



Kun pohjoisen
matkasta
tuli elämän mittainen

OUTI KORPILÄHDE

Outi Korpilähde

Kun pohjoisen matkasta tuli elämän mittainen

Suomalaisvaimot saamelaisyhteisössä

Akateeminen väitöskirja,
joka Lapin yliopiston kasvatustieteiden tiedekunnan suostumuksella
esitetään julkisesti tarkastettavaksi Lapin yliopiston luentosalissa 2
elokuun 29. päivänä 2015 klo 12



UNIVERSITY OF LAPLAND
LAPIN YLIOPISTO

Rovaniemi 2015

Lapin yliopisto
Kasvatustieteiden tiedekunta

© Outi Korpilähde

Kannen kuva: Merja Aletta Ranttila

Taitto: Torste Aikio

Myynti:

Lapin yliopistokustannus

PL 8123

96101 Rovaniemi

puh. 040 821 4242

julkaisu@ulapland.fi

www.ulapland.fi/lup

Lapin yliopistopaino, Rovaniemi 2015

Painettu:

Acta Universitatis Lapponiensis 305

ISBN 978-952-484-832-9

ISSN 0788-7604

Pdf:

Acta electronica Universitatis Lapponiensis 172

ISBN 978-952-484-833-6

ISSN 1796-6310

TIIVISTELMÄ

Outi Korpilähde

Kun pohjoisen matkasta tuli elämän mittainen. Suomalaisvaimot saamelaisyhteisössä.

Tarkastelen tutkimuksessani suomalaisnaisten tuloa ja asettumista saamelaisyhteisöihin vaimoina ja miniöinä. Tutkimuksen tavoitteena on purkaa yleisiä käsityksiä suomalaisnaisten toiminnasta ja paikasta tuomalla keskusteluun heidän omia elämäkerrallisia kertomuksiaan saamelaisyhteisöihin liittymisestä. Tutkimukseni tarjoaa kuulluksi tulemisen tilan ryhmälle, joka aiemmin on jäänyt tutkimuksissa sivuun.

Saamelaisalueella on ollut pitkään kaksikulttuurisia parisuhteita ja perheitä. Omaan tutkimukseeni haastattelemistani naisista vanhimmat ovat tulleet saamelaisalueelle jo noin 60 vuotta sitten, joten he ovat nähneet monia suuria muutoksia.

Osallistun tutkimuksellani kaksikulttuurisia parisuhteita ja perheitä koskevaan tieteelliseen keskusteluun. Kysyn tutkimuksessani, minkälaisiksi arjen käytännöt kerrotaan saamelais-suomalaisissa parisuhteissa ja perheissä: mitä uusia tietoja ja taitoja tulokkaan on tarpeen opetella ja minkälaisia voimavaroja hän tarvitsee asettuessaan elämään ja asumaan saamelaisalueelle ja – yhteisöön. Arjen kokemuksia lähestyn toimijuus-käsitteen avulla ja voimavarakysymystä pohdin kulttuurisen ja sosiaalisen pääoman kehityksessä.

Tutkimukseni perusteella on ilmeistä, että olennaisinta uuteen yhteen asettumisessa on tarvittavan kulttuurisen ja sosiaalisen pääoman hankkiminen ja yhteisön pelisääntöjen opetteleminen. Haasteelliseksi sen tekee yhteisön tarve suojella omia rajojaan, mikä johtaa aika ajoin suomalaisnaisten kokemaan ulkopuolisuuden tunteeseen. Analyysin perusteella tuon tutkimuskeskusteluun uuden käsitteen saamelaistapai-

suus, joka tarkoittaa elämistä samantapaisesti kuin saamelaisyhteisössä eletään.

Tutkimukseni tuloksena näen saamelaisyhteisön suomalaisvaimoilla olevan merkittävän roolin kulttuuritulkkina saamelaisen ja suomalaisen kulttuurin välillä. Heistä kehittyy monikulttuuriosajia, jotka tuntevat sekä oman suomalaisen lähtökulttuurin että toimivat aktiivisesti oppiakseen olennaisia taitoja ja tietoja saamelaiskulttuurista.

AVAINSANAT: kaksikulttuurisuus, parisuhde, perhe, saamelaisuus, kulttuurinen pääoma, sosiaalinen pääoma, toimijuus, Bourdieu

ABSTRACT

Outi Korpilähde

When a northern journey became life-long: Finnish wives in Sámi communities.

The thesis examines the lives of Finnish women who have entered and settled in Sámi communities as wives and daughters-in-law. Of particular interest in the research are public perceptions of the agency and place of the women. Through its analysis of the women's biographical reports on joining the Sámi community, the study offers space for their voices, the voices of a group that to date has been overlooked in the literatureresearch.

The Sámi region has long been a site of intercultural relationships and families. The women studied in the present work are older women in the community who came to the Sámi area some 60 years ago and have thus have seen many extensive changes.

The research contributes to the scientific debate on intercultural relationships and families. My study analyses the degree to which everyday practices explain the course taken by relationships between Sámi and Finnish families. Specifically, it addresses the question: What new knowledge and skills is an entrant required to learn and what kind of resources does she need in settling down in the Sámi region and a Sámi community? I approach the study of everyday experiences through the concept of agency and consider the question of resources in terms of cultural and social capital.

The research shows that the essence of settling in a new community is acquiring the necessary cultural and social capital and learning the rules of the game. One challenge that the Finnish women encountered was the community's need

to protect its own boundaries, which led from time to time to the women feeling that they were outsiders. Based on the analysis, I introduce a new concept, *saamelaistapaisuus*, or Sámi habitus, which the women adopted gradually, but never completely.

In light of my findings, I see Finnish wives in Sámi communities as having a significant role as cultural interpreters between the Sámi and Finnish cultures. They develop into multicultural professionals who are both familiar with Finnish culture and actively engaged in acquiring the essential skills and knowledge of Sámi culture.

KEYWORDS: biculturalism, relationship, family, Sámi culture, cultural capital, social capital, agency, Bourdieu

ČOAHKKÁIGEASSU

Outi Korpilähde

Go mátkkis davás bođii eallima guhkkosáš. Suomelaš eamidat sámeservošis.

Guorahalan dutkamušastan suomelaš nissonolbmuid bohtima ja sajáiduvvaman sámeservošii eamidin ja mannjin. Dutkamuša ulbmilin lea burgit almmolaš oainnuid suomelaš nissonolbmuid doaimmain ja sajádagas buktimiin ságastallamii sin iežaset eallingeardelágan muitalusaid sámeservošiida searvamis. Dutkamuš fállá jiena dan jovkui, mii ovdal lea báhcán dutkamušaid olggobeallai.

Sámeguovllus lea leamaš guhká guovttekultuvrralaš olmmošgaskavuodát ja bearrašat. Iežan dutkamuša nissonolbmuin, geaid jearahallen, boarrásamosat leat bohtán sámeguvlui juo sullii 60 jagi dassái, nu ahte sii leat oaidnán mánggaid stuorra rievdadusaid.

Válddán dutkamušainan oasi guovttekultuvrralaš olmmošgaskavuodaid ja bearrašiid guoski dieđalaš ságastallamii. Jearan dutkamušastan, makkárin árgabeaivvi geavadagat mitaluvvojit sápmelaš-suomelaš olmmošgaskavuodain ja bearrašiin: maid ođđa dieđuid ja dáidduid ođđa bohtti galgá oahpahallat ja makkár resurssaid son dárbaša go ealligohtá ja ássagohtá sámeguovllus ja –servošis. Árgabeaivvi vásáhusaid lahknonan doaibmama doahpaga vehkiin ja resurssa- gažaldaga suokkardalan kultuvrralaš ja sosiála oaiveopmodaga rámmaid siste.

Dutkamuša vuodul lea čielggas, ahte dehálamos ođđa servošii vuogáiduvvamis lea dat, ahte skáhppo kultuvrralaš ja sosiála oaiveopmodaga ja oahpahallá servoša oktasaš njuolgadusaid. Hástaleaddjin dan dahká servoša dárbu suodjalit iežas rájaid, mii doalvu duollet dálle dasa, ahte servošii boht-

ti suopmelaš nissonolbmot dovdet iežaset olggobeale olmmožin. Analysa vuodul buvttán dutkamušságastallamii odđa doahpaga sámevuohki, mii dárkkuha eallima seamma láhkai go sámeservošis ellet.

Dutkamuša boađusin oainnán sámeservoša suopmelaš eamidiin leamen mearkkašáhtti rolla kulturdulkan sápmelaš ja suopmelaš kultuvrra gaskkas. Sis sáddet mánggakultuvrratmáhttit, geat dovdet sihke iežaset suopmelaš kultuvrra, gos leat boahrán, ja doibmet aktiivvalaččat vai oahpašedje dehálaš dáidduid ja dieđuid sámekultuvrras.

ČOAVDDASÁNIT: guovttekultuvrralašvuohta, olmmošgaskavuohhta, bearaš, sápmelašvuohta, kultuvrralaš oai-veopmodat, sosiála oai-veopmodat, doaiman, Bourdieu

ČUÁKÁNKIÄSU

Outi Korpilähde

Ko tave määdhist šoodâi eellim kukkosâš. Syemmiliih káálguh sämmilâš siärváduvvâst.

Mun suogârdâm tutkâmušâstân tom, maht syemmiliih nisoneh láá puáttám já sajidum sämmilâš siärvádâhân kálgun já manjen. Tutkâmuš ulmen lii raččođ almos uáinuid syemmilâš nisonij tooimâin já saajeest. Puávtám taa savâstâlmân sii jieijâs eellimkerdimuštâlusâid sämisiärváduvvááid servâmist. Muu tutkâmuš fáálá saje, kost puáhtá kuullâđ taam juávhu, mii ovdil lii pááccám tutkâmušâi ulguubel.

Sämikuávlust láá kuhháá lamaš kyeivtkulttuurliih kyeimikoscâvuodâh já perruuh. Puárásumos nisoneh, kiäid mun sahiittillim tutkâmušâsân, láá puáttám Sämikuávlun jo suulân 60 ihheed tassaaš, ađai sij láá uáinám maangâid stuorrâ nubástusâid.

Tutkâmušâinân mun vááldám uási tiedâlii savâstâlmân, mii kuoskât kyeivtkulttuurlijd kyeimikoscâvuodâid já perruid. Mun kojâdâm tutkâmušâstân, magariin aargâ vuáválâšvuodâh muštâluvvojeh sämmilâš-syemmilâš kyeimikoscâvuodâin já perruin: maid uđđâ tiäduid já tááiduid ulguubeln puáttee olmooš kalga opâttállâđ já magarijd aapijd sun taarbâš, ko sun eliškuat já asâškuat sämikuávlust já sämmilâš siärváduvvâst. Aargâ fiäráánijd mun aldanâm tuáimeevuotâ-tuávaduvvâin já ääpih-koččâmuš suogârdâlâm kulttuurlii já sosiaallii uáiviomâduduv raamij siste.

Muu tutkâmuš vuáđuld lii čielgâs, ete tehálumos äšši uđđâ siärvádâhân vuáháduumist lii tot, ete olmooš hááhá tarbâšlii kulttuurlii já sosiaallii uáiviomâduduv já opâttâl siärváduv ohtsijd njuolgâdusâid. Hästen tom taha tot, ete siärváduvvâst lii tárbu suojiđ jieijâs raajijd já tot toovvât tyellittälii tom

olgopiälälâšvuotâ tobdo, maid syemmilâš nisoneh tobdeh. Analyys vuáđuld mun puávtám tutkâmušsavâstâlmân uđđâ tuáváduv sâmvivevináálá, mii uáivild, ete iälá siämmáánáálá ko sâmmilâš siärváduvvâst eelih.

Tutkâmušân puátusin mun uáinám, ete sâmmilâš siärváduv syemmilâš káálguin lii merhâšittee roolâ kulttuurtulkân sâmmilii já syemmilii kulttuur kooskâst. Sij šaddet maangâ kulttuur čepin. Sij tobdeh sehe jieijâs syemmilii kulttuur, mast sij láá pajasšoddâm, ete pargeh aktiivlávvt vâi sij opâččii tehálijd tááiđuid já tiäđuid sâmmilii kulttuurist.

ČOOVDÂSÄÄNIH: kyevtkulttuurlâšvuotâ, kyeimikoskâvuotâ, peerâ, sâmmilâšvuotâ, kulttuurlâš uáiviomâdâh, sošiaallâš uáiviomâdâh, tuáimeevuotâ, Bourdieu

VUÄNNÖS

Outi Korpilähde

Ko mäa'tkešt tâavas šööddi jie'llem kokksaž. Lää'ddkaappi sää'mõutsstöõzzâst.

Ta'rkõstõõlam tu'tkkõõzzstan lää'ddneezni pue'ttem da jäälõõttâm sää'mõutsstöõzzid kaappjen da mäâ'nnjen. Tu'tkkõõzz täävtõssân lij pu'rggeed takai fi'tjõõzzid lää'ddneezni tuâimmjumuužžâst da sââ'ješt puu'tee'l saggstõõllma sij jiijjâz jie'llemkerddsaz mainnsid sää'mõutsstöõzzid õhttâm pirr. Tu'tkkõõssan ta'rjjad sâai jou'kke, kää'tt lij äai'jben pääccam tu'tkkõõzzi åalgpeälla, nu'tt što sij šâ'dde kullum.

Sää'mvuu'dest lie leämmaž kuu'kk kue'httkulttuursa paarrkõskkvuõđ da piârri. Jiõccan tu'tkkõ'sse mainstâttam neeznin puärrsõmmâz lie puättam sää'mvoudda ju'n nu'tt 60 ee'kked mâaiârri, da sij lie-i vuäinnam määngid jõnn muttsid.

Vuässõõđam tu'tkkõõzzinan kue'httkulttuursaž paarrkõskkvuõđid da piârrjid kuõskki tiõđlaž saggstõõllmõ'sše. Kõõjjam tu'tkkõõzzstan, määkkmen aarg vue'jjid mušttlet sää'm-lää'dd paarrkõskkvuõđin da piârrjin: määkam ođđ teäđaid da silttõõzzid ođđ oummušt fe'rttai mätt'tõõllâd da määkam viõkkvääraid son taarbaš, ko jäälâât sää'mvoudda da -õutsstö'sse. Aarg kiõcclåsttmõõžžid ålddnam tuâimmjeeivuõtt-fi'tjõõzz veäkka da viõkkväärrkõõccmõõžž tu'mmjam kulttuursaž da sosiaal'laž resuurs raamâst.

Tu'tkkõõssan vuäđald vuäitt särnnađ, što tää'rkmõs ä'sš ođđ õutsstö'sse jäälõõttmešt lij, što ha'ngkkad taarbšum kulttuur-saž da sosiaal'laž resuurs da mätt'tâall õutsstöõzz vuäkkõõzzid. Tõ'st lij va'žžtõs tõnt, ko õutsstöõzzâst lij tarbb suõjjeed jiijjâs raajid, mii jââ'dat te'l tu'l lää'ddneezni tobddâm ålggpeällsažvuõđ tobddmõ'sše. Analyys vuäđald pooutam tu'tkkõõs-saggs-

tõõllma odđ fi'ttjõõzz sää'mvuâkksažvuõđ, kää'tt miârkkšâavy, što jeä'let seämmavuâkksânji ko sää'mõutstõõzzâst jeä'let.

Tu'tkkõssan pohttmõššân vuäinam, što sää'mõutstõõzz lää'ddkaappjin lij miârkteei rooll kulttuurtulkân sää'm da lää'dd kulttuur kõõskâst. See'st šâ'dde määngkulttuursiltteei, kook tâ'bdde nu'tt jiijjâz lää'dd vuâlggkulttuur ko še tuâimmje aktiivlânji, što mättje täärkes silttõõzzid da teâdaid sää'mkulttuurâst.

ČOOUDSÄÄ'N: kue'httkulttuursažvuõtt, paarrkõskk-vuõtt, piâr, sää'mvuõtt, kulttuursaž resurss, sosiaal'laž resurss, tuâimmjeeivuõtt, Bourdieu

KIITOKSET

Tässä tutkimukseni loppuvaiheessa haluan kiittää monia. Suurimmat kiitokset osoitan teille, saamelaisyhteisön suomalaisvaimot, jotka kerroitte elämäkokemuksianne tähän tutkimukseen. Tämä on meidän yhteinen tarinamme pohjoisen matkasta, josta tuli elämän mittainen.

Ilman asiantuntevaa ja hienoa ohjausta rämpisin edelleen alkusuossa. Suuret kiitokset osaaville ohjaajilleni Päivi Naskalille ja Seija Keskitalo-Foleyille. Kiitos tukemisesta ja ohjaamisesta sekä kärsivällisyydestä ja ymmärryksestä. Myös Lapin yliopiston sukupuolentutkimuksen tutkijaryhmä on mahtava: Kirsti Lempiäinen, Miia Rantala, Hanna Peltomaa, Sari Vidén, Shahnaj Begum, Outi Ylitapio-Mäntylä, Virpi Vaattovaara – kiitos monista hienoista keskusteluista. Virpiä ja Sanna Valkosta kiitän myös hyvistä kommenteista loppuseminaarissa. Työni esitarkastajia Pirkkoliisa Ahposta ja Vappua Sunnaria kiitän hyvistä ja selkeistä ohjeista ja kommenteista. Helena Herralaa kiitän tukevasta opiskelukaveruudesta.

Torste Aikiota kiitän taitavasta taitosta, Merja Aletta Ranttilaa ihanasta kansikuvasta ja Katja Soikkeliä erinomaisesta kielenhuollosta. Tiivistelmän saamenkieliset käännökset tekivät opettajakollegani Outi Länsman (pohjoissaame), Tiina Sanila-Aikio (koltansaame) ja Anna Morottaja (inarinsaame), englannin korjasi Richard Foley – kiitoksia teille kaikille.

Mieluisana tehtävänä listaan teitä, ihanat ystävät ja sukulaiset, jotka olette olleet tukena, ilona ja ymmärtäjinä: Annukka Hirvasvuopio-Laiti, Auli ja Aimo Aikio, Päivi Magga, Ima Aikio-Arianaick, Sari Pietikäinen, Ritva Säilä sekä koko Ahlakorven perhe. Isääni Paavo Korpilähdettä kiitän elinikäisestä tuesta. Veljeni Aimo harjoitti minua jo lapsena väittelemään, siitäkin kiitos (vaikka aina hävisin). Aslak Näkkäläjärveä ja muuta lasteni isän puoleista lähisukua kiitän pääsystä saamelaisperheeseen ja -sukuun. Kaipauksella ja kiitoksella muistan

kahta edesmennyttä hienoa naista, jotka opettivat ja antoivat minulle niin paljon: äitiäni Leila Korpilähdettä ja anoppiani, ahkuamme Inga Näkkäläjärveä. Tärkeimpinä kaikista ovat lapseni: edesmennyt esikoisemme Juhan Aslak, jonka oivaltavaa huumorintajua usein muistelin ja Mikke-poikani, Mikkel Antte, joka on elämäni ilo ja valo. Kiitos lapseni!

Rahallisesta tuesta tutkimukselleni kiitän Suomen Kulttuurirahaston Lapin rahastoa, jonka apurahan turvin uskaltauduin aloittamaan tutkimuksen sekä Lapin yliopistoa rehtorin apurahasta, jonka avulla viimeistelin työni.

Inarissa kevätaamuna 2015

Outi Korpilähde

"Esi-isäni hakivat esiäitejämme Kautokeinosta.

Runsaudesta.

Nyt ovat tavat muuttuneet.

Nyt meidän poikamme kilpailevat oppineimmista tytöistä.

Reippaita, rohkeita, aloitekykyisiä ovat vieraat tytöt.

Opettelevat nutukkaiden tekoa, takkien kaavoja vaihtavat keskenään,

hervanauhoja opettelevat sommittelemaan.

Hyviä tyttöjä ovat.

Tekevät omaa työtään

ja sitä kipeästi tarvitsee murrosvaiheessa oleva elinkeinomme.

Oppivoaisia tyttöjä.

Kieltämme taitavat ja uskaltavat opetella elämään tavallamme."

(Lukkari 1995, 24.)

SISÄLLYSLUETTELO

1. Johdanto.....	20
2. Tutkimuksen lähtökohdat.....	27
2.1. Suomalaisvaimoja haastattelemassa.....	27
2.2. Elämäkerrallinen kerronta.....	44
2.3. Kokemuskerronta työväliseenä.....	50
2.4. Paikantuva tieto ja tutkimuseettistä pohdintaa.....	56
2.5. Toimijuus ja pääomat.....	66
2.6. Pääoma voimavarana.....	70
2.7. Oman elämänsä subjekti.....	77
2.8. Saamelaisalueen naiset ja avioliitot tutkimuksissa.....	80
3. Saamenmaa kutsuu.....	93
3.1. Tuumin, että tänne haluaisin tulla.....	97
3.2. Tuli mies.....	113
3.3. Näytillä – ensikokemuksia perheiden tapaamisesta....	124
3.4. Yhteenveto.....	136
4. Neuvottelua saamelaistapaisuudesta.....	143
4.1. Tosi paljon oon saanu henkistä pääomaa.....	143
4.1.1. Aktiivinen kielitoimijuus – kielellisen pääoman hankinta.....	153
4.1.2. Kieli kulttuurisena ja sosiaalisena tekijänä – ryhmässä vai ei.....	162
4.2. Saamenpuku symbolina – vaimon kuuluukin pitää....	170
4.2.1. Lapinpuvulla ryhmän jäseneksi.....	177
4.2.2. Alkaa saamelaiseksi.....	185
4.3. Naisena saamelaisperheessä - arjen ulottuvuuksia....	194
4.3.1. <i>Mä osasin tehdä jotakin kaunista.....</i>	202
4.3.2. <i>Minä oon kieltäny ryynien laitton lihakeittoon.....</i>	208
4.3.3. <i>Sano se täsmällisesti, joku yleinen aikakäsitys!.....</i>	215

4.3.4. <i>Meillä mies on oppinut jopa riitelemään</i>	220
4.4. Yhteenvetoa.....	230
5. Paikantumassa	235
5.1. Miniänä – ”Miten olla mielevänä, kuten kuuluna asua”	235
5.1.1. ”Nato nauloina pihalla”.....	248
5.1.2. <i>Kenen sukuun sinut on naitu?</i>	252
5.2. Sisäpiirissä vai vilttiketjussa – subjektina positiossa....	263
5.2.1. Tiedä paikkasi riuku.....	264
5.2.2. <i>Kyllä sen aistii, semmosta vierautunnetta</i>	275
5.2.3. <i>Väliinputoajana en ollut enää täysin suomalainen</i>	288
5.2.4. <i>Kyllä mä varmaan jollain lailla oon yhteisön jäsen</i> ...	292
5.2.5. Ja he elivät... elämänsä loppuun saakka	299
5.3. Yhteenvetoa	304
6. Elämän mittainen matka	307
6.1. Yhteenveto tutkimuksesta.....	307
6.2. Tutkimuksen tuloksia ja arviointia.....	311
Lähteet	319

KAAVIOT JA TAULUKOT

Kaavio 1. Suomalaisvaimojen Saamenmaahan tulosityt (pystyakselilla vaimojen lukumäärä).....	111
Kaavio 2. Asukasluvun muutos saamelaisalueella vuosina 1970–2010 (Lapinliitto 1970–2010, Saamelaiskäräjät 2012).....	112
Kaavio 3. Saamen taito ikäluokittain.....	149
Kaavio 4. Saamenpuvun käyttäminen ikäryhmittäin.....	176

LIITTEET

Liite 1. Kutsu tutkimukseen.....	365
Liite 2. Yhteenveto taustatietolomakkeista.....	368
Liite 3. Koonti haastatelluista.....	376

I. JOHDANTO

Tämä on tutkimus saamelaismiesten suomalaisvaimoista, heidän tulostaan ja asettumisestaan Saamenmaalle puolisoiksi, miniäksi ja yhteisön jäseneksi. Tutkimuksen aikana esitin itselleni usein kysymyksen, miksi tehdä tutkimusta saamelaismiesten suomalaisvaimoista. Mimmi (ir2¹) totesi, kun keskustelimme haastattelusta, että *on se hyöä, että meiltäkin joskus kysytään*. Kuulin silloin ja kuulen edelleen Mimmin puheessa painotuksen *-kin* -päätteellä. Tulkitsen sen pitävän sisällään ajatuksen siitä, että saamelaisia, saamelaiskulttuuria, saamen kieliä ja saamelaisyhteisöä on tutkittu paljon, mutta saamelaismiesten suomalaisvaimoja ei kukaan ole tutkimuksellisesti kuunnellut tähän mennessä. Haluankin antaa puheenvuoron, äänen, kokemuksistaan tähän asti vaienneille.

Tutkin saamelaismiesten suomalaisvaimojen toimintaa ja heidän tarvitsemiaan voimavaroja saamelaisperheessä ja -yhteisössä. Olen kuunnellut näiden naisten kertomuksia siitä, minkälaista oli asettua asumaan entuudestaan outoon yhteisöön ja elää siinä. Tutkimuksen fokus on suomalaisvaimojen kerronnassa, joten en kysynyt muiden yhteisön jäsenten kokemuksia. Määrittelen tutkimani ilmiön vaimouden ja minijyyden kokemukset rakentuvana naiseutena ja vaimo-/miniätoimijuutena. Rajaan ilmiön Suomen saamelaisalueen suomalais-saamelaisiin parisuhteisiin ja niissä elävien suomalaisnaisten kokemuksiin vaimoudesta ja asemasta saamelaisyhteisössä.

Kysyn tutkimuksessani, miten suomalaisnaiset neuvottelevat paikastaan ja toimijuudestaan saamelaisalueen saamelaisyhteisöissä. Toimijuuden avaamiseksi esitän aineistolle tarkentavia kysymyksiä: Miten saamelaisyhteisöön asettumi-

1 ir2 = ikäryhmä 2. Jaoin haastateltavat kolmeen ikäryhmään (ir1, ir2, ir3), joista ir1:een kuuluvat vanhimmat ja ir3:een nuorimmat haastatellut. Käytän haastateltavistani pseudonyymejä anonyymiteetin turvaamiseksi.

nen rakentuu saamelaismiesten suomalaisvaimojen kokemuksettomuksissa? Minkälaisiksi arjen käytännöt kerrotaan? Kun kuuntelin haastatteluja, puheeksi nousivat usein osaaminen ja voimavarat, joita suomalaisvaimot kokevat tarvitsevan sa toimieissaan saamelaisyhteisössä. Kysyn aineistoltani: Minkälaisia voimavaroja suomalaisnaiset kertovat tarvitsevan saamelaisyhteisön perhe- ja sukusuhteissa? Miten toimimalla naiset saavuttavat saamelaisyhteisössä tarvitsemaansa osaamista ja voimavaroja?

Osallistun tutkimuksellani keskusteluun naisen roolista perheessä ja yhteisössä erityisesti kaksi- tai monikulttuurisessa kontekstissa. Globalisoituvassa maailmassa kulttuurien väliset rajat ylitetään joka päivä lähes jokaisen elämässä. Ajankohtaiseksi tutkimukseni aiheen tekee koko suomalaisen yhteiskunnan monikulttuuristuminen². Saamelaisalueella monien kulttuurien olemassaolo on vanha ilmiö. ”Etelän ihmisiä” on tullut vuosikymmeniä Saamenmaahan ja asettunut tänne vakinaisesti asumaan. Ajankohtaisuutta tutkimukseeni lisää saamen kielten ja kulttuurin vahvistuminen, mikä ilmenee saamen kielten lisääntyneenä opiskeluna³ sekä saamelaisyhteisön kaksikulttuuristen lasten identifioitumisena saamelaisiksi.

Tutkimukseni kuuluu sukupuolentutkimukseen, jossa tutkimuskontekstina on usein arki ja arjen toimintaympäristö. Oma tutkimukseni keskittyy arjessa toimimiseen, siihen,

2 Kaksi- ja monikulttuuristen avioliittojen määrä on nelinkertaistunut 20 vuodessa (Kinnunen & del Angel 2010). Kaksikulttuurisia avioliittoja synnyttää ensisijaisesti avioliittomuutto, joka viittaa tilanteeseen, jossa Suomessa pysyvästi asuva henkilö solmii avioliiton ulkomailla asuvan kanssa ja he asuvat Suomessa (Säävälä 2013; Familia club ry. 2011).

3 Saamen kieli ja kulttuuri: Hakijamäärät Saamelaisalueen koulutuskeskuksessa ovat lisääntyneet seuraavasti: pohjoissaame vuonna 2005 hakijoita 21, vuonna 2013 hakijoita 37; inarinsaamen koulutus järjestetty vuodesta 2011 alkaen, tuolloin hakijoita 18, syksyllä 2013 hakijoita 26; koltansaame vuonna 2012 hakijoita 32, syksyllä 2013 hakijoita 13 henkilöä (koulutus järjestetty vain kahtena vuonna) (Saamelaisalueen koulutuskeskus 2013).

miten arki eletään ja miten se näyttäytyy suomalaisvaimojen elämässä saamelaisyhteisössä. Olen haastatellut tähän tutkimukseen kaikkiaan 33 suomalaisnaista, joilla on saamelainen miespuolinen puoliso ja jotka asuvat Suomen saamelaisalueella. Pysin voimaannuttavaan tutkimusotteeseen ja emansipatoriseen tiedon vapauttamiseen. Tavoitteenani on ”toisen” tarinan julkituominen eli suomalaisvaimot kertovat kokemuksestaan omasta näkökulmastaan ja omalla äänellään.

Tutkimukseni kertoo siis kokemuksista: toisesta kulttuurista tulevien ihmisten kokemuksista, miten he kokevat saamelaisen yhteisön ja kulttuurin. Se kertoo siitä, miten ulkopuolinen kokee ja ymmärtää itselleen entuudestaan vieraita asioita, tapoja, toimintaa ja asenteita. Minkälaisen ”lasien” läpi hän katsoo uutta yhteisöä? Mihin hän kiinnittää huomiota ja miten kokee ja ymmärtää asioita? Miten ja kuinka paljon vaikuttaa tulijan tai yleensä ulkopuolisen oma lähtökulttuuri? Toivon, että tutkimukseni lisää mahdollisuuksia ymmärtää eri kulttuurien välisiä eroavaisuuksia ja syitä ”väärinymmärtämiseen”. Näen tutkimuksellani olevan merkitystä pohdittaessa ennakkoluulojen, väärinkäsitysten ja tulkintojen syitä ja seurauksia.

Tein haastattelut pääosin kesällä 2010. Sen jälkeen saamelaiskysymyksestä on käyty ankaraa kiistaa. Vuonna 2012 kiista roihahti ilmieliekkiiin muutaman saamelaisuus-lappalaisuus-asetelmaa koskevan tutkimuksen myötä. Kiista kulmineoitui kysymykseen siitä, kuka on saamelainen ja millä perusteella. (Ks. Sammallahti 2013, Sarivaara 2012a, Stoor 2013.) Saamelaiskäräjät valmisteli uuden saamelaismääritelmän ja hyväksyi sen yleiskokouksessaan kesällä 2014. Uudessa määritelmässä painotettiin saamelaiskulttuurin omaksumista sukusiteiden kautta ja yhteyden ylläpitämistä saamelaiskulttuuriin. Eduskunta hylkäsi uuden saamelaismääritelmän maaliskuussa 2015. (Eduskunta 2015) Oma tutkimukseni ei osallistu saamelaismääritelmää koskevaan debattiin eli en ota

kantaa suomalaisvaimojen puolisoiden saamelaisuuteen. En ole tiedustellut miesten ”syntyperää” enkä asettanut heidän saamelaisuuttaan kyseenalaiseksi. Tieto suomalaisvaimojen saamelaispuolisoiden saamelaisuudesta perustuu haastateltujen ja tutkijan omaan, vuosikymmenien aikana kertyneeseen arkitietoon.

Tutkimusmenetelmänä olen käyttänyt elämäkerrallista tutkimusta, jossa kertojien eli haastattelemini henkilöiden avulla avautuu näkymä tutkimuskontekstiin. Yksittäisten ihmisten kertomien avulla voidaan peilata kulttuurista todellisuutta ja ymmärtää, että kokemukset ovat hyvin moninaiset ja jokaisella yksilölliset. Tutkimukselle ei ole relevanttia pohtia tarinoiden todenmukaisuutta, koska todellisuuden vangitseminen on mahdotonta ja jokainen tarina syntyy sen kertojan omasta kokemusmaailmasta omaa taustakulttuuriaan heijastaen. Sukupuolentutkimukselle tunnusmaisesti pohdin myös omaa tutkijan asentoani ja paikantumistani tutkimusyhteisöön, erityisesti koska kuulun itsekin tutkittavaan ryhmään.

Suomalaisnaisista käytetään usein saamelaisalueella ilmaisua nimitystä *riuku*⁴ riippumatta siitä, onko hän parisuhteessa saamelaisen kanssa vai ei. Sana on saamenkielistä perua ja sinällään neutraali eli tarkoittaa ei-saamelaista naista. *Riuku*, pohjoissaameksi *rivgu*, tunnetaan kaikissa saamen kielissä. Alkuperäinen kantasana *rygr* on muinaisskandinaavinen laina ja tarkoittaa emäntää (lady, housewife) (Aikio 2009, 273). Áile Aikio (2012) kuvaa tutkimuksessaan *riuku*-ilmaisua: ”Sana ei ole täysin vapaa arvolatauksesta ja sitä käytetään usein haluttaessa korostaa suomalaisten ja saamelaisten välisiä eroja ja puhuttaessa negatiivisesti suomalaisista, erityisesti saamelaisten kesken.” (mts. 68).

4 En käytä itse aktiivisesti *riuku*-sanaa tässä tutkimuksessa, koska se on osalle haastatelluista vastenmielinen ilmaisu. Sana tosin vilahtelee paikoitellen tekstissä, erityisesti haastateltavieni kertomusten katkelmissa, mutta pääosin olen pyrkinyt käyttämään neutraalia ilmaisua *suomalaisvaimo*.

Saamelaisistaki voi sanoa, että käyttäytyy ku riuku. Mies saattaa sanoa, että sinähän oot ku riuku, jos tulee riita. Jos saamelainen sanoo ... onhan siinä vähän semmonen maku, että hienostelija, kaupunkilainen, ei osaa tehdä käsitöitä. Riuku on vähän alentava, en halua olla riuku. Saamelaiset pitää riukuja semmosina, jotka ei ossaa tehdä mittään, ei osaa luonnossa liikua. (Taru, ir2)

Taru kuvaili *riuku*-nimityksen käyttöä alentavana ja väheksyvänä. Lisäksi sanaa käytetään adjektiivinomaisesti henkilöstä, joka on taitamaton. Se, mitä käsitteitä ja ilmaisuja käytetään, ei ole yhdentekevää, koska käsitteillä määritellään ilmiötä ja sijoitetaan se tiettyyn kontekstiin. Kielelliset valinnat, kuten käsitteet, rakentavat sosiaalista todellisuutta ja niillä on myös seurauksensa. Käsitteet pitävät aina sisällään tulkintaa ja selitystä todellisuudesta (Koivunen & Liljeström 1996, 29). Käsite saattaa pitää sisällään semanttisen merkityksen, esimerkiksi stereotypian, joka yksinkertaistaa ilmiötä ja asettaa sen tiettyyn kategoriaan (Krok 2009, 64). Itse yritän välttää kyseisen ilmauksen käyttämistä, koska monet haastattelemistani naisista eivät pidä siitä sen mahdollisesti halventavan merkityksen takia. Näen, että sana *riuku* on esimerkki stereotypiaa sisältävästä ilmaisusta, ja sillä voidaan nimetä koko ryhmän lisäksi yksittäiset henkilöt koko ryhmän edustajiksi.

Tutkimusraportti koostuu kuudesta luvusta. Ensimmäisessä luvussa eli johdannossa pohdin tutkimukseni perusteita ja sitä, miksi tutkin valitsemaani aihetta, mikä siitä tekee ajankohtaisen. Toisessa luvussa paikannan tutkimuksen kontekstiinsa ja pohdin, mitä saamelaisyhteisö tarkoittaa, minkälainen on suvun ja laajemmin yhteisön merkitys ja minkälaista ajankohtaista keskustelua saamelaisyhteisössä käydään. Esittelen lyhyesti pääkäsitteet, aineiston ja tutkimusmenetelmäni. Paikannan tutkimukseni aikaisempaan aihetta sivuavaan tutkimukseen eli kaksikulttuurisia parisuhteita ja saamelai-

salueen naisia koskeviin tutkimuksiin sekä pohjoiseen sukupuolentutkimukseen. Sijoitan tutkimukseni käyttämäni teoreettiseen viitekehykseen, pohdin *pääoma-* ja *toimijuus-*käsitteiden merkitystä ja esittelen tutkimuskysymykseni. Esittelen tarkemmin menetelmäni elämäkertatutkimuksen sekä kokemukseronnan merkityksen. Avaan myös omaa tutkijan asentoani yhtenä saamelaisyhteisön suomalaisvaimoista sekä pohdin eettisiä kysymyksiä.

Kolmas luku käsittelee haastattelemieni naisten tuloa Saamenmaahan: miksi he tulivat alueelle ja minkälaista vaihtelua tulosityissä on ikäluokittain. Luvun alussa kuvaan ensin saamelaisyhteisön yhteiskunnallisia muutoksia ja muuttoliikkeen merkitystä. Niin ikään kerron haastattelemieni naisten ensimmäisistä tapaamisista tulevan puolison kanssa sekä analysoin naisten tulkintoja saamelaisen miehen erilaisuudesta verrattuna suomalaiseen mieheen. Ensimmäiset tapaamiset miehen perheen kanssa toivat esille kulttuurisia eroja, ensisijaisesti kielen ja erilaisia tapoja. Tärkeä perhekoheesio nousi esille jo alkuvaiheessa. Naisten omat vanhemmat kantoivat huolta tyttärensä työmahdollisuuksista saamelaisalueella.

Tutkimuksen varsinaiset aineistoluvut eli neljäs ja viides luku keskittyvät suomalaisnaisten kokemuksiin saamelaisyhteisöön asettumisesta erityisesti arkikontekstissa. Neljännessä luvussa keskityn tarkastelemaan yhteisöön asettumista *saamelaisapaisuus-*käsitteen avulla. Määrittelen käsitteen tavaksi elää ”saamelaiskaltaista” elämää saamen kieltä käyttäen, yhteisön tapoja opetellen ja noudattaen, mutta oman lähtökohdan muistaen. Käsittelem luvussa suomalaisvaimojen tarvitsemia voimavaroja ja tarvittavia taitoja vaimon roolissa. Teoretisoin voimavaroja Pierre Bourdieun *kulttuurinen pääoma* ja *sosiaalinen pääoma* -käsitteiden kautta.

Viides luku keskittyy suomalaisnaisten paikantumiseen saamelais sukuun ja -yhteisöön. Teoreettisena käsitteenä käytän sosiaalista pääomaa. Keskeisenä käsitteenä on myös

toimijuus, jonka miellän kykynä ja mahdollisuutena neuvotella sosiaalisia järjestyksiä sellaisiksi, että ne mahdollistavat mielekkään toiminnan. (Ks. Skeggs 1997.) Toimijuus-käsite on hyvin monitahoinen. Tätä kuvastavat sen monet määreet. Honkasalo, Ketokivi ja Leppo (2014) esittelevät artikkelissaan yli kymmenen toimijuuden tapaa. Toimijuus voi olla muun muassa moniselitteinen, hämärä, hauras, kykenevä, aikaansaava ja sidottu. Feministiseen tutkimukseen toimijuus kytkeytyy emansipatorisen merkityksensä kautta. (Mts. 367–370) Pohdin viidennessä luvussa myös suomalaisvaimoja koskevaa kiistanalaista nimitystä *riuku* ja sen paikantavaa merkitystä.

Viimeisessä eli kuudennessa luvussa kokoan yhteen haastateltujen ”elämän mittaisen matkan”. Naiset tekevät välitilinpäätöstä elämästään ja pohtivat sitä, ovatko he kotonaan saamelaisalueella. Loppuyhteenvedossa kerron tuloksia, tutkimuksen synnyttämiä ajatuksia ja esitän jatkotutkimusaiheita. Päätän raporttini epilogiin, joka on ote Mimmiltä (ir2) saamastani sähköpostiviestistä. Mimmi ”vie sanat suustani”: *Jokaisen miniän tarina on erilainen*. Kaikki ovat kuitenkin halunneet oppia uusia taitoja ja tapoja, ja he ovatkin oppineet paljon omaa lähtökohtaansa unohtamatta.

2. TUTKIMUKSEN LÄHTÖKOHDAT

2.1. Suomalaisvaimoja haastattelemassa

Tutkimukseni haastateltaviksi olen valinnut saamelaismiesten ei-saamelaiset puoliset, jotka ovat suomalaissyntyisiä ja asuvat saamelaisalueella. Tämä valinta rajasi tutkimuksen ulkopuolelle jonkin verran ulkomaalaissyntyisiä naisia sekä runsaasti saamelaisalueen ulkopuolella asuvia. Tein rajauksen osin käytännön syistä: saamelaisalueen ulkopuolella asuvia on mahdotonta tavoittaa edes kohtuullisessamäärin, mutta erityisesti siitä syystä, että halusin tutkia nimenomaan saamelaisyhteisössä elävien suomalaisnaisten kokemuksia.

Olen hankkinut tutkimusaineistoni sellaisilla tavoilla, jotka mahdollistavat naisten kertoa vapaasti ajatuksistaan ja kokemuksistaan (ks. Ojala & Ikonen 2005, 18). Näitä ovat tutkimuksessani haastattelut, esitietolomakkeiden vapaamuotoiset kysymykset ja sähköinen kirjeenvaihto (sähköposti). Olen itse ollut kauan saamelaisyhteisön jäsen, ja asioiden tuntemus on kasvanut arjen toiminnoissa. Olen myös opiskellut sekä pohjoissaamen kieltä että saamelaiskulttuuria ja osallistunut vuosien mittaan lukuisiin seminaareihin, konferensseihin ja tapahtumiin. Lisäksi työni on osa saamelaiskulttuurista toimintaa⁵. Omiin havaintoihin liittyvä aineisto on osa tutkijan omaa ymmärrystä (Ojala 2011, 96). Tutkimusmetodina havainnointi tulee olla tietoista ja järjestelmällistä. Niin ikään on pidettävä erillään tutkijan tulkinnat ja kokemukset suorista havainnoista (Ronkainen ym. 2011, 115). Havainnot voidaan jakaa edellä mainittuihin suoriin havaintoihin, tulkintoihin ja vaikutelmiin sekä tutkijan omaan tuntemukseen ja koke-

5 Olen työskennellyt pitkään opettajana Saamelaisalueen koulutuskeskuksessa.

mukseen liittyviin muistoihin. Lisäksi kenttämuistiinpanot ja niiden pohjalta kirjoitetut tarinat ovat havainnointia. (Mts. 115–116.) Olenkin kartuttanut saamelaiskulttuurista tuntemustani vuosien mittaan omaan havainnointiin perustuvalla arkitiedolla, joka luonnollisesti on epämuodollisena aineistona tutkimuksessani.

