjoit-

taa niin, että runoja voi ymmärtää monella tasolla: laajasti kosmisella tasolla, joka kuvaa maailman ja ihmisen syntyä, kansan historian tasolla sekä yksittäisen ihmisen kertomuksen tasolla⁴⁴. Kokoelman runot ja kuvat sitovat yhteen historian ja nykyisyyden, dokumentaation ja fiktion. Teoksessa onkin tiukka ja vahva yhteys saamelaiseen perinteeseen, etenkin joikuihin. Valkeapäälle on kertonut, että suullisella perinteellä ja musiikilla on keskeinen sija hänen tuotannossaan: hänellä on tapana lukea omia runojaan ääneen ennen kuin hyväksyy ne. Jos runot laulavat, ne ovat valmiit. Hän käyttää joikutekniikkaa myös runoja kirjoittaessaan, mikä selittää hänen runojensa ja joikujen samankaltaisuuden.⁴⁵ Myös Vuokko Hirvonen on tuonut esille, että Valkeapään teksteissä "tunteet, lauseet, teemat ja episodit ovat usein samanlaisia kuin entisissä joiuisissa"⁴⁶. *Beaivi, áhčážan* -teoksen yhtenä teemana on saamelainen aikakäsitys ja elämän kierto. Se tulee esiin erityisesti mytologisen tason todellisuudessa:

Samalla tavoin kuin ihmisen elämässä, myös historiassa kertautuvat "vuodenajat". Teoksessa seurataan yhden ihmisen elämää ja koko kansan "vuosikiertoa": lapsuudesta kuolemaan, aamusta yöhön, keväästä talveen ja uuteen kevääseen, ilmestymisestä katoamiseen.⁴⁷

Beaivi, áhčážan -teoksessa aika ymmärretään ei-lineaarisesti: sillä ei ole alkua eikä loppua, mutta se kiertää ajanjaksosta toiseen. Ei-lineaari aikakäsitys on tavallinen alkuperäiskansoilla, joiden elinkeinot on sidottu luontoon. Luonnon tärkeiden vuoksi aikakäsitys on muodostunut seuraamaan luonnon kiertoa ja sitoutunut eri vuodenaikojen vaihteluihin. Perinteisen saamelaisen aikakäsityksen mukaan vuodenajat ja ne tapahtumat, jotka kertovat vuodenojoista, seuraavat toisiaan ympyränkaltaisessa mallissa. Tätä mallia on kutsuttu "ekologisen ajan mittaukseksi"⁴⁸.

Myös muut alkuperäiskansat ovat korostaneet aikakäsitystensä poikkeavan länsimaisesta lineaarisesta tai kronologisesta ajan mittaamisesta. Esimerkiksi Paula Gunn Allenin mielestä kolonialismin ja kronologisen ajan välillä on eräänlainen yhteys: kellot ja tehtaat kuuluvat yhteen; tehtaat ja kolonialistinen imperialismi kuuluvat yhteen.⁴⁹ Teoksessa yhteys luonnon, kaikkien ympäröivien kasvien ja eläinten kanssa on vahva. Ajatus siitä, että kaikki kuuluvat yhteen, on tyypillinen piirre myös muiden alkuperäiskansojen kirjallisuudessa⁵⁰. Teoksen loppua kohden sävy kuitenkin tummuu elämän syksyn lähestyessä. Elämän kierrossa se ei kuitenkaan merkitse loppua, vaan uutta alkua. Kuoleman jälkeen syntyy uusi elämä; elämä ja kuolema seuraavat toinen toistaan kuin valtameren aallot. Kuolema on osa elämää:

*565. aika
kaikille erilainen
elämä
aina erilainen
kuolema
osa elämää
valovarjossa
pahuudessahyvyys⁵¹*

Runo kuvaa, kuinka jokainen kokee ajan, elämän ja kuoleman omalla tavallaan. Se kuvaa myös elämän kirjavuutta vastakkaisuuksien kautta: valolla on aina omat varjonsa eikä hyvää voi olla ilman pahaa. *Beaivi, áhčážan* -teos kuvaa saamelaisuuden maailmaa ja saamelaista siihen hetkeen, jossa / -- / kaikki on ohilei kuulu mitään / -- / . Teos on kuvaus siitä kokonaisuudesta, jossa jokainen on yhtenä osana vähän aikaa kunnes katoaa. Hänen tilalleen tulee uusi ihminen, eläin tai joku muu. Tällä tavoin *Beaivi, áhčážan* -teos luo ympyrän, joka kuvaa saamelaista aikakäsitystä ja joka on tyypillinen muidenkin alkuperäiskansojen ajattelulle.

