

Identiteetin nurja puoli: etnisten stereotyyppien tarkastelua

1. Identiteetti ja stereotyyppi

”Kulttuuri on kulloisenkin yhteisön jäsenille ominaisten opittujen käyttäytymispiirteiden ja -kaavojen sekä näiden tuotteiden integroitunut, yhtenäinen kokonaisuus. Se on sosiaalisen keksimisen tulosta, ei biologisen periytyminen. Se siirtyy ja pysyy voimassa vain tiedonvälityksen ja oppimisen avulla; lyhyesti sanoen: se ei perustu vaistoon.” (Hoebel 1965, 8.) Siteerattu kulttuurin määritelmä on vain yksi monista yrityksistä hahmottaa inhimillisen kulttuurikäyttäytymisen kokonaisuutta. Määritelmä ottaa näköpisteekseen yksittäisen kulttuurissa elävän ihmisen, joka on saanut toimintaansa, ajatuskuvaansa ja asenteitansa ohjaavat mallit omalta ryhmältään. Yksilö on enkulturoitunut siihen ryhmään, johon hän joko geneettisesti tai muutoin kuuluu. Enkulturaatiovaiheessa yksilö oppii ryhmänsä arvo- ja normijärjestelmän sekä tuntee vähitellen oppimansa turvalliset ja tutut kulttuuripiirteet ja näiden muodostaman kokonaisuuden omikseen. Kulttuuripiirteet muodostavat ryhmälle ominaisen symbolijärjestelmän, joka kerta kerralta vertailussa muiden ryhmien vastaaviin järjestelmiin osoittautuu ”omaksi”. Oman ryhmän symbolien tunnistamista ja niihin samastumista kutsutaan *etniseksi identifikaatioksi*. Identiteettiä osoittavat toisaalta helposti huomiota kiinnittävät näkyvät merkit kuten puku, kieli, rakennuskulttuuri, ruokatavat, elämäntapa yleensä ja toisaalta koko yhteisön kulttuuriin ja sen eri osiin liittyvät perusarvostukset (Barth 1969, 14; Ofstad 1976, 105). Enkulturoituneen ihmisen minäkuva on kytköksissä omaan kulttuuriin: kulttuurin näkyvät symbolit ja sen syvärakenteeseen ankkuroituneet asenteet ja arvostukset ovat perustana identifioitumiselle. Tätä mekanismia kutsutaan *esoteeriseksi itsensä hahmottamiseksi* (Jansen 1959, 205—211).

Omaa kulttuuriaan peilaavaa minäkuvaansa ihminen käyttää lähtökohtanaan hahmottaessaan suhdettaan muihin ihmisiin. Mikäli vastak-

kainasettelu tulostaa riittävän määrän samoja kulttuurisymboleja ja asennoituminen niihin on yhtenäistä, vastapuolen katsotaan kuuluvan omaan ryhmään. Mutta mikäli konfrontaation vastapuoli käyttää erilaista symbolijärjestelmää tai suhtautuu minäkuvansa perustana olevaan järjestelmään asenteellisesti eri lailla, hänen katsotaan kuuluvan vieraaseen ryhmään, muihin.

Kulttuurikosketuksessa yksilö joutuu arvioimaan vastapuolensa juuri kulttuuristen symbolien avulla. Arvioinnin kohteena ovat ne käytännöt ja tavat, jotka itselle ovat luonnollisia, opittuja ja oikeita. Kosketuskumppanin, toisen kulttuurin edustajan järjestelmä on vieras, ja siitä erottuu osia, joiden katsotaan luonnehtivan hänen edustamaansa kulttuuria. Nämä vieraan kulttuurin osat muodostavat lähtökohdan erillaisuuden analyysille. Ne luokitellaan tutun symbolijärjestelmän mukaisesti, ja niistä muodostuu oma kulttuurien erillaisuuden mittaamisjärjestelmänsä. Tätä prosessia kutsutaan *etniseksi stereotyyppittämiseksi*.

Stereotyyppittämisen lukuisien määritelmien yhteisenä nimittäjänä tuntuu olevan, että käsite viittaa jonkinasteiseen sosiaaliseen luokitteluun, joka on kaavoittunutta ja jolla on taipumus yleistää. Kulttuurikosketuksessa se kohdistuu ensi sijassa vastapuolen edustamaan ryhmään, ei häneen yksilönä (Räisänen 1974, 1; Velure 1979, 145). Ryhmäjäsenyys on sinänsä riittävä kyseisen ajatuskaavoittuman synnylle. Tästä seuraa, ettei stereotyyppittäminen välttämättä vaadi yksilötasolla tapahtuvaa konkreettista, välitöntä kulttuurikosketusta: stereotyyppiin lähteinä toimivat asenteelliset uskomukset ovat sosiaalisia, kollektiivisia, folkloressa eläviä ja näin omassa ryhmässä hyväksytyjä ja vahvistettuja. Sanalla sanoen: ne ovat osa oman kulttuurin syvärakennetta eivätkä siten kaipaa nimenomaista konkretisointia (Dundes 1971, 187).

2. Etnisyysongelmia

Stereotyyppittämiselle perustaa luova identifioituminen omaan ryhmään on keino, johon yksittäiset ihmiset turvautuvat koettaessaan vastata kysymyksiin: Kuka *minä* oikeastaan olen? Keitä *me* oikeastaan olemme? Tieteellisesti asetettuna sama kysymys kuuluu: mikä oikeastaan on *etninen ryhmä*? Kuten Ofstad toteaa: "Identiteetin kokemus on identiteettituntoa, solmu tiettyihin identifikaatiokriteereihin." Nämä kriteerit voidaan jakaa kahteen ryhmään: toisen muodostaa parvi ideaalikriteerejä eli yksilön omia metatason näkemyksiä siitä, miten identifioituminen tapahtuu, ja toisen joukko eritasoisia faktakriteerejä eli alueellisia ja historiallisia, yhteisön jatkuvuuteen ja yksilön olemassaoloon liittyviä kuvauskriteerejä, jotka toimivat yksilön ja yhteisön suhteen määritteli-

jöinä. (Ofstad 1976, 107—109.) Tämänäyttypiset etnisen ryhmän määrittelyt ovat reaalisia; ne perustuvat ryhmän jäsenten omiin luokitteluihin identifikaatiokohdetta valittaessa. Samaa tarkoittanevat Erik Allardt ja Christian Starck sanoessaan, etteivät etniset luokittelut ole annettuja vaan seurausta siitä, että ihmiset painottavat toisia luokitteluperusteita toisten kustannuksella (Allardt—Starck 1981, 20).

