

Kaisa Ahvenjärvi

Mistä päin olen poissa: saamelaisen identiteetin kysymyksiä Rauni Magga Lukkarin lyriikassa

”Mahtaako sitä saamelaista kirjallisuutta olla olemassakaan? Saamelaisethan ovat paimentolaiskansaa, jonka kulttuuriin kirjallisuus ei ehkä luonnostaan kuulu.” Näin totesi eräs opiskelija, kun viime syksynä pidin luentoa jälkikoloniaalisesta kirjallisuudentutkimuksesta ja otin esimerkiksi saamelaisen kirjallisuuden marginaalisen aseman suomalaisessa kaanonissa. Toteamus kuvastaa hyvin sitä tosiseikkaa, että maantieteellisestä läheisyydestä huolimatta saamelainen kulttuuri ja kirjallisuus ovat monille suomalaisille varsin vieraita.

Saamelaisia naiskirjailijoita tutkinut kirjallisuudentutkija Vuokko Hirvonen kertoo törmänneensä usein kysymykseen siitä, onko saamelaista kirjallisuutta olemassa. Hirvosen saameksi ja suomeksi julkaistu väitöskirja *Saamenmaan ääniä – Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi* (1999) oli ensimmäinen pelkästään saamelaista kirjallisuutta käsittelevä väitös.¹ Hirvonen toteaa, että saamelaista kirjallisuutta on käännetty valtaväestöjen kielille hyvin vähän, ja tästä näkökulmasta ei ole ihme, etteivät enemmistön edustajat tunne sitä. Myös monille saamelaisille saamenkielinen kirjallisuus on tuntematonta, sillä koulussa heillä ei ole ollut mahdollisuutta tutustua omaan kulttuuriinsa tai kieleensä. (Mt., 15.)

Saamelaiskieliä lasketaan olevan kymmenen² ja kirjallisuutta on julkaistu niistä kuudella: etelä-, luulajan-, pohjois-, inarin-, koltan- ja kildininsaamenkielillä (mt., 16). Saamelaisen kaunokirjallisuuden synty ajoittuu 1800- ja 1900-lukujen vaihteeseen (Lehtola 1995, 40). 1970-luku oli saamelaiskulttuurin ja -politiikan nousun vuosikymmen (mt., 38), mutta varsinainen saamelaisen kirjallisuuden läpimurto koettiin vasta 1980-luvun alussa³ (Hirvonen 1994a, 109). Nykyisistä saamelaiskirjailijoista tuotteliasin on Kirsti Paltto, jonka romaani *Guhtoset dearvan min bohccot* (*Voijaa minun poroni*) oli Finlandia-palkintoehdokkaana suomennoksen ilmestymisvuonna 1986⁴ (Hirvonen

vain joikurunouteen, on vähemmistökulttuuria museaalistava.⁹

Jälkikoloniaalista kirjallisuudentutkimusta on Suomessa tehty laajemmassa määrin 1990-luvulta alkaen.¹⁰ Marja-Leena Hakkarainen (1998, 153) kiinnittää huomiota siihen, että jälkikoloniaalisen kirjallisuuden kenttä on varsin heterogeeninen; kolonisaation vaikutukset ovat vaihdelleet siirtomaasta toiseen. Tärkeimmäksi jälkikoloniaalista kirjallisuutta yhdistäväksi tekijäksi Hakkarainen nostaa kulttuurisen vastarinnan idean: jälkikoloniaalinen kirjallisuus pyrkii dekolonisaatioon, kolonialistisen ajattelun ja toiminnan purkamiseen. Tämä määritelmä sopii hyvin myös saamelaiseen kirjallisuuteen, joka on toiminut tärkeänä välineenä oman kulttuurisen identiteetin rakentamisessa ja kolonisaatiokokemusten purkamisessa. Saamelaisen kirjallisuuden tutkijat Vuokko Hirvonen (1999, 37) ja Veli-Pekka Lehtola (1997, 25) ovat todenneet, että jälkikoloniaalinen tutkimusnäkökulma soveltuu hyvin saamelaiskirjallisuuden tarkasteluun.¹¹

Kolonialismi mielletään yleensä Euroopan suurvaltojen harjoittamaksi politiikaksi, ja samalla helposti unohdetaan, että myös Suomi ja muut Pohjoismaat ovat kolonisoijia suhteessa saamelaisiin. Saamelaisille kuuluneiden maa-alueiden kolonisoinnin lisäksi (saamelaisista maanomistusoikeuksista ks. Korpijaakko 1989 ja Korpijaakko-Labba 2000) saamelaisiin on kohdistunut kulttuurista ja kielellistä kolonisaatiota. Pohjoismainen koululaitos toimi pitkään kolonialistisen sulauttamispolitiikan keskeisenä toteuttajana. Saamea ei juurikaan käytetty opetuskielenä, mitä perusteltiin sillä, että saamelaisten oli osattava valtion virallista kieltä saavuttaakseen tasa-arvon muun yhteiskunnan kanssa. (Kuokkanen 2000, 160.)

