

TAPIO NYKÄNEN

Vapaustaistelijoita ja hurmahenkiä

Koutokeinon kapinan tulkintojen historiaa

Tapio Nykänen käsittelee Koutokeinon kapinan poliittisia tulkintoja kapinan jälkiselvittelyistä nykypäivän saamelaispolitiikkaan. Kapinallisten itsensä näkökulmaa hän arvioi kristillisen millenarismien teorian avulla. Artikkelin on kirjoitettu osana Suomen Akatemian rahoittamaa Lestadionismi: poliittinen teologia ja kansalaisuskonto maallistuvassa Suomessa -hanketta.

■ *Koutokeinon kapinaksi* kutsutaan Norjan Koutokeinossa (norjaksi Koutokeino) vuonna 1852 tapahtunutta mellakkaa, jossa 57 porosaamelaisen hurmahenkinen joukko surmasi Koutokeinon kauppiaan ja nimismiehen sekä pahoinpiteli useita muita. Kaikkiaan kapina vaati kymmenen ihmisen hengen, sillä kapinapäivänä tai tapahtuman jälkeen vankilamatkalla ja vankilassa kuoli kuusi kapinallista, joiden lisäksi mellakan johtajiksi katsotut Aslak Hætta ja Mons Somby teloitettiin vuonna 1854.

Koutokeinon kapinaa on analysoitu useista näkökulmista. Nykytutkimuksessa kapinaa on tulkittu muun muassa lestadiolaisen herätysliikkeen historian¹, teologian², saamelaisten kulttuurisen heräämisen³ ja

kolonialismin historian⁴ näkökulmista. Tutkimuksen lisäksi Koutokeinon kapina on kiinnostanut viimeisten vuosikymmenten aikana myös taiteilijoita ja dokumentaristeja. Näkyvä kapinan tulkinta on erityisesti Nils Gaupin vuonna 2008 valmistunut elokuva *Koutokeinon kapina*. Kapinatapahtumista on tietysti keskusteltu jo paljon aiemmin. Tunnettuja aikalaiskommentteja ovat mm. kirkkoherra ja piispa Fredrik W. Hvoslefin kirjeet⁵ ja Lars Levi Laestadiusen kirjoitukset *Huutavan ääni korvessa* -lehdessä.⁶

Tarkastelen Koutokeinon kapinan ja sen jälkiseurauksien *politisointia* mellakan välittömästä jälkipyykistä nykypäivään. Käsitelen siis tapahtumista tehtyjen tulkintojen historiaa poliittisen kamppailun historiana. Artikkelin politiikkakäsitys on aspektipoliittinen ja merkitsee sitä, että periaatteessa mikä tahansa (yhteiskunnallinen) valtakamppailu on politiikkaa. Poliittinen on siis kamppailua valtaosuuksista. Tämänkaltaisen politiikkakäsityksen eroaa ns. sektoripoliittisesta käsityksestä, joka rajaa politiikan tietyn yhteiskunnallisen sektorin, kuten poliittisten puolueiden ja edustuksellisten instituutioiden piiriin kuuluvaksi toiminnaksi. Aspektipoliittisen klassikko suomalaisessa tutkimuksessa on Kari Palonen, joka esittelee näkemystä useissa teoksissaan.⁷

Politisoinnilla tarkoitan sitä retorista tapaa, jolla jokin asia nostetaan politiikan agendalle. Mennyt tapahtuma voidaan politisoida esimerkiksi siten, että sille annetaan vanhan tulkinnan kanssa kilpaileva merkitys, joka haastaa myös yhteiskunnal-

1. Seppo Lohi (1997) *Pohjolan kristillisyys. Lestadiolaisuuden leviäminen Suomessa 1870–1899*. Jyväskylä: Suomen rauhanjärjestöjen keskusyhdistys; Seppo Lohi (2000) *Sydämen kristillisyys. Lars Levi Laestadius ja lestadiolaisen herätyksen alkuvaiheet*. Jyväskylä: Suomen rauhanjärjestöjen keskusyhdistys; Seppo Lohi (2007) *Lestadiolaisuuden suuri bajaannus ja sen taustat*. Jyväskylä: Suomen rauhanjärjestöjen keskusyhdistys.

2. Ilpo Pursiainen Ilpo (2001) *Suomalais-ugrilainen millenarismi*. Historiallisia papereita 15 – Lopun ajat kautta aikojen. Osoitteessa <http://www.helsinki.fi/historia/yhdistys/vanhat/julk/loppu01/pursiain.pdf>. Viitattu 10.5.2010.

3. Veli-Pekka Lehtola (1997) *Saamelaiset: historia, yhteiskunta, taide*. Jyväskylä: Gummerus.

4. Nallejeit Zordgager (1997) *De rettferdige strid: Koutokeino 1852: samisk motstand mot norsk kolonialisme*. Diss. Nesbru. Vett & viten.

5. Nallejeit Zordgager (2004) *F.W. Hvoslefs brev vedrørende samene*. DIFEDUT 2/2004. Koutokeino: Norjan Saamelainen Instituutti.

6. Lars Levi Laestadius (1970 / 1852–1854) *Huutavan ääni korvessa. Valikoima kirjoituksia bengellisestä aikakauslehdestä. En ropandes röst i öknens vv. 1852–1854*. Käännös J.F. Hellman 1906. Hämeenlinna: Karisto.

7. Mm. Kari Palonen (1988) *Tekstistä politiikkaan: Jobdatusta tulkintataitoon*. Tampere: Vastapaino.

lisen valta-asetelman. Koutokeinon kapinaa voidaan esimerkiksi tulkita osana kolonialismin historiaa, mikä implikoi, että valtio tai valtiot todella ovat harjoittaneet kolonialistista politiikkaa saamelaisia kohtaan. Kyse on toiminnan pelivaran avaamisesta, joka voi ilmetä uusien kysymysten tematisointina, vakiintuneen tulkinnan käytännön purkamisena tai mahdollisuuksien horisontin uudelleen tulkintana.⁸ Ilmiö tai tulkinta asetetaan siis konfliktiseen suhteeseen johonkin toiseen ilmiöön tai tulkintaan niin, että muodostetut intressiryhmät kilpailevat samoista valtaosuuksista tai tulkintojen hegemoniasta. Koutokeinon kapinan tapauksessa esimerkki politisoimisesta voi olla vaikkapa Lars Levi Laestadiuksen tapa nähdä kapina yhteiskunnallisesta – ja valtiojohdoisesta – eriarvoisuudesta nousevana ilmiönä, ei pelkkänä uskonnollisena hurmahenkisyytenä.

Nostan artikkelissa esiin joitakin keskeisiä tulkintoja, joilla Koutokeinon kapinalle on annettu poliittisia merkityksiä. Ensiksi – tapahtuman kuvauksen yhteydessä – esittelen kapinallisten itsensä käsityksen omasta tilanteestaan ja tehtävästään. Toiseksi analysoin kapinasta käytyä aikalaiskeskustelua ja 1900-luvun alun tulkintoja. Kolmanneksi avaen kapinasta käytyä nykykeskustelua 1980-luvulta tähän päivään. Uudet tulkinnat ovat monella tavalla mielenkiintoisia: ne esittävät kapinan uudenaikaisessa valossa (reaktiona kolonialismille ja sorrolle) ja toisaalta ne liittyvät oman aikansa saamelaiskeskusteluun. Analyysini kohteena ovat ennen muuta ei-tieteelliset representaatiot, mutta sivuan tekstissä myös tutkimuksen poliittisuutta. Edustamani poliittikkäkäsityksen mukaan tutkimukseen ei ole vapaata poliittisuudesta – se päinvastoin osallistuu usein jopa aktiivisesti yhteiskunnallisista tulkinnoista käytävään kamppailuun. Myös tämä artikkeli on poliittinen omalla tavallaan: esitän, että monet neutraalina esitetyt Koutokeinon kapinan tulkinnat tavoittelevat selkeitä päämääriä.