Toinen, paljon käytetty tapa määritellä etninen ryhmä on otteeltaan nominalistinen. Se perustuu kulttuurien vertailevaan tutkimukseen ja sitä kautta tutkijain luomaan luokitteluun. Tällainen on esimerkiksi Allardtin ja Starckin määritelmä: ”*Etninen ryhmä* on joukko ihmisiä, joilla on joitain kulttuurisia, kielellisiä tai rodullisia erikoispiirteitä ja joilla ainakin osittain on yhteinen alkuperä ja jotka tuntevat kuuluvansa yhteen.” (Allardt—Starck 1981, 19.) Määritelmä on luonteeltaan operationaalinen, ja se sopii erityisen hyvin ns. vähemmistöryhmiin. Yleensäkin etnisen ryhmän käsitettä käytetään nykyään enemmän vähemmistöistä kuin hallitsevista kansallisuuksista (Allardt—Starck 1981, 21). Allardtin ja Starckin päämäärittelykriteerit ovat seuraavat neljä: 1) Kyseessä on itse tehty luokittelu. Tällä viitataan realistiseen samastumistunteeseen perustuvaan ryhmän olemassaolon havaitsemiseen ja sen luokittelemiseen muiden ryhmien rinnalle. 2) Ollakseen etninen on ryhmällä oltava ainakin jossain määrin yhteiset sukujuuret. Olennaiseksi osoittautuu geneettinen sukulaisuus, joka muodostaa ryhmän perusrungon. 3) Ryhmällä on oltava sille ominaisia kulttuuripiirteitä, esimerkiksi kyky puhua samaa kieltä. Kriteeri perustuu ryhmien väliseen vertailuun ja toisaalta kirjoittajien mallitapauksenaan käyttämän suomenruotsalaisen väestönosan keskeiseen kulttuuriseen erityispiirteeseen, kieleen. 4) On oltava sosiaalinen organisaatio sekä ryhmän jäsenten keskinäistä että ulkopuolisten kanssa tapahtuvaa vuorovaikutusta varten. Tämä ehto on selvästi ryhmätasoinen, kun muut kolme liittyvät yksilöiden ominaisuuksiin. Näiden neljän kriteerin lisäksi voidaan esittää vaatimus ainakin ryhmän poliittisesta organisaatiosta konfliktitilanteessa. (Allardt—Starck 1981, 38—40.)

Esitetyt kriteerit ovat ilmeisen rajalliset. Tarkastelukohteena ollut suomenruotsalainen vähemmistö täyttää ne kovin sopivasti. Pakosta joutuu kysymään, missä määrin käytetty kriteeristö on alun perin rakennettu valitun kohderyhmän mukaiseksi. On ainakin selvää, että osa perinteisistä pohjoismaisista etnisistä vähemmistöistä jää määrittelyn ulkopuolelle. Varsinkin neljäs, ryhmätason kriteeri leikkaa tarkastelun ulkopuolelle esimerkiksi saamelaiset kaikkineen samoin kuin tietyissä mielessä Pohjois-Norjan ns. kveenivähemmistön. Niinpä Allardt ja Starck esittävät, että esitellyistä etnisten ryhmien kriteereistä esim. kieli- ja sukulaisuuskriteerit voidaan korvata *sosiaalisella identifikaatiolla*.

Sosiaalinen identiteetti tarkoittaa samastumista niihin ryhmiin, jotka mahdollistavat oman itsensä arvioinnin, joihin yksilö tuntee yhteenkuuluvuutta ja joiden jäsenten kanssa hänellä on yhteiset käsitykset omasta ja ryhmän menneisyydestä. Näin täydennettynä määritelmä on kyllin voimakas sisältääkseen kaikenlaiset ryhmät ja tehdäkseen niistä etnisiä. (Allardt—Starck 1981, 41—44.)

Moskovalainen akateemikko Julian Bromley käsitteli etnisyyden ongelmaa kansainvälisessä fennougristikongressissa Turussa 1980. Bromley toteaa, että *etnoksella* neuvostotutkimuksessa ymmärretään laajempaa kokonaisuutta, kuin mihin länsimainen tutkimus viime vuosina on päätenyt. Kyse ei ole vain pienistä, usein vähemmistönä olevista ryhmistä vaan myös suurista yhteisöistä, esim. venäläisistä kokonaisuutena. Termi *etnos* ei ole pelkästään historiallinen eikä suuntaudu vain taaksepäin, vaan sillä voidaan tarkoittaa myös uusiutuvia ja moderneja yhteiskuntia. *Etnos* — vastaamassa samaa kuin *kansa, folk, Volk, people, narod* — on ryhmä, jolla on oma historia, selvästi havaittu yhteinen kulttuuriperintö (kuten esim. kieli), joka on fyysisesti yhtenäinen ja jonka jäsenillä on yhteinen tunne siitä, että he muodostavat joukon ja eroavat muista vastaavista ryhmistä. Lisäedellytyksenä on, että ryhmällä on itsestään oma nimitys (*ethnonym*). Tällainen etnos jakautuu usein pienempiin yksikköihin, jotka ovat alueellisesti rajoittuneita ja joilla on kohtalaisen yksinkertainen tiettyä sosioekonomista järjestelmää edustava poliittinen rakenne. Näitä yksiköjä Bromley nimittää *etnososiaalisiksi* tai *etno-poliittisiksi yhteisöiksi*. Tämän niin sanoakseni perusjaotuksen rinnalle saatetaan Bromleyn mukaan luoda muunkintasoisia ryhmittelyjä. Voidaan toisaalta puhua etnisistä perusyksiköistä (*elemental ethnic units* tai *micro-ethnic units*) ja toisaalta metaetnisistä yhteisöistä (*metaethnic communities, macro-ethnic units*). Metaetnisiä yhteisöjä edustakoot vaikkapa Indonesia ja Tansania, jotka rakentavat kansallista identiteettiään yhdistämällä eri etnisten perusyksiköiden tai laajempienkin etnoksien keskeisiä kulttuuripiirteitä poliittis-historiallisen ja kielellis-valtiollisen viitekehyksen alle. Tietynlaisia metaetnisiä yhteisöjä ovat edelleen esim. Ranska ja Saksa, jotka molemmat sisältävät *subetnoksena* eritasoisia ja erikokoisia etnisiä perusyksiköjä. Historiallis-kulttuurisesta subetnoksesta Bromley erottaa vielä erilleen mm. rodulliset subetnokset, esimerkkinä neekeriväestö Pohjois-Amerikan etno-sosiaalisessa yhteiskunnassa. (Bromley 1980, 1—19.)

Bromleyn tavoitteena näyttää ennen kaikkea olevan pyrkimys terminologiseen selkeyteen ja systemaattisuuteen. Hänen mukaansa olennaista on, että jokainen yksilö kuuluu samanaikaisesti useampaan eri tason etniseen yhteisöön. Etnisyyden kriteerit vaihtuvat sen mukaan, millaisiin kosketuksiin yksilö kulloinkin joutuu, ts. minkä etnisyyden tason

hän milloinkin joutuu valitsemaan sijoituessaan eri tilanteihin. Yksinkertaisesti voisi sanoa, että etnisyyden valitseminen tai ottaminen eri tason mahdollisuuksista jossain mielessä vastaa sitä omassa ryhmässä tapahtuvaa roolinottoprosessia, joka yksilön on läpäistävä halutessaan esiintyä tai joutuessaan esiintymään erilaisten ominaisuusstatusten edellyttämällä tavalla.

Anna Birgitta Roothin *folk* ~ *ethnos* -termin käyttö vastaa jokseenkin sitä, mitä *ethnos*-käsitteellä yleisesti on totuttu ymmärtämään: ”kansallisvaltion väestö kaikkine hallinnollisine yksikköineen pienimpänä niistä kylä” (Rooth 1969, 193). Hän siis liikkuu kriteereissään ”kansallisvaltion” tasolla, mutta kiinnittää samalla huomiota hallinnollisiin alayhteisöihin.