Keräsin saamelaisten suomalaisvaimojen (avio- tai avovaimojen) nimelistaa niin sanotulla lumipallomenetelmällä eli tein alkulistaa eri puolilta saamelaisaluetta olevien tuttavieni ja ystäväni avustuksella ja pyysin mukaan kutsumiani levittämään tietoa tutkimuksesta. Tämän lisäksi Yle Sámi radion toimittaja teki tutkimuksesta raportin, jossa pyysin kaikkia kiinnostuneita ottamaan yhteyttä minuun ja tulemaan mukaan tutkimukseen. Tunnen itsekin varsin monta kriteerit täyttävää henkilöä. Minkäänlaista rekisteriä ei saamelaisten suomalaispuolisoista ole.

Lähetin ensin mahdollisille tutkittaville kirjeitse tiedustelun osallistumisesta tutkimukseen (liite 1). Vastauksia alkoi tulla nopeasti ja runsaasti. Halukkuutensa ilmoittaneille lähetin taustatietolomakkeen. Pohdin pitkään lomakkeeseen tulevia kysymyksiä: mitä pyrin selvittämään lomakkeen avulla. Hyvän kyselylomakkeen laatimiseksi tutkijan tulisi olla hyvin perehtynyt aiheeseensa, myös teoreettisesti (Ronkainen ym. 2011, 114). Aihe oli minulle tuttu ja omakohtainen, mutta huomasin, että teoreettinen tietämykseni aiheesta ei ollut riittävä lomaketta laatiessani. Olin kuitenkin siinä vaiheessa jo luke-
nut useita kaksikulttuurisia avioliittoja koskevia tutkimuksia⁶, jotka olivat vahvistaneet näkemystäni ydinkysymyksistä.

Kyselylomakkeen (Liite 3.) kysymykset laadin siltä pohjalta, mitä pidin tärkeänä suomalaisvaimon elämässä. Tällaisiksi määritelin saamen kielen taidon ja saamelaiskulttuurista koskevan tietouden sekä perhe-elämään, sukulaissuhteisiin ja

6 Muun muassa Breger – Hill 1998, Järvinen-Tassopoulos 2005, Kuusisto 2007, Tuomi-Nikula 1989.

yhteisölliseen elämään liittyvät asiat. Kysyin ensin henkilötietoja kuten ikää, kotiseutua, koulutusta, saamelaisalueelle tulon ajankohtaa ja sekä omaa että miehen työtilannetta. Näiden jälkeen kysyin saamen kielen osaamisesta, saamenkäsitöiden tekemisestä ja saamenpuvun käyttämisestä. Näillä kysymyksillä sain alustavan käsityksen haastateltavien elämäntilanteesta ja lähestyin kieli- ja kulttuurikysymyksillä tutkimuksen yhtä pääkäsitettä eli kulttuurista pääomaa. Kysyin myös lapsuudenkodin ja nykyisen perheen välisistä eroista (tavat ym.).

Sosiaalisia suhteita ja toimintaa kartoitin alustavasti kysymällä yhteydenpidosta miehen suvun kanssa sekä omasta asemasta yhteisössä esimerkiksi kokeeko haastateltava olevansa yhdenvertainen yhteisön jäsen vai ulkopuolinen. Niin ikään tiedustelin syrjimiskokemuksista: onko haastateltava kokenut syrjintää ja jos on, minkälaista, missä yhteydessä ja mistä syystä. Lopuksi tiedustelin suhtautumista riuku-nimitykseen sekä esitin ehdotuksia tutkimuksen työnimeksi. Työnimiehdotuksilla pyrin alustavasti kartoittamaan haastateltavien tunteuksia sekä tutkimusta että sen fokusointia kohtaan. Nimiehdotuksissa oli muun muassa *riuku-* ja *riugu-*ilmaisun (esim. Riukuminiänä Saamenmaassa) ja *siirtolainen/maahanmuuttaja* -ilmaisun sisältäviä ehdotuksia. Mahdollisimman neutraalina vaihtoehtona oli otsikko *Suomalaisminiänä saamelaisyhteisössä*. Näistä viimeksi mainittu sai eniten kannatusta, joten käytin sitä tutkimuksen työnimenä.

Vaikka käyttämäni elämäkertatutkimus kuuluu metodisesti laadulliseen tutkimukseen, koin lomakkeella kerätyn kvantitatiivisen aineiston tukevan hyvin tutkimusta. Kvantitatiivista aineistoa en varsinaisesti tulkinnut, vaan hyödynsin lähinnä lukumääräisiä tekijöitä, esimerkiksi saamen kielen osaajien määrää koko haastateltujen ryhmästä. Näistä tein taulukon selkeyttämään tilannetta (liite 3).

Kyselylomakkeeseen vastanneista olen haastatellut 33 henkilöä, jotka edustavat kaikkia ikäluokkia ja eri alueita saa-

melaisalueella. Muutamat kyselyyn vastanneista eivät olleet innostuneita haastattelusta (*En minä osaa mitään ihmeellistä kertoa.*) tai jäivät pois luonnollisista syistä (matka, sairaus, elämäntilanne). Litteroin kaikki haastattelut sitä mukaan kuin tein ne, yleensä samana iltana, ja lisäilin tekstien loppuun omia havaintojani ja tuntemuksiani haastattelutilanteesta. Lähetin muutamille haastatelluille pyynnöstä heidän oman haastattelunsa puhtaaksikirjoitettuna. Koko ajan olen pyrkinyt painottamaan tutkimuksen vuorovaikutteisuutta eli pyytänyt kommentteja ja kysymyksiä haastateltaviltani. Tutkimuksen edistymisestä kerroin sähköpostitse pari kolme kertaa vuodessa. Alkuun sain runsaasti vastauksia, mutta noin neljän vuoden tutkimusprosessin kuluessa viestittely väheni. Arvelisin joidenkin odotelleen valmista nopeammin. Marja Tiilikainen (2003, 110) kertoo joidenkin informanttien ihmetelleen tutkimuksen pitkää kesto.

Pyrin käyttämään feminististä haastatteluotetta, joka kunnioittaa haastateltavan omaa kerrontaa, perustuu vallan ja tiedon analyysiin (Oinas 2004, 227) ja mahdollistaa vuorovaikutteisen keskustelun. Muotoilin kysymyksiä siten, että haastateltava voisi itse päättää, mihin ja miten vastaa (ks. Rosenthal 2004, 49). Tavoitteena on ollut vapauttaa ja valtauttaa naisia eli antaa ”äänivalta” ja puheenvuoro heille, joilla sitä ei ole ennen ollut tai jotka eivät ole sitä käyttäneet. (Skaffari 2010, 64.) Olennaisen tärkeänä haastatteluissa Lois Presser (2005) pitää sitä, mitä kysytään ja sitä, miten kysytään. ”Tutkijan tavoite ei ole vapauttaa autenttista kertomusta, vaan ennemminkin paljastaa niin paljon kuin pystyy suhteista, jotka vaikuttavat kerrotun tarinan rakentumiseen” (mts. 2087). Tämä sisältää sekä kerrontatilanteen, tutkijan ja kertojan tiedostetun paikantumisen sekä kertomusten sisältämät arvot ja asenteet. Ensisijaista on haastateltavan ja hänen kertomuksensa kunnioittaminen (DeVault & Gross 2007, 188) ja haastateltavan aito kuunteleminen, koska kiertotietä puhuminen voi avata sitä, mikä on pu-

heen takana eli esimerkiksi yhteisön näkökulmien ja arvojen vaikutusta (mts. 182–184). Kun kaksi ihmistä kohtaa, kyseessä on aina puhujien suhde muihin, omaan historiaan, sukuun ja uskomusjärjestelmiin. Puhuminen on tapa olla maailmassa. (Honkasalo 2004, 307–308.) Suoritin haastattelut lähinnä teemahaastatteluina alustavien kyselylomakkeiden pohjalta, joskin väliin keskustelu polveili muihinkin aiheisiin. Toimin kirjuriina suomalaisnaisten omaelämäkerrallisille kertomuksille nauhoittamalla ja litteroimalla heidän kertomaansa.

Kävin jonkin verran myös sähköistä kirjeenvaihtoa haastateltavieni kanssa kysyen tarkennuksia joihinkin asioihin. Jotkut naisista kirjoittivat hyvinkin syviä ajatuksiaan sähköposteissa. Yhdeltä haastateltavalta sain tavallisen kirjeen, jossa hän kertoi elämästään. Näin ollen voin sanoa aineistonani koostuvan vähäisessä määrin kirjeenvaihdosta. Eräs haastateltavani ehdotti, että perustaisimme yhteisen, muilta suljetun Facebook-tilin. Ajatus sinänsä oli hyvä, mutta omalta osaltani se jäi toteuttamatta, koska en ole Facebookissa. Sähköpostitkin lähetin piilokopiokomennolla, jolloin vastaanottaja ei nähnyt, ketkä muut saivat saman viestin. Ehdotin haastateltavilleni ryhmäviestiketjua jonkinlaisen ryhmäkeskustelun virittämiseksi, mutta kaikki eivät olleet siitä innostuneita, joten sekin jäi toteuttamatta. Jäin miettimään ryhmäkeskustelun ja -haastattelunkin mahdollisuutta, mutta pitäydyin kuitenkin kahdenkeskisessä tiedonhankinta- ja vaihtoasetelmassa.

Haastattelu on vuorovaikutuksellinen tilanne, jossa on läsnä valtasuhde. Tutkijan ja tutkittavan valtasuhde on ensisijaisesti tutkijapainotteinen, koska hänellä on intressinsä saada tutkimus toteutettua. Myös haastateltavalla voi olla omat tiedonintressinsä sekä halu tuottaa oma kertomus kokemuksestaan (Oinas 2004, 224). Ann Oakley (2000, 47) kuvaa haastattelun imitoivan keskustelua, mikä pitää sisällään lupauksen molemminpuolisesta kuuntelemisesta. Barbara Czarniaska (2004) muistuttaa vuorovaikutuksen tärkeydestä. Hän toteaa,

että haastattelussa kaksi ihmistä etsii tietoa ja ymmärrystä yhteisin ponnistuksin. Niin ikään Czarniaska painottaa sitä, että haasteltava on paras oman kertomuksensa asiantuntija, onhan kyseessä heidän kertomuksensa. (Mts. 47.) Oman tutkimukseni haastatteluissa puhe rönnyli mielenkiintoisesti aiheesta toiseen, mutta pidin kuitenkin huolen, että sain vastauksia suunnittelemiini teemoihin. Teemat olin miettinyt niiden asioiden pohjalta, joita pidin olennaisena suomalaisvaimojen kokemuksissa. Osittain hyödynsin tässä omaa pitkää kokemustani ”riukuminiänä”. Virikkeenä minulla on ollut kokemustenvertailutekniikka, jossa haastattelijä esittämiensä kysymysten lisäksi voi kertoa myös omia kokemuksiaan ja antaa näin haastatellullekin mahdollisuuden vertailla kokemuksia (Ronkainen 1990, ks. myös Keskitalo-Foley 2004, 43).

Suvi Ronkainen (1989, 72) kirjoittaa tutkimuskontekstin arkistamisesta: haastattelu etenee tapahtumien ja kokemusten kautta kahden naisen välisenä arkisena vuorovaikutuksena. Hanna Ojala (2011, 99) arkistaa myös haastattelun ulkoiset puitteet tekemällä haastattelut tutussa ympäristössä. Itse tein haastattelut ensisijaisesti kunkin haastateltavan kotona. Kysyin kaikilta, missä voisimme tavata ja useimmat kutsuivat kotiinsa. Muutaman haastattelun tein muissa haastateltavan työpaikalla, omassa kotonani tai jossakin muualla aina sen mukaisesti, miten parhaiten sopi. Koska tunsin monet haastateltavistani entuudestaan, oli mukavaa tavata vanhoja tuttuja, joista joitakin en ollut tavannut vuosikausiin. Sisään mennessäni istuimme yleensä ensin kahvipöytään ja juttelimme kuulumisia, joskus hyvinkin pitkään. Tilanne oli joka paikassa vapautunut, miellyttävä ja niin luonnollinen kuin haastattelutilanne ylipäänsä voi olla. Kestoltaan haastattelut olivat keskimäärin 1,5–2 tuntia. Oheisjutteluineen saattoi vierähtää puolikin päivää jonkun haastateltavan luona.

Kutakuinkin kaikki haastateltavat halusivat puhua rauhassa ilman lasten ja miehen kuulevia korvia. Oletettavaa oli,

että miehen läsnäolo saattaisi vaikuttaa naisen kertomaan sisällöllisesti. Marja Tiilikainen (2005, 108) toteaaakin, että naisten muistoja on vaikea tavoittaa miesten läsnä ollessa. Joku haastateltavistani oli laittanut miehensä asioille: Ei ole kiirettä takaisin. Toinen taas oli sanonut suoraan miehelleen, ettei halua tämän olevan kuuntelemassa. Eräs haastateltava huomautti topakasti miehelleen, joka halusi osallistua keskusteluun: Älä sinä sotkeudu nyt tähän asiaan. Sinunhan piti mennä verkoille. Yksi mies pyrki mukaan kertomaan sanomalla: anna pa ku mie kerron, miten se meni, mutta hänetkin vaimonsa lähetti muualle. Joku vaimo kertoi sanoneensa miehelleen, että minä tiedän, ettet sinä pidä siitä, että minä kerron kaikkia näitä huonoja kokemuksia, mutta minäpä kerron silti. Hänenkään miehensä ei vastustanut sinällään haastattelun tekemistä, eivätkä miehet ylipäänsä suhtautuneet mitenkään kielteisesti vaimonsa haastattelemiseen. Kaikki tulivat tervehtimään ja juttelimme yhdessä kuulumisia, ja yksi mies oli laittanut meille piharakennukseen haastattelutilan ja kattanut pöytään mehua ja viipaloituja hedelmiä!

Hyvärinen ja Löyttyniemi kirjoittavat, että ”kertomus tuotetaan vasta kertomisen hetkellä” (2005, 201). Muutamat haastateltavat totesivat haastattelujen lopussa, että eivät olleet aikaisemmin ajatelleetkaan elämäänsä kertomuksena. Kaikki pitivät haastattelu- ja kertomiskokemusta mielenkiintoisena ja omia ajatuksia selkeyttävänä. Kertoessaan kokemuksistaan henkilö järjestää omaa elämäänsä (ks. Gubrium & Holstein 2002, 11).

Kokonaisuutena kesälomani 2010 kului hyvin miellyttävissä merkeissä matkustaen pitkin Lappia. Maantieteellinen hajonta kattoi alusta alkaen koko Suomen saamelaisalueen. Välillä katselin Saanaa, välillä Tenoa, joskus kylien liikennettä. Utsjoella majoituin moneen otteeseen ystäväperheen luona. Välillä istuimme juttelemassa teetä juoden ja käsitöitä tehden, välillä litteroin iltakauden päivällä tekemääni haastattelua.

Kirjoitin haastattelukesän jälkeen Vaikutelmia–tekstiä, johon kirjasin vapaasti ajatuksiani kertyneestä aineistosta eli kuuntelemistani kokemuksesta. Olin tulostanut kaikki litteroidut haastattelut vihkoseksi, jota luin ahkerasti. Merkitsin kyseiseen vihkoseen eri väreillä eri teemoja, haastattelujen tiheyttä, ydinkohtia, avainsanoja ja kommentteja. Vihkonen kulki kanssani useamman vuoden. Tutkimuksen aikana on synnytty ja kuoltu, kuten eräs haastateltava kuvasi omaa elämänsä. Koska tutkimuskontekstini on ihmisen elämä, siihen kuuluu monenlaista. Nuoremmat haastateltavani saattoivat itse saada lapsia tutkimuksen aikana, jostakin vanhemmasta tuli isoäiti. Joku haastateltavani sai tutkimuksen aikana minin tai vävyn ja siirtyi siten jo niin sanotusti vastaanottavan perheen jäseneksi.

Kuulin tutkimuksen aikana jonkun tutkimuksen ulkopuolelle jääneen naisen arvelleen, että jospa hänen miehensä ei ole ”tarpeeksi saamelainen”. Myönnän oitis, että en missään tapauksessa tavoittanut kaikkia mahdollisia haastateltavia. Kyse ei siis ole lajittelusta, onko joku ”tarpeeksi” saamelainen.

Kutsun haastattelemiani naisia tässä tutkimuksessa yleisnimityksellä haastateltava. Informantteja kutsutaan nykyisin tutkimuksissa usein tutkimuskumppaneiksi (Sarivaara 2012) tai kanssatutkijoiksi (Ikonen & Ojala 2005). Tutkijalla ja informanteilla on tutkimuksessa jaettu valta tutkimuksen sisällöstä. Viimekätinen vastuu on kuitenkin aina tutkijalla. Hän päättää jo siitä, mitä tutkii ja aiheen valittuaan, keitä haastattelee, mikä on näkökulma ja miten tutkimus rajataan. Syrjälä ym. (2006) muistuttavat kuitenkin yltiöoptimismista kanssatutkijuskysymyksessä. Heidän mukaansa ei juurikaan löydy tutkimuksia, joissa tutkittavat olisivat rakentamassa tutkimustarinaa tasavertaisina tutkijoiden kanssa (mts. 191). Kutsun omia informantteja haastateltaviksi, mutta tällä valinnalla en suinkaan väheksy heidän ensisijaisuuttaan tutkimuksessa saatavaan tietoon. Näen oman roolini tutkijana kuitenkin sii-

nä määrin vastuullisena, että en sysää omaa tehtävääni haastateltavilleni.

Lähetin kirjeen tutkimuksesta kaikkiaan 127 henkilölle ja pyysin tutkimukseen. Heistä vastasi 80 henkilöä, joille lähetin taustatietolomakkeen. Vastanneista noin kolmasosa oli Inarista ja reilu puolet Utsjoelta. Vuotsosta ja Enontekiöltä vastanneita oli suhteessa vähiten. Olettaisinkin yhden syyn inarilaisten ja utsjokisten runsaaseen vastaamiseen olevan tuttuuden: tunnen henkilökohtaisesti varsin monta haastateltavaa. Halusin jättää tutkimukseen osallistumisen täysin vapaaehtoisuuden, ja mukaan pyytämieni haastateltavien oman aktiivisuuden varaan. En perännyt vastauksia vastaamatta jättäneiltä, joten en pysty sanomaan syytä siihen, miksi moni jätti vastaamatta. Kolme henkilöä ilmoitti, ettei osallistu tutkimukseen: yksi kertoi "seuraavansa tutkimuksen etenemistä", yksi vanhempi henkilö kertoi, että ei jaksakaan muistella vanhoja aikoja ("ne olivat sen verran raskaita aikoja") ja yksi kertoi olevansa itsekin saamelainen. Kuulin joidenkin olevan jo ikääntyneitä ja/tai sairaita eivätkä sen takia jaksavat vastata. Vastausten peräämistä en pitänyt miellyttävänä enempää haastateltavieni kuin omaltakaan kannalta. Halusin mukaan ihmisiä, jotka ovat aidosti kiinnostuneita tutkimuksesta. Kyselylomakkeisiin vastasi kaikkiaan 52 henkilöä. Tutkimuksessa mukana olevat edustavat kaikkia ikäluokkia 26-vuotiaasta 86-vuotiaaseen. Alueellinen jakauma kattaa koko saamelaisalueen eli Enontekiön, Utsjoen, Inarin ja Vuotson alueen. Kaikki kolme Suomen saamelaisryhmää ovat edustettuina: mukana on sekä koltan-, inarin- että pohjoissaamelaisten puolisoja. Pidinkin kyselynlomakkeiden perusteella tilastoa, josta näin koko ajan ikä- ja aluejakauman (liite 3).

Jaoin haastateltavat karkeasti kolmeen ryhmään sen mukaisesti, kuinka kauan he olivat olleet saamelaismiesten suomalaisvaimoja eli käytin ikänä "vaimoikää": vanhemmat naiset (yli 30 v. saamelaisparisuhteessa olleet), keski-ikäiset (noin

15–30 v.) ja uudet (alle 15 v. saamelaisparisuhteessa olleet). Tämä noudattaa pääsääntöisesti haastateltavien ikäjakaumaa, joskaan ei täysin.

Ryhmittely menee pääpiirteissään seuraavasti:

- ir1 = ikäryhmä 1, vanhimmat eli yli 35 vuotta sitten avioituneet
- ir2 = ikäryhmä 2, keski-ikäiset eli 15–34 vuotta sitten avioituneet
- ir3 = ikäryhmä 3, nuoret eli alle 15 vuotta sitten avioituneet

Ruksasin taulukkoon myös nykyisen kotiseudun, saamen taidon, koulutuksen, lapinpuvun käytön, aktiivisuuden saamelaisasioissa, kokemuksia kielteistä kohtelusta ja hyvän/huonon anoppisuhteen. Edellä mainitsemani asiat ovat varsin vaikeita määritellä yksiselitteisesti ja niihin on vielä vaikeampia vastata, joten taulukko on parhaimmillaankin vain suuntaa-antava. Sain kyseisestä taulukosta kuitenkin hyvää tukea useampaan otteeseen tutkimusta tehdessäni: esimerkiksi kielen merkitystä pohtiessani saatoinkin tarkistaa taulukosta, kuinka monet kertoivat osaavansa saamea tai pukukysymyksessä, miten yleistä saamenpuvun käyttö oli haastattelemini naisten keskuudessa.

Tämän tutkimuksen perusteella kolme neljäsosaa (noin 76 %) vastanneista saamelaisten suomalaispuolisoista on Etelä-Suomesta (noin Oulun seudulta etelään). Lapin läänin alueelta on neljäsosa, josta taas Pohjois-Lapista puolet (12 % kaikista). Näiltä osin riukuvaimon etelästä kotoisin oleminen näyttää pitävän paikkansa (ks. liite 2).

Koulutustaso suomalaisvaimoilla on hyvä: haastateltavista noin 40 prosentilla on yliopistotutkinto. Ammattikorkeakoulu- tai entinen opistoasteen tutkinto on neljäsosalla. Ehkä tutkimukseen valikoitui hyvin koulutettuja naisia, sitä en ole erikseen selvittänyt. Tällä perusteella paljon toistettu lausah-

dus "saamelaisten maisterivaimot" pitää tässä aineistossa paikkansa. Kaksi kolmasosaa saamelaisten suomalaisvaimoista käy töissä. Muutamia on jo eläkkeellä, jotkut opiskelevat päätoimisesti ja muutamia on kotiäiteinä. Työttömänä oli vain harva. Merkillepantavaa (mutta ei yllättävää) on ammatillisen jakauman suuntautuminen opetus- sekä sosiaali- ja terveysalalle.

Noin puolet tutkimuksessa mukana olevista on avioliitossa, eronneita on 15 prosenttia ja leskiä noin 10 prosenttia. Eronneista ja leskistä jotkut ovat uudessa avo- tai avioliitossa. Uudelleen avioituneilla uusi puoliso oli muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta saamelainen. Reilu viidesosa elää avoliitossa. Lapsia oli lähes kaikilla (95 %) tavallisimman perheeseen ollessa 2–3 lasta.

Päästäkseni alkuun tutkimukseni analyysissä hahmotelin ensin kokonaiskuvaava aineistostani. Tämän jälkeen tutkimus oli helpompi paikantaa alueellisesti ja henkilötasolla sekä nähdä laajempaa kokonaisuutena. Tutkimusprosessissa on tärkeää ensin tunnistaa materiaalin kokonaisuus ja sitten luoda järjestelmä erityisten aspektien tunnistamiseksi (Ackery & True 2010, 191). Jukka Valkonen (2007) kuvaa oman väitöstutkimuksensa analyysiä kaksivaiheisena: ensimmäisessä vaiheessa hän pyrki vastaamaan kahteen ensimmäiseen tutkimuskysymykseen, joita ohjasi aineiston luenta "alkuperäiset tutkimuskysymykset unohtaen", vaikka hän pitääkin unohdamista hieman naiivina, koska tutkimuskysymykset on jo muotoiltu (mts. 69–70). Kolmanteen tutkimuskysymykseen Valkonen pyrki vastaamaan tutkimuksen edetessä. Tapio Nykänen (2012) erittelee väitöskirjassaan selkeästi, milloin⁷ hän vastaa tutkimuskysymykseen. Tämä tekee helpommaksi löytää vastauksia. Pyrin selkeyttämään tutkimusraporttiani edellä mainitulla tavalla. Pohtiessani koko tutkimusraportin

⁷ "Nyt on mahdollista vastata ensimmäiseen tutkimuskysymykseen /.../" (mts. 172) ja " /.../ toiseen tutkimuskysymykseen" (mts. 259)

muotoa harkitsin mahdollisen ”suomalaisvaimon mallitarinan” kirjoittamista ja käyttämistä analyysissä. Mallitarina on jostakin tapahtumasta tai asiasta yleisesti tunnettua tarina, johon sisältyvät yhteisön hyväksymät arvot, normit ja suhtautumis- sekä toimintatavat (Hänninen 2003, 51).⁸

Litteroin tekemäni haastattelut heti tehtyäni ne. Luin litteroimiani haastatteluja useampaan otteeseen ja tarkistin välillä joitakin kohtia audioaineistosta ja kenttämuistiinpanoistani. Mieltäni kalvoi kuitenkin epäily, olinko kysynyt ”oikeita”, tärkeitä asioita. Helena Hurme (2006) opastaa tutkijaa kiinnittämään huomiota moniin seikkoihin: olosuhteisiin, toimintoihin, tapahtumiin, prosesseihin, strategioihin ja suhteisiin. Mietin, kuvaanko tarpeeksi selkeästi tilanteita, ihmisten toimintaa ja erilaisia suhteita. Lohduttauduin John McLeodia (2001) siteeraten sillä, että laadullinen tutkimus vaatii käsityötaitoa (mts. 119) lopulta menetelmät unohtaen ja tutkimustehävään sitoutuen (Valkonen 2007, 69).

Kirjoitin haastattelujen tekemisen jälkeen johdannossa mainitsemani ”mallitarinan”, fiktiivisen Suvin tarinan (liite 4.), jonka lähetin haastateltavilleni luettavaksi saatteella ”ei niin vakavasti otettava”. Itselleni sen kirjoittamisesta oli hyötyä, kun jollakin tavalla yritin hahmottaa saamelaismiehen suomalaisvaimon elämäntarinaa. Kirjoittamani *Suvi – riu-kuminiä* -tarinassa on joitakin elementtejä haastattelemini naisten kokemukskertomuksista, mutta se on kuitenkin täysin fiktiivinen kertomus suomalaisnaisen vaimo- ja miniäelämästä. Sain haastateltaviltani hyviä kommentteja tarinasta. Osa kommentoi tarinaa huvittavaksikin, mutta suurelta osin sitä pidettiin ankeahkona ja surullisenakin.

8 Suvi Raitakari (2004, 60) määrittelee kulttuurisen mallitarinan käsitteen viittaavan jaettuihin tapoihin ymmärtää, miten arkea eletään tai miten tietyssä tilanteessa ihmisen oletetaan käyttäytyvän. Mikäli joku poikkeaa mallitarinasta, se perustellaan. Mallitarinoihin varastoituu kulttuurista tietoa, malleja tavoiteltaville elämäntilanteille (Jokinen-Huttunen – Kulmala 2004, 16).

Tarinasta välittyi ikävä ulkopuolisuuden ja uhrautumisen tunne loppuun asti. (Noora, ir3)

Miksi siitä tuli sellainen kuva, että nainen luopuu omista juutuistaan ja mies katoaa omiin touhuihinsa? Onko se oikeasti niin mustavalkoista? (Siiri, ir3)

Ilona nosti esille monikulttuurisuuden tärkeyden.

Voisi hyvinkin olla jonkun Suvin tarina. Itse jäin miettimään tuota monikulttuurisuutta. Olenko tuonut tarpeeksi vahvasti esiin omaa kulttuuriani. Jotenkin kuitenkin kuvittelen, että valtakulttuuria ei voi välttää. Se pitää huolen itsestään. Vähemmistö, vähempiosaiset tarvitsevat kaiken tuen. Olen yleensäkin heikompien puolella. (Ilona, ir1)

Myös omat juuret nousivat esille voimavarana.

Ehkä meikäläiselle tuo eka vaihtoehto olisi tutuin, siis omien juurien läsnäolo, siitä voiman ammentaminen. Kun on ollut ne juuret, niin on tämän elämän jaksanut, siis sen poromiehen rinnalla. (Veera, ir2)

Vaikka en käytäkään Suvin tarinaa tässä tutkimuksessa kehys- tai esimerkkikertomuksena tuota enempää, sain kuitenkin kommenteista paljon ajattelemisen aihetta ja osviittaa teemoitukseen esimerkiksi ulkopuolisuuden tunteesta, mustavalkoisuudesta ja omien juurien tärkeydestä.

Helmi (ir1) muistutti yleistyksen vaaroista.

Minusta on tärkeää tutkimuseettisestikin muistaa, että mitään homogeenista saamelaista perhettä tai saamelaista miestä ei varmasti ole olemassa. Yhteneväisyydet ja erot saattavat olla ihan sattumaakin tai tietyn aikakauden mukanaan tuomaa.

En siis pyri tuottamaan saamelaismiehen suomalaisvaimon mallitarinaa, jonka mukaisesti kaikki olisivat samanlaisia ja toimisivat samalla tavalla, vaan jokaisella kertojalla ja hänen kertomallaan on oma syntyhistoriansa ja -kontekstinsa.

Haastattelujen litteroinnin jälkeen aloin teemoittaa aineistoa. Ensin pohdin, mitä teema itse asiassa tarkoittaa. Se on jonkinlainen sanoma tai johtoajatus, tutkimuksen idea. Tutkimuksen aikana minun on pitänyt ajoittain hetkeksi pysähtyä miettimään, mikä oikeastaan on tutkimukseni idea. Tämä konkretisoitui muun muassa tutkimuskysymysten pohittamisessa ja muotoilussa yhä uudestaan. Tässä vaiheessa koin jossakin määrin vaikeaksi erottaa aineistosta nousevat teemat niistä, joita olin haastatteluissa kysynyt. Teemat ja alateemat olivat sekä tutkimuskysymysten pohjalta etukäteen muotoilemiani että aineiston perusteella rakentamiani. Epäilin, että sidon analyysiä liikaa ennalta päättämiini teemoihin eli etsin vastauksia omiin kysymyksiini antamatta aineiston puhua. Onneksi aloin tunnistaa aineistosta asioita, joita ein ollut etukäteen kysynyt. Tämä on tutkimuksen tarkoituskin eli selvittää ennen tietämättömiä, tiedostamattomia ja ääneen sanomattomia asioita. Nimiä näille asioille osasin kuitenkin sanoa vasta perehtymällä paremmin teoreettiseen kirjallisuuteen ja muuhun tutkimukseen.

Analyysi liittyy tutkimukseen alkuvaiheista lähtien. Sharlene Nagy Hesse-Biber (2007, 4) muistuttaa, että sukupuolta voidaan pitää analyysin kategoriana. Omassa tutkimuksessani sukupuoli on lähtökohta, haastattelenhan vain naisia. Aineiston hankintaa pohtiessaan tutkija joutuu päättämään, mitä kysyy, mitkä ovat kysymisen arvoisia asioita ja miten asioita kysyy. Konkreettiset *missä-* ja *milloin-*kysymykset kuuluvat tutkimusprosessiin. Aineistoa hankkiessaan tutkija – joko tietoisesti tai huomaamattaan – tekee jo jonkinlaista analyysiä kuulemastaan ja näkemästään. Itse kirjoitin muistiin aina litteroimani haastattelun yhteyden tuntemuksiani ja

ajatuksiani, joita keskustelu haastateltavan kanssa synnytti. Pidin koko ajan kenttäpäiväkirjaa, johon tein välillä muun muassa analyysikaavioita. Koska aiheeni on minulle hyvin läheinen, yritin aina välillä ”katsoa kauempaa” eli pyrin etäännyttämään itseäni aineistosta ajattelemalla, miten nämä asiat näkee ja ymmärtää ihminen, jolla ei ole taustatuntemusta. (Ks. Alasuutari 2011, 117.)

Pyrin kuuntelemaan ja lukemaan keräämääni aineistoa mahdollisimman avoimesti omat ennakkokäsitykseni unohtaen. Suvi Ronkainen ym. (2011, 122) muistuttavat siitä, että aineisto on vain aineistoa, sillä on syntyehtonsa eikä se kuvaa tutkittavaa ilmiötä suoraan. Aineiston sisältöä ovat ohjanneet tutkijan esittämät kysymykset. Niin ikään myös haastateltavat valitsevat sanottavansa: he refleктоivat kokemuksiaan, valitsevat keskeiset aspektit ja muotoilevat niistä koherentin kokonaisuuden eli sen, mitä kertovat ja mitä mahdollisesti jättävät kertomatta. (Ks. Elliott 2005, 24.) Eli jo ennen varsinaista analyysia mahdollinen tuleva aineisto on jo valikoitunut. Analyysin avainhenkilö on kuitenkin tutkija: hän nostaa pinnalle tärkeiksi kokemiaan asioita (ks. mts. 123). Minulla oli tutkimusta aloittaessani aiheesta selkeitä ennakkokäsityksiä, jotka nojautuivat arkitietooni, ja pelkäsin, että huomaan aineistossa vain omia käsityksiäni tukevia ajatuksia ja kommentteja. Koin hyvin tarpeelliseksi pyrkiä etäännyttämään itseäni aineistosta.

Ensimmäisen raaka-analyysiversion tein haastateltuani kutakuinkin kaikki. Kirjoitin ensin muutaman sivun mittaisen *Vaikutelmia*-kirjoitelman, jossa kuvailin empiirisen aineiston pohjalta tutkimuksen keskeisiä havaintoja. Pidin kuitenkin mielessäni sen, että ihmisten vastaukset eivät ole tutkimustuloksia, vaan johtolankoja (Alasuutari 2011, 79–81). Tein alkuun perussisällönanalyysia, jossa kiinnitin huomioni siihen, mitä aineistossa sanotaan asioista, ilmiöistä, paikoista, itsestä, sosiaalisista suhteista ja yhteisöistä: olen siis kysynyt

puheen sisältöjä. (Ojala 2010, 137.) Aineiston ryhmittelytapa voi olla kolmivaiheinen: aineistosta muodostetaan karkeahko kokonaiskuva. Sen jälkeen aineistosta etsitään kiinnostavia, analyyttisiä solmu- tai taitekohtia. Loppupuolella tehdään yksityiskohtien analyysiä lähiluvun muodossa. (Ruusuvoori, Nikander & Hyvärinen 2010, 22–23.)

Vaikka tutkijana on tarpeellista päästä mahdollisimman pian kiinni empiiriseen aineistoon eli tehdä haastattelut alkuvaiheessa, huomasin varsin pian teoreettisen viitekehyksen ja keskeisten käsitteiden määrittelyn hyvin tärkeäksi. Tunsin tutkimusta tehdessäni tarpovani ajoittain aikamoisessa hetteikössä. Suvi Ronkainen (ym. 2011) muistuttaa, että ”tieto ei piile tuloksissa, tutkija nostaa tiettyjä asioita” (mts.123) ja ”vasta tulkinta tekee aineistosta esiin nostetuista tuloksista tietoa” (mts. 2011). Päästäkseni tulkintaan asti aineistoa oli purettava: järjestettävä, ryhmiteltävä, teemoitettava, etsittävä ytimiä, yhdisteltävä, luettava ja oivallettava, yhdistettävä teoriaan, käsitteellistettävä ja tulkittava. Käytän analyysissäni Suvi Ronkaisen esittelemää ”pienen ja ison a:n menetelmää”: pikku-a on ensimmäinen porras, aineistoa ruoditaan, haetaan merkittäviä asioita, ryhmitellään ja niin edelleen. Iso-A pitää sisällään sekä pikku-a:n eli analyysin että tulkinnan ja luennan. (Ronkainen 2011; Ronkainen ym. 2011, 123–126.) Pidän mielessäni sen, että aineistolle voi esittää kuitenkin vain sellaisia kysymyksiä, joiden analysointiin se on riittävä. (Rastas 2010, 81.)

Feministisen tutkimuksen perusasioita ovat tutkimuksen avoimuus ja tutkijan paikan avaaminen. Pyrin monien haastateltavieni kertomusten katkelmilla avoimuuteen tutkimustilanteen kuvaamisessa muistaen kuitenkin, että analyysi on uusien merkitysten rakentamista (Eskola & Suoranta 2000, 225) eli pelkkä haastateltavan siteeraaminen ei riitä. Pohdinkin jatkuvasti teorian merkitystä tutkimuksessani. Teoria on tutkimuksessa työkalu (ks. Autti 2013, 54), ei itsetarkoitus. Janet Parr (1998) toteaa artikkelissaan, että naisten kertomuk-

set ovat haaste ja vaatimus teorialle (mts. 99). Pohdin, mikä ja minkälainen teoria olisi omien haastateltavieni kertomuksille relevantti, sekä miten minun olisi hyvä käyttää teoriaa tutkimuksessani, miten saisin teorian ja empirian haastettua vuoropuheluun. Yhdyn näkemykseen, että aineisto on tärkein, kun taas teorialla järjestetään ja käsitellään aineistoa, tuodaan siihen näkökulmia ja menetelmiä (ks. Autti 2013, 54).

Kirjallisuuden⁹ lukemisen ja ohjaajieni kanssa käytyjen lukemattomien keskustelujen myötä alkoi tutkimukseni saada teoriaa selkärangakseen. Päädyin aloittamaan analyysin ensin aineistolähtöisesti. Tarkastelin siis sitä, mitä haastateltavani kertovat. Toin teoriaa ohjaamaan aineiston avaamista ja myöhemmin havaintojen käsitteellistämiseksi. Kulttuurisen ja sosiaalisen pääoman käsitteet alkoivat tuntua omilta tutkimuskontekstissani. Naisten kokemuksetoimuksissa painottui monenlainen aktiivinen toiminta. Saamelaisuuden ja saamelaiskulttuurin merkityksen pohdinta tuotti käyttökelpoisen käsitteen *saamelaistapaisuus*, jolla liitin tutkimukseni feministiseen tutkimustraditioon. Päivi Naskali (1998a) toteaa väitöskirjassaan, että ”käsitteiden avulla ei voi tietää mitään, ellei itse ole luonut niitä, jolloin tuohon luomiseen liittyy oma kokemuksellisuus” (mts. 26). Näen *saamelaistapaisuus*-käsitteen sisältävän suomalaisvaimon kokemusmaailman keskeiset elementit: saamelaisuuden, saamen kielen ja kulttuurin sekä tavan elää. Määrittelen saamelaistapaisuuden tavaksi elää ja toimia saamelaisen tavoin, ei saamelaistuen, ”alkaen saamelaiseksi”, vaan opetellen saamelaiskulttuurista sille tunnusomaisia piirteitä. Edellä kuvailemassani viitekehyksessä tutkimukseni alkoi elää: haastattelemani naiset ovat aktiivisia, symbolista pääomaa hankkivia toimijoita.

Käytän tutkimusraportissani runsaahkosti haastateltavieni omia lausumia, suoria lainauksia heidän puheestaan,

9 Erinomaisen hyödylliseksi koin kehotuksen ”avata” monia aiemmin tehtyjä väitöskirjoja eli tutkia niiden metodologisia ratkaisuja. - Kiitos Sari P!

jolloin lukija ”kuulee” haastatellun äänen ja voi muodostaa paremmin oman käsityksensä asioista. Näin todentuu se, että tutkittava on tutkimuksen subjekti (Gordon 2006, 252). Tutkijan tulkinta on aina yhden henkilön tekemää tulkintaa eikä suinkaan ainoa mahdollinen (ks. Sääsکیlahti 2011, 17). Tulkitseminen on aina subjektiivista. Sen perustana yksilön tieto ja vuorovaikutustilanne (Patton 2002, 114). Jouduin tutkijana kaiken aikaa pohtimaan tulkintani oikeellisuutta. Sen vuoksi näin tärkeäksi säilyttää keskeisenä naisten omat sanat tutkijan koodien ja kategorioiden sijaan (ks. Messias & DeJoseph 2004, 47). Haastateltavieni anonymiteetin varmistamiseksi muutin kuitenkin haastateltujen kieltä (murretta) jonkin verran yleiskieliseksi. Tämä luonnollisesti köyhdyttää kieltä, mutta estää tai ainakin hidastaa tunnistamista. Tutkimuksessani haastattelujen analysoinnin painopiste on puheen sisällössä, joten tarkka foneettinen litterointi ei ole relevanttia. Pysin kuitenkin huomaamaan ilmaisujen oheistietoja eli äänenkäyttöä, tauotusta ja pohdinnan synnyttämää puhenopeutta (mietiskely ym. hidastelu) eli mitä ja minkälaista sanatonta viestintää haastateltavat käyttävät.

Voidaan kysyä, edustavatko haastattelemini naisten kokemukset ja näkemykset kaikkien suomalaisvaimojen kokemuksia. Näen tulokset jossakin määrin siirrettävinä, koska kysymyslomakkeisiin vastanneita oli noin 50 ja heistä haastateltiin 33 henkilöä. Luonnollisesti tulokset koskevat vain tähän tutkimukseen osallistuneita.

2.2. Elämäkerrallinen kerronta

Tutkimusotteena käytän elämäkerrallista lähestymistapaa eli tutkimukseni kertomukset ovat haastateltavien omaa kertomaa. Ulkopuolista aineistoa en käytä. Haastatteluisissa naiset kertovat elämästään ja elämänsäkulusta, omasta elä-

mänhistoriastaan. Keskityn ensisijaisesti heidän toimintaansa parisuhteessa ja yhteisössä eli teen naisten toimijuuselämäkertatutkimusta parisuhdekontekstissa. Elämänhistoria (*life history*) tarkoittaa ihmisten elämästään kertomia kertomuksia, joita kerätään, analysoidaan ja tulkitaan. Aiheellista on kuitenkin muistaa, että kerrottu tarina on kertojan valikoima osa ja osia elämänkulusta. Kaikkea ei voi eikä halutakaan kertoa, aina jää jotakin kertomatta. (Ks. Anglé 2014, 21; Johnson & Warren 1994.) Elämäkertametodin vahvuudet ovat siinä, että se kuvaa olennaista osaa henkilön elämästä, on hedelmällinen lähde hypoteesien testaamiseen ja sen avulla voi havainnollistaa sosiaalisen ryhmän toimintaa. Kertomukset elämästä auttavat ihmistä ymmärtämään ja luomaan itse ymmärrystä kertomusten kautta. Ne tarjoavat pääsyn tietoon siitä prosessista, miten yksilö tulee ryhmän jäseneksi. (Marshall & Rossman 2006, 115–116.)

Liz Stanley (1995, 3) käyttää termiä *auto/biography* kattamaan kaikkia elämäkerrallisia kirjoitustapoja kuten kirjeitä, päiväkirjoja, itse kirjoitettuja omaelämäkertoja ja jonkun toisen kirjoittamia elämäkertoja. Auto/biography-tutkimus ei etene lineaarisena tapahtumien jatkumona, vaan näkee faktojen ja argumenttien hajanaisuuden ja kontingenttisuuden eli ei-ennustamattomuuden. (Stanley 2002, 253; Fisiak 2011, 190.) Ymmärrän Anni Vilkon (1997, 25) tavoin omaelämäkerran ja elämäkerran olevan näkökulmia samaan asiaan; näkökulmia, jotka kohtaavat luennassa. En näin ollen näe relevantiksi erottaa metodologisesti tiukasti toisistaan elämäkerrallista ja omaelämäkerrallista tutkimusta, vaan hyödynnän molempia. Painopiste on kuitenkin elämäkerrallisessa metodissa, koska aineistonani ovat haastateltavien minulle kertomat kokemukset eli kokemuskertomukset. Feministisessä oma/elämäkertatutkimuksessa keskiössä ei ole pelkästään yksittäinen ihminen ja hänen kokemuksensa, vaan kokemuksia tulkitaan usein

toisten ihmisten elämän ja kokemusten kautta ja ne huomioo-
nottaen.