Lopuksi käsittelen ilmiötä myös hieman edellisistä poikkeavasta näkökulmasta, kristillisen millenarismen teorian valossa. Siirtymä millenarismen teoriaan on osin irrallinen



Koutokeino 7.7.1799. – Akvatinta, Ander Fredrik Skjöldebrand. Teoksessa A. F. Skjöldebrand: Voyage Pittoresque au Cap Nord (Stockholm 1802). Museovirasto.

artikkelin muusta sisällöstä. Sen avulla on kuitenkin mahdollista avata kapinatapahtumien sellaisia piirteitä, joita voidaan pitää uskonnollisia ääri-ilmiöitä laajemminkin luonnehtivina. Pidänkin kapinan analyysia tästä näkökulmasta perusteltuna ja myös erittäin ajankohtaisena. Uskonnollisten ilmiöiden ja uskonkäsitysten poliittinen merkitys on myös tänä päivänä huomattava, ja niiden ymmärtäminen on tärkeää. On jopa esitetty, että uskonnon poliittinen merkitys on tietyn yhteiskunnallisen maallistumisen vaiheen jälkeen kokenut globaalisti uuden nousun.⁹

Ihmishenkiä vaatineen mellakan kaltainen tragedia on jo sinällään altis monenlaisille tulkinnoille. Koutokeinon tapahtumien potentiaalista kiistanalaisuutta lisäävät vielä tapahtuman erikoispiirteet: mellakka oli seurausta *sekä* yhteiskunnallisesta muutoksesta ja marginalisoitumisesta *että* uskonnollisesta hurmahenkisyydestä, jossa oli apokalyptisia ja millenaristisia eli uudeksi tehtyyn maailmaan tähtäävän ajattelun piirteitä. Vastakkain olivat valtion tukemat norjalaiset uudisasukkaat ja toisaalta porosaa-

8. Kari Palonen & Hilikka Summa (1998) ”Johdanto: Retorinen käänne?”, teoksessa Kari Palonen & Hilikka Summa (toim.) *Pelkkää retoriikkaa*. Tampere: Vastapaino, s. 12.

9. Jürgen Habermas (2006) Religion in Public Sphere. *European Journal of Philosophy* 14:1, Blackwell, 1–25.

melaiset, joiden perinteinen elämäntapa oli uhattuna. Mellakka ja sitä edeltäneet tapahtumat ovat siis osa sekä pohjoisen kolonialismin että herätyskristillisyyden, erityisesti lestadiolaisuuden historiaa.

Tausta ja mellakointi

Koutokeinon mellakan ja sitä edeltäneen hurmosliikkeen taustalla on nähty useita erillisiä prosesseja. Toisaalta ”kapinaliike” nousi kristillisestä hurmahenkisyydestä ja toisaalta vakavista yhteiskunnallisista ja sosiaalisista paineista, joista pahimpina on pidetty saamelaisten velkaantumista alkoholin vuoksi ja poronhoidon ongelmia, joita tuotti muun muassa Suomen ja Norjan välisen rajan sulkeminen poronhoidolta syksyllä 1852. Taustoja on analysoitu useissa kapinaan liittyvissä tutkimusteksteissä, joista käänteentekevänä on pidetty Nellejet Zorgdragerin teosta *De rettferdige strid: Kautokeino 1852: samisk motstand mot norsk kolonialisme*.¹⁰ Esitän asetelman seuraavassa verraten lyhyesti.

Koutokeinon kapinan taustalla olevaa hurmosta on pidetty usein lestadiolaisena liikkeenä, ja myös Laestadiusta itseään syytettiin kapinasta ja osallisuudesta tapahtumiin.¹¹ Lestadiolaisuudella olikin hurmoksen synnyssä tärkeä rooli, mutta kapinoitsi-

joiden oma oppi oli etääntynyt Kaaresuvannon ”lukijaisuudesta” – kuten Laestadius kutsui herätystä – varsin kauas. Koutokeinossa oli myös Laestadiusta seuraavia heränneitä eli ”maltillisia lukijaisia”, jotka eivät Laestadiuksen mukaan voineet ”sopia hurjistuneiden Koutokeinon Lappalaisten kanssa”.

Kapinoitsijoiden opin taustalla oli Laestadiusen aloittaman herätyksen lisäksi vanhempi *čuurvut*-liike, joka oli vaikuttanut Koutokeinon alueella 1700-luvun lopulla. *Čuurvut*-liike oli speneriläisen pietismin ja herrnhutt-liikkeen¹² vaikutteista ammentanut herätys, jolla oli vahvoja ekstaattisia piirteitä ja joka ilmeisesti oli lyhyestä kestostaan huolimatta huomattava omalla alueellaan. Termi *čuurvut* on suomennettu ”huutajiksi”, jolla ei viitata hallitsemattomaan ääntelyyn vaan äänekkääseen huutamiseen ja saarnaamiseen parannuksen perään, siis huutamiseen jonkin vuoksi.¹³

Huutamisen lisäksi *čuurvut*-liikkeelle olivat ominaisia vahvat mystiset kokemukset, joiden aikana huutajat pyörtyivät ja vaipuivat ekstaattiseen tilaan. He myös ennustivat maailmanloppua, jonka piti oleman lähellä mutta jonka tarkasta ajankohdasta he eivät sanoneet mitään.¹⁴ Lars Hætta¹⁵ kuvailee huutajien käyttäytymistä:

10. Esim. Zorgdrager (1997); Lehtola (1997); Lohi (2000); Lohi (2007); Pursiainen (2001); Pekka Raittila (1976) *Lestadiolaisuus 1860-luvulla*. Helsinki: Akateeminen kustannusliike.

11. Lohi (2007) 70.

12. Koutokeinon levisi 1770-luvulla ns. viklundilaisuus, joka oli Ylitornion kirkkoherra Isac Grapen ja hänen apulaisena Nils Wiklundin suojelema osin hurmoksellinen pietistinen ja herrnhutilainen herätys. Sen vaikutusta käytännössä dokumentoimattomaan *čuurvut*-liikkeeseen on vaikea osoittaa tarkasti, mutta ajallinen ja opillinen yhteys – erityisesti kokemuksen ja tunteen korostaminen – ovat ilmeisiä. Pietismi oli 1600-luvulla Saksassa syntynyt ”elämän uskonpuhdistukseen” tähtäävä liike, jonka piirteitä olivat muun muassa ”elävän uskon” korostaminen, tiivis tosi uskovien ryhmänmuodostus ja hartauskokoukset, kiliasmi eli maailmanlopun odotus, yleisen pappouden korostaminen jne. Herrnhut-liike oli pietismin itsenäinen haara, joka vaikutti Ruotsissa vahvasti 1740-luvulta alkaen. Samasta pietistisestä traditiosta ammensi myös Laestadiusen lukijaisuus. (Esko M. Laine, 1997, ”Päivän tunnussana – herrnhutilaisuuden näkyvin muistomerkki Suomessa”, teoksessa Johannes Wallman, *Totinen kääntymys ja maailmanparannus. Pietismi*

kirkkohistoriallisena ilmiönä, Helsinki: Kirjaneliö, 189–191; Johannes Wallman (1997) *Totinen kääntymys ja maailmanparannus. Pietismi kirkkohistoriallisena ilmiönä*, suom. Esko M. Laine, Helsinki: Kirjaneliö; Lohi (2000) 92–94.

13. Lars Hætta & Anders Bær (1993 / 1856–1863) *Usko ja elämä. Koutokeinon saamelaisten bengellisestä elämästä, Lars Levi Laestadiusen heräyksestä ja lestadiolaisuuden alkuvaiheista ennen vuotta 1852*. Käännös Pekka Sammallahti, Utsjoki: Girjegiisiä; Nilla Outakoski (1991) *Lars Leevi Laestadiusen saarnojen maabis-kuva verrattuna Kaaresuvannon nomadien maabis-käsityksiin*. Oulu: Oulun historiaseura; Pursiainen (2001) 4; Lehtola (1997) 38–41.

14. Hætta (1993) 10.

15. Lars Hætta oli yksi Koutokeinon kapinan keskeisistä hahmoista, joka tuomittiin kuolemaan mutta jonka tuomio muutettiin alhaisen iän vuoksi elinkautiseksi. Hänen ja toisen kapinoitsijan Anders Bæerin vankeudessa kirjoittamat muistelukset elämästä Koutokeinossa ennen kapinaa on julkaistu suomeksi nimellä *Usko ja elämä*. Hætthan kuvaus *čuurvut*-liikkeestä on tiivistä ainoa liikettä käsittelevä (lähes) aikalaisteksti. Hætta kirjoitti kuvauksensa noin 70–80 vuotta *čuurvut*-liikheidinnän jälkeen. (Hætta – Bær, 1993); Outakoski (1991) 16–18; Lehtola (1997) 38–41.)