William Abruzzi haluaa viedä käsitteistön vielä pienempiin yksiköihin. Hän toteaa, että sellaisten käsitteiden kuin *kulttuuri*, *etninen ryhmä* tai *yhteisö*, *kulttuuriryhmä* painolastina on juuri käsitteistön riittämätön määrittely ja monitasoisuus. Niiden tilalle hän ekologisen antropologian edustajana haluaisi vaihtaa käsitteen *etninen populaatio*, joka tarkoittaa ihmisjoukkoa, jolla on tietty määrä yhteisiä, tunnusomaisia käyttäytymispiirteitä, sisäistynyt historiallinen yhteenkuuluvuudentunne ja taipumus pikemmin ryhmän sisäisiin kuin sen ulkopuolisiin avioliittoihin. Kun käsitteeseen lisätään vielä paikallisuus ekologisen nissin eli taloudellisen nautinta-alueen merkityksessä, Abruzzi pääsee lopulliseen termiinsä: *paikallinen etninen populaatio* (*local ethnic population*). (Abruzzi 1982, 15–16.)

Paikallisen etnisen populaation ottaminen lähtökohdaksi etnisten stereotyyppien tutkimukselle vaikuttaa houkuttelevalta. Voidaanhan nimenomaan pienyhteisöjen mikrotason analyysissä päästä kiinni niihin kulttuurisiin vaikuttajiin, jotka ohjaavat yksilön maailmankuvan muotoutumista enkulturaatioprosessissa. Pienyhteisöjen analyysissä on lisäksi etuna se, että yleensä tällainen yhteisö muodostaa kriteeristöltään selväpiirteisen ja selvärajaisen kulttuuriryhmän, jossa stereotyyppiin vaikuttavat sosiaalis-kulttuuriset mekanismit ovat luontevasti havainnoitavissa ja tutkittavissa ja jossa tutkimukseen on mahdollista yhdistää kulttuurin fyysistä puolta ohjaavan ekologisen kokonaissysteemin ja sen muutosprosessien tarkastelu.

Erittäisen hedelmälliseksi saattaisi Abruzzin kehittämä osoittautua hajanaisten kulttuurivähemmistöjen tutkimuksessa. Tällaisen väestön jakaminen paikallisiin etnisiin populaatioihin voisi hyödyttää laajempien, koko väestöä koskevien yleistysten tekoa. Esimerkiksi saamelaisväestön etnisyyden tutkimuksessa voitaisiin erottaa toisistaan eri ekologisia nissejä hyödyntävät, eri kieliä puhuvat, kulttuurikosketuksiltaan ja kansallisuudeltaan erilaiset ja eri uskontoa tunnustavat saamelaisryh-

mät. Etsimällä näiden paikallisten etnisten populaatioiden sekä sisäiseen että ulkoiseen ryhmämäärittelyyn perustuvat yhteiset kulttuuriset nimittäjät olisi mahdollista vertailla saamelaisia ja saamelaiskulttuurin olemusta muihin arktisiin kulttuureihin ja niiden edustajiin. Samantapainen lähtökohta sopisi kveeniväestön tutkimukseen. Vaikka se vähemmistönä on nuori, sen alueellinen hajaannus, ekologinen ja taloudellinen eriytyminen, kielen eri assimilaatiotaso eri populaatioissa sekä paikallinen uskonnollinen erityisluonne ovat argumentteja, jotka motivoivat ongelmien tarkasteluun pienempien etnisten paikallisyksikköjen kautta. Tämä menetelmä ei sinänsä ole uusi: sitä on periaatteessa kokeiltu vertailevissa kylätutkimusprojekteissa Suomessa sekä ainakin paikallishistorioissa Norjassa. (Ks. Tommila — Heervä 1980; Fladby 1981.)

3. *Etnosentrismi*

Etnisyys ”etnisissä stereotyyppioissa” määräytyy stereotyyppioijasta käsin. Kyseessä on kollektiivitradiitioon kuuluvat folkloerilmaisut, jotka yksilö saa käyttöönsä yhteisestä perinnevarastosta. Magne Velure toteaa: ”Stereotyyppit voi luonnehtia oletuksiksi jonkin etnisen, sosiaalisen, uskonnollisen ja/tai kansallisen ryhmän jäsenten ulkoisista ja/tai sisäisistä ominaisuuksista tuon ryhmän aktuaalijäsenenä. Ihmistä ei arvioida omana itsenään henkilökohtaisten ja yksilöllisten edellytystensä nojalla vaan ryhmänsä edustajana.” (Velure 1979, 144.) Etnisyys stereotyyppioissa ei johdu siitä, että stereotyyppittäminen käyttäisi juuri sellaisia kulttuuripiirteitä, joilla etnisyyttä on totuttu mittaamaan. Etnisyys stereotyyppittämisessä perustuu stereotyyppioijan sisäistämisen oman etnisyytensä tuntemiseen; sen lähtökohta piilee *etnosentrisessä* asennoitumisessa muita ryhmiä ja niiden jäseniä kohtaan. *Etnosentrismi* on luonteenomaista jokaiselle identiteetistään kiinni pitävälle yhteisölle.

Yhteisön koheesiolle on olennaista, että raja vieraisiin kulttuuri-elementteihin pidetään selvänä. Tämä raja ja omien kulttuuripiirteiden positiivinen arvostus näkyy kaikessa kulttuurisessa kommunikaatiossa, jossa toisena osapuolena on vieras ryhmä (Saressalo 1977, 50). On tehtävä kirkas ero yksilötasoisesta ja kulttuurisidoksisesta asennoitumisesta välillä. *Egosentrismi* on yksilön omaa henkilökohtaista suhtautumista ympäröivään kulttuuri-ilmiöön (Campbell 1954, 253). Se on henkilökohtaista asennetta ja sen mukaista käyttäytymistä ohjaavaa ennakkoluuloa (Velure 1979, 144). Egosentrinen asenne tarkoittaa ympäristön luokittelua suhteessa luokittelevaan subjektiin. Etnosentrinen asenne tarkoittaa vieraiden elementtien stereotyyppittämistä omaa kulttuuri-

taustaa vasten. Etnosentrinen asennoituminen manifestoituu etnisinä stereotyyppioina, ja valmiit stereotyyppiat vahvistavat enkulturaatioprosessissa saatua taipumusta etnosentrisiin asenteihin.

Etnosentriset asenteet saavat ilmiänsä *etnisessä folkloressa*. Etnisellä folklorella ymmärretään sellaisia kansanperinteen piirteitä, joilla yksilö kommunikaatiotilanteessa osoittaa ryhmäsidoksisuutensa. Olenaisia tekijöitä tässä ovat erityisesti ne perinneaineokset, jotka osoittavat perinteenkannattajan kuulumisen tiettyyn kulttuuriryhmään ja sen tiettyyn perinneyhteisöön. Näitä tekijöitä ovat ensi sijassa kommunikaatiossa käytetyn kielen ja symboliikan omalaatuisuus, semanttisen kommunikaation erityispiirteet, ryhmän arvomaailman kytkeytyminen perinneviestiin sen laatimisvaiheessa, perinneaineoksen rakenne ja eri perinnelajien käyttö viestintätilanteessa sekä perinnemateriaalin yleinen suhde ekologiseen ympäristöön ja kulttuurimiljööhön. Etniselle folklorella on edelleen luonteenomaista, ettei sitä ole helppo viestiä muulla kuin ryhmän omalla kielellä, sillä vaikka tekstin pintasisällön kääntäminen aina jotenkin onnistuisi, on piiloisten ilmiänsä vaille jäävien merkityksainesten siirtäminen toiseen kieleen äärimmäisen vaikeaa (Saressalo 1977, 46–48).

