

Anitta Viinikka-Kallinen



Kaunokirjallisuus kansallisuuspolitiikan palveluksessa. Etnisyyden representaatiot J. A. Friisin tuotannossa

Jens Andreas Friisin vuonna 1881 norjaksi ilmestynyt teos *Fra Finmarken. Skildringer* (suom. *Laila eli kuvaelmia Ruijan rannoilta*, 1883), jonka nimeksi myöhemmin on vakiintunut *Lajla*¹, on valtavan suosion saavuttanut saamelaiskuvaus, josta otettiin uusia painoksia yli sadan vuoden ajan ja joka levisi käännöksinä lukuisille kielille. Kirja käännettiin ruotsiksi jo vuonna 1882, suomeksi ja englanniksi 1883, hollanniksi 1885 ja saksaksi 1886. (Lindkjølen 1983, 34.) Kirja on myöhemmin käännetty vielä uusnorjaksi, venäjäksi ja ranskaksi, mutta saameksi sitä ei ole käännetty. Norjassa kirjasta on otettu 15 painosta. Kirjan pohjalta on tehty kolme elokuvaa vuosina 1929, 1937 ja 1958 ja ooppera vuonna 1908. Vuonna 2002 Beavivväs sámá teáhter teki *Lajlaan* pohjautuvan musiikinäytelmän.

Lajlan alkuperäinen nimi *Fra Finmarken. Skildringer* ohjaa käsittämään kirjan kokoelmaksi erillisiä kuvauksia ja kertomuksia. Tapahtumat sijoittuvat noin sata vuotta ilmestymisajankohtaa aikaisemmaksi. Kuvauksen ajallisen etäännyttämisen voi tulkita toisaalta taktiikaksi torjua kritiikkiä, joka kohdistuisi dokumentaarisen aineksen heikkouksiin, toisaalta provosoinnin välttämiseksi. *Lajlaa* voisikin lukea myös historiallisena fiktiona. Kuten Harry Shaw toteaa, historiallinen romaani käyttää usein menneisyyttä dramaattisen energian lähteenä ja luo sen avulla eksoottista ja melodramaattista vaikutusta. Useimmat tasokkaan historiallisen fiktion kirjoittajat käsittelevät oikeastaan oman aikansa aatteita, arvoja ja ongelmia myös menneisyyteen sijoituvissa teoksissaan. Shaw korostaa, että kirjailijan oman ajan haasteet näkyvät hänen tuotannossaan silloinkin, kun teos sijoittuu menneisyyteen. (Shaw 1983, 55.)

Lajlaa on pidetty myös nuortenkirjana, koska se on helppolukuinen, lyhyehkö ja vauhdikas. Jännittäviä tapahtumia kirjassa on runsaasti, esimerkiksi lumimyrskyn vangiksi jääminen, kuohuvaan koskeen putoaminen, erämaahan eksyminen, hukkuminen myrskyävällä merellä, kohtalokkaat väärinkäsitykset ja uhrautuvat sankariteot. Monet painokset on varustettu kuvilla, ensin piirroksilla ja myöhemmin elokuvista peräisin olevilla valokuvilla.² Norjalaiset koululaiset ovat lähes sadan vuoden ajan lukeneet *Lajlaa*, koska katkelmia siitä sisältyi koululukemistoihin 1800-luvun lopulta 1970-luvulle alkaen teoksesta *Lasebog i modersmaalet* (1885, Ørjasæter 1981, 25–28). Kirjallisuushistorioitsija Tordis Ørjasæter (1981, 83) kritisoiakin, että sukupolvi toisensa jälkeen on saanut koulussa käsityksensä saamelaisista pelkästään

Lajlan perusteella ja vasta 1970-luvun puolivälissä koululukemistoihin saatiin saamelaiden omia kertomuksia.

Lajlan viihteelliset elementit kuten mustavalkoinen ihmiskuvaus, seikkailujuonen hallitsevuus ja yksinkertainen kieli ovat sijoittaneet sen kansallisen kirjallisen kaanonin ulkopuolelle, mutta Friis kuitenkin yleensä mainitaan lyhyesti kirjallisuushistoriassa alkaen vuodesta 1885, jolloin hänet määritellään ”eloisien eräkuvausten kirjoittajaksi” (Broch & Seip 1885, 165). Myöhemminkin häntä luonnehditaan luonnon ja eräelämän kuvaajaksi (esim. Caspari 1917, 98). 1950-luvulla Friisin esittelyihin otetaan mukaan *Lajla*, usein esimerkkinä luonnon- ja kansankuvauksesta (esim. Beyer 1952, 217–218). 1990-luvulla esittelyyn Friisin saamelaiskuvasta alkaa tulla hienoisesti kriittisiä sävyjä, *Lajlaa* luonnehditaan esimerkiksi ”hieman romantisoiduksi kuvaukseksi Finmarkista” ja kirjallisuushistorioissa aletaan korostaa etnisen vähemmistön oman äänen merkitystä (esim. Beyer & Beyer 1996, 287).

J. A. Friis (1821–1896) oli kielentutkijana, etnologina ja kirjailijana erikoistunut Pohjois-Norjan etnisiä vähemmistöjä koskeviin kysymyksiin ja käytti asiantuntijavaltaa aktiivisesti kymmeniä vuosia. Hän valmistui teologian kandidaatiksi vuonna 1844. Opiskeluaikanaan Kristianian (Oslo) yliopistossa hän kiinnostui kveenien ja saamen kielistä ja suuntautui kielentutkijan uralle. Kveenien ja lapin kielten³ professuurin hän sai vuonna 1874. Friis teki Norjan pohjoisimpaan lääneen Finmarkiin lukuisia pitkiä tutkimusmatkoja, joiden aikana hän tutustui perusteellisesti porosaamelaisten elämänmuotoon ja ihastui siihen. (Lindkjølen 1983, 9–11; *Norsk Biografisk Leksikon III*.) Hän oli vaikutusvaltainen ja arvostettu tiedemies, jota pyydettiin usein asiantuntijaksi Pohjois-Norjaa koskevissa kysymyksissä. Friis toimi laajasti lappologian eli saametutkimuksen alalla. Hän kirjoitti kieliopin, sanakirjoja ja matkakuvauksia sekä keräsi kansanperinnettä. Hän oli myös aktiivinen mediavaikuttaja, joka toi usein julkisuuteen saamelaisten ongelmia. Hän kirjoitti artikkeleissaan esimerkiksi maankäyttöoikeuksista, saamelaisten aineellisesta kurjuudesta, alkoholismista, rajakiistoista ja kielipolitiikasta. (Lindkjølen 1983, 11–12.)

Friis julkaisi vain kolme kaunokirjallista teosta, joista ensimmäisestä tuli menestysteos. *Lajla* sisältää erillisiä kertomuksia, joita yhdistää kokoava juoni. *Klosteret i Petschenga* (1884) on kokoelma lyhyitä erillisiä kertomuksia. *Skildringer fra Finmarken* (1891) on jatkoa *Lajlalle* ja se on myöhemmin julkaistu nimellä *Ella*. Teoksista vain *Lajla* on suomennettu. Friisin kaunokirjallista tuotantoa voi perustellusti pitää hänen tieteellisen ja yhteiskunnallisen toimintansa johdonmukaisena jatkona. Hän käsittelee fiktiossa samoja ongelmia ja esittää samoja näkemyksiä kuin muissakin kirjoituksissaan. Jälkiä hänen etenkin *Lajlassa* esittämistään etnisistä asenteista on löydettävissä vielä nykyäänkin. Friisin tuotannon etnisyyden representaatioita ja niiden taustoja on siis aiheetta tarkastella lähemmin.