Elämäkerrallisen tutkimuksen totuus muodostuu konstruoinnin tuloksena. Totuus on suhteellinen ja se raken-
netaan sosiaalisessa prosessissa. (Vuokila-Oikkonen 2002;
Abma 2002.) Kerronnallinen tutkimus ei pyri yleistettävään,
vaan paikalliseen tietoon. Kerronnallisella ajattelulla luodaan
yksittäisiä todentuntuisia yhteyksiä tapahtumien välillä ja ta-
rinoissa painottuu ajallisuus (Tolska 2002, 92). Jerome Bruner
puhuu tarinoiden kaksoismaisemasta: tarina kertoo saman-
aikaisesti todellisuudesta eli tapahtumista ja toiminnoista,
toisaalta osallistujien suhtautumisesta tähän todellisuuteen
– heidän uskomuksiaan, toiveitaan, pelkojaan. Tarinoilla on
sekä toiminnan että tietoisuuden maisema (Tolska 2002, 95–
96). Kertomuksilla on myös valta-aspekti, niiden avulla voi-
daan vaikuttaa (Ronkainen ym. 2011, 93).

Käsitän tutkimuksessani oma/elämäkerralliset kerto-
mukset performatiivisina: kertojien henkilökohtaiset merki-
tykset ja uskottavuus on tärkeämpiä kuin totuus faktisena tekijänä. Marja Kaskisaari (2000, 42) tulkitsee omaelämäkerran performatiivina sen ilmaisukeinojen perusteella: kertomukset ovat minämuotoisia, kuvailevia ja tunteita sisältävää kerron-
taa. Omaelämäkerta on performatiivin kaltainen sen vuoksi,
että siinä keskeisiä henkilökohtaiset merkitykset ja uskotta-
vuus, ei totuus sinänsä. Kaskisaari kirjoittaa omaelämäkerran
olevan ”kokemuksia toistava, todellisuuteen viittaava” (mts.
49). Vastaavanlaiset määreet soveltuvat myös elämäkertatut-
kimukseen: kertoja kertoo omista kokemuksistaan omasta
näkökulmastaan ja omin ilmaisuin, tutkija (tai elämäkerturi)
yrittää kirjata ja välittää nämä kokemukset mahdollisimman
koskemattomina. Kuitenkin jonkun toisen kirjoittama elämä-
kerta on aina tämän toisen eli kirjoittajan oma tulkinta, ”mi-
nun tarinani heidän tarinoistaan” (Birch 1998, 182).

Performatiivisuuden ajatus perustuu John L. Austinin 1960-luvun alussa julkaisemaan puheaktiteoriaan, jossa hän kuvailee ”tekeviä” ilmaisuja eli esimerkiksi verbiä, joka teon ilmaisemisen lisäksi saa kuulijan tai lukijan tekemään jotakin (Austin 1962). Feministiseen tutkimukseen performatiivisuuden käsitteen toi ensisijaisesti Judith Butler, joka käsittää sukupuolen tekemisenä, ei olemisena. Sukupuoli ei myöskään ole yksittäinen teko, vaan toistoa ja rituaali (Butler 2006, 25). Omaelämäkerrassa ei ole kyse performanssista eli jonkin esittämisestä, vaan performatiivisesta ilmaisusta, jolle ominaista on olemassa olevien normien toisto (Liljeström 2002, 68) sekä kulttuurisesti hyväksytyt ja vallitsevat merkitykset. Anna Hynninen (2004) näkee omaelämäkerran performatiivisuuden sisältävän ajatuksen subjektin representaatioiden rakentumisesta valmiiden esittämistapojen kautta. Sanna Valkonen (2010, 307) pohtii saamelaisen poliittisen identiteetin performatiivisuutta ja saamelaisuuden essentiaalisia kategorioita. Hän soveltaa Butlerin sukupuolen performatiivisuusajatuksia identiteetin ja poliittisen toiminnan analyysiin. Puntaroin tutkimuksessani, onko suomalaisvaimous essentiaalinen kategoria vai voiko sen nähdä ja kokea toisin; voiko siitä kertoa toisenlaisia kertomuksia ja purkaa valmiita performatiiveja kuten Judith Butler (1990) käsittäessään sukupuolen olevan tekemistä.

Elämäkerrallisuuteen liitetään kerronnallisuus eli narratiivisuus: ”elämän kokemus kerronnallistetaan” (Rytkönen 2012, 143). Tutkimukseni sijoittuu siis kerronnalliseen tutkimustraditioon. Olen kiinnostunut haastateltavien kertomusten sisällöistä. En niinkään kiinnitä huomiota haastateltavien muotoihin, kieleen tai puhuntaan, vaan ymmärrän, että kerronnalla sijoitamme sekä itsemme että toisemme maailmaan. Henkilökohtaiset kertomukset edesauttavat identiteetin luomista ja oman elämän ymmärtämistä (Ronkainen ym. 2011, 93). Kertomukset ovat ihmisten identiteettejä sekä sisällöltään

että muodoltaan (Lieblich, Tuval-Mashiach & Zilber 1998, 7). Kertomuksien avulla tuotamme koherenssia ja jatkuvuutta kokemuksiimme, ja niillä on keskeinen rooli vuorovaikutuksessa toisten kanssa. Kerronnallisuutta käytetään väylänä ymmärtää yhteiskuntaa ja omaa elämää, se on keino näyttää inhimillinen olemassaolo paikantuvana toimintana (Polkinghorne 2005, 5).

Tarinan ja kertomuksen eron tulkitsen Vilma Hännisen (2009, 20) määritelmän mukaisesti siten, että tarina on tapahtuman tulkinta ja kertomus on tarinan esitys. Ero hahmottuu selvemmin Hännisen määrittelyillä *sisäinen tarina* ja *ulkoinen kertomus* (mts. 48). Kertomus on se, joka kerrotaan toisille, joko kirjoitettuna tai suullisesti. Sisäinen tarina on mielen sisäinen prosessi, jossa henkilö käsittelee omaa elämäänsä ja kokemuksiaan. Kenenkään mielen sisään en pääse, joten käsittelen ja yritän ymmärtää tässä tutkimuksessa ääneen kerrottuja tarinoita eli kertomuksia. Käsittelen haastattelujen pohjalta kertyvää aineistoa haastateltavien suullisena omaelämäkertana.

Ihmisten ja yhteisöjen tarinat muodostavat sosiaalisen ja kulttuurisen tarinavarannon. Tarina-varanto koostuu kaikista niistä tarinoista ja kertomuksista, joita ihmiset kertovat itselleen ja toisilleen. Sosiaalisia tarinavarantoja on kaikilla kulttuureilla, osakulttuureilla, yhteisöillä ja ihmisryhmillä. Yksi keskeinen tarinallinen yhteisö on perhe, naiset saavat usein merkityksensä suhteessa mieheen, miehen kautta. (Hänninen 2000, 50–52.) Sosiaalisista tarinavarannoista ihminen voi aina ottaa mallia omaan tarinaansa ja liittyy oman tarinansa osaksi yhteistä varantoa. Suomalaisvaimot liittyvät omilla kokemuksekkertomuksillaan saamelaisyhteisön sosiaaliseen tarinavarantoon tuoden siihen ”toisen kertojan” näkökulman. Kerrontaan liittyy aina sosiaalinen aspekti: se käsittää kertojan ja kulttuurin välisen suhteen ja on kulttuurisesti muotoiltu (Chase 2003, 274). Yksittäisten kertomusten lisäksi olen kiinnostunut niistä kulttuurisista merkitysjärjestelmistä, joiden kautta kokemuk-

sia voidaan tulkita ja joita kertomuksien tulkinnoista muodostuu. Kulttuuriin kasvamiseen kuuluu lähtökohtaisesti yhteiset kokemukset ja merkitykset, mutta myös erojen näkeminen ja tekeminenkin. (Paalumäki 2004, 18.) Kulttuurin jäseneksi kasvetaan, ja näenkin suomalaisnaisten asettumisen saamelaisyhteisöön kulttuuriin kasvamisena, sen lainalaisuuksien, sääntöjen ja normien sekä arvostusten oppimisena.

Vanhimmillä haastatteluista on jo vuosikymmeniä aikaa siitä, kun he tulivat Saamenmaahan. Muistikuvien oikeellisuudesta voidaan luonnollisesti keskustella, mutta Helena Saarikoski (2012) ei näe olennaista eroa olevan siinä, ovatko tapahtumat viime vuosilta vai vuosien takaa. Olennaista on ”muistojen elävyys ja tunnevoimaisuus” (mts. 47). Juuri kukaan haastatelluista ei todennut, ettei muista, vaan alkoi heti kertoa alkuaikojen kokemuksistaan. Tämän tulkitseen todentavan muistojen elinvoimaisuuden. Kertomukset ovat konstruktioita menneisyydestä, ja niihin ovat voineet vaikuttaa asiat, joita olemme nähneet vaikkapa televisiosta tai lukeneet jostakin kokematta välttämättä niitä itse (ks. Freeman 2010, 268). Olennaista elämäkerrallisissa kertomuksissa ei ole niinkään historiallinen todellisuus, vaan sen merkitys kertojalle (Saarikoski 2012, 56): miten juuri minä koin jonkun tapahtuman, tilanteen tai vaikkapa vuorovaikutuksen. Marja Rytönen (2004, 168) muistuttaa, että ihmisillä on taipumusta muistaa, mitä haluaa, ja totuus on subjektiivinen mielipide tapahtumista. Oma totuutemme saattaa poiketa yleisesti kerrotusta, vaikka tarkoituksena ei olisikaan huijata lukijaa tai kuuntelijaa. Monet tutkijat puhuvatkin totuuden sijasta todentuntisuudesta, verisimilitudesta sekä elämänkaltaisuudesta, jotka ovat kerronnallisen tiedon uskottavuuskriteerejä (Bruner 1986, 11; Lincoln & Denzin 1994, 579–580). Todentuntisuutta ja elämänkaltaisuutta edistää kerronnallinen koherenssi eli aikaisemman tarinan suhteuttaminen uuteen (Heikkinen, Huttunen & Kakkori 1999, 42). Näen kerronnallista koherens-

sia vahvistavana tekijänä samankaltaisuuksien ilmenemisen haastateltavieni kertomuksissa.

Kertomukset eivät ole raportteja elämästä ja kokemuksista eivätkä ne välttämättä heijasta suoraan todellisuutta, vaan antavat merkityksen kokemuksille (Elliott 2005, 23–24). Kertomuksissa elämästä, kuten kaikessa suullisessa historiassa ja muistitiedossa, on kyse muistelijan omakohtaisista kokemuksista, näkemyksistä ja tulkinnoista. Niiden oikeellisuus ja totuudellisuus on aina suhteellista, jokainen katsoo asioita ”omien lasiensä” läpi. Taina Ukkonen siteeraa Luisa Passerinia: ”Elämäkerrallinen muisto on aina esittäjänsä näkökulmasta kokemuksellisesti ja psykologisesti totta ja että tutkijan tehtävänä on ratkaista, missä mielessä ja missä tarkoituksessa se on totta” (Ukkonen 2002/Passerini 1989, 197). Koska ”se, mitä ajattelemme kokemuksistamme, ei ole samaa kuin tuo kokemus” (Varto 1994, 45). Todellisuus tuotetaan tarinoiden välityksellä ja ”kertomusten totuus on sitä, kuinka me haluamme todellisuuden olevan” (Lettinen 2004, 48). On jokseenkin hedelmätöntä etsiäkään niin sanottua totuutta elämäkerroista. Hedelmällisempää on lukea ja kuunnella niitä kertojan omasta näkökulmasta kertomuksina elämästä.

2.3. Kokemuskerronta työvälineenä

*Nähtyä, kuultua, tunnettua, koettua, niin omakohtaistakin,
nauratti, surutti*

*Luuliko päällysteen liimaksi saamelaisuuteen,
mielsikö kielen teipiksi sukuun*

Arvasiko mielen jutaavat tavat ja tavattomuudet

Vastako kuolleen oli tarpeeksi hyövä hyöäksytyksi?

(Laura, ir2)

Laura kuvasi omia tuntemuksiaan ja kokemuksiaan suomalaisvaimona. Hän ilmaisi nähneensä, kuulleen, tunteensa ja kokeneensa. Kyseessä on siis Lauran kuvaus oma-kohtaisesta kokemuksesta eli Laura kertoo runomuodossa kokemuksiaan suomalaisvaimona ja -miniänä. Kokemukset syntyvät suhteessa johonkin: ihmiseen, ympäristöön, paikkaan, kerrottuun - *nähtyä, kuultua, tunnettua, koettua* - kuten haastateltavani Laura kuvaili. Kokemukset syntyvät ja muotoutuvat suhteessa omiin tulkintoihimme ja toisiin ihmisiin sekä ympäröivään maailmaan (Saresma 2010, 62). Kokemusten syntymisessä ja ymmärtämisessä ajalla on merkitystä: erilaisina historiallisina aikoina syntyy erilaisia kokemuksia. Niitä tarkastellaan nykyhetkestä käsin. Kokemukset syntyvät, muotoutuvat ja muuttuvat. Myös niiden tulkinta voi muuttua (Saarinen 2005, 56).

Kokemuskerronnassa tulkitaan sekä tapahtumia menneisyydestä että kerrotaan itsestä muille, kertomuksia kertojasta. Tämä korostaa kerronnan kokemuksellisuutta. Kertoja ei välttämättä ole itse mukana tapahtuneessa, mutta se koskettaa häntä jollakin tavalla joko konkreettisesti tai asiana (Ukkonen 2000, 27; Saarinen 2003, 89), kuten vaikkapa Saara kertoi suhtautumisestaan saamen puhumiseen: *Sekään ei oo hyvä, että nää riuut ovat opetelleet saamea, koska ne tulevat neuvomaan ja käyttävät kummallisia sanoja... liekö yleinen mielipide, oon kuullu* (Saara, ir2). Pia Houni (2000,66) kuvaa kokemuskerrontaa muistojen uudelleen tulkinnaksi, jonka seurauksena muistot ikään kuin syntyvät, aktualisoituvat tai muodostuvat kertomuksiksi. Tiina kuvaa ajatuksiaan myöhemmin, haastattelun jälkeen:

Jännä juttu on muuten se, että nyt tämän sun tutkimuksen takia olenkin alkanut uudelleen miettimään asennettani tähän suomalaisminiä-aiheeseen. Ehkä olen ollut liian jyrkkä omissa mielipiteissäni. (Tiina, ir3)

Näen tässä Tiinan kertomassa kokemuksien tulkinnan muutosta ajan kuluessa: hän alkaa pohtia omia aiempia, varsin tiukkoja mielipiteitä. Alkuperäisessä haastattelussa hän kertoi ikäviä kokemuksiaan ja tuntemuksiaan. Tiinan kertoma viittaa myös tutkimuseettiseen kysymykseen siitä, miten tutkimusprosessi käynnistää muistia, toisin sanoen tutkimuksemme tuottaa tietynlaisia muistoja ja kokemuksia, ei vain kirjaa niitä. Usein tapahtuu niin, että vasta kun kerromme asioista, alamme rakentaa niistä mielessämme juonellista kertomusta (Estola, Kaunisto, Keski-Filppula, Syrjälä & Uitto 2007, 55).

Tutkimukseni painottuu naisten kokemuksiin elämäntavallisista eroista: miten ihmiset elävät pohjoisessa, mitä he arvostavat, mistä puhuvat ja miten saamelaiden suomalaisvaimot löytävät paikkansa itselleen aiemmin vieraassa yhteisössä. Naiset kertovat kokemuksistaan, he käyttävät usein sanaa *kokemus* tai *kokea*. *Kokemus*-sanalla he kuvaavat tunteitaan ja tuntemuksiaan, sekä fyysisiä että psyykkisiä.

Kyllä silloin ku ... mä oon kokenu olevani koko ikäni... mää varmaan oisin ulkopuolinen missä tahansa... kyllä mää täälläki koen...ei sitä kuule, mutta se on mun oma kokemus... oma sisäinen... (Sonja, ir1)

Sonja kuvasi tunnetta ulkopuolisuudestaan sanoilla *kuule* ja *sisäinen*. Hän ottaa kokemuksensa kuvaamiseen aistihavainnon, kuulemisen. *Sisäinen*-sanalla hän ilmaisee nähdäkseni sitä, että kokemus on ihmisen sisällä; sitä ei näe välttämättä ulkopuolelle. Ihminen voi kätkeä kokemuksensa ja siitä juontuvat tunteensa sisälleen, kertomatta siitä kenellekään. Kokemuksen todellisuutta voi myös arvioida. Eriyisen selkeästi kokemus ja sen merkitys nousee esille, kun naiset arvioivat elämänsä, kertovat kokemuksestaan elämästä.

Mie mahuin tänne - keväthanget, kelkkaretkillä, minä tunsin, että mie hajoan, että antaa tulla vaan, mie olen tässä – kyllä minä kestäin. (Siiri, ir2)

Tutkimuksellisesti kokemuksen käsite on ongelmallinen: sitä ei voi määritellä tarkasti, sitä voi kuvailla sanallisesti, mutta viime kädessä se on aina yksilöllinen. Se on jossakin määrin epämääräinen, kokemuksia hierarkisoidaan ja normitetaan ja niin sanottu yhteinen kokemus sulkee kokijoista aina osan pois. (Koivunen & Liljeström 2004, 275–277.) Saa-ristolaisten elämää tutkinut Eva Lettinen (2004, 45) pohtiikin, jääkö kokemus aina sanallisesti tavoittamatta. Kokemus on naistutkimuksessa kuten elämäkertatutkimuksessakin keskeinen käsite. Tärkeää on kuitenkin kokemuksia tuottavien prosessien näkyväksi tekeminen eli miten kokemukset syntyvät, ei niinkään kokemukset itse (Koivunen & Liljeström 2004, 280; Saresma 2010, 66). Tärkeää on myös persoonallisen kokemusmaailman ymmärtäminen ja kuvaaminen sekä kokemusmaailman rakentuminen elämänkestävänä prosessina (Erkkilä 2008, 196). Prosessien näkyvyyden lisäksi tulisikin huomata niitä merkityksiä, joihin sanat viittaavat (Lettinen 2004, 45).

Kokemusta autenttisenä ilmiönä on mahdoton tavoittaa ja rajata. Suvi Ronkainen (2011b) kuvaa: ”aidon kokemuksen tavoittaminen elettyinä on naiivi ajatus” (mts. 98). Kokemus on itsessään tulkintaa ja siitä kertominen on tuon tulkinnan tulkintaa ja tutkimusta tehdessä tutkija tulkitsee kertojan tulkintaa. Kari Huotari (2003, 119) näkee kokemuksen aina suhteellisenä. Se saa merkityksensä kielessä ja historiallis-kulttuurisissa tiedon järjestelmissä. Kokemus itsessään on sosiaalisten suhteiden muotoilema (Harding 1991, 123). Ihmisen kokemukset perustuvat hänen omaan kulttuuriinsa; niihin tietoihin ja tuntemuksiin, joita hän on saanut kulttuurinsa jäsenenä (Lettinen 2004, 44). Tutkimukseni suomalaisvaimojen

kokemuksia reunustavat sekä heidän oma kulttuuritaustansa että uuden, saamelaisyhteisön kulttuuri.

Sen lisäksi, että kokemus on suhteellinen, siinä on myös eri tasoja: tapahtumien, sosiaalisen, ruumiillisen, tunteiden, arvojen ja merkitysten taso (Saresma 2010, 63). Tapahtumien tasolla ovat kokemuksemme asioita, joita meille todella tapahtuu. Sosiaalisella tasolla pääpaino on suhteissa. Tunteiden taso yhdistyy vahvasti kokemusten sosiaaliseen tasoon. Sosiaalinen kokemus voi ilmetä kielellisenä, käyttäytymisenä tai esineellisenä, esimerkiksi kokemuksena erilaisista ruuista. Se muodostuu osallistumisen ja verkostojen kautta saatavana turvallisuuden tunteena ja tukena. Perhe on merkittävä sosiaalisen kokemuksen muodostaja. (Leppiman 2012, 25, 75) Arvojen tasolla puhutaan tapahtumien arvottamisesta. Merkitysten taso pitää sisällään teorian, kielen, diskurssin ja kommunikation, joiden kautta kokemuksiin päästään käsiksi (mts. 63). Ne välittyvät verbaalisen sisällön lisäksi kuvien ja vaikutelmien avulla (Salmi-Niklander 2006, 204). Polkinghorne (2007, 481) muistuttaa, että kaikkia muistoja ja kokemuksia ei kuitenkaan voi kuvata sanoilla. Kokemukset voivat olla myös ruumiillisia.

/.../ on semmonen tunne, että on tässä keskellä ja joka puolelta ne vaateet on niin kovat, siinä vaan käpertyy keskelle. (Terhi, ir3)

Mie muistan semmosenki, tuli miehen lähisukulaisia, niin kaikki muut käteltiin, mutta ei minua. Kyllä tuli semmonen häpeän tunne, että kutistun. (Erja, ir2)

Erjalla kutistuminen oli fyysistäkin:

Mie muistan, ku mie muutin tänne, miehän olin kauhian nuori. Asuimme ensin miehen kotona... Mie laihuinki kaheksan kiloa, ko en mie viittiny syyä. (Erja, ir2)

Terhi ja Erja kuvasivat tunnettaan käpertymiseksi ja kustumiseksi eli jollakin tavalla pienenemiseksi. Vaikka kysymys ei olisikaan ruumiillisesta pienenemisestä, on kokemus epäilemättä ruumiillinen. Eeva Jokinen (1996, 75) puhuu varjossa istuvasta ruumiillisesta subjektista, joka on moninainen, haljennut tai lohkoutunut. Iris Marion Young (2005, 17) kirjoittaa ruumiin olevan aina sopeutuvan, se oppii hyvin aikaisessa vaiheessa siihen, mitä siltä (häneltä) odotetaan tai vaaditaan. Kokivatko Terhi ja Erja, että heidän olisi parempi olla näkymättömiä tai peräti olemattomia? Istuvatko he ”varjossa”, piilossa katseilta?

Kirjailija ja kirjallisuudentutkija Merete Mazzarella (2013) kirjoittaa uudessa kirjassaan *Elämä sanoiksi* kokemusimperialismista: ”piirrän kuvaa, toistan näkemääni ja kuulemaani, mutta en yritä kuvata heitä sisältäpäin, väittää tietäväni heidän sisimmistä ajatuksistaan ja tunteistaan” (mts. 207). Mazzarella ei yritä omistaa toisten kokemuksia, vaan vain välittää niitä. Olennaista onkin haastateltavan ja hänen kertomuksensa kunnioittaminen (DeVault & Gross 2007, 188). Kokemuksen haltija eli kokija on oman kokemuksensa paras asiantuntija, ja kokemuksilla on arvo sinänsä (Kaskisaari 2000, 33). Kokemuksen yhteydessä ei mielestäni ole tarpeen pohtiakaan sen totuudenmukaisuutta tai oikeellisuutta, koska se on jokaisen oma subjektiivinen tunne. Agnes Heller (1984, 192) ymmärtää kaiken tiedon tulevan henkilökohtaisesta kokemuksesta. Näin ollen kokemus on myös epistemologinen kysymys eli kysymys siitä, mikä ja kenen tieto on oikeaa. Stanley & Wise (2002, 99) muistuttavat, että kokemuksesta ei voi tietää, mutta on mahdollista rakentaa näkemys siitä, mitä kokemus voisi olla. Aiheellista lienee muistaa myös ihmisen taipumus vieraskoreuteen eli niin sanottujen vieraskertomusten kertomiseen (Lettinen 2004, 48).

Olen kuunnellut yksittäisiä ihmisiä, yksitellen, henkilökohtaisissa tapaamisissa. Kuulemani kokemukset kertomukset

kertovat siis yksittäisten ihmisten kokemuksista. Se ei kuitenkaan sulje pois kertomusten yhteisöllistä ja yhteiskunnallista ulottuvuutta. (Ks. Granfelt 2004, 142.) Olisin halunnut antaa enemmän tilaa haastateltavien suoralla puheelle, ja ottaa mukaan kaikkien kertomukset, koska ne ovat uniikkeja ja kiinnostavia (ks. Parr 1998, 99). Jouduin kuitenkin rajaamaan aineistoa aiheen laajuuden takia. Rajasin pois naisten äiti- ja työelämäroolit, koska niiden merkitys on ihan oman tutkimuksensa arvoinen.

2.4. Paikantuva tieto ja tutkimuseettistä pohdintaa

Tutkimukseni kantava tiedonintressi¹⁰ on emansipatorinen, joka tarkoittaa kriittistä, vapauttavaa ja ”toisin tietämistä” (Habermas 1974, 1976). Emansipatorinen tiedonintressi pyrkii tuomaan näkyviksi yhteiskunnan lainalaisuuksia ja tiedostamattomia valtasuhteita. Sen tehtävänä on kehittää ja visioida uusia valtakäsityksiä ja toimijuuden mahdollisuuksia. Anu Koivusen (2004, 105) mukaan kielteisestä tai tukahduttavasta vallasta vapautuminen voi viitata vallan ulkopuolelle, tyhjiöön astumiseen. Tutkimukseni näkökulma olisi voinut olla valta-analyysissä. Päädyin lähestymään aihetta kulttuuristen neuvottelujen näkökulmasta, koska näen neuvottelun olevan toimijuuden ydintä. Samalla tavalla esimerkiksi Johanna Järvinen-Tassopoulos (2005, 240) käsittelee omassa tutkimuksessaan kaksikulttuurisen parisuhteen toimintoja neuvottelun näkökulmasta.

Haluan tuoda julki ”toisen” kertomuksen saamelaisyhteisön suomalaisvaimojen elämästä, heidän omilla sanoillaan kerrottuna. Kuulen kriittisyyttä vallitsevaa puhetapaa koh-

¹⁰ Tiedonintressejä ovat tekninen, praktinen ja kriittinen. Tekninen tiedonintressi näkee tiedon välineenä. Praktinen perustuu käytännöllisyyteen eli miten tietoa voidaan käyttää. Kriittinen tiedonintressi paneutuu valtaan ja opettaa suhtautumaan kriittisesti valtaan ja sen seurauksiin

taan ja vapauttavaa tiedonhalua Erjan ja Tiinan sanomissa: *Mie olen ajatellu, että meiän se pitäs se vähemmistö perustaa.* (Erja, ir2). *Kuuleman samantyyppistä on ollut muillakin, mie olen luullu, että minussa on jotaki vikaa* (Tiina, ir3). Erja viittaa saamelaisuuteen vähemmistökulttuurina ja arvioi meiän suomalaisvaimojen olevan vähemmistöä vähemmistössä eli saamelaisyhteisössä. Tiina vertaa osakseen tullutta huonoa kohtelua toisten kohteluun. Molemmat lausumat pitävät sisällään halun ”toisen” kertomuksen kerrontaan eli suomalaisvaimojen itsensä kertomiin kokemuksiinsa. Se, minkälaista tietoa tavoittelen tutkimuksellani, kytkeytyy tutkimuksen tavoitteisiin. Tutkimuksen tavoitteena voi olla itsestänselvyyksien tai vallitsevien ajattelutapojen paljastaminen ja purkaminen, ilmiön käsitteellistäminen, asiantilan todentaminen ja uuden tulkinnan avaaminen (Ronkainen, Pehkonen, Lindblom-Ylänne & Paavilainen 2011, 24–25). Tämän kaltainen toiminta ei ole kiistatonta, koska uusi tieto pakottaa muuttamaan käsityksiä. Vanhoissa ajatusmalleissa ja uskomuksissa pysyttäytyminen säästää energiaa (Naskali 2013, 37), uusi vaatii voimaa ja uskallusta kyseenalaistaa asioita, ajattelumalleja ja toimintatapoja.

Marginaalisessa ja alistetussa asemassa olevilla oletetaan olevan kaksinkertainen ymmärrys yhteiskunnasta (Skaffari 2010, 66). Johanna Matero (2004, 258) kirjoittaa, että naisilla on miehiä laajempi käsitys tiedosta, koska naiset ovat alistetussa asemassa ja heidän kokemusmaailmansa poikkeaa miesten maailmasta. Heillä on näin ollen mahdollisuus uusiin tietämisen paikkoihin. (Mts. 245). Tämä ei kuitenkaan ole yksiselitteisen selvää. Naisten kokemukset voidaan idealisoida ja romantisoida (Koivunen & Liljeström 2004, 276) ja näin kuvitella naisilla olevan kaksinkertaisen ymmärryksen. Näen oman tutkimukseni naisilla olevan naisen kaksoisymmärryksen lisäksi kulttuurista kaksoisymmärrystä ja -tietoisuutta, koska he ovat sekä saamelaisen että lähtöjään suomalaisen yhteisön jäseniä (ks. Naskali 2013, 24). *Kaksoistietoisuus* (double consciousness)

on vanha termi, jolla William Du Bois yli sata vuotta sitten kuvasi *Atlantic Magazines*ssa mustien amerikkalaisten kaksoistietoisuutta sekä mustana että amerikkalaisena (Du Bois 1986; Bruce & Dickson 1992, 299). Koulututkimuksessa ilmeni, että vähemmistöihin kuuluvat lapset kehittävät kaksoistietoisuuden. He ”katsovat itseään muiden silmin ja muokkaavat oma-kuvaansa katseiden kertoman säälin ja halveksunnan kautta” (Itkonen & Talib 2012, 11).

Tavoitteenani on purkaa ”luonnollistettuja totuuksia” suomalaisvaimojen paikasta ja toiminnasta saamelaisyhteisössä. Mark Freemanin (1993, 142) tavoin voidaan kysyä, onko ”uusi totuus” välttämättä parempi vai vain erilainen. Keskustelu totuuksien paremmuudesta on tutkimuksellisesti epäolennaista. Pyrin vapauttamaan suomalaisvaimojen tietoa asemastaan ja toiminnasta sekä yleensä saamelaisyhteisön toimintastrategiasta muualta tulleita kohtaan (tiedon vapauttaminen, ks. Keskitalo-Foley 2004, 25; Barr 1999, 162), en niinkään arvottamaan ”totuuksia”. Naisten tietoa pidetään usein fragmentaarisenä ja arkisena. Tavoitteenani on eheyttää naisten tietovarantoa ja nähdä sen yhteys kulttuuriseen ja yhteiskunnalliseen toimintaan. Nostan esille suomalaisvaimojen ristiriitaisen aseman toimijana ja tiedon tuottajana.

Tutkimukseni tietäjät eli tutkittavat, haastatteleman naiset, paikantuvat yhteisössään useaan rooliin: vaimoksi, miniäksi, äidiksi, työntekijäksi, harrastajaksi, yhteiskunnalliseksi osallistujaksi sekä erilaisten yhteisöjen jäseneksi. Tämä mahdollistaa monenlaisen tietämisen paikkoja ja ilmentää tiedon sosiaalista luonnetta: tietäminen on suhteessa sukupuoleen, ikään, luokkaa, etnisyyteen, alueeseen ja valtaan (ks. Liljeström 2004, 13). Tutkittavan tietäminen on juuri se tekijä, jonka tutkija tarvitsee, niinpä tietämisen voimasuhteita tulisi murtaa tutkimusprosessissa (Stanley & Wise 1995, 32–33, 118). Voimasuhteiden purkamiseksi tutkijan tulee tuottaa ”intellektuaalia autobiografiaa” (intellectual autobiography), mikä tar-

koittaa tutkijan itsensä kirjoittamista sisään tutkimukseen eli tutkijan oman paikantumisen, asennon ja tietämisen tiedostamista (Stanley & Wise 1995, 189; 2013, 23).

Tutkijan ja tutkittavan välillä on aina valtasuhde (Hänninen 2008, 128). Tutkija päättää viime kädessä tutkimuksen aiheen, näkökulman, haastateltavat, tiedonkeruun tavan ja tekstin sisällön, analyysin ja tulkinna. Tutkija on aina kaksoisroolissa: hänelle muodostuu läheinen suhde haastateltaviinsa ja hän on vastuussa heille, toisaalta hän on vastuussa tiedeyhteisölle tutkimuksensa oikeellisuudesta, ja siitä, että se täyttää tieteenkriteerit (Josselson 2007, 538). Tutkija on kaksoisroolissa suhteessa tutkittaviinsa: toisaalta heidän välilleen voi syntyä ystävyysuhde, toisaalta tutkija aineiston tulkit-sijana muuttuukin "vierasta kieltä käyttäväksi henkilöksi" (Hänninen 2008, 130). Tutkittavalle tilanne on ainutkertainen, tutkijalle tutkittavan kertomus on vain yksi muiden joukos-sa. Tutkimusraportin lukeminen voi synnyttää haastatelluille tunteen heidän kokemustensa vähättelystä, sillä kaikkia haas-tatteluja ei siteerata tutkimuksessa. Tutkijana olenkin kokenut halua ja tarvetta kertoa kaikkien tarinat, koska ne ovat uniik-keja ja kiinnostavia (ks. Parr 1998, 99). Kuitenkin tutkijan on muistettava, että hän ei ilmaise ensisijaisesti ihmisten autent-tista ääntä, vaan yrittää kuulla, mitä yksittäiset ihmiset sano-vat, miten elävät, ja yrittää edustaa heitä, julkisessa ja yleisessä muodossa (Edwards & Ribbens 1998, 17).

Feministisen, erityisesti standpoint-epistemologian mu-kaisesti tutkimuksessa on olennaista sekä tiedon että tutkijan ja tutkittavien paikantuminen. Feministiselle tutkimukselle on ominaista tutkijan ja tutkittavan välisen suhteen tiedosta-minen, heidän mahdollisesti erilainen todellisuutensa ja ym-märryksensä sekä tunteen merkitys tutkimuskokemuksena ja -kokemuksessa. Perinteisessä epistemologiassa tunteet näh-dään tietoa häiritsevinä, vahingollisina ja turmiollisina tiedol-le. Tunteet ovat kuitenkin elintärkeitä systemaattiselle tiedolle

sosiaalisesta maailmasta, koska kaikki sosiaalinen tieto on aikaansaatu inhimillisen sosiaalisen kokemuksen osana ja tuotoksena. (Stanley & Wise 2013, 23; 2002, 192–193.)

Suvi Ronkainen (2000, 169) nimeää standpoint-epistemologian sijoittautumisen ja sitoutumisen epistemologiaksi. Sijoittautuminen tarkoittaa tiedon ja ennen kaikkea tietäjän paikantumista. Sitoutuminen sisältää arvot, jotka ovat tiedon taustalla. (Mts. 175) Sandra Harding (1993) painottaa sosiaalisesti paikantunutta tietoa, joka on ”vahvan objektiivisuuden” edellytys (mts. 50, 56). ”Vahva objektiivisuus” ottaa huomioon erilaisia näkökulmia tietoon ja sen tuottamiseen. Se kattaa tiedon kulttuurisen ja ideologisen ulottuvuuden (Matero 2004, 264) ja tietämisestään ja tietämättömydestään tietämisen (Ronkainen 2000, 172). Myfanwy Franks (2002, 41) kirjoittaa kuitenkin, että objektiivisuus on ”saavuttamaton fantasia”.

Olennaista tutkijan asennossa on vuorovaikutussuhteet (Hakala 2007, 19). Asento voi olla täysin ulkopuolisen, mutta laadullisessa tutkimuksessa yhä useammin tutkija voi olla itse tutkittavan yhteisön jäsen. Tämä synnyttää tutkijalle tarpeen pohtia oman asemansa ja asentonsa merkitystä, sisä- ja ulkopuolisuusasemien hyötyjä ja haittoja. Tutkijalla voi olla ”vahva mutta refleктоimaton esiymmärrys”, joka saattaa vahvistaa omia ennako-oletuksia (Ronkainen ym. 2011, 71). Tutkija on ehkä ”omien esioletustensa vanki” (Mahlakaarto 2010, 52). Tutkija voi olla tutkimuksen teossa ulkopuolinen sivustaseuraaja, osallistuva havainnoija tai, kuten toimintatutkimuksessa, aktiivinen osallistuja ja vaikuttajakin tutkimusyhteisössään. Tutkijan asema oman yhteisön tutkijana voi olla ongelmallinen. On mahdollista, että hän ei huomaa asioita ja pitää niitä itsestäänselvyyksinä. Hän voi siirtää omia arvojaan ja näkemyksiään tutkimukseensa. Toisaalta taas tutkijalla on omasta takaa tietoa yhteisön, sen kulttuurin ja kielen lainalaisuuksista (ks. Balto 1997, 65).

Tutkimuksen refleksiivisyys edellyttää, ei vain tutkijan ja tutkimustilanteen kuvausta ja tutkijan suhdetta haastateltaviinsa, vaan ennen muuta tutkijan tietoa omasta tietämisestään ja tietämisenä kontekstista (Ikonen & Ojala 2005, 19). Olennainen kysymys sukupuolentutkimuksessa on tietämisen etiikka, johon kytkeytyy aina vaatimus oman tietämisen tietämisestä (Ronkainen 1999, 17). Kuulun itse tutkimaani ryhmään, joten minulla on sisäpiirin tietoa. Tämä tilanne kehottaa minua pohtimaan tiedon alkuperää, sidonnaisuutta ja oikeellisuutta: täytyykö kuulua ”meihin” omatakseni oikeaa tietoa? Aiheellista kuitenkin on muistaa, että kuuluminen meihin (naisiin, yhteisön jäseniin tms.) ei ole todiste oikeasta tiedosta tai oikeuta ainoaan oikeaan tietoon (ks. Naskali 2013, 33).

Oma asemani yhtenä tutkittavan ryhmän jäsenenä nostaa esille tutkittavien ja minun välisen suhteen sekä yhtäläisten kokemusten kautta että tutkimuksellisenä valta-asemana. Tutkijan ja tutkittavan välinen suhde kuin myös tutkijan oma feministinen tietoisuus ja kokemus naisena olemisesta ovat keskeisiä tekijöitä feministisessä tutkimuksessa (Stanley & Wise 1995, 44). Tutkimuksessani valtasuhteet, yhteisölliset ja yksilölliset rajanvedot sekä sosiaaliset suhteet ovat keskeisiä elementtejä suomalaisvaimojen toimijuuden rakentumisessa. Tutkijan positio tarkoittaa tutkijan suhdetta tutkimusongelmaan, -kohteeseen ja tutkittaviin. Se muodostuu tutkijan kokemuksista ja hänen ottamastaan tutkimuksellisesta asennosta. (Ronkainen & Naskali 2007, 65.)

Tulin vaimoksi ja miniäksi saamelaisyhteisöön kolmisenkymmentä vuotta sitten ja tunnen henkilökohtaisesti monia suomalaisvaimoja, tutkimukseni haastateltavia. Tutkimusta tehdessä tutkijan tulee aina tiedostaa oma asemansa tutkimus- ja tutkijakentässä, reflektoida omaa paikkaansa ja puntaroida omaa ymmärrystään (Naskali 2003, 34). Tutkijanpaikastaan huolimatta tutkijan on otettava aiheeseen, kertomuksiin ja ko-

kemuksiin välillä etäisyyttä, vaihdettava tietämisen ja tietäjän paikkaa. (Saarinen 2005, 68.) Olen tutkimusta tehdessäni koko ajan tiedostanut vahvasti olevani yksi ”meistä”. Tutkijana tulkitsen kaiken aikaa aineistoani, ja jotta voin tulkita tämän-tyyppistä tutkimusaineistoa, minulla tulee olla paljon erilaista oheistietoa asiasta. Omakohtaiset kokemukset edesauttavat tulkintaa erityisesti emotionaalisten ja muiden hienovaraisten asioiden tulkinnassa.

Useimmat tutkimuksen haastateltavista ovat henkilökohtaisesti tuttuja. Tämä helpotti yhteydenottoa, koska minun ei tarvinnut erikseen tutustua ihmisiin. Toisaalta taas liika tuttuus voi aiheuttaa edellä mainitsemani ”likinäköisyyden”. Arvelisin, että kaikkia asioita en tullut kysyneeksi sen takia, että oletan itse tietäväni ne. Niin ikään voi olla, että minulle ei kerrota asioista kaikkea haastattelutilanteessa siitä syystä, että haastateltava olettaa minun tietävän jo ne. Lievää epävarmuutta aiheuttaa minulle myös se, että voin itse omilla mielipiteilläni vaikuttaa haastateltavien asenteisiin: me tunnemme toisemme ja tiedämme toistemme mielipiteet. Sama paikallisuus kuin haastateltavilla synnyttää meille yhteisen kielen, ymmärrän aineistoa eli haastateltavieni kertomuksia paremmin kuin täysin ulkopuolinen. Vastaavasti Anne K. Ollila (2008, 82) kuvaa ymmärtäneensä paremmin Lapin nuorten huumoria kuin etelän nuorten. Toisaalta taas yhteisön jäsenyys tuo mukanaan sen ehkä ongelmallisen seikan, että tutkimustulokset koskevat tutkijaa henkilökohtaisesti (Hirvasvuopio-Laiti 2008, 7). Kulttuurin sisäpuolisuusasetelmasta kirjoittavat monet pienten yhteisöjen tutkijat, jotka ovat itse saman yhteisön jäseniä kuten saamelaistutkijat. (Ks. Hirvasvuopio-Laiti 2008, 24; Hirvonen 1999, 49; Porsanger 2007, 51–52.) Kieli on olennainen tekijä sosiaalisessa vuorovaikutuksessa, jossa todellisuus rakentuu. Se ”/.../ on sosiaalinen järjestelmä, joka rakentuu sosiaalisten normien ja arvojen mukaisesti ja kielenkäyttö tekee ihmisistä sosiaalisia toimijoita.” (Mäntynen & Pietikäinen 2009, 12–14).

Tutkimuksessani kieli nousee esille useampana elementtinä: faktisesti puhuttuna kielenä (saame/suomi) ja puhetapana esimerkiksi perheessä.

Jaan monien haastateltavieni kanssa aikalaiskokemuksen (ks. Keskitalo-Foley 2004, 47). Tunsin monet haastateltavat jo entuudestaan eli meillä on samankaltaisia kokemuksia eri aikakausilta. Tähän viittaakin joku haastateltavista sanoessaan niinku säki varmaan tiedät. Helena Saarikoski (2012) pohtii aikalaiskokemuksen todistusarvoa ja neutralisaatiotekniikkaa. Hän kirjoittaa, kuinka ”/.../ tuskalliset kokemukset olisi mukavampi kieltää valehtelemisena kuin antaa niille todistusarvo” (mts. 55). Erityisesti mahdollinen kaunisteleminen voi kohdentua omiin asioihin, omien ihmisten sanomisiin ja tekemisiin. Kielteisten kokemusten neutralisointi helpottaa niiden käsittelyä ja niistä kertomista. Arvelen haastateltavieni – niin kuin itsenikin – jonkin verran ”suodattavan” hankalista asioista kertomista. Tämä on kuitenkin jokaisen oma valinta. Korostin haastatteluja tehdessäni, että kukin vastaa kysymyksiini oman halunsa mukaisesti. Vastaamattakin voi jättää ja kertoa niitä asioita, joita kokee tärkeiksi. Arvioimatta tämän enempiä kokemukset kertomusten todenmukaisuutta koin haastateltavieni kertovan vaikeistakin asioista hyvin avoimesti tietäen, että ne jäävät meidän välisiksi asioiksi ja säilytän tutkimuksessa kertojien anonymiteetin.