4. Etnosentrisyys perinnelajimuuttujana

Folkloristisessa tutkimuksessa on tapana jakaa viestittävät sanomat eli perinnetuotteet eri lajeihin. Tällä pyritään helpottamaan tutkijoiden keskinäistä kommunikaatiota, järjestämään folklore ryhmiin sisältöanalyysin helpottamiseksi, erottamaan kommunikaatiosta perinteen eri ilmaisumuodot ja saattamaan perinneaines arkistointikelpoiseksi. Toisaalta lajiluokitus palvelee perinteenkannattajiin kohdistuvaa tutkimusta: heidän soveltamansa lajiluokitus antaa tutkijalle viitteitä folkloretuotteiden käytöstä ja niiden merkityksestä yksilö- ja yhteisötasolla (Honko 1967, 7, 21–23). Käsittelen seuraavassa joitakin etnisen folkloren lajeja, erityisesti sellaisia, joissa perinteessä esiintyvä etnosentrisyys ja stereotyyppittäminen pääsevät näkyviin.

Syntykertomukset sisältävät yhteisöllisiä käsityksiä muiden ryhmien synnystä. Useimmiten nämä kertomukset ovat ns. *kvasimyyttejä*, jotka palauttavat kuulijan epämääräiseen alkuaikaan, jolloin maailmaa luotiin ja jolloin eri ilmiöt saivat alkunsa. Ne toimivat milloin opetus- tai varoitustilanteissa, milloin taas pilkantekomielessä kerrottuna lähinnä ajanvietefunktiossa (Paasio 1976, 14).

Syntykertomukset kiinnittävät huomiota ryhmien väliseen erilaisuuteen. Erityisesti kieli on koonnut ympärilleen kertomusmotiivistoja (Gustafsson 1980, 56–60). Milloin on suomalainen syntynyt jäätyneis-

tä hevospaskan kikaroista, jotka jäällä potkaistuna sanovat *kyll, kyll* (Wessman 1931/902, 621), milloin syntyjänä samassa tilanteessa on ollut ruotsalainen kakkaran äännellessä *kom, kom*. Ryssän puhe on alkuaikojen kielijaossa rippeiksi jääneiden epämääräisten sanojen ja äänien yhdistelmä. Mustalaiset puolestaan ovat Baabelin yhteisestä kielikeitoksesta kuorineet vaahdon päältä ja näin saaneet kieleensä kaikkien muiden kielten sanoja. Muitakin vieraiden ryhmien erityispiirteitä syntykertomukset havainnoivat. Neekerit ovat paistuneet leivinuunissa liiksi, tai Luojajumalaa matkiva piru on tekeleensä rumuuteen kiukustuneena lyönyt sitä vasten kasvoja, jolloin huulet turposivat. Juutalainen on alkuaikojen nenänjaossa kerjännyt itselleen aina parempaa ja parempaa, ja Jumala on kiukustuneena antanut kaikki nenäntähteet juutalaisille; siksi näillä on suuri nenä. Ryssä on saanut alkunsa erilaisista jätteistä, ulostuksista yms. ja siitä on sen ominaishaju peräisin. Mustalaiset taas kiertävät maata Jumalan hylkääminä Kainin jälkeläisinä. (Paasio 1976, 195—215.)

Uskomustarinoiden vanhempi kerrostuma kertoo vieraista ryhmistä varoittavia ja opettavia esimerkkejä. Kertomuksissa valaistaan, mitä vaaroja saattaa piillä siinä, että ryhtyy tekemisiin vieraan ryhmän edustajien kanssa. Samantapainen motiivisto esiintyy nykyperinteessä, jossa varhempien vastakkainasettelujen rinnalla vieraksi ja muukalaisiksi näyttäytyvät siirtotyöläiset ja muut ulkomaalaiset sekä erityisesti värilliset ja kaikki yhteiskunnan ulkopuolelle pyrkivät ryhmät kuten hipit. Kertomukset ja huhut pohjoismaisten kaupunkien etelämaistyypisissä ravintoloissa sattuneista tapauksista, ulkomaalaisten aiheuttamista huumeongelmista, valkoisesta orjakaupasta, vakoilusta, myrkytetyistä hedelmistä, karanneista käärmeistä ja rannalle jätetyistä onnettomista morsiamista toimivat tämän päivän varoitustarinastona, jonka taustalla paistaa yhteisön halu ja tarve säilyttää rodullis-kulttuurinen perustansa. (Rooth 1969, 181—192; af Klintberg 1976; Bregenhøj 1978; Kvideland 1973.)

Uskomustarinoihin kuuluvat myös tarinasikermät lappalaisista ja suomalaisista noituuteen taipuvaisina, yliluonnollisia voimia käyttävinä luonnonihmisinä. Varhemman perinneaineksen antama kuva saamelaisista perustuu paljolti tuohon stereotypiaan; ainakin sensuuntainen aineisto dominoi saamelaisia etnisenä ryhmänä käsittelevää perinnettä. (Rooth 1979, 186—187; Mathisen 1981, 47; Simonsuuri 1961, 68—80.)

Sananlaskut muodostavat hyötyisän elinympäristön etnisille stereotyyppiille. Useimmiten sananlaskut ovat tiivistelmiä laajemmista kertomuksista, joilla ryhmien välistä konfliktia on kuvattu. Ne toimivat kommunikaation pintatasolla ja sisältävät ”kansanviisautta”, joka on tiukasti sidoksissa yhteisön arvomaailmaan.

Perinneyhteisössä riittää sananlaskunomainen viittaus johonkin kertomusaineistoon, jotta sanoma saadaan haluttuna perille. ”On ero ihmisillä ja lappalaisilla”, otsikoi Stein Mathisen aineistoaan mukailien artikkelinsa, jossa hän sananlaskujen avulla tarkastelee norjalaisten etnosentrisiä asenteita saamelaisia kohtaan (Mathisen 1981, 47–56). Lisäesimerkkejä ei ole vaikea löytää. ”Trodde det var folk, men det var bara finnar”, sanovat suomenruotsalaiset suomalaisista (Gustafsson 1980). ”Ryssen är ryss fast han steks i smör” ~ ”Ryssä on ryssä, vaikka sen voissa paistais” kuvaa sekä suomenruotsalaisten että suomalaisten ennakkoluuloja itäistä naapuriamme kohtaan (Herranen 1979). Osa sananlaskuista esiintyy wellerismiasussa, jolloin päähuomio kiintyy kielelliseen ilmaisuun: ”Åja åja, sa finn när han låg i dike.” Wellerismi ei avaudu, ellei sitä lausuta suomalaisittain ja ellei tiedä, että *oja* on suomea ja merkitsee ’dike’ (Gustafsson 1980, 57).

Luultavasti elinvoimaisin etnisen folkloren laji ovat kuitenkin *kaskut* (Dundes 1971, 189; Velure 1975, 1–5). Amerikkalainen etnisen folkloren tutkimus on erityisesti syventynyt tutkimaan valkoisen pääväestön ja värillisten suhdetta ja tämän suhteen osuutta ja ilmenemistä kaskustossa. Värillisillä, lähinnä neekereillä on kaskustossa selvät tunnusmerkkinsä: rotuperäisten piirteiden lisäksi primitiivinen elämäntapa, johon liittyy tyhmyys, endogaaminen avioliittojärjestelmä, läheisen luonnontilavaiheen aikaansaama ylivertainen seksuaalinen potenssi, laiskuus, pahanhajuisuus ja taipumus pikkurikollisuuteen ovat valkoisen pääväestön mustiin kohdistamia stereotyyppioita (Abrahams 1970, 230). Juutalaisten tunnusmerkkejä ovat ahneus, kieroutunut rehellisyyskäsitys, uskonnollinen eristyminen, sisäinen ryhmätietoisuus ja endogamia. Puolalainen, polakki, on perusluonteeltaan tyhmä, kielitaidoton luonnonoikku nokkelassa amerikkalaisessa yhteiskunnassa (Dundes 1971, 193–196).

