

# Rannikon assimiloituneet saamelaiset

## Riddu Ridđu -festivaali kielen ja kulttuurin elvytyksessä

Reetta Toivanen

Tässä katsauksessa pohdin Riddu Ridđu -musiikki- ja kulttuurifestivaalilla kuulemani kertomuksia oman äidinkielen ja suvun kulttuuriperinnön takaisinottamisesta tilanteissa, joissa kieli ja osittain kulttuuri ovat väistyneet jo sukupolvi tai useampi sukupolvi aiemmin. Katsaus pohjautuu etnografisen osallistuvan havainnoinnin menetelmällä tehtyyn tutkimukseen merisaamelaista kulttuuria elvyttämään perustetulla festivaalilla Pohjois-Norjassa sekä festivaaleille osallistuneiden perheiden haastatteluihin vuosien 2013–2019 aikana.<sup>1</sup> Oman kielen ja kulttuurin takaisinottamisesta on kirjoitettu runsaasti varsinkin kielisosiologisen revitalisaatiotutkimuksen parissa. Pohjois-Norjan rannikon merisaamelaiset ovat yksi pohjoissaamenkielisen Saamen kansan vähemmistö, joka melkein jäi norjalaistamisen jalkoihin. Pohdin tässä katsauksessa pitkään kestäneen voimakkaan assimilaation vaikutusta Pohjois-Norjassa varsinkin merisaamelaisten nuorten perheiden näkökulmasta.

### Kielen ja kulttuurin revitalisaatiosta

Minun vanhempani puhuivat kolmea kieltä, minä puhuin kahta kieltä ja sukupolvi, joka tuli minun jälkeeni, puhui pääasiassa vain yhtä kieltä, ainoastaan norjaa. (Haastattelu nro 127, käännetty norjasta suomeksi.)

Kielten katoamista, kielten kuolemaa, tai peräti murhia (vrt. Skutnabb-Kangas

1988; 2000) ja myös kielten uudelleen-elvytystä on kuvattu lukuisissa teoksissa (Fishman 1991; Grenoble & Whaley 1998; Pasanen 2015). Silti voimme todeta, että tie ei ole aukottomasti pystynyt selvittämään, miksi tietyt yhteisöt menettävät kieltänsä ja usein sen mukana merkittävän osan kulttuurisesta pääomastaan, kun taas saman tyyppisessä tilanteessa olevat toiset yhteisöt

eivät tätä kohtaloa koe (vrt. Toivanen & Saarikivi 2016). Jotta voisimme paremmin ymmärtää, miksi ja milloin kielen ja kulttuurin elvyttäminen onnistuu tai epäonnistuu, tarvitaan monitieteistä tutkimusta ja kansainvälistä tieteellistä yhteistyötä. Kielenvaihtoa on tutkittu hyvin monipuolisesti eri puolilla maailmaa (esim. Batibo 2005; Florey 2010). Lisää sensitiivistä, yhteisöt mu-

kaan ottavaa tutkimusta tarvitaan, jotta kansainvälisen oikeuden edellyttämä vähemmistöjen suojelu ja tukeminen voi oikeasti vahvistaa kieli- ja kulttuuriyhteisöjä siten, että kielenvaihto pysähtyy ja jopa vaihtaa suuntaa (Toivanen & Saarikivi 2016). Kielen revitalisaation ja kielen elvytyksen tutkimus on osoittanut, kuinka monesta pienestäkin tekijästä riippuu, saadaanko jo hiipumaan käynyt kielen puhujamäärä taas nousemaan. Esimerkiksi Annika Pasanen (2015) analysoi inarinsaamen kielenelvytyksen mahdollistaneita syitä ja toteaa, että inarilaisten yhteisölähtöinen revitalisaatio sisälsi käänteisen kielenvaihdon kannalta suotuista kielellistä kulttuuria sekä kieli-ideologioita, jotka liittyvät esimerkiksi kielelliseen toleranssiin.

Kansallinen ja paikallinen politiikka vaikuttavat ihmisten monikielisten ja -kulttuuristen identiteettien säilymiseen (Laakso ym. 2016). Yhtä lailla on vahvaa näyttöä siitä, kuinka medially on selkeä rooli sekä kielten ja kulttuurien elvyttämisessä että myös elvytyksen estämisessä (Moring & Husband 2007; Moring ym. 2011; Táncoz 2018). Vaikka mikään maailman maa ei ole yksikielinen ja suurin osa maapallon ihmisistä tarvitsee päivittäisessä arjessaan useampia kieliä (García 2009), harva maa on virallisesti monikielinen. Virallinen monolingualismi eli yksikielisyys on ollut vah-

va aate, jonka avulla valtiot ovat pyrkineet rakentamaan kansallismielisyyttä ja kansan yhtenäisyyttä. 1900-luvun kielellinen nationalismi – ideologia, jonka mukaan monikielisyys oli haitallista sekä yksilöille että kansakunnille – asettui Eurooppaan ensimmäisen maailmansodan aikoihin ja pysyi voimakkaana 1970-luvulle saakka (Laakso ym. 2016, 1–2). Tämä ideologia kummittelee edelleen siten, että yksikielisyyttä pidetään Euroopassa usein ikään kuin normaalina, vaikka tutkimus selkeästi osoittaa, että se on järjestelmällisen politiikan tulos.