Tutkimusta tehdessäni olen lukemattomia kertoja pohtinut eettisiä kysymyksiä: olenko ylipäänsä oikeutettu penkomaan ihmisten henkilökohtaisia ja arkojakin asioita. Olen pohtinut, aiheutuuko tutkimuksesta haittaa haastateltavilleni, edistääkö vai peräti haittaako tai heikentääkö tutkimukseni heidän olosuhteitaan ja elämäänsä. Olen miettinyt, miten yleinen mielipide suhtautuu tutkimukseeni, aihehan on saamelaisalueella jossakin määrin kiistelty. Tutkijan on pohdittava tutkimuksensa mahdollisia seurauksia: onko tutkimuksesta hyötyä ja kenelle siitä voisi olla hyötyä vai onko siitä mah-

dollisesti jollekin, erityisesti haastateltaville, haittaa. Yksi tutkimuksen tehtävä on kehittää, edistää ja parantaa ihmisten ja yhteisöjen tilaa ja olosuhteita (ks. Ronkainen ym. 2011, 35; Hänninen 2008, 135). Tutkijan on aiheellista tiedostaa, että tutkimustulos on aina tulkintaa ja on olemassa monta totuutta (Josselson 2007, 550–551). Olen muistuttanut itseäni, että tutkimukseni ei ole mikään ”totuuskomission mietintö”, vaan yksi tulokulma käsittelemääni aiheeseen. Tuon esille niitä asioita, jotka haastateltavieni mielestä ja myös omasta mielestäni ovat muistamisen, kertomisen ja säilyttämisen arvoisia (ks. Ukkonen 2002).

Jäin miettimään tutkimusetiikkaa luettuani Sven-Erik Klinkmannin (2012) artikkelin, joka koskee yhtenä lähdeaineistona ja vertailututkimuksena käyttämäni Riie Heikkilän (2011) väitöskirjaa *Bättre folk, bättre smak? Suomenruotsalaisten maku ja kulttuuripääoma*¹¹. Tutkimus harvoin koskettaa vain varsinaisia tutkittavia, osansa vaikutuksesta saa ohessa tutkittavien lähipiirikin. Vilma Hänninen (2008, 134) pohtii sitä, miten turvata tutkimukseen osallistuneiden ihmisten läheisten ei-tunnistettavuus. Omassa tutkimuksessani haastateltavien lähipiiri ja koko saamelaisyhteisökin on välillisesti mukana, käsitteleväthän aiheet sosiaalista pääomaa sisältäviä ja tuottavia verkostoja. Syrjälä ym. (2006, 198) puhuvat eettisestä oikoluvusta, jossa arvioidaan tutkittavien tunnistettavuutta ja heille tutkimuksesta mahdollisesti aiheutuvia haittoja. Tutkimuksen tekoa tulee kaiken kaikkiaan määrittää välittämisen etiikka (ks. mts.).

Pidän tutkimuksessani tarkoin huolta haastateltavien tunnistamattomuudesta erityisesti siitä syystä, että tutkittavi-

11 Klinkman (2012) syyttää Heikkilää suomenruotsalaisia koskevien stereotyyppien ylläpitämisestä ja vahvistamisestakin ja ko. väestönsä käsittelemisestä yhtenäisenä ryhmänä. Riie Heikkilä ja Keijo Rahkola (2013) vastaavat painottamalla muun muassa sitä, että Heikkilän tutkimustulokset koskevat vain hänen tutkimusryhmäänsä, ei koko suomenruotsalaista väestönsä. Heikkilä ja Rahkonen muistuttavat myös siitä, että vaikka tutkimustulokset eivät miellyttäisi fokusryhmää, kyse on tulkinnan osuvuudesta, ei tutkimusetiikasta.

eni yhteisö on kokonaisuudessaan pieni. Samasta syystä olen muuttanut joidenkin haastattelujen litteraatteja yleiskieliseksi, erityisesti jos haastateltavalla on vahva murre. Testasin tätä metodia kysymällä haastateltaviltani suoraan, pystyvätkö he tunnistamaan ihmisiä litteraateista, kun lähetin heille yhteen- vetoja haastatteluista. ("Pystyttekö tunnistamaan ihmisiä?" – tyyliin) Eräs haastateltavani oli tunnistavinaan jonkun haastatelluista tämän kertoman perusteella. Tyytyväisenä kuitenkin totesin hänelle, että tunnistaminen ei onnistunut. Itse en ole kertonut, keitä olen haastatellut. Jotkut haastatelluista kertoivat jutelleensa toisten, haastateltaviksi arvelemiensa ja toteamiensa henkilöiden kanssa ja kertoneensa omasta osallistumisestaan. Tällöin asia on luonnollisesti ollut henkilöiden omassa päätösvallassa.

Tutkijan rooli on keskeinen ja ratkaiseva tutkimuksen kannalta. Hänen eettiset perusvelvollisuudet ovat velvollisuus luotettavan tiedon tuottamiseen, tieteellisen julkisuuden ylläpitämiseen ja tutkittavien oikeuksien kunnioittamiseen. (Lapin yliopisto 2009, 5.) Ammattietiikan näkökulmasta tutkimusetiikka sisältää totuuden ja tiedon luotettavuuden vaatimuksen, tutkittavien ihmisarvon kunnioittamisen ja muiden tutkijoiden osaamisen arvostamisen (Kuula 2011, 24). Tutkimusta ja tutkijan roolia ja toimia määrittävät tutkimuseettiset kysymykset. Ne koskevat koko tutkimusprosessia aiheen päättämisestä, ja aineiston hankinnasta tutkimuksen julkaisemiseen (Kuula 2011, 12). Käsitteenä tutkimusetiikka sisältää tutkimuksen oikeuttamiseen ja toteuttamiseen liittyviä periaatteita, mutta myös yleisempiä hyvään tieteelliseen käytäntöön tähtääviä toimintaohjeita (Lapin yliopisto 2009, 4). Tutkimuseettinen toimikunta (2013) on antanut yleisesti noudatettavat toimintaohjeet muun muassa koskien tutkittavien itsemääräämisoikeutta, vahingoittamisen välttämistä sekä yksityisyyttä ja tietosuojaa.

Tieteellisen tutkimuksen oikeuttaa aina siitä saatava tiedollinen hyöty (Ronkainen ym. 2011, 34) ja tutkimuseettiset kysymykset ovat myös tietoteoreettisia kysymyksiä (mts. 9). Tutkijan on siis tiedettävä, minkälaista tietoa on hakemassa ja mahdollista saada ja hankkia. Arkitiedon ja tieteellisen eli tutkitun tiedon oikeellisuuden kriteereissä on eroa. Arkitiedon oikeellistaa se, että se on niin sanotusti yleisesti tiedettyä tai jonkun ”tietäjän” lausumaa. Tieteellisen tiedon pohjana on kriittinen tarkastelu. Tutkimus asetetaan julkisesti luettavaksi ja tiedeyhteisö ottaa kantaa, korjaa ja tarkentaa saatua tietoa eli itsekorjaa sitä (mts. 15). Eettisten tekijöiden huomioiminen on olennaista myös tutkimuksen laadun kannalta. Vilma Hänninen (2008) muistuttaa, että kerrottua ei pidä epäillä ja kyseessä on viime kädessä tutkijan tulkinta kerrotuista asioista (mts. 132). Omaa tutkimustani koskevista mahdollisista riskeistä kuten väärinymmärrys, yksipuolisuus, stereotyyppien ylläpitäminen, huolimatta olen nähnyt tarpeelliseksi ja aiheelliseksi tehdä tutkimuksen, joka perustuu saamelaisyhteisön suomalaisvaimojen kokemuksiin.

2.5. Toimijuus ja pääomat

Näen saamelaisyhteisön suomalaisnaisten aseman ja heihin suhtautumisen määrittävän nimenomaan heidän toimintansa kautta: mitä he tekevät ja puhuvat sekä, miten he asemoituvat ja suhtautuvat uuteen yhteisöön ja sen kulttuuriin sekä elämisen tapaan. Tutkin, minkälaisella toimijuudella suomalaisvaimot toteuttavat vaimoutta ja minijyyttä yhteisössään ja minkälaisia voimavaroja he kokevat tarvitsevänsä. Käyttämäni elämäkertatutkimusmenetelmän avulla pyrin mahdollistamaan naisille kertomista, oman paikan luomista (ks. Ylitapio-Mäntylä 2009, 126) ja oman toimijuuden määrittämistä. Toimijuuden avulla kiinnitän huomiota siihen, miten

Saamenmaa asuinpaikkana ja sen sosiaaliset ja kulttuuriset suhteet määrittävät suomalaisvaimojen elämää saamelaisyhteisössä (ks. Keskitalo-Foley 2011, 42). Marja-Liisa Honkasalo (2008) kirjoittaa: ”naisessa on monta toimijaa” (mts. 222; ks. Myös Honkasalo, Ketokivi & Leppo 2014). Tällä Honkasalo kuvaa naisten toimijuuksien vaihtelua ja muuttumista eri elämänvaiheissa. Naisen rooli on perinteisesti ja yhä nykyäänkin moninainen, olla ”moni nainen”. Saamelaisyhteisön suomalaisnaisten toimijuuksia ovat muun muassa vaimous, minijyys, äidin rooli, työntekijän ja harrastajan rooli Monet haastattelemistani naisista ovat myös yhteiskunnallisesti ja kulttuurisesti aktiivisia.¹²

Feministisessä tutkimuksessa on nostettu esiin käsitteet *arjen toimijuus* (Jokinen 2005) ja *pieni eli minimaalinen toimijuus* (Honkasalo 2008) tarkoittamaan jokapäiväistä, arkista tekemistä, niin sanottuja naisten töitä, jotka eivät näyttäydy selkeästi. Omassa tutkimuskontekstissani arki fokuoitiu keskeiseksi toimijuuden tilaksi. Tutkittavani pohtivat, miten toimia jokapäiväisessä elämässä ja mitä konkreettisesti tehdä selviytyäkseen uuden yhteisön haasteista. Arki näyttäytyi suomalaisvaimolle monessa suhteessa erilaisena verrattuna heidän ”entiseen” tai ”edelliseen elämäänsä”¹³: ruoka-aineet, ruuanvalmistustavat ja ruokailu kaikkiaan, esimerkiksi ruokailuajat, olivat luonnonläheisempiä kuin mihin naiset olivat tottuneet. Aikakäsitys kaikkiaan oli erilaista, aikatauluista vapaampaa ja vaihtelevaa. Arkea leimasi usein tiiviikhö sukyhteys, miehen sukulaisten kanssa oltiin varsin runsaasti

12 Karkeahkon arvion (oma kyselyaineisto) mukaan tutkimukseni suomalaisvaimoista neljä viidesosaa oli aktiivisia kulttuurisesti ja yhteiskunnallisesti tai jotkut myös virkansa kautta. Varsinaisessa poliittisessa toiminnassa haastattelemistani oli vajaa kolmannes. Suomalaisvaimojen poliittista toimintaa en tässä tutkimuksessa tarkastele muutoin kuin heidän saamelaiskulttuurisen toiminnan kontekstissa.

13 Muutamat haastateltavistani puhuivat ”entisestä” tai ”edellisestä elämästä” tarkoittaessaan elämäänsä ennen asettumista saamelaisyhteisöön vaimon ja minin rooliin: *!.../ ei koskaan edellisessä elämässä – aina puhun, että edellisessä elämässä !.../* (Terhi, ir1)

tekemisissä verrattuna naisten aiempiin, omiin sukulaisuusyhteyksiin. Saamelaiskulttuuri kaikkiaan ja erityisesti saamen kieli toivat uusia ulottuvuuksia suomalaisvaimojen elämään. Uusia taitoja oli runsaasti opittavana. Alussa uusi viehätti, mutta aikaa myöten se saattoi muuttua rasittavaksi, kuten Pirkko (ir2) kertoo:

Uutuudenviehäytys kaikkosi aika nopeasti arjen pyörittämisessä... päivät töissä ja sitten kotiin lasten kanssa... Ei se mies nyt mitenkään loistanut kotitöiden tekemisellä (naurahtaa)... teki kyllä, jos jakso aina sanoa, että tee tuo tai tämä. (Pirkko, ir2)

Jos arki väsyttää, voi arjen naisten töiden toistuvuus, rutiininomaisuus ja tavanmukaisuus olla myös vahvistavaa toimintaa, joka luo kodintuntuisuutta, ylläpitää tiettyjä käytäntöjä ja muodostaa normikoodistoja. Arki on keskeinen naisten kokemuksen tila. (Jokinen 2003, 8–9; Felski 2000, 18–20.) Felski (2000) näkee jokapäiväisen elämän arvona ja vahvuutena, realistisena tunteena maailman toimimisesta (mts. 30). Arkeen kuuluu sosiaalisuus ja yhteisöllisyys, mutta lisäksi rajojen vahtiminen ja vallankäytön mahdollisuudet (Jokinen 2003, 12–14). Marja-Liisa Honkasalo (2008) lainaa Carla Pasquineltilta käsitteen tilaistuminen, joka kuvaa kodin tekemistä. Se ei tarkoita pelkästään kodin tilaa, vaan myös juuria, joiden avulla ihminen kiinnittyy maailmaan. (Mts. 214.) Tutkimukseeni naisten juuret ovat muualla kuin saamelaisyhteisössä. Toimiakseen uudessa yhteisössä heidän on ”juurruttava” uuteen, kasvatettava uusia juuria tai siirrettävä entisiä juuria uuteen.

Toimijuuden käsitteellä viitataan yksilöiden voimavaroihin ja mahdollisuuksiin tehdä päätöksiä ja toteuttaa niitä (Gordon 2005, 115). Hanna Ojala (2010) määrittelee toimijuuden henkilön käsitykseksi ja tuntemukseksi omista toimintamahdollisuuksista. Se muotoutuu ja on sidoksissa ikään, sukupuoleen, yhteiskuntaluokkaan ja muihin sosiaalisiin teki-

jöihin. (Mts. 36.) Toimijuus on toimijan tilanteinen ulottuvuus, ei yksittäisen henkilön ominaisuus (mts. 42). Honkasalo, Ketokivi & Leppo (2014) pohtivat toimijuutta ontologisesta näkökulmasta: onko se jotain, jota toimijalla on vai hankitaanko se? (Mts. 371). Toimijuuden koordinaatteja ovat iän, sukupuolen ja yhteiskuntaluokan lisäksi sukupolvi, kulttuurinen tausta, ympäristö ja toimijuuden ajankohta. Näiden koordinaattien avulla ihminen sijoittuu toimintansa ”kartalle”. (Jyrkämä 2008, 194.) Tässä tutkimuksessa edellä mainittuja koordinaatteja ovat ainakin ikä, ympäristö ja ajankohta. Toimintamallien hallitseminen kehittyy iän myötä: kokemus opettaa. Vanhemman ja nuoremman sukupolven välisissä kokemuksissa on eroja, toisin sanoen toimijuuden mahdollistuminen on sukupolvikysymys sekä toimijan että yhteisön kannalta. Niin ikään toimijan oma kulttuurinen tausta voi helpottaa – tai vaikeuttaa – hänen kykyään toimia. Sukupuoli sisältyy jo tutkimukseni määrittelyyn. Kohteena ovat heteroseksuaaliset parisuhteet, avio- ja avioliitot. Yhteiskuntaluokkaa en käsittele, joskin se kuuluu joissakin kommenteissa: *Etelän miniät ovat aina rikkaita ... Jos on hienosta perheestä, ne on hyväksytyt.* (Erja, ir2). Suomalaisvaimojen ”sisäinen hierarkia” olisi kiinnostava tutkimuskohde, mutta rajaan sen kuitenkin tämän tutkimuksen ulkopuolelle.

Toimijuuden mahdollistumisessa ja toteutumisessa on olennaista, että henkilöllä on sekä henkistä, kulttuurista että sosiaalista tilaa toimia. Niin ikään hänen toimijuutensa on oltava hyväksyttyä, legitimoitua, jotta sillä olisi arvoa. Seija Keskitalo-Foley (2011) kirjoittaa tutkimuksessaan noteeraamisesta. Hän käyttää *noteerata*-verbiä merkityksessä ottaa huomioon (mts. 110). Täydennän kyseisen verbin merkitystä vielä siten, että noteeraaminen pitää sisällään tunnepohjaisen sävyn ”pitää jonakin” merkityksessä arvostaa tai ei-arvostaa, esimerkiksi *eipä ne alussa noteeranneet minua paljon miksikään.* (Paula, ir2). Toimijuus on yleensä sidoksissa valtaan: ”olla mahdollisuus”

pitää sisällään ajatuksen ”olla valta mahdollistaa jotakin” sekä itse toimijana että toisen toimijuuden säätelijänä. Edellä mainittu noteeraaminen sisältää vallan määrittellä jonkun arvo ja sitä myöten mahdollistaa tai estää hänen toimijuutensa.

Toimijuus voi olla aktiivista tai passiivista. Kaikissa tapauksissa se on mahdollisuus toimia tai olla toimimatta. Olenaista toimijuudelle on vuorovaikutteisuus, se muodostuu suhteissa. Beverly Skeggsille (1997, 40) toimijuus on toimijoiden kykyä neuvotella sosiaaliset järjestykset itselleen mielekkäiksi niin, että ne mahdollistavat heille toiminnan. Kyvyt neuvotella (toimijuudesta) määrittävät suhteessa pääomiin (Ojala 2011, 39). Tutkimuksessani toimijuus ja pääoma(t) liittyvät olennaisesti toisiinsa: kulttuurinen ja sosiaalinen pääoma ovat voimavaraa, joka edesauttaa neuvottelua toimijuudesta, kyvystä ja mahdollisuuksista olla aktiivinen toimija.

2.6. Pääoma voimavarana

Kuunnellessani haastattelemini naisten kertomuksia elämästään ja kokemuksistaan sekä lukiessani litteroituja haastatteluja nousivat selkeästi esille naisten voimavarat. Kysyinkin heidän voimavaroistaan, mutta he kertoivat paljon oma-aloitteisesti, mitä ovat saaneet – ja mahdollisesti myös menettäneet – asuessaan pohjoisessa ja eläessään saamelais-yhteisössä.

Kyllä mä ehdottomasti koen, että kyllä mä hyvin paljon täällä oon elämältä saanu... että se on rikastanu. Kyllä mä paljon yksulotteisempi olisin, jos mä jossaki Suomessa¹⁴ oisin ollu ja eläny. Onhan Suomessaki erot... kuiten tää on ollu niin paljon

14 Kaikki haastateltavani asuvat Suomen saamelaisalueella. Pohjoisessa puhutaan usein pelkästään ”Suomesta” tarkoitettaessa eteläisempää Suomea erotukseksi Norjasta. Esim. Veli-Pekka Lehtola (1994) kertoo utsjokisten toivottaneen ”terveysä Suomen puolelle”, kun joku lähti Inariin (mts. 41).

erilaista ja vaikka vaikeaa on ollu... jotkut asiat... ne on sitte parhaita ollu. Että en mä oo täällä menettäny, vaan päinvas-toin. (Sonja, ir1)

Sonja ei kokenut menettäneensä mitään, vaan rikastu-neensa ja arvioi, että Saamenmaalla eläminen on tehnyt hä-nestä moniulotteisemman. Tulkitsen tämän rikastumisen syntyneeksi ja kertyneeksi pääomaksi eli resurssiksi ja voi-mavaraksi¹⁵, jonka avulla suomalaisnaiset ovat asettuneet ja selvinneetkin itselleen entuudestaan oudossa yhteisössä ja ympäristössä. Johanna Järvinen-Tassopoulos (2005) hahmot-telee omassa tutkimuksessaan kreikansuomalaisten vaimo-
jen selviytymisstrategioita. Selviytymisen edellytyksenä ovat riittävät resurssit eli pääoma. Otan käyttöni kulttuurisen ja sosiaalisen pääoman käsitteet kuvaamaan tarkoittamiani re-sursseja. Auli Pekkala (2011) nimeää väitöstutkimuksessaan useita pääomalajeja eli inhimillisen, sosiaalisen, taloudellisen, fyysisen, kulttuurisen, emotionaalisen, symbolisen ja poliitti-sen pääoman (mts.15). Pääomaluokitus ei ole tiukkarajainen. Käsitteet menevät päällekkäin ja sisäkkäin. Alejandro Portes (1998) kuvaa ihmisten inhimillisen pääoman sijaitsevan ”hei-dän päänsä sisällä”, kun sosiaalinen pääoma ”piilee heidän suhteidensa rakenteissa” (mt. 7). Ihmisten pään sisällä sijait-sevia pääomalajeja näen olevan ainakin kulttuurisen, emoti-onaalisen, symbolisen ja osittain poliittisen sekä sosiaalisen pääoman, jotka kaikki luen inhimilliseen pääomaan. Suh-teiden rakenteissa piileviksi pääomalajeiksi luen sosiaalisen pääoman lisäksi emotionaalisen sekä osittain kulttuurisen ja poliittisenkin pääoman.

Oman tutkimukseni pääomakäsitteet liittyvät ensisi-jaisesti ranskalaisen sosiologin Pierre Bourdieun kenttä- tai

¹⁵ Riikka Korkiamäki (2013) kuvaa väitöstutkimuksessaan sosiaalista pää-
omaa voimavaraksi ja resurssiksi, joka kertyy toisten ihmisten kanssa tekemisissä o-
lemisessa (mts. 5, 54, 141, 169. Ks. myös Knif 2012, 86–87, 158.

toimintateoriaan.¹⁶ Kulttuurinen pääoma jaetaan Bourdieun (1986) teoriassa kolmeen eri lajiin: yksilön ominaisuuksiin eli ruumiillistuneeseen (embodied) pääomaan, objektifioituneeseen pääomaan eli kulttuurisiin hyödykkeisiin (kirjat, taide-teokset ym.) ja institutionaaliseen kulttuuriseen pääomaan eli esimerkiksi koulutukseen. (Mts. 243–247; Bourdieu 1990.) Ruumiillistunut (embodied) kulttuurinen pääoma ilmenee Bourdieulla hyvän maun hallintana sekä tietoisuutena yhteisön arvoista, symboleista ja vaadittavista taidoista, joita voi olla esimerkiksi kielitaito. Se on kulttuurisen pääoman ruumiillistumista, ”mieleen ja ruumiiseen omaksuttua ja sisäistettyä kentän kulttuurin hallintaa” (Suopajarvi 2001, 148). Taru (ir2) kuvaa omaa, saamaansa ja hankkimaansa pääomaa:

Tosi paljon oon saanu henkistä pääomaa ja se identiteetti, oon löytäny täällä, ja kielitaito, mahtava ku oon oppinu. Se on ku olis avautunu uus maailma, ku on oppinu saamea. (Taru, ir2)

Kuten Taru kuvaili, saamelaisyhteisössä eläminen on antanut hänelle pääomaa. Hän käytti ilmaisua *henkinen pääoma*, jonka tulkitsen tässä kulttuurista pääomaa (esim. kielitaito) tarkoittavana arkikielisenä käsitteenä¹⁷. Näen ruumiillistuneen kulttuurisen pääoman elementeiksi tutkimukseni kontekstissa kielen, pukeutumisen (lapinpuvun käyttö), kädentaidot eli osaamisen sekä yhteisön arvojen ja tapojen eli käyttäytymis-

16 Bourdieun kenttäteorian peruskäsitteet ovat kenttä, pääoma, habitus ja doksa. Kenttä on toiminta-alue, jota voidaan kutsua myös yhteiskunnaksi, joka koostuu kentistä. Pääoma on muun muassa tietoja ja taitoja, joita tarvitaan kentällä toimimiseen sekä toimintaa hyödyntäviä verkostoja. Doksa voidaan määrittellä toimintajärjestykseksi, tavaksi toimia. Habitus on toimijaan sisäistynyt käyttäytymismalli, hänen olemuksensa. (Bourdieu 1986, 1990, 1998, Bourdieu & Wacquant 1995, 125.)

17 Vygotsky (1982) jakaa käsitteet arkikäsitteisiin eli spontaaneihin ja tieteellisiin eli ei-spontaaneihin käsitteisiin (mts. 156). Hän toteaa, että tieteellisillä ja arkikäsitteillä on erilainen suhde henkilön kokemukseen (mts. 159). Käsitteiden arkikielisyys eli arkikielinen käyttö johtaa usein siihen, että niitä pidetään itsestään selvinä ja yksiselitteisinä (Kouki 2009, 88), jolloin niitä ei tarvitse määrittellä. Tieteellisten käsitteiden käyttö edellyttää niiden määrittelyä.

koodien tuntemisen. Näiden elementtien omaamisen tulkit-
sen kyvyksi toimia ja asemoitua suvun ja perheen jäseneksi.
Kulttuurisen pääoman osalta painotan edellä mainitsemaani
kulttuurisesti hyväksytyä käyttäytymistä eli yhteisön tapojen
ja sääntöjen oppimista, mutta myös omien tapojen tuomista
eli neuvottelua käyttäytymismalleista (ks. toimijuus). Sym-
bolinen pääoma tarkoittaa kaikkia pääoman muotoja silloin,
kun ne on tunnistettu ja tunnustettu todellisiksi. Symbolinen
pääoma on eräänlaista pääomien pääomaa. Se tarkoittaa mai-
netta ja arvostusta sekä vakuuttavuutta, kykyä vakuuttaa, olla
vakuuttava (Bourdieu 1991, 128). Symbolinen pääoma on siis
pääoman muoto, jonka toiset pääomat (taloudellinen, kult-
tuurinen ja sosiaalinen) voivat saada merkityksellistyessään
eli muuttuessaan merkitykselliseksi. Toisin sanoen muut pää-
omat muuttuvat tuolloin symboliseksi pääomaksi. Bourdieul-
le (1994, 8) symbolinen pääoma on tärkein pääoman laji, koska
se pitää sisällään vaikutusvaltaa.

J. P. Roos (2013) luokittelee ihmiset pääomien (ja habi-
tuksen) perusteella kolmeen pääkategoriaan: ”niihin jotka
voivat muuttaa (sosiaalista) todellisuutta, niihin jotka voivat
hyödyntää annettua todellisuutta ja niihin joilla ei ole todelli-
suuteen vaikutusta, eivätkä hyödy siitä. Tai perinteisimmin:
niihin, joilla on valtaa, niihin, jotka palvelevat valtaa ja hyöty-
vät siitä ja niihin, jotka eivät hyödy, vaan joutuvat vain alis-
tumaan” (mts. 135–136). Ihmiset luokitellaan sen mukaisesti,
mikä on heidän pääomansa kokonaisvolyymi, koostumus ja
pääomien suhteellinen ”paino” (Skeggs 1997, 8). Inhimillinen
pääoma (human capital) laajana käsitteenä on tunnettu ja ol-
lut käytössä pitkään. Viime vuosikymmeninä inhimillinen
pääoma ja erityisesti siihen sisältyvä sosiaalinen pääoma ovat
olleet tutkimuksellisesti varsin suosittu käsite.¹⁸

18 Sosiaalinen pääoma -käsite esiintyy jo vuonna 1956 kanadalaisten John R. Seeleyn, Alexander R. Simin ja Elizabeth Loosleyn kirjassa *“Crestwood Heights: A Study of the Culture of Suburban Life”*, joka käsittelee esikaupunkielämää (Forsman 2005, 93). Ranskalaisen Pierre Bourdieun kuuluisin teos *“The Forms of Capital”*

Kulttuurisen pääoman lisäksi symbolista pääomaa on sosiaalinen pääoma. Sosiaalisen pääoman lähteitä¹⁹ ovat yhteisö ja verkostot sekä lähipiiristä perhe ja suku. Perhe on ”hyvänlaatuisen sosiaalisen pääoman synnyn ehto” (Siisiäinen 2003, 206). Myös James Coleman painottaa perheen sisäisiä suhteita ja perheen suhteita ympäröivään yhteiskuntaan (mts. 1988; Forsander 2002).

Mitä saanu - perhe ja tärkeät ihmiset, sillä pärjää jo pitkälle - ei ehi kaipaamaan, ku on pieniä lapsia... mikä menetetty... Ehkä ystävät – mulla ei täällä ole sydänystäviä, että se on monesti ollu että ku olis joku jolle sais käyä purkamassa ittiänsä. Ehkä sitä yrittää niitten kans jotka siellä on, että rakentaa niitten kans yhteyttä – siihen on vaan mukautunu, sitä on niin tottunu siihen elämään. (Heli, ir3)

Heli nostaa ”saamapuolelle” voimakkaasti perheen ja miehen tuoman verkoston. Toisaalta kuten Heli mainitsee, muu verkostoituminen eli ystävät saattavat olla hakusessa. Omassa tutkimuksessani perheen, suvun ja yhteisön merkitys painottuu. Tutkin suomalaisnaisten kokemuksia sukuun ja perheeseen tulemisesta ja niiden yhteydessä olemisesta. Suku on saamelaisyhteisöissä hyvin tärkeä. Andrea Amftn

(Pääoman muodot) ilmestyi 1983, mutta jo sitä ennen, vuonna 1979 ilmestyi hänen teoksensa ”La Distinction”, jossa hän kytkee ihmisten mieltymykset ja maun hänen sosiaaliluokkaansa. Yhdysvaltalainen James Coleman julkaisi vuonna 1988 artikkelin inhimillisestä pääomasta ”Social capital in the creation of human capital” ja Robert Putnam ”Making democracy work civic traditions in modern Italy” vuonna 1993 (mts. 96-97). 1980–1990 -luvut olivat hyvin (pohjois)amerikkalaispainotteisia ja englanninkielisiä poikkeuksena ranskalainen Pierre Bourdieu (Forsman 2005, 132). 2000–lukua lähestyttäessä alkoivat muutkin eurooppalaiset maat ja tutkijat kiinnostua inhimillistä pääomaa koskevista tekijöistä. Suomen Akatemia käynnisti erityisen tutkimusprojektinkin sosiaalisesta pääomasta vuosille 2004–2007 Sosiaalinen pääoma ja luottamusverkostot / Social Capital and Networks of Trust (Suomen Akatemia 2003, Jokivuori 2008).

19 Maailmanpankki on listannut sosiaalisen pääoman tärkeimmiksi lähteiksi perheen, lähiyhteisön, yritykset, vapaaehtoiset organisaatiot, virallisen sektorin, etnisteetin, sukupuolen ja informaatioteknologian (Eriksson 2003, 20).

(2007, 75) kirjoittaa, että ulkopuolisesta voi tulla saamelaisen kaltainen, ei koskaan saamelainen. Yhteisön jäseneksi tuleminen perustuu tietämiseen, osaamiseen (Bourdieu 1986, 246) ja kykyyn ”luovia erilaisissa sosiaalisissa instituutioissa” eli jäseneksi tuleminen vaatii navigaationaalista pääomaa (Keskitalo 2010, 233²⁰). Sukupuolisessa toimijuudessa perheellä, suvulla ja yhteisöllä on olennainen rooli. Sukupuoli toimii myös symbolisen pääoman muodostajana (Lempiäinen 2007, 116), joskaan sukupuoli ei ole sellaisenaan pääomaa, vaan tarjoaa suhteita ja yhteyksiä, joissa pääoma voi tuottaa ja saada arvoa (Skeggs 1997, 9).

Sosiaalinen pääoma on resurssi, sitä voidaan käyttää eri tavoitteisiin ja se täydentää muita pääomia. Olennaista sosiaalisessa pääomassa on kollektiivisuus. Se painottaa yksilöiden välistä yhteistyötä ja vaatii ylläpitoa. (Boström 2003, 9–10.) Sosiaalinen pääoma kattaa sekä suhteet ja verkostot että kyvyn toimia näissä yhteisöissä. Pääomaa ilmenee myös *kotipääoman*²¹ muodossa. Kotipääoma on emotionaalista pääomaa, joka kattaa tunnepitoiset suhteet (Nowotny 1981). Diane Reay sisällyttää (2000, 569) äidin tunteet ja arvostukset perheeseen kuuluvaan sosiaalisen pääoman. Tarja Tolonen muistuttaa (2005, 346) vanhempien tuen ja sosiaaliseen pääomaan sisältyvän emotionaalisen työn merkityksestä. Emotionaaliset kyvyt opitaan jo lapsuus- ja nuoruusvaiheessa perheen, naapuruston, kavereiden ja harrastusten parissa (Gendron 2004, 10). Perhe-, sukulais- ja kaveripiiriin tuottamat sosiaaliset suhteet voivat korvata muuta puuttuvaa pääomaa (Holt, Bowlby & Lea 2013).

20 Keskitalo (2010, 233) kirjoittaa navigaationaalisesta pääomasta Tara J. Yossoon (2006, 5–8, 39–51) viitaten. Yosso kuvaa kulttuurisen yhteisöllisen hyvinvoinnin syntyvän eteenpäinpyrkivän, familiaarisen, sosiaalisen, navigaationaalisen, kestävä ja kielellisen pääoman kautta. (Yosso, T. J. 2006. *Critical race counterstories along the Chicana/Chicano educational pipeline*. New York, NY: Routledge. Young, M. F. D. 2001.)

21 Voidaan puhua myös yksilötoimijan alkupääomasta (Bourdieu 1984, 109–111; Kivelä 2012, 18, 21).

Sosiaalinen pääoma voidaan jakaa kolmeen tasoon: makro-, meso- ja mikrotaso. Makrotaso pitää sisällään yhteiskunnalliset instituutiot ja (mahdollisen) luottamuksen niiden toimintaan. Sosiaalinen pääoma mesotasolla on lähiyhteisöllistä toimintaa, jossa painottuu paikallinen vastavuoroisuus ja luottamus. Mesotasolla keskeistä voi olla erilaisuuden sietäminen ja yhteisön rajojen määrittäminen ja ajoittain koetteleminenkin. Mikrotaso on yksilön toimintakenttää häntä lähinnä olevissa yhteisöissä kuten perheissä. (Ruuskanen 2001, 50.) Tässä tutkimuksessa keskityn ensisijaisesti mikro- ja mesotason sosiaaliseen pääomaan ja sen käyttöön eli suomalaisnaisten lähipiiriin, perheeseen ja lähisukuun sekä yhteisölliseen toimijuuteen.

Suomenruotsalaisten kulttuurista pääomaa ja hyvää makua tutkinut Riie Heikkilä (2011) painottaa ruumiillistunutta kulttuurista pääomaa, joka kattaa ihmisen mieleen juurtuneen kulttuurisesti hyväksytyyn käyttäytymiseen. Ruumiillistunutta kulttuurista pääomaa tarvitaan kulttuuristen esineiden (objektifioitunut pääoma) omistamisessa ja käytön hallinnassa. Olennaista kulttuurisen pääoman käytössä ja säätelyssä on kollektiivinen legitimointi eli se, että yhteisö hyväksyy ja todentaa pääoman arvon. (Mts. 29–30). Bourdieun pääomateoretisoinnin alkulähde on kulttuurisessa eli perhetaustan välittämässä pääomassa (Bourdieu & Wacquant 1995, 195). Kulttuurinen pääoma on sidoksissa yhteiskuntaluokkaan, mutta se on myös yksittäiseen yksilöön sitoutuvaa. Se tuottaa vaikutusvaltaa ja arvonantoa, mikä mahdollistaisi pääsyn haluttuihin työpaikkoihin, avioliittoihin sekä ihmis- ja liikesuhteisiin (Forsander 2002, 56). Suomenruotsalaiset ovat kielellinen vähemmistö. Lapset ja nuoret eivät ole vähemmistö, mutta ”vajaavaltaisempia” kuin aikuiset. Näen saamelaisyhteisön suomalaisvaimot myös ”vajaavaltaisempina” heidän tullessaan saamelaisyhteisöön sekä etsiessään ja luodessaan positiotaan uudessa yhteisössä. Suomalaisvaimot eivät kui-

tenkaan ole passiivisia vastaanottajia – kuten eivät lapset ja nuoretkaan²² – vaan aktiivisia toimijoita. Ihminen paikantuu elämänsä aikana tiettyyn pääomaympäristöön, joka muokkaa yksilöä ja siten myötävaikuttaa pääomien suuntaamiseen ja uudelleen tuottamiseen (Ojala 2011, 41). Tutkimukseni naisille ”tietty pääomaympäristö” on saamelaisyhteisö, jonka toimintaa arvottaa ja säätelee siinä yhteisössä arvostettu pääoma.

Pääoma-käsite koetaan usein myönteiseksi käsitteeksi, vaikkakin sen ohella epätasa-arvon ja riistonkin mahdollistajaksi. Myönteisen yhteisöllisyyden ohella sosiaalisessa pääomassa on myös kielteinen puolensa: sen avulla voidaan sulkea ulkopuolisia pois, rajoittaa yksilöllistä vapautta ja asettaa kohtuuttomia vaatimuksia (Portes 1998, 15). Tarja Tolonen (2004, 3; 2008b, 9) kritisoi *pääoma*-termin taloudellista miellelyhtymää ja erityisesti Bourdieun pääomateoretisointia toimijuuden ja sukupuolen merkityksen puuttumisesta. Feministisessä tutkimuksessa muistutetaan eri sukupuolten pääomien erilaisuudesta ja perinteisten pääomateorioiden miesten hallitseman pääoman painottuneisuudesta (Reay 2004; Skeggs 1997; Korkiamäki 2013, 166). Iris Aaltio (2010, 456) painottaa sitä, että sosiaalinen pääoman voi kätkeä sisäänsä yksinkertaistuksia ja monimuotoisuutta kuten sukupuolisokeutta.

2.7. Oman elämänsä subjekti

Tietoon ja toimijuuteen kietoutuu aina subjektiviteetti. Varsin yleisesti käytetty termi puhuttaessa identifioitumisesta on identiteetti, joka ilmenee joidenkin haastateltavieni kertomuksissa. Käsitän identiteetin tässä tutkimuksessani subjektipositiona, kuten Suvi Ronkainen (1999, 37) asian ilmaisee, ja subjektiposition/-iden subjektiviteetin muodostumispaikkana. Subjektipositio on tilanteinen identiteetti, minää ku-

22 ks. esim. Korkiamäki 2013; Ollila 2008

vaava jäsenkategorisointi tai narratiivinen itsemäärittely tai henkilöhaahmotelma²³ (mts. 34–35). Subjektiviteetti on yksilön minuuksellinen kokemus itsestä, subjektin tietynlaisuus eli millainen subjekti on (mts. 30). Subjektiviteetti tuotetaan sosiaalisesti, sosiaalisessa toiminnassa.

Subjektia koskeva problematiikka on ollut keskeistä feministisissä keskusteluissa 1970-luvun lopulta saakka. Subjektia koskevien käsitysten suuntaukset feministisessä tutkimuksessa voidaan jakaa kolmeen ryhmään eli sukupuolieroon keskittyvään, naisten keskinäisiä eroja pohtivaan ja naisen sisäiseen eroon painottuvaan (Kosonen 2004, 192). Sukupuolieroon keskittyvä suuntaus lähti asetelmasta, jossa mies on normi ja naisen ”toinen sukupuoli”. Tunnetuimpia tämän suuntauksen edustajia on Simone de Beauvoir, joka kirjoittaa naisen määriteltävän aina suhteessa mieheen (mts. 195). Monet haastateltavani kokevat tulevansa määritellyiksi miehensä kautta, kuten esimerkiksi Sonja (ir1) kertoi: *Äärimmäisen harvoin on kysytty sitä, mikä itse olen omaa sukuani ja tai mistä olen kotoisin.*

Toisen suuntauksen mukaan painotus on naisten keskinäisissä eroissa. Tämä suuntaus kritisoi länsimaista feminismiä, joka keskittyy valkoiseen naissubjektiteeseen. 1980-luvulla tapahtui feministisessä ajattelussa murros: painotettiin naisserityisyyttä, naiskeskeistä näkökulmaa ja naisten kokemuksia (Kosonen 2004, 184). ”Valkoisen naisen feminismiä” on kritisoinut myös saamelaistutkija Rauna Kuokkanen (2004), joka kirjoittaa, miten valkoinen feminismi on yksilöotteista, koska se kiinnittää huomiota vain sukupuolten väliseen alistamiseen ja jättää muut alistamisen ja sarron muodot huomioimatta.²⁴ Kolmas feministisen ajattelun suuntaus siirtää painopistettä subjektiivisuuden määrittelyssä yksilötasolle eli yksittäisen nai-

23 Suomentaja: henkilöhaahmo tai puhujapaikka (Ronkainen 1999, 231).

24 Ks. valkoisen naisen feminismi, Carby 1996; Kuokkanen 2004, 2007; Moten-Robinson 2000.

sen sisäisiä eroja tähdentävään subjektikäsitteeseen (Kosonen 2004).

Maire Antikainen (2010, 200) havaitsi tutkimuksessaan venäläis- ja virolaisnaisten hoitotyöntekijöiden tulevan toistuvasti positioiduksi maahanmuuttajiksi. Kun henkilö asettuu tiettyyn subjektipositioon, hän tekee tulkintoja tältä paikalta käsin, kyseiseen paikkaan kytkeytyvien metaforien ja käsitteistön sekä diskursiivisten käytäntöjen kautta (Ronkainen 1999, 34–35). Antikainen arvioi Suomeen muuttaneiden haastattelujensa positioinnin maahanmuuttajiksi vaikuttavan myös heidän subjektiviteettiinsä eli käsitykseen omasta itsestään tulijana, ”ei-riittävänä suomalaisena” (mts. 200). Määrittely ei-riittäväksi tai ylipäänsä johonkin kategoriaan kuuluvaksi pitää sisällään valta-aspektin: jollakin on valtaa määrittellä toinen tai toiset joksikin tai johonkin ryhmään kuuluvaksi. Haastattelemistani suomalaisvaimoista vanhimpien ikäluokkaan kuuluva Sirkku (ir1) arvioi ryhmään kuulumista puhuen minästä.

Koska on vaikea arvioida, kumpaan kulttuuriin kuulun, ajattelen, että olen vain yksinkertaisesti minä ... aika omahyväistä, mutta tavallaan ”elinehto”.

Sirkku ei puhunut identiteetistä, hän ei kielellisesti ilmaissut olevansa suomalainen, vaimo tai äiti, vaan hän halusi olla *minä*. Sirkku määritteli itsensä *minä*ksi, minkä näen tarkoittavan subjektiä, tekijää, ei kohdetta. Hän halusi määrittää itse itsensä, ei tulla määritetyksi jompaan kumpaan ryhmään, suomalaisten tai saamelaisten ryhmään kuuluvaksi. Näennäisesti hänen itsemäärittelynsä voisi nähdä haluna neutraalisuuteen. Näen kuitenkin siinä vahvaa subjektin toimijuutta ja myös *elinehtoa*, kuten Sirkku itse sanoi. Hän halusi pitää määrittelyvallan itsellään, vaikka totesikin olevan *aika omahyväistä* määrittellä itsensä *yksinkertaisesti* minäksi.