Etniset kaskustereotypiat ovat sinänsä samantyyllisiä, jossain mielessä universaaleja; vain niiden kohteet vaihtelevat alueittain. Kaikki suomalaiset tietävät, että suomenruotsalaiset ovat rikkaita, itsekeskeisiä, eivät nai säätynsä ulkopuolelta ja haluavat liittää maan takaisin Ruotsiin tai mikä vielä pahempaa kannattavat Ruotsia maiden välisissä jääkiekkomaatotteluissa. Mustalaiset ovat varkaita, epäsosiaalisia, seksuaalisesti ryhmäsidonnaisia, epäluotettavia, kunnollisten ihmisten verovarujen väärinkäyttäjiä, epärehellisiä viinanmyyjiä ja povareita (TKU/kk Stereotypiat). Suomalaiset puolestaan ovat ruotsalaisten samoin kuin norjalaisten silmissä juoppoja, riidanhaluisia maalaistolloja, jotka suoraan metsistään ovat muussa Pohjolassa joutuneet sivistyksen pariin. Puukko on heille yhtä luonteenomainen kuin vahva sukupuoli-vietti (Velure 1975; Mathisen 1979).

Naapurisuhteita kuvaavan aineksen lisäksi pohjoismainen folklore-materiaali sisältää suuren joukon muita etnisen folkloren universaaleja motiivistoja. Jossain mielessä folkloristeja ei lainkaan yllättänyt se suosio, jonka Biafra-vitsit saivat osakseen ainakin Suomessa ja Ruotsissa (af Klintberg 1971). Vitsistö, joka kulkeutui tänne lähinnä Pohjois-Amerikan kampuksilta, tuntui hyvin sopivan rotuhygieniää vaalivaan pohjoismaiseen folkloreen. Kyseistä vitsistöä kuten muitakin vinoutuneita rotustereotypioita levitti paitsi korkeamman koulutuksen saanut väestönosa myös koulunuoriso. Tällainen seikka ei voi olla vaikuttamatta nuorison asenteihin tulevien kehitysvuosien aikana. Biafravitsistö on vaihtunut julmuudessaan lievempään mutta etnosentrisyydessään yhtä rasistiseen neekerivitsistöön, mikä asennetasolla saattaa olla vielä vaarallisempi ilmiö (Saressalo 1977, 51).

Yksi perinteinen ja suureksi osaksi huumorillinen etnisten vitsien tyyppi on kansallisuuksien välinen kilpailu. Yleensä tilanteeseen osallistuu kolme kilpailijaa, joille annetaan sama, ylivoimaiselta tuntuva tehtävä. Milloin hypätään lentokoneesta, milloin yritetään asua sikalassa tai kuttulassa. Voittajaksi tai kaskun sankariksi selviää oman ryhmän edustaja, häviäjäksi jää oletetun tai latentin kulttuurisen tai poliittisen ristiriitatilanteen vastapuoli tai muuten vain negatiivisten ennakkoluulojen leimaama toinen osapuoli. Joukon kolmas on pelkkä kertomusrakenteellinen elementti ja samalla kahden pääkilpailijan välisen ominaisuuseron mittari. (Abrahams 1976, 236—238; Knuuttila 1978, 20, 121.)

Paitsi kyseisiä perinteisiä motiivistoja on viime vuosina ollut havaittavissa joukko uusia, osittain keinotekoisesti tuotettuja etnisen vitsin kategoriaan kuuluvia huumoripitoisia stereotypioita. Muistettakoon vaikka Ruotsin ja Norjan välinen ”suuri vitsisota”, johon kuulemma eivät folkloristitkaan olleet aivan osattomia (Vits och skämt 1975, 17—18, 26—27). Tanskalaisilla on ollut oma erikoisuutensa, Århusvitsit, jotka ominaispiirteiltään vastaavat suuren vitsisodan tuotteita (Holbek 1975). Motiivistoltaan nämä nopeasti leviävät kertomusperinteen osaset liittyvät USA:n polakkivitsistöön. Funktioiltaan Århusvitsit vastannevat vanhemman perinteen köllejä ja naapuriyhteisöön liittyvää pilkkaperinnettä yleensä. Lajianalyttisesti nämä perinnetuotteet kuuluvat arvoituksiin yhtä hyvin kuin nimenomaan vitsistöön. Tämäntyyppinen perinne siirtää meidät pois selvästä ilmiäsuudesta etnisestä folkloresta, joka pysyttelee asennetasolla. Vanhan kölliperinteen reaktivaatio heijastaa silti ainakin yksilötason etnisyyttä. Nämä sinänsä vaarattoman tuntuiset kaskut viestivät, vaikka niiden käyttö olisi etupäässä seurustelunomaista, samastumistarvetta omaan ryhmään ja toisen ryhmän jonkinasteista aliarviointia.

5. Etnografinen stereotyyppittäminen

Edellä käsiteltyjen folklorelajien taustalla näkyy voimakas etnosentriinen, vieraaseen kulttuuriin negatiivisesti suhtautuva asenne. Kun etniset stereotyyptiat liikkuvat semanttisella tasolla ja kun ne rakentuvat omaan etnisyyteen nojaavaan asenneuskomusjärjestelmään, *etnografinen stereotyyppittäminen* perustuu satunnaisesti hankittuun tietoon tai tarjona olevaan yleistävään tietoainekseen. Etnografinen stereotyyppittäminen tarkoittaa vieraan kulttuurin osa-alueiden tai joidenkin merkkipiirteiden tuntemista ja niiden yleistämistä koko kulttuuria koskeviksi. Tällainen stereotyyppittäminen ei edellytä arvosidoksista suhtautumista kohteeseen. Että norjalaiset ovat merenkulkijoita, talviurheilijoita ja kalastajia, on tosiasia, joka yleistetään koko kansaan. Että kaikki saamelaiset asuvat Lapin perukoilla ja ovat tunturissa jutaavia poronhoitajia, on perussuomalaisen kuva pohjoisesta vähemmistöstämme. Kun *saamelainen*-sanaan ei liity niitä rasitteita, joita *lappalainen*-käsitteellä on, ei tällainen saamelaiskuva edellytä arvosidoksista asennoitumista.

Etnografinen luokittelu ja yleistäminen nojautuu yksilötason objektiiviseen havainnointiin ja tiedonhankintaan. Stereotyyppien käsittely vaatii kiinnittämään huomiota siihen, mikä on stereotyyppittämisen suhde totuudenmukaiseen kulttuuripiirteiden erittelyyn. Kun lähtökohtana on ollut, että etniset stereotyyptiat ovat asenteellisia yleistyksiä vieraan ryhmän kulttuuripiirteistä, on syytä kysyä, osuvatko yleistykset lainkaan yhteen objektiivisesti havaittavien etnografisten kulttuuripiirteiden kanssa. Joissakin tapauksissa sopivat (Dundes 1971, 188). Etnisen stereotyyppittämisen kohteenahan ovat yleensä sellaiset vieraan ryhmän kulttuuripiirteet, jotka voi helposti todeta ja jotka sitten yleistetään koko ryhmää koskeviksi.