Norjassa norjalaistaminen, eli kulttuurinen ja kielellinen assimilaatiopolitiikka, oli vuosisadan vaihteessa virallinen politiikka (Lane 2016; Thuen 1980). Vuonna 1880 julkaistiin virallinen ohjeistus, joka kielsi saamen ja kveenien kielten käyttämisen kouluissa (Lane 2016, 106). Vuonna 1902 astui voimaan laki, jonka mukaan maata voivat omistaa vain norjaa puhuvat henkilöt (Granholt 2012, 3). Vuonna 1905 Norja itsenäistyi Ruotsista ja norjalaistamisen ajateltiin tukevan maan yhtenäisyyttä (Niemi 2002). Varsinkin rannikkoseutujen saamelaiset sekä kveenit joutuivat kovan assimilaatiopaineen alle, ja suuri osa puhujista luopui saamen ja kveenien kielestä (Brattland & Nilsen 2011, 278; Lane 2016). Toisen maailmansodan aikana suuri osa rannikon asukkaista eva-

kuoitiin ja sijoitettiin etelämmäksi norjalaisiin kyliin. Se nopeutti heidän kielellistä norjalaistumistaan verrattuna esimerkiksi sisämaan pääosin poronhoidolla elävään saamelaisväestöön (Brattland & Nilsen 2011, 279; Lätsch 2012).

1960-luvun kansainvälinen anti-kolonialistinen kansalaisyhteisöihin liikkynyt liikehdintä teki tilaa alkuperäiskansojen oikeuksille (Niezen 2003, 17), ja siten myös saamelaisaktivistien vaatimuksille. 1980-luvulla Norjan valtio oli valmis uuteen lainsäädäntöön, jonka päämääränä oli mahdollistaa saamen kielten revitalisaatio ja käänteinen kielenvaihto kohti monikielisiä kansalaisia (Eidheim 1997; Niemi 2002). Vuonna 1987 laki saamelaisista (Sameleoven) astui voimaan, ja vuonna 1988 saamelaisien oikeudet lisättiin Norjan perustuslakiin saamelaispykälänä (§110). Tänä päivänä Norjan perustuslaissa todetaan, että Norjan valtiolla on velvollisuus suojata ja ylläpitää saamen kieliä sekä kulttuureja ja että saamen kielet ovat yhdenvertaisia norjan kielen kanssa – tosin vain saamen kielen hallintoalueilla (Sameleoven 1987; ks. tarkemmin myös Granholt 2012, 12).<sup>2</sup>

Saamelaiskäräjät (*Sametinget, Sámediggi*), jonka toimialaan kuuluu myös kielensuunnittelu, aloitti toimintansa vuonna 1989 (ks. Eidheim 1997). Norjan saamelaislain mukaan saamelaisilla

on itsemääräämisoikeus saamelaisväestön kulttuureihin ja kieliin liittyvissä asioissa (Granholt 2012). Vuonna 1990 Norja ratifioi ensimmäisenä pohjoismaana Suomessa yhä kiistellyn Kansainvälisen työjärjestön Itsenäisten maiden alkuperäis- ja heimokansoja koskevan yleissopimuksen eli niin sanotun ILO 169 -sopimuksen (Marjomaa 2012, 2). Norjan saamelaiskäräjien kriteerit saamelaisuudesta ovat seuraavat: joko henkilöllä itsellään tai yhdellä hänen vanhemmallaan, isovanhemmallaan tai isovanhemmallaan on pitänyt olla saamen kieli kotikielenä ja/tai yhden henkilön vanhemmista on oltava sellainen, joka olisi voinut kuulua vaaliluetteloon. Lisäksi henkilön on itse pidettävä itseään saamelaisena. Ne, jotka kokevat täyttävänsä saamelaiskäräjien viralliset kriteerit saamelaisuudesta, voivat itse ilmoittaa saamelaiskäräjien vaaliluetteloon. Ilmoituksen todentamiseksi ei Norjassa – toisin kuin Suomessa – vaadita mitään erityisiä todisteita. Vain mikäli joku jo luettelossa oleva valittaa päätöksestä sisällyttää tietty henkilö äänestysluetteloon, voi lautakunta päättää pyytää lisätodisteita saamelaisuudesta (Sameloven 1987; Kommunal- og moderniseringsdepartementet 2008; Sametinget 2019). Tätä kuitenkin tapahtuu vain harvoin (suullinen tieto Norjan saamelaiskäräjiltä 14.8.2019).

Tässä katsauksessa hyödynnän lähinnä vuosina 2012–2018 keräämäni aineistoa saamelaisilla Riddu Riddu -festivaaleilla Norjassa sekä myös osin Porsangin alueella aiemmin tehtyjä tutkimushaastatteluja.<sup>3</sup> Riddu Riddu -lastenfestivaaleilla keräsin aineistoa lähinnä osallistuvan havainnoinnin avulla. Suurin osa tutkimusaineistosta pohjautuu siis vapaamuotoisiin keskusteluihin festivaalialueella, varsinkin lastenfestivaalileirin osallistujien vanhempien kanssa, sekä festivaalin perheystävällisellä leirintäalueella eli perheleirissä. Lastenfestivaalileirin osallistujista noin puolet oli kaikkina vuosina saamelaisia (varsinkin Norjasta, mutta myös Ruotsista ja Suomesta), ja osalla on sekä kveenit että saamelainen sukutausta. Leirille osallistuu aina myös varsinkin etnomusiikista innostuneiden vanhempien lapsia. Käytän aineistoa pohtiakseni äidinkielen ja suvun kulttuuriperinnön takaisinottamista tilanteissa, joissa kieli ja kulttuuri ovat ainakin osin väistyneet, usein jo sukupolvia aiemmin.