Koska keskityn katsauksessani etnisen identiteetin ja kulttuurien välisten konfliktien erittelyyn, oman tutkijapositioni määrittely on tärkeää. En ole itse saamalainen; saamen kieltä olen opiskellut Helsingin ja Tromssan yliopistoissa. Lähestyn saamelaista kirjallisuutta siis vastaavasta näkökulmasta kuin ne suomalaiset tutkijat, jotka tutkivat vaikkapa karibialaista tai afrikkalaista kirjallisuutta: ulkopuolelta. Vuokko Hirvonen (1999, 34) viittaa väitöskirjassaan lappologiaan, vuosisataiseen tutkimustraditioon, jossa ulkopuoliset ovat määritelleet saamelaisuutta ja johon saamelaisesta näkökulmasta liittyy kielteisiä arvoasetelmia. Tässä katsauksessa en pyri määrittelemään, mitä saamelaisuus on, vaan haluan tuoda esille saamelaiskulttuurin sisältä nousevia käsityksiä saamelaisuudesta. Erittelen katsauksessani Rauni Magga Lukkarin niukalti suomennettuja runoja ja sitä, miten ne heijastavat ja rakentavat saamelaista identiteettiä.

Runoilija Rauni Magga Lukkari (s. 1943) on nykyisistä saamelaisrunoilijoista tuoteliaimpia. Häneltä on tähän mennessä ilmestynyt kuusi runokokoelmaa: *Jienat vulget* (1980, Jäät lähtevät), *Báze dearvan Biehtar* (1981, Näkemiin Biehtar), *Losses beaivegirji* (1986, Synkkä päiväkirja), *Mu gonagasa gollebiktasat* (1991, Kuninkaani kultavaatteet), *Čalbmemihttu – Silmämitta* (1995) ja *Árbeeadni* (1999, Perintöäiti). Vuokko Hirvonen (1999, 226) näkee Lukkarin tuotannossa siirtymisen alkutuotannon saamelaispo-

Lukkarin runossa tulee selvästi ilmi, että saamelaiset eivät ole yhtenäinen joukko. Runon yksityiskohtaiset huomiot pukujen malleista ja niiden välittämistä viesteistä muodostavat jyrkän ristiriidan enemmistökulttuurin yksinkertaistetulle näkemykselle saamelaispuvusta ja saamelaisista homogeenisenä ryhmänä. Esimerkiksi matkailu-mainonnassa saamelaispuvun sisältämää informaatiota usein sekoitetaan ristiriitaisesti vaikkapa vaihtamalla miehen ja naisen pukujen osia (Saarinen 1999, 85–86; matkailuteollisuudessa tapahtuvasta etnografisesta riistosta ks. myös Aikio 1999, 61).

Saamelaispuvun poliittiset merkitykset tulevat esille seuraavassa runossa: ”Meneillään on Altajoen patokiista. / Kaikki ovat joko puolesta tai vastaan. / Minä olen vastaan – olenhan tiedostava saamalainen / ja pukeudun sen mukaisesti [--]” (ČM, 18). Runon minä edustaa poliittisesti aktiivista saamelaissukupolvea, joka nousi 1970-luvulla osoittamaan mieltään norjalaisten päättäjien kaavailemaa Altajoen patoamista vastaan.¹⁴ Veli-Pekka Lehtolan (1995, 38–39) mukaan taistelu Altajoesta oli käännekohta saamelaisten lähihistoriassa: se voimisti kansallista itsetuntoa ja johti poliittisiin uudistuksiin.