Kerrotaan, että heillä oli tapana usein pyörtyillä ja joutua hurmukseen ja nähdä silloin monenlaista. Kun he sitten taas toipuivat, heillä oli tapana voihkia sitä hirvittävää ja kauheaa syntiä, joka maailmassa on, jonka he silloin näkivät ja joka tuntui heidän mielestään täyttävän ja kaatavan kerrassaan koko maailman. Siksi heillä oli tapana silloin huutaa ihmisille parannusta ja neuvoa heitä kääntymään Jumalan puoleen, parantamaan tapansa ja katumaan.¹⁶

Čuorvut-liikkeellä oli merkitystä kapinahurmoksen yhtenä henkisenä taustana, mutta asian tarkempi arviointi jää osin arvailujen varaan.¹⁷ Ainoan liikettä kuvailevan aikalaislähteen eli Lars Hættan muistelmien mukaan tarinat ”huutajista” olivat 1800-luvun puolivälissä jo ”...[N]iin epätäydellisiä, että niistä ei voi saada varmaa tai täydellistä tietoa siitä, miten mainittu hengellinen liikehdintä oli saanut alkunsa tai miten sellainen suuri hengellinen liikehdintä on saavuttanut ihmiset tai millainen tämä hengellinen liikehdintä oikeastaan on ollut”.¹⁸ Liike oli siis jo osittain unohtunut ja eli epätäydellisinä tarinoina. Yhtä kaikki alueella oli luterilaisen hurmoksellisuuden perinne, mikä oletettavasti ainakin teki Laestadiuksen käynnistämisen herätyksen omaksumisen helpommaksi ja saattoi vaikuttaa myös kapinahurmoksen oppiin antamalla siihen Laestadiuksen lukijaisuutta radikaalimpia piirteitä. Sekä kapinoitsijat että čuorvut saarnasivat esimerkiksi yksipuolisesti ”lakia”, kun Laestadiuksesta lähteneessä perinteessä evankeliumilla eli käytännössä armon käsitteellä on ollut vähintään yhtä suuri tai suurempi merkitys.¹⁹

Joka tapauksessa juuri Lars Levi Laestadiuksen 1840-luvulla Kaaresuvannossa käynnistämä herätys oli se välitön voima, joka käynnisti herätyksen myös naapurikyliä Koutokeinossa lähes samaan aikaan ja johti myös hurmosliikkeen syntyyn. Kaaresuvannon ja Koutokeinon yhteydet olivat tiiviit, sillä markkinamatkojen lisäksi alueiden porosaamelaiset jutasivat eli muuttivat vuosittain etelä–pohjoinen–akselilla ja viettivät siis liikkuvaa elämää laajalla alueella.

Monet tulevan kapinan keskeisistä hahmoista kävivät kuulemassa Laestadiusta Kaaresuvannossa, ja vuonna 1848 Koutokeinossa vierailivat puolestaan Laestadiuksen tytär Eleonora ja kuusi saarnaajaa, jotka opettivat ja toivat alueelle jäljennöksiä Laestadiuksen saarnoista. Saarnoja luettiin ahkerasti – lukemisen perinne oli tuttua jo čuorvut-liikkeestä eli alun perin herrnhutilaisuudesta ja pietismistä eli samoista traditioista, joista myös Laestadiuksen ”lukijaisuus” nousi.²⁰

Elämänmuoto Koutokeinossa kapinan alla oli omaleimaisen pohjoinen: väestö koostui karkeasti jakaen jutaavista porosaamelaisista ja toisaalta (norjalaisista) uudisasukkaista, jotka asuivat taloissa ja koettivat harjoittaa elannokseen maanviljelystä sekä metsästystä ja kalastusta. Uudisasutuksen ja porosaamelaisen elämäntavan rinnakkaiselo ei sujunut kivottomasti. 1800-luvulla uudisasutuksen paine oli alkanut kasvaa, ja nyt sille oli ominaista valtion tuki. Koska maanviljely pohjoisessa oli vaikeaa tai mahdotonta, joutuivat uudisasukkaat hankkimaan elantoaan metsästämillä ja kalastamalla, ja usein he tunkeutuivat saamelaisten vanhoille kala- ja metsämaille. Riitatapauksissa uudisasukkaat saivat tuekseen sekä Norjan uudet lait että norjalaiset tuomioistuimet. Muun muassa kalastusoikeuksien sitominen maanomistukseen syrji porosaamelaisia pahoin.²¹

Laajamittaisen sosiaalisen – ja myös tiettyssä mielessä etnisen – ongelman muodosti porosaamelaisten alkoholin suurkulutus

16. Hætta (1993) 10.

17. Tässä yhteydessä jää arvioimatta myös se sinänsä huomionarvoinen seikka, että saamelaisilla oli oma luonnonuskonnon perinteensä ja että kansanuskomuksilla oli oma vaikutuksensa myös kristillisen maailman omaksumiseen. Näin ollen ne vaikuttivat sekä čuorvutliikkeeseen että myöhemmin lestadiolaisuuteen, jonka alkuunpanija Lars Levi Laestadius jopa saarnasi esimerkiksi maahisista, etenkin ennen ”heräämistään”. Nilla Outakoski on tutkinut Lars Levi Laestadiuksen saarnojen maahiskuvaa (Outakoski 1991).

18. Hætta (1993) 9.

19. Ks. mm. Lehtola (1997) 40–41; Outakoski (1991) 17.

20. Hætta–Bær (1993); Lehtola (1997) 38; Lohi (2007) 72–73; ks. myös Outakoski (1993) 17.

21. Lehtola (1997) 40.

ja siitä seurannut velkaantuminen alkoholia myyville uudisasukkaille. Alkoholin poltto ja myynti oli tärkeä lisätulonlähde monelle uudisasukkaalle, ja sen myyminen velaksi ahdisti monen saamelaisperheen taloutta vakavasti. Samaan ongelmaan oli puuttunut Laestadius Ruotsissa, ja osin tämän kulttuurisen yhtäläisyyden vuoksi hänen herätyksensä – jossa oli vahva alkoholinvastainen sävy – vastasi myös koutokeinolaisten tarpeita. Koutokeinon kapinassa surmattu kauppias Carl Johan Ruth oli tunnettu viinanmyyjä, ja esimerkiksi Nils Gaupin elokuvassa *Koutokeinon kapina* (2008) juuri hänestä on tehty porosaamelaisten pääsörtäjä, jonka vaikutusvallan alla koko Koutokeino viranomaisineen on. Kuva voi olla historiallisesti epätarkka, mutta joka tapauksessa juuri alkoholi muodosti alueella suuren ongelman.²²

Välttömän uhan poronhoidolle muodosti Venäjän eli käytännössä Suomen ja Norjan välisen rajan sulkeminen poronhoidolta vuonna 1852. Rajasulku teki mahdottomaksi perinteisen muuttoliikkeen ja uhkasi siten koko paimentolaisporonhoitoa, jolle laidunkierto on välttämätön menestymisen edellytys. Rajasulun myötä monet paimentolaisperheet luopuivat elämäntavastaan ja muuttivat esimerkiksi Suomeen; osa pyrki siirtämään jutaamareittejään Pohjois-Ruotsiin. Rajasulkuja on myös myöhemmin pidetty yhtenä pohjoisen poronhoidon suurimmista ongelmista tai jopa varsinaisena perusongelmana, joka on johtanut ylilaidunnukseen ja laiduntun kulumiseen. Suomen ja Norjan välisen rajan sulku tapahtui vain muutamia kuukausia ennen Koutokeinon kapinaa, mikä entisestään lisäsi kapinallisten kokemusta ahdingosta ja sorrosta.²³

Uudisasutuksesta seuranneen maankäytönpaineen, alkoholiongelmien ja poronhoidon hankaluuksien lisäksi Koutokeinon kapinalliset joutuivat kahnauksiin valtion tai sen tukemien tahojen kanssa uskontonsa vuoksi. Vuonna 1847 alkanut herätys oli ehtinyt muuttua vuoteen 1851 mennessä omaperäiseksi opiksi, joka oli sekoitus Laestadiusen maltillisempaa lukijaisuutta ja jyrkän tuomitsevaa asennetta virkavaltaan ja valtionkirkkoon nähden. Ensimmäiset

vakavammat kahnaukset kirkon edustajien kanssa sattuivat Skjervöyssä vuonna 1851, kun lahkolaiset häiritsivät jumalanpalvelusta ja kirosivat papin ja kirkon. Kahdeksan häiritsijää tuomittiin lyhyisiin vankeusrangaistuksiin, ja lisäksi he joutuivat korvaamaan oikeudenkäyntikulut valtiolle, mikä johti monen kohdalla taloudelliseen katastrofiin. Tuomituista kaksi (myöhemmän kapinan johtajat Aslak Hætta ja Mons Somby) valittivat viidentoista päivän tuomioistaan korkeampaan oikeusasteeseen. Valitusten käsittelyyn meni aikaa peräti kahdeksan kuukautta, minkä ajan miehet istuivat vankilassa. Talvella 1852 tuomittiin vielä 22 lahkolaista Koutokeinossa tapahtuneiden kirkkohäiriöiden vuoksi vankeusrangaistuksiin, joiden kesto oli enimmillään kaksi vuotta. Tuomioita ja niiden synnyttämää katkeruutta on pidetty jopa ratkaisevana käänteenä kapinaan johtavien tapahtumien ketjussa.²⁴