Saamelaisten ja kveenien toiseus tiivistyy

Friisin toiminta ajoittuu vaiheeseen, jolloin Norjan valtio kiristi etnisiin vähemmistöihin kohdistuvaa politiikkaansa. Aikaisemmin vähemmistöpolitiikan perustana oli ollut valistusajalta periytynyt kehitysoptimismi, mutta 1800-luvun jälkipuoliskolla levisi kulttuuripessimismi ja diffusionistinen asenne eli käsitys, jonka mukaan kehityksen ehto on, että edistyneet kulttuurit nostavat primitiivisinä pidettyjä kulttuureja korkeammalle tasolle (Niemi 2005, 19–20). 1800-luvun puoliväliin asti valtiovallan suhtautuminen eri etnisiin ryhmiin oli melko suopeaa, mutta 1850-luvulla säädettiin lakeja, joiden tarkoituksena oli sulauttaa etniset vähemmistöt valtaväestöön. Saamelaisten alkuperäisasema ja maankäyttöoikeus oli aikaisemmin käytännössä tunnustettu, mutta 1830-luvulta lähtien alettiin harjoittaa yksilöoikeudellista laintulkintaa ja vaatia kaikille asukkaille yhtäläisiä oikeuksia etnisyydestä riippumatta. Lisääntyvä maanviljelys tarvitsi maata ja perinteiset porojen laidunalueet alkoivat päätyä viljelysmaiksi. 1840-luvulla säädettiin lakeja, jotka vahvistivat valtion omistusoikeuden Finmarkin maa- ja vesialueisiin. (Niemi 2005, 20–21, 26–27.) Vuonna 1880 astui voimaan asetus, jonka mukaan kaikki kouluopetus oli annettava norjaksi (Jensen 2005, 78).

Samoihin aikoihin julkinen keskustelu saamelaisten alkuperästä kiihtyi. 1860-luvulta lähtien kyseenalaistettiin vakiintunut käsitys, jonka mukaan saamelaiset olivat Skandinavian vanhimpia asukkaita eli alkuperäiskansa. Antropologi Andreas M. Hansen sai kannatusta käsitykselleen, ettei saamelaisasutus ollut sen vanhempaa kuin skandinaavinenkaan. Julkinen keskustelu asiasta oli vilkasta ja kysymys alkuperästä yhdistettiin jo tuolloin saamelaisten juridiseen asemaan. (Kyllingstad 2004, 56–58; Niemi 2005, 21–22.)

Saamelaisiin ja kveeneihin alkoi kohdistua yhä enemmän kielteistä huomiota, kun historioitsija Rudolf Keyserin kantaheimon olemassaoloa todistelevat teoriat saivat kannatusta. Keyser jatkoi Rasmus Raskin teoriaa, jonka mukaan ratkaisevaa kansan ymmärtämisessä on kieli, jonka kautta ilmenevät kansanluonne, kulttuuri ja alkuperä. Keyser halusi osoittaa, että oli ollut olemassa sivistynyt, sekoittumaton kantaheimo, jonka jälkeläisiä norjalaiset ovat. Myytti puhtaasta kantaheimosta johti aitonorjalaisen etnisyyden korostamiseen ja siitä tehtiin ratkaiseva kriteeri eron tekemisessä eironorjalaisiin, joita olivat kaikki muut kansat sekä kotimaassa kveenit ja saamelaiset. Keyserin mielestä kveenit ja saamelaiset eivät kuuluneet Norjan kansakuntaan. Saamelaiset hän luokitteli nomadeiksi, jotka olivat kaikkein alhaisimmalla kehitystasolla ja joita ei lainkaan pitänyt ottaa mukaan kansallisvaltioon. (Seip 1998, 99–103.) Myös sosiaalidarvinistinen evoluutioteoria vaikutti käsityksiin asettamalla kansat ja kansanryhmät hierarkiseen arvojärjestykseen sen mukaan miten kehittyneitä niiden arveltiin olevan sosioekonomisesti ja teknisesti (Storaas 2009, 123).

Kveenien sijoittaminen hierarkiaan oli vaikeampaa kuin saamelaisten. Heidän alkuperänsä oli selvä, he olivat taustaltaan Suomesta tai Pohjois-Ruotsista muuttaneita suomenkielisiä ja heidän jälkeläisiään. Elinkeinojen, elämäntapojen ja ulkonäön puolesta kveenit eivät juuri poikenneet norjalaisista, mutta kieli oli uhkatekijä, ja esiin nostettiin vähitellen myös rotukysymys. Lisäksi virkamiehistö alkoi esittää epäilyksiä siitä, olivatko kveenit lojaaleja Norjan valtiolle vai voisivatko he mahdollisen valtiollisen konfliktin tullen ryhtyä toimimaan Suomen hyväksi. (Eriksen & Niemi 1981, 36–48.) Kveenejä ei voitu marginalisoida samoista syistä kuin saamelaisia, mutta ei heitä haluttu myöskään hyväksyä tasaveroisiksi norjalaisten kanssa. Huomio piti siis kiinnittää abstraktimpiin ominaisuuksiin. Rodun ja kielen ohella ryhdyttiin tarkastelemaan kveenien oletettua luonnetta, moraalia, suhtautumistapoja, uskonnonharjoittamista ja yleistä miellyttävyyttä.

Norjalaistamispolitiikan ideologinen perusta oli näin luotu ja alettiin pitää itsestään-selvänä, että kansallisilla vähemmistöillä ei ole samoja oikeuksia kuin etnisesti norjalaisilla. Kveenien ja saamelaisten määriteltiin olevan ”vierasta kansallisuutta” silloinkin kun he olivat Norjan kansalaisia. Ratkaisevaa oli kuitenkin kieli ohi rodunkin. Kunhan ei-toivottu vähemmistökieli saataisiin vaihdetuksi norjan kieleksi, voitaisiin muussa joustaa ja hyväksyä kveenit ja saamelaiset kansakunnan jäseniksi. (Seip 1998, 103.)

Friis oli uransa alkuaikoina oppi-isänsä Stockflethin⁴ kanssa samaa mieltä siitä, että kaikkia etnisiä ryhmiä tuli kohdalla tasaveroisesti. Stockflethin edustama pluralismi perustui näkemykselle, että kaikilla kansoilla on oikeus ja jopa pyhä velvollisuus arvostaa ja kehittää omaa kieltään ja kulttuuriaan. (Niemi 2005, 22–24.) Kun politiikassa hylättiin pluralismin ihanne, alkoi Friisin huoli porosaamelaisten puolesta lisääntyä samalla kun hänen kirjoituksiinsa ilmaantui enemmän rotujen hierarkialle perustuvia käsityksiä. Näkemykset huipentuvat kaunokirjallisissa teoksissa, joiden saamelaisrepresentaatiot ovat toisaalta idealisoivia, toisaalta diskriminoivia. Hans Lindkjølen (1983, 23) selittää Friisin saamelaiskuvausta sillä, että kirjailija halusi tuoda kielteisen kuvan tilalle myönteisen. Hän pitää siis Friisin kaunokirjallisuutta eräänlaisena vastakertomuksena. Aineksia tällaiseen tulkintaan teoksista onkin löydettävissä, mutta Friisin kaltaisen hyvää tarkoittavan ulkopuolisen vastakertomus on vahvasti kyseenalaistettu keino kulttuurien välisessä dialogissa. Jälkikoloniaalisessa teoriassa vakiintuneen käsityksen mukaan aidon vastakertomuksen esittää marginalisoidun ryhmän jäsen itse. Esimerkiksi jälkikoloniaalisen kulttuuriteorian tunnetuimpiin teoreetikoihin kuuluva Gayatri Spivak kritisoi toistuvasti hyvää tarkoittavia länsimaisia intellektuelleja heidän pyrkimyksistään puhua toisten puolesta ja näin tuotettuja ulkopuolisten kuvauksia alistetuista ryhmistä. Spivakin mukaan älymyksellä ei hyvistä aikomuksistaan huolimatta ole edellytyksiä ymmärtää marginalisoitujen ryhmien elämää, ajatustapoja eikä tavoitteita, vaan ulkopuolisten representaatiot jäävät väkisininkin stereotyyppisiksi. (Spivak 1996, 205–209.)