Beaivi, áhčážan -teoksen keskuksena on saamelainen yhteisö: suku ja siitä, jutaaminen

ja porot, markkinat j teet. Muuta maailma kunnes keskukseen, sa alkavat tunkeutua ul. mentit: rajat, herrat ja lismiin myötä saamela kin reuna: saamelaise sen vallan alaisiksi. 5 myös kysymykset ihra sesta ja oikeuksista. V arvot kyseenalaistavat kuvan:

*415. odottivat palvelu päiviä
öitä
karjuivat
moittivat
voivottelivat
kaikki, kaikkityynni u jos yksin jäivät
niin pulaan
kun pääsivät seinien t hakivat pullon
nauroivat⁵²*

"Heitä", joista runo kemmin määritelty, n eron "meidän", siis sa välillä. "He" ovat nu laisten yläpuolelle j mukaan: vaativat pa tyytyväisiä mihinkään ja ulkopuolisten ihm tettavissa herran ja re tuo kuitenkin esille herrassa elää vallasta h olevansa turvassa vast yksin, omien seinien s si hallitsijat ovatkin p len siitä, että muut k eivät pääse kokoontu yhdistämään voimiaa. Siitä huolimatta alis keksineet keinoja, jo ja sortoa.⁵³

ja porot, markkinat ja ihmisten väliset suhteet. Muuta maailmaa ei ole siihen saakka kunnes keskukseen, saamelaiseen maailmaan, alkavat tunkeutua ulkopuoliset, vieraat elementit: rajat, herrat ja kristinusko. Kolonialismin myötä saamelaisesta yhteisöstä tuleekin reuna: saamelaiset joutuvat ulkopuolisen vallan alaisiksi. Tällöin alkavat herätä myös kysymykset ihmisyydestä, omistamisesta ja oikeuksista. Vieraat ihmiset ja oudot arvot kyseenalaistavat saamelaisen maailmankuvan:

415. *odottivat palvelua*
päiviä
öitä
karjuivat
moittivat
voivottelivat
kaikki, kaikkityynni väärin
jos yksin jäivät
niin pulaan
kun pääsivät seinien turvaan
hakivat pullon
*nauroivat*⁵²

“Heitä”, joista runossa on kyse, ei ole tarkemmin määritelty, mutta runo tekee selvän eron “meidän”, siis saamelaisten, ja “heidän” välillä. “He” ovat nostaneet itsensä saamelaisten yläpuolelle ja käyttäytyvät tämän mukaan: vaativat palvelemista eivätkä ole tyytyväisiä mihinkään. Runossa saamelaisten ja ulkopuolisten ihmisten suhde on rinnastettavissa herran ja rengin suhteeseen. Runo tuo kuitenkin esille myös sen pelon, joka herrassa elää vallasta huolimatta: hän tuntee olevansa turvassa vasta kun pääsee olemaan yksin, omien seinien sisäpuolella. Pelon vuoksi hallitsijat ovatkin pitäneet erityisen huolen siitä, että muut kansat ja kansanjoukot eivät pääse kokoontumaan yhteen ja näin yhdistämään voimiaan hallitsijoita vastaan. Siitä huolimatta alistetut kansat ovat aina keksineet keinoja, joilla vastustaa hallintaa ja sortoa.⁵³

Beaivi, áhčážan -kokoelman runot kuvaavat sitä, kuinka ulkopuolisten ihmisten ja arvojen mukana tulevat myös vieraat ajattelutavat. Niiden mukaan *kauneus/on synti.../ja jumalalainoa ankara*. Se, että on olemassa vain yksi ainoa ankara jumala, on vieras perinteiselle saamelaiselle maailmalle, jossa on useita jumalia. Kristinuskon tunkeutuminen saamelaisten keskuuteen merkitsi saamelaisen maailmankuvan tuhoutumista. Uuden ajattelutavan mukaan ihminen oli kasvien ja eläinten yläpuolella, ja jotkut kansat vuorostaan toisien kansojen yläpuolella. *Beaivi, áhčážan* -teoksen runojen minä ihmettelee näitä vieraita tapoja ja uskonnon arvoja, jotka tulevat kristinuskon mukana: että on *työ/hiki otsalla/kirottu olotila/synti/synti jo että elää*. Saamelaiset eivät olleet tottuneet pitämään työtä jumalan rangaistuksena, kuten kristinoppi alkoi opettaa. Työ oli saamelaisille ollut yhtä kuin elämäntapa, jota ei voinut erottaa muista toimista.