### **Riddu Riddu -festivaali ja sen merkitys**

Vuonna 1991 joukko pohjoisnorjalaisia nuoria kokoontui grillaillemaan ja keskustelemaan elämästään. Osalle oli vasta vähän aikaa sitten selvinnyt, ettei hei-

dän perheensä ollutkaan ihan tavallisia norjalaisia, vaan että heidän juurensa olivat saamelaiset. Saamelaisuus oli kuitenkin ollut häpeänaihe heidän kodeissaan, eivätkä vanhemmat halunneet keskustella aiheesta. Nuoret pohtivat, miksi juuri rannikon asukkaiden saamelaisuus oli niin kova häpeä aikana, jolloin porosta elannon saavien saamelaisten identiteetti oli vahvistunut. Merisaamelaisuus ei kai muistuttanut tarpeeksi mediassa esiintyvää saamelaisuutta: ei ollut poroja, ei saamen kieltä, ei erityisiä asuja (ks. Leonenko 2008). Oli vain muistoja kielestä ja oma kulttuuri. Vuoden 1991 tapaaminen oli ensimmäinen Riddu Riddu -festivaali, joka tunnettiin vuoteen 1994 saakka nimellä "Jagi vai beaivvi" (vuosi vai päivät) (mt.).

Nuoret perustivat festivaalin, jolla oli yksi tärkeä tarkoitus: vahvistaa musiikin ja taiteen avulla nimenomaan merisaamelaista identiteettiä. Festivaalin nimi tarkoittaa pientä myrskyä rannikolla. Kaivuono (*Gáivuotna*) sijaitsee Pohjois-Norjassa Tromssan läänissä, aivan Jäämeren myrskyävällä rannalla. Kaivuonon lähes kaikki asukkaat ovat saamelaisia, mutta suurimman osan äidinkieli on norja. 1930-luvulla yli puolet asukkaista oli ollut vielä äidinkieleltään saamenkielisiä, mutta 1970-luvulle tultaessa vain alle 5 prosenttia ilmoitti äidinkielekseen saamen (NOU 1994,

184). Useissa lähteissä puhutaan norjalaisten ”invaasiosta pohjoiseen” (NOU 1994, 21), mutta toisaalta korostetaan, että norjalaisten muutolla oli paljon pienempi vaikutus kuin assimilaatiopolitiikalla (Hansen 2008; Olsen 2010). Kuten Ivar Bjørklund (1985) kirjoittaa, toisen maailmansodan aikainen ja sen jälkeinen julkinen mantra oli, että tulevaisuus on norjankielinen. Asle Høgmo (1986) on kuvannut sodan jälkeen syntynyttä saamelaiskukupolvea ”ei-eikä sukupolveksi”: he eivät enää mieltäneet itseään saamelaisiksi, mutta eivät tunteet itseään norjalaisiksikaan. Samantapainen kehityskulku oli myös muissa rannikon kylissä: Esimerkiksi Porsankiin muutti vain muutamia satoja norjalaisia, mutta kieli vaihtui 1970-luvulle tultaessa niin selkeästi, että Porsankia alettiin pitää yksikielisenä kuntana (vrt. Petterson, 1994). Pedersen kollegoineen (2009) kirjoittaa, että vaikka saamen kieli katosi täysin julkisesta tilasta, saamelaisuus ei hävinnyt. Myös Porsangin kunnassa toteuttamassani postikyselyssä ilmeni, että vaikka suurin osa vastaajista kirjoitti identiteetikseen vain ”norjalainen”, monen perheessä puhuttiin edelleen saamea ja kveeniä. Kuvattu tilanne, jossa vähemmistökielet ja -identiteetit olivat ikään kuin piilossa, mutta kuitenkin olemassa, antoi Pedersenin ja hänen kollegoidensa (2009) mukaan

mahdollisuuden elvyttää kieltä ja kulttuuria olosuhteissa, joissa osa vanhemmasta sukupolvesta vastusti elvytystoimia voimakkaasti.

Yksi haastateltavista, iäkäs nainen, kertoi rannikkosaamelaisten näkyvyydestä Porsangissa hänen lapsuudessaan seuraavasti:

**I\_128:** – – En tuntenut ketään saame-laista lapsuudessaani.

**Haastattelija:** Entä yläkoulussa?

**I\_128:** No joo, silloin tietenkin, mutta oli myös aika jolloin... silloinhan piti puhua norjaa, se oli - jos tiesit mihin sukuun joku kuului niin silloin, eikö vain, tiesin että olivat saamelaisia mutta ei sitä nähnyt vaatteista tai kielestä tai mistään, sehän oli tosi norjalaista, en ajattelut, että he olivat saamelaisia ennen kuin olin vanhempi, silloin ymmärsin että he puhuivat saamea äidin kielenään kotona. – – Tietenkin täällä asui saamelaisia, mutta me ei ajateltu, että he olivat saamelaisia. Ne tulivat Pillavuonosta eli siis länsipuolelta ja kaikki olivat niin kuin norjalaisia.

(Haastattelu 123, käännetty suomeksi norjan kielestä.)