Friis kirjoitti ulkopuolisen vastakertomustaan aikana, jolloin saamelaisten omia tekstejä ei julkisuudessa esiintynyt ja pidettiin selvänä, että luotettavaa tietoa vähemmistöistä antavat pätevät ja kulttuurineutraaleiksi koetut ulkopuoliset. Friis ei kuitenkaan pystynyt irtaantumaan omista kulttuurisista lähtökohdistaan eikä aikansa rotuhierarkisesta ja kulttuurinationalistisesta ajattelutavasta. Spivak (1988, 281, 293) kritisoi eurooppakeskeistä kulttuurikäsitystä lukkiutuneisuudesta ja haluttomuudesta dialogiin ja näkee marginalisoitujen ryhmien jäsenten itse tuottamat kertomukset ainoana keinona saada heidän äänensä kuuluviin. Friisille saamelaisuus oli tutkimuskohde ja haaste toteuttaa joitakin yhteiskunnallisia parannuksia. Vastakertomuksen kirjoittajaksi hänestä ei ole eikä hän fiktiossaankaan kyseenalaista kulttuurinationalistista ajattelutapaa.

Etnifiointi kerronstrategiana

Friisin koko kaunokirjallisessa tuotannossa esiintyy voimakasta etnifiointia eli hän fokusoi henkilökuvauksessa etniseen ryhmään ja selittää yksilön ominaisuudet pääasiassa etnisyydestä johtuviksi. Tiedemiehenä hän halusi lisätä tietoa saamelaisista ja kaunokirjailijana vaikuttaa asenteisiin. Näiden lähtökohtien voi katsoa vaikuttaneen hänen lajiittyyppin valintaansa. Tuloksena olivat fragmentaariset, fiktiota ja antropologista kuvausta yhdistelevät teokset, joissa etnisyyden on tärkein yksilön persoonallisuutta selittävä tekijä.

Etnifioiva kerronstrategia oli 1800-luvulla yleinen ja hyväksytty. Etnisten ominaisuuksien esittelyä ja luokittelua esiintyi jo keskiajan kirjallisuudessa, ja kun latinan tilalle alkoi tulla kansallisia kieliä, nousivat kulttuuriset ja etniset erot entistä näkyvämmiksi ja tarve luokitella ihmisiä etnisyyden perusteella lisääntyi. (Leerssen 2007b, 64–66.) Valistuksen aikakaudella etniset ja kansalliset ominaisuudet alkoivat vähitellen tulla hyväksytyiksi ja yksilön kuuluminen omaan kansaansa ja sen kulttuurin piiriin alettiin nähdä luonnollisena ja myönteisenä. Kansallisia kieliä alettiin pitää kansanluonteen ja jopa kansansielun ilmentyminä, ja käsitys laajeni koskemaan myös kansallisia kirjallisuksia. (Leerssen 2007a, 18.)

Jälkikoloniaalisen tutkimuksen myötä etnifioiva kuvaustapa on joutunut ankaran kritiikin kohteeksi, sitä on pidetty marginalisoimisen ja toiseuden tuottamisen välineenä. Tutkimuksessa on muun muassa korostettu eurooppakeskeisen kolonialistisen kirjallisuuden uudelleenarvioinnin tärkeyttä ja haluttu osoittaa etnifioivissa kuvauksissa usein esiintyvän rasistisia, kulttuurirasistisia ja muilla tavoilla diskriminoivia sisältöjä. (JanMohamed 1986, 83–88.) Samalla on, kuten edellä todettiin, korostettu natiivien kirjailijoiden vastakertomusten merkitystä, eli ryhmän oman äänen kuuluminen tärkeyttä (Huddart 2008, 125–126; Spivak 1988, 293). Friis ei kuvaa kaukaisten maiden eksoottisia kansoja, vaan oman maansa kansallista vähemmistöä, jonka kieltä hän osasi ja jonka kulttuuria hän tunsu hyvin, mutta josta yleisesti ei tiedetty paljoakaan. Kuten

Viola Parente-Čapková (2011, 3–4) toteaa tutkimuksessaan Suomen romanien representaatioista, samassa maassa asuvat etniset vähemmistöt muodostavat rajatapauksen ja määrittelyhaasteen, joista on tutkimuksessa käytetty myös termejä *sisäiset toiset* (*the other within*) ja *kotimaiset toiset* (*domestic other*). Käsitys kotimaisista toisista voi joskus elää pitkään jopa yhden tekstin varassa. Parente-Čapková (2011, 4) käyttää esimerkkinä suomalaisten käsitystä romaneista, jota pitkään muokkasi Topeliuksen *Boken om Vårt land* (1875), jossa romanit eli ”mustalaiset” kuvataan ulkopuolisina, juurettomina ja sääliittävinä. Norjassa *Lajlan* suuri suosio antoi kirjalle erityisaseman pitkäaikaisena saamelaiskuvan mallina ja intertekstuaalisena taustatekstinä.

Lajlassa päähenkilön hyviä ominaisuuksia kuvataan toistuvasti. Hän on kaunis, eloisa ja hienostuneen näköinen. Hän on myös nopeajärkinen ja oppivainen, käytökseltään miellyttävä ja kaikin tavoin viehättävä. Lukijalle on kuitenkin paljastettu jo tarinan alussa, että Lajla ei olekaan etnisesti saamelainen vaan kasvatusisä Laagjen tunturista pelastama löytölapsi, jonka norjalaiset vanhemmat ovat kuolleet. Teoksen maailmassa totuus paljastuu vasta kun Lajla seisoo vihillä saamelaisen sulhasensa kanssa ja seremonia keskeytetään. Kaikin puolin onnistunut saamelaistytö onkin etnisesti norjalainen. Friis hyödyntää tässä ikivanhaa löytölapsi-motiivia, jota esiintyy runsaasti norjalaisessakin kirjallisuudessa ja kansanperinteessä, esimerkiksi saduissa ja kansanlauluissa. Motiiviin kuuluu usein, että löytölapsen kohtalo on kova, mutta hän voittaa vaikeudet ja osoittautuu poikkeuksellisen kyvykkääksi. (Tiller 2000, 12–13.) Friis käyttää motiivia *Lajlan* perinnöllisten ja hankittujen ominaisuuksien yhdistelmän selittämiseen. Lajla on hybridihahmo, joka representoi Friisin rodullisia käsityksiä ja unelmaa turmeltumattomasta nomadielämästä. Hybridin käsite luotiin 1800-luvulla, kun roduista ja rotujen suhteista keskusteltiin julkisuudessa vilkkaasti. Alunperin sillä tarkoitettiin fysiologisia ominaisuuksia, mutta 1900-luvulta lähtien se on laajentunut määrittelemään kulttuurisia ominaisuuksia. (Young 1995, 6.) Käsitteen nykyisessäkin käytössä on nähty jälkiä 1800-luvun vastakohtaisuuksia ja rotujen hierarkiaa korostavasta ajattelusta, mutta ennen kaikkea käsitteen avulla on yritetty selittää kulttuuristen ilmiöiden usein vaikeasti tavoitettavaa monimuotoisuutta.⁵

Lajlan voi tulkita hybridihahmoksi, koska Friis sijoittaa häneen norjalaisen syntyperän ja saamelaisen kasvuympäristön tuomia ominaisuuksia, jotka yhdistyvät uudellaiseksi kokonaisuudeksi. Hänessä yhdistyy kirjailijan kaksi perusteeksiä, norjalaisen rodun yliveraisuus ja autenttisen nomadi- ja erämaaelämän jalostava vaikutus. Kertoja ihastelee:

Tuntia myöhemmin seiso i Laila pihalla pitkä matkasauva kädessään, pukeutuneena siniseen takkiin, leveä, kirjailtu vyö uumallaan, värikäs huivi kaulassaan, pieni, suippo, punainen lakki päässään, hiukset kahdella pitkällä palmikolla, raikkaana, reippaana ja kauniina kuin kevään kukka. (*Fra Finmarken. Skildringer (Lajla)*, 153–154; tästä eteenpäin L.)⁶

Ulkonäkö on pääasiassa geneettisen perimän ansiota, mutta myös tulosta turmeltumattomasta elämänmuodosta ja saamelaisesta estetiikasta. Motiivi haastaa samalla antropologisten esitysten ja matkakertomusten kuvauksia likaisista ja rähjäisistä saamelaisista.