Beaivi, áhčážan -teos siis tuo esiin myös saamelaisten ja ulkopuolelta tulevien arvojen ja ajattelutapojen yhteentörmäystä. Toisaalta se haluaa tuoda esiin epäilyksen uusia arvoja kohtaan. Vaikka kulttuurisen imperialismin ylenkatse ja ajattelu pyrkivätkin hajottamaan saamelaisen maailman: *uskoa/että kaikki minun elämässä turhaal/väärä/hulluutta*, saamelainen ei tunnu uskovan kaikkea: *ikuisesta elämästä puhut/tietämättä/mitä on ikuinen/mitä elämä*. Tästä muodostuu *Beaivi, áhčážan* -teoksen dynamiikan yksi ulottuvuus: se kuvaa historiallisia tapahtumia antaen samalla lukijalle uskon omaan kulttuuriin, perintöön ja omaan ääneen ja tulevaisuuteen. Teos ei siis kuvaa saamelaisia passiivisina objekteina, kuten historian kirjat ovat tavallisesti tehneet.

Kolonialismi ei ole onnistunut tuhoamaan niitä kansoja, jotka sen näkemysten mukaan ovat liian primitiivisiä ja avuttomia selvitäkseen kehityksestä. Monet ovat nyt tuoneet esille, että kävikin päinvastoin: sorretut kansat olivat niin vahvoja, että he selviytyi-

vät tuhoamispyrkimyksistä huolimatta. Kolonialismin vallan alaisten kansojen keskuudessa on viimeisten parinkymmenen vuoden aikana syntynyt vastustuksen lisäksi myös kulttuurisia rekonstruointipyrkimyksiä, joiden tavoitteena on "palauttaa" varastettu kulttuuri takaisin. Rekonstruktion pyrkimyksenä on löytää ja koota hajotetun kulttuurin osat: historia, perinne, elämäntavat, usko ja kaikki se, mikä kuuluu kansan kollektiiviseen perintöön⁵⁴. Nämä osat, jotka ovat kauan olleet "institutionaalisen unohtamisen"⁵⁵ kohteena, tuodaan nyt kansan tietoisuuteen. Tällä tavoin reunan kansoilla on viimeinkin mahdollisuus saada tietää ne perusasiat, jotka jokaisen on tiedettävä muodostaakseen positiivisen minäkuvan: kuka minä olen, mistä tulen ja mihin kuulun?

Beaivi, áhčážan -runokokoelma yhdessä historiallisten kuvien kanssa on saamelainen esimerkki kansan perinnön rekonstruoinnista, ja näin ollen teos liittyy siihen laajempaan kontekstiin, jota postkoloniaalin maailman kansat ovat rakentamassa. Valkeapää on itse tuonut esille *oman erilaisen kulttuurin puolesta taistelemisen tärkeyden*⁵⁶. Tärkeää on myös näyttää, että saamelainen identiteetti on myös muuta kuin rasismien ja ulkopuolelta tulevien pakkoroolien vastustamista. *Beaivi, áhčážan* -kokoelman yhtenä tavoitteena onkin näyttää, että saamelaiset ovat erilaisia, mikä ei kuitenkaan tarkoita primitiivisyyttä. Totuus on pikemminkin päinvastainen: länsimaaailma on primitiivinen, brutaali ja ymmärrystä vailla:

511. ...lolemmehan me nähmeet
kun sammutatte koskien elämän
ja teette keinosateen
kaupunkeihinne
pyydätte pikkulintuja vankilaan
taitatte eläimen kasvun
syläkoirissa
taskuhiirissä⁵⁷

Beaivi, áhčážan -teos kuvaa saamelaisten rikasta perinnettä, kulttuuria ja sitä, ettei saamelaisen ei tarvitse matkia toisia ja heidän kulttuureitaan. Runot tuovat esille, että saamelaiset eivät ole toisia, mutta postkoloniaalien kansojen tavoin he itse alkavat määrittellä itseään ja järjestää ymmärtämyksensä raamit uudelleen⁵⁸.

Tapa, jolla *Beaivi, áhčážan* -kokoelman runot ja valokuvat rakentavat kuvaa saamelaisuudesta, on rinnastettavissa strategiseen essentialismiin. Strateginen essentialismi⁵⁹ korostaa reunan kansojen ja muiden ryhmien tarvetta luoda positiivisia mielikuvia omasta kulttuuristaan, jotka vahvistavat heidän identiteettiään. Essentialismia on esimerkiksi näkemys, joka pyrkii kieltämään kaikki ne kulttuuriset muutokset, jotka tapahtuvat kolonialismin seurauksena ja joka pyrkii palaamaan esikoloniaaliin "puhtauden" tilaan. Tähän näkemykseen liittyy myös ajatus "alkuperäisestä", muuttumattomasta identiteetistä. Tällaista essentialismia pidetään yleisesti vanhentuneena ja rasistisenakin näkemyksenä, joka ainoastaan kahlitsee kulttuurit tiettyyn idealistiseen tilaan.