Koutokeinon kirkkoherra ja myöhempi Tromssan piispa Fredrik Hvoslef syytti kapinasta pitkälti sen johtajien persoonallisuutta ja edesottamuksia ja jopa etnisesti määräytyneitä piirteitä.²⁵ Epäilemättä johtajien persoonilla oli oma osansa eksentrisimpien opinkappaleiden synnyssä, mutta myös vastapuolen eli uudisasukkaiden ja valtiovallan edustajien henkilökohtaisilla edesottamuksilla oli suuri merkitys. Kauppias Ruth oli siis tunnettu viinanmyyjä ja sellaisena vihattu. Hän lopetti viinanmyynnin vuonna 1851, mutta tämä ei lepyttänyt hurmosliikettä. Kapinassa myös surmansa

22. Ks. mm. Lehtola (1997) 40–41; Lohi (2007) 75; Zоргdrager (1997) 101–102, 107–108, 447–448.

23. Kaisa Korpijaakko-Labba (2000) *Saamelaisten oikeusasemasta Suomessa: kehityksen pääpiirteet Ruotsin vallan lopulta itsenäisyyden ajan alkuun*. Koutokeino: Sami Instituutta, 119–120, 133, 142–144, 145, 147; Hannu Heikkinen (2002) *Sopeutumisen mallit. Poronhoidon adaptaatio jälkiteolliseen toimintaympäristöön Suomen läntisellä poronhoitoalueella 1980–2000*, Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 85–87; Tapio Nykänen (2007) *Valtion rajapinnalla. Käsivarren porosaamelaiset suvereenin haastajina*. Pro gradu. Rovaniemi: Lapin yliopisto, 31; Lehtola (1997) 40–41; Lohi (2007) 78–79.

24. Zоргdrager (1997) 452; Lohi (2007) 73–77.

25. Esim. Pursiainen (2001) 12.

saanut tilapäinen nimismies Lars Johan Bucht ja erityisesti Hvoslefa Koutokeinon kirkkoherrana edeltänyt Nils Vibe Stockfleth on kuvattu historiankirjoituksessa väkivaltaisina persoonina, joskin Buchtin kohdalla kuvaus ei ilmeisesti pidä täysin paikkaansa – hänen tiedetään fyysisesti ottaneen yhteen yhden saamelaisen, ilmeisesti Aslak Hætta kanssa. Saamelais- ja lestadiolaisvastainen Bucht ilmeisesti kyllä oli. Stockflethin tavasta opettaa Jumalan sanaa ”kepein ja nyrkein” sen sijaan on useita mainintoja sekä aikalaislähteissä että tutkimuskirjallisuudessa. Muun muassa Anders Bær kertoo hänen lyöneen oppilaitaan ja nimenomaan nuorta Aslak Hættaa Uudella Testamentilla. On ilmeistä, että viranomaisten ja kirkonmiesten torjuva ja suorastaan väkivaltainen käyttäytyminen ei ainakaan vähentänyt ”pyhien” heitä kohtaan tuntemaa vihaa.²⁶

Syksyllä 1852 kaikki Skjervoy'n tapahtumista tuomitut olivat ehtineet palata porokyläänsä eli *siidaan*²⁷, mutta edellistalvena Koutokeinossa tuomituista 22:sta siidan jäsenestä osa oli vielä vankilassa. Kapinan ”ensimmäisenä naisena” pidetty Ellen Skum puolestaan piileskeli siidan suojissa talvella saamaansa 1,5 vuoden vankeustuomiota. Tilanne oli jännittynyt ja uskonnollinen hirmos saanut entistä apokalyptisempia piirteitä. Aslak Hætta ja Mons Somby olivat alkaneet värvätä joukkoonsa lisää väkeä. Liittyville sanottiin, että kaiken loppu on käsillä ja että ”pyhien” siidaan liittyminen on ainoa mahdollisuus pelastua. Pyhien johtajat uskoivat, että heidän täytyi puolustautua viranomaisia vastaan.²⁸

Viimeinen sykäys kansannousulle tapahtui marraskuun alussa 1852, kun vt. nimismies Buchtin apulainen ilmaantui siidaan noutamaan Ellen Skumia vankilaan. Siida ei luovuttanut Skumia. Sen sijaan Aslak Hætta ja muut johtajat näkivät, että heidän ”pyhä velvollisuutensa” oli viimein ottaa oikeus omiin käsiinsä. Esivallasta oli tullut ”Perkeleen lapsia”, jotka sortivat oikeauskoisia. Uskovaiset kokivat olevansa sekä Norjan lain eli ”Perkeleen tekojen” että Raamatun yläpuolella. ”Pyhät” halusivat puhdistaa koko seudun ”saastasta”.²⁹

Kyydinpitäjän käynnin jälkeen hirmosliikkeen miesjohtajat pitivät neuvottelun, jonka sisältö jäi naisille salaisuudeksi. He kokivat olevansa loppuun saakka nurkkaan ahdistettuja, eikä hävittävää enää ollut. Toiminta päätettiin aloittaa: siida lähtisi taistelemaan uskonsa puolesta. Uskottomat tapettaisiin ja heidän omansa ”hävitettäisiin juurineen maan päältä”. Aluksi loput porokylän kääntymättömät pakotettiin ulos kodistaan. Naiset saivat tehtäväkseen pieksää heitä koivunvitsoilla karkottaakseen heistä synnin. Puolelta päivin Hætta, Somby ja muut johtajat kokosivat siidan – osin väkivalloin – raitioksi, joka lähti matkaan kohti Koutokeinoa. Kaikkiaan kapinallisia oli 57, joista aikuisia oli 35 ja alle 13-vuotiaita lapsia 22.³⁰

Yöllä joukko pysähtyi Mortašin kylään, jossa he pieksivät koivunrisuilla paikalla olleita. Aamulla matkaa jatkettiin, ja kahdeksan aikaan ”pyhät” saapuivat Koutokeinon kirkolle. Matkalla kiinni otettiin ja pieksettiin vielä yksi kääntymätön, Koutokeinon suntion poika ja Aslak Hætta serkku Mathias Hætta. Koutokeinossa kapinajoukko tapasi vt. nimismies Buchtin ja kauppias Ruthin kauppiiaan talon edustalta. Syntyi

26. Hætta–Baer (1993) 87–88; Pursiainen (2001) 9–11; Lohi (2007) 76–77; Lehtola (1997) 40–41; Laestadius (1970) 342–345.

27. Sana siida on pohjoissaamea. Se näyttää kuitenkin vakiintuneen myös suomeen sekä arki- että tutkimuskielessä. Aiemmin siida käännettiin suomeksi sanalla siita. Siida-sanalla viitataan sekä lapinkylän asukkaisiin että sen käyttämään maa-alueeseen. Siidoja voidaan katsoa olleen ainakin kahdenlaisia: siidat eli lapinkylät muodostivat ensinnäkin varhaisen metsäsaamelaisen järjestelmän, joka ulottui myös pohjoisen tunturialueelle. Nämä siidat olivat karkeasti nelionmuotoisia ja käsittivät alueen, joka oli riittävän suuri siidan metsästystä ja kalastusta yms. ajatellen. Viimeistään 1600-luvulla pohjoiseen Kõlviuoriston eteläisemmistä osista levinnyt suurporonhoito muutti myös pohjoisten siidojen muotoa: niistä tuli pitkänomaisia porokylä, joiden alue määrätty porojen mukana tapahtuvan vuosimuuton mukaan. Tällainen porokylä oli myös koutokeinolaisten siida. Ks. mm. Jukka Pennanen & Klemetti Näkkäläjärvi (2000) *Siiddastallan. Siidoista kyliin*, Inari: Pohjoinen.

28. Zorgdrager (1997) 290, 304, 307–309; Lohi (2007) 78–79.

29. Lohi (2007) 79; Lehtola (1997) 40–41.

30. Zorgdrager (1997) 310, 329; Lohi (2007) 79.

yhteenotto, jossa kapinalliset surmasivat Buchtin ja Ruthin. Aslak Hætta toteutti näkemänsä unen ja puri Buchtia nenään sekä pisti tätä puukolla. Armoniskun tajuihinsa tulleele nimismiehelle antoi veljensä käsikystä Lars Hætta. Ruth sai päähänsä kuoletavan iskun aidanseipästä. Surmien jälkeen Ruthin talo sytytettiin tuleen. Paikalle tullut kirkkoherra Hvoslef raahattiin pappilaan, jossa hänet perheineen pieksettiin perin pohjin.³¹

Kapina ei kestänyt pitkään. Jo iltapäivällä vajaan kahdenkymmenen saamelaisen joukko lähikylä Avzzista saapui Koutokeinon mukanaan kolme asetta. Joukkojen välillä syntyi taistelu, jossa sai surmansa kapinallisnainen Maarit Spein. Loput antautuivat tai pahoinpideltiin toimintakyvyttömiksi. Avzzin joukkoa johti opettaja Clement Gundersen, joka itse oli aiemmin kuulunut hurmosliikkeeseen mutta lukeutui nyt ”mallisiin lukijoihin”. Iltaan mennessä kaikki oli ohi. Mellakan johtajat Aslak Hætta ja Mons Somby tuomittiin kuolemaan ja teloitettiin Alattiossa vuonna 1854. Kaikkiaan kapina vaati kymmenen ihmisen hengen. Ole Somby surmattiin lyömällä vankilakuljetuksen aikana, ja vankilassa kuoli vielä neljä kapinallista. Kuolemaantuomittuja oli yhteensä viisi, mutta kolmen tuomiot kuningas Oskar muutti II elinkautisiksi. Kaikkiaan tuomittuja oli 28. Viimeiset eli Ellen Skum ja Lars Hætta vapautettiin vuonna 1867.