Subjektius ei ole pysyvä ominaisuus, vaan muotoutuu subjektipositoiden kautta. Subjektipositiot rakentuvat sosiaalisten positoiden kautta. Näitä sosiaalisia positioita ovat eron kategoriat kuten sukupuoli ja yhteiskuntaluokka (Skeggs 1997, 12). Näen etnisyyden²⁵ olevan vastaavanlaisen eron kategorian. Chris Weedon (1987) on todennut, että se, mitä ja millaisia olemme, syntyy asemoitumisestamme eli siitä, miten ja mihin meidät on asemoitu (mts. 32). Ihmisellä on erilaisia minuuksia, jotka ovat sosiaalisissa käytännöissä tuotettavia vaihtelevia subjektipositioita. Niinpä ihmisellä voi olla monia, ristiriitaisiakin subjektipositioita. (Jokinen, Juhila & Suoninen 1993, 38–39.) Subjektipositiot määräävät subjektia muun muassa kielen tai aseman kautta. Subjekti tarkoittaa toimijaa, mutta myös positiota tiedon subjektina. Vallan ja subjektin suhde on kahtalainen: toisaalta toimijalla voi olla valta-asema, joka mahdollistaa toimijuutta, toisaalta hänen toimijuuttaan voi rajoittaa vallan alaisuus (Rossi 2010, 30).

2.8. Saamelaisalueen naiset ja avioliitot tutkimuksissa

Suomalaisnaisista Suomen saamelaisalueella, varsinkaan yhteisön jäsenenä puolison ominaisuudessa, ei ole olemassa tutkimuksia. Kaunokirjallisuuskin kertoo ensisijaisesti suomalaisnaisista töissä saamelaisalueella, ei saamelaisen puo-

25 Käsitän etnisyyden Laura Huttusen (2005) tavoin kulttuuriseksi ominaisuudeksi, joka tiettyä aina suhteessa johonkin toiseen (ryhmään) (mts. 127–128) ja etnisyyttä voidaan käyttää koskemaan sekä enemmistö- että vähemmistöryhmiä (mts. 119). Näin ajatellen saamelaisten suomalaisvaimot voidaan tulkita etniseksi ryhmäksi, erittäinkin, kun muistetaan, että he ovat vähemmistönä saamelaisyhteisössä, vaikka kuuluvatkin kansallisesti enemmistöön eli suomalaisen valtaväestöön. Haastatelluista Erja (ir2) konkretisoi tämän: *mie olen ajatellu, että meidän se pitäs se vähemmistö perustaa*. Oheisen kaltaisella laajennetulla etnisyyttä-käsitteellä päästää nähdäkseni lähemmäksi todellista monikulttuurista yhteiskuntaa. Tuolloin eivät olosuhteita määrittelevien ryhmien määrittelemät säännöt (ks. Huttunen 2005, 151).

lisona.²⁶ Tutkimuksista ainoita on Aslak Aikion vuonna 1998 tekemä historiallinen tarkastelu saamelaisten ja suomalaisten avioitumisesta Utsjoella, Inarissa ja Enontekiöllä 1731–1920. Lüdger Müller-Wille käsittelee väitöskirjassaan (alkup. 1974, suomenkiel. versio 1996) saamelaisten ja suomalaisten avioliittoja Utsjoella. Sekä Aikion että Müller-Willen tutkimuksellinen lähestymistapa on ensisijaisesti demografinen. Gabriella Nordin on selvittänyt tutkimuksessaan ”Äktenskap i Sápmi” (2009) Ruotsin saamelaisten avioitumista 1700- ja 1800-luvulla.

Saamelaiset ovat solmineet kulttuurien välisiä avioliittoja jo 1700-luvulla, joskaan ei kovin monia. 1700- ja 1800-lukujen taitteessa sekä Utsjoella että Inarissa avioliittoja, joissa vaimo oli saamelainen ja mies suomalainen, oli noin kolme prosenttia kaikista pariskunnista. Enontekiöllä vastaava luku oli noin seitsemän prosenttia. 1900-luvulle tultaessa näiden avioliittojen määrä pysyi Utsjoella kutakuinkin samana, Inarissa määrä lähes kaksinkertaistui, mutta Enontekiöllä edellä mainittujen avioliittojen määrä puolittui seitsemästä prosentista noin 3,5 prosenttiin. (Aikio 1998, liitteet 1.1, 1.3, 1.5.) Enontekiöllä muutos johtui saamelaismiesten taloudellisen toimeentulon heikkenemisestä poronhoidossa tapahtuneiden muutosten takia. Inarissa määrää taas ilmeisesti nostivat uudisasutus ja muuttoliike. Utsjoella suomalaisten määrä oli lukumääräisesti ylipäänsä varsin pieni ja he solmivat paljon avioliittoja saamelaisten kanssa. Sitä vastoin suomalaisvaimoja oli vastaavina ajanjaksoina Pohjois-Lapissa hyvin vähän tai ei ollenkaan. Utsjoella yhdelläkään saamelaisella miehellä ei 1700-luvulla ollut suomalaista vaimoa, 1900-luvulle tultaessa heitä oli aivan muutama. myöskään Inarissa ei saamelaisilla 1700-luvulla ollut suomalaisvaimoja, mutta heidän lukumääränsä kasvoi 1800-luvun aikana huomattavasti, joskaan heidän prosentuaa-

26 Poikkeuksena Hannele Pokan romaani ”Marja ja Niila” (1998), Mooses Mentulan ”Isän kanssa kahden” (2013) ja Mikko-Pekka Heikkisen ”Jääpäpä” (2014).

linen osuutensa ei ollut merkittävä asukasluvun lisääntyessä. Enontekiöllä suomalaisvaimoista on kirkonkirjoissa merkintöjä jo 1700-luvulla lukumäärän pysyessä 1900-luvulle tultaessa samana, prosentuaalisesti hyvin vähäisenä, noin 1,5 prosentina solmituista avioliitoista. (Aikio 1998, liitteet 1.1, 1.3, 1.5.)

Vertailllessani oman tutkimukseni kontekstia Lüdger Müller-Willen (1996) tutkimukseen voin todeta tapahtuneen selkeää muutosta: nykyvuosina suomalais-saamelaisia parisuhteita on huomattavasti enemmän kuin Müller-Willen tutkimuksen aikana. Hänen tutkimuksensa sijoittuu 1960-luvun Utsjoelle. Tuolloin suomalais-saamelaisia avioliittoja, joissa vaimo oli suomalainen ja mies saamelainen, oli noin 14 prosenttia kaikista avioliitoista. Suomalaisen miehen ja saamelaisen naisen liittoja oli suurin piirtein saman verran. (Mts. 157, taulukko 35 a.) Näiden määrä lisääntyi 1950-luvulta lähtien. Müller-Wille kirjoittaa, että ihmiset suhtautuivat varauksettomasti näihin liittoihin. Hänen mukaansa yleisesti vallalla oli käsitys, että seka-avioliitto²⁷ merkitsi saamelaiselle aviopuolisolle nousua sosiaalisessa hierarkiassa. (Mts. 40). Utsjoella avioliitoista oli koko Aikion tutkimusaikana (1730–1921) saamelaisia noin 90 prosenttia ja Inarissa 75–80 prosenttia. Sitä vastoin Enontekiöllä saamelaiset avioliitot vähenivät 1700-luvulta 1900-luvulle 70 prosentista noin 25 prosenttiin kaikista avioliitoista. Tämä johtui kuitenkin muuttoliikkeen aiheuttamasta suomalaisväestön voimakkaasta lisääntymisestä. Suo-

27 Kaksikulttuurisista parisuhteista käytetään erilaisia termejä. Varsin yleisesti esiintyy (vieläkin) termi seka-avioliitto, joka sai omilta haastateltaviltani yksimielisen tyrmäyksen. Sitä pidetään vähättelevänä, halventavana ja jopa rodullistavana. Taru Kuusisto (2007) kirjoittaa, että seka-avioliitto-termi olisi suomen kielessä painolastiton, mitä se esimerkiksi saksan kielessä ei ole. Saksalais-suomalaisessa avioliitossa olevat ystäväni vahvistivat seka-avioliitto-termin (*Die Mischehe*) olevan Saksassa pannassa sen kansallissosialistisen taustansa takia. Englanninkielisessä maailmassa käytetään edelleen *mixed marriage* -ilmaisua, mutta kautta linjan on siirrytty käyttämään neutraalimpia ilmaisuja kuten *intercultural*, *cross-cultural*, *bi-cultural*, *multicultural* ja *interethnic marriage* (Breger & Hill 1998, Apter 1999, Dugan 1997, Johnson & Warren 1994, Linn & Breslerman 1996). Käytän itse tässä tutkimuksessa kaksikulttuurinen avioliitto - tai parisuhde-ilmaisuja. Seka-avioliitto -termiä käytän vain sitaateissa, jolloin se on alkuperäisessä tekstissä.

malaisavioliittoja kaikista liitoista oli reilusti yli puolet (noin 66 %). (Aikio 1998, 79–80, liitteet 1.1, 1.3, 1.5.)

Aslak Aikio kirjoittaa, että kaksikulttuurisilla avioliitoilla ei ole ollut suurta merkitystä saamelaisuuden häviämislle. Usein tilanne oli päinvastainen: porosaamelaisen nainut lantalainen²⁸ saamelaistui hyvin nopeasti. Tilallisen nainut taas sulautui lantalaistyhteisöön. Samoin kävi tilalliseksi ryhtyneelle saamelaiselle yleensäkin. Sopeutuminen ja kulttuurin omaksuminen oli siis kaksisuuntaista. Ero Müller-Willen kuvailemaan edellä mainittujen avioliiton edesauttamaan sosiaaliseen nousuun selittynee tutkimusajanjaksolla: Aslak Aikion tutkimusajanjakso päättyy 1920-luvulle, kun taas Lüdger Müller-Wille teki tutkimustaan 1960-luvun tilanteesta, jolloin väestön liikkuvuus oli aiempaa helpompaa kulkuyhteyksien kehittyessä. Saamelaisyhteisön suomalaistumiseen vaikutti suuresti evakko aika: utsjokiset olivat evakossa Pohjanmaalla, jossa he omaksuivat suomalaisia tapoja, kuten pukeutumista ja ruokailua (Lehtola 2012, 378–380). Áile Aikion (2012) tutkimuksessa Utsjoen saamelaisyhteisön muutoksesta toisen maailmansodan jälkeen eräs haastateltava toteaa olleen ”muotia, että jompi kumpi on suomalainen” (Aikio 2012, 108). Tämänhetkisestä saamelaisalueen kaksikulttuuristen avioliittojen tilanteesta ei ole tutkimuksia. Aihetta sivuaa Kaisa-Maria Tapiola-Länsman pro gradu -tutkielma perheiden kielipolitiikasta Utsjoella vuodelta 2013.

Saamelaisnaisen ja -perheen asemasta on tehty joitakin tutkimuksia.²⁹ Oman tutkimukseni kannalta mielenkiintoisia olivat Maarit Maggan (2001) tutkimus naisista poronhoitajaperheissä sekä Jaana Länsman (2002) ja Birgit Vuorion (1997) tutkimukset saamelaisperheiden elin- ja toimintatavoista.

28 Lantalainen -nimitystä täytetään yleensä ei-saamelaisesta henkilöstä. Rivgu-sanaa vastaavaa sanaa koskien miespuolista ei-saamelaista ei ole olemassa.

29 Aikio 2012, Aikio 2007, Balto 1991, 1997, Eikjok 2004, Joks 2001, Saijets 2000.

Maggan, Länsmanin ja Vuorion tutkimuksista käy ilmi saamelaisperheen dynamiikka, esimerkiksi suvun suuri merkitys ja perheen ajattelu laajempaan kuin vain ydinperheeseen. Niin ikään mainituissa tutkimuksissa kuvaillaan naisen roolia, kuten käsillä tekemisen ja perinteisten elinkeinojen ja -tapojen arvostusta. Maiju Saijets (2000) pohtii omassa tutkimuksessaan saamelaisnaisen roolia työnsä nimen mukaisesti äidin, poromiehen tai käsityöntekijän tehtävien kannalta. Hän näkee naisten ja miesten töissä selkeän eron, sukupuolijaon ja roolien muodostuvan työtehtävien kautta. (mts. 62, 68.) Luin saamelaisista arvoista, kuten perheen ja suvun merkityksestä, myös kokoomateoksesta "Árvvut Árvo Vierhtie Samisk verdier" (2003). Lähimpänä nais- ja sukupuolentutkimusta lienee Rauna Kuokkanen monilla artikkeleillaan saamelaisen naisen asemasta ja Vuokko Hirvonen (1999) väitöskirjallaan saamelaisnaiskirjailijoista. Hirvonen pohtii saamelaisten naiskirjailijoiden tuotannon kautta saamelaista ja erityisesti saamelaisnaisidentiteettiä, kielen merkitystä, sukupuolijärjestelmää ja eri sukupolvien kokemuksia. Kuokkanen tarkastelee kriittisesti muun muassa vahva ja tasa-arvoinen saamelaisnainen –problematiikkaa: väitteet eivät hänen mukaansa pidä ainakaan täysin paikkaansa, koska myös saamelaisyhteisössä esiintyy naisiin kohdistuvaa väkivaltaa. (Ks. Kuokkanen 2014³⁰.)

Kaikkien edellä mainitsemiä tutkimusten avulla olen pyrkinyt syventämään tietoa saamelaisnaisten ja -perheiden toimintakulttuurista. Kuriositeettina voidaan mainita, että *riuku-* (*riugu-*)ilmaisuu esiintyy tutkimuksissa todella harvoin. Ruotsin saamelaisia tutkineen Andrea Amft:n (2000, 2007)

30 Kuokkanen (2014) viittaa muun muassa vuonna 2005 Norjan Kautokeinossa ilmenneisiin useisiin naisiin kohdistuviin seksuaalisen väkivallan muotoihin. Monet saamelaisnaiskirjailijat (Kuokkanen 2004, Balto 1991, Eikjok 1988) muistuttavat siitä, että saamelaisnaiset kokevat rakenteellista eriarvoisuutta erityisesti perinteisissä elinkeinoissa, uskonnollisissa konteksteissa ja seksuaalinen väkivalta saamelaisyhteisössä on ollut vaiettu asia.

teksteissä saamelaisyhteisöstä esiintyy ilmaisu *rivgu*, samoin Katharina Gutingin (1991) teoksessa. Sekä Amft että Guting käsittelevät asioita ensisijaisesti saamelaisyhteisön näkökulmasta eikä heidän tutkimuksissaan ”riuku” saa puheenvuoroa.

Lappi- ja saameaiheista kaunokirjallisuutta on runsaasti.³¹ Suurelta osin Lappia koskeva kirjallisuus on ollut miesten tuotosta, mitä vahvistaa Veli-Pekka Lehtolan (1997) tutkimus lappilaisuuden rakentumisesta kirjallisuudessa: tutkimuksen aineistossa 19 kirjailijasta yksi on nainen. Naisten puuttuminen historiallisista teksteistä ei ole mitenkään Lappia koskeva erityinen piirre, sillä historia on yleensä miesten historiaa (Nurminen 2008) eli miehet ovat toimineet historiankirjoittajina ja -kertojina. Naisten kokemukset naisina on usein hiljennetty ja jopa mykistetty, erityisesti jos naisten kiinnostuksen kohteet, kokemukset ja kertomukset poikkeavat miesten vastaavista (Anderson & Jack 1991, 17). Saamelaisnaisten ääni on alkanut kuulua kirjallisuudessa³² muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta vasta 1970-luvulta alkaen.

31 Muistelmia Lapissa olostaan ovat kirjoittaneet ainakin suomalaiset Hilja Vartiainen ja Saimi Lindroth. Vartiaisen kirja kertoo kouluoloista (Koulupaikan neitinä koltain parissa, 1929) ja Saimi Lindrothin terveydenhoitajan kokemuksistaan Utsjoella 1930-luvulla (Terveyssisarena tunturipitäjässä, 1970). Vartiainen ja Lindroth kuvaavat pitkälti saamelaisten arkielämää, joskin myös luonnon ja maisemien ihailu ”kuvittaa” kirjoja. Lindroth kirjoitti myös varsin dramaattisen pienoisoromaanin Taamottu (1948), joka kertoo suomalaisen miesopettajan ja nuoren saamelaistytön rakkaussuhteesta. Lappi-aiheisesta kaunokirjallisuudesta nostan esille myös Annikki Kariniemen. Naisina Kariniemi, Lindroth ja Vartiainen olivat miespuolisten kirjailijoiden joukossa poikkeuksellisia Lapin kuvaajia.

32 Käsittelemättä enempää saamelaisnaiskirjailijoiden tuotantoa nostan esille Utsjoen Pulmankijärveltä kotoisin olevan Inger-Mari (Ima) Aikio-Arianaick’n, jota haastattelin myös itse tämän tutkimuksen aikana. Aikio-Arianaick on kirjoittanut useita kirjoja, käsikirjoittanut ja ohjannut dokumenttifilmejä sekä tehnyt laulusanoituksia, erityisesti lastenlauluja. Hänen ”runoissa runon minä ottaa itselleen sukupuolli- ja rakkauselämän alueella samanlaisia valtuuksia, kuin on hyväksytty miehille.” (Hirvonen 1999, 234). Ima Aikio-Arianaick on käsitellyt filmeissään myös kulttuurien välisiä eroja ja yhtäläisyyksiä oman perheensä kautta.

Tutkimukseni sijoittuu pohjoiseen sukupuolentutkimukseen. Tärkeänä vertailu- ja lähdeaineistonani on muun muassa Seija Keskitalo-Foleyn väitöskirja Kohti kuulumisen maisemia (2004), josta sainkin alkuvirikkeen sijoittaa tutkimukseni sukupuolentutkimukseen. Eija Kurjen (2005) tutkimus naisista helluntailaisyhteisössä ja Satu Saarisen (2005) tutkimus naispapeista ovat avartaneet runsaasti näkökulmaani naisten asemaan yhteisössä, jossa naisille on määritelty selkeä paikka.

Yksi tutkimuksellinen lähtöajatukseni oli, että suomalaisvaimot ovat ”maahanmuuttajia” omassa maassaan, siirtolaisia saamelaisalueella. Käytän edellä mainittuja ilmaisuja tässä yhteydessä vertauskuvallisina, joten en avaa niitä tarkemmin. Tutkimukseni keskeinen keskusteluyhteys muodostuu kulttuurienvälisiä avioliittoja koskeviin tutkimuksiin, joita on runsaasti.³³ Merkittävimpiä näistä tutkimuksista ovat oman tutkimukseni kannalta Johanna Järvinen-Tassopouloksen (2005) tutkimus kreikansuomalaisten vaimojen elämästä miehensä kotimaassa ja omista selviytymisstrategioistaan sekä Outi Tuomi-Nikulan (1997) tutkimus saksansuomalaisten vaimojen tilanteesta. Rosemary Bregerin ja Rosanna Hillin toimittamassa teoksessa (1998) ”Cross-Cultural Marriage” käsitellään seka-avioliittoja monessa kontekstissa ja näkökulmasta, samoin Augustin Barbara teoksessaan ”Marriage across frontiers” (1989). Näiden avulla olen pystynyt avaamaan katsettani laajempaan kuin kotimaiseen kontekstiin. Merkille pantavaa on, että perheiden ja sukujen kohtaamista ei ole tutkittu (Williams 2010, 68). Saamelaiskontekstissa näiden tutkiminen voisi olla mielenkiintoista voimakkaan perhe- ja sukukoheesio vuoksi.

Kaikkia avioliittoja voisi sanoa kulttuurienvälisiksi, koska kulttuurisissa käytännöissä on aina eroavuuksia (Breger & Hill 1998, 7–9). Leimallista näitä parisuhteita ja avioliittoja koskeville tutkimuksille on niiden ongelmakeskeisyys: hyvin

33 Mm. Ardener 1981, 1992; Buijs 1993; Kuusisto 2007; Urponen 2010.

usein pohditaan, mitä ongelmia eri kulttuurit tuovat avioliittoon (Sirkkilä 2005, 15; Tuori 2009, 131–132). Saksassa kaksikulttuurisia avioliittoja pidetään alttiina ongelmille ja vierasmaalaisuuden (foreignness) oletetaan automaattisesti olevan ihmisten välisten suhderiitujen juuri (Woesthoff 2013, 422, 428). Kuitenkin uudesta perhebarometrasta (2012) nähdään suomalaisnaisten ja ulkomaalaisten liitoissa ihmisten olevan yleensä tyytyväisempiä kuin yksikulttuurisissa liitoissa. Tyytymättömyyttä aiheuttavat ensisijaisesti konkreettisiin tekoihin liittyvät asiat kuten kotityöt ja rahankäyttö. (Lainiala-Säävälä 2012, 67.) myös erot sukupuolirooleissa ja eri uskonnot voivat olla ongelmallisia (Kalmijn 2007, 259). Vastaavanlaisista solmukohdista kerrotaan kaksikulttuurisista avioliitoista tehdyissä tutkimuksissa (Barbara 1989, 58; Breger & Hill 1998; Kuusisto 2007, 46–47, 52; Tuomi-Nikula 1997, 277; Tuori 2009). Eri kulttuuritaustaiset puoliset tuovat parisuhteeseen kumpikin omaa tausta- ja kasvukulttuuriaan, sen arvoja, normeja, tottumuksia ja mahdollisesti eri kielen. Nämä ohjaavat, monesti huomaamatta, toimintaa jokapäiväisessä elämässä. Omien toimintamallien toimimattomuus uudessa kulttuurisessa saattaa olla aluksi kulttuurishokki. (Oksi-Walter 2008, 53.) Ulkomaille avioituneet suomalaisnaiset pohtivatkin selviytymisstrategiaa, jossa olennaista on paikallisten pelisääntöjen eli tapojen, normien ja arvojen huomioiminen tekemällä ”kompromissin taidetta”³⁴. Niin ikään naiset käyttävät vastapuhetta eli voivat kääntää moitteet huumoriksi ja mitätöidä erottelut tavanomaistamispuheella, vaikenemalla ja muutoin huomiotta jättämisellä. (Järvinen-Tassopoulos 2005, 233–243; Kuusisto 2007, 83–91.)

Yksi merkittävä eroavaisuus kaksikulttuuristen ja suomalaisten avioliittojen välillä nousee yhteisöllisyydestä. Augustin Barbara (1989) kuvaa tätä lausumalla, että aviopuolison kanssa naimisiin meno tarkoittaa samalla koko maan naimis-

34 ”art of compromise” (Alex-Assensoh & Assensoh 1998, 105.)

ta³⁵ (mts. 68). Johanna Järvinen-Tassopoulos (2005) kuvaa Kreikan vahvaa perheverkkoa, perheen laajuutta ja koheesioita: isovanhemmat hoitavat lapsia ja vastaavasti aikuiset lapset vanhempiaan (mts. 213–221). Myös italiansuomalaiset naiset pohtivat parisuhteen yksityisyyttä (Kuusisto 2007, 110). Kaksi kulttuuriset avioliitot tuovat useimmiten muutostarpeita parisuhteen reunaehtoihin; suhteissa tehdään kompromisseja ja haastetaan sukupuolisopimusta³⁶ (Kuusisto 2007, 101; Sirkkilä 2005, 141). Sukupuoliroolien eroavaisuuksia voidaan selittää kulttuuristamisella³⁷. Kulttuuriperustaisina eli kyseessä ei olisi sukupuolten väliset erot esimerkiksi kotitöiden jaossa, vaan kulttuuriset tavat. Jutta Lauth Bacas (2002, 10) kertoo artikkelissaan kreikkalais-saksalaisista avioliitoista esimerkkinä erilaiset linssinkeittotavat: on saksalainen tapa ja kreikkalainen tapa. Monet haastattelemistani naisista kertovat vastaavanlaisia esimerkkejä muun muassa ajankäyttöön liittyen.

Paikannan tutkimukseni sukupuolentutkimukseen, jossa painottuu mahdollisuus tutkia toisin, nähdä yhteisö ulkopuolisen silmin. Näen tutkimukseni suhteen feministiseen tutkimukseen laajempänä yhteiskunnallisena ja kulttuuristen merkitysjärjestelmien tutkimuksena. Kysymyksenä tiedon tuottamisesta, kenen tai minkä tiedontuottajan tai -haltijan tieto on ”oikeaa” ja mikä on kokemuksen merkitys tiedon tuottamisessa. Suhteet, rajat ja valta ovat feministisen tutkimuksen etiikan perusteita (Ackerly & True 2010, 181); tutkimus pohdii hallitsevia normeja, kyseenalaistaa valtaa ja siinä on kyse uudenlaisesta tiedon järjestämisen tavasta (Liljeström 2004, 9–11). Se ”kyseenalaistaa olemassa olevia luonnollistettuja totuuksia” (mts. 21). Feministinen tutkimus ei kuitenkaan kes-

35 ”in marrying her husband, she also married Spain” (Barbara 1989, 68).

36 Sukupuolisopimus tarkoittaa sukupuolisia käytäntöjä, naiseen ja miehiin liitettyjä normeja, velvoitteita ja odotuksia (Hirdman 1988, 51-52).

37 ”culturalization of gender conflicts” (Lauth Bacas 2002, 10).

kity sukupuolten välisiin eroihin, vaan myös muihin naisen elämää määrittäviin tekijöihin, kuten yhteiskuntaluokkaan, ikään, etnisyyteen, uskoon ja koulutuksen mukanaan tuomiin tekijöihin (Juvonen, Rossi & Saresma 2010, 11). Feministinen tutkimus pyrkii tiedon tuotannossa tekemään valtasuhteita näkyviksi (Stanley & Wise 1995, 202, 228; Naskali 2013, 21; Ronkainen 2000, 175; Suoranta & Ryyänen 2014, 127), haastamaan valtarakenteita (Suoranta & Ryyänen 2014, 127) ja huomaamaan vallitsevia arvoja ja otaksimia (Harding 2007, 56). Omaa kiinnostustani tutkimukseni tekemiseen nosti kiinnostus ja halu erilaisten maailmojen ymmärtämiseen, mikä on naistutkimuksen suurin voima (ks. Naskali 2007, 67).

Tutkimukseni sijoittuminen pohjoiseen sukupuolentutkimukseen nostaa tiedon paikantumisessa kulttuurisen ja sosiaalisen kontekstin lisäksi myös alueellisen paikantumisen. Lapissa usein kuultu kysymys ”Mistä sinä olet pois (= kotoisin)?” on keskeinen myös kriittisessä tutkimuksessa: tutkijan täytyy tietää, mistä hän tulee ja mikä on hänen maailman katsomisensa näkökulma (Naskali 2013, 22). Naskali nostaa keskusteltavaksi kysymyksen siitä, missä on Pohjoinen (the North), kuka sen määrittelee ja mikä on tiedon suunta.

Feminismin suuntauksista tukeudun tutkimuksessani ensisijaisesti standpoint-feminismiin³⁸, joka painottaa naisten kokemuksia, niihin perustuvaa tietoa ja tietämistä. Naisten kokemukset³⁹ ovat tiedon lähtökohta ja tieto on aina suhteessa yksilön yhteiskunnalliseen asemaan. (Harding 1993, 56–57; Skeggs 1997, 25–27; Ronkainen 2000, 173; Matero 2004, 254;

38 Feminismin suuntauksia ovat empirismi, standpoint- ja postmoderni feminismi. Feministiset empiristit luottavat tiedon intressittömyyteen ja metodien puhtauteen, sitoutumattomuuteen. Postmodernit feministit korostavat kielen merkitystä ja naisten välisiä eroja; sitä onkin kutsuttu sekä-että-feminismiksi erotuksena empiristisen ja stand-point-feminismien joko-tai-feminismistä. (Harding 1991, 106; Ronkainen 2000, 167–169; Matero 2004, 254–262)

39 Perehdyn tarkemmin kokemuksen merkitykseen tutkimuksessa metodipohdinnan yhteydessä.

Ruoho 1990, 3.) Stanley & Wise (2002, 119) muistuttavat, että naisten kokemukset perustuvat erilaiseen näkemykseen todellisuudesta, erilaiseen ontologiaan ja sitä myöten erilaiseen tietokäsitykseen. Standpoint-epistemologiassa tietämisen tavat ovat erilaisia, ja tiedolla luodaan erilaisia sosiaalisia todellisuuksia ja tutkintoja (Suoranta & Ryyänen 2014, 133). Oman tutkimukseni perustana ovat naisten kokemukset. En allekirjoita yksioikoisesti näkemystä naisten paremmasta tai laajemmasta tietopohjasta miehiin verrattuna siitä syystä, että naisella sukupuolensa perusteella olisi ”näkevämmät silmät ja kuulevammät korvat”. Paremman tietämisen perustana näen naisten aseman toisena/-sina miesten johtamassa maailmassa. (Ks. Ruoho 1990, 23.) Tutkimukseni sivuaa feminististä postmodernismia niiltä osin, että pyrin näkemään myös naisten väliset erot. Saamelaismiesten suomalaisvaimot, kuten naiset yleensäkin, eivät ole yhtenäinen joukko ihmisiä, vaan kullakin on omat yksilölliset piirteet, näkemykset ja kokemukset.

Pohtiessani suomalaisvaimojen ”selviytymisstrategiaa” (ks. Järvinen-Tassopoulos 2005, 240–243) nousi useampaan otteeseen esille välitilan ja rajamaan⁴⁰ käsitteet. Kun vanhempaan suomalaisvaimoikäluokkaan kuuluva Sonja (ir1) miettii loppuelämäänsä, hän ilmaisee välitilan tuomaa epävarmuutta.

Kyllä mää joskus mietin, että oonko mää täällä vai siellä. En oo siitä päässy selvytyteen. En mää varmaa ikääni oon kaivannu (takaisin etelään), mutta nyt ku on eläkkeellä, on aikaa miettiä. On mulla tietokoneessa kotisivuina sikäläinen lehti...Kyllä se merkitsee. En mä tiiä, oonko mä jossaki kauheassa välitilassa.

40 Veli-Pekka Lehtola (1997b) pohtii kirjassaan ”Rajamaan identiteetti” lappilaista identiteettiä ja identiteettiongelmia 1920- ja 1930-luvuilla. Hän kirjoittaa, kuinka ”lappilainen kulttuuri oli kahden voimakkaan kulttuurin välissä, joilla identiteetti oli vahva: suomalaisen ja saamelaisen. /.../ Lappilainen kulttuuri oli välitilassa.” (mts. 20). Olli Löylylle (2005) rajamaassa ”ollaani ei-kenenkään-maalla” (mts. 20).

Sonja kuvasi *välitilaa* adjektiivilla *kauheaa*. Onkin hyvä pohdittua, onko välitila *kauheaa* vai voiko se olla hedelmällinen kulttuurien välinen vuorovaikutustila. (En tosin ole varma, tarkoittiko Sonjakaan sananmukaisesti *kauheaa*.) Näen välitilan hyvänä ilmauksena myös omassa tutkimuksessani, joskaan en keskity siihen. Feministisessä tutkimuksessa *välitila*-käsitettä käyttää muun muassa Luce Irigaray (1996, 29), joka kirjoittaa välitilan olevan samanaikaisesti sekä sisäänkäynti että välissä ja muistuttaa välitilan olevan kahdensuuntaista liikettä. Pirjo Pöllänen (2013, 35) kuvaa välitilaa käyttökelpoiseksi käsitteeksi, jonka avulla voidaan päästä eroon dualismeista. (Ks. Irigaray 1996, 14). Se mahdollistaa muutoksen, mutta ei pakota siihen, vaan antaa uuden mahdollisuuden. Kulttuurista välitilaa ja sen merkitystä pohditaan muun muassa romanitutkimuksessa (Stenroos 2012) ja suomalais-kreikkalaisia parisuhteita koskevassa tutkimuksessa (Järvinen-Tassopoulos 2004). Tarja Kupiainen ja Sinikka Vakimo (2006, 7) painottavat sitä, että välitila ei välttämättä ole marginaalia, vaan kahden maailman limittymistä.

Marginaalissa oleminen ja kaksinkertainen ymmärrys mahdollistavat vastapuheen. Vastapuhe kohdistuu kulttuurisesti vakiintuneisiin kategorioihin. Se toteutuu tavallisuusretoriikassa tai eron tekemisessä. Vastapuhe on yleensä sanallista, mutta myös ei-kielellinen toiminta voi toisinaan olla vastapuhetta. Tällaista toimintaa ovat esimerkiksi vaikeneminen, vetäytyminen ja tietynlaiset ilmeet ja eleet. (Juhila 2004, 29–30.) Yksi keskeinen asia tutkimuksessani onkin se, kokevatko suomalaisnaiset olevansa marginaalissa ja minkälaista vastapuhetta he tuottavat mahdollisesta marginaalisesta asemastaan. Standpoint-epistemologiassa nähdään marginaalisen aseman mahdollistavan monipuolisemman ja jopa totuudenmukaisemman maailman kuin mitä valtavirta antaa (Naskali 2013, 24). Aiheellista kuitenkin on muistaa, että marginaalinen ja sorrettu asema saattaa myös kaventaa näkökulmaa. Olennaista lienee marginaalisuuden ja sorron määrä ja voimakkuus.

3. SAAMENMAA KUTSUU

Saamelaisyhteisöstä puhutaan usein yksikkömuotoisesti ikään kuin se olisi yhtenäinen. Tämä on kuitenkin harhaanjohtavaa: Utsjoki on poikennut yleisesti muusta saamelaisalueesta vahvasti saamelaisena alueena. Sitä vastoin Inarissa ja Enontekiöllä kanssakäyminen (mm. avioliitot) suomalaisten kanssa on pitkään ollut yleistä. (Lehtola 2012, 446.) Lehtola muistuttaa myös, että pienikin yhteisö on moniääninen (mts. 452) ja niin suomalais- kuin saamelaisyhteisökin koostuu joukosta hyvin erilaisia ihmisiä (mts. 15–16). Sanna Valkonen (2009) on tutkinut yhtenäisen saamenkansa -diskurssia ("yhden kansan kertomuksia"⁴¹, mts. 125), jossa saamelaisista tehdään kulttuurisesti ja etnisesti yhtenäistä kansaa. Tällaiseen yhtenäinen kansa -ajatteluun liittyvät puheen me-muodot ("me saamelaiset/suomalaiset/naiset/nuoret" jne.), joilla pyritään puheen painokkuuteen ja uskottavuuteen (Lempiäinen 2002, 22) ja tuotetaan yhteisöä. Irja Seurujärvi-Kari (2014) toteasi Yleisradion Ajankohtainen Ykkönen -ohjelmassa Saamelaisen kansallispäivänä⁴², että saamelaisyhteisö on muuttumassa. Yhteisöllisyys on saamelaisten keskuudessa vähenemässä, modernisaatio tuo hajanaisuutta ja esiintyy sisäisiä ristiriitoja. Seurujärvi-Kari kertoi tarvittavan tilannetta, jossa ollaan avoimia ja otetaan vastaan vaikutteita.

Vaikka käytän tutkimuksessani termiä saamelaisyhteisö, on kuitenkin muistettava, että yhteisöt eivät ole samanlaisia ja valtaosa saamelaisalueella asuvista on ei-saamelaisia. Saamelaisyhteisöksi määrittelen tässä tutkimuksessa ryhmittymän ihmisiä, jotka asuvat saamelaisalueella ja joilla on saamelais-

41 Valkonen viittaa "yhden kansan kertomuksilla" kansadiskurssiin, jossa korostetaan saamelaisten yhtenäisyyttä. Esimerkiksi Saamelaisparlamentaarikot painottivat konferenssissaan vuonna 2011 "me saamelaiset olemme yksi kansa, jolla on yhteinen historia, identiteetti, kulttuuri, kieli, maa-alueet ja arvot" (Saamelaisparlamentaarikkojen vuoden 2011 konferenssin julistus).

42 Saamelaisten kansallispäivää vietetään 6. helmikuuta.

kulttuurinen elämäntapa, vaikkakin viimeksi mainittua on vaikea määritellä. Tunnusomaisiksi piirteiksi saamelaisyhteisöille on nimetty vahva perhe- ja sukuyhteys: yhteisöissä tiedetään, kuka kuuluu mihinkin sukuun. Yhteenkuuluvuudentunnetta vahvistaa kieli, pukeutuminen, erilaiset tavat (esim. juhlat) ja osittain elinkeinot. Oman arkitietoni ja yli 30 vuoden saamelaisalueella asumisen perusteella näen Lehtolan (2012) tavoin saamelaisalueella suuria alueellisia ja kulttuurisia eroja, eivätkä kulttuuriset rajat ole mitenkään ehdottomia. Erityisesti Inari on monikulttuurista aluetta: väestössä on kolmea eri saamen kieltä puhuvia saamelaisia, niin sanottuja vanhoja suomalaisia, jotka ovat asuneet alueella vuosisatoja (ensimmäinen uudisasukas 1700-luvulla), uudempia suomalaisia, joita ovat esimerkiksi virkamiehet ja muut alueelle nykyvuosikymmeninä muuttaneet. Myös ulkomaalaistaustaista, erityisesti venäläissyntyistä, väestöä on muuttanut alueelle runsaahkosti.⁴³ Utsjoella on havaittavissa varsin selkeä suomalainen – saamelaiset-jako. Alueelta puuttuu niin sanottu vanha suomalaisasutus. Enontekiöllä sitä vastoin on vanhaa suomalaisasutusta, ja saamelaiset ovat perinteisesti poronhoitajaväestöä, joskin elinkeinorakenne on sielläkin muuttunut. Vuotson alueen väestö noudattelee pitkälti Enontekiön asutusmallia. Kaikilla saamelaisalueilla nykyinen väestöpohja on monikulttuurinen: eri saamelaisryhmät sekä saamelaiset ja suomalaiset ovat sekoittuneet kaikkina aikoina toisiinsa. Saamelaisia asuu saamelaisalueen ulkopuolella nykyisin jo enemmän kuin saamelaisalueella.⁴⁴ (Ks. myös Magga & Ojanlatva 2013; Lehtola 2012.)

43 Inarin, Utsjoen ja Enontekiön kuntien yhteenlasketusta asukasluvusta noin 12 % on saamenkielisiä, 2 % ruotsin- tai muunkielisiä ja 86 % suomenkielisiä (kooste tilastoista, Tilastokeskus 2012).

44 Saamelaisalueen ulkopuolella saamelaisia asui vuonna 1992 kaikista Suomen saamelaisista 38 %. Vastaavat luvut olivat vuonna 2003 54 % ja vuonna 2011 jo 65 % (Saamelaiskäräjät 2014a).

Yhteisö voidaan määritellä lukemattomilla tavoilla. Yhteisötutkimuksessa yhteisö voidaan käsittää alueellisesti rajoitettavissa olevana yksikkönä, sosiaalisen vuorovaikutuksen yksikkönä ja/tai yhteenkuuluvuuden tunteiden ja muiden symbolista yhteisyyttä osoittavien ilmiöiden yksikkönä (Lehtonen 1990, 17). Eva Lettinen (2004, 38) käsittelee yhteisöä kulttuurisena elämäntapana suhteessa ympäristöönsä. Olenaista yhteisössä on jonkinlainen yhteys jäsentensä välillä sekä usein yhteisen kaltainen toimintatapa. Yhteisöt valitsevat jäsenensä, jos eivät aina fyysisesti, niin ainakin jossakin määrin henkisesti eli pohjautuen tunteeseen siitä, ketkä kuuluvat yhteisöön.

Viime vuosikymmenien ajalta saamelaisyhteisössä on havaittavissa sukupolvijakoa suhteessa kulttuuriseen tiedostamiseen. Tämä lienee vaikuttanut muun muassa yleiseen suhtautumiseen suomalaisvaimoihin. Sotien jälkeisessä sukupolvihaatelussa on kolme aikakautta: niin sanottu vanhan sukupolven aika, 1970-luvun radikaalisukupolvi ja 1990-luvun nuoret. Vanhin, sodanjälkeinen sukupolvi kuului jälleerakennuspolveen. 1950- ja 1960-luvulla syntyneet pääsivät mukaan saamelaisten etniseen nousuun. Voimakas etnopolitiittinen työ alkoi saamelaisväestön keskuudessa 1960-loputla lähtien. Tämä heijastaa yleistä, Euroopan laajuista radikaalia kulttuuriaikaa ja globaalia alkuperäiskansaliikettä. (Lehtola & Länsman 2012, 15; Pääkkönen 2008, 237–38; Stordahl 1997.) 1970-luvulle oli leimallista saamelaisen ja saamenkielisen kirjallisuuden, musiikin ja kuvataiteen lisääntyminen. Tähän aikaan sijoittui myös saamelaisten vastarintaliikkeeksikin kutsuttu ČSV-liike⁴⁵. Yhteiskunnallisella kentällä saamelaisuus sai uutta ulottuvuutta Saamelaisvaltuuskunnan (nyk. Saamelaiskäräjät) perustamisesta vuonna 1973. Saamelaisalueen koulutuskeskus (SAKK) perustettiin vuonna 1978 saamelaisalueen

45 ČSV tulee saamen (ps) sanoista Čájehekot Sámi Vuoiŋŋa, Näyttäkäämme Saamen Henki (Hætta Kalstad 2013; Pääkkönen 2008, 162; Morottaja 1984, 334).

ammattillista koulutusta antavaksi oppilaitokseksi⁴⁶. 1980-luvulla saamelaisliike institutionalisoitui saamelaisinstituutioiden toiminnan vakiintumisen myötä. Muun muassa Saamelaisradiosta tuli itsenäinen alueradio vuonna 1986 (Lehtola & Länsman 2012, 22). Kuvaavaa ajanjaksolle oli Saamelaisalueen koulutuskeskuksen tiimoilta 1980-luvulla käyty ankara kiistely niin oppilaitoksen kulttuurisesta pohjasta, opiskelijapohjasta kuin oppisisällöstä. SAKK:n nähtiin suomalaistavan nuoria suomalaisten (ei-saamelaisien) opettajien ja opiskelijoiden myötä. (Korpilähde 2008.)

1990-luvun muutosta voi kuvata sirpaleiseksi ja moniääniseksi. Tämä liittyi laajempaan yhteiskunnalliseen kehitykseen (Lehtola & Länsman 2012, 15). Saamelaiskulttuurin rinnalle ilmestyi monikulttuurisuus-termi muun muassa opetussuunnitelmiin (Korpilähde 2008, 115). Vuosituhannen vaihtumisen aikoihin alkoi saamelaiskeskustelu moniäänistyä, joskin jonkinlaista lappalaisliikettä oli jo edellisellä vuosikymmenellä (1990-luvulla). Uusi Saamelaiskäräjälaki annettiin vuonna 1996. Tämä laki on olennainen edellä mainitun kiistan kannalta, koska siinä määritellään saamelainen eli henkilö, jolla on äänioikeus Saamelaiskäräjävaaaleissa. Saamelaisalueen niin sanottujen valtionmaiden käyttöoikeutta ja hallintaa pohtinut Saamelaistoimikunta (ns. Pokan⁴⁷ toimikunta) antoi mietintönsä vuonna 2001. Kiistassa kytkeytyvät toisiinsa valtionmaiden käyttö ja hallinta sekä saamelaisten oikeudet. Kiistan ytimessä on ILO-sopimuksen⁴⁸ ratifiointi. (Pääkkönen 2008, 104, 195, 285; Stoor 1999, 67–69.) 2000-luvun kehitystä ei ole vielä laajemmin tutkittu, mutta keskustelua saamelai-

46 Alkuperäiseltä nimeltään oppilaitos oli Saamelaisalueen ammatillinen koulutuskeskus (SAKK).

47 Toimikunnan puheenjohtajana toimi silloinen Lapin läänin maaherra Hannele Pokka.

48 Itsenäisten maiden alkuperäis- ja heimokansoja koskeva yleissopimus ILO 169 (International Labour Organisation 1989).

suudesta ja saamelaiskulttuurista käydään monisisältöisillä puheenvuoroilla.