Biologinen hybridiys sen sijaan nähdään romaanissa 1800-luvun käsitysten mukaisesti epäsuotavana. Rotuhierarkiseen ajatteluun kuului, että eri rotuihin kuuluvien ei missään tapauksessa pitänyt saada keskenään jälkeläisiä (Goldberg 2004, 6). Kun Lajla on menossa naimisiin saamelaisen nuorukaisen kanssa, hänen norjalainen serkkunsa ja rakastettunsa Anders Lind ehättää paikalle ja kiskoo hänet alttarilta kesken vihkimisen. Rotujen sekoittuminen estetään näin viime hetkellä. Eräänlainen sovitus Lajlan kahden etnisen ryhmän välillä saadaan kun Lajla ja Anders vihittään. Kasvatusisä Laagje lupaa tulla häihin sillä ehdolla, että Lajla vihittään saamelaispuvussa, mikä myös toteutuu.

Norjalaisen perimän yliveraisuus käy toistuvasti ilmi, kuten seuraavassa kauppias Lindin ja Lajlan keskustelussa: ”- Olen [Lajla] Aslak Laagjen tytär.” - ”Sinä et ole lappalaistyön näköinen. Olethan pitkä niin kuin minunkin tyttäreni, ja sinulla on hienopiirteiset kasvot, vaaleat hiukset ja suuret, kauniit silmät.” (L, 154.)⁷ Lind luonnehtii sisarelleen saamelaisia seuraavasti:

[E]hkä hänellä [Lajlalla] on parempi muisti kuin muilla lappalaisilla. Muuten olen tullut siihen tulokseen, että lappalainen ei osaa olla kiitollinen. Hän on monessa suhteessa kuin lapsi, taipuisa ja vastaanottavainen, mutta hänen luonteessaan on sellainen vika, että hän pian unohtaa hänelle osoitetun hyvyyden. (L, 144.)⁸

Sisar vastaa: ”Mutta Lajla ei ole niinkuin muut. Hän on tavattoman kaunis ja on kaikessa paljon muiden täällä näkemieni lappalaistyttöjen yläpuolella.” (L, 144–145.)⁹

Teoksessa *Klosteret i Petschenga* etnifioiva henkilökuvaus perustuu korostuneesti stereotyyppioille. 1500-luvulle sijoitetussa kertomuskokoelmassa kuvataan Petsamon luostaria ja Kuolan Lapin erikoisia olosuhteita. Kertomuksessa ”Jussi og Unnas” nimihenkilöt kveeni ja saamelainen saavat yksin edustaa koko etnistä ryhmäänsä ja kaikki heidän ominaisuutensa esitetään alleviivaten tyypillisinä koko ryhmälle. Unnas on pienikokoinen, lapsekas saamelaismies, joka ihailee uljasta venäläistä munkki Ambrosiusta. Kertoja alustaa kuvausta Unnasista sanoin ”jotta saisimme käsityksen myös lappalaisen luonteesta, voidaan kertoa seuraava pikku tapaus” (Friis 1910, 54).¹⁰ Jussi on suurikokoinen, raaka, sisukas ja rämäpäinen kveeni, joka joutuu toistuvasti vaikeuksiin hillittömän luonteensa takia. Ominaisuuksien kerrotaan olevan tyypillisiä ”tälle kansallisuudelle” (Friis 1910, 49).

Friisin koko suppea kaunokirjallinen tuotanto keskittyy etnisten vähemmistöjen kuvaamiseen eikä hän kursaile yleistää, tyypillistää ja esittää omia näkemyksiään yleispätevinä. Ansioitunut tutkija sijoittaa fiktioonsa näkymyksiä, joita hän ei olisi voinut mainettaan vaarantamatta esittää muissa julkaisuissaan. On yllättävää, että sellainen menestysteos kuin *Lajla* ei ole juurikaan joutunut kriittisen tarkastelun kohteeksi, vaan

sen saamelaiskuvaa ovat pitäneet myönteisenä ja asiallisena monet tunnetut saamelaiskulttuurin tuntijatkin, kuten Hans Lindkjølen. Uudemmassa tutkimuksessa teosta ei ole analysoitu. Todennäköisesti kirjan maineeseen on vaikuttanut ennen kaikkea sen suuri suosio sekä kotimaassa että käännöksinä sekä Friisin rooli saamelaiskulttuurin asiantuntijana ja saamelaisten puolustajana. Kustantaja hankki lisäksi moniin painoksiin tunnettujen kirjoittajien ylistäviä esipuheita, esimerkiksi aate- ja kirjallisuushistorioitsija A. H. Winsnesin esipuheen vuoden 1921 painoksesta lähtien. Aikalaisvastaanottoon vaikutti lisäksi se, että kirjan saamelaisrepresentaatio vastasi olennaisilta osin vallitsevia käsityksiä.

Myös kertomuksen muodikas aihe siivitti menestystä. Matkakertomukset kaukaisesta Pohjolasta olivat 1800-luvun lopulla suosittuja ja niitä ilmestyi runsaasti. Pohjoiskalotti alkoi kiinnostaa keskieuropalaisia enemmän sen jälkeen kun kuningas Oscar II:n pohjoiseen tekemää kruunajaismatkaa (1873) seuranneilta kirjoittajilta ilmestyi matkakuvauksia, joissa ylistettiin ”keskiyönauringon maata”. Aikaisemmin pohjoista olivat luonnehtineet pimeys ja pitkät yöt, nyt tilalle tulivat valkeat yöt ja kirkkaus. (Göttsch-Elten 2001, 140.) Friis oli sitä paitsi mukana kuninkaan seurueessa kruunajaismatkalla ja kirjoitti siitä kirjan *Hans Majestæt Kong Oscar II's Reise i Nordland og Finnmarken Aar 1873* (1874).

Friisin kertomus pienestä nomadikansasta kaukana pohjoisessa ja kaukana teollistuvasta, yhteiskunnallisten ristiriitojen repimästä ajan todellisuudesta vetosi myös aikalaisarvostelijoihin, joista monet kehuivat *Lajlaa* erityisesti siitä, että se poikkeaa valtavirrasta. Konservatiivisen *Morgenbladet*-lehden (14.12.1881) arvostelija ylisti kirjan raikkautta ja sympaattisuutta ja nosti sen ”epäkypsän, tunkkaisen ja yhteiskuntakriittisen” ”ranskalais-norjalaisen” aikalaiskirjallisuuden vastapainoksi. Myös liberaali *Aftenbladet* (16.12.1881) esitteli kirjan joulukuussa. Sen arvostelija nostaa *Lajlan* vaarallisen ja radikaalin aikalaiskirjallisuuden myönteiseksi vastavoimaksi ja ylistää myös Friisin tyyliä. Useimmissa arvosteluissa mainitaan, että Friis on professori.

***Lajla* ”saamelaisten suurlähettiläänä”¹¹**

Rotuun ja kansallisuuteen liittyvät ominaisuudet kiinnostivat 1800-luvun lopulla tutkijoita, kirjailijoita ja poliitikkoja ja niitä käsiteltiin julkisuudessa runsaasti. Tarve luokitella tieteellisesti eläimiä ja kasveja lisääntyi, kun siirtomaita joutui Euroopan valtapiiriin. Luokittelu levisi koskemaan myös ihmisryhmiä, aluksi mertentakaisilla alueilla ja myöhemmin myös Euroopassa. Ihmisiä alettiin luokitella perinnöllisten ominaisuuksien, sosiaalisen ja materiaalsen kehitysasteen sekä sukupuolen perusteella. (Hancock 2008, 183.)