Tästä huolimatta essentialismia on mahdollista käyttää tietoisena postkoloniaalisena strategiana. Strateginen essentialismi ei pyri kieltämään kolonialismin vaikutuksia, vaikka se korostaakin niitä kulttuurin erityispiirteitä, jotka ovat olleet olemassa jo ennen kuin kolonialismin eri muodot, kuten esimerkiksi kirkko, alkoivat muuttaa kulttuuria. Strateginen essentialismi pyrkii tietoisesti vahvistamaan positiivista minäkuvaa korostamalla esimerkiksi sellaisia saamelaiskulttuurin piirteitä, jotka eivät kenties enää nykyään ole saamelaisten arkipäivää, mutta joita he itse edelleen pitävät tärkeinä sekä kulttuurisesti että historiallisesti. Kuten Ella Shohat on painottanut: valloittamista edeltäneen kulttuurin korostaminen on osa kulttuurin tuhoamista vastustavaa taistelua⁶⁰. Tällä tavoin myös Valkeapään *Beaivi, áhčážan* kokoa hajotetun kulttuurin osat yhdeksi koko-

naisuudeksi, josta saataa itsensä ja joka vaivaansa.

Saamelaiskuvaukset alkoivat tutkimusmatkansa Saamenmaata vuotta sitten. Näistä neet saamelaisista luodettiin edelleen vahvoina maailmaa. Stereotyyppiä ole mitään vitsin aihe ri merkitys itsekuvan vähättelevät ja rajoittellisuutta ja samalla ten omat äänet ja tul

Saamelaiset, kuten kansat ja marginalisoidut ovat alkaneet vaatia o määrittelyä. Ahtaat r ja uuden liikkeen m teetin politiikka" on uudet raamit. Identiteetti staattisena, ennaltam alati muuttuvana sos hon vaikuttavat sekä että tulevaisuutta kos tukset.

Kolonialismi ilmen tavoin kuin aikaise kolonialistiset pyrki muun muassa rasismuonemismuotoineen v muun muassa saan Monet saattavat kol muutta siitä, keitä o kuulumme. Tästä jo tella saamelaisuutta kiä pääsemään eroon tiivista itsekuvaa raj

Kirjallisuus on yk vauksiin ja represen rehtynyt neljään sa suuden edustajaan, suudesta täysin erila ti tunnetut stereoty telemieni neljän te

naisuudeksi, josta saamelainen voi tunnista itsensä ja joka vahvistaa hänen itsekuvansa.

Saamelaiskuvaukset ulkopuolisten silmin alkoivat tutkimusmatkailijoiden ulottaessa matkansa Saamenmaahan jo monta sataa vuotta sitten. Näistä kuvauksista alkunsa saaneet saamelaisista luodut stereotypiat elävät edelleen vahvoina ihmisten mielissä ympäri maailmaa. Stereotyyppiset näkemykset eivät ole mitään vitsin aiheita, vaan niillä on suuri merkitys itsekuvan muodostumiselle. Ne vähättelevät ja rajoittavat monenkirjavaa todellisuutta ja samalla vaientavat saamelaisen omat äänet ja tulkinnat.

Saamelaiset, kuten muutkin alkuperäiskansat ja marginalisoidut ryhmät maailmassa, ovat alkaneet vaatia omaäänistä kuvausta ja määrittelyä. Ahtaat määritelmät on hylätty, ja uuden liikkeen myötä syntynyt "identiteetin politiikka" on antanut keskustelulle uudet raamit. Identiteettiä ei enää käsitellä staattisena, ennaltamäärätyinä olotilana vaan alati muuttavana sosiaalisena prosessina, johon vaikuttavat sekä menneisyys, nykyhetki että tulevaisuutta koskevat mielikuvat ja odotukset.

Kolonialismi ilmentää itseään nykyisin eri tavoin kuin aikaisemmin. Nyt valtioiden kolonialistiset pyrkimykset tulevat esiin muun muassa rasmina, joka monine ilmenemismuotoineen vaikuttaa monella tapaa muun muassa saamelaisten identiteettiin. Monet saattavat kokea etnostressiä; epävarmuutta siitä, keitä olemme ja mihin todella kuulumme. Tästä johtuen on tärkeää tarkastella saamelaisuutta uudessa valossa ja pyrkiä pääsemään eroon saamelaisuutta ja positiivista itsekuvaa rajoittavista tekijöistä.