3.1. Tuumin, että tänne haluaisin tulla.

Suomalaisnaisia on vuosikymmeniä tullut pohjoisimpaan Lappiin. Saamelaisalueelle on tultu ja tullaan monista syistä, kuten kiinnostuksesta luontoon, retkeilymahdollisuuksiin ja kulttuuriin. Monet saamelaisalueelle asumaan asettuneet ovat alun perin tulleet käymään, väliaikaisesti töihin tai kyläilemään. Jotkut naisista tulivat pohjoiseen kuin tutkimusmatkalaiset eli katsoivat kartasta, mihin on menossa ja mitä siellä on.

Minä olin lähdössä kesätöihin ja katsoin vielä kartasta, että voi ei, se on vielä pohjoisempana ja sitte vielä katsoin, että se on tundraa ja ajattelin, että voi hyvänen aika, miten minä kestäen siellä koko kesän. Houkuttelin sitten nuoremman siskoni mukaan. Sanoin, että mä en kyllä selviä tästä yksin. (Helena, ir1)

Helenan kertomassa heijastuu varsin yleinen käsitys Lapista äärimmäisenä periferiana. Hänen kuvitelmansa Pohjois-Lapista on esimerkki tavallisesta aluestereotypiasta (Ollila 2008, 85, 88), jonka mukaan Lapissa ollaan keskellä ei-mitään. Ollila näkee stereotypioilla olevan todellisuuskosketusta, mutta pitää niitä kohtuuttoman mustavalkoisina (mts. 126). Tuntematta ollenkaan aluetta ja sen ihmisiä Helena kauhistelee pärjäämistään ja haluaakin turvaksi sisarensa. Samanlaista periferia-ajattelua heijastelevat Sonjan ajatukset.

Enhän mä ikinä kuvitellu, että mä täällä olisin. Jos joku ois sanonu, että täällä mä tuun asumaan, niin en olis uskonu. Tää

on niin jumalan selän takana ku olla ja voi, ei mitään siteitä entuudestaan. (Sonja, ir1)

Sonja ja Helena ovat kotoisin etelämpää Suomesta, kuten suurin osa haastattemistani naisista. Heille koko Lappi on *jumalan selän takana* pitkän välimatkan ja tuntemattomuuden takia. Inarin–Saariselän alueesta tehty matkailututkimus kuvaa kyseistä aluetta aidon, kiireettömän ja lumivarman lisäksi muun muassa kaukana ja yksin olevaksi, karuksi ja syrjään vetäytyväksi (Haantie 2013, 85-86⁴⁹). Sama pätee moniin muihin Lapin matkailualueisiin. Lapin matkailua yleensä on harjoitettu vuosikymmeniä ja -satojakin, jos mukaan lasketaan erilaiset tutkimusmatkat. Kuitenkaan nuori ”etelän tyttö” ei välttämättä tiennyt olosuhteista muuta kuin sen, mitä koulu-kirjoista ja ehkä joistakin Lappi-kuvauksista⁵⁰ oli oppinut ja ne vahvistivat periferia-ajattelua.

Kyllä mie muistan, ku tulin tänne ens kertaa... jossakin Kittilän korkeuella olin kyllä käyny. Mie tulin postiautolla ja se matka kesti ja kesti. Se kiersi varmaan jokaikisen kylän ja postilaatikon. Mie muistan, ku tosissaan ajattelin siinä autossa, että kai ne jotenki ilmasee, jos mennään Norjan puolelle. Että ei ikinä se matka enää Rovaniemeltä voi niin kauan kestää... Se oli vielä kevättä ja lunta alko olla maassa ja mie ajattelin, että kyllä mie olen pöljä, ku Keski-Suomen keväästä tänne lähen. Mutta ajattelin, että käyn mie ees kattomassa, minkälaista siellä on... Ei se kyllä mitään lapinkuumetta ollu, kuhan kesätöihin. (Liisa, ir1)

49 Haantien (2013) tutkimusaineisto koostuu yli 300 vastauksesta, jotka hän sai Inarin–Saariselän alueen matkailijoilta.

50 Tunnettuja ensimmäisiä Lapin kuvaajia olivat mm. Samuli Paulaharju, M.A. Castrén ja Lauri Itkonen. Ensimmäisiä Lapin matkaoppaita oli vuonna 1888 julkaistu ”Matkasuuntia Suomessa”. Leimallista vanhalle Lappi-kirjallisuudelle oli topeliaanisuus eli Z. Topeliuksen myyttinen Lappi. (Lehtola 2012, 101–104.)

Liisa vahvistaa käsitystä saamelaisalueesta jonakin todella kaukana olevasta, kun hän kuvasi, että *matka kesti ja kesti*. Hän suhtautui samalla tavalla hieman varauksellisesti pohjoisimpaan Lappiin kuin Helena ja Sonja, aikomus oli käydä *ees kattomassa*. Helena, Sonja ja Liisa kuuluvat tutkimukseni suomalaisvaimojen vanhimpien joukkoon. Heidän ensimmäiset kokemuksensa pohjoisimmasta Lapista olivat aika karut. Myös Alli ja Sirkku ovat vanhempaa ikäpolvea, mutta he kuuluvat naisiin, jotka tulivat pohjoisimpaan Lappiin nimenomaan töihin.

Olin minä käynyt täällä aikaisemmin... ollut opiskeluaikana kesätöissä. Tulin töihin tänne, heti kun pääsi. Pohjoiseen veti, äidin isän mummo oli tullut pohjoisesta, jäänyt orvoksi. Olin kuunnellut äidin isän kertomana. Kävinkin enon kanssa... vit-sailin enolle, että mä tuun tänne yhdeksi vuodeksi Eno sanoi, että kaikkea säkin keksit ja mitä sä täällä tekisit, että et sä kyllä osaa mitään, mitä siellä tarvitaan. (Alli, ir1)

Allilla oli jo entuudestaan kokemusta Lapista. Hän oli ollut alueella kesätöissä, joten aivan tuntematonta seutua se ei hänelle ollut. Niin ikään Allia vetivät pohjoiseen sukujuurret, joista oli kuullut kerrottavan. Eno epäilee, ettei Allilla ole pohjoisessa tarvittavia taitoja. Mitä nämä taidot ovat, jää epäselväksi. Epäilyksistä huolimatta Alli haki saamelaisalueelle töihin heti valmistuttuaan, kuten myös Sirkku.

Edellisenä vuonna olin käynyt eka kerran pohjoisessa ja seissyt tuossa. Tuumin, että tänne haluaisin tulla. Viimeisenä vuonna opiskellessa oli jo kaikkien tiedossa, että lähdän kauas pohjoiseen. (Sirkku, ir1)

Sirkulla oli Allin tapaan kokemusta pohjoisimmasta Suomesta, joskin hän oli käynyt siellä vain kerran. Hän ker-

toi kuitenkin tienneensä jotain saamelaiskulttuurista. Nämä vanhimmat naiset tulivat ensisijaisesti ”kansansivistäjiksi” eli opetushenkilöstöksi sekä terveystönsä, sairaanhoitajiksi tai kätilöiksi, joiden heidänkin työnsä sisälsi paljon ”opettamista”. Oppivelvollisuuslaki tuli voimaan vuonna 1927. Sitä ennen ja sen jälkeenkin lapset saivat opetusta katekeetta- eli kiertokouluissa, joissa opettajina saamelaisalueella oli suomalaisten lisäksi useita saamensyntyisiä henkilöitä. Viimeiset katekeettakoulut suljettiin 1950-luvulla. Varsinaiset kansakoulut aloittivat kuitenkin jo 1800-luvun loppupuolella. (Lassila 2001, 120.) Terveystönsä alkoi 1920-luvulla, ja terveystönsätoiminta tuli kuntien tehtäväksi 1930-luvulla (Kuusisto 2011, 11–12). Johdannossa mainitsemani Saimi Lindroth oli 1930-luvun Utsjoella uranuurtaja pohjoisimman Lapin terveystönsäarena. Tämän tutkimuksen teemana ei kuitenkaan ole suomalaisvaimojen työskentely Saamenmaassa, joten en paneudu siihen syvemmin, vaan käsittelen sitä tässä vain Saamenmaahan tulemisen syynä.

Minä olen lähtenyt systemaattisesti Lappiin töihin, heti ku valmistuin. Se oli hyvin tämmönen tunneperäinen lähtö. Sitkeesti jäätiin, vaikka oli välillä vaikea saada töitä. Se oli tämä luonto ja elämän ... miten sen nyt sanoisi, koska senhän näkee sitten kun tulee paikalle, että ihmisetkin on vähän erilaisia... Ja siinä oli tiukka paikka, kun oli ollu vuoden eikä meinannu mistään löytää töitä. Mä muistan, että mä ajattelin, se minun liikkaveriki oli menny takaisin sinne (etelään), niin mä päätin, että en lähe takaisin etelään (töihin), että en pääse sieltä sitten ikinä pois... Kyllä niitä töitä sitte tuli aina. (Elli, ir1)

Elli hakeutui Sirkun ja Allin tavoin nimenomaan Lappiin töihin. Hän kuitenkin kertoo tunteella olleen suuri merkitys: *tämmönen tunneperäinen lähtö*. Elli, kuten useat muut haastattelemani, kertoi luonnon olleen merkittävä tekijä pohjoiseen

hakeutumisessa. Hän pysyi sitkeästi Lapissa, vaikka töitä ei aina ollut tarjolla. Elli kertoi olleensa *jossakin välissä* töissä myös Norjassa ja eri puolilla Lappia poiketen näin useimmista haastattelemistani naisista. Pääasiallisesti tulijat asettuivat sille paikkakunnalle, johon olivat töihin tulleet ja sieltä tulevan puolisonsa löytäneet. Muutamat haastattelemistani naisista olivat tavanneet tulevan puolison etelässä vaikkapa opiskelu-elämässä ja muuttivat perheineen pohjoiseen.

Muutettiin pohjoiseen. Me asuttiin aika kauan etelässä. Me oltas voitu jäädä sinne. Me mietittiin aika tarkkaan, mitä tehdään, miehelle oli tarjolla hyvä työpaikka pohjoisessa. Se oli tietoinen valinta muuttaa pohjoiseen, lähdetään yhdeksi vuodeksi, katsotaan, selviääkö lapset. Ei me omasta selviämisestämme oltu huolissamme. /.../ Me ei oltu onnistuttu opettamaan lapsille saamea Etelä-Suomessa, vaikka meillä oli hyvä ja kova tarkoitus. Nyt oli mahdollisuus, me tykättiin, että nyt meillä oli mahdollisuus saattaa se saamen kieli lapsille takaisin... Meillä oli semmonen muuttokuorma niinku Afrikkaan olis lähdetty. Yhdet kupit ja lautaset jokaiselle ja petivoatteet ja kissalta henki pois ja menoksi. (Helmi, ir1)

Helmi on haastattelemistani ainoa, joka asui etelässä varsin pitkään ja muutti 1980-luvun lopussa perheineen pohjoiseen nimenomaan kulttuurisista ja kielellisistä syistä. Perheen asuessa etelässä lapset eivät oppineet saamea. Muutto oli kuitenkin ensi alkuun kokeiluluonteinen, päätettiin katsoa, miten lapset pärjäävät. Saamen kielen elvyttäminen muuttui 1980-luvulla entistä aktiivisemmaksi. Muun muassa saamenkielistä päivähoitoa alettiin järjestellä vanhempien toivomuk-

sesta, ja saame tuli peruskoulu-uudistuksen myötä opetusaineeksi ja -kieleksi.⁵¹

OK: *Oliko se tietoista valintaa, että pohjoiseen?*

Sonja: *Tai tiedotonta. (nauraa) Kyllä siinä jonkinlainen tietoinen... Se oli varmaan se, että mä sain tän paikan. Ja mieski sitten haki ja sai täältä töitä. Kyllä mä muistan, en mä tiedä, mitä mies ajatteli, mutta kyllä mä itte ajattelin, että ei meidän perhe etelässä niinku jollain lailla pärjää... Että se on miehen kannalta parempi, että pohjoisessa. En mä tiedä, oonko mä sitä koskaan miehelle sanonutkaan. Niin mä ajattelin ja se oli sitte aika selvää, ku täältä tuli minun aineyhdistelmään sopiva virka. (Sonja, ir1)*

Sonjan kertomassa ei saamen kieli painotu, vaan hän huolehti perheensä ja erityisesti miehensä pärjäämisestä eteläisemmässä Suomessa. Sonja ja Helmi osoittavat kertomassaan selkeää kulttuurista tiedostamista ja kulttuurisensitiivisyyttä. Kulttuurisensitiivisyys tarkoittaa halua ymmärtää ja kunnioittaa toisen kulttuurisia erityispiirteitä ja perustaa toimintaa tälle ymmärrykselle (Näre 2007, 542). Saamelaiskontekstissa se voi tarkoittaa esimerkiksi tiivistä luontokontaktia, yhteyttä sukuun ja saamen kielen käytön tukemista. Vastaavanlaisesta tiedostamisesta kertoo Johanna Järvinen-Tassopoulos (2007) tutkimuksessaan kreikansuomalaisista naisista. Nämä naiset kuvaavat miehen sopeutumattomuutta Suomeen metaforilla esimerkiksi oliivipuusta, sen mahdottomuudesta juurtua vieraaseen, pohjoiseen maahan tai puun syvälle ulottuvista juu-

51 Äidinkielen oppiaineeksi saame tuli Suomen peruskouluun vuonna 1994 (Suomen säädöskokoelma 2012). Epävirallisesti saamea käytettiin opetuskielenä suomen rinnalla Utsjoen Outakosken koulussa opettaja Josef Guttorm toimesta jo 1900-luvun alussa, mikä piispantarkastuksessa vuonna 1907 laitettiin tyytyväisenä merkille (Lehtola 2012, 88).

rista, jolloin puuta on vaikea saada irti kasvualustastaan (mts. 144). Luonto painottuu myös tämän tutkimuksen vanhempien naisten kertomuksissa painokkaasti. Se on yksi pohjoiseen muuton merkittävimpiä syitä.

Mä tulin ihan tutustumaan Lappiin. Mun sisareni kanssa, en ollut koskaan käynyt Lapissa. /.../ Päätettiin lähteä vaellukselle, mutta olla ensin vähän aikaa töissä. Ja sitten mä kuulin, että on semmonen paikka kuin X, että silleen mä menin. Mähän oon maalta ja tykänny kulkee, kuulun retkeilykerhoihin ja aattelin, että lähdän vaeltamaan. Et kyl mä läksin sen luonnon vuoksi, katsomaan, minkälaista se on. Joka kesä oon tehny semmosia kymmenen päivän, paljon oon kulkenu reppu selässä. Mua on aina ärsyttäny, ku yhden pojan äiti sano, että jaa, tänne on tullu poikia kättelemään. En mä ainakaan tullut poikia kättelemään, vaan retkeilemään. (Ilona, ir1)

Ilona halusi painokkaasti torjua oletuksen ja väittämän siitä, että nuoret naiset tulisivat pohjoiseen miesten takia. Hän ei myöskään kuvailut hurmioituneena Lapin luontoa, kuten monissa kirjoissa tehdään. Lapinaiheinen kaunokirjallisuus vilisee tarinoita Lapin lumosta. Esimerkiksi Hannele Pokan romaanissa ”Marja ja Niila” (1998) etelän tyttö Marja ajattelee tunturin laella: ”Katselin kauan edessäni olevaa maisemaa. Nyt tunsin, että olin tullut matkani päähän: maan äärelle. Tämä on minun maani.” (mts. 32). Sitä vastoin saamelaismiehen suomalaisvaimolle saattoi ensi kosketus olla aika hämmentäväkin.

Eka kertaa tulin appelaan... oltiin häämatkalla, keskellä talvea. Ei ees tietä... Oli se aika unenomainen kokemus, ei paljon kuvaa jäänyt. Kyllä minä olen tykännyt täällä olla, vaikka oli se eka reissu aika hurja. (Kirsti, ir1)

Kirsti ei, kuten eivät muutkaan haastattelemanani naiset, antanut ensivaikutelman lannistaa, vaan asettui asumaan Saamenmaahan. Myöhemmin haastattelussa Kirsti kertoi, että *itestähän se on kiinni, miten viihtyy ja perheestä* eli hän pitää olennaisena omaa toimijuuttaan ja sosiaalisten suhteiden merkitystä viihtymisessä.

Tutkimukseni keski-ikäpolvi eli 1970-luvun loppupuolella ja 1980-luvulla tulleet naiset hakeutuivat saamelaisalueelle ensisijaisesti töiden takia, ensi alkuun kesätöihin tai vuodeksi. Ryhmänä tämä keski-ikäisten joukko on tutkimuksessani suurin.

Mulla on ollu semmonen ainainen kaipuu... Lapsuudenkodissa on tehty semmonen, useampana kesänä semmonen pohjoismainen rengasmatka autolla enkä tiedä, onko se sieltä asti... Mulla on ollu semmonen haave, että mä saisin asua Lapissa ympäri vuoden, muutaman vuoden ehkä... Kävin kaikki hiihtolomat täällä, hiihtelemässä... Olin käynyt taas edellisenä vuonna, seisonut tuossa ja ajatellut, että tänne haluan. (Aurora, ir3)

Aurora kertoi Lapissa asumisen olleen haave. Hän kuvaa hyvin tunnepohjaisesti haluaan asua Lapissa sanoilla *ainainen kaipuu*. Hänen muistonsa tuolta ajalta on elämyksellistä, hän palaa kertoessaan tunnetilaan, tuottaa uudelleen tunnetta (ks. Korkiamäki 2005, 134). Kertoessaan kaipuustaan Aurora merkityksellisti muistoaan nykytilasta käsin. Muisto ei ole faktojen kokoelma, vaan aktiivinen merkitysten luomisprosessi (Abrams 2014, 90), jonka aikana kertoja tekee edestakaista liikkettä menneen ja nykyhetken välillä. Abrams kuvaa muistoja tiekarttana, josta näemme, missä olemme olleet, missä olemme nyt ja minne olemme menossa (mts. 90–91).

Tutustuin työpaikassa tšekäläiseen naiseen, joka alko houkkaamaan, että tule tänne. En tule! Mie aina sanoin. Neljä vuotta

houkkasi... Sitte tulin hiihtämään, jäin sitä suoraa, lahjoitin linja-auton paluulipun kaverin äitille... Keväthanget, kelkkaretkillä, minä tunsin, että mie hajoan, että antaa tulla vaan, mie olen tässä – kyllä minä kestan, mie mahuin tänne! (Siiri, ir3)

Siiri sinnitteli kauan ennen kuin suostui lähtemään pohjoiseen, mutta olikin sitten aivan ”myyty”. Johanna Järvinen-Tassopoulos (2007) kuvailee etelää mentaaliseksi tilaksi, myyttiseksi, kuvitelluksi ja utooppiseksi (mts. 70). Väitän, että pohjoinen Lappi on monilla samankaltainen satumaa tai ainakin muita seutuja parempi paikka luontoineen, ihmisi- neen ja tunnelmineen – mukana usein ripaus romantiikkaa, jos ei ihan henkilötasolla, niin yleisellä tunnetasolla. Romantista voidaan ympäristöyhteydessä kuvata tavallisen arkiympäristön tuolla puolen olevaksi, menneisyyttä muistuttavaksi, eksoottiseksi tai luonnon helmaksi (Jallinoja 2000, 31–32). Niin ikään Lappiin liitetään myyttejä alkuperäisyydestä, luonnollisuudesta ja erämaisyydestä (Naskali 2003, 22–23).

Ku tulin tänne, muistan mu tulin, sen kaamoksen... olin jotain kolme viikkoa ollu täällä, kävelin vanhaa tietä, kuulin poronkelon kilkatuksen. Minusta tuntu, että oon tullu kotiin.

Ihan hätkähdin, että miten niin, tullu kotiin – täällä on ihan erilaista ku minun lapsuudenkodissa... Oon välillä asunu Itä-Suomessa, en sopeutunu, en ollenkaan, että sieltä oli vähän niinku pakko lähteä, tänne ei ole ollu mitään vaikeuksia sopeutua. (Mimmi, ir2)

Mimmi kuvaili tulleen kotiin, kun tuli saamelaisalueelle, mutta ihmetteli itsekin omaa tuntemustaan. Hänen kertomansa muisto on eloisa, episodinen välähdys, joka jää mieleen

ja perustuu tunnetilaan ja aistimukseen⁵²: Mimmi voi tavaltaan kuulla poronkellon kilkatuksen muistellessaan tilannetta kertomahetkellä.

Tutkimukseni ydinhenkilöt eli naiset, joista tuli myöhemmin saamelaisten puolisoita, eivät olleet aivan peruslapinkävijöitä, koska monet heistä jäivät ”sille tielle”. Monille kuitenkin pohjoisen matkasta tulee ”elämän mittainen”⁵³. ”Sille tielle” jääminen ei välttämättä tapahtunut ensimmäisestä käyntikerasta: paikkakunnalle asettuminen vaati usein muutaman kesätyttö-kesän eli tultiin kerran ja sitten taas uudestaan. Useimmiten uudestaan tulon syy ja selitys löytyy ihmissuhteista, tunteista. Vastaavanlaisesta tunnesiirtolaisuudesta puhuu Johanna Järvinen-Tassopoulos (2005) tutkimuksessaan Kreikkaan asettuneista suomalaisnaisista (mts. 59). Niin ikään Marjut Anttonen (1984, 41, 47; 1999, 111–112) vahvistaa tutkimuksessaan tarinat kesätytöistä, jotka tulevat uudelleen, löytävät puolison ja asettuvat vakinaisesti asumaan Pohjois-Norjaan.

Haastattelemillani saamelaismiesten suomalaisvaimoilla noin kahdella kolmasosalla (noin 70 %) on korkeakoulutai entinen niin sanottu opistotason tutkinto. Koulutetuilla on ehkä helpompi osallistua tutkimukseen, mutta merkillepantavaa kuitenkin on, että käytännöllisesti katsoen kaikilla suomalaisvaimoilla on jonkinasteinen koulutus tai he tulivat pohjoiseen hankkimaan koulutusta. Monet nimenomaan hakeutuivat pohjoiseen töihin, jos kohta sattuman kautta tulleetakin joukossa on. Pohjoinen tarjosi myös erilaisen elinympäristön ja toisenlaisen elämäntavan. (ks. Keskitalo-Foley 2004, 65.) Jo pitkään jatkunut muuttoliike pohjoisesta etelään töihin ja opiskelemaan jätti avoimen tilan ”etelän tytöille” hakeutua pohjoiseen töihin, erityisesti jos heillä oli soveltuva koulutus.

52 Ks. eloisa muisto: Korkiakangas 1999, 169; 2005, 134

53 ”Kun pohjoisen matkasta tuli elämän mittainen” oli otsikkona joskus 1980-luvun alussa eräässä lehtijutussa, jossa toimittaja Pasi Haarahiltunen haastatteli tämän tutkimuksen tekijää. (Lähde tuntematon so. muistamaton)

Mainitsemastani avoimen tilan käyttämisestä kuulin takavuosina joidenkin saamelaisnaisten sanovan, että ”olette vieneet meidän paikan saamelaisyhteisössä”. Oli kyse sitten avoimen tilan käyttämisestä tai paikan ottamisesta, löysivät kaikki haastattelemani naiset paikkansa yhteisössä, joskaan ei aina aivan mutkattomasti. Monilla paikka oli alkuun vain työpaikka.

Töihin minä tulin enkä nyt ajatellu välttämättä olla täällä lopuelämäni, mutta näyttää siltä, että ehkä olen. /.../ Hain työtä ja sitten tulin valituksi. Kyllähän minä hain monenlaista työtä eri puolelta Suomea. Ei se ollut, että Lappiin pitää päästä, se oli vaan yks paikka, johon hain. (Riikka, ir2)

Riikka edustaa haastateltavieni joukossa vähemmistöä tuloperustelullaan eli hän olisi lähtenyt töihin minne vain *eri puolelle Suomea*. Saamenmaa ei ollut hänelle erityisesti mikään haavemaa.

Hain työpaikkaa ja pääsin tänne, 18 vuotta sitten tulin. Olen kotoisin Itä-Suomesta ja siellä jo tottunut vuodenaikoihin. Etelässä opiskelupaikkakunnalla oli kurjat talvet, päätin, että en jää etelään. Pääsin minä johonkin muuallekin, mutta hyvää, etten sinne menny, että pääsin tänne. (Venla, ir2)

Myös Venla haki työpaikkaa muualtakin kuin pohjoisesta, mutta oli kuitenkin tyytyväinen, että pääsi pois etelän *kurjista talvista*. Useimpia pohjoisen luontoineen ja ihmisineen kiinnosti sinällään. Joillakin oli pitkäaikainen haave päästä pohjoiseen. Useille matkalaisille Lappi onkin jonkinlainen unelmamaa: ”Lantalaisten (etelän ihmisten) Lappi on yhä pitkälti henkilökohtainen haaveiden näyttämö, sisään rakennettu maailma, jonne matkailukeskusten häly, monitoimikoneiden ärinä tai maankäyttöä koskeva kiistely eivät erotu.” (Lehto-

la 2007, 10). Saman unelmamaa-ajattelun myöntävät monet haastattelemiini naiset. Keski-ikäryhmässä on vanhempiin naisiin verrattuna runsaasti kesätyttöjä, jos kohta vakituisen työhön tulijoitakin oli runsaasti.

Meitä kesätyttöjä oli 1970- ja 80-luvuilla aika paljon. Hotelleissa ja matkailupaikoissa oli paljon enemmän kesätyöntekijöitä kuin nykyään. Monet meistä tuli kesä toisensa jälkeen tänne ja tutustuivat tietysti paikallisiin nuoriin miehiin. Kyllä me älyttiin, että ne (paikalliset nuorukaiset) parveili aina alkukesästä hotellien nurkilla tsekkaamassa uudet kesätytöt. Ja kuuleman löivät vetoakin, kuka saa kenetkin. Ja sitte ne vakitapaukset tai joista tuli vakitapauksia myöhemmin, kerto, että toiset oli pettyneitä, jos samoja tyttöjä tuli. Varsinki jos ne oli jonku vakityttöystäviä. Ei me tytöt mitenkään halpaan menty, samalla lailla mekin juteltiin keskenämme pojista. Osattas me monta mehevää juttua kertoa nykyisistä kohta papparaisista, kuinka ne teki ittiään tykö kesätyöille. (nauraa) (Paula, ir2)

Paula toi esille nuorten miesten vaikutuksen saamelaisalueella viihtymiseen, tultiin *kesä toisensa jälkeen*. Kiinnostus oli molemminpuolista. Paula viittasi kertomassaan muiston pohjautumiseen ”emotionaalisesti merkittävään tapahtumaan” (Korkiakangas 1996, 28). Tapahtuma tai tapahtumat, jotka ovat tunneperäisesti merkittäviä, jäävät mieleen. Tutkimuskontekstissani miesjutut, kertomukset kontakteista paikallisiin nuorukaisiin ovatkin merkityksellisiä, johtivathan ne usein vakituisen parisuhteeseen. Niiden elävyys ja muistaminen ilmentävät niiden merkityksellisyyttä haastattelemiini naisten kertomuksissa ja elämässä.

Vanhemmista haastateltavistani poiketen nuorimmat haastattelemiini naiset tulivat saamelaisalueelle opiskelemaan. (Kaavio 2.) Opiskelumahdollisuuksia oli vanhastaan Ivalossa emäntäkoulu ja Inarissa kansanopisto sekä 1970-luvun lopul-

la perustettu Saamelaisalueen ammatillinen koulutuskeskus. Myös kansanopistoissa oli runsaasti kotitalous- ja käsityöopetusta tytöille. Ensimmäinen Saamelaisalueen ammatillisen koulutuskeskuksen (SAAKK) koulutusalakkin oli käsi- ja taideollisuus. Alkuvuosien opiskelijat olivat etupäässä pohjoisen tyttöjä, mutta pikkuhiljaa alkoi tulla opiskelijoita ympäri Suomea. (Korpilähde 2008, 94.)

Tulin opiskelemaan. Minua kiinnosti silloin, että yliopistoon kansatiedettä. Mä olin kyllä käynyt täällä vaeltamassa ja silleen. Ajattelin, että mä pidän sellasen välivuoden ja voin sitten liittää nää opiskelut täällä siihen kansatieteeseen. Niin mä tuli sitte viettään sitä välivuotta ja seitsemän vuotta oon nyt ollu, sitä välivuotta. En sitte lähteny yliopistoon ja se tuntuki ihan tyhmältä se juttu. ...Me oltiin perheen kans käyty muutaman kerran ja sitte se alko se kulttuuriki kiinnostaa. Mä tein lukiosaki pitemmän tutkielman aiheesta Saamenmaa. (Noora, ir3)

Minä tulin pitämään välivuotta, opiskelemaan tänne. Olen kyllä käynyt täällä retkeilemässä isän kans pikkutyöstä saakka. Mulla oli tunne, että täällä on jotaki – pinnan alla – myös kulttuurisesti. Aika nopeasti tein sen päätöksen... Kävin kesän sitten töissä, piti irtisanoa, jos en jää etelään töihin. En tullut kyllä jäädäkseni tänne. (Terhi, ir3)

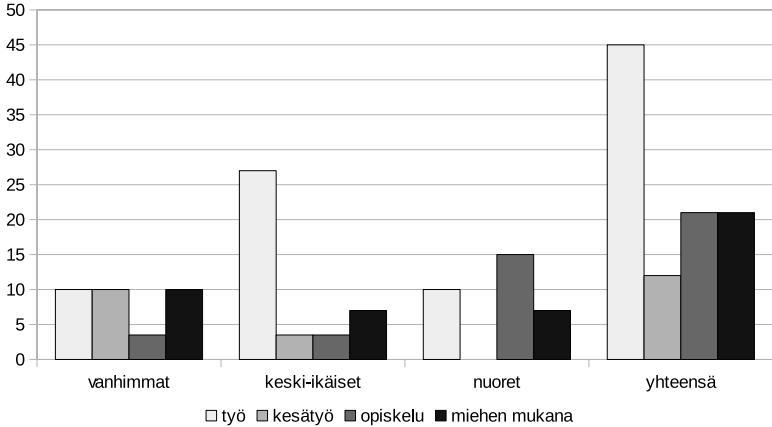
Noora ja Terhi tulivat selkeästi vain väliaikaisesti pohjoiseen, pitämään välivuotta. Molemmilla oli Lapin matkoista kokemusta lapsesta saakka, erityisesti luonto oli tullut tutuksi. Kumpikin kertoi kuitenkin kulttuurisen kiinnostuksen syntyneen saamelaisalueella olon myötä.

Tänne mie ihastuin heti, tulin opiskelemaan, olin kuullut tästä... Olin töissä, se oli niin ihana paikka, että mie ajattelin, että

jos tähän jään, niin jään lopuksi ikää...Mie olin hautonu pitkään, varmaan pari vuotta, että uskallanko jättää kaiken ja lähteä tänne. (Tiina, ir3)

Tiina halusi muutosta elämäänsä. Hän kertoi viihtyneensä työssään, mutta myös *hautoneensa* lähtemistä pitkään. Juuri kukaan opiskelemaan tulleista ei tullut sillä ajatuksella, että jää lopuksi ikää. Toisin kuitenkin kävi. Nooralla, Terhillä ja Tiinalla Saamenmaahan jäämisen syy oli mies.

Haastattemieni suomalaisnaisten saamelaisalueelle tulon syitä on monia. Aineistoni perusteella voi tulosityt jakaa kolmeen ryhmään: töihin tulo, sekä vakinaiseen että lyhytaikaisempaan (yleensä kesätyöt) työsuhteeseen, opiskelemaan tulo sekä miehen mukana muuttaminen. Minkäänlaisia lukumääriä en suomalaisvaimoista saamelaisalueella voi sanoa muuta kuin hyvin karkeana arviona: meitä on täällä kymmeniä, jopa satojakin, joten ihan pienestä ryhmästä ei ole kysymys. Hahmottaakseni haastateltavieni tulosityitä laadin oheisen yksinkertaisen kaavion (Kaavio 1.). Se on luonnollisesti vain suuntaa-antava, koska monella haastateltavallani oli useita syitä tulla pohjoiseen, esimerkiksi luonto ja työ, työ ja tuttavilla/sukulaisia tai porukassa kesätöihin tulo. Miehen mukana tulijat olivat kaikki tavanneet tulevan puolisonsa etelässä esimerkiksi opiskeluympäristössä, ja he muuttivat parina tai perheenä Saamenmaahan.



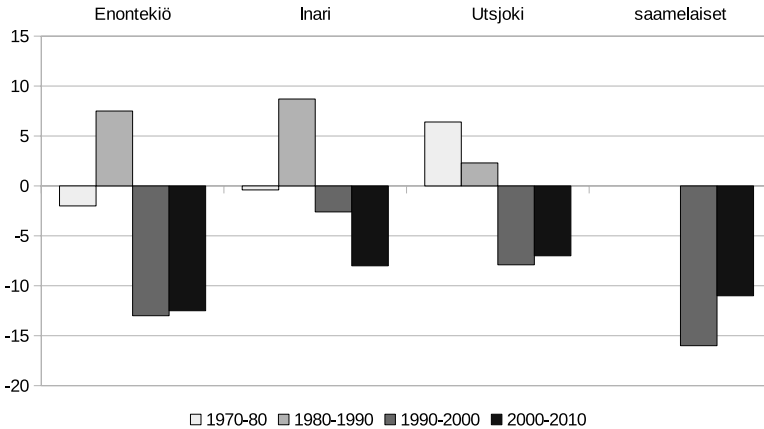
Kaavio 1. Suomalaisvaimojen Saamenmaahan tulosyyt⁵⁴ (pysytyksellillä vaimojen lukumäärä)

Kaaviosta on selkeästi nähtävissä, että ylivoimaisesti suurin syy saamelaisalueelle tuloon on työ. Tällä tarkoitan vakituisen työsuhteeseen tulemistä. Kaaviossa nimitys ”kesä” tarkoittaa kesä- tai muuta lyhytaikaista ja/tai väliaikaista työskentelyä. Opiskelemaan tuleminen oli nuorimmilla tulijoilla selkeästi tärkein tulon vaikutin. Jos tulon syynä olikin työ tai luontoharrastus, oli asumaan asettumisessa tärkein tekijä mies, paikkakunnalta löytynyt puoliso. Useat haastatelluista kertoivat ajatuksen ensin olleen tulla katsomaan, minkälaista Lapissa on, ja jääneensä sitten ”sille tielle”. Pohjoisimmassa Lapissa on pitkään ollut naisvajetta muuttoliikkeen takia (ks. Espon 2013; Keskitalo-Foley 2004, 53–56), joten seurustelu- ja parisuhteiden syntymiselle on ollut niin sanottua sosiaalista tilausta.

Suomalaisen yhteiskunnan elinkeinorakenteen muutos 1900-luvulla näkyi myös Lapissa: alkutuotannon osuus alkoi

⁵⁴ Ikäkaudet kaaviossa menevät siten, että vanhimmat ovat 1950–70-luvuilla tulleita, keski-ikäiset 1970–1980-luvuilla tulleita ja nuoret 1990–2000-luvulla tulleita.

vähentyä, ja muuttoliike asutuskeskuksiin verotti pohjoisen väestöä. Lappi on lähtijöiden aluetta: Lapista lähdetään Etelä-Suomeen, Norjaan, muualle ulkomaille töihin ja opiskelemaan. "Mielikuvissa Lapista on aina lähdetty, muutettu etelään työn perässä." (Kari 2009, 47). Lappi-työryhmän loppuraportissa vuodelta 2008 todetaan, että muuttoliike Lapista kohdistuu ensisijaisesti nuoriin, koulutettuihin ja naisiin. Toisaalta taas 2000-luvun loppupuolella kirjattiin saamelaisalueesta Utsjoella väestönkasvua, erityisesti lapsiperheitä. (Lappi-työryhmä 2008, 50.)



Kaavio 2. Asukasluvun muutos saamelaisalueella vuosina 1970–2010 (Lapinliitto 1970–2010, Saamelaiskäräjät 2012⁵⁵).

Kuten yllä olevista kaaviosta on havaittavissa, väestömäärä saamelaisalueella kääntyi kokonaisuudessaan laskuun 1990-luvulla. Kaaviosta puuttuu Vuotson alue, koska sen tietoja on vaikea erottaa koko Sodankylän kunnan tiedoista. Luvut

⁵⁵ Kaavio kooste tilastoista Lapinliitto 1970–2010, Saamelaiskäräjät 2012. Saamelaiskäräjiltä oli saatavissa tietoa saamelaisväestön määrän kehityksestä vasta 1990-luvulta alkaen.

osoittavat noin kolmasosan saamelaisväestöstä muuttaneen pois saamelaisalueelta edellä mainittuna aikana. Lapin nuoret hakeutuivat kouluun ja töihin etelämmäksi (Ollila 2008, 92–94; Lapin liitto 2011, 2005; Keskitalo-Foley 2004, 53–56; Jurvansuu 2000, 9), mutta matkailu toi saamelaisalueelle sekä turisteja että työntekijöitä eteläisemmästä Suomesta. ”Etelän tyttöjä”⁵⁶ on vuosikymmeniä tullut pohjoisimpaan Lappiin töihin opettajiksi, sairaan- ja terveydenhoitajiksi ja matkailupaikkojen kesätyöiksi. Monet heistä tulivat vain käymään, töihin lyhyeksi aikaa, mutta monet löysivät puolison saamelaismiehestä. Aikansa pohjoisessa kulkeneista jotkut asettuivat alueelle asumaan. Usein etelästä tulleet olivat virkaihmissiä. Opettajista oli pulaa ja joskus heidät napattiin ”lennosta”. Muun muassa Inarin kirkonkylän uuteen kouluun saatiin opettaja lapinmatkalaisesta, Ida Liliuksesta, jolla oli työpaikka Viipurissa. Lilius oli tullut Inariin suunnittelemaan lastenkotia. Riutulan lastenkodin perustajaksi tuli samana vuonna 1902 diakonisessa Naemi von Bonsdorff. (Lehtola 1998, 287–288.) Pohjoiseen suomalaisnaiset tulivatkin tuolloin pääosin joko opetus- tai terveyden- ja sairaanhoitotehtäviin.

3.2. Tuli mies

Vaikka tutkimuskohteenani on saamelaismiesten suomalaisvaimojen asettuminen Saamenmaahan, itse saamelaisuudella ei sinänsä ollut paljoakaan merkitystä tutustumisvaiheessa. Vanhemmista vaimoista monet sanoivat, etteivät olleet tienneet saamelaisuudesta juuri mitään, mikä selittynee pitkälti sillä, että esimerkiksi 1960-luvun suomalaisessa kou-

⁵⁶ Etelämpää tulleita nuoria naisia kutsuttiin yleisesti ”etelän tytöiksi” viitaten sekä maantieteelliseen että kulttuuriseen ilmansuuntaan. Tyttö-ilmaisun käyttö viittasi oman kokemuksen mukaan lähinnä nuoreen naiseen, ei niinkään vähättelevään ”tytöttelyyn”. Feministisessä tutkimuksessa tytöttelyn on tutkittu kuvastavan naisen toimijuuden trivialisointia (ks. Pirinen 2006, 52).

lussa ei paljoa saamelaisista puhuttu. Tai jos saamelaisista puhuttiinkin, vilisivät tarinat vahvoja kliseitä ja stereotyyppioita Topeliuksen Maamme kirjan (1927) tapaan: ”Lappalaisen var-
talo on lyhyt, otsa matala, silmät pienet ja poskipäät ulkone-
vat. Luonteeltaan hän on hidas, raskasmielinen ja juro. Häntä
syytetään kateelliseksi, leppymättömäksi ja viekkaaksi, mutta
toiset kiittävät hänen hyvää sydäntään, hänen vieraanvarai-
suuttaan, jumalanpelkoaan ja siveätä käytöstään, milloin hän
ei joudu viinan kiusaukseen.” (mts. 133).

*Me oltiin tunnettu jo jotaki puoli vuotta. Jossakin vaiheessa
hän sanoi, että on saamelainen. Mähän nauroin, että mistä
haudasta se on noussut, että eihän niitä ole olemassakaan enää.
Historiassa oli opetettu, että niitä on joskus ollut, mutta ei niitä
oo enää vuosituhansiin ollut. Ja tää yks väitti, että on saamelai-
nen ... käsitys saamelaisten ulkonäöstä, no tommonen koda-
sa ollu, pieni, musta, likainen ja semmonen historiasta jostaki
tuhannen vuoden takaa. Että ku se sano, että on saamelainen,
mä nauroin sitä pitkän aikaa, että mitä hulluja juttuja se mulle
keksii. Ja ku ei se oo yhtään pieni ja musta. ... Kyllä sitte, ku
keskusteltiin, että on niitä olemassa, mutta ei se ollu semmonen
asia, että ois kiinnostanu. (Anu, ir2)*

Keski-ikäpolveen kuuluvista haastatelluista Anu oli tu-
tustunut tulevaan mieheensä etelässä opiskelupaikkakun-
nalla. Vaikka saamelaisalue ja koko pohjoinen Suomi on
matkailullisesti tärkeää ja suosittua aluetta, oli varsinainen
saamelaiskulttuuri monille pohjoiseen tuleville naisille varsin
outoa. Monet kertoivat, että eivät tienneet juuri mitään saame-
laisista, olipa joillakin käsitys, että saamelaiset ovat kuolleet
sukupuuttoon, kuten Anu kertoi.

Helmi (ir1): *Minua ei koko saamelaiskulttuuri kiinnostanut enkä ollut ikinä Lapissa käynyt. Me tutustuimme etelässä opiskelupaikkakunnalla.*

OK: *Oliko saamelaisuudella sinulle jotakin merkitystä?*

Helmi: *Ei pienintäkään. En ajatellut sitä ollenkaan, ei saamelaisuus erikseen kiinnostanut, se oli yks kulttuuri. Ei miehen saamelaisuudella ei ollu merkitystä ensi tapaamisessa. Vaikka tiesin kyllä, että on saamelainen.*

Helmin kertomassa käy ilmi tulijan kulttuurisen pääoman vähäisyys, jos sitä arvioidaan tietämyksellä saamelaiskulttuurista. Hän myönsikin tietonsa saamelaisista ja saamelaiskulttuurista olleen puutteellisen. Omaa kulttuurista pääomaa haastattelemillani naisilla oli luonnollisesti oman koulutustaustansa ja kasvatuksensa ansiosta.

Liisa (ir1): *Kyllä minä tiesin, että se on saamelainen. Olinhan ollut jo parina kesänä täällä ja tiesin jotakin jo saamelaiskulttuurista. Mutta ei se saamelaisuus mitenkään erityisesti ollut niinku pinnalla. Eikä se ainakaan ollut mitenkään eksoottinen tai eksoottisen näköinen. Oli vaan semmonen jännä tyyppi, erilainen ku Keski-Suomen pojat ja mukava. Ja aika klassinen saamelaisnimi. Totta se se oli sitä eksoottista. (nauraa)*

Väite siitä, että ”etelän” naisia kiinnostaisi saamelaisessa miehessä nimenomaan saamelaisuus, miehen syntyperä ja kulttuuri, ei näy totena Liisan eikä Helmin kertomuksissa. Suurin merkitys oli miehen henkilökohtaisilla ominaisuuksilla. Kyseessä ei siis ollut kulttuurien välinen suhde, vaikka Li-

sa viittasikin nauraen eksoottisuuteen miehen klassisen saamelaisnimen osalta.