Norjan pohjoisten alueitten kuvauksissa etnistä toiseutta edustivat saamelaiset ja myöhemmin myös kveenit. 1800-luvulla ilmestyi eri kielillä joukko matkakuvauksia, joissa saamelaisten ulkonäköä, elämäntapaa ja alkuperää esiteltiin eksotisoivassa

hengessä. Joskus saamelaiset saattoivat myös edustaa ihannoitua alkuperäisyyttä, kadonnutta sivilisaation muotoa, joka oli kiintoisa vertailukohde kirjoittajan omalle kulttuurille. Kuvauksia on runsaasti etenkin 1700-luvulta lähtien, ja ne voidaan karkeasti jakaa kahteen päätyyppiin, matkakuvauksiin ja saamelaisalueilla asuneiden virkamiesten selontekoihin. Kuvauksissa on erotettavissa oma aatehistoriallinen traditionsa ja kuvastonsa, joka heijastelee yhtä paljon kulloisenkin kirjoittajan kulttuurisia lähtökohtia ja näkemyksiä kuin kuvauskohdetta. Vaikka kuvauksia ei sentään voi pitää täysin mieltävaltaisina luomuksina, ovat ne usein etäänntyneet siinä määrin todellisuudesta, että voi puhua teoksesta toiseen siirtyneistä myyteistä. Intertekstuaalinen ulottuvuus on niin tärkeä, että voidaan puhua saamelaisten kirjallistumisesta eli representaatioiden etäännyttämisestä kauas kohteestaan. (Lehtola 1997, 47–49; Said 1994, 14–15.)

Etnisten ryhmien keskinäisten suhteitten dynamiikasta, virkamiesten näkemyksistä ja olemassa olevista enemmän tai vähemmän tosiasioihin perustuvista käsityksistä muodostui vähitellen saamelaiskuva, joka sekä heijasti suhteita saamelaisiin että ohjasi niitä (Lehtola 1999, 16–17). Friis oli tutkinut saamelaisten kieltä ja kulttuuria 1850-luvulta lähtien ja tunsikin edellä mainitun kuvauserinteen. 1860-luvulta lähtien kuvaukset alkoivat lisäksi saada kielteisempiä sävyjä, kun etenkin pohjoismaisten kirjoittajien teksteissä alkoi esiintyä myös kveenejä, joita kuvattiin usein ahkeriksi, taitaviksi ja siisteiksi. Saamelaisia verrattiin usein kveeneihin edellisten tappioksi ja heitä kuvattiin yhä useammin laiskoiksi, likaisiksi ja juopotteleviksi. (Lindkjølen 1996, 12.) 1880-luvun alkuun mennessä Friis oli julkaissut runsaasti tutkimuskirjallisuutta saamelaisista, nyt hän yritti herättää yleistä kiinnostusta ja myötätuntoa heitä kohtaan kirjoittamalla tunteisiin vetoavan jännittävän tarinan, johon hän liitti runsaasti antropologista tietoa.

Lajlassa kuvataan saamelaisten elämän edellytyksiä myötätuntoon ja oikeudentuntoon vetoavilla motiiveilla. Yksi tärkeimmistä on oikeus oman äidinkielen käyttämiseen. Kun Lajla aloittaa koulun, hän ei saa opetusta saameksi. Kun kasvatusisä Laagje tulee käymään opettajan luona ja näyttää tälle vaalimaansa saamenkielistä katekismusta, pappi ja opettaja Hjorth yrittää ottaa sen pois häneltä ja antaa tilalle norjankielisen. Laagjen ja papin välillä käydään pitkä keskustelu siitä, onko saamelaisten painostaminen norjan käyttämiseen oikein ja hyväksi vai ei. Kulttuurinationalistinen näkökulma esitetään papin repliikissä: ”Teidän pitää oppia norjaa sen tähden että koko maassa pitää olla yksi kieli ja yksi kansa” (L, 112)¹², hän perustelee. Laagje myöntee, että norjan oppiminen ja käyttäminen on välttämätöntä, mutta pyytää: ”[-] anna meille ensin pikku pisara pyhää Jumalan sanaa meidän oman sydämemme kielellä.” (L, 112)¹³ Kertojan myötätunto on selvästi Laagjen puolella. Tämä puhuu lyyrisen kauniisti siitä, miten oma kieli on saamelaisille rakas ja äidinkielellä omaksuttu jumalansana uppoaa suoraan sydämeen. Dialogi jatkuu papin perusteluilla, joiden mukaan kielenvaihto koituu saamelaisten omaksi parhaaksi. Laagje pysyy kannassaan, ja sanoo että se johtaa siihen, että kristinuskon sanoma ei saavuta saamelaisia, vaan he joutuvat kuolemaan pakanoina.

Laagjen ja papin keskustelu iskee suoraan kielikysymyksen ytimeen. He edustavat vastakkaisia kantoja kirjan ilmestymisaikana ajankohtaisessa kysymyksessä koskien harjoitettavaa kansallisuus- ja kielipolitiikkaa. Pappi edustaa yksiviivaista kulttuuri-hegemonista näkemystä, Laagjen näkemys sen sijaan on vivahteikas ja inhimillistä puolta korostava. Jälkimmäisen tärkein perustelu on kristinuskon omaksumisen vaikeus vieraalla kielellä, eli Friis käyttää sallivan kielipolitiikan puolesta vahvinta mahdollista argumenttia, olihan uskonto kirjan ilmestymisaikaan yhteiskuntafilosofian kulmakivi ja koulun tärkein oppiaine. Pastori Hjorthin perustelut ovat kaavamaisia ja ulkoläksynomaisia, mutta Laagje puhuu omasta kokemuksestaan, monesta näkökulmasta ja osoittaa tunneälyä ja tilanteentajua.

Toinen keskeinen ja ajankohtainen aihe on maankäyttöoikeuden tulkinta. Tämänkin teeman käsittelyssä yhteiskunnallinen puhunta on upotettu selkeään vastakkainasettelun motiiviin. Luvussa ”Kesällä” kuvataan aluksi paratiisillisen kaunista paikkaa, johon joukko poronhoitajia on asettunut kesälaiduntamisen ajaksi. Elämä leirissä on sopuisaa, työteliästä ja rattoisaa. Pastoraalisen idyllin kuvaus kääntyy kuitenkin nopeasti epäkohdan kuvaukseksi. Harmonian rikkoo uudisasukas, joka saapuu saamelaisleiriin ja näyttää voudilta samaansa paperia, jonka mukaan alue on siirtynyt hänen omaisuudekseen. Mies aikoo käyttää aluetta heinämaana. Saamelainen vetoaa esi-isiinsä ja pitkään perinteeseen ja yrittää kumota paperin lainvoiman. Uudisasukas vetoaa edelleen lakiin, jolloin paimentolainen ”kätkee vihansa”, alistuu ja vetäytyy ilman korvauksia. Friis on taitava luomaan tämän kaltaisia selkeitä vastakohtia, joissa vedotaan moraalisiin ja myötätuntoon eikä niinkään rationaalsiin argumentteihin. Kertoja toteaa, että nykyään ovat asiat sentään paljon paremmin, tuonkaltainen välitön karkottaminen ei olisi enää mahdollista, eli epäkohtien kuvausten kärkeä taitetaan ajallisella etäännyttämisellä.

Uhrit ja syntipukit – kveenien metafyyminen pahuus

Skildringer fra Finmarken eli *Ella* on jatkoa *Lajlalle*. Friis oli 70-vuotias julkaistessaan kirjan kymmenen vuotta *Lajlan* jälkeen ja viisi vuotta ennen kuolemaansa. Ansioitunut professori oli työskennellyt saamelaisaiheitten parissa ja käsitellyt etnisiä kysymyksiä 1850-luvulta lähtien. *Ellassa* esitetyjä etnisiä asenteita voi siis pitää ainakin kypsytytinä ellei suorastaan kirjailijan näkemysten kiteytyminä. Epättydyttävien olosuhteitten tärkeimmäksi selitykseksi annetaan nyt kveenien läsnäolo Ruijassa.