Voidaan väittää, että kulttuuripiirteet, jotka yleistetään koskemaan koko kohderyhmää, ovat totuudenmukaisia, olipa niiden merkitys tarkasteltavan ryhmän kulttuurikokonaisuudelle mikä hyvänsä. Olennaista on, että kulttuuripiirteistö, ts. koko etnografinen aineisto, on havaittavissa ja siihen suhtaudutaan ilman vertailuasennetta omaan kulttuuriin. Kun siirrytään asenteelliseen vertailuun perustuviin stereotyyppioihin, alkaa kuva muuttua. Jopa selviin etnografisiin kulttuuripiirteisiin suhtaudutaan torjuvan emotionaalisesti, ja stereotyyppittäminen muuttuu omista asenteista nousevaksi useimmiten negatiiviseksi yleistämiseksi. Erilaisuus sinänsä jo luo mahdollisuuden käyttää perinteessä elävää stereotyyppittämismekanismia, ja tämä johtaa siihen, että pelkääntään erilaisuus tai vain samankaltaisuuden puuttuminen aiheuttaa stereotyyppittämistä, jolla ei välttämättä ole mitään tekemistä todellisten kulttuurierojen kanssa.

On esitetty, että kulttuurien maantieteellinen läheisyys tai etäisyys vaikuttaisi siihen, että kaukaisista kulttuureista esiintyy ”mahdottomia” stereotypioita (Campbell 1954, 256). Näin voi osittain ollakin. Pohjoismaalaisen tietämys maailman toisella puolen asuvan kulttuurin etnografiasta on vähäinen, kuva tuosta kulttuurista rakentuu joidenkin satunnaisten kulttuuripiirteiden varaan. Tällöin on luonnollista, etteivät stereotypiat juurikaan vastaa minkäänlaista reaalista kulttuuriverailua. Kulttuurien kaukaisuus ei kumminkaan välttämättä vaikuta stereotyyppien asenteelliseen sisältöön. Vieraan kulttuurin stereotyypittäminen saattaa olla varsin positiivista vaikka harhaista, kun taas läheisen kulttuurin stereotyypittäminen voi hyvin perustua etnografisiin tosiasioihin mutta olla kovinkin asenteellista. Mitä selvemässä ristiriitatilanteessa ryhmät ovat keskenään, sitä asenteellisemmilta stereotypiat vaikuttavat (Allardt — Starck 1918, 42—44). Tämä liittyy etnisen folklorin funktioon: se on puolustuksellista ja sen tarkoitus on vahvistaa ryhmän jäsenten identifioitumista omaan ryhmään ja eristää heidät muista ryhmistä. Kun säännelty ristiriita esim. sotatilanteessa muuttuu avoimeksi konfliktiksi, negatiiviset stereotypiat vahvistuvat. Sota-ajan poliittinen propaganda käyttää mieluusti etnistä folklorea hyväkseen luomalla vihollisesta mitä mahdottomimpia valhekuvia. Tässä käytetään hyväksi etnosentristä perusasenoitumista ja informatiivisesti sulkeisen yhteisön tarjoamia mahdollisuuksia. Suomalaisten ryssänviha ja ryssänpelko perustuvat historialliseen perinteeseen, jota poliittinen propaganda on manipuloinut ja käyttänyt hyväksi. Ryssänvihon juuret tunkeutuvat syvälle suomalaiseen etniseen folkloreeseen, mikä puolestaan kuvaa asenoitumista naapurikansaa kohtaan.

Monille lienevät tuttuja natsi-Saksan ennen toista maailmansotaa käyttämät poliittisen kasvatuksen menetelmät. Ne perustuivat esoteerisen oman kuvan uudelleen muotoiluun keinotekoisien germaanietoksen varaan samanaikaisesti kun lähikulttuureista ja -kansoista sekä omista subetnoksista luotiin voimakkaan negatiivinen stereotypia.

Joiltakin osin Ruotsissa tavattavat suomalaisstereotypiat ovat osa yhteiskunnallista konfliktia. Kyseessä ei kuitenkaan ole ohjattu indoktrinaatioprosessi vaan ilmeisesti ruotsalaisen väestön pienten perusyksiköiden luontainen vastareaktio todettuun kulttuurivaaraan. Suomalainen asujaimisto on lisääntymässä ja muodostaa alueittain voimakkaan subetnoksen, joka ei halua assimiloitua pääväestöön eikä siten pysty omaksumaan ruotsalaisen yhteiskunnan sisäisiä asenteita. Konkreettiseksi etnisen ja poliittisen stereotyypittämisen yhteys käy silloin, kun stereotypia muuttuu ennakkoluuloksi ja kehittyy siitä edelleen toiminnalliseksi diskriminoinniksi ja fyysiseksi torjunnaksi (Velure 1979, 144; Mathisen 1979, 25).

6. Etnisyys ja identiteetti

Etnisen stereotyyppittämisen ja identiteetin suhdetta on edellä jo useasti sivuttu. On kuitenkin syytä luoda vielä lyhyt silmäys siihen, miten identiteetin rakennuspylväät muodostuvat ja miten niitä on mahdollista käyttää. Useimmiten ryhmäidentiteetti rakentuu esoteeriseen määrittelyyn eli ryhmä itse valitsee ne arvot ja symbolit, jotka muodostavat identifikaatioprosessin minimikomponentit. Martti Grönforsin mukaan Suomen mustalaiskulttuuria luonnehtivat seuraavat keskeiset määrittelykriteerit: (1) itseään luokitteleva yhteisön jäsen tietää polveutuvansa molempien vanhempiensa kautta mustalaisväestöstä ja (2) hän tämän lisäksi tuntee mustalaiskulttuurin ja noudattaa sen muotoja käytännössä. Näihin mustalaiskulttuurin muotoihin kuuluvat mm. elämäntapa, ammatti ja pukeutuminen, puhtaussäännöt, ikä- ja sukupuolitabut, lojailisuus konflikteissa omaa ryhmää kohtaan ja vieraiksi tunnetuista kulttuurikäytännöistä pidättäytyminen (Grönfors 1981, 155—174). Osa Grönforsin esittämistä kriteereistä on selvästi mustalaisyhteisön sisäistä arvosidonnaista perinnettä, osa taas on kulttuurikosketus- ja -konfliktitilanteeseen liittyvää omaryhmäistä asennoitumista. Että juuri nämä tekijät on otettu identiteetin ja samalla etnisyyden kriteereiksi, perustuu ryhmän itsensä toteuttamaan luokitteluun.

Bo Lönnqvist toteaa suomenruotsalaisista, että identiteetti rakentuu tässä ryhmässä *kieli*-käsitteen monitasoiseen merkitykseen. Hän puhuu identiteetin alueellis-kielellisestä, poliittis-kielellisestä, sosiaalis-sivisytyksellis-kielellisestä ja etno-kielellisestä tasosta. Näillä käsitteillään tutkija pyrkii ulkoapäin tarkastelemaan suomenruotsalaisen etnisyyden ulottuvuuksia. Esoteeriseksi suomenruotsalaisuuden symboleiksi Lönnqvist katsoo 1900-luvun alun identiteettitaistelussa esiin nousseet talonpoikaishäät, juhannussalon, kansallispuvut sekä lucianpäivän vieton (Lönnqvist 1981, 142—149). Ilmiöinä nämä ovat tyypillisiä eksoteerisia identiteettikuvia, mutta luonnehtivat sinänsä suomenruotsalaisten käsityksiä omasta itsestään.