Pillavuonon kylää pidetään tänä päivänä porsankilaisten merisaamelaisten yhtenä pääkeskuksena, ja pienessä kylässä on esimerkiksi kieli- ja kulttuurikeskus nimeltä Mearrasiida, joka keskittyy merisaamelaisten kulttuurin ja kielen elvyt-

tämiseen ja opetukseen. Siellä myös ala- ja yläkoulu panostavat merisaamelaiseen kulttuuriin opetuksessaan.

Riddu Riddu -festivaalin sijainniksi tuli Olmavankan (*Olmáivágg*) kylä, jonka asukkaat suhtautuivat aluksi hyvin kielteisesti ajatukseen siitä, että Olmavankkaa ryhdyttäisiin pitämään saamelaisena kylänä. Seudulla vahvana elävä lestadiolaisuus antoi oman lisänsä festivaalin vastustamiseen: festivaalilla soitettu musiikki ja alkoholin käyttö herättivät varsinkin alkuvuosina pahennusta. Lene Hansenin (2008) kirjassa *Storm på kysten* kuvaillaan sitä vastarintaa, jota järjestäjät alkuvuosina kokivat: heitä nimiteltiin ja heidän kimppuunsa hyökättiin, koska osa asukkaista ei halunnut saamelaisuutta liitettävän heidän kotiseutuunsa.

Pedersen kollegoineen (2009, 193–194) pohtii selitystä sille, miksi Riddu Riddu kaltainen festivaali oli mahdollinen ja miksi se menestyi siten, että vuonna 2009 se alkoi saada valtion tukea. Ensimmäinen perustelu on koulutus ja hyvinvointipolitiikka. Lait edistivät alueen nuorten hakeutumista korkeakoulutukseen ja tarjosivat samalla taloudellisen houkutteen palata takaisin kotiseudulle koulutuksen päätyttyä. Toinen perustelu on kalastukseen liittyvä taloudellinen kriisi, jonka valtion kalastuslainsäädäntö aiheutti paikallisille

(ks. Søreng 2008). Tämä epäoikeudenmukaisuuden kokeminen oli yksi motivaatio nuorille ryhtyä toimeen (Pedersen ym. 2009). Vuonna 1989 perustettu Norjan saamelaiskäräjät nousi paikallisten kalastajien kumppaniksi vaatimaan oikeuksia. Kolmas vaikuttava tekijä on kansainvälinen alkuperäiskansaliike ja sen vaikutus varsinkin koulutettujen nuorten ajatteluun ja toimintaan (vrt. Niezen 2003). Riddu Riddu -festivaalilla oli siis hyvin erityinen rooli merisaamelaisuuden nostamisessa yleisyyden lähteeksi. Rannikon saamelaisilla ei enimmäkseen enää ollut saamen kieltä, ei käytössä erityisiä saamelaisia pukuja, eikä joikujen kaltaista musiikkiperinnettä. Festivaalin tehtäväksi tuli vahvistaa ymmärrystä erilaisista saamelaiskulttuureista, elämäntavoista ja perinteistä, sekä parantaa assimilaatiopolitiikan haavoja (Leonenko 2008).

Riddu Riddu Mánáidfestivála on Riddu Riddun kolmipäiväinen lasten oma leiri, jossa noin 100 lasta ja 20 aikuista kokoontuvat erilaisten aktiviteettien ympärille. Leirin ajatus on päästää kaupungeissa asuvat saamelaislapset tutustumaan saamelaisiin perinteisiin. Lapset pehmentävät perinteisellä tavalla kuivakalaa syötäväksi, punovat köysiä, sytyttävät nuotion, grillaavat, pysyttävät kodan ja kuuntelevat tarinoita. Leirillä pelataan myös erilaisia pelejä –

ja varsinkin kiipeillään turskankuivaustelineissä. Lähes kaikki tapahtuu lastenleirillä norjaksi. Useimmiten avajaisissa sanotaan myös ainakin yhdellä saamen kielellä avaussanat, mutta muuten saamen kielet suorastaan loistavat pois saolollaan. Tämä johtuu siitä, etteivät useimmat leiriläisistä osaa saamea.

Jokainen päivä päättyy pieneen juhlaan, jossa festivaalin artistit esiintyvät lapsille ja heidän perheilleen muun muassa opettamalla heille erilaisten alkuperäiskansojen tansseja. Jokaisena vuotena lastenleirillä on vieraana jokin alkuperäiskansa, jonka kulttuurista lapset erityisesti oppivat tietoja.

### **Unn ja Lars: kahden merisaamelaisen tarinat**

Seuraavaksi esittelen Riddu Riddu -festivaalilla tapaamani Unnin ja Larsin tarinat, jotka valottavat kielen ja kulttuurin takaisinottamista heidän näkökulmistaan. Kielen ja kulttuurin takaisinottaminen on hyvin henkilökohtainen kertomus. Siinä sekä paikalliset että kansainväliset poliittiset liikehdinnät ja diskurssit sekoittuvat yksilön kokemukseen ja kertomuksiin itsestään, suvustaan, kylästä, valtiostaan ja paikastaan maailmassa. Unnin ja Larsin tarinoissa on tietenkin yksilölliset piirteensä, mutta silti ne muistuttavat monessa suhteessa

Riddu Riddu -festivaalilla ja muissa tutkimushaastattelussa kuulemiani tarinoita.