Kapinan politisointi

Koutokeinon kapina voi tuntua nykypäivän mittakaavassa verrattain pieneltä tapahtumalta. Aikalaisille Koutokeinon kapina oli kuitenkin dramaattinen tapahtuma paitsi koetun väkivallan myös siihen liittyvien monien merkitysten vuoksi. Näkökulmia voidaan erottaa ainakin kolme: viranomaisen näkökulma, saamelaisten näkökulma ja lestadiolaisen herätysliikkeen näkökulma.

Norjan viranomaisille kapina oli ennen muuta järjettömän alkukantaisen raivon purkaus. Koutokeinossa ihmisiä villinnyttä herätystä oli yritetty suitsia muun muassa lähettämällä Koutokeinon kirkkoherraksi saamenkielentaitoinen Fredrik Hvoslef,

mutta apua tästä ei ollut ollut. Valtiovallan asenteesta kertoo ehkä eniten se, että kapinan jälkeen vuonna 1854 mestattujen Aslak Hætthan ja Mons Sombyn kallot vietiin Osloon tieteellisiä tutkimuksia varten. Niissä yhdistyivät tutkijoiden mukaan ”alemmann kansan” ja rikollisen anatomiset ominaisuudet.³² Juuri tämä tapaus nousi merkitykselliseksi paljon myöhemmin.

Toinen välittömästi kapinalle annettu poliittinen merkitys oli Laestadiuksen ja hänen aloittamansa herätyksen syyttäminen tapahtuneesta. Tromssan piispa Juell syytti Laestadiusta ”terroristisista ja karkein lausein” kirjoitetuista lakisaarnoista jo ennen kapinaa ja katsoi, että juuri näillä Laestadiuksen saarnoilla oli suuri rooli koutokeinolaisten eksyttämässä. Juell kuvaa lappalaisia mustien kuvauksista tutuin käsittein: ”Että tämä voi johtaa sellaisiin seurauksiin kuin Koutokeinossa, selviää, kun tuntee lappalaisten vilkkaan mielikuvituksen, heidän syville vaikutteille alttiin mielensä, joka alituisilla retkillä tunteilla saa niin runsaasti ravintoa [...]”. Juellin mukaan Laestadiuksen saarnat olivat siis avoimesti sekä maallista että hengellistä esivaltaa vastustavia. Norjassa lestadiolaisuutta alettiinkin pitää jossain määrin vallankumouksellisena liikkeenä kapinan jälkeen, mikä vaikeutti herätyksen leviämistä huomattavasti. Samoin porosaamelaiset otettiin entistä tiukempaan valvontaan ja norjalaistamistoimenpiteitä kovennettiin entisestään.³³

Märta Edqvistin siteeraama Juellin kirje kuvaa tapahtuman julkista tulkintaa kohdallisesti: lappalaiset ovat jossain määrin lapsenomaisia henkilöitä, joilla on ”vilkas mielikuvitus” ja joita on helppo eksyttää. Juellille eksyttäjää on Laestadius, joka on asettunut vastustamaan paitsi kirkkoa myös maallista esivaltaa. Julkisen syytöksen edessä Laestadius oli pakotettu puolustautumaan, ja puolustaessaan itseään ja aloittamaansa herätystä hän kääntää asetelman pääläel-

31. Zörgdrager (1997) 290, 307–315; Lohi (2007) 77–82.

32. Lehtola (1997) 41.

33. Märta Edqvist (1933) *Lapin profetta. Lars Levi Laestadiuksen elämä ja toiminta*. Suomentanut Ilmari Peura, Helsinki: WSOY, 226–227; Lohi (2007) 103.

leen. Laestadiuksen mukaan syyllisiä tapahtumaan ovat Norjan ja kirkon ymmärtämättömät ja töykeät viranomaiset sekä harjoitettu kielipolitiikka. Laestadius korostaa, että kapinalliset olivat erkaantuneet ”maltillisesta lukijaisuudesta” ja suunnitelleet jopa Laestadiuksen itsensä surmaamista.³⁴ Hän kuvaa kapinallisten mielenlaatua näin:

”Ja kun vihdoin sain tilaisuutta puhutella muutamien kanssa, jotka saapuivat Kaaresuvantoon viime talvena, niin huomasi heidän olevan niin pyörällä ja hassuja, etten voinut heidän kanssaan puhua yhtään järjellistä sanaa.”³⁵

Ja koska he nyt olivat jumalia, niin he pitivät olevansa Raamattua ylempänä, jota sanoivat suruttomain Raamatuksi. Tästä seurasi, etteivät järjelliset lukijaiset voineet mitään raivoisille.”³⁶

Laestadius puolustaa itseään ja herätysliikettään: ei ole alullepanijan vika, jos ymmärtämättömät tieteen tahtoen erkaantuvat liikkeestä ja tekevät sen nimissä hirmutekoja. Vaikka Laestadius puolustuspuheessaan pitää koutokeinolaisia eksytettyinä – eksytettyjä ovat tällä kertaa ymmärtämättömät papit, viinanmyyjät ja viranomaiset – on hänen retoriikassaan Juelliin nähden olennainen ero. Laestadius ei puhu mitään ”vilkaasta mielikuvituksesta” eikä ylipäänsä ominaisuuksista, jotka liittyisivät ”lappalaisuuteen”. Hän tosin pitää lappalaisia ”oppimattomina”, mutta tämä ominaisuus ei liene etninen vaan puhtaasti ympäristön tuottama ja Koutokeinon tapauksessa vieläpä papiston ja viranomaisten syyksi luettava. Laestadiuksen retoriikka liittyy hänen muuhun retoriikkaansa: korruptio ja ”kuollut usko” elävät kirkossa, eivät saamelaiden keskuudessa. Laestadius – joka oli myös itse saamelainen – on aikansa saamelaispoliitikko: hänelle saamelaiset ovat kyllä oppimattomia mutta eivät kansana esimerkiksi norjalaisia tai ruotsalaisia huonompia. Tämä ei mahdollisesti ole Juellinkaan tarkoitus, mutta hänen painotuksensa on selvästi toinen paitsi Laestadiuksen rooliin myös lappalaiseen liittyen. Laestadiuksen kannalta Kouto-

keinin episodi päättyi sekä hyvin että huonosti: tapahtuma jarrutti huomattavasti herätyksen leviämistä Pohjois-Norjassa ja laajemminkin saamelaisten keskuudessa, mutta kuningas Oskar I vapautti Laestadiuksen itsensä vastuusta kapinaan liittyen.³⁷

Laestadiuksen ja hänen aloittamansa herätyksen rooliin liittyvien puheenvuorojen lisäksi huomio kiinnittyi pian kapinoitsijoiden persooniin ja heidän saamelaisuuteensa. Muun muassa kapinassa piesty tuleva piispa Hvoslef syytti kapinasta ennen kaikkea sen johtajia, jotka olivat hänen mukaansa täynnä vihaa ja kostonhalua.³⁸ Hän oli osallinen kapinan tapahtumissa eikä antanut mitään merkitystä esimerkiksi kapinoitsijoiden yhteiskunnallisille ja sosiaalisille ongelmille tai mahdolliselle sorrolle. Ehkä hieman yllättäen myös saamelaistulkitsijat itse tukivat Hvoslefin tulkintaa vielä pitkään. Muun muassa saamelaiskirjailijat Pedar Jalvi (1914) ja Johan Turi (1901) kirjoittivat mellakasta kielteiseen sävyyn.³⁹ Tapahtuma tallentui kansanperinteeseen myös joiun muodossa. Veli-Pekka Lehtolan mukaan ”[V]anhan tunnetun joiun sanat ’Koutokeinin veriveitsi’ muistetaan yhä vanhemman polven keskuudessa sillä kauhistuksella, jolla tapauksesta heidän lapsuudessaan kerrottiin”.⁴⁰ Mielenkiintoista on se, että Jalvin kanssa Koutokeinossa 1900-luvun alussa käynyt suomalainen kansanmusiikintutkija Armas Launis tulkitsi Koutokeinon kapinaa poikkeavasti. Launoksen oopperassa *Aslak Hætta*, kapinan johtajat ja erityisesti Hætta esitetään vapaustaistelijoina, ei pelkinä hurmahenkinä. Myös tämä tapahtuman aspekti siis eli 1900-luvun taitteessa, vaikka esimerkiksi saamelainen Jalvi näkikin merkityksen kielteisempänä.