Kirjallisuus on yksi ovi kansan omiin kuvauksiin ja representaatioihin. Olen itse perehtynyt neljään saamelaisen nykykirjallisuuden edustajaan, jotka antavat saamelaisuudesta täysin erilaisen kuvan kuin yleisesti tunnetut stereotyyppiset kuvaukset. Käsittelemieni neljän teoksen saamelaisuuteen

mahtuu sekä positiivisia että negatiivisia piirteitä ja kokemuksia – saamelainen voi olla sekä oman kulttuurinsa sisällä, sen ulkopuolella että myös "kahden ilman välissä", saamelaisen ja valtakulttuurin raja-alueella. Hän joko seisoo tukevasti jalat molemmissa kulttuureissa tai epäröivänä, ristiriitaisin tuntein olematta varma siitä, kumpaan kulttuuriin hänen tulisi astua. Kaikki nämä kokemukset ovat osa saamelaisuutta, joka juontuu osaksi historiasta mutta myös kansan omista pyrkimyksistä säilyttää ja vahvistaa kulttuuriaan ja yhteenkuuluvuuden tunnettaan.

Viitteet

- ¹ Ks. esim. Nousiainen 1983.
- ² Damm 1993, 24.
- ³ Hall 1992, 16.
- ⁴ Damm 1993, 14; Dumont 1993, 48.
- ⁵ Lainattu hooks 1992, 5.
- ⁶ hooks 1992, 1.
- ⁷ Churchill 1992, 193.
- ⁸ P. Aikio & M. Aikio 1993.
- ⁹ Todd 1990, 24.
- ¹⁰ Lutz 1990, 174.
- ¹¹ Tällä termillä Urheilukalastus-lehden (3/1989) pääkirjoitus viittaa niihin saamelaisiin, jotka haluavat säilyttää perinteiset kalastusoikeutensa.
- ¹² Lainattu Korpijaakko 1993, 105.
- ¹³ Antone, Miller & Myers 1986, 5-11.
- ¹⁴ Ibid. 14-21.
- ¹⁵ Hall 1989, 68; 70.
- ¹⁶ Savolainen 1991, 41.
- ¹⁷ Vuolab 1994, 25-26, suomennos artikkelin kirjoittajan (kuten myös muut tekstinäytteet, ellei toisin mainita).
- ¹⁸ Lehtola 1995, 233.
- ¹⁹ Vrt. arktisen alueen kansojen kertomukset (esim. cree-, tlinglit- ja dene-intiaanit, saamelaiset ja suomalaiset), joissa nainen "muuttaa metsään" ja menee naimisiin karhun kanssa (Kailo 1998; ks. myös Ahenakew & Wolfart 1992, Pratt 1987). Kailon mukaan nämä kertomukset naisen ja karhun "avioitumisesta" heijastavat perinteistä animistista filo-

- sofiaa, jota voidaan pitää mm. mallina auttaa naisia rikkomaan sosiaalisen järjestyksen rajoja (Kailo 1998).
- ²⁰ Esim. Cameron 1981, 46; Erdrich 1984/1988.
- ²¹ Kitti 1994.
- ²² Ibid.
- ²³ Ks. esim. S. Aikio 1992; Lehtola 1995, Vest 1991b.
- ²⁴ Myös Einejord 1994; Alanen 1996.
- ²⁵ Ashcroft, Griffiths & Tiffin 1989, 157.
- ²⁶ Esim. Nickol 1970, 237; S. Aikio 1992, 215.
- ²⁷ Lainattu MacLear 1993, 27.
- ²⁸ Esim. Bratlinger 1985, 167-168.
- ²⁹ Myös Ashcroft, Griffiths & Tiffin 1989, 158.
- ³⁰ Ibid. 116.
- ³¹ Valkeapää 1985. Runokokoelman englanninkielisessä versiossa "sivistys" on käännetty valoksi (the light).
- ³² Esim. Pentikäinen 1995, 120-127.
- ³³ Allen 1986, 136.
- ³⁴ Vrt. Allen 1986, 135.
- ³⁵ Saamenkielinen ilmaisu *guovtti ilmmi gaskkas* tarkoittaa perinteisesti tajuttomuuden tilaa - jos ihminen joutuu "kahden ilman väliin", hän on menettänyt todellisuuden tajunsa - mutta tässä yhteydessä laajennan ilmaisun tarkoittamaan postkoloniaalista "kahden maailman välissä" olemista, Aikion tapauksessa saamelaisen ja suomalaisen maailman.
- ³⁶ Vest 1991a, 60-61.
- ³⁷ Alue ulottuu Ruotsin Taalainmaalta ja Norjan Hedmarkista pohjoiseen Vuotsoon Suomen puolelle ja Varankiin Norjan puolelle ja siitä itään Kuolaan Venäjän puolelle.
- ³⁸ Esim. Bratlinger 1985, 178.
- ³⁹ Esim. Vest 1991a, KR, 132.
- ⁴⁰ Johnston 1970, 225.
- ⁴¹ Vest 1991a, KR, 136.
- ⁴² Dominquez 1987, 131-2.
- ⁴³ Hoppula 1992; Kjellberg 1992; Lehtola 1995, 71.
- ⁴⁴ Valkeapää 1996, 142.
- ⁴⁵ Ibid. 143.
- ⁴⁶ Hirvonen 1991, 39.
- ⁴⁷ Lehtola 1995, 74-5.
- ⁴⁸ Norlander & Unsgaard 1987.
- ⁴⁹ Allen 1986, 151.
- ⁵⁰ Esim. King 1990, i; Niatum 1993, 68-9.
- ⁵¹ Suomentanut P. Sammallahti.