Lukkarin Altajoki-runon saamenkielisestä versiosta käy ilmi, että puhuja on pukeutunut pellavakankaiseen pukuun (*liidnegákti*). Pukeutumisellaan hän haluaa tuoda esille saamelaisen identiteettinsä ja osoittaa poliittisen kantansa patokiistassa. Kotikylässä perinteistä asua kuitenkin vieroksutaan: ”[--] pidän esitelmiä eri puolilla Pohjoismaita. / Kävin myös kotiseudullani. / Siellä minun asuni herätti paheksuntaa. / Se muistutti heitä köyhyydestä / ajasta, jolloin ei ollut rahaa verkaan. / Näin pukeutuvat vain mummot ja köyhät” (ČM, 18). Kotiseudulla puku näyttäytyy köyhyyden, ei saamelaiskansallisen itsetunnon merkinä. Runo tuo esille saamelaiskulttuurin sisäiset näkemyserot siitä, mikä on sopiva tapa tuoda esille omaa etnistä identiteettiä.

Entisin silmin

Erityisesti Lukkarin esikoiskokoelmassa näkyy voimakas vastakkainasettelu menneen ja uuden ajan välillä. Kokoelman kolmannen osaston runoissa kuvataan nostalgiseen sävyyn saamelaista perheyhteisöä, joka elää omavaraistaloudessa. Runojen puhuja on lapsi, joka kuvailee perheen elinkeinoja, riekonpyyntiä (JV, 24), kalastusta (JV, 27–28) ja lampaanhoitoa (JV, 29). Tien tulo rikkoo idyllin: ”Isä / Jovsset-serä / Áslat-ukki sanoivat / että nälkä tulee tietä myöten / Turisteja kutsuivat nälkäturisteiksi / tietä nälkätieksi / Hirveän ajan sanoivat tulevan” (JV, 31, suom. K.A.). Kalansaaliiden huononemista kuvaava runo ”Siitä ei ole niin pitkä aika” (JV, 39) viittaa rivien välissä lohiturismiin ja sen vaikutuksiin. Modernit kulkuyhteydet ja elinkeinot eivät näissä runoissa merkitse hyvinvointia vaan päinvastoin puutetta.

Perinteisen saamelaisen elämänmuodon väistyminen tulee esikoiskokoelman runoissa ilmi hyvin konkreettisella tavalla:

Koulu vieroittaa lapset väkivalloin äidinkielestään ja sitä kautta myös perheestään: ”Kuinkahan monelta lapselta jää / mummin ja ukin lämmin sana kuulematta / kun mummi ja ukki eivät uskalla / vieraalla kielellä helliä” (JV, 16, suom. K.A.). Runon isovanhemmat eivät tohdi käyttää kieltä, jonka heidän lapsenlapsensa ovat omaksuneet koulussa. Vieras kieli voi toisaalta viitata myös saameen, joka on muuttunut lapsille vieraaksi. Kahden sukupolven aikana perheen sisälle on noussut kielimuuri.

Kolonialistista koulutuspolitiikkaa toteutettiin Suomessa 1970-luvun puoliväliin saakka¹⁷ ja sitä oikeutettiin saamelaisten sivistystarpeella. Lukkarin esikoiskokoelman runossa opettajat toteavat, että ”heidän *velvollisuutensa* / on tuoda sivistys” yksinkertaisesti eläville saamelaisille (JV, 32, suom. ja kurs. K.A.). Saamelaislapset oppivat, että saamelaisuus on huonompiarvoista: ”[–] Salaa rukoilin / että jonakin päivänä minäkin / olisin yhtä hyvä kuin he / ja että jonakin aamuna heräisin / siihen ihmeelliseen valistuneeseen elämään / jota he kehuivat elävänsä” (JV, 34, suom. K.A.). Kouluaikojen halveksunnan vuoksi monet lapset päättivät kieltää saamelaisen identiteettinsä, mitä voi pitää kulttuurisen kolonisaation tavoitteiden toteutumisenä. Retorisen kysymyksen muotoon kirjoitetussa runossa Lukkari esittää kouluille epäsuoran syytöksen: ”Kuinka monta itsensä hyljännyttä saamelaislasta / onkaan koulujen omallatunnolla” (JV, 37, suom. K.A.).

Čalbmehittu – Silmämitta -kokoelman ”Kuulkaas”-runossa (ČM, 9) kuvataan, miten koulussa annettu opetus ei kohtaa saamelaislasten kokemusmaailman kanssa:

[–] Serkkuni ja minä
me opimme monta kirjaa papinkoulussa
vaikka emme me niistä paljoa ymmärtäneet
kun emme tainneet papin kieltä.
Silti moni asia jäi ihmetyttämään,
niin kuin kertomukset Jeesuksesta
joka talvellakin asui kesämaassa.
Miten olisi käynyt hänenkin hyvyytensä
jos keskellä talvista Inarinjärveä
viima repäissyt lakin päästä! [–] (ČM, 9, käännös runoilijan)