34. Laestadius (1970) 337–358.

35. Laestadius (1970) 340.

36. Laestadius (1970) 349.

37. Lohi (2007) 99–105.

38. Pursiainen (2001) 12; Zorgdrager (2004).

39. Mm. Biografiakeskus: Pedar Jalvi (1888–1916). Osoitteessa <http://artikkelihaku.kansallisbiografia.fi/artikkeli/2895/>. Suomalaisen kirjallisuuden seura. Viitattu 4.6.2010; Johan Turi (1979) *Kertomus saamelaisista*. Helsinki: WSOY; Lehtola (1997) 40–41.

40. Lehtola (1997) 40.

Huomionarvoinen on myös ruotsalaisen Märta Edqvistin tieteellisyyttä ainakin tavoitteleva kuvaus teoksessa *Lapin profeetta* (1933). Edqvistin teos perustuu lähteisiin, mutta nykytieteelle vieraalla tavalla kirjoittaja arvioi sumeilematta esimerkiksi kapi-noitsijoiden persoonia. Muun muassa Aslak Hætta on liikkeen ”ovelin ja häikäilemättömin” johtaja ja liikkeen naiset ”yltiöpäisiä”. Aslak Hætta jälkeläisistä monet ”sairastavat mielisairautta”. Edqvistilla liikkeen edustajat pieksevät kääntymättömiä ehtimiseen, ja esimerkiksi monissa muissa lähteissä väkivaltaiseksi mainittu pappi Stockfleth on rauhallinen hengenmies. Kauppias Ruthin Edqvist mainitsee kuvatun ”rauhaiseksi, rehelliseksi ja kunnioitettavaksi mieheksi”.⁴¹

Edqvistin puheenvuoro ei ole samalla tavalla etnisyyteen liittyvä kuin esimerkiksi Juellin tai Laestadiuksen – tai Norjan viranomaisten – kannat 1850-luvulla. Sen sijaan se asettuu selkeästi herätysliikkeen ”varjopuolia” vastaan kristillisen kirkon puolelle, kuten teoksen suomentajan Einari Peura huomauttaa.⁴² Tällä tavalla myös Edqvist osallistuu tapahtuman edelleen jatkuvaan politisointiin: hänelle kyse on epäterveestä herätysliikkeen lieveilmiöstä ja hyökkäyksestä järjestäytyntä yhteiskuntaa vastaan. Suuren painoarvon saa ”yltiöpäiden pääjohtaja” Aslak Hætta.

”Antakaa meille luurankomme”

Pitkään Koutokeinin kapinaa pidettiin häpeätahrana erityisesti saamelaisessa historianymmärryksessä. ”Euroopan rauhanomaisimman” kansan historiassa se oli ainoa laajempi väkivaltainen välikohtaus.⁴³ Kuten edellä on kuvattu, saamelaistulkitsijat antoivat tapahtumalle pääasiassa kielteisiä merkityksiä. Armas Launin vuonna 1922 sävelletyn ja kirjoitetun Aslak Hætta -oopperan voi sanoa olleen edellä aikaansa – joskin se ensiesitettiin vasta 82 vuotta valmistumisensa jälkeen vuonna 2004.⁴⁴

41. Edqvist (1933) 219–230.

42. Ilmari Peura (1933) Esipuhe teoksessa Märta Edqvist, *Lapin profeetta. Lars Levi Laestadiuksen elämä ja teot*, Helsinki: WSOY, 1.

43. Lehtola (1997) 40.

Vasta vuonna 1981 tapahtumalle alettiin antaa uusia poliittisia merkityksiä ja tällä kertaa myös aivan uudessa kontekstissa. Norjan Alta-joesta käydyn patoamististelun yhteydessä saamelaisaktiivit nostivat mella-kan esille saamelaisen kansallisuustistelun ensimmäisenä merkinä.⁴⁵ Alta-kamppailu puolestaan on nähty osana niin sanottua saamelaisrenessanssia, jolla nimellä viimeistään 1960-luvulla alkanutta saamelaisten kulttuurista nousua on kutsuttu. Omanarvontunnon nousun yhteydessä saamelaiset ovat alkaneet tehdä uusia tulkintoja omasta historiastaan ja vaatia mm. kulttuurista autonomiaa.⁴⁶

Arvioitaessa politisoinnin tapoja on toimintaympäristö otettava huomioon myös toisesta näkökulmasta: vallan kentässä vastarintaa tehdään valtaväestön eli valtaa pitävien käytäntöjen mukaisesti.⁴⁷ Laestadiukselle väline oli aikakauslehti. Tämän päivän ”kenttä” on oleellisesti toisenlainen: yleiseen mielipiteeseen vaikuttaminen ei käy välttämättä parhaiten lehtikirjoituksen tai tutkimustekstin keinoin – ainakaan lyhyellä aikajänteellä. Vaikuttavimmat ja suuria yleisöjä keräävät mediarepresentaatiot ovat kokonaisvaltaisia, ja yksi tyypiesimerkki tällaisesta on *elokuva*. Nykypäivän mediakulttuuria analysoineen Douglas Kellnerin mukaan ”[M]ediakulttuuri tuottaa representaatioita, jotka pyrkivät yhdistämään ihmisiä tiettyjen poliittisten näkemysten kannalle, tekemään tietyistä ideologioista ’ainoita

44. Armas Launis -seuran internet-sivut. Osoitteessa <http://www.arnaslaunis.org/teokset/aslakhetta.html>. Vierailtu 4.6.2010.

45. Lehtola (1997) 40.

46. Irja Seurujärvi-Kari (1994) ”Saamelaiset alkuperäiskansojen yhteisössä”, teoksessa Ulla-Maija Kulonen, Juha Pentikäinen & Irja Seurujärvi-Kari (toim.), *Jobdatus saamentutkimukseen*, Helsinki: SKS, 179; Erkki Pääkkönen (1995) *Saamelaisuus sirkumpolaarisena etnisyytenä*, Oulu: Oulun yliopisto & Pohjoismainen saamelaisinstituutti, 97–98.

47. Seija Tuulentie (2001) *Meidän vähemmistöme. Valtaväestön retoriikat saamelaisten oikeuksista käytävissä keskusteluissa*, Helsinki: SKS, 65; Johan Hylland Eriksen (1993) *Ethnicity and nationalism. Anthropological perspectives*, London: Pluto Press, 128; Sanna Valkonen (2009) *Poliittinen saamelaisuus*. Tampere: Vastapaino, 113.

vaihtoehtoja’...[P]opulaarikulttuurin tekstit tekevät näistä kannoista luonnollisempia ja luovat siten osaltaan kannatusta hegemonisille poliittisille näkemyksille”.⁴⁸ Kellner on kiinnostunut erityisesti hegemonisista diskursseista – hän tutkii muun muassa sotalokuvien tapaa oikeuttaa amerikkalaista maailmanhallinnan politiikkaa – mutta samalla tavalla mediakulttuuri on vastakulttuuria. Media ei ole yksin vallanpitäjien hallussa: myös pienemmillä eturyhmillä ja jopa alistetuilla on oma äänensä mediassa. Moderneilla välineillä käydyssä Koutokeinon kapinan uudemmassa politisoinnissa voidaan erottaa ainakin kaksi virstanpylvästä: 1980- ja 1990-luvulla käyty kamppailu Aslak Hættan ja Mons Sombyn pääkalloista ja toisaalta vuonna 2008 ilmestynyt Nils Gaupin elokuva *Kautokeinon kapina*.

1980- ja 1990-luvun uusi tulkinta liittyi erityisesti teloitettujen ruumiiden kohteluun ja sitä kautta ilmenneeseen suhtautumiseen saamelaisiin. Tällä tavalla ”voittajat” eli Norjan viranomaiset ja valtio antoivat kapinalle ehkä sen syvimmän poliittisen merkityksen jälkeentulevassa historiassa. 1900-luvun lopulla kallojen kohtalo ja syy niiden vientiin Osloon alettiin nähdä merkinä rasismista ja kolonialismista, ja Hættan ja Sombyn sukulaiset sekä saamelaisjärjestöt alkoivat vaatia niiden palauttamista kotiseudulle. Kamppailu uutisoitiin näkyvästi sekä Norjassa, Ruotsissa että Suomessa. Viimein 1990-luvulla valtio suostui luopumaan kalloista, jotka palautettiin kotiseudulle ja haudattiin Kåfjordiin vuonna 1997. Sekä Johs Kalvemon *Maaksi olet sinä jälleen tuleva* että Paul Anders Simman *Antakaa meille luurankomme* -dokumentit kuvaavat kapinaa ja etenkin sitä taistelua, joka pääkallojen kohtalosta käytiin. Molemmat dokumentit on esitetty sekä eri maiden televisioissa että muun muassa Inarissa Skabmagovat-festivaaleilla.