- ⁵² Suomentanut P. Sammallahti.
- ⁵³ Esim. Ashcroft, Griffiths & Tiffin 1989, 146.
- ⁵⁴ Esim. Quick-To-See Smith 1992, 65; Acoose, 1993, 33-5.
- ⁵⁵ JanMohammed ja Lloyd 1990, 6-7.
- ⁵⁶ Valkeapää 1985, 52.
- ⁵⁷ Suomentanut P. Sammallahti.
- ⁵⁸ Esim. Ashcroft, Griffiths & Tiffin 1989, 115.
- ⁵⁹ Spivak 1993.
- ⁶⁰ Shohat 1992, 110.

Kirjallisuus

- Acoose, Janice: Post Halfbreed. Indigenous Writers as Authors of their Own realities. Teoksessa Looking Words of Our People: First Nations Analysis of Literature. Ed. Armstrong, Jeannette. Theytus Books Ltd. Penticton, B.C. 1993.
- Ahenakew, Freda & Wolfart, H. C.: Our Grandmother's Lives as Told Their Own Words. 5th House Pub. Saskatoon 1992.
- Aikio, Inger-Mari: Silkeguobbara lácka. DAT. Vaasa 1986.
- Aikio, Marjut & Aikio, Pekka: Saamelaiskulttuuri ja matkailu. Teoksessa Selviytyjät. Näyttely pohjoisen ihmisen sitkeydestä. Toim. R. Huopainen. Lapin maakuntamuseon julkaisuja 7. Rovaniemi 1993.
- Aikio Samuli: Olbmot ovdal min. Sámiid historija 1700-logu rádjái. Sámi Instituutta/Girjegiisá Oy. Ochejohka 1992.
- Ahenakew, Freda & Wolfart, H. C.: Our Grandmother's Lives as Told Their Own Words. 5th House Pub. Saskatoon 1992.
- Alanen, Päivi: Sámi nissoonlyriikka čuođjá fámoláčat. Sápmelaš. Nr. 11-12 :25, Golggotmánnu 1996.
- Allen, Paula Gunn: The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions. Beacon Press. Boston 1986.
- Antone, R. A., Miller, D.I. & Myers, B.A.: Ethnostress. Teoksessa The Power Within People. The Community Organizing Perspective. Vision Press. Ontario 1986.
- Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth and Tiffin, Helen: The Empire Writes Back. Theory and Practise in Postcolonial Literatures. Routledge. London 1989.

- Bausinger, Hermann: Sen Identity: Personal and Social. Ed. Jacobson-Wiedes on Cultural Anthropology. Ed. Bratlinger, Patrick: Victorian Genealogy of the Myth. Critical Inquiry vol. 12. Cameron, Barbara: Gee, Indian From the Reservation Called My Back: Writing Color. Ed. Moraga, Chersephone Press. Water Churchill, Ward: Fantasies of Culture, Cinema and the Indians. Ed. M. Annet Common Courage Press. Damm, Kateri: Says Who Defining Indigenous Literature at the Words of Our People of Literature. Ed. Armstrong Books Ltd, Penticton, B.C. Dominquez, Virginia R.: The Salvage "Paradigm" Contemporary Culture. Art Foundation. Bay P. Dumont, M.: Popular Indian Literature in the 1990s: A Nations Analysis of Literature. Jeannette. Theytus Books 1993.
- Einejord, Jon Eldar: Grøn is the spring below the Nordisk litteratur 1999.
- Erdrich, Louise: Indian ways. Teoksessa Harper's Century Native Americans. Duane. Harper&Row.
- Hall, Stuart: Cultural Representation. Frameworks. No. 1989: 36, 6.
- Hall, Stuart: Race, Culture, Looking Backward and Rethinking Marxism. Hirvonen, Vuokko: Guođladjateorehtalaš guođnjálmálaštradišuvn