Nuorempi sukupolvi näyttää olevan jo enemmän tietoinen saamelaiskulttuurista. Yhtenä syynä lienee saamen kielen ja kulttuurin opiskelumahdollisuuksien lisääntyminen. Muun muassa ensimmäinen saamen radiokurssi oli 1980-luvulla (Davvin 1984). Nuorimmista vaimoista osa on opiskellutkin saamea, sekä kieltä että kulttuuria, jo ennen pohjoiseen tuloaan. Yleensä suhteessa on kuitenkin kysymys henkilökohtaisista tunteista eikä kulttuurisista mieltymyksistä.

Pohjoisen miehen vetovoimaa kysellessäni monet kertoivat hänen olevan erilainen. Joissakin muissa kaksi- tai monikulttuurisia parisuhteita koskevissa tutkimuksissa vahvistetaan tulevan puolison henkilökohtaisten piirteiden merkitys (ja erilaisuus), ei niinkään itse kulttuurin (ks. esim. Khatib-Chahidi, Hill & Paton 1998, 52–53; Anglé 2014, 96).

Riikka, (ir2): Hän oli erilainen mitä etelän miehet... luulen, että se minkä oon täällä muissaki saamelaismiehissä tavannu, että ne katsoo toisella tavalla, jotenkin se oli se, mihin kiinnitti huomiota. En mä osaa oikein selittää, toisenlainen katsekontakti, pilke silmäkulmassä.

Terhi (ir3): Oli ... oli niin (erilainen). Hänhän on sillä lailla huolehtivainen. Varmaan ensimmäinen mies, joka on kysynyt minulta, että paleltaako sulla varpaita... Semmonen mielenkiintoinen sekoitus, että alussa tuntu, että hyvinkin avoin, semmonen helposti lähelle tuleva, hirvittävään hurmaava ... hyvin nopeasti meni jalat alta, saamelaisilla miehillä on semmonen ominaisuus.

Riikka kertoi toisenlaisesta katsekontaktista, pilkkeestä silmäkulmassa. Terhi muisteli miehen vieneen jalat alta.

Molemmissa heijastuvat miehen ominaisuudet, jotka tuovat jännitettä tutustumiseen eli erilaisuutta. Pilkkeen silmäkulmassa koen kertovan sanattomasta viestinnästä, joka on Aimo Aikion (2007) mukaan olennaista saamelaisessa viestinnässä. Aikio kertoo kasvatuksen ihanteena olevan sen, että tunteita ei sovi näyttää julkisesti (mts. 44). Terhi kertoi alussa tunteneensa, että mies oli hyvinkin avoin, mikä antaa osviittaa siihen, että avoimuus voisi olla ensivaikutelmaa. Terhi kertoi myös miehen huolehtivaisuudesta tämän kysyessä, *paleltaako sulla varpaita*. Tämä viittaa miehen luonnonolojen tuntemukseen, minkä näen miehen kulttuurisena pääoma, osaamisena.

Saamelainen mies on erilainen, ei yksiselitteisesti. Saamelainen mies on ... semmonen pehmonen ja verkkainen, mitä minun mies ei kyllä oo – minun äiti on sanonu, että se on sypäkkä, hyppelehtivä ja aikaansaapa. (Siiri, ir3)

Myös Siiri kuvasi miestä *erilaiseksi*. Erilaisuus kiehtoo aina. Kaarina Määttä (1999, 46–47) kirjoittaa kyseessä olevan vaihtoteorian eli tavoitellaan parisuhdetta, joka on palkitseva ja tasapainoinen; etsitään tasapainoa ominaisuuksien välillä. Kaiken kaikkiaan kiinnostavaa on ihminen kokonaisuutena.

Tietysti tämä tumma, mie olin miettiny aina, että mie haluan tumman miehen. Ja ehkä tämä temperamenttinen, ei ollu tavallinen suomalainen... Ehkä justiinsa siinä alussa, että oli aloitekykyisempi, oli vähän niinku nämä ulkomaalaiset miehet, että tuli vähän sillä lailla, sillä silmällä juttelemaan... pilkettä silmäkulmassa. (Taru, ir2)

Taru kertoi halunneensa tumman miehen. Viittaako tämä käsitykseen saamelaisista tummina, on tulkinnanvarainen asia. Hän vertasi miestä ulkomaalaisiin erityisesti temperamentin osalta: mies oli aloitekykyisempi. Taru Kuusisto (2007)

kertoo tutkimuksessaan suomalais-italialaisista parisuhteista "tumman miehen valitsemisen mallitarinasta" (mts. 60). Näissä tarinoissa oletetaan naisten kiinnittävän erityisesti huomiota miehen ulkonäköön ja käytökseen, "etelän" miehen avoimuuteen, iloisuuteen ja miesten kaiken kaikkiaan poikkeavan juroista suomalaismiehistä. (Mts. 60–62.) Vastaavanlaisia, suomalaismiehestä poikkeavia kuvauksia antoivat haastateltavani Lapin miehistä.

Kuka sitä osaa sanoa, miksi ja minkä takia rakastuu: se vain iskee kuin salama kirikkaalta taivaalta. (SirKKU, ir1)

Suuri rakkaus, ilman pienintäkään epäilystä. Tämä se on ja tätä mie olin oottanu. En kyllä aivan toimeettomana (nauraa), olihan niitä ehtiny olla... täälläkin... Mutta tämä oli kyllä semmonen once in a lifetime. Sillon tuntu... Älykäs ja mukava, oli paljon juteltavaa. (Paula, ir2)

Rakastumisen kokemus on aina yksilöllinen, jokaisella on omat rakkausodotuksensa ja -käsityksensä. Toisaalta taas eri kulttuuriyhteisöillä on erilaisia perusteita rakkaussuhteelle. Käsitys rakkaudesta siirtyy sukupolvelta toiselle mallien, tarinoiden, sääntöjen, ohjeiden ja rituaalien mukaan. (Määttä 1999, 20–21.)

Mä olin vähän vastahankaan, se kävi vähän salakavalasti, en mä kehdannu sanoa, etten mä oo. Syksyllä oli jo varsin vakavaa, me oltiin sillä asenteella. Hän oli hirveen luotettava ja me menttiin molemmat sekaisin, että se jo vähän lähenteli sairautta, se oli suurta rakkautta. (hymyilee) (Soile, ir3)

Soile kertoi hymyillen, kuinka *me menttiin molemmat sekaisin* ja vertaa tunnetta lähes sairauteen. Hän muisteli tunnetta

suureksi rakkaudeksi. Tunne oli molemminpuolinen ja hyvin vahva.

Ei siinä menny kauan, muutama viikko, ku alettiin, ystävytyttiin heti. Mie olin päättänyt, että haluan olla rauhassa, en halua miesjuttuja... Se oli erilainen ku muut miehet, rauhallinen ja luonnonläheinen, en tiiä vaikuttaako se saamelaisuus. En ollu kuullu saamelaisista ku tulin tänne enkä poromiehistä enkä mittään. Oltiin niinku sielunkumppaneita, ollaan aika lailla ystäväpohjalta. Yritin mie vastaan pyristellä, se oli me-noa sitte ...me täydennetään toisia. (Tiina, ir3)

Tiina kuvaili suhdettaan ensin ystäväpohjaiseksi ja omaa suhtautumistaan aluksi vähän varovaiseksi ja vastahakoiseksi, vastaan pyristelyksi. Suhde ei aina alkanut pikavauhtia, vaan ensin "katseltiin". Tiina, kuten useat muutkin haastatelluista, kuvasi miestä erilaiseksi. Mikko Lehtonen ja Olli Löytty (2003) toteavat, että erilaisuus ei ole valmis ominaisuus erilaisessa, vaan se tuotetaan, kun erilainen kohdataan. Erilaisuus ole vain toisissa, vaan meissä kaikissa (mts. 12–13). Erilaisuus-käsitteen myötä tulee tutkimukseeni monikulttuurisuusnäkökulma. Laajentamatta tässä vaiheessa tutkimustani monikulttuurisuuskeskusteluun totean käsittäväni monikulttuurisuuden tilanteena, jossa on yhtä aikaa läsnä monia eri kulttuureja (ks. Huttunen, Löytty & Rastas 2005, 25–26). Yksi saamelaisalueella vahvasti läsnä oleva kulttuuri on elinkeinollinen eli poronhoito. Tässä tutkimukseen haastatelluista naisista noin kolmasosa on poromiesten vaimoja.

Kaks vuotta meni ennenku tutustuin mieheen. Eka kerralla ajattelin, että ai joku tyyppi, mukavan oloinen, leppeät silmät. Sitte sen kaveri kysy, alkasitko sinä poromiehelle emännäksi. X (tuleva mies) sano, ei kukaan nykynuori ala poromiehelle emännäksi. En mä ainakaan alkas, liian iso kulttuuriero, mä

*sanoin. En tykänny poromiehistä, liian isottelevia, mahtailevia, moukkia tai sitte liian humalassa, ei mun makuun yhtään. Sil-
lä kertaa ei edenny mihinkään, jäin miettimään, että mukavan
oloinen. (Noora, ir3)*

Noora kertoi ensi alkuun olleensa kielteinen sille ajatuk-
selle, että alkaisi poromiehen vaimoksi. Hän koki *kulttuurie-
ron* olevan liian suuri. Nooran kertoman mukaan hänellä on
sellainen käsitys, että poromiehet juopottelevat, ovat moukka-
maisista ja isottelevat. Tämä on (yleisesti) varsin tiukassa oleva
käsitys. Saamelaiden ja suomalaisten matkailussa kohtaami-
sesta tehdyssä tutkimuksessa todetaan, että suomalaismiesten
(matkailijoiden) puheissa saamelaiset määritellään juupoiksi
ja samalla viinan persous koko kansanryhmän ominaisuudeksi.
(Länsman 2004, 123–124.) Kukaan haastateltavistani
ei maininnut viinan persoutta parisuhteen ongelmakohdaksi
myöhemmässäkään vaiheessa. Tämä ei toki tarkoita, että on-
gelmia ei olisi ollut. Useimmiten saamelaismiehiä kuvailtiin
mukaviksi ja helppoiksi lähestyä, kuten saamelaisia yleensäkin.

Vaikka kukaan haastattelemistani ei kuvaile tulevaa
miestään laatusanoilla miehinen tai maskuliininen, tulkitseen
hyvin monien, kuten Ilonan, Veeran ja Raunin kertomuksiin
sisältyvän miehisyyden kuvausta: kykyä selvitä luonnossa ja
pärlätä omillaan. Kaiken kaikkiaan ”saamelaismiehen mallita-
rinassa” esiintyy runsaasti pohjoista maskuliinisuutta.

Pohjoiseen liitetään usein maskuliinisuus: se on ”itses-
täänselvyys, Lappi on patriarkaalinen maakunta” (Naskali
2003, 25). Lappiin lähdetään (so. miehet lähtevät) selviämään
erämaassa, kalastamaan, metsästämään, olemaan miehiä kos-
kemattoman luonnon armoilla ja valloittamaan ankaraa luon-
toa. Joku haastateltavistani vertasi tulevaa miestänsankariin
toinen taas tähteen.

Ilona (ir1): *Alkuun musta tuntu, että A. on täällä joku sankari, joka hallitsee, ku se osaa kaikki ja tietää kaikki. Mä taas tuolla eteläpäässä, ku A. tuli käymään, niin mä hoidin siellä asiat, mutta täällä taas, musta tuntu, että mäpä en osaakaan, että se onkin A., joka osaa kaikki ja tietää kaiken.*

OK: *Että vähän niin kuin hänen valtakuntaansa...*

Ilona: *Niin, niin juuri.*

Ilonan kertomassa kuuluu miehen kyky toimia omassa toimintaympäristössään, jossa hän osaa kaikki. Etelässä Ilona taas oli vahvoilla. Ilona ei kertonut tarkemmin, mitä kaikki tarkoittaa: toisaalta se voi viitata luonnossa liikkumiseen ja olemiseen, toisaalta hän viitanee myös sosiaaliseen ja kulttuuriseen ympäristöön, kuten perhe- ja sukuyhteisöön.

Veera (ir2): *Mä olin kyläpaikassa ja tää mies oli siellä kylässä. Mä muistan, että ku mä oon tullu tämmöseen pieneen kylään, että tämä on niinku tähti! ... Mä tulin saunasta ja nää miehet puhu poroasioita ja mä muistan, ku tää mies vähän niinku vilkas minua ja mä sanoin, kuka mä oon, niin tämä vaan vilkas minua ja sano nimensä, ei kiinnittäny minuun mitään huomiota ja mä ajattelin, että ohhoh.*

OK: *Ei noteerannut sinua...*

Veera: *Niin. Että se oli aika haasteellinen, että ohhoh!*

Veeran (tuleva) mies puhui toisen miehen kanssa poroasioita eli töihin liittyviä asioita. Johtuiko Veeran miehen reagointi eli uuteen naiseen huomion kiinnittämättä jättäminen hänen keskittymisestään työasioihin, jää avoimeksi. Joka tapauksessa Veera koki tilanteen *haasteellisena* eli tulkintani

mukaan hän otti vastaan haasteen miehen huomion kiinnittämiseksi, mitä kuvaa jo ilmaisu *ohhoh*, jossa kuulen sekä hämmästyttäen että haastetta.

Marjo Ruokamo (2010) käsittelee pro gradu -työssään ”Uudelleen kolonisoitu pohjoinen” saamelaisia, erityisesti saamelaismiehiä, koskevia stereotypioita Hannele Pokan romaanissa Piritta⁵⁷. Yleisiä perusstereotypioita ovat värikäs pukeutuminen, porot, myyttisyys ja eksoottisuus sekä se, että saamelaiset ovat persoja viinalle, köyhiä ja sivistymättömiä luonnonlapsia. (Mts. 68.) Ruokamo puhuu matkailuteollisuuden ”kiiltokuva-stereotypiasaamelaisuudesta” (mts. 70), saamelaisesta sydäntenvalloittajasta, maskuliinisesta ja komeasta eränkävijästä. Toisaalta stereotypian mukaan saamelaismies on epäsiisti, laiska (mts. 91) ja kiero, mutta saamelaiset ovat myös ystävällisiä, välittömiä, avoimia ja helposti lähestyttäviä. Toisaalta tämä voidaan Ruokamon sanoin tulkita junttiuudeksi (mts. 94). Topelius (1927) kuvaa ”lappalaisukkoa” helläksi Castrénia siteeraten: ”Vaimoaan ja lapsiaan hän rakastaa hellästi.” (mts. 133).

Saamelaisia koskevia vahvoja stereotypioita esiintyy niin kaunokirjallisuudessa, tavallisessa puheessa kuin myös vanhemmissa tutkimuskirjallisuuteen luokiteltavissa teoksissa. Veli-Pekka Lehtola (1999) kirjoittaa lähtökohdan stereotyyppiselle kuvalle olevan oletuksen kansan tai ryhmän olemuksesta eli essentiaalisuudesta (mts. 18), jonka mukaan vain ”aidot” saamelaiset ovat oikeita saamelaisia. Saamelaiset eivät ole ”aitoja”, jos he ovat käyneet kouluja ja osaavat kieliä. Aitoudella ja alkuperäisyydellä on myös oma ”salaperäinen, kiihottava puolensa” (mts. 19). Keskeinen eronteko stereotypioissa saamelaisen ja suomalaisten välillä on suhde luontoon. Suomalaiset ovat sivistyneitä, saamelaiset luonnonkansaa (Tuulentie

57 Piritta (2000) on itsenäinen jatko aiemmin mainitsemalleni Hannele Pokan kirjoittamalle romaanille Marja ja Niila. Piritta on kirjassa suomalaisen Marjan ja saamelaisen Niilan tytär.

2001, 91). Monet haastattelemistani kertovat ihailleensa miehen kykyä tehdä käsillään jotakin, ja luontotietämys ja luonnossa liikkuminen viehätti monia naisia. Pohjoisen mies on erämaassa omalla maallaan.

Mä olin maalta kotoisin ja kaikkea ja mä arvostin sellasta, että osaa tehdä käsillään jotakin muuta ku kääntää paperia, että saa käsillään jotakin aikaseksi, että mä en olisi voinut kuvitella-kaan, että menen virkamiehen tai jonku sellasen kanssa kanssa naimisiin. Mulle oli hirmu tärkeätä ja itte elän edelleenkin semmosta vuodenaikaelämää, että tehdään tuona aikana tuota ja tuona tuota. (Rauni, ir1)

Päivi Naskali (1998b, 36) kirjoittaa, että ”/.../ on mahdollista, että nykyiseen pohjoiseen maskuliinisuuteen kietoutuu vahvasti länsimaisen sivilisaation edustajien, uudisraivaajien, mukanaan tuoma maskuliinisuutta.” Saamelaisen keskuudessa ”reilu jätkyys”, joka usein liitetään Lappiin (Naskali 2003, 21) ei sisällä samaa myönteistä latausta kuin etelämpänä (Lapissakin). Saamelainen kutsuu usein jätkäksi lantalaismiestä, eikä se ole mitenkään mairitteleva nimitys. ”Jonku jätkän kans kulkee”, saatetaan sanoa saamelaistytöstä ja -tytölle, kun hänellä on ei-saamelainen poikaystävä. Ilmaisuu pitää sisällään varautuneisuutta samoin kuin riuku-sana. Mitä ilmeisimmin kyseessä on kuitenkin maskulinismi, jota Naskali kutsuu reiluksi jätkyydeksi ja jota haastateltavani kuvailevat kykynä selvitä luonnossa ja osata tehdä kaikenlaista käsillään, muun muassa rakentaa.

3.3. Näytillä – ensikokemuksia perheiden tapaamisesta

Seurustelun muuttuessa vakinaiseksi vietiin miniäkoke- las yleensä tutustumaan miehen perheeseen. Mieheentutus- tumiskertomuksissa haastattelemani naiset eivät kerro kie- lellisistä kysymyksistä. Sitä vastoin yhteisön vahva symboli eli oma kieli nousi kynnykseksi osalle suomalaisminiöistä heidän mennessään ”näytille” miehen perheeseen. Kielikyn- nys oli kuitenkin vähemmistöllä haastatelluista. Kutakuinkin kaikki vanhemmat osasivat suomea ainakin kohtuullisesti ja useimmat pyrkivät sitä käyttämäänkin poikansa suomalaisen tyttöystävän kanssa.

Joo puhu, puhu saamea, tietenki ... Se oli vähän keljumaista ja se se oliko, että en mä tienny, miten ne suhtautu, ku ne puhu saamea keskenään. Mähän oli pihalla... Mutta kyllä ne mulle puhu suomeksi ja varsinki miehen äiti, se on semmonen ulos- päin suuntautunu. Ihan mukavia ihmiset ne oli, ei mulla oon jääny selkeesti mieleen. Siellä oli niitä muita ... miehen vel- jiiä kotona...Semmonen muistikuva, että talossa oli porukkaa. Musta tuntu, että oli ne vähän kummissaan, että tämmösen riukun toi tänne. Kyllä se varmaan tuli esille, että riuku, mutta ei ne mitenkään... eivät ainakaan näyttäneet. (Sonja, ir1)

Sonja kuuluu vanhempaan suomalaisminiäsukupolveen eli 1970-luvun miniöihin. Sonjaa ei kielellä suljettu ulkopuo- lelle, vaan tuleva anoppi pyrki kommunikoimaan miniäkoke- laan kanssa. Muutoinkin hän koki ensitapaamisen mukavaksi, joskin vähän oltiin kummissaan, puolin ja toisin, Sonja kielen takia, miehen perhe Sonjan tuntemattomuuden. Myös Helena on 1970-luvun miniöitä. Hänen kokemansa vastaanotto oli lä- hes ylitsevuotava.

Esitteli ensin isälle ja se isä niin hirveen ihanasti sano, että tervetuloa ja silleen hirveen ystävällisesti tervehti ja kans se äiti, isä jäi silleen mieleen... En minä tiää, ei siitä (kielestä) ollu koskaan puhetta, oisko he halunneet semmosen, joka osais saamen kieltä, ei siitä koskaan puhuttu. (Helena, ir1)

Kieli ei Helenalle ollut kynnyskysymys miehen vanhempien kanssa. Haastattelun edetessä Helena sanoi välillä miehelleen, ennen kuin puhuu kieliasioista, ettei halua tämän olevan kuuntelemassa haastattelutilanteessa. Kun mies lähti ulos, Helena kertoi, että kieliasia on ollut hänen miehelleen aina vaikea. Mies ei ole puhunut lapsilleen saamea. Mies on kouluikässä Helenan kertoman mukaan kokenut saamen kielen häpeällisenä. Se on ollut hänelle niin traumatisoivaa, ettei pysty siitä puhumaan vieläkään. Sen takia Helena kertoi halunneensa, että mies lähtee pois kuuntelemasta, *sillä nousee heti karvat pystyyn*. Helena kertoi kuitenkin, ettei kieliasiasta koskaan puhuttu (appivanhempien) kanssa. Niinpä hän ei osannut arvioida, olisivatko appivanhemmat halunneet saamelaisen miniän.

Helmi (ir1): Olimme talven seurustelleet, menimme sinne kesäksi. Mies oli mennyt etukäteen, minä tulin juhannukseksi. Tulin siis heille kotiin. Kyllä minä menin sinne niin kuin P:n (miehensä) vakitapauksena. Miehen äiti ei ollut kotona, oli jo dementoitunut. Häneen ei ehtinyt muodostua minkäänlaista suhdetta. Isä kyllä oli hyväkuntoinen. Näitä sisaruksia siinä oli.

OK: *Miten he ottivat sinut vastaan?*

Helmi: *Eivät ne puhuneet mitään mulle. Se oli ČSV-aikaa⁵⁸, kenelläkään riukulle ei sanottu mitään.*

OK: *Sanoivatko sinua riukuksi?*

Helmi: *Eivät sanoneet mikskään.*

OK: *Etkö sinä ollut (heille) olemassa?*

Helmi: *En ollut olemassa, minä tiskasin vaan. Kun mä en osannu muuta tehdä.*

OK: *Mitä kieltä siellä puhuttiin?*

Helmi: *Saamea tietysti, se oli perhe, jossa ei koskaan käytetty muuta ku saamea. ... Ei puhuneet mitään mulle. P:n isä oli ystävällinen. Nuorempi joukko oli ... poissaolevaa. Minä en ollut olemassa!*

OK: *Mitä sinä ajattelit siellä olemisesta?*

Helmi: *Olin tutustunut ČSV-liikkeeseen. Mä ymmärsin, ajattelin, että heillä on oikeus olla näin, heillä on oikeus ajatella minusta näin. En ottanu sitä henkilökohtaisesti. En minä saanut alemmuuskompleksia – ajattelin, että he ovat erilaisia. Mä tiesin, että me ollaan vaan kesä siellä. /.../ Koko se ens kesän torjunta, että tuo varastaa meidän veljen. Mutta ku me menttiin naimisiin ja saatiin lapsia, kaikki on ollu hirveän ystävällisiä. Ei ne inhonneet minua, vaan sitä, että joku tulee etelästä ja kaappaa heidän kalliin veljensä*

⁵⁸ ČSV oli 1970-luvulla vaikuttanut saamelaisten "kansallisuusliike". Ks. Johdanto.

Helmi sitä vastoin joutui nuorena morsiamena, 1970-luvun saamelaisaktivismiin⁵⁹ aikana, kokemaan kovia, ohittamista ja näkymättömyyttä. Hänen kertomassaan voi havaita vahvaa välimatkan pitämisen halua miehen perheeltä: hänet jätetään huomiotta, vaietaan olemattomaksi. Hän ei kuulunut sosiaalisen pääoman edellyttämään verkostoon. Helmiin kohdistui yleistämistä. Hänen katsottiin edustavan laajemmin suomalaisnaisia, minkä kuulen lausumassa *kenelläkään riukulle ei sanottu mitään*. Kaukana ei ole ajatus, että Helmi oli ”joku riuku” ilman omaa nimeä tai minuutta, joskaan häntä ei sanottu riukuksi, koska miehen perheenjäsenet *eivät sanoneet mikskään*. Kulttuurisen pääoman vaje ilmeni Helmillä saamen kielen osaamattomuutena. Niin ikään hän kertoi *tiskanneensa vaan*, koska ei oman kertomansa mukaan osannut tehdä muuta. Mitä muuta olisi pitänyt osata, ei käy kertomuksessa ilmi. Tulkitseen sen kuitenkin viittaavan taitoihin, osaamiseen, tapoihin ja muuhun symboliseen pääomaan kuuluvaksi. Helmi kuitenkin ymmärtää, että häntä itseään ei inhottu, vaan hän edusti *vaarallista ulkomaailmaa*, joka *kaappaa heidän kalliin veljensä*. Välimatkan pitämisen ja omien rajojen suojelemisen lisäksi Helmin kokemuksesta voi tulkita pelkoa: hän on muukalainen, joka voi tuoda tullessaan muutoksia. (Ks. Järvinen-Tassopoulo 2005, 286.) Hänen kertomansa (*tuot varastaa meidän veljen*) kuvastaa mielestäni Johanna Järvinen-Tassopouloksen (2005) omassa tutkimuksessaan kuvailemaansa yhteisöllistä dilemmaa. Yhteisöllinen dilemma kattaa parisuhteeseen liittyviä olosuhteisiin pohjautuvia sekä symbolisia välimatkoja. Olosuhteisiin liittyviä välimatkoja ovat fyysisiin matkoihin liittyvät ja ajalliset välimatkat. Symboliset välimatkat liittyvät

59 Saamelaisaktivismi, saamelaiskulttuurinen ”herääminen” (*moriheapmi*, ps) liittyy maailmanlaajuiseen vähemmistöjen omia oikeuksien puolustamiseen. Lehtola (1997a) kirjoittaa kyseessä olleen ensisijaisesti vastareaktio sotien jälkeiselle sulautumiskaudelle. Ajanjaksoa kutsutaan myös ”saamelaisrenessanssiksi”, koska tuolloin tapahtui voimakas saamelaisen kirjallisuuden ja musiikin esiinmarssi. (Mts. 70; ks. myös Lindgren 2000, 18.)

kulttuurisuuteen ja muukalaisuuteen. (mts. 146.) Veljen *kaappaaminen* tulkittiin ilmeisesti tämän poisviemiseksi, yhteisöstä erilleen ottamiseksi.

Anu edustaa 1990-luvun vaihteen suomalaisvaimoja eli nuorempaa sukupolvea. Hänen saamassaan vastaanotossa kieli oli kynnyskysymys eikä olo muodostunut miniäkoke-laalla helpoksi.

Anu: Pääsiäislomalle mentiin, minä odotin jo vauvaa. Tiesivät (miehen vanhemmat) minun olemassaolosta, mutta ei oltu tavattu eikä oltu puhelinyhteydessä. /.../ Meneminen oli kylä mukavaa, semmonen ajatus, että näen ja oli kutsuttu ja oli niinku tervetullut. Itellä oli semmonen, että mukavalla mielellä mennä. Mutta itte se kohtaaminen, se on jäänyt pahaksi asiaksi mieleen. Muistan tultiin ovesta sisälle ja isä ja äiti olivat jo eteisessä vastassa ja isä, että tervetuloa, mukava ku tulit, mutta meillä on kotikielenä saamen kieli, että se on sinun hyvää tietää. Ja naks ja kieli muuttui saameksi ja minä en ymmärtänyt mitään mitään, olin ihan peitossa.

OK: A. (tuleva mies) oli tulkkina sulle?

Anu: Ei se oikein uskaltanu tulkata. Ne puhu vaan keskenään saamea ja minä yritin ilmeistä ja eleistä tulkita, että mistä tässä puhutaan. A. välillä hymyili minulle, ettei tässä oo mitään pahaa... Tilanteena vähän... minä suomalainen, odotin vauvaa, ei mennyt niin kuin kotoa olis toivottu, että oli vähän hävettävä tilanne. /.../ Miehen kanssa sitten siinä huoneessa, missä nukuttiin, siellä puhuttiin suomea. (Anu, ir2)

Anu joutui kokemaan ensimmäisessä tapaamisessaan miehensä vanhempien kanssa vahvaa ulkopuolelle sulkemista. Hänelle ei puhuttu lainkaan hänen osaamallaan kielellä, vaan perhe (miehen vanhemmat) piti tiukasti kiinni omista

tavoistaan ja ennen kaikkea kielestään. Johanna Järvinen-Tasopoulos (2005) toteaa, että ”kontekstin ulkopuolinen rikkoo tasapainon” (mts. 139). Anun tulevat appivanhemmat pyrkivät mitä ilmeisimmin säilyttämään oman perheensä tasapainon eli tilanteen sellaisena kuin se on ollut aiemminkin. Anu kertoi tunteneensa, että *ei mennyt niin kuin kotoa olis toivottu* eli miehen vanhemmat olivat ilmeisesti tyytymättömiä sekä poikansa valintaan (suomalainen morsian) että vauvan tulemiseen. Anun kannalta tilanne oli vaikea, ahdistava ja alentava. Hän itse kuvasi tilannetta *hävettäväksi*. Anulta puuttui tässä ensitapaamistilanteessa miehen vanhempien edellyttämää kulttuurista pääomaa eli saamen kielen taitoa. Mies yritti toimia välittäjänä, mutta Anu ei pystynyt tuottamaan tilanteessa muuta kuin olemassaoloa eli passiivista toimijuutta.

Kaikki miniäkokelaat eivät kuitenkaan kokeneet tulleen ”asetetuksi paikalleen”, vaan vastaanotto oli pääosin ystävällinen.

Miehen äitiin suhde muodostui hyvin äkkiä oikein lämpimäksi, miehen isä suhtautui alkuun varauksella ja siihen mä tiedän syyn, että se oli tämän entisen naissuhteen päätyminen. Mä aistin isän katseesta, että mikä se sinä sitten olet, että olisitko sinä sitten parempi vaihtoehto. Että sillä hetkellä hän varmaan ajatteli, uskoisin, että ajatteli, että olis parempi, että olis saamelaisista lähtökohdista ... Sisaruksiin... mä tunsin niistä pari jo ennestään. Varmaan ne oli tyytyväisiä, näki että veli on onnellinen. (Aurora, ir3)

Auroran kertomassa kuuluu miehen isän varovainen ja jossakin määrin epäluuloinen suhtautuminen poikansa suomalaiseen naisystävään: *olisitko sinä sitten parempi*. Aurora arvioi suhtautumiseen vaikuttaneen kokemukset miehen aiemmasta naisystävästä sekä pohdiskelee ei-saamelaisen syntyperän vaikutusta. Kuitenkin miehen äiti otti uuden tulijan

lämpimästi vastaan, eikä suhde miehen sisaruksiinkaan ollut vaikea. Vaikka Auroralla puuttui kielellistä pääomaa, hänen mahdollista tulevaa miniätoimijuutta edesauttoi parin sisaruksen aiempi tunteminen.

Ihan puhuiivat mulle, suomea tietysti. Näin jälkeempäin ajatellen, niiden siskoille se saatto olla kovempi pala, mutta eihän siinä käytännössä asunut kuin yksi sisko. Mun mielestä tosi hyvin anoppi ja appi ottivat vastaan. Ei kumpikaan koskaan puhunut silloin eikä myöhemminkään, mitään sillai, ku et oo saamelainen, mitään tän tyyppistä. (Martta, ir1)

Marttaa eivät appivanhempikokelaat luokitelleet syntyperän perusteella. Tapaamisessa puhuttiin suomea, Marttaa ei suljettu kielen avulla ulkopuolelle. Tulevaa miniää kuitenkin ”testattiin” ruualla. Ruoka ja ruuan valmistus ovat kielen ohella kulttuurin ja yhteisön symboleja. Ruualla ja kulinaarisilla käytännöillä voidaan vahvasti luoda rajaa ”meidän” ja ”heidän” välille, joskin rajat hämärtyvät nyky maailmassa (Lupton 1996, 26).

Muistan sillan ku syötiin, verimakkaroitte oli áhkkku (miehen áiti) tehny, en má sellasia ollu koskaan syöny, mutta nehán oli hyviá. Myöhemmin opetti mutki tekemáán. Ja syötiin jotain lihakeittoa ja áddja (miehen isá) siihen sitte, että mitenkáhn siná táállá pärjää, kun táállá syödáán aika paljon lihaa. Má siihen sitte, että má oon tottunu siihen, että syödáán sitä, mitä on, että ei sen pitás olla mikáán ongelma. Ku niillä oli ollu, joku semmonenki oli käynny... heinänsyöjä. (Martta, ir1)

Martta osoitti käyttäytymisellään ja suhtautumisella ruokaan kulttuurista pääoma ja sopeutuskykyä. Hän piti tarjottuja ruokia hyvinä eikä minään ongelmana. Miehen vanhemmat

eivät osoittaneet halua sulkea Marttaa ulkopuolelle, koska huolehtivat tämän pärjäämisestä.

Tulevan miehen perheen suhtautumisessa suomalaiseen miniäkokelaaseen on havaittavissa vaihtelua torjuvasta ja ”ohittavasta” suhteellisen lämpimään. Selkeitä ikäluokkaeroja en suhtautumisessa näe, vaan vaihtelu näyttää olevan ihan perhe- ja henkilökohtaista. Hyvin monet ”vieraaseen kulttuuriin naiduista” suomalaisnaisista kokevat miehen äidin eli tulevan anopin olevan avainhenkilön perheeseen ja sukuunkin hyväksytyksi tulemisessa. Kun tässä tutkimuksessani tiedustelin anopin suhtautumista miniäkokelaaseensa, anopin rooli ei noussut esille kielteiseen sävyyn kuin muutamassa haastattelussa. Useimmat muistelivat tulevan anopin ja appivanhempien ensi tapaamisen sujuneen kohtuullisen miellyttävissä merkeissä.

Naisen omien vanhempien suhtautuminen saamelaisen vaimoksi ryhtymiseen ja yleensä pohjoiseen asettumiseen vaihteli varottelusta iloitsemiseen.

Sitten kun olin muuttamassa, pitivät mulle käännytyspuhetta. Äiti että etkö sinä ole ollenkaan itsenäinen nainen. Kyllä mä loukkaannuin siitä. Varmaan se äiti ajatteli mun parasta, arvelutti, että tuonne hornan tuuttiin, tekekö siellä työtä, onko opiskelu menny hukkaan. Pitkä välimatkakin. (Martta, ir1)

Martan äiti ilmaisi huolensa tyttärensä tulevista työmahdollisuuksista ja opiskelun hukkaan menemisestä. Tutkimukseni naisista noin kahdella kolmasosalla on vähintään toisen asteen koulutus, korkeakoulututkinto on lähes puolella. Koulutustaso heillä on siten lähellä suomalaista keskiarvoa: suomalaisnaiset ovat selkeästi koulutetumpia kuin eurooppalaiset sisarensa. Niin ikään suomalaisnaisten työllisyysaste

on eurooppalaista huippua muiden pohjoismaiden ohella.⁶⁰ Martan äidin huoli oli hänen taholtaan todellista. Hän pohjinee tyttärensä työmahdollisuuksia pohjoisen pienellä paikkakunnalla sekä työn ja perheen yhteensovittamista. Martta oli pohjoiseen muuttaessaan lähempänä kolmeakymmentä ikävuotta, joten ihan nuoresta tytönhupakosta ei ollut kysymys. Hänen äitinsä ilmaisi myös huolen tyttärensä asemasta puhumalla itsenäisyydestä. Arveliko hän tyttärensä tilanteen muuttuvan saamelaisen vaimona epäitsenäisemmäksi, jää avoimeksi. Kuitenkin kyseinen äiti vaikuttaa ottaneen asian vakavasti, koska piti tyttärelleen *käännytyspuhetta*.

Ku mä hain tänne töihin, kannustivat, että hae vain ja kyllä sinä sieltä pois pääset. Olivat iloisia, että vakiviran. Kyllä sillon alkuun, muistan, että isäkin lähetti lehtileikkeitä, että täällä on tämmönen virka haussa, mutta kyllä se sitten jossakin vaiheessa lopetti sen... No varmaan ne vanhemmat olivat tyytyväisiä, että mullaki oli vihdoin joku poikakaveri. (nauraa) Kyllä ne suhtautu ihan, että tervetuloa. (Riikka, ir2)

Riikka tuli Saamenmaahan 1970-luvun lopulla. Hänen tulonsa syy oli työpaikka, mies tuli kuvaan mukaan vasta myöhemmin. Hänen isänsä edustaa varsin tyypillistä etelän vanhempaa eli hän pitää saamelaisaluetta kovin kaukaisena ja otaksuu sen olevan tyttärelleen vain väliaikainen asuinpaikka. Haastattelemani naiset kertoivat vanhempiensa suhtautuneen pohjoisen vävypoikaan myönteisesti, joskin jotkut hieman varauksellisesti. Niin ikään tutkimuksissa italian- sekä kreikansuomalaisista vaimoista nousee esille huoli naisen asemasta ja opiskelemalla hankitun ammattitaidon käyttämisestä (Kuusisto 2007, 63; Järvinen-Tassopoulos 2005, 137). Kreikka

⁶⁰ Suomessa 47 prosentilla naisista oli vuonna 2012 korkea-asteen tutkinto, koko Euroopassa 30 prosentilla (Elinkeinoelämän keskusliitto EK 2013,12). Naisten työllisyysaste Suomessa tuona vuonna oli 68 prosenttia. Vastaava luku oli esim. Kreikassa 45 prosenttia ja Italiassa 46,5 prosenttia (mts. 3).

ja Italia ovat ainakin Suomen näkökulmasta katsottuna varsin patriarkaalisia maita, ja niissä yhteisössä naisen asema lienee säädelympi ja perinteisempi kuin Suomessa.

Kyllä ne (vanhemmat) olivat aika yllättyneitä, jos ei jo järkyttyneitäkin. Me olimme nimittäin kihlojen ostomatalla eikä äitillä ja isällä ollut vielä kuin semmoinen epämääräinen käsitys, että mulla on täällä joku. Vaikka oli ne ennenkin nähneet minun poikakavereita, mutta että kihloissa. Muistan kun isä kysyi, olivat menossa J:n kanssa saunaan, ku J. ei ollut kuulotäisyydellä, että ei kai tämä ole X:n kylästä. Vastasin kuuleman, että ei se nyt ihan mettästä ole. Myöhemmin sitten selvisi, että isä oli huolehtinu, etten minä niin pienessä kylässä ku X tule viihtymään. (Paula, ir2)

Paulan isä epäili tyttärensä viihtymistä pienellä paikkakunnalla. Uuden asuinpaikan pienuus olikin monilla haastelluilla yksi suurimpia muutoksia aikaisempaan verrattuna, koska noin kaksi kolmasosaa oli kotoisin kaupungista tai ainakin isommasta taajamasta. Vanhempien suuri huolenaihe tuntui olevan tyttären tulevan asuinpaikan etäisyys ja mahdollisesti pieni koko. Vaikka monet haastattelemistani ovat itsekin maalaistyttöjä, tuntui etäinen pohjoinen monista vanhemmista vaikealta.

Isä, joka oli täällä ollu, sehän oli hyvin luonnollinen, mutta äiti ei sitä koskaan, koskaan ... Äiti sanoi, että kuule, se maa on siellä ihan oma juttunsa. Vielä minä ymmärtäisin hämäläiset ja savolaiset, pohjalaiset ja savolaiset, mutta se kansa siellä, ne on ihan... ei pidä sotkeutua. /.../ Varmaan, ettei totu, erilaiset tavat ja ... ei paljon matkusteltu. Savolaiset on Savossa. Minun äitihän tykkäs K:sta (tuleva mies) ihmisenä, saamelaisena, poromiehenä, mutta ei minun puolisona. Ei se suhtau-

tuminen muuttunu, ku lapsia tuli. Että täällä salolla, salolla...
(Veera, ir2)

Veeran äiti ei hyväksynyt tyttärensä suhdetta saamelaiseen mieheen. Suurin huoli oli kulttuurien erilaisuudesta: eri puolelta Suomea olevia ihmisiä olisi helppo ymmärtää, mutta *se kansa siellä, ne on ihan... ei pidä sotkeutua*. Veeran kertomasta ei käy ilmi, mitä hänen äitinsä täsmällisesti tarkoittaa. Lauzumassa voi kuitenkin nähdä viittauksia endogaamisen parisuhteen paremmuuteen verrattuna eksogamiseen suhteeseen. Endogaamisen eli sisäryhmäavioliiton vaatimus on yleistä monissa kulttuureissa. Se voi kohdistua rodullisten, etnisten, kielellisten, kulttuuristen ja uskonnollisten tekijöiden lisäksi sosiaaliluokkaan eli yhteiskunnalliseen asemaan. Eksogamia eli ulkoryhmäisyys koetaan usein uhkana omalle kulttuurille, kielelle tai uskonnolle. Rotuendogaamisuus on monissa yhteisöissä ihanne, joissakin eksogaamisuus hyvin torjuttavaa. (Ks. Barbara 1989, 22–23; Eriksen 2004, 154; Johnson & Warren 1994, 5–7; Lainiala & Säävälä 2012, 94; Nordin 2009, 76; Shibata 1998, 88; Stenroos 2012a, 28; Williams 2010, 55–56.) Maija Urponen (2012) kertoo tutkimuksessaan lehtikirjoituksista, joissa suomalaisen Armi Kuuselan avioliitto filippiiniläisen miehen kanssa merkitsi ”valkoisuuden tahraamista” (mts. 196). Niin ikään Helsingin olympialaisten aikana vuonna 1952 suomalaisia naisia varoitettiin vakavasti seurustelemasta ”tummien” miesten kanssa (mts. 77).

Nuorimman miniäpolven vanhempien suhtautuminen saamelaisvävyyn näyttää olleen varsin myönteinen. Monet vanhemmat olivat kulkeneet Lapissa ja ulkomailla eikä saamelaiskulttuuri ollut heille välttämättä kummajainen.

Kyllä ne on aina tykänny, käyneet täällä varmaan joka vuosi, eivät säälittele, tykkäävät minun miehestä ja arvostavat. Mun vanhemmat on matkustellu paljon, osaa katsoa maailmaa...

Mutta yhen mun kaverin isä, se ei voinu muuta ku nauraa halveksuvasti, että poromies (Noora, ir3)

Noora perusteli omien vanhempiansa avointa ja myönteistä suhtautumista paljolla matkustelulla, he osaa katsoa maailmaa eli vanhemmilla on kulttuurista osaamista, joka mahdollistaa uuden kulttuurin ymmärtämistä. Sitä vastoin Nooran kaverin isä toisti halveksivasti nauramisellaan stereotyyppistä ajattelua poromiehestä jotenkin vähärvoisena tai jopa sivistymättömänä.

Meillä äitin puolelta, heti niinku kunniavieras, oli heti että vävy-poika. Äiti tykkää ihan hullun lailla minun miehestä, kalastaa itteki ja semmosta. (Tiina, ir3)

Tiinan äiti edusti taas aivan vastakkaista näkökantaa kuin Nooran kaverin isä. Hän piti tyttärensä saamelaista poromies-poikaystävästä heti kunniavieraana eli arvosti vävy-poikaa sekä ihmisenä että luonto-osaajana.