Runossa on selvästi humoristisempi sävy kuin esikoiskokoelman koulukuvauksissa; kuva Jeesuksesta Inarinjärvellä on suorastaan karnevalistinen. Runon puhuja kohtaa papinkoulussa vieraan kulttuurin, jonka kieltä ja kertomuksia hän ei ymmärrä. Vastapainoksi hän kuvittelee, miten Jeesus mahtaisi pärjätä Inarissa. Pienen koululaisen mielikuvissa Jeesus näyttyy koomisena hahmona, joka ei hallitse pohjoisia luonnonvoimia. Lisäksi puhuja ihmettelee ”Jumalan pojan / pelotonta suhtautumista naisiin” ja toteaa lopuksi: ”Minun serkkutyttöni / eivät olisi sääskiluhkaakaan ommelleet / niin ylimieliselle pojalle” (ČM, 9). Runon voi nähdä jälkikolonialisena vastakertomuksena, jossa kulttuuriset valtasuhteet kääntyvät riemastuttavalla tavalla nurin.

Puhuja toteaa, että ”vieraat tytöt” ovat rohkeita uskaltaessaan opetella saamen kieltä ja käsitöitä. He ovat nykyaikaisia, työssäkäyviä naisia, jotka ovat kuitenkin valmiita omaksumaan myös perinteisiä naisen tehtäviä. Runo antaa uudenlaisen kuvan kahden kulttuurin kohtaamisesta. Saamelaiset eivät näyttäyty kolonisaation uhreina, joita pyritään sulauttamaan enemmistökulttuuriin, vaan päinvastoin: enemmistön edustajat pyrkivät sopeutumaan saamelaiseen kulttuuriin.

Elaine Showalterin kolmijakoa soveltaen voisi sanoa, että Lukkarin alkutuotannon kokoelmat edustavat vähemmistökulttuurin protestin vaihetta, jossa korostuu oppositioasetelma suhteessa enemmistöön. Vaikka Lukkarin runot eivät olekaan sävyllään pamfletinomaisia kiistakirjoituksia, niissä kuitenkin osoitetaan saamelaisiin kohdistuneita vääryyksiä. 1980-luvun alun kokoelmissa kohtaamiset enemmistökulttuurin kanssa näyttäytyvät saamelaisten kannalta tuhoisina. Runoissa korostuvat menetykset: turismi, koululaitos ja liitot ei-saamelaisten kanssa saavat aikaan muutoksia, joiden vuoksi saamelaiset joutuvat luopumaan kielestään ja perinteisestä elämänmuodostaan.

1990-luvun puolivälissä julkaistun *Čalbmehittu – Silmämitta*-kokoelman runoissa sävy on muuttunut. Runoissa nousevat esille saamelainen itsetunto ja ylpeys omasta etnisestä identiteetistä. Veli-Pekka Lehtola (1999a, 242) on kiinnittänyt huomiota siihen, että saamelaiskulttuurin voimistumisen myötä kirjailijat alkoivat peilata saamelaisuutta syvemmillä kuin pelkästä vastakohta-asenteesta ulkopuolisiin. Myös Lukkarin tuotannossa painopiste on siirtynyt saamelaisuuden sisäiseen rajanvetoon. Kuva vähemmistön ja enemmistön suhteista näyttäytyy uudessa valossa: enemmistö voi myös tukea saamelaiskulttuuria.

Viitteet

¹ Myös Kathleen Osgood Danan väitöskirja *Áillohaš the Shaman-Poet and his Govadas-Image Drum. A Literary Ecology of Nils-Aslak Valkeapää* (2003) keskittyy saamelaiseen kirjallisuuteen, erityisesti Nils-Aslak Valkeapään tuotantoon. Veli-Pekka Lehtolan väitöstutkimus *Rajamaan identiteetti. Lappilaisuuden rakentuminen 1920- ja 1930-luvun kirjallisuudessa* (1997) käsittelee pääosin suomenkielisten kirjailijoiden kirjoittamaa lappilaista kirjallisuutta, mutta yhdessä alaluvussa syvennyttään kahden saamelaisen kirjailijan, Pedar Jalvin ja Hans-Aslak Gutturmin, teoksiin.

² Nykyisin puhutaan saamelaiskielistä saamen murteiden sijaan. Saamelaiskielet muodostavat jatkumon, jossa kielirajat ovat joissakin kohtaa jyrkempiä, toisissa taas murrerajanomaisia. (Kulonen 1994, 96–97).