Pieni saamelaislapsi Ella jää orvoksi ja joutuu kunnan huutolaiseksi. Hänet ottaa haltuunsa pahansuopa ja väkivaltainen kveeni Aslak¹⁴, mutta Ella pelastuu pian hänen käsistään ottolapseksi kauppias Lindin perheeseen. Norjalaiset ja saamelaiset kammoksuvat kveeniä, jonka syyksi pannaan kaikki paha mitä seudulla tapahtuu ”vaikka hän joskus olisi ollut syytönkin” (*Skildringer fra Finmarken (Ella)*, 112; tästä

eteenpäin E.)¹⁵ Kveenien tihutöiden lista on loputon: varkauksia, ilkivaltaa, lehmien silpomista, kauppiaan pihapuiden tuhoamista, lapsen pahoinpitelyä, tappeluita, murhayritys, seksuaalinen väkivalta ja kaiken huippuna oman lapsen kuoliaaksi pieksäminen. Teoilla ei tunnu olevan erityistä motiivia, vaan niiden selitys on Aslakin metafyyminen pahuus, jonka kerrotaan olevan tyypillistä kveeneille.

Voimakkaasti diskriminoivan kveenikuvauksen taustalla voi nähdä muuttuneita yhteiskunnallisia olosuhteita. Kveenien lukumäärä oli kasvanut, kun suomalaisia oli muuttanut Ruijaan 1860-luvun nälkävuosien seurauksena. Kuten edellä on todettu, taloudelliset ristiriidat kärjistyivät, rotuteoriat alkoivat vaikuttaa kielteisesti ja vaatimukset vähemmistöjen assimiloimisesta valtaväestöön lisääntyivät.

Aslak on yksinäinen, pahennusta herättävä kummajainen. Friisin kirjoissa ei yleensä esiinny kveenejä, joiden suku olisi asunut Norjassa monen sukupolven ajan. Tällä valinnalla kirjailija luo kveeneistä kuvaa ulkopuolisina, juurettomina ja epätoivottuina muukalaisina. Rajaus määrittelee kveenit tunkeilijoiksi, jotka tulevat Ruijaan uhkaamaan saamelaisten oikeuksia. Rouva Lind arvelee, että kveeni on varmaan tehnyt Suomessa jonkin rikoksen ja paennut rangaistusta. Aviomies varoittelee, ettei pidä antaa kveenin epämiellyttävän ulkonäön vaikuttaa arvioon liikaa, mutta rouva luettelee yhä uusia konflikteja, joiden syyksi hän katsoo kveenien muuton paikkakunnalle. Kielteisille näkemyksille antaa erityistä painoarvoa se, että ne lausuu rouva Lind eli aikaisemman kirjan päähenkilö Lajla. Kveenit ovat hänen mielestään kategorisesti pahoja eikä heidän mahdollinen ahdinkonsa liikuta Lajlaa, jonka elämänsenne muuten on filantrooppi. Saamelaisia hän sen sijaan säälii ja pitää heistä, koska ”he ovat lapsellisia, hyväntahtoisia ja kilttejä naapureita” (E, 16).¹⁶

Kun Friis yrittää hankkia sympatiaa saamelaisille, hän käyttää yhtenä keinona kveenien syyllistämistä ja jopa demonisointia. Kveenit saavat niskoilleen syyn siitä, että olosuhteet ovat epätydyttävät. Sanoma tiivistyy Lajlan repliikissä, jonka mukaan ”norjalaiset ja lappalaiset osaavat elää rauhassa keskenään, mutta jos siihen tulee kveeni, on hyvä yhteiselo yleensä lopussa” (E, 17).¹⁷ Ratkaisu oli strategisesti taitava ja tavallaan itsestäänselvä. Friis oli vahvasti samaistunut yhteiskunnan arvoihin eikä hän halunnut provosoida valtaapitäviä tahoja. Koska tarkoitus oli esittää saamelaiset edullisessa valossa, oli taktisesti sopivaa panna paha vastavoimaa edustamaan toinen etninen ryhmä. Oli mahdotonta esittää norjalaisia kovin kielteisessä valossa ja samalla hankkia hyvää tahtoa saamelaisille. Kveenit sen sijaan olivat kansallisuuspoliittisesti ihanteellinen ryhmä tähän tarkoitukseen, ja heihin kohdistui jo valmiiksi epäluuloja ja kielteisiä käsityksiä.

Friisillä oli jo aikaisemminkin käyttöä hahmotelmalleen kveenien pahuudesta. Kautokeinon kapina¹⁸ vuonna 1852 väkivallantekoineen ei sopinut kuvaan saamelaisista poliittisesti vaarattomina viattomina luonnonlapsina. Kautokeinon tapahtumat kiusasivat Friisiä siinä määrin, että hän kirjassaan *En Sommer i Finmarken, Russisk Lapland og*

Nordkarelen. Skildringer af Land og Folk (1871) esittää vapauttavan selityksen. Murhasta tuomittu ja teloitettu Aslak Hætta ”ei ollutkaan lappalainen, vaan melkein rotupuhdas suomalainen” (Friis 1871, 63).¹⁹ Kapinan raskain syyllisyys voitiin näin sijoittaa kveenien jo ennestäänkin pitkälle tihutöitten listalle ja ainakin osittain pelastaa käsitys saamelaiden passiivisesta mukautuvaisuudesta. Aslak Hætta ja Lars Hætta tuomittiin kuolemaan, mutta jälkimmäisen tuomio lievennettiin vankeudeksi. Vankeusaikanaan ja sen jälkeen hän teki yhdessä Friisin kanssa saamenkielisiä käännöksiä uskonnollisista teksteistä. Aslak ja Lars olivat täysiä veljeksiä²⁰, mutta Friisin tulkinnan mukaan Aslak oli suomalainen ja Lars saamelainen.

Todellisuus haastaa kuvaukset

Kaunokirjallisuuden merkitys ihmisen oman kansallisen ja etnisen identiteetin rakentumisessa on suuri, ja tekstit luovat ja muokkaavat käsityksiä myös toisista ryhmistä. Stereotyyppioille perustuvia etnifioivia tekstejä lukiessa tulee miettineeksi miten tällaiset representaatiot vaikuttavat käsityksiin kuvauskohteista. Kysymys on etnisten vähemmistöjen osalta tärkeä, koska vähemmistöjen kaunokirjalliset representaatiot ovat yleensä harvalukuisempia ja usein ulkopuolisten kirjoittamia. Vähemmistö joutuu toisaalta rakentamaan kuvaa itsestään harvojen tekstien varassa, toisaalta havaitsemaan, että ulkopuoliset usein näkevät heidät etnifioivien representaatioiden kautta. Ulkopuolisten asenteisiin vaikuttavat itse kuvauksen ohella ainakin lukijan tiedot ja aikaisempi käsitys aiheesta, teoksen kirjoittajan rooli yhteisössä, teoksen suosio ja sen kirjalliset ansiot, yhteisön mahdollinen ennakoasenne kyseistä vähemmistöä kohtaan ja teoksen julkisuudessa saama vastaanotto. Kun kirjallisia representaatioita kohteesta on vähän, moniäänisyys ei toteudu ja vaara vääristyneen kuvan muodostumiseen on suurempi. Saamelaiskuvaukset loivat pitkän historiansa aikana oman perinteensä ja kuvastonsa, joka heijastelee yhtä paljon kulloisenkin kirjoittajan kulttuurisia lähtökohtia ja näkemyksiä kuin kuvauskohdetta (Lehtola 1997, 47). Yksipuoliset ja kielteiset kuvaukset romaneista ovat aiheuttaneet rasistisia käsityksiä ja jopa syrjivää sosiaalipolitiikkaa (Landon 2008, 62).