Äiti ensimmäiseksi, kun kerroin, että tuon tällaisen miehen näytille ja että hän on täältä pohjoisesta ja saamelainen, niin äiti meni vähän hiljaseks ja ensimmäinen ajatus oli, että sinnekö se tyttö nyt, että se tuli tämä välimatka. Mutta kyllä sitten ku mentiin kihloihin, ilmoitettiin että kihloihin tai ei ilmoitettu, vaan mieheni perinteisesti kysyi, joulusaunassa. Oli kysynyt ja miehet myhäillen tulivat sieltä takaisin, joulusaunasta ja isäni sanoi, että arvoatkaa, miten erikoinen sauna meillä on ollut tänä jouluna. Että tämä (mies) ei enää ookaan pelkkä ystävä, että se on kysynyt tyttären kättä. Ja äiti siihen parahti, että eiks hän saa tähän sanoa mitään. Miehiissä myhäilivät, että et sinä tähän asiaan saa nyt sanoa mitään, että se on hoidettu jo. /.../ Kaikki sisarukset ovat hirveen positiivisesti suhtautuneet. Varmaan mieheni on kokenut, että on pidetty. Otettu ihminen ihmisenä,

ei oo ehkä niin paljon kyselty... Pidetty aivan sivistyneenä ihmisenä. (Aurora, ir3)

Auroran loppulausahdus *Pidetty aivan sivistyneenä ihmisenä*. pitää mielestäni sisällään ajatuksen mahdollisuudesta, että mies ei olisi kelvannut tuleville vanhemmille; että hän olisi ehkä edustanut sivistymätöntä kansanryhmää. Tämä "sivistymättömyyshän" on varsin yleistä erityisesti vanhemmissa saamelaisia koskevissa ilmaisuissa. Tähän ilmaisukategoriaan katson myös kuuluvan Nooran edellä kertoman kaverin isän halveksivan suhtautumisen poromiehiin. Auroran vanhempien suhtautuminen on esimerkki suhtautumisesta ottaa tyttären tuleva mies yksilönä. Vastaavanlaisesta miehen yksilönä ottamisesta kertoo myös Taru Kuusisto (2007, 63) tutkimuksessaan suomalais-italialaisista pareista. Kun kahdesta seurusteleavasta henkilöstä tulee vakituinen pari, he astuvat askeleen kohti tulemista perheeksi, jolle kulttuuriyhteisöillä on erilaisia perusteita ja odotuksia.

3.4. Yhteenveto

Vanhimmat suomalaisvaimot tulivat Saamenmaahan lähes poikkeuksetta töihin, vakinaiisiin virkoihin ja toimiin. Monilla oli erityinen kiinnostus pohjoiseen alueeseen ja saamelaiskulttuuriin. He tutustuivat jo työnsäkin puolesta hyvin yhteisöön ja löysivät saamelaisen puolison. Keski-ikäluokka pitää sisällään monia virkanaisia. Heistä osa oli tullut vakinaiseen työhön, osa aluksi kesätöihin ehkä useampaankin otteeseen. Pohjoinen luonto veti monia, mutta useampi mainitsi, ettei juuri saamelaisalue ollut se, mihin he nimenomaan tähtäsivät. He hakivat vain työpaikkaa. Nuorimmissa tulijoissa oli suhteellisen paljon opiskelijoita, jotka ovat jääneet "sille tielle", joskaan pohjoiseen jääminen ei juurikaan ollut tavoitteen-

na. Lähes kaikilla tulijoilla oli kiinnostusta saamen kulttuuriin ja kieleen. Myös luonnolla on ollut suuri merkitys. Vain muutama haastatelluista tuli miehen mukana eli jo parisuhteessa olevana.

Saamelainen mies valloitti monen suomalaistyön⁶¹ sydämen ja oli näin hyvä syy asettua vakituisesti asumaan Saamenmaahan. Miestä(än) naiset kuvasivat *erilaiseksi, luonnolliseksi ja pilke silmäkulmassa olevaksi*. Miehen luontotuntemus, luonnossa pärjääminen, kiinnitti monen tulijan huomiota. Merkillepantavaa on, että kulttuurilla ei alkuaikoina ollut paljoakaan merkitystä parisuhteessa, mikä kuvastaa sitä, että suhteen muodostumisen perusteet olivat henkilökohtaiset. Kyseessä ei siis ollut eksoottisuuden tavoittelu. Muutamat kertoivat, etteivät mieheen tutustuessaan olleet tienneet saamelaisista juuri mitään.

Seurustelusuhteen vakiinnuttua suomalainen tyttöystävä vietiin ”näytille” miehen kotiin. Ensikohtaamiset miehen perheen kanssa sujuivat pääsääntöisesti hyvin, joskin muutama törmäsi kielieroon heti ensi käynnillä. Puolin ja toisin ehkä vähän ”katseltiin”, vaikka suomalaisvaimoja oli alueella jo ollut. Saamelainen poikaystävä kävi myös tyttöystävän kotona tutustumassa tai tytön vanhemmat kävivät pohjoisessa. Monet vanhemmista pitivät pitkää välimatkaa huonona asiana, mutta muutoin saamelaisvävykokelaat olivat suhteellisen mieleisiä. Jokunen kohtasi omassa kotonaan vähän epäröintiä vieraaseen kulttuuriin naimisestaan ja työmahdollisuuksistaan. Vaikka suomalaisnaiselta ei edellytetty saamen taitoa, sen puute kävi kuitenkin ilmi varsinkin perheiden tapaamisessa. Suhteessa perheeseen ilmeni mitä myös erilaisen sosiaalisen pääoman tarvetta kiinteiden perhesuhteiden vuoksi: monet mainitsevat ensitapaamisten yhteydessä miehen vanhempien lisäksi myös muut sukulaiset, kuten Sonja (ir1) kertoo: *Siellä oli niitä muita... miehen veljiä kotona...Semmonen muistikuva, että*

61 Käytän tässä tyttö-ilmaisua kuvaamaan sitä, että tulijat olivat nuoria.

talossa oli porukkaa. Saamelaisyhteisön suomalaista laajempi perhekäsitys kävi varsin pian ilmi, vaikkakaan varsinaisia monen sukupolven muodostamia suurperheitä eivät haastattelemani naiset kohdanneet. Arjen erot eivät kuitenkaan nousseet esille ennen yhdessä asumista.

Kun tarkastelen suomalaisnaisten saamelaisalueelle tuloa ja miehen tapaamista tutkimukseni teoreettisten pääkäsitteiden - toimijuuden ja symbolisen pääoman – kehyyksessä, käy ilmeiseksi aktiivisen toimijuuden ja uuden pääoman hankkimisen odotus. Naisilla on tullessaan omaa pääomaa, valmiutta ja pätevyyttä toimia työelämässä sekä oman kulttuuritaustansa myötä tulleita tapoja ja arvostuksia, olivathan tulijat täysi-ikäisiä, joskin muutamat varsin nuoria. Uuden yhteisön symbolisessa pääomassa oli runsaasti myös haasteita ja opeteltavaa: uusi kieli, kulttuuriset piirteet kuten pukeutuminen, käden taidot, ruoka, suvun merkitys ja yhteisön toimintatavat. Asettuessaan saamelaisen vaimoksi, perheen ja suvun jäseneksi nainen tarvitsee runsaasti toimijuutta, Beverley Skeggsin (1997) sanoin ”kykyä neuvotella sosiaaliset järjestykset itselleen mielekkäiksi” (mts. 40). Suomalainen (valtaväestöä edustava) nainen tuo tullessaan omat kulttuuriset tapansa ja arvonsa. Hän tulee saamelaisyhteisön ulkopuolelta ja voi tullessaan haastaa yhteisön sosiaaliset, kulttuuriset ja symboliset arvot (ks. Järvinen-Tassopoulos 2005, 286). Yksi tärkeimpiä yhteisön arvoja ja symboleja on oma kieli ja toimintatilanteena on arki, joka kattaa sekä perhe- ja muut yhteisösuhteet että naisen oman toimijuuden ja resurssit. Se on tilanne⁶², jossa arki konkretisoituu sekä fyysisenä että henkisenä paikkana ja aikana.

Haastattelemieni naisten kertomukset ovat muistinvaraisia, he kertovat omia muistikuviaan tapahtumista, teoista ja

62 Taitelija Maaria Wirkkala kertoo tilanne-sanan synnyttämästä mielikuvasta: ”Tilanne on hieno sana. Siinä on sekä tila että aika.” (Suomen Kuvalehti 23/2007, 48). Luce Irigaray (1996, 11, 35) puhuu tila-ajasta, johon sisältyy tilan ja ajan yhteenliittyminen.

tunteista, näistä muistikuvista koostuvat muistot (ks. Kempainen 2001, 38). Muistoissa kuuluu sosiaalisen, kulttuurisen ja historiallisen kontekstin vaikutus ja niitä suodatetaan kulttuurisen mallin läpi. Muistot kertovat siitä, miten sijoitumme sosiaaliseen maailmaan. (Abrams 2014, 90; Korkiakangas 1996, 16; Sangster 2006, 7–8.) Naisten kulttuurinen malli on peräisin heidän lapsuudenkodistaan, kokemuksistaan ja koulutuksestaan. He punnitsevat uutta pääomaa ja toteuttavat toimijuuttaan omien arvojensa ja normiensa perusteella.

Tuon tutkimukseeni *tapaisuus*-käsitteen innoittamana uuden ilmaisun eli *saamelaiстapaisuuden*. Feministisessä tutkimuksessa puhutaan muun muassa arjen tapaisuudesta sekä nais- ja äititapaisuudesta (ks. Jokinen 1996, 2003, 2005), jotka kuvaavat tapoja toimia. Tapaisuus on tapa tehdä erilaisia asioita jollakin tietyllä tavalla. Se tulee siitä kulttuurista, josta ihminen on ”kotoisin” (Krok 2009, 193). Eeva Jokinen (2004, 288) kuvaa tapaisuutta kulttuurisella tavalla olla ja viittaa Pierre Bourdieun *habitus*-käsitteeseen (ks. Bourdieun kenttäteoria; Bourdieu 1986, 1990, 1998). Jokinen viittaa myös Lisa Adkinsin ilmaisuun *habituksen inertia*, joka viittaa siihen, että esimerkiksi sukupuolitapoja noudatetaan olosuhteiden muuttumisen jälkeenkin. Habitus on ”ajan mukana kasvanut merkityspotentiaali” (Lempiäinen 2007, 116), joka ilmenee tapoina toimia ja merkityksellistää asioita. Se koostuu ihmisen kokemuksista, sosiaalisista suhteista ja kohtaamisista (Kivelä 2012, 21). Katariina Hakala (2007, 20) vertaa *habitus*-käsitettä *subjektifikaatio*-käsitteeseen, jolla hän kuvaa yksilön sosiaalisen aseman näkymistä hänen käyttäytymisessään sekä tavoissa ilmaista itseään, pukeutua ja valita mieltymyksiä. *Saamelaiстapaisuus*-käsitteellä kuvaan toimimista samankaltaisella tavalla kuin saamelaisyhteisöissä toimitaan pyrkimättä kuitenkaan identifioitumaan saamelaiseksi. Saamelaiстapaisuus tuo suomalaisvaimon habitukseen ulkoisia piirteitä, kuten saamen puhumisen ja lapintakkiin pukeutumisen, sekä sisäistä tietoi-

suutta perheen, suvun ja yhteisön merkityksestä ja toimintatavoista. Tapaisuus-käsite kytkeytyy myös toimijuuteen: arjen toimijuus on arjen tapaisuutta eli itsestään selvyyttä (Felski 2000). Suomalaisnaisen pyrkimys saamelaiatapaisuuteen sisältää runsaasti toimijuutta.

Rakennan tutkimukseni sille lähtöoletukselle, että vieraaseen kulttuuriin asettumisessa konkretisoituu henkilön symbolinen pääoma, sen olemassaolo, omaksuminen ja hallinta. Se on olemassa siihen kohdistuvassa arvostuksessa ja luottamuksessa. Tästä seuraa se, että symbolinen pääoma vähenee ja jopa lakkaa olemasta pääomaa, mikäli sitä ei arvosteta eikä sillä ole paikkaa yhteisön arvostaman pääoman joukossa.⁶³ Käsittelen tässä tutkimuksessa kielitaitoa, pukeutumista, kädentaitoja, ruokakulttuuria sekä yhteisön arvoja ja tapoja kulttuurisen pääoman ilmentymänä, koska näen niissä symbolisen pääoman ilmenevän selkeimmin. Saamen kieli, saamelainen pukeutuminen ja saamelaiset kotitavat ovat vahvoja saamelaiskulttuurin symboleja (ks. Amft 2000, 181; Hoëm 1995, 40; Triumpf 2004, 19). Kulttuurisessa pääomassa tärkeimpiä muuttujia ovat ihmisen taidot ja ominaisuudet, muun muassa hyvä maku, koulutustaso ja osaamisen tuotoksena syntyneet artefaktit kuten taideteokset. Sosiaalinen pääoma sisältyy verkostoitumiseen, suhteisiin muihin ihmisiin ja paikkaan erilaisissa yhteisöissä. Se pitää sisällään yhteisön arvot, normit ja käyttäytymiskoodit. Bourdieun pääomateorettisoinnin alkulähde on perhetaustan välittämässä pääomassa (Bourdieu & Wacquant 1995, 195), joka tukee perheessä tapahtuvaan toimintaan. Sosiaalisen pääoman kartuttamiseen ja ilmenemiseen keskityn seuraavassa luvussa.

Toinen tutkimukseni pääkäsite pääoman ohella on toimijuus, joka tarkoittaa toimijoiden ”kykyä neuvotella sosiaaliset

63 Esimerkki symbolisen pääoman merkityksestä on Eija Kurjen (2005) tutkimus naisen asemasta helluntailiikkeessä, jossa symbolinen pääoma muodostuu uskonnollisesta traditiosta, hyväksytyistä ja vaadituista toimintakäytännöistä ja rituaaleista kuten pukeutumisesta (mts. 70).

järjestykset itselleen mielekkäiksi” (Skeggs 1997, 40). Skeggs’n määrittelyssä näen painotuksen olevan sanoissa *kykyä* ja *neuvotella*. Nämä sisältävät osaamista, omaksumista ja oppimista. Neuvottelukyky on oppimisen tulosta: ihminen oppii tuomaan esille omat näkemyksensä, kuuntelee toisen näkemyksiä ja sitoo nämä itselleen mielekkäiksi kombinaatioksi. Tutkimukseni naiset puhuvat usein opettelemisesta ja omaksumisesta: uusien taitojen kuten saamen kielen ja käsityötaitojen opettelusta, ruokakulttuurin oppimisesta ja opettamisesta, uuden yhteisön erilaisiin tapoihin ja normeihin opettelemisesta, mutta myös omien, toisenlaisten tapojen opettamisesta. Näen symbolisen pääoman tuottuvan erilaisten toimijuuksien kautta. Suomalaisnainen rakentaa tutkimuksessani naistoimijuutta vaimona, miniänä ja yhteisön jäsenenä. Hän siis neuvottelee asemastaan. Käsittelen toimijuutta aktiivisesta ja emansipatorisesta hiljaiseen ja huomaamattomaan (ks. Honkasalo 2008, 57).

Sukupuoli on tutkimuksessani yksi keskeinen tekijä. Päivi Rantala (2011, 21) tarkastelee analyysissään sukupuolen tekemistä mediassa: sukupuoli voidaan neutralisoida tai luonnollistaa. Pyrin nostamaan esille naisten kokemusten sukupuolisidonnaisuuden eli sen, minkälaisena suomalaisnaiset kokevat naisen roolin ja aseman saamelaisyhteisössä sekä julki- että piilomerkityksissä. Pohdin lisäksi, neutralisoinko tai luonnollistanko itse sukupuolta tutkimuskontekstissani; pidätkö naisten toimijuutta luonnollisena, koska se on naisten toimintaa vai näenkö laajempia kulttuurisia ja yhteiskunnallisia tekijöitä ja kykenenkö *valtavirtaistamaan*⁶⁴ sukupuolinäkökulmaa tutkimuksessani.

Tutkimuksessani painottuu suomalaisnaisten näkökulma: heidän kokemuksensa, ajatuksensa ja kertomuksensa.

64 Valtavirtaistaminen (gender mainstreaming) tarkoittaa tasa-arvonäkökulman näkyväksi tekemistä ja sisällyttämistä kaikkeen toimintaan eli valtavirtaan (UN Women 2001; Saari 2006, 115; Ylöstalo 2012, 76).

Olen kuunnellut saamelaisyhteisön suomalaisvaimojen kertomuksia heidän kokemuksistaan. Pohdin, mikä on suomalaisnaisten merkitys kulttuurin kehittämisessä, mahdollisessa muuttumisessa ja siirtymisessä. Tutkimusotteeni on feministinen ja emansipatorinen, mikä ei sinällään rajaa miehiä ulos tutkimuskontekstista. Olen halunnut kuitenkin päästää ääneen naiset. Aiheellista kuitenkin muistaa, että äänen antaminen tai ääneen päästäminen saattaa korostaa tutkijan ja tutkittavien välillä olevaa valtaeroa. Kertomus, puhe ja viime kädessä tutkittavan ääni suodattuu tutkijan kautta. (Ks. Ahmed 2000, 55, 64; Honkasalo 2008.) Ryhdyn tutkimaan suomalaisnaisten kokemuskertomuksia vaimona ja miniänä naiseus ja sukupuoliset käytännöt mielessäni. Tutkin heidän kertomuksiaan eri asioiden omaksumisesta, opettelemisesta ja opettamisestakin eli toimijuudesta symbolista pääomaa hankkien ja hyödyntäen.

4. NEUVOTTELUA SAAMELAISTAPAISUUDESTA

4.1. Tosi paljon oon saanu henkistä pääomaa.

Merkittävä haaste tulijalle eli tässä tutkimuksessa saamelaisen suomalaisvaimolle oli uusi kieli. Haastattelemistani saamelaismiesten suomalaisvaimoista melkein kaikki kertoivat osaavansa saamea ainakin jossakin määrin. Kukaan ei kertonut olevansa täysin ummikko, vaan itse kieltä aktiivisesti käyttämättömätkin kertoivat ymmärtävänsä jonkin verran saamea. Tämä lienee luonnollista, jos kieltä kuulee usein, jopa päivittäin. Kielen oppimista helpottaa, jos se on perheen toinen kotikieli tai työpaikalla käytettävä kieli.

Alli (ir1): Mulla oli jotakin sanastoa tullessa, ei se minua sillä lailla kauhistuttanut. Kylästeltiin, minä tein käsitöitä, valitettiin joskus, että teidän pitäisi puhua mulle saamea. No ei sinun kans voi puhua, ku sulla on niin vähän sanoja, sanoivat. Pyyksin, että opettakaa minua, tehkää vaikka sanalistoja. Niin ne tekevät, yksi teki kalastuksesta, yksi kulkemisesta, niitä oli 10–12 sanaa aina listassa ja sitten toisena iltana tulivat tenttaamaan.

Sirkku (ir1): Olen opetellut ja oppinut saamea. Aluksi täkäläiset opettivat minulle kaikenlaisia hävyttömyyksiä, joita sitten viljelin ja sain aikaan hihitystä ja punastelua. Mutta kun ihmiset huomasivat, että olen tosissani halukas oppimaan kieltä, he vastasivat asiallisesti kyselyihini. – Tosin kaikki haluavat edelleen puhua kanssani vain suomea ja saamenkielinen keskustelu jatkuu suomenkielisenä, kun saavun paikalle.

Noina aikoina eli noin 1960-luvulla pidettiin hyvinkin positiivisena asiana, jos muualta tullut halusi opetella saa-

mea. Olen itsekin kuullut näistä iäkkäämmistä sanottavan, että nämä arvostivat saamea, koska opettelivat sitä. Olihan vuosikymmenien aikana totuttu siihen, että virkamiehet olivat etelämpää tulleita, eivät puhuneet saamea ja vaativat saamelaisia puhumaan suomea. Toki virkakunnassa oli saamea tukevia, esimerkiksi pappeja, jotka pyrkivät edistämään saamen käyttämistä. (Lehtola 2012, 283–297.) Sirkku toi omassa lausumassaan esille valikoivan saamen puhumisen eli kenelle saamea puhutaan. Hänelle kyllä opetettiin saamea ja vastattiin hänen kysymyksiinsä, mutta sanallinen kanssakäyminen tapahtui kuitenkin suomeksi sekä hänen kanssaan että hänen läsnä ollessa. Tähän lienee selityksenä saamen heikko asema senaikaisessa yhteiskunnassa, koululaitoksessa ja niin sanotuissa virallisissa yhteyksissä: koulunkäynti ja kaikinainen asioiminen tapahtuivat suomeksi, usein kylläkin varsin heikolla suomen taidolla. Tavallisin selitys suomen puhumiselle ei-saamelaiselle lienee tottumus: ei ollut totuttu puhumaan saamea muiden kuin saamelaisten kanssa. Saamen opettelu 1960-luvulla ja aiemmin vaati aktiivista toimintaa eli oli täysin opettelijan omassa varassa, sillä tuolloin ei saamen kursseja ollut. Inarin kansalaisopisto järjesti 1970-luvun lopulla saamen kielen opetusta iltakursseina (Torikka 2013).

Sonja (ir1): Se kans vaikutti, just sillon eka käynnit miehen kotonan, en ymmärtäny ihmisten puheita... ja työpaikalla ja täällä muuallaki. Sitte ku tuli nämä kurssit, mä lähin kans. Siellä sitte meni tää kieli johonki lokeroon ja pääsin tään kynnyksen, uskalsin puhua. Kyllä ihmiset tykkäs, että puhu saamea täällä, mutt jotkut puhu mulle suomea takasin... ilmeisesti mä puhuin niin epäselvästi. Ei mulle ikinä sanottu, että älä puhu. Kyllä ihmiset ilahtu. Olihan se sillon hämmästyttävöä ilmiö. (että puhui saamea 1970-luvulla)

Sonja vahvasti saamen kielen osaamista koskevalla lausumallaan *hämmästyttävää ilmiö* sen tosiseikan, että suomalaiset eivät tuolloin juurikaan osanneet saamea. Kuitenkin Sonjalla oli sama kokemus kuin Sirkulla, että ihmiset usein vaihtoivat kielen saamesta suomeksi, kun puhuivat ei-saamelaisen kanssa. Saamea puhuvat suomalaiset olivat outo ilmiö eikä heidän kanssaan ollut totuttu *saamestamaan* eli puhumaan saamea. Saame kuului mitä ilmeisimmin tuolloin kotipiiriin ja *omien ihmisten*⁶⁵ väliseen kanssakäymiseen. Sonjan kertomassa kuvastuu pyrkimys monikulttuuriseen ja -alaiseen kompetenssiin. Hän opetteli aktiivisesti saamea ja saikin siitä myönteistä palautetta. Kielitaidon tarpeellisuuden hän näki sekä yksityiselämässään että töissä. Sonja sen enempää kuin Alli tai Sirkku ei vaatinut yhteisöä sopeutumaan ehdottomasti omaan kieleensä (suomeen), vaan he kaikki osoittivat arvostusta saamen kieltä ja sen puhujia kohtaan.

Saamea käytettiin paikoitellen opetuskielenä suomen apuna alaluokilla. Vuonna 1921 annettu oppivelvollisuuslaki mahdollisti sekä suullisen että kirjallisen opetuksen äidinkielellä eli myös saameksi. Käytännössä suomi veti useimmiten voiton. Vuoden 1957 kansakoululaki rajasi saamen käyttämisen suulliseen opetukseen. (Lehtola 2012, 415.) Vanhemman ikäluokan vaimot törmäsivät traumaan⁶⁶, joka liittyy monien vanhempien saamelaisten oman kielen puhumiseen. Olivathan he koulussa tottuneet, että suomi oli koulukieli ja saamen puhumisesta saatettiin jopa rangaista lapsia. Saamen käyttökielto synnytti kielitrauman, stigman ja joudutti käyttökielen vaihtoa saamesta suomeksi (ks. Pietikäinen ym. 2011, 76–77). Myös asuntola-asuminen vieraannutti saamen kielestä ja moni

65 Käytän ”omien ihmisten” -ilmaisua tässä yhteydessä saamelaisittain tarkoittamaan kunkin omaa lähipiiriä.

66 Ks. esim. Rasmus 2006. Vastaavanlaista kielitraumaa on havaittavissa Torniolaakson meänkielen puhujilla (Vaattovaara 2009).

kertoo kokeneensa jopa syrjintää ja halveksuntaa saamelaisen syntyperänsä vuoksi (Hirvonen 1999, 113).

Mähän oon niin lapsellinen, että raivostuin, kun mies ei puhunut lapselle saamea. Mutta kyllä mä ymmärrän miehenki, se on varmaan semmoinen psyykinen salpa. Mutta mä en silloin, ku se oli ajankohtanen, ku me oltiin niin puhuttu se valmiiks. Mies oli sanonut jossaki vanhempainillassa, että hän ei pystynytkään puhumaan lapselle, pystynytkään puhumaan sille saamea... Siinä voi olla niin monta... Että kauhea kuri ja vaikeaa koulussa. (Elli, ir1)

Ellin miehellä oli niin huonoja kokemuksia omasta lapsuudestaan, että hän ei pystynyt puhumaan saamea lapsensa kanssa. Elli osoitti omaa haluaan lapsen saamen oppimiseen eli kielellisen pääoman karttumiseen kertomalla haastattelussa miehelle *raivostumisestaan*, vaikkakin myöntää ymmärtäneensä miestänsä tämän huonojen kokemusten takia.

Miehen kohala se kieliasia, täällä käy minun sisaruksia, ne ei oo kukaan kuullu sen puhuvan yhtään sanaa eikä se ole omille lapsilleen puhunu yhtään sanaa saamea. Ite on kokenu sen niin häpeällisenä sen saamen kielen, se on sitä ikäluokkaa, että kielletty puhumasta saamea, varsinki X:ssa koulussa. Se on ollu niin traumatisoivaa, ettei se pysty siitä puhumaan vieläkään. Mies kyllä puhu vanhempiensa kanssa, varsinki isän, ei osannu kunnolla suomea. Ne puhu keskenään aina saamea, ne minun miehen vanhemmat. /.../ Minä menin saamen kurssille, oli että totta kai minä opettelen saamen kielen. Mutta mies ei tykänny siitä yhtään. Se on aina vastustanu sitä minun saamen kielen opiskelua eikä se ois halunnu, että lapsetkaan oppii. Sano, että se on kuoleva kieli eikä siitä oo mitään hyötyä, se sano. Minä oon yrittäny sitä auttaa, mutta ei se... (Helena, ir1)

Helenan kertomus vahvistaa Ellin kokemusta saamelaisen miehensä saamen puhumattomuudesta. Hän vahvisti tunnetta voimakkaalla *häpeällisenä*-ilmaisulla. Helena pyrki avioliiton alkuvuosina opettelemaan saamea, mutta mies oli sitä vastaan. Hän kertoi yrittäneensä kannustaa miestänsä saamen puhumiseen, mutta tuloksetta. Helena kertoi, että sai myöhemmin, avioliiton kriisiaikana, kuitenkin kuulla mieheltään, että ei ole arvostanut saamea, kun ei ole opetellut sitä. Mies olisi ilmeisesti odottanut vaimoltaan aktiivista kielipääoman hankkimista, vaikka olikin näennäisesti sitä vastaan.

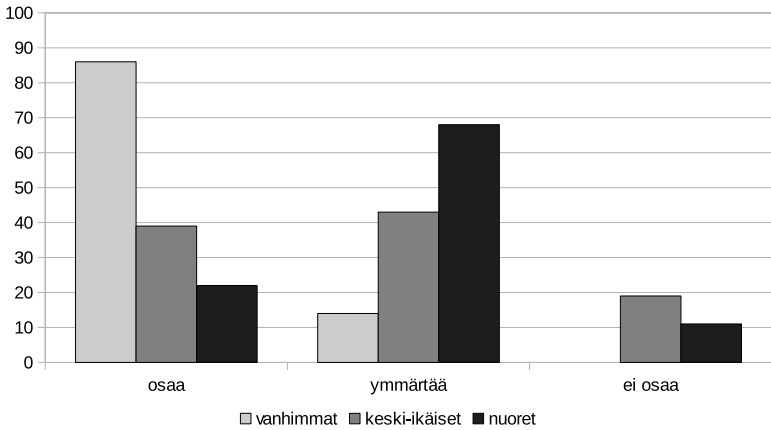
Suhtautuminen saamen kielen osaamiseen ja puhumiseen on ollut hyvinkin ambivalentti: joidenkin vaimojen saamen taitoa on jopa ihailtu, joidenkin kielen opiskeluinto oli nujerrettu. Haastattelemistani vanhemmista suomalaisvaimoista jotakuinkin kaikki kuitenkin ymmärsivät saamea. Helmikin (ir1) kertoi opetelleensa myöhemmin saamea. Hän puhuu, kirjoittaa ja lukee saamea sujuvasti. Kielen opiskelu oli Helmillä tarvelähtöinen: *ihmisten kanssahan sitä oppi, pakko-han niille oli jotaki sanoa*. Kuten Helmi kuvaili, saamen opiskelu oli tarvelähtöistä, oli tarpeellista osata saamea. Saamalla oli kulttuurisena pääomana Helmille vahva instrumentaalinen luonne (ks. Pietikäinen ym. 2011, 83). Saame oli väline tulla toimeen eli keskustella ja ymmärtää saamelaisia heidän omalla kielellään. Helmi kuitenkin kertoi, että miehen sukulaisten kanssa puhuttiin suomea.

Monet keski-ikäiset haastatellut kertoivat saamen opettelu- tai ainakin käyttämisen alkaneen muuttua. Edelleen saamen taito koettiin tarpeellisena, välineenä, mutta saamelaisyhteisön kulttuuriset muutokset 1970-luvulla alkoivat heijastua voimakkaasti suhtautumisessa valtaväestön edustajiin. Saamen puhumiseen ja muiden saamelaisuuden symbolien käyttämiseen saatettiin suhtautua täysin kielteisesti. Saamelaisten etnopolitiininen aktivismi alkoi 1960-luvulla ja huipentui 1970-luvulla alkaneeseen saamelaisen kulttuurin

”renessanssiin” (Lehtola – Länsman 2012, 16). Monessa tutkimukseni muuttujassa kuten kielitaidossa ja saamenpuvun käyttämisessä oli selvästi havaittavissa samankaltaista jakautumista iän ja vuosikymmenen mukaisesti. Tässä näen selviä yhtymäkohtia saamelaisyhteisön tilaan kunakin aikakautena.

Keski-ikäisten suomalaisvaimojen saamen taito heidän oman arvionsa perusteella jakautuu selkeästi osaamiseen ja toisaalta ymmärtämiseen (ks. kaavio 3. Saamen taito ikäluokittain). Kumpaankin ryhmään kuuluu noin 40 prosenttia tämän ikäluokan suomalaisvaimoista. Keski-ikäisissä on myös naisia, jotka kertoivat, etteivät osaa saamea. Vanhemmassa ikäluokassa saamea osaamattomia ei ollut. Tähän lienee luonnollinen syy eli kielitaito karttuu iän myötä, jos sitä on innokas kartuttamaan. Huomionarvoista on kuitenkin se, että vasta 1980-luvulla alkoivat saamen opiskelumahdollisuudet parantua erilaisten kurssien muodossa. Jaoin haastateltavani ikäluokittain kolmeen ryhmään, jotta näen kielitaidon eri aikoina ja voin verrata kielitaidon kehittymistä eri ikäluokkien välillä. Ikänä käytän tutkimuksessani, en haastateltavieni fyysisistä ikää, vaan heidän ”miniäikänsä” eli kuinka kauan he ovat olleet saamelaisen puolisona. Suurimmalta osalta fyysinen ikä- ja miniäikäjako ovat yhteneviä. Mukana on kuitenkin myös hieman vanhemmalla iällä avioituneita, jotka luen nuoriin eli he ovat nuoria (uusia) puolisoina ja miniöinä. Vanhimmat tutkimuksessani olevat suomalaisminiät ovat avioituneet 1950-luvulla, nuorimmat aivan viime vuosina eli 2010-luvulla.

Kuten oheisesta kaaviosta näkyy, saamen kielen osamisessa eri ikäluokkien välillä on selkeitä eroja. Vanhimmissa haastatelluista noin 85 prosenttia sanoi osaavansa saamea ja loputkin ymmärtävänsä eli kaikki vanhemman ikäluokan miniät tulivat toimeen saamen kielellä. Jo kaikista iäkkäimmät kertoivat päämäärätietoisesti opetelleensa saamen kielen sanoja ja ilmaisuja.



Kaavio 3. Saamen taito ikäluokittain.

Kielen opiskelun myötä opittiin arvioimaan kielitaitoa. Käsitykseni mukaan haastateltavani ovat taipuvaisia ennemminkin vähättelemään saamen taitoaan kuin korostamaan sitä. *En minä sitä niin hyvin osaa ja no kyllä minä jotenkin pärjään* – vastaukset olivat aika yleisiä, vaikka tarkemmin asiaa tiedustellessani kävikin monesti ilmi haastateltavan kielitaidon olevan varsin hyvän. Saamen kieli koetaan yleisesti varsin vaikeaksi kieleksi eli sen opettelemisessa on työtä. Saamessa on selkeät alueelliset murre-erot, joten tärkeäksi koetaan puhua alueen omalla murteella, ettei esimerkiksi Utsjoella mene puhumaan enontekiöläisittäin. Jonkun verran kiinnitetään huomiota lisäksi siihen, kuinka sujuvasti ihminen puhuu vai kuuluuko hänen kielestään, että se on opeteltu kieli. Suomalaisvaimot puhuivat varovaisesti omasta saamen taidostaan. Varovaisuutta lisäsi kritiikki näiden naisten kielitaitoa ja yleensä saamen puhumista kohtaan.

Siiri (ir2): Oon kuullu (ku puhuu saamea) että ku riuku puhuu saamea, että sanovat että se pilaa kaunista saamen kieltä.

Että riukut käyttää niin outoja sanoja, katsovat sanakirjasta ... enhän minä tiedä, mikä sana ... On semmostakin, että ei saa puhua saamea, tulee semmosesta, että minä niinku suomalaisena ryysään jolleki saamelaiselle läheiselle alueelle. Ku sehän on sen asian toinen puoli, että kielen kautta tulee läheisemmät suhteet, niin siinähan on myös se, että mie tunkeilen. Mie olen tehny selväksi, että en ole tai tuu saamelaiseksi. Silloin alussa oli ihmisiä, jotka vaan kieltäyty puhumasta mulle saamea... ne jotenki sulki sen vaihtoehdon pois, että mulle saamea. Ehkä se on ollu, että helpommalla pääsee, jos suomea.

Siiri kertoi, että *riukua* saatetaan arvostella kielen *pilaa-**misesta*⁶⁷, kun hän puhuu saamea. Hän tunnisti saamen puhumisessa sensitiivisen aspektin: yhteisen kielen kautta tulevat läheisemmät suhteet. Hän oli kuitenkin halunnut pitää selvän eron siinä, että ei ole saamelainen. Siiri on aktiivinen saamen puhuja, mutta on kokenut, etteivät kaikki ala puhua saamea hänelle.

Erja (ir2): Kyllä mie siksi olen opetellu että näyttää, että kyllä mie pystyn, ei se niin ole kuningaslaji. Vaikka tuntuu, ettei sitä saa kohta puhua. Tuhastelevat, että mitä tuoki menee kurssille. Haluavat pitää, ettei siihen saa ketään muita tulla tai kenet on hyväksyneet. Sitte jos opit kielen ja yrität puhua, niin sitte sanovat, että eihän se osaa.

Erja kuvaili Siirin tavoin tuntemuksiaan, että hänen ei haluta suomalaisena puhuvan saamea. Ehkä huomautellaan huonosta kielestä tai kummallisista sanoista, mikä viittaa kielelliseen purismiin. Esimerkiksi itse sain alkuvuosina yhden arvion saamen taidostani eräältä vanhemmalta saamelaisnaiselta, joka ei kuulunut lähipiirini: "Ku riuku puhuu saamea,

⁶⁷ Muistan kuulleen joskus ilmaisun *riukusaame*, jolla tarkoitettiin sitä, että ei-saamelainen yrittää puhua saamea, mutta ei osaa sitä kunnolla.

se on ku vasaralla pöytää hakkais.” Monet suomalaisvaimot kokivat, että heidän saamen opettelemistaan ei arvosteta, ei pidetä minään ja halutaan jollakin tavalla varata saamen puhuminen vain saamelaisille. Siiri kuvasi tilannetta *että mie tunkeilen*, Erja määritteli, *ettei siihen saa ketään muita tulla*. Myös kielen huonous oli puhumista estävä tai ainakin hidastava tekijä.

Saara (ir2): Sitä oon miettiny, ettei täällä oo tilaa edelleenkään sille, että ihminen sais puhua huonoa saamea, jos on suomalainen, pitäs heti osata puhua hyvin, että jos ei osaa, niin saa olla puhumatta. Täällä ei kukaan ollu innoissaan, että riuku osaa saamea. Jotenki mulla oli semmonen olo, että niinku mustalaisilla, ne ei halua, että joku heidän kieltään. Tuli semmonen olo, ettei oo tarkoitus tai että se ei oikein passaa, että muut opiskelee (saamea). Yks sano joskus, että jos kylään tulee joku japanilainen, niin kyllä koko kylä sen tarmolla opettaa puhumaan saamea, että siinä kylässä osataan opettaa vieras puhumaan saamea. Mutta ei se koske suomalaisia.

Saara toi esille monia suomalaisvaimoja vaivaavan asian eli että he eivät osaisi tarpeeksi hyvin saamea. Hänen mukaansa saamelaisyhteisö ei hyväksy, jos puhuu huonoa saamea. Muistan myös itse arastelleeni saamen puhumista alkuvuosi-
na juuri huonon kielitaidon vuoksi. Suurin kynnys oli saames-
taminen miehen sukulaisten kanssa, koska saame on heidän
äidinkieltensä. Vaikka en itse muista kenenkään vikoneen puut-
teellista kielitaitoani tai kokeneeni, etten saisi puhua heidän
kieltään. Meni kuitenkin vuosikausia ennen kuin rohkaistuin
saamea puhumaan. Endre Brunstad’n (2001, 8) tutkimuksessa
norjan kielen purismissa tärkeä puoli on nationalismi, jossa on
kyse erottelusta ”omien” ja vieraiden välillä sekä solidaarisuu-
den ja yhteisyyden luomisesta. Myös Niina Liljan (2012) haas-
tattelututkimuksen eräs informantti toteaa, että saamen kieli

kuuluu syntyperäisille saamelaisille (mts. 142). Kuitenkin samainen informantti toteaa, että tilanne on nykyisin muuttunut.

Eräät haastatteleman suomalaisvaimot kokivat, että heidän kanssaan halutaan pitää välimatkaa puhumalla heille suomea. Maahanmuuttajanaiset kertovat vastaavanlaisista tilanteista, joissa *natiivit* eivät puhu omaa kieltään tulijan kanssa. Elli Kulmala (2011) kuvailee tutkimuksessaan, kuinka maahanmuuttajat olisivat halukkaita puhumaan ja opettelemaan suomea, mutta kokevat tilaisuuksia suomen puhumiseen olevan varsin vähän (mts. 83–88). Esimerkkinä kielen opettamisesta ulkopuoliselle Saara kertoo, kuinka japanilaiselle opetetaan saamea, mutta suomalaiselle ei. Tämä selittynee sillä, että suomalainen kuuluu kotimaiseen valtaväestöön, jonka jotkut edustajat ovat väheksyneet ja torjuneet saamen kieltä muun muassa koululaitoksessa. Japanilainen on lähtökohtaisesti niin vieras ja etäällä, ettei vastaavanlaista traumaa ole olemassa.

Anne Länsmanin ja Saara Tervaniemen (2012) tutkimuksessa ilmeni, että aikuisena saamea oppinut henkilö oli kokenut häntä kielletyn puhumasta saamea, koska hänen saame kielenensä on huonoa (mts. 34). Kaisa-Maria Tapiola-Länsman (2013, 63)⁶⁸ toteaa tutkimuksessaan kielellisen dilemman: toisaalta vaaditaan saamen kielen taitoa kaikilta, toisaalta taas kaikki saamelaiset eivät kuitenkaan käytä saamea sitä osaavien ei-saamelaisien kanssa. Tällainen menettely ei hänen mukaansa ole hyväksi saamen kielen tulevaisuudelle. Tapiola-Länsman pitää hyvänä inarinsaamen mallia, jossa syntyperästä riippumatta kaikkien saamen opettelua ja käyttöä tervehditään ilolla.⁶⁹

68 Tapiola-Länsmanin pro gradu -tutkimus käsittelee perheiden kielipolitiikkaa Utsjoella 2010-luvulla.

69 ”Mu mielas anáraččat leat bures fidnen olles servodaga mielde gádjut anárašgiela. Lean ádden, ahte sii váldet ilus suomagiela giid mielde oahpahallat anárašgiela, eaige ráddje olbmuid eret ovdamearkkadihte etnalaš duogáža mielde.” (Tapiola-Länsman 2013, 63)

4.1.1. Aktiivinen kielitoimijuus – kielellisen pääoman hankinta

Kritiikistä huolimatta suomalaisnaisten halu opetella saamea eli hankkia kulttuurista pääomaa kielitaidon muodossa lisääntyi aikaa myöten. 1980- ja 1990-luvun suomalaisvaimot halusivat oppia saamea sekä konkreettisen ymmärtämisen takia että siitä syystä, että saame oli miehen äidinkieli ja varsinkin vanhemmilla ihmisillä selkeästi parempi kieli kuin suomi. Välttämättömyys saamen taito ei suomalaisvaimoille kuitenkaan ole, sillä suomen kielellä selviää kaikkialla Suomen saamelaisalueella.

Puhuivat (saamea) ja minä itse kehotin, että puhukaa. Sanoin, että ku mä tulen, ette käännä kieltä. Minusta on tärkeä, että mies saa puhua täällä saamea. En mä kokenut sitä ahdistavaksi. Onko se sitten sitä, että olen asunut ulkomailla. Kyllä mä katoitin, että se on minun velvollisuuteni, miksi kaikki vääntää sen minun takia suomeksi. Mieheni äiti on ollut se, joka on mulle aina puhunut saamea. Sitä myöten olen oppinut hyvin paljon ymmärtämään. (Aurora, ir3)

Aurora otti aktiivisen roolin saamen kielen puhumiseen siten, että kielsi kääntämästä puhetta saamesta suomeksi hänen takiaan. Hän ilmaisee menettelyllään kulttuurista sensitiivisyyttä. Kulttuurisensitiivisyys ilmentää kulttuurista herkkyyttä, kykyä ja halua huomioida eri kulttuurien erityispiirteet ja toimia vuorovaikutuksessa molempien kulttuurien piirteet huomioiden. (Keskitalo 2010, Heikkilä, L. 2011a, Miet-tunen 2012.) Auroran kulttuurisensitiivisyys sisältää halun oppia vastaanottajayhteisön kieltä niin, ettei hänen