³ Tällöin ilmestyi mm. ensimmäinen saamenkielinen romaani, Eino Gutturimin *Árbeeatnan luohi* (Perintömaan joiku, 1981).

⁴ Kirsti Palton lisäksi suomennettuja saamelaisia romaanikirjailijoita ovat Jovvna-Ánde Vest (*Ēáhcegáddái nohká boazobálggis* 1988, suom. *Poropolku sammaloituu* 1990) sekä Rauna Paadar-Leivo (*Goalsenjárge* 1994, suom. *Vieras talvi* 1997). Saamelaisessa nykyromaanissa kuvataan usein saamelaiskulttuurin murrosta, perinteisen elämäntavan ja uuden ajan vastakohtaisuutta, entisestä luopumista ja sopeutumista uuteen (Lehtola 1999a, 243).

¹⁵ Komsio on puusta ja poronnahasta valmistettu koristeellinen kätkyt.

¹⁶ Esimerkiksi Elle Marie Varsin romaani *Kätjä* (1986) ja Kerttu Vuolabin nuortenromaani *Èeppari èàrábus* (1994, Pinko pahus) kuvaavat saamelaislasten kouluaikaisia asuntolokokemuksia. (Ks. Hirvonen 1999, 132–138; Vuolabin teoksesta myös Kuokkanen 2000, 162–166.)

¹⁷ Vielä 1970-luvun alussa kaikkien Suomen saamelaisalueen koulujen opetuskielenä oli yksinomaan suomi, vaikka monet koulutulokkaat osasivat ainoastaan saamea. Käännekohtana voidaan pitää vuotta 1975, jolloin saatiin lupa ylimääräisten saamenkielisten opettajien palkkaamiseen. (Aikio-Puoskari 2001, 185–186.)

Lähteet

AIKIO, MARJUT 1999: Saamelaiskulttuurin renessanssi ja ryöstöviljely. *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit. Outamaalta tunturiin*. Toim. Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtonen ja Mervi Autti. Jyväskylä: Kustannus-Puntsi. 56–63.

AIKIO-PUOSKARI, ULLA 2001: *Saamen kielen ja saamenkielinen opetus Pohjoismaissa. Tutkimus saamelaisten kielellisistä ihmisoikeuksista Pohjoismaiden kouluissa*. Rovaniemi: Lapin yliopisto.

BJØRKLUND, IVAR 2000: Sápmi – nášuvdna riegáda. Tromsø: Tromsø museum.

GASKI, HARALD 1991: Katsaus saamelaiseen kirjallisuuteen. *Kirjoittava käsi ylittää pitkälle*. Ohcejohka: Girjegüisa. 38–55.

HAKKARAINEN, MARJA-LEENA 1998: Itä pilkku länsi. Postmodernit kielipelit ja postkoloniaalinen konteksti Salman Rushdien novellissa ”Rubiinitohveleiden huutokaupassa”. *Interteksti ja konteksti*. Toim. Liisa Saariluoma ja Marja-Leena Hakkarainen. Helsinki: SKS. 149–164.

HIRVONEN, VUOKKO 1994a: Saamelaisten kirjallisuus ja taide. *Johdatus saamentutkimukseen*. Toim. Ulla-Maija Kulonen, Juha Pentikäinen ja Irja Seurujärvi-Kari. Helsinki: SKS. 101–121.

HIRVONEN, VUOKKO 1994b: Morsianjoiusta nykyryiikkaan. *Johdatus saamentutkimukseen*. Toim. Ulla-Maija Kulonen, Juha Pentikäinen ja Irja Seurujärvi-Kari. Helsinki: SKS. 122–129.

HIRVONEN, VUOKKO 1999: *Saamenmaan ääniä. Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi*. Helsinki: SKS.

KORPIJAAKKO, KAISA 1989: *Saamelaisten oikeusasemasta Ruotsi-Suomessa. Oikeushistoriallinen tutkimus Länsi-Pohjan Lapin maankäyttöoloista ja -oikeuksista ennen 1700-luvun puoliväliä*. Helsinki: Lakimiesliiton kustannus.

KORPIJAAKKO-LABBA, KAISA 2000: *Saamelaisten oikeusasemasta Suomessa. Kehityksen pääpiirteet Ruotsin vallan lopulta itsenäisyyden ajan alkuun*. Kautokeino: Sámi instituuthta.

KULONEN, ULLA-MAIJA 1994: Saame kielikunnassaan. *Johdatus saamentutkimukseen*.