Lajla on teos, joka on monen sukupolven ajan vaikuttanut norjalaisten käsityksiin saamelaisista ja kveeneistä ja toiminut intertekstuaalisena taustatekstinä. Friis kirjoitti kuvauksensa aikana, jolloin saamelaisten ja kveenien oma ääni ei kuulunut julkisuudessa. Kirjailija halusi hankkia sympatiaa ja ymmärrystä saamelaisille, mutta samalla kun hän kuvauksissaan ihannoit heitä, hän vahvisti stereotyyppisiä käsityksiä ja varusti saamelaiset ja kveenit ominaisuuksilla, jotka sopivat hänen omiin kansallisuuspoliittisiin päämääriinsä. Friis ei pystynyt irtaantumaan omista norjalais-etnisen älymystön lähtökohdistaan eikä aikansa rotuhierarkkisesta ja kulttuurinationalistisesta ajattelutavasta.

Lajlan ja *Ellan* saamelaiskuvaukset voi nähdä myös osana edellä mainittua Veli-Pekka Lehtolan luonnehtimaa kuvauserinnettä, ja kveenikuvaukset voi rinnastaa Philip

Landonin esittämiin kielteisiin romanirepresentaatioihin. *Lajlan* valtavan suosion takia Friisin etniset asenteet ovat tulleet laajalti tunnetuiksi, ja kauan on myös elänyt käsitys, että kirja kohentaa kuvaa saamelaisista. Vuonna 1948 julkaistussa antologiassa *I lys av østenstjernen* toimittaja ja saamen kielen ja kulttuurin tutkija Thor Frette kirjoittaa, että ulkomaiset turistit jo Norjaan tullessaan *tietävät* todella paljon saamelaisista, koska ovat lukeneet käännöksenä *Lajlan*. Hän määrittelee kuitenkin kirjan ”luonnoskokoelmaksi” ja toteaa suorasukaisesti, että sen suurimmat ansiot eivät ole informatiivisia eivätkä kaunokirjallisia, vaan tärkeintä on, että *Lajla* on kansanomainen ja suosittu kirja ja sitä on käännetty paljon. Hän huomauttaa, että kirjan sisältö ansaitsisi paljonkin kritiikkiä, mutta ilman tätä suosittua kirjaa tavalliset lukijat eivät edes tietäisi, että saamelaisia on olemassa. (Frette 1948, 100–103.) Näkemys näyttää vallinneen nykyaikaan saakka ja kertoo siitä, että myönteisiksi tulkittavat saamelaiskuvaukset ovat olleet niin harvinaisia että sellaisen kohdalla tingitään paljosta muusta. Se kertoo myös siitä, että saamelaisten oma ääni on tullut norjalaiseen kirjalliseen diskurssiin varsin myöhään, joten ulkopuolisten myönteisillä kuvauksilla on ollut runsaasti kysyntää.

Viitteet

¹ Ensimmäisen kerran kirja julkaistiin nimellä *Lajla* ruotsinkielisenä käännöksenä vuonna 1882 (Frette 1948, 100).

² Kuvien määrä Friisin kirjoissa lisääntyi vähitellen. *Lajlan* 1. painoksessa on yksi piirros. *Lajlan* jatkateoksen *Skildringer fra Finnmarken* (1891, joka myöhemmin julkaistiin nimellä *Ella*) 1. painoksessa piirroksia on toistakymmentä. *Lajlassa* on ollut valokuvia elokuvista vuoden 1929 painoksesta lähtien.

³ Käytän kielistä nimiä *kveeni* (norjaksi *kvensk/kvensk*) ja *lappi* (*lappisk*) historiallisissa yhteyksissä, joissa kielet esiintyvät näissä muodoissa. Muutoin käytän kielistä nykytermejä *kveeni*, *saame* ja *suomi*. Norjankielinen saamelaista tarkoittava vanha nimitys *finne* kääntyy historiallisessa kontekstissään luontevimmin sanaksi *lappalainen*. Etnonymien ja kielten nimitysten käyttö ei Friisillä ole aivan johdonmukaista, kirjassa *En Sommer i Finnmarken, Russisk Lapland og Nordkarelen. Skildringer af Land og Folk* (1871) hän käyttää nimitystä *finne* suomalaisista ja saamelaisista etnonymia *lap*.

⁴ Nils Vibe Stockfleth (1787–1866) toimi 1820- ja 1830-luvuilla pappina Itä-Finmarkissa. Hän teki tutkimus- ja valistustyötä saamelaisten keskuudessa sekä tutki ja opetti kveeniä ja lappia Kristianian yliopistossa. (*Norsk Biografisk Leksikon III*.)

⁵ Hybridi on yksi jälkikoloniaalisen tutkimussuuntauksen käytetyimmistä käsitteistä, jota on tehnyt tunnetuksi esimerkiksi Homi K. Bhabha diskurssianalyseissään (Young 1995, 9–10).

⁶ ”En Time senere stod Lajla ude paa Gaardspladsen med en lang Vandringstav i Haanden, iført en blaa Kufte, med et bredt, broderet Bælte om Livet, broget Tørklæde om Halsen, en liden spids, rød Hue paa Hovedet, Haaret i to lange Fletter, frisk, freidig og vakker som en af de første Vaarblomster.” (L, 153–154.) Kaikki lainaukset Friisin teoksista ovat alkuperäispainoksista tai muuttamattomista seuraavista painoksista ja artikkelin kirjoittajan suomentamia. Teoksista vain *Lajla* on suomennettu, mutta vuonna 1883 julkaistu suomennos poikkeaa jonkin verran alkutekstistä. Suomennoksen voi lukea verkossa osoitteessa <https://www.gutenberg.org/cache/epub/33493/pg33493-images.html>

⁷ ”Jeg er Aslak Laagjes Datter.” - ”Du ser ikke ud som en Finnepige. Du er jo ligesaa høi, som min Datter og har et fint Ansigt, lyst Haar og store, smukke Øine.” (L, 154.)

⁸ ”[K]anske hun har bedre Hukommelse end andre Finner. Jeg har ellers gjort den Erfaring, at Finnen ikke er taknemmelig. Han er som et Barn i mange Henseender, let bevægelig, let paavirkelig, men det er en mørk Plet i hans Karakter, at han har saa kort Hukommelse for beviste Velgjerninger.” (L, 144.)

⁹ ”Men Lajla var ikke som andre. Hun var jo usædvanlig vakker og stod i det Hele ligesom langt over de andre Finnepiger, jeg saa her.” (L, 144–145.)

¹⁰ ”For at give et lidet indblik ogsaa i en fins karakter, kan berettes følgende lille begivenhed [–].” (Friis 1910, 54.)

¹¹ Kirjaa sittemmin seuranneen nimityksen loi Thor Frette artikkelissaan ”Laila. [sic!] Samefolketets ambassadør” kirjassa *I lys av østenstjernen. Trekk fra samenes folkeliv og kultur* (1948).

¹² ”Derfor skulle I lære Norsk, saa der bliver et Sprog og et Folk i det hele Land.” (L, 112.)

¹³ ”[–] giv os først en lille Draabe af Guds saliggjørende Ord paa vort eget Hjertes Sprog!” (L, 112.)

¹⁴ Sekä suomea että saamea osaava Friis laittoi jostakin syystä fiktiiviselle kveenilleen tyypillisesti saamelaisen etunimen.

¹⁵ ”[–] hvori han dog maaske undertiden var uskyldig.” (E, 112.)

¹⁶ ”De er barnslige, godslige og snille som Naboer.” (E, 16.)

¹⁷ ”Nordmænd og Finner kan leve i Fred sammen; men kommer Kvænen til, saa er det i Regelen forbi med det gode Forhold.” (E, 17.)

¹⁸ Kautokeinin kapinassa marraskuussa 1852 joukko kyläläisiä protestoi epäoikeudenmukaisina pitämiään säännöksiä ja mm. viinan myyntiä vastaan. Joukko hyökkäsi kauppiaan kimppuun ja pahoinpiteli tämän kuoliaaksi. Myös paikalle hälytetty nimismies mukiloitiin hengiltä. Seurasi lisää joukkotappeluita, joissa kaksi kapinallista pahoinpideltiin kuoliaaksi. Kapinalliset saivat pitkiä vankilatuomioita ja kaksi kapinan johtajista teloitettiin. (Ks. esim. Hirsti 1994.)