- Bausinger, Hermann: Senseless Identity. Teoksessa Identity: Personal and Socio-Cultural. A Symposium. Ed. Jacobson-Widding, Anita. Uppsala Studies on Cultural Anthropology 5. Uppsala 1983.
- Bratlinger, Patrick: Victorians and Africans: The Genealogy of the Myth of the Dark Continent. Critical Inquiry vol. 12. Autumn 1985.
- Cameron, Barbara: Gee, You Don't Seem Like An Indian From the Reservation. Teoksessa This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color. Ed. Moraga, Cherrie and Anzaldúa, Gloria. Persephone Press, Watertown, Massachusetts 1981.
- Churchill, Ward: Fantasies of the Master Race. Literature, Cinema and Colonization of American Indians. Ed. M. Annette Jaimes. Monroe, Maine: Common Courage Press 1992.
- Damm, Kateri: Says Who. Colonialism, Identity and Defining Indigenous Literature. Teoksessa Looking at the Words of Our People: First Nations Analysis of Literature. Ed. Armstrong, Jeannette. Theytus Books Ltd, Penticton, B.C. 1993
- Dominquez, Virginia R.: Of Other Peoples: Beyond the Salvage "Paradigm". Teoksessa Discussions in Contemporary Culture. Ed. Foster, Hal. No. 1. CIA Art Foundation. Bay Press, Seattle 1987
- Dumont, M.: Popular Images of Nativeness. Teoksessa Looking at the Words of Our People: First Nations Analysis of Literature. Ed. Armstrong, Jeannette. Theytus Books Ltd, Penticton, B.C. 1993.
- Einejord, Jon Eldar: Grøn er våren nedfor breen. Green is the spring below the glacier. Girjeárvoštallan. Nordisk litteratur 1994:45
- Erdrich, Louise: Indian Boarding School: The Runaways. Teoksessa Harper's Anthology of Twentieth Century Native American Poetry. Ed. Niatum, Duane. Harper&Row. San Francisco 1984/1988.
- Hall, Stuart: Cultural Identity and Cinematic Representation. Framework. A Journal for Film Studies. No. 1989: 36, 68-81
- Hall, Stuart: Race, Culture and Communications: Looking Backward and Forward at Cultural Studies. Rethinking Marxism. Volume 5, No. 1, 1992.
- Hirvonen, Vuokko: Gumppeľuodis Áillohaččii. Luodi šladjateorehtalaš guorahallan ja Valkeapää divvtat njálmálaštradišuvnna joatkin. Pro gradu -bargu Oulu Universitehtta. Suoma- ja sámegiela-instituhtta 1991.
- hooks, Bell: Black Looks: Race and Representation. Toronto. Between the Lines 1992.
- Hoppula, Tellervo: Aurinko, isäni avaa ovia saamelaisuuteen – lantalaisellekin. Pohjolan Sanomat 7.7.1992.
- JanMohammed, Abdul R. & Lloyd David. (eds.). The Nature and Context of Minority Discourse. New York. Oxford University Press 1990.
- Johnston, Sir Henry: The White Man's Country. Teoksessa Problems in the History of Colonial Africa. Ed. Collins, Robert O. 1970.
- Kailo, Kaarina: Indigenous Women, Ecopolitics and Healing – "Women Who Marry Bears". Teoksessa Minority Days Proceedings in Åland. Åland Peace Institute 1998.
- King, Thomas: Introduction. Teoksessa All my Relations. An Anthology of Contemporary Canadian Native Fiction. Ed. Thomas King. McClelland & Stewart, Toronto 1990.
- Kiti, Jouni: Maaretin tarina kuuluu saamelaiskulttuurin helmiin. Lapin Kansan 5.11.1994.
- Kjellberg, Hanna: Identiteettiepos avaa silmät saamelaisuudelle. Lapin Kansan 4.7.1992.
- Korpijaakko, Kaisa: Sami and Law: Possible or Impossible? Julkaisussa Changes in Contemporary Northern Societies. Diedut 7.1993/Northern Studies Forum 1993. Eds. Ludger Müller-Wille and Linna Weber Müller-Wille. Montreal/Guovdageaidnu: Nordic Sami Institute/Northern Studies Program, McGill University 1993.
- Larsen, Anders: Beave-álgu. Teoksessa Sátnidái'do. Divtat mui'talusat caliiga Pedar Jalvi ja Anders Larsen. Doaimm. Frette, Thor. Universitetsförlaget. Oslo (1912) 1969.
- Lehtola, Veli-Pekka: Saamelaiskirjallisuus vanhan ja uuden risteyksessä. Teoksessa Marginalia ja kirjallisuus. Ääni suomalaisen kirjallisuuden reunoilta. Toim. Martti Savolainen. SKS. Helsinki 1995.
- Lockhart, Russel A.: Words as Eggs. Psyche in Language and Clinic. Dallas. Spring Publications, Inc. Texas 1983
- Lutz, Helmut: "Cultural Appropriation as a Process of Displacing Peoples and History." The Canadian Journal of Native Studies 10.2. 1990.