### *Unn*

Unn on korkeakoulutuksen saanut 40-vuotias nainen. Unnille oli jo lapsesta selvää, ettei hän jäisi pohjoiseen. Hän halusi nähdä maailmaa ja päästä kaupunkiin. Tähän vaikutti myös se, että kylä on vahvasti lestadiolainen eikä Unn ollut uskonnollinen. Hän pääsi Osloon yliopistoon opiskelemaan. Oslossa Unn tunsikin olevansa erilainen kuin muut norjalaiset opiskelukaverinsa. Kyse ei ollut kielellisestä erilaisuudesta, sillä hän puhui norjaa, vaan lähinnä kulttuurista johtuneesta erilaisuudesta. Vähitellen yliopistolla muodostui porukka, jonka kaikki jäsenet olivat Jäämeren rannan kylästä kotoisin. Tässä ryhmässä Unn koki olevansa omiensa joukossa. Opiskelut saattoivat hänet kolonialismia, alkuperäiskansoja, vähemmistö- ja ihmisoikeuksia käsittelevän kirjallisuuden äärelle. Unn alkoi pohtia omaa identiteettiään ja keskustella ystäviensä kanssa siitä, keitä he oikein olivat. He olivat kasvaneet meren ja porosaamelaisten kesälaitumien välissä. Mistä ihmiset olivat rannoille tulleet, jos he eivät kerran olleet alkuperäiskansaa? Unn päätyi opiskelemaan alkuperäiskansatutkimusta ja tut-

kimaan oman kylänsä historiaa. Hänelle oli käänteentekevä oivallus, että merisaamelaiset ovat oma saamen kansansa, jolla on oma historiansa. Hän opiskeli pohjoissaamen kielen ja puhuu sitä nykyään lapsilleen.

Unnin vanhemmat suhtautuivat koko ”saamelaisherätykseen” erittäin kielteisesti. He kielsivät lapsiaan puhumasta ”paskakieltä” ja ilmoittivat häpeäväänsä lapsiaan, jotka pukeutuivat saamelaisiin ”rumiin vaatteisiin”. Unnin äiti kertoi, että hänelle saamelaisuus tarkoitti likaisia miehiä, jotka tulivat kylään juopottelemaan. Hänen oma äitinsä oli aikanaan opettanut, että kun saamelaiset tulivat, piti lasten ja varsinkin tyttöjen pysyä turvassa kotona. Äidille saamelaisuus oli siis vain jotain ikävää ja häneestä tuntui vaikealta hyväksyä, että hänen lapsensa löysivät siitä itselleen identiteetin ja elämäntavan. Myöhemmin, lastenlastensa kautta, vanhemmat ovat varovaisesti tapailleet saamen sanoja, joita heidän vanhempansa eivät olleet koskaan opettaneet, mutta joita he olivat kuulleet isovanhempiensa käyttäneen. Kuulemma saame tuntui suussa karhealta, pisteli kieltä.

*Lars*

Lars on 44-vuotias perheenisä, joka kasvoi lähellä Osloa pienessä kaupungissa.

Hänen vanhempansa ovat kotoisin Olmavankan lähellä olevista kylistä. Hänen vanhempansa olivat aikanaan lähteneet Osloon opiskelemaan ja töihin. He olivat tavanneet toisensa Oslossa ja perustaneet perheen. Lars ja hänen muuttaman vuoden nuorempi veljensä viettivät lapsena kesä isovanhempiensa luona Jäämeren rannalla. Heille lapsuuden kesä tarkoitti kalastusta, ja isovanhempien aluksella kalastaminen oli hauskin ta mitä he tiesivät. Saamelaisuudesta ei puhuttu, isovanhemmilla oli paljon sanoja, joita ei Oslossa käyttänyt kukaan. Lars ajatteli myöhemmin Oslossa opettajaksi opiskellessaan, että nuo sanat olivat suomea tai kveenin kieltä. Nyt hän tietää, että sanat olivat saamea. Larsin isovanhempien talo on heidän sukunsa kesäpaikka, jonne hän ja hänen veljensä tuovat lapsensa joka kesä. Kumpikaan pojista ei ole ehtinyt opiskelemaan saamea, mutta heidän lapsensa oppivat saamea koulussa etäopetuksessa. Lars kehuu etäopetusta, sillä sen ansiosta jopa hänen teini-ikäinen tyttärensä jaksoo koulupäivän päätteeksi tehdä saamen läksyt. Joka vuosi lapset viettävät ainakin viikon siinä luokassa, josta etäopetusta tuotetaan. Toisin sanoen lapset tuntevat kaverinsa, joita etelässä kotonaan näkevät tietokoneensa ruuduilta. Lars tulee perheensä kanssa joka kesä Riddu Riddu -lastenleirille. Kaikki hä-

nen kolme lastansa ovat käyneet leirillä 3-vuotiaasta alkaen. Siellä he saavat aina uusia ystäviä, joille merisaamelaisuus on myönteinen asia ja ilon aihe. Lars pitää itseään enemmän norjalaisena, mutta välillä myös saamelaisena. Riddu Riddu -lastenleiri on paikka, jossa voi antaa lasten löytää oman identiteettinsä. Nuoren ihmisen pitää itse ”hengittää identiteetti sisäänsä”.