Siinä missä 1980- ja 90-luvulla painottui ruumiiden asianmukainen kohtelu, teki Nils Gaupin vuonna 2008 valmistunut elokuva *Kautokeinon kapina* kapinasta vahvan julkisen uudelleentulkinnan. Etenkin saamelaiset tutkijat olivat alkaneet jo 1990-luvulla korostaa Koutokeinon kapinan yhteiskun-



Nils Gaupin ohjaama elokuva Kautokeinon kapina (2008) perustuu vuoden 1852 kapinan taптumiin.

nallista luonnetta, mutta vasta Gaupin elokuva toi näkökulman suuren yleisön tietoisuuteen. Elokuvasa saamelaiset on kuvattu viinanmyyjien ja pappien uhreina, joiden elämäntapaa ja uskonnollisuutta viranomaiset ja uudisasukkaat eivät ymmärrä. Kauppias Ruth ja nimismies Bucht sekä pappi Stockfleth ovat elokuvassa roistoja, jotka käyttävät saamelaisia hyväksi muun muassa viinanmyynnin avulla ja kohtelevat heitä mielivaltaisesti. ”Pyhien” uskonnollinen hurmos kuvataan melko maltilliseksi lestadiolaisuudeksi eikä sen eksentrisempiä piirteitä tuoda lainkaan esiin. Laestadius on karismaattinen herättäjä ja saamelaiset viisaita mutta jossain määrin oppimattomia luonnonlapsia, jotka eivät voi ymmärtää uudisasukkaiden pahuutta eivätkä sitä, että nämä eivät puolestaan ymmärrä porosaamelaisen elämäntapaa. Elokuvan päähahmo on Aslak Hættan sijaan Ellen Skum, joka nousee vastustamaan kauppiaan ja nimismiehen hirmuvaltaa. Skum kuvataan varsinkin pappeihin luottavana naisena, joka kuitenkin joutuu pettymään näihin ja huomaamaan, että porosaamelaiset saavat ymmärrystä vain itseltään. Elokuvasa itse mellakka on viimeinen epätoivoinen yritys hakea oikeutta ja etsiä tietä ulos epätoivoisesta tilanteesta.

48. Douglas Kellner (1998) *Mediakulttuuri*. Tampere: Vastapaino.

Gaupin elokuva on selkeä saamelaispoliittinen puheenvuoro, joka korostaa tapahtuman yhteiskunnallisia ja sosiaalisia merkityksiä sekä etsii oikeutta väärinymmärretyille ja sorretuille porosaamelaisille. Kuvaus ei ole historiallisesti tarkka, mutta se nostaa esille yhden epäilemättä olennaisen aspektin tapahtumista ja toisaalta se kertoo siitä, miten nykyinen saamelainen kulttuuriliitti kokee tapahtuman ja oman historiansa. Elokuvan tunnusmusiikiksi valittu saamelaistaiteilija Mari Boinen tunnepitoinen ja herkkä kappale *Elle* on myös hyvä esimerkki siitä asenteesta, jolla saamelaiset alkavat katsoa omaa menneisyyttään ja millaisella tunnelatauksella moniin asioihin suhtaudutaan. Kappaleen teema on käännetty englanniksi sanoilla *It ain't necessarily evil, se ei ole välttämättä pahuutta*.

”Pyhien” tulkinta

Olen esittänyt tähän saakka Koutokeinon kapinan tulkintojen historiaa alkaen kapinan jälkiselvittelystä. Eräässä ja hyvin erityisessä mielessä Koutokeinon kapinan politisointi alkoi kuitenkin jo ennen kapinaa: kapinallisille *itselleen* tapahtumat edustivat lopullista valtasuhteiden muutosta. Kapinallisten oppeja on vaikea kuvailla täsmällisesti jo sen vuoksi, että he eivät kirjoittaneet näkemyksiään muistiin. Tieto opista on peräisin ”pyhien” saarnoista, heidän kuulusteluistaan sekä muun muassa entisten pyhien, kuten Clement Gundersenin kertomuksista. Kokonaiskuva on hajanainen ja nähtävästi myös oppi itsessään oli hyvin jäsentymätön. Kapinalliset saarnasivat joka tapauksessa totaalista parannusta ja käänntymystä sekä esimerkiksi alkoholin käytön lopettamista. Kaikki tämä oli tuttua jo Laestadiukselta. Omaperäistä oli se, että kapinalliset pitivät itseään ”pyhinä”, profeettoina, apostoleina tai jopa ”Kristuksina”. Kapinallisilla oli selväkö hierarkia, jonka huipulla oli Aslak Hætta, pyhistä pyhin. Kapinalliset katsoivat olevansa Raamatun yläpuolella ja vastuussa ainoastaan Jumalalle. Hurmosliikkeen johtajille herätyksessä ja myöhemmin itse kapinassa kyse oli oikeauskoisten taistelusta pahan valtaa vastaan. Heidän tavoitteenansa ei lopulta ollut pelk-

kä yhteiskunnallisten olojen muuttaminen vaan koko maailman tekeminen uudeksi. Heille mahdollisuuksien horisontti oli laajin mahdollinen ja toisaalta vaihtoehdoton: näin oli tapahduttava, sillä loppu oli käsillä. Tästä näkökulmasta kapinaa voidaan ymmärtää *millenaristisena* liikkeenä, jossa uskonto ja politiikka lyövät kättä fundamentaalilla tavalla. Tulkitsen kapinaa tästä näkökulmasta seuraavaksi.

Millenarismi on kristillisen apokalyptismin muoto, jossa keskeistä on maailman lopun odottaminen ja millenaristisessa kapinoinnissa myös sen tavoittelu. Maailman lopun myytit sinällään ovat tuttuja muistakin uskonnoista, eikä eskatologia koske yksin kristinuskoa. Maailman lopun odotuksilla eri uskonnoissa on myös huomattavasti yhteisiä piirteitä: tavallisesti maailman katsotaan esimerkiksi loppuvan katastrofaaliseen taisteluun hyvän ja pahan välillä.⁴⁹ Apokalyptiselle lopun odotukselle on tyyppillistä myös se, että pahan voimien katsotaan kasvavan ajan myötä, kunnes ne kukistetaan väistämättömässä taistelussa, jossa maailma loppuu tai jossa se tehdään uudeksi, hyvän hallitsemaksi paikaksi.⁵⁰ Millenarismi tarjoaa siis myös (teleologisen) ratkaisun hyvän ja pahan ongelmaan: pahuuden *pitääkin* kasvaa ja olla maailmassa, sillä näin on ennustettu ennen loppua olevan.⁵¹

Ilpo Pursiaisen mukaan kristillinen millenarismi voidaan jakaa karkeasti kahteen traditioon: fransiskaaniseen tuhatvuotisen valtakunnan odotukseen, jossa ihmiskunta tulee yhdeksi ”rukouksessa, mystisessä kontemplaatioissa ja vapaaehtoisessa köyhyydessä” sekä sellaisiin millenaristisiin liikkeisiin, jotka nousevat ”juurettomasta köyhyydestä”.⁵² Norman Cohnin klassikkoesitys *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (1970) käsittelee keskiai-

49. Stephen O’Leary (1994) *Arguing the apocalypse. A Theory of Millennial Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press, 5.

50. O’Leary (1994) 6.

51. O’Leary (1994) 6.

52. Pursiainen (2001) 2.

kaista millenarismia nimenomaan vallankumouksellisenä liikehdintänä, jossa sorretut nousevat lopulliseen kapinaan, jonka jälkeen maailma on totaalisesti muuttunut ja tehty uudeksi. Vallankumoukselliselle millenarismille on tyypillistä myös se, että keskiajan liikkeiden edustajat katsoivat olevansa kirkon korvaajia tai aidon kirkon edustajia. Varsinaisen kirkon jäseniä ja pappeja pidettiin korruptoituneina eikä heihin luotettu. Pelastusta oli siis etsittävä muualta.⁵³

Cohnin painotusta on pidetty yksipuolisena, sillä apokalyptiset liikkeet eivät välttämättä ole aina vastustaneet esimerkiksi kirkkoa ja niiden edustajat eivät ole aina olleet yhteiskunnan marginaalissa esimerkiksi varallisuutensa perusteella. Stephen O’Leary korostaakin retorisen vallankäytön merkitystä millenarististen liikkeiden synnyssä ja muovautumisessa.⁵⁴ Hänen mielenkiintonsa kohteena on muun muassa nykypäivän kristillisen fundamentalismin millenarismi Yhdysvalloissa.