¹⁹ ”[–] var derfor ikke nogen Lap, men næsten ganske ren Finne.” (Friis 1871, 63.)

²⁰ Valtionarkiston verkkosivut osoitteessa <http://www.arkivverket.no/kautokeino-opproret/no/slektskapsforhold.html>

Lähteet

Primäärilähteet

Friis, J. A. 1871. *En Sommer i Finmarken, Russisk Lapland og Nordkarelen. Skildringer af Land og Folk*. Kristiania: Cammermeyer.

Friis, J. A. 1881. *Fra Finmarken. Skildringer (Lajla)* [= L]. Kristiania: Alb. Cammermeyer.

Friis, J. A. 1910 (1884). *Klosteret i Petschenga. Skildringer fra russisk Lapland*. Oslo: Gyldendalske boghandel.

Friis, J. A. 1891. *Skildringer fra Finmarken (Ella)* [= E]. Kristiania: Cammermeyer.

Sekundärlähteet

- Arkiverket. Statsarkivet i Tromsø. <http://www.arkiverket.no/> (24.2.2015).
- Beyer, Harald 1952. *Norsk litteraturhistorie*. Oslo: Aschehoug.
- Beyer, Harald & Edvard Beyer 1996. *Norsk litteraturhistorie*. Oslo: Tano Aschehoug.
- Broch, Chr. & M. Seip 1885. *Norsk og dansk litteraturhistorie for skolen og hjemmet. Med et tilleg om de forskjellige litteraturarter*. Kristiania: Marius Lunds forl.
- Caspari, Theodor 1917. *Norsk naturfølelse i det nittende aarhundrede*. Kristiania: Aschehoug.
- Eriksen, Knut Einar & Einar Niemi 1981. *Den finske fare. Sikkerhetsproblemer og minoritetspolitikk i nord 1860–1940*. Oslo: Universitetslaget.
- Frette, Thor 1948. Laila [sic!]. Samefolkets ambassadør. Anders Guttormsen (red), *I lys av østenstjernen. Trekk fra samenes folkeliv og kultur*. Oslo: Norsk Luthersk Forlag, 100–106.
- Goldberg, David Theo 2004. Heterogeneity and Hybridity: Colonial Legacy, Post-colonial Heresy. Schwarz, Henry & Sangeeta Ray (eds), *A Companion to Post-colonial Studies*. Blackwell Publishing. Blackwell Reference Online. http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode.html?id=g9780631206637_chunk_g97806312066376 (4.6.2015).
- Göttisch-Elten, Silke 2001. Populäre Bilder vom Norden im 19. und 20. Jahrhundert. Annelore Engel-Braunschmidt, Gerhard Fouquet, Wiebke von Hinden & Inken Schmidt (Hrsg.), *Ultima Thule. Bilder des Nordens von der Antike bis zur Gegenwart*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 123–143.
- Hancock, Ian 2008. The "Gypsy" Stereotype and the Sexualization of Romani Women. Valentina Glajar & Domnica Radulescu (eds), *"Gypsies" in European Literature and Culture*. New York: Palgrave Macmillan, 181–192.
- Hirsti, Reidar 1994. *Sameopprøret*. Oslo: Gyldendal.
- Huddart, David 2008. *Postcolonial Theory and Autobiography*. London: Routledge.
- JanMohamed, Abdul R. 1986. The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature. Henry Louis Gates, Jr. (ed.), *"Race", Writing, and Difference*. Chicago: University of Chicago Press, 78–106.
- Jensen, Eivind Bråstad 2005. *Skoleverket og de tre stammers møte*. *Eureka* 7/2005. Tromsø: Eureka.
- Kyllingstad, Jon Røyne 2004. *Kortskaller og langskaller. Fysisk antropologi i Norge og striden om det nordiske herremennesket*. Oslo: Scandinavian Academic Press.
- Landon, Philip 2008. Bohemian Philosophers. Nature, Nationalism and "Gypsies" in Nineteenth-Century European Literature. Valentina Glajar ja Domnica Radulescu (eds), *"Gypsies" in European Literature and Culture*. New York: Palgrave Macmillan, 45–68.

- Leerssen, Joup 2007a. Imagology. History and Method. Manfred Beller & Joep Leerssen (eds), *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters. A Critical Survey*. Studia imagologica 13. Amsterdam & New York. Amsterdam: Rodopi, 17–32.
- Leerssen, Joup 2007b. The Poetics and Anthropology of National Character (1500–2000). Manfred Beller & Joep Leerssen (eds), *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters. A Critical Survey*. Studia imagologica 13. Amsterdam & New York. Amsterdam: Rodopi, 63–76.
- Lehtola, Veli-Pekka 1997. *Rajamaan identiteetti. Lappilaisuuden rakentuminen 1920- ja 1930-luvulla kirjallisuudessa*. Helsinki: SKS.
- Lehtola, Veli-Pekka 1999. Aito lappalainen ei syö haarukalla ja veitsellä. Stereotypiat ja saamelainen kulttuurintutkimus. Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti (toim.), *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit I. Outamaalta tunturiin*. Rovaniemi: Kustannus-Puntsi & Lapin yliopisto, 15–32.
- Lindkjølen, Hans 1983. *J. A. Friis og samene*. Trondheim: Sámi Varas.
- Lindkjølen, Hans 1996. *Urfolk i nord. Forskning, reiser, romantikk. Nordisk saga på 1800-tallet*. Vinterbro: Atheneum.
- Niemi, Einar 2005. Vitenskap og politikk. Lappologen Jens Andreas Friis og de etniske minoritetene 1860–1890. Gullberg, Tom & Kaj Sandberg (red.), *Medströms — motströms. Individ och struktur i historien. Festskrift til Max Engman den 27 september 2005*. Pieksämäki: Söderströms/Atlantis, 15–36.
- Norsk Biografisk Leksikon III* 2001. “Hans Lindkjølen”. Oslo. <https://nbl.snl.no/> (5.6.2015).
- Parente-Čapková, Viola 2011. Kotimainen toinen. Romanit suomalaisuuden kirjallisena rakennusaineena. *Kulttuurintutkimus* 28(2011):2, 3–18.
- Said, Edward W. 1994. *Orientalismen. Vestlige oppfatninger av Orienten*. (*Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, 1978.) Oversatt av Anne Aabakken. Oslo: Cappelen.
- Seip, Anne-Lise 1998. Det norske ”vi” – kulturnasjonalisme i Norge. Øystein Sørensen (red.), *Jakten på det norske. Perspektiver på utviklingen av en norsk nasjonal identitet på 1800-tallet*. Oslo: Ad Notam Gyldendal, 95–111.
- Shaw, Harry E. 1983. *The Forms of Historical Fiction. Sir Walter Scott and His Successors*. New York, Ithaca: Cornell University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1988. Can the Subaltern Speak? Gary Nelson & Lawrence Grossberg (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, 271–313.

- Spivak, Gayatri Chakravorty 1996. Subaltern Studies: Deconstructing Historiography. Landry, Donna & Gerald MacLean (eds), *The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. New York: Routledge, 203–235.
- Storaas, Kari 2009. Fra innvandrere til nasjonal minoritet. Anitta Viinikka-Kallinen & Egil Sundelin (toim.), *Arina — Nordisk tidsskrift for kvensk forskning – Pohjoismainen kveenitutkimuksen aikakausjulkaisu 2009–2010*. Børselv: Ruija Forlag, 122–138.
- Tiller, Per Olav 2000. *En eldgammel barndom*. Trondheim: Dronning Mauds Minne.
- Young, Robert 1995. *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture, and Race*. London: Routledge.
- Ørjasæter, Tordis 1981. *Den Norske barnelitteraturen gjennom 200 år. Lesebøker, barneblad, bøker, tegneserier*. Oslo: Cappelen.