- MacLear, Kyon: Diss-Orient-ation. Fuse Magazine. Summer 1993.
- Niatum, Duane: History, Nature, Family, Dream: The Musical Colors of Their Poems. Teoksessa Looking at the Words of Our People: First Nations Analysis of Literature. Ed. Armstrong, Jeannette. Theytus Books Ltd, Penticton, B.C.1993
- Nickul, Karl: Saamelaiset kansana ja kansalaisina. SKS. Helsinki 1970.
- Norlander-Unsgaard, S.: On Time-Recogning in Old Saami Culture. Teoksessa Saami Religion. Ed. Ahlbäck, T. Almqvist & Wiksell International 1987.
- Nousiainen, Pentti: Anglosaksisten matkakirjailijoiden Lapin kuva 1799-1860. Pro gradu-työ. Oulun Yliopiston yleisen historian laitos 1983.
- Pentikäinen, Juha: Saamelaiset – Pohjoisen kansan mytologia. SKS. Helsinki 1995.
- Pratt, Annis: Affairs with Bears: Some Notes Towards Feminist Archetypal Hypotheses for Canadian Literature. Gynocritics/la Gynocritique. Ed/Rédigée par Barbara Godard. ECW Press. Toronto 1987.
- Quick-To-See Smith, Jaune: Give Back. Teoksessa Give Back. First Nations Perspectives On Cultural Practice. Gallerie Publications. Vancouver 1992.
- Savolainen, Matti: Kirjallisuudentutkimus nyt: trooppien kautta maailmaan. Teoksessa Tutkimuksen tila ja tulevaisuus. Toim. Lehtonen, Mikko. Tampereen Yliopisto, Yleinen kirjallisuustiede. Tampere 1991.
- Shohat, Ella: Notes on the Post Colonial. Social Text 31/2, 1992.
- Spivak, Gayatri S.: Outside in the Teaching Machine. Routledge. New York 1993.
- Todd, Loretta: Notes on Appropriation. Parallelogramme, vol. 16, no. 1. (Summer)1990.
- Topelius, Sakari: Maamme kirja. Lukukirja Suomen alimmille oppilaitoksille. 54. muuttamaton painos. WSOY. Porvoo 1954.
- Valkeapää, Nils-Aslak: Ruokstu váimmus. Dat. Vaasa 1985.
- Valkeapää, Nils-Aslak:Beavi, áhčážan. Dat. Vaasa 1988.
- Valkeapää, Nils-Aslak: Aurinko, isäni. Suom. Pekka Samallahti. Dat. Vaasa. 1992.
- Valkeapää, Nils-Aslak: From the Sun, My Father. Teoksessa Review of Contemporary Fiction. Vol. 26, no.2. Summer 1996.
- Vest, Jovvna-Ánde: Kapteainna Ruvsu. Davvi Girji o.s. Karasjohka 1991a.
- Vest, Jovvna-Ánde: Sápmi servodaga olggobealde geahcadettiin. Teoksessa Cafe Boddu. Essaycoakkáldat 1. Doaimm. Gaski, Harald. Davvi Girji o.s. Karasjohka 1991b.
- Vuolab, Kerttu: Čeppari čáráhus. Davvi Girji o.s. Karasjohka 1994.

TUOM EHJIN Taide Merja

Saamelainen identiteettiä viimeisen neljän vuosikymmenen ajan. Tämä liittyy saamelaiseen, ”saamelaisrenessanssiin”, joka on alkanut liikehdintää ja sulauttamisprosessia. Saamelaiset harjoittivat saamelainen sivistysmaahan siltaa vanhan perinteen yhteiskunnallisuuden, taide ja tiedon osallistumisen muotoja syntynsä.¹

Saamelaiskulttuurin nykyajan vuoropuhelusta osa-alueilla, niin elämäntaiteessakin. Silmiinpistäviä rajojen vapaa-ajan ole olennaista länsimaissa. Rajojen joust