Yhtenä esimerkkinä eksoteeristyyppisestä etnisyyden mittaristosta mainittakoon Erkki Aspin tutkimus lappalaisuudesta lappalaisten keskuudessa. Sosiologinen tutkimus, jolla mitattiin lappalaisuuden astetta eri saamelaisryhmissä Suomen saamelaisalueella, käytti mittareina mm. seuraavia kulttuuripiirteitä: joikaaminen, poronmaidon käyttö, porolla ajo, käsityöt, kodassa yöpyminen, kieli, lapinpuku, elinkeinojen luontaisuus, suhtautuminen ”saamelaisasiaan” (Asp 1965). Lueteltu ilmiöstö on melkoisessa määrin epärelevantti 1960-luvun saamelaisalueella kaiken kaikkiaan ja kuvaa lähinnä tutkijan omaa stereotyyppiä järjestel-

mää. Sen takaa paistaa tavallaan romanttinen käsitys arktisen kulttuurin pysähtyneisyydestä, jonkinlainen jalon villin harhakuva.

7. Folklorismi

Folkloren tutkijalle antoisin stereotyyppien esiintymismuoto on *folklorismi*. Sillä tarkoitetaan perinteisten tapojen ja arvojen sekä niihin liittyvien verbaalisten ja materiaalistien perinneainesten käyttöä sellaisessa funktiossa, johon ne eivät varsinaisesti kuulu. Folklorismi-ilmiö heijastaa yhteiskunnassa vallitsevaa turvattomuuden tunnetta, joka ajaa ihmisen hakemaan itseään omasta historiallisesta taustastaan. Tämän taustan symboleiksi nousevat usein stereotyyppiset käsitykset entisistä oloista ja näitä käsityksiä kuvastavat esineet (Saressalo 1977, 48—50).

Folklorismin varsinainen esiintymisympäristö on turismi ja siihen liittyvä perinteen kaupallistuminen (Bausinger 1969, 159—178; Velure 1977; Laaksonen 1974). Tämä nykyajalle tunnusomainen ilmiö konkretisoi varsin hyvin, mihin stereotyyppistä kuvaa jonkin ryhmän etnisyydestä käytetään. Turistilla saapuessaan saamelaisalueelle on hallussaan tietty romanttinen ennakoasenne siitä, mitä saamelaisuus on (Campbell 1954, 272—274). Tämän asenteen vahvistamiseksi ja kulttuurikohtaamisen merkiksi turistille tarjotaan saamelaisuutta kuvaavaa muistoesineistöä. Tarjottu saamelaiskuva ei kumminkaan vastaa saamelaisten esoteerista minäkuvaa vaan on kaupallinen ja valheellinen. Mikäli tämä kuva kuitenkin tarttuu myös saamelaisväestöön ja siitä kehittyy saamelaisuuden eksoteerinen identifikaatioaparatuuri, kulttuurinen kriisitilanne on lähellä. Stereotyyppistynyt kuva, jota mm. vähemmistöpoliittisesti on helppo käyttää hyväksi, ei vastaa todellisuutta, eikä saamelaisväestö kokonaisuutena voi sitä hyväksyä. Tilanne johtaa ryhmästä erottautumiseen tai identiteetinmuutosprosessiin, jolla tavoitellaan tuota ulkoa tarjottua minäkuvaa.

Etnisten stereotyyppien samoin kuin folklorismi-ilmiön käyttö identiteetin symbolijärjestelmänä saattaa joillekin vähemmistöryhmille olla ainut mahdollisuus kiinteyttää sisäistä koheesiotaan. Bausingerin mukaan vähemmistöfolklorismi on Keski-Euroopassa toiminut hyväksi todettuna aseena enemmistökulttuuria vastaan (Bausinger 1969, 174). Sama päätelmä koskenee nykyistä alueellisten identiteettien kehittämisprosessia. Eksoteerinen stereotyyppittäminen saattaa siis auttaa prosessin hyväksikäyttöä. Abrahams toteaa, että USA:n neekeriväestön etninen tietoisuus rakentuu sille stereotyyppiä pohjalle, jonka valkoiset aikoinaan neekerikulttuuriksi kutsumalleen monien etnisten ryhmien kokonaisuudelle loivat. Neekeri-identiteetin pohjaksi on näin muodostunut

etninen stereotypia, jota käytetään nyt uuden etnisen ryhmän henkisenä taustavoimana (Abrahams 1970, 230).

Olivatpa stereotypiat ”oikeita” tai ”vääriä”, niitä on. Siksi on erittäin tärkeä tietää, miten jokin ryhmä hahmottaa itsensä ja miten toisen. Perinteessä elävät minäkuvat ja vastaavasti käsitykset toisista ryhmistä saattavat joskus kiinnostaa tutkijaa enemmän kuin kyseisten ryhmien todelliset tavat tai olemus (Dundes 1971, 202—203). Stereotyyppien tutkimus ei voi jäädä ainoastaan näiden kartoittamiseksi. On keskeistä tietää, miten stereotypiat kuvaavat ihmisten asenteita ja miten ne ohjaavat ihmisten käyttäytymistä toista ryhmää ja sen edustajia kohtaan (Velure 1975, 5).

Stereotyyppien tutkimuksessa on lähdettävä liikkeelle ei vain yhden ryhmän käsityksestä toisesta ryhmästä vaan niin, että kulloinkin kohteena olevaa ryhmää tarkastellaan ainakin kahden muun ryhmän näkökulmasta. Näiden keskinäisellä rinnastuksella on puolestaan merkitystä stereotyyppijärjestelmien vertailevalle tutkimukselle. Kun kaiken tämän rinnalla tarkkaillaan ryhmien omaakuva samoin kuin kohteena olevan ryhmän omia identiteettisymboleja, voidaan tätä kautta hahmottaa stereotyyppittämisen merkitys ryhmien keskisissä kulttuurikoskeksissa.

KIRJALLISUUTTA

- ABRAHAMS, ROGER D. 1970: The Negro Stereotype: Negro Folklore and the Riots. *Journal of American Folklore* 83.
- ABRUZZI, WILLIAM S. 1982: Ecological Theory and Ethnic Differentiation among Human Populations. *Current Anthropology* 23.
- ALLARDT, ERIK & STARCK, CHRISTIAN 1981: *Vähemmistö, kieli ja yhteiskunta*. Suomenruotsalaiset vertailevasta näkökulmasta. Porvoo.
- ASP, ERKKI 1965: *Lappalaiset ja lappalaisuus*. Sosiologinen tutkimus Suomen nykylappalaisista. *Annales Universitatis Turkuensis C* 2. Turku.
- BARTH, FREDRIK 1969: *Ethnic Groups and Boundaries*. The Social Organisation of Culture Difference. Oslo.
- BAUSINGER, HERMANN 1969: *Völkskunde*. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse. Berlin.
- BREGENHØJ, CARSTEN 1978: Terrorisme, appelsiner og folkesagn. *Tradisjon* 8. Oslo.
- BROMLEY, JU. V. 1980: Hierarchy of Historico-Cultural Communities. *Congressus Quintus Internationalis Fenno-Ugristarum*. Turku 20.—27. VIII. 1980. Pars I. Turku.
- CAMPBELL, ÅKE 1954: Om lapparna i svensk folktradition och etnocentrism. Utkast till ett forskningsprogram. *Svenska landsmål och svenskt folkliv* 76—77. Uppsala.