Myös Koutokeinon tapauksessa retoriikalla oli tietysti roolinsa kapinaliikkeen hallitsemisessa ja ohjaamisessa. Silti Koutokeinon ”pyhät” olivat myös aidosti marginaalissa paitsi uskontonsa myös valtion tueman uudisasutuksen ja poronhoidon kasvavan ahdingon sekä sosiaalisten ongelmien vuoksi. He olivat marginaalissa myös suhteessa kirkkoon, joka näyttäytyi vääräoppisena tai suorastaan sortajana. Liike myös eskaloitui väkivaltaiseksi purkaukseksi. Koutokeinon kapinalla onkin selvät samankaltaisuutensa suhteessa Cohnin analysoimiin keskiaikaisiin millenaristisiin liikkeisiin, joskin se nousee niistä poiketen luterilaisen pietismin perinteestä eikä katolilaisuudesta. Välittömästi pyhien apokalyptiikka otti aineksia čuorvut-liikkeestä – joka myös ennusti maailman loppua – ja lestadiolaisuudesta, jonka ankara sanoma kiteytyi nimenomaan hyvän ja pahan taistelussa.

Kapinalliset eivät tietenkään itse pitäneet itseensä ”millenaristeina” – teoria luotiin vasta myöhemmin 1900-luvulla. Sen sijaan hurmoksessa oli heille kyse lopullisesta valinnasta, joskin melko jäsentymättömässä muodossa. Uskonto ei ollut yksityisasia vaan valinta oikean ja väärän välillä. Kapi-

nallisten teologiassa pelastus löytyi vain hurmosliikkeen sisältä ja siten liikkeen tavoittelemaan valtaan liittyi absoluuttinen elementti: kaikki vastarinta oli Perkeleen työtä, eikä välimuotoja voinut olla. Uskonto oli politisoitunut ryhmien väliseksi kysymykseksi, joka antoi lopulta oikeuden äärimmäisiin tekoihin ja oli siis poliittisena voimana vahva. Väkivaltaiseksi muodostuvalle millenaristiselle liikehdinnälle tyypillisesti hurmosliike ammensi myös siitä sorrosta ja yhteiskunnallisesta epäoikeudenmukaisuudesta, jota kapinalliset kokivat. Syntyi äärimäinen tilanne, jossa mahdollinen marttyyrikuolemakin oli äärimmillään vain osa maailman muuttumista. Tällaisessa tilanteessa liikehdinnän vastarinta ei ole merkityksellistä. Se voi olla jopa merkki siitä, että ”hyvät” ovat oikealla asialla: ”pahojen” pitääkin nousta vastarintaan viimeisen taistelun koittaessa.⁵⁵ Koutokeinon kapinan tapauksessa mellakointi oli mittasuhteiltaan pientä, mutta sama logiikka voi toimia periaatteessa minkä tahansa sorron tai juurille käyvän epäoikeudenmukaisuuden kokemuksen ja uskonnollisen hurmoksen yhteydessä ja siksi apokalyptinen retoriikka on huomattava poliittinen voima.

Politisoitu hurmos

Koutokeinon kapina on esimerkki verrattain pienestä tapahtumasta, jolle on politisoimalla annettu suuria merkityksiä. Kapinasta onkin tullut tärkeä osa saamelaisuuden, lestadiolaisuuden ja pohjoisen kolonialismin historiaa.

Kapinallisille itselleen tapahtuma oli tietysti merkityksellinen, sillä heille kyse oli konkreettisesti elämästä ja kuolemasta. He nousivat vastustamaan sortajiaan, jotka edustivat paitsi kirkkoa ja valtiota myös itse Perkelettä. Kapinallisten itsensä kohdalla politisoitui siis uskonto, josta tuli myös

53. Cohn, Norman (1970) *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Chatham: Pimligo, 15, 281, 283.

54. Ks. mm. Pursiainen (2001) 2; O’Leary (1994) 1, 8–9.

55. Ks. mm. O’Leary (1994) 228.

kaikkien maallisten ongelmien ratkaisija tai joka laajeni maallisen alueelle peruuttamattomalla ja lopullisella tavalla.

Kapinan jälkipuinnissa tiivistyi lestadiolaisen herätysliikkeen kamppailu olemassaolostaan Pohjois-Norjassa. Viranomaiset laittoivat tapahtuneen paitsi ”alkuasukkaiden vilkkaan mielikuvituksen” ja alkukan-taisen raivon myös Laestadiuksen ja hänen aloittamansa (tai voimistamansa) herätyksen tiliin, mitä vastaan Laestadius puolustautui. Kamppailun seurauksena lestadiolaisuuden elintila Norjassa kapeni, vaikka Laestadius itse vapautettiinkin vastuusta. Laestadiuksen puheenvuoro on monella tapaa mielenkiintoinen. Itsensä ja herätysliikkeen lisäksi hän puolustaa saamelaisia myös laajemmin vähintäänkin implisiittisesti: saamelaiset voivat olla oppimattomia, mutta varsinainen syy kapinaan löytyy vastapuolelta eli Norjan ymmärtämättömistä viranomaisista ja papeista.

Saamelaisessa poliittisessä historiassa Koutokeinon kapina on huomattava tapahtuma monessa mielessä. Ensinnäkin tapahtunut voimisti Norjan assimilaatiopolitiikkaa ja entisestään huononsi saamelaisten asemaa pitkäksi aikaa. Vaikka rajasulkuja ei täysin noudatettu, kävi poronhoito entistä kontrolloidummaksi ja säädellymmäksi. Myös saamelaiset itse kokivat tapahtuman raskaasti ja sen kuva oli pääosin kielteinen pitkään. Raskaana on pidetty erityisesti sitä, että mellakassa saamelaiset taistelivat toisiaan vastaan.

Tapahtuman varsinainen julkinen uudelleentulkinta alkoi 1980-luvulla Alta-taistelun ja myöhemmin pääkallojen palauttamisvaatimusten yhteydessä ja huipentui Nils Gaupin elokuvaan vuonna 2008. Tässä vaiheessa tulkinnat liittyvät selvästi saamelaiseen kansannousuun, jonka yhteydessä historiaa on tulkittu monelta osin uudestaan. Tavoitteena on ollut dekolonisaatio eli kansallis-

valtioiden vallan purkaminen ja saamelaisen kansan nostaminen ”kansaksi kansojen joukkoon”. Tällainen tavoite edellyttää riittävän yhtenäistä kansasubjektia, joka ylipäätään voi nousta. Yhtenäisyyden näkökulmasta sekin on tärkeää, että jos saamelaista kansaa katsotaan sorretun, myös Koutokeinon kapina on edullista kuvata tästä näkökulmasta. Mielettömät ja väkivaltaiset hurmahenget eivät sovi kuvaan rauhanomaisesta ja yhtenäisestä kansasta. Uudempia kuvauksia ei kuitenkaan tule pitää perusteettomana propagandana, sillä niillä on omat selkeät perusteensa historiassa ja esimerkiksi Simman ja Kalvemon dokumentit kuvaavat nykypäivän tapahtumia eli todellista taistelua pääkallojen palautuksesta.⁵⁶

Yksi kiinnostava tapa politisoida Koutokeinon kapinaa on tehdä se tutkimuksen keinoin. Sana kapina itsessään kuvaa tapahtunutta perinteisessä mielessä huonosti; kyse oli pikemminkin hurmosliikkeestä, joka huipentui kylämellakkaan. Norjan viranomaiset kuitenkin suhtautuivat tapaukseen vakavasti, mistä kertovat ankarat tuomiot ja kiihtyneet norjalaistamistoimenpiteet. Tapahtumalla on muutoinkin ollut kauaskantoisia seurauksia ja sikäli se on saanut suuren merkityksen ja useimmiten nimenomaan erilaisten politisointien kautta. Joka tapauksessa myös tutkimuksen sanavalinnat kertovat tapahtuman poliittisuudesta: 1990-luvulla nimenomaan saamelaiset tutkijat alkoivat korostaa tapahtuman yhteiskunnallista luonnetta. Osaltaan saamelainen tutkimuskin on ollut siis osa saamelaista kulttuurirenessanssia. Tämä ei tarkoita sitä, etteivät juuri saamelaiset tai tapahtuman yhteiskunnallista luonnetta korostavat tulkinnat voisi tuoda tapahtuneesta esiin jotain oleellista. ■

56. Saamelaisuuden poliittisesta kuvasta ks. Valkonen (2009).