### **Kenen vastuulla on kielen menettäminen?**

Kielen menettämisen syyt tuntuvat olevan kaikille selvät ja hyväksyttävät: isovanhemmat eivät ole ymmärtäneet kielen merkitystä vaan ovat vaihtaneet kielen norjaan. Haastattelemanuori mies, jonka identiteetti on seudulle tyypillinen, sillä hän on sekä saamelainen että kveeni, sanoi:

Ei ole mitään, mitä minä voisin tehdä. Ne olivat historialliset olosuhteet, jotka johtivat tähän tilanteeseen [että hänen isoisänsä ei opettanut kieltä hänen äidilleen ja kieli katosi perheestä]. Ei se ole minun syytäni eikä minua voi pitää vähempänä vain tästä syystä [ettei hän osaa kieltä].”

Hänen isoisänsä oli toiminut sellaisessa työtehtävässä kunnan virassa, jossa hän oli halunnut salata kveeni-

identiteettinsä. Isoisä oli tietoisesti opettanut lapsensa käyttämään vain norjaa ja olemaan hiljaa kveeni- ja saamelaisjuuristaan. Siten miehen vanhemmat eivät myöskään oppineet kveeniä eivätkä saamea. Hän itse aikoo nyt opiskella näitä kieliä ”sulkeakseen historian kehän”.

Myös Porsangin tutkimushaastatteluissa muistellaan vanhempien sukupolvien asenteita saamen kieltä kohtaan. Vanhempi mieshenkilö Porsangista kertoo menneen ajan asenteista saamen kieltä kohtaan samoin sananvalinnoin kuin moni muukin kohtaamani henkilö:

**I\_131:** Se mitä olen kokenut, se oli silkkää kiusaamista niiltä, jotka olivat norjankielisiä. Ne osasivat joskus kiusata saamenkielisiä [nieleskelee]. Saamen kieltä ei pidetty korkeassa arvossa, se ei ollut, se oli huono kieli, kaikki siihen liittyvä oli vain väärin. Sitä ei hyväksytty, melko monen kesken. Oli jopa saamelaisia, jotka olivat sitä vastaan, oli jopa saamelaisia jotka itse olivat sitä vastaan.

**Haastattelija:** Mitä? Miksi näin? Oli ko...

**I\_131:** No ei kun ne meinasi että, että, se oli norjan kieli, joka oli tärkeä. – – Niinku ne, nehän tarkoitti hyvää lapsilleen.

(Haastattelu nro 131, käännetty norjasta suomeksi.)

Tämän miehen isovanhemmat olivat olleet saamenkielisiä. Hän itse kävi alakoulun aikoina, jolloin saamen kieli oli koulussa rangaistuksen uhalla kiellettyä. Saamenkielisiä ja saamelaisia kohtaan vallitsi hyvinkin negatiivinen ilmapiiiri festivaalisukupolven vanhempien ja isovanhempien nuoruudessa. Tämä mies, kuten moni muukin, toteaaakin ymmärtävänsä vanhempiensa päätöstä olla puhumatta saamen kieltä lapsilleen. He tarkoittivat hyvää lapsilleen – he halusivat opettaa lapsilleen norjaa saamen sijaan, jotta lapset pärjäisivät työelämässä. Haastateltavan omat vanhemmat olivat päättäneet olla puhumatta saamea lapsilleen, mutta mies itse oli oppinut saamen isovanhemmiltaan ja kylänaapureiltaan. Hänen nuoremmat sisaruksensa eivät kuitenkaan olleet oppineet puhumaan saamen kieltä – hyvinkin tyypillinen esimerkki sukujen sisäisistä kieli-eroista ja -kohtaloista.

### Lopuksi

Kun tutkitaan kielen säilyttämistä ja elvyttämistä, tulee erottaa yhtäältä väistämättömien kulttuuristen muutosten osuus kielenkäyttöön ja muotoon sekä toisaalta sellaiset prosessit, jotka johtavat äkilliseen kielenvaihtoon sekä kielellisen kulttuuriperinnön häviämiseen (Saarikivi & Toivanen 2016). Kieli voi

kadota hyvinkin nopeasti julkisesta tilasta monista syistä, esimerkiksi siksi, että sen käyttö kielletään rangaistuksen uhalla. Se voi kuitenkin säilyä pitkään esimerkiksi perheen sisäisenä kielenä tai vaikkapa jonkun ammattialan kielenä tai jopa salakielenä. On tärkeää pohtia kielen menettämisen koko ketjua. Kun yhteisössä olosuhteiden pakosta yksi sukupolvi lopettaa puhumasta äidinkieltään jälkikasvulleen, ei kieli ”kuole” siihen. Tämän sukupolven jäsenet puhuvat kieltä vielä vuosikymmeniä itseään vanhemman sukupolven kanssa sekä tietenkin keskenään. Haastatteluissa heidän lapsensa kertovat, kuinka sukuloidessa ja lapsuuden ystävien keittiöistä kantautui saamen kieli.

Kaikkien isovanhemmat eivät puhuneet saamen kieltä lapsenlapsilleen. Toiset Riddu Riddu -festivaalilla kertovat, kuinka isoäiti puhui aina koirille ”jotain omaa kieltä”, jonka vasta myöhemmin ymmärsi saameksi. Monien luontaiselinkeinojen piirissä kielenvaihto ei tarkoittanut välttämättä mitään suuria muutoksia kulttuurissa – paitsi toki modernisaa-tio toi uusia ja helpompia tapoja toimia: Jäämeren rannikoilla asuville se toi uusia kalastusaluksia, uusia ammatteja ja paljon turismia.

Riddu Riddu -festivaalin lapsiperheyleisö on heterogeeninen. Samalla monia siellä kävijöitä yhdistää tietoa siitä,

että kotona voimallisesti ”opetettiin pois kulttuurista ja kielestä” (Unn). On kuitenkin loputon määrä mahdollisuuksia siihen, että vaikka kieli lakkaisi olemasta äidinkieli, sen menetys ei ole lopullista. Norjan esimerkki toimii elvytystyön mahdollisuuksien avajana: Saamelaiskäräjät kannustaa nykynuoria mukaan, ja Riddu Riddu -lastenleirin sekä varsinaisen festivaalin tunnelma on avoin ja rohkaiseva.

Kun lapset sytyttävät nuotioita tai pehmentävät kuivakalaa ohjaajien kanssa, juovat vanhemmat kahvia ja tutustuvat toisiinsa sekä vaihtavat ajatuksia siitä, kuinka saamen etäopetus on milläkin paikkakunnalla toiminut ja onko omalle kielenopiskelulle vihdoin löytynyt aikaa. Jokaisen päivän päätteeksi on pieni juhla, jossa vanhemmat ovat yleisönä: joko katsellaan joku esitys, opetellaan uusi tanssi tai lauletaan yhdessä uusi laulu jollakin festivaalilla esiintyvän alkuperäiskansan kielellä.

Iltapäivällä suurin osa leiriläisistä nousee tunturin rinnettä perheleiriin lepäilemään ennen iltaohjelmaa. Telttakuntien eteen muodostuu jo tutustuneiden ihmisten kesken porukoita, joissa laitetaan yhdessä trangialla tai kertakäyttögrillillä ruokaa, keitellään teetä ja jatketaan jutustelua samalla kun lapset nukkuvat päiväuniaan tai jatkavat iloista riehumistaan leirintäalueeksi muun-

tuneella pellolla. Ennen iltaa teltoista ryömii esiin juhla-asuihin pukeutuneita perheitä, jotka valuvat tunturia alas takaisin festivaalialueelle juhlimaan.

#### VIITTEET

1. Tutkimusta on rahoittanut Suomen Akatemian hanke *On "Glocal" governance: On the meanings and consequences of the "vernacularization" of Human Rights Concepts* (256143), Suomen Akatemian yhteydessä toimivan Strategisen tutkimuksen neuvoston ALL-YOUTH -hanke (3126891) sekä Suomen Akatemian Eurooppalaisen oikeuden, identiteetin ja historian huipputyöryhmä (312431). Tätä kirjoitusta tarjottiin artikkeliksi, mutta ulkopuolinen arvioija piti sitä liian puutteellisenä. Nyt teksti on kirjoitettu uudelleen katsauksen muodossa.
2. <https://www.oktavuoha.com/saamenhallintoalueet>
3. Osa haastatteluista on Anna-Kaisa Räisäsen tekemiä edellä mainitussa Akatemiatutkimushankkeessani *"Glokaalia" hallintaa* (2010–2016).

#### LÄHTEET

- Batibo, Herman (2005) *Language Decline and Death in Africa: Causes, Consequences, and Challenges*. Buffalo: Multilingual Matters.
- Bjørklund, Ivar (1985) Local history in a multi-ethnic context—the case of Kvænangen, Northern Norway: Some remarks on the relationship between history and social anthropology. *Acta Borealia* 2:1-2, 47–56.
- Brattland, Camilla & Nilsen, Steinar (2011) Reclaiming indigenous seascapes. Sami place names in Norwegian sea charts. *Polar Geography* 34:4, 275–297.
- Eidheim, Harald (1997) Ethno-political development among the Sámi after World War II: The invention of selfhood. Teoksessa Harald Gaski (toim.) *Sámi Culture in a New Era: The Norwegian Sámi Experience*. Karasjok: Davvi Girji OS, 29–61.
- Fishman, Joshua (1991) *Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages*. Clevedon: Multilingual Matters.

Florey, Margaret (2010) *Endangered Languages of Austronesia*. Oxford: Oxford University Press.

García, Ofelia (2009) Education, multilingualism and translanguaging in the 21st century. Teoksessa Tove Skutnabb-Kangas (toim.) *Social Justice Through Multilingual Education*. Bristol: Multilingual Matters, 140–158.

Granholm, Petra (2011) Legal and institutional framework analysis: North Sámi and kven. *Working papers in European language diversity*. <https://services.phaidra.univie.ac.at/api/object/o:104917/diss/Content/get> (Tarkastettu toukokuussa 2020.)

Grenoble, Lenore & Whaley, Lindsey (1998) *Endangered Languages: Language Loss and Community Response*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hansen, Lene (2008) *Storm på kysten*. Norge: Margmedia DA.

Høgmo, Asle (1986) Det tredje alternativ. Barns læring av identitetsforvaltning i samisknorske samfunn preget av identitetsskifte. *Tidsskrift for Samfunnsforskning* 27:5, 395–416.

Kommunal- og moderniseringsdepartementet (2008) *Forskrift om valg til Sametinget, FOR-2008-12-19-1480*. <https://lovdata.no/dokument/SF/forskrift/2008-12-19-1480> (Tarkastettu kesäkuussa 2019.)

Laakso, Johanna, Sarhimaa, Anneli, Spiliopoulou Akermark, Sia & Toivanen, Reetta (2016) *Towards Openly Multilingual Policies and Practices: Assessing Minority Language Maintenance Across Europe*. Bristol: Multilingual Matters.

Lätsch, Angelika (2012) Coastal Sami revitalization and rights claims in Finnmark (North Norway) – two aspects of one issue? Preliminary observations from the field. *Samisk Senters Skriftserie* 18, 60–84.

Lane, Pia (2016) Standardising Kven: Participation and the role of users. *Sociolinguistica: Internationales Jahrbuch Fuer Europäische Soziolinguistik* 30:1, 105–124.

Leonenko, Anastasia (2008) *Riddu Riddu, Joik or Rock-n-roll?: A Study of Riddu Riddu Festival and Its Role as a Cultural Tool for Ethnic Revitalization*. Pro-Gradu tutkielma. Norges Arktiske Universitet.

Marjomaa, Marko (2012) North Sámi in Norway: An overview of a language in context. *Working papers in European Language Diversity* 17. [https://www oulu.fi/sites/default/files/content/Giellagas\\_Marjomaa\\_NorthSamiInNorway.pdf](https://www oulu.fi/sites/default/files/content/Giellagas_Marjomaa_NorthSamiInNorway.pdf) (Tarkastettu kesäkuussa 2019.)



Moring, Tom & Husband, Charles (2007) The contribution of Swedish-language media in Finland to linguistic vitality. *International Journal of the Sociology of Language* 2007:187–188, 75–101.

Moring, Tom, Lojander-Visapää, Catharina, Nordqvist, Andrea, Vincze, Laszlo & Mänty, Nadja (2011) A comparative study of media, media use and ethnolinguistic vitality in bilingual communities. *Journal of Estonian and Finno-Ugric Linguistics* 2:1, 283–301.

Niemi, Einar (2002) Kategorienes etikk og minoritetene i nord: Et historisk perspektiv. *Vinterseminaret Til Noregs Mållag*. <http://www.nm.no/tekst.cfm?path=10210,10375,10381&id=2682> (Tarkastettu kesäkuussa 2019.)

Niezen, Ronald (2003) *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press.

NOU (1994) *Bruk av land og vann i Finnmark i historisk perspektiv - Bakgrunnsmateriale for Samerettsutvalget* (NOU 1994:21) <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/nou-1994-21/id374516> (Tarkastettu toukokuussa 2020.)

Olsen, Kjell (2010) *Identities, Ethnicities and Borderzones: Examples from Finnmark, Northern Norway*. Stamsund: Orkana akademisk.

Pasanen, Annika (2015) *Kuávuoi já peeivičuová 'sarastus ja päivänvalo': Inarinsaamen kielen revitalisaatio*. Uralica Helsingiensia. Helsingin yliopisto.

Pedersen, Paul, Viken, Arvid & Nyseth, Torill (2009) Globalized reinvention of indigeneity: The Riddu Riddu festival as a tool for ethnic negotiation of place. *Place Reinvention: Northern Perspectives*, 183.

Pettersen, Arvid (1994) *Småfolk og drivkrefter porsanger bygdebok, bind 2, fra 1900 til 1960-årene*. Porsanger: Porsanger kommune.

Saarikivi, Janne & Toivanen, Reetta (2016) Introduction to new and old language diversities: Language variation and endangerment in changing minority communities. Teoksessa Reetta Toivanen & Janne Saarikivi (toim.) *Linguistic Genocide or Superdiversity? New and Old Language Diversities*. Bristol: Multilingual Matters, 1–18.

Sametinget (2019) *Innmelding i valgmannatlet*. <https://www.sametinget.no/Valg/Innmelding-i-valgmannatlet> (Tarkastettu kesäkuussa 2019.)

Skutnabb-Kangas, Tove (1988) *Vähemmistö, kieli ja rasismi*. Helsinki: Gaudeamus.

Skutnabb-Kangas, Tove (2000) *Linguistic Genocide in Education – or Worldwide Diversity and Human Rights?* New York: Routledge.

Søreng, Siri (2008) Fishing rights discourses in Norway: Indigenous versus non-indigenous voices. *Maritime Studies* 6:2, 77–99.

Tánczos, Outi (2018) *Mediated Discourses: Ethnic Minority Media in Linguistic and Ethnic Identity-building and Language Revitalization: Comparative Case Studies from Finno-Ugrian Minority Contexts*. Väitöskirja. Helsingin yliopisto.

Thuen, Trond (1980) Innledning. Teoksessa Trond Thuen (toim.) *Samene: Urbefolkning og minoritet*. Oslo: Universitetsforlaget, 9–21.

Toivanen, Reetta (2014). *Kysely Porsangin alueella*, Suomen akatematutkijahanke, julkaisematon aineisto.

Toivanen, Reetta (2016) Localising the global in the superdiverse municipalities of the Arctic: The case of Inari. Teoksessa Reetta Toivanen & Janne Saarikivi (toim.) *Linguistic Genocide or Superdiversity?: New and Old Language Diversities*. New York: Multilingual Matters, 221–247.

Toivanen, Reetta & Saarikivi, Janne (2016) Introduction to new and old language diversities: Language variation and endangerment in changing minority communities. Teoksessa Reetta Toivanen & Janne Saarikivi (toim.) *Linguistic Genocide or Superdiversity?: New and Old Language Diversities*. New York: Multilingual Matters, 1–18.

**FT Reetta Toivanen** on kestävyystieteen professori ja Eurooppalaisen oikeuden, identiteetin ja historian tutkimuksen huippuyksikön (2018–2026) varajohtaja Helsingin yliopistossa.