- DUNDES, ALAN 1971: A Study of Ethnic Slurs: The Jew and the Polac in the United States. *Journal of American Folklore* 84. Austin.
- FLADBY, ROLF (ed.) 1981: *Gard, Sii'da og andre småsamfunn i nordnorske bygder*. Oslo—Bergen—Tromsø.
- GRÖNFORS, MARTTI 1981: *Suomen mustalaiskansa*. Helsinki.
- GUSTAFSSON, ANNE 1980: "Trodde det var folk men det var bara finnar". *Budkavlen* 59. Åbo.
- HERRANEN, GUN 1979: "Ryssen är ryss fast han steks i smör". *Tradisjon* 9. Oslo.
- HOEBEL, E. ADAMSON 1965: *Primitiivinen kulttuuri*. Suom. Elina Haavio-Mannila ja Matti Haavio. 2. p. Porvoo.
- HOLBEK, BENGT 1975: The Ethnic Joke in Denmark. *Unifol*. København.
- HONKO, LAURI 1967: Perinnelajianalyysin tehtävistä. *Sananjalka* 9. Turku.
- JANSEN, HUGH 1959: The Esoteric-Exoteric Factor in Folklore. *Fabula* 2. Berlin.
- AF KLINTBERG, BENGT 1971: Varför har elefanten röda ögon? *Fataburen*. Stockholm.
- 1972: Biafravitsar. *Tradisjon* 2. Oslo.
- 1976: Folksägner i dag. *Nordisk folketro*. *Fataburen*. Stockholm.
- KNUUTTILA, SEPPÖ (toim.) 1978. *Pitkästä ilosta*. Vanhoja kaskuja. Helsinki.
- KVIDELAND, REIMUND 1973: Det stod i avisa! När vandrehistorier blir avismeldingar. *Tradisjon* 3. Oslo.
- LAAKSONEN, PEKKA 1974: Folklorismi, sovellettua perinnettä. *Folklore tänään*. Toim. Hannu Launonen ja Kirsti Mäkinen. Helsinki.
- LÖNNQVIST, BO 1981: *Suomenruotsalaiset*. Kansatieteellinen tutkimus kieliryhmästä. Jyväskylä.
- MATHISEN, STEIN R. 1979: Resande Toivonen och hans kamrat Pekka. *Tradisjon* 9. Oslo.
- 1981: Det er forskjell på folk og finnar. Kan fortellertradisjonen belyse en etnisk konflikt. *Nordland Fylkesmuseum. Årbok*.
- OFSTAD, HARALD 1976: Identitet och minoritet. *Identitet och minoritet. Teori och politik i dagens Sverige*. Red. David Schwarz. Uppsala.
- PAASIO, MARJA 1976: *Synnyt*. Helsinki.
- ROOTH, ANNA BIRGITTA 1969: *Lokalt och globalt* II. Lund.
- RÄISÄNEN, LEENA 1974: Folkloren etnisistä stereotyyppiöistä. TKU SEM 365. Turku.
- SARESSALO, LASSI 1977: Folklore ja etninen identiteetti. *Kulttuuri-identiteetin ongelmia: suomalaiset kulttuurivähemmistöt*. Toim. Nora Ahlberg. Helsinki.
- SIMONSUURI, LAURI 1961: *Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen*. *FF Communications* 182. Hamina.
- TKU/kk Stereotyyppiä. Folkloristiikan ja uskontotieteen äänitearkisto. Turun yliopisto.
- TOMMILA, PÄIVIÖ & HEERVÄ, ISMO 1980: *Muuttuva kylä*. Turun yliopiston kylätutkimusryhmän loppuraportti. Helsinki.
- VELURE, MAGNE 1975: Kniv, sprit och sisu. Kulturhistoriska undersökningen vid Nordiska museet. *Forskningsrapport* 3. Stockholm (stencil).
- 1977: Folklorisme, oppattliving av fortida. *Rig*. Stockholm.
- 1979: Rykten och vitsar om invandrargrupper. *Kulturell kommunikation*. Utg. av Nils-Arvid Bringéus och Göran Rosander. Lund.
- WESSMAN, V. E. V. (utg.) 1931: *Finlands svenska folkdikning* II. 3. Mytiska sägner. 2. Sägner till typförteckning. Helsingfors.
- Vits och skämt 1975: Vits och skämt i nordiska veckotidningar under maj månad 1975. *NIF Rapport* 6. Åbo.

LASSI SARESSALO: *Ethnic stereotypes*

In cultural contacts an individual is forced to evaluate the other side's position particularly through cultural symbols. The objects of evaluation are those customs and habits which are to himself natural, acquired and correct. The symbolic system of the other culture is different and from that can be distinguished those parts which can be considered characteristic of that particular culture. These phenomena of the other culture are classified according to one's own symbolic system and they form a system of their own for defining cultural differences. This process of classification is called stereotyping. Stereotyping is directed to the representative of a different culture particularly as a representative of his group, not to him as an individual. Stereotypes are social and collective, and they form a part of ethnic folklore.

Ethnicity in stereotyping is based on an ethnocentric attitude towards strange cultural features. Ethnocentrism is characteristic of every group which wants to preserve its identity. It is absolutely necessary for group cohesion that clear boundaries are maintained between one's own and the other culture. Ethnocentric attitudes are collective, and a member of the group learns the criteria of dissimilarity already in the enculturation stage when brought up to learn the system of values and norms essential to his community.

Ethnic folklore is defined as those features of folklore by aid of which an individual in a communicative situation indicates his belonging to his own group. In addition to different kinds of special communicative features which are typical of oral tradition, ethnic folklore consists particularly of those factors which show that the tradition-bearer belongs to his own group, to a certain tradition community. The most important of those factors are: the characteristics of the language and symbols used in communication and their semantic level, values reflected in developing traditions, the structure of the tradition material as well as the usage of different types of tradition in a communicative situation and the adaptation of the tradition material to the ecological and cultural environment.

In folklore research we try to divide the tradition material into different classes. This helps communication between researchers, arranges the material into groups in order to make the analysis of contents easier, and makes the material ready for archives. The genre classification also serves the research of tradition-bearers: the classification they use gives hints about the usage of folklore products and their importance at the individual and collective level.

Ethnicity in folklore comes forward for example in etiological legends, belief legends, in the new belief-tradition, proverbs and in particular ethnic jokes. In defining the concept of ethnicity, I have taken the individual as a starting point: his own identity-measure defines the basis for classification which he uses to describe the ethnicity in another individual. This measure is basically collective and its research gives a starting point to the study of the relationships between different groups.

When studying heterogenic ethnic groups, for example Scandinavian Lapps and North-Norwegian Kvens, ethnicity should preferably be defined through small, local ethnic populations. Small local communities of the Kvens are observed for their various cultural phenomena, which are also common to the whole ethnic group and which other groups consider to belong to the Kven stereotype. In this manner one can generalize the central tradition features of the whole Kven community. At the same time we can gather the important cultural features, which other groups consider characteristic of that group and which separate the Kvens from other populations.

Research on ethnic stereotypes gives a possibility to examine differences in culture and attitudes among different groups. The starting point for the research is the society's image of itself and its relationship to another classified society. By outlining the network of stereotypes and by comparing it to the image of both the stereotyper and the stereotyped of themselves, we find out those factors by aid of which multi-ethnic entirety can be divided into different ethnic and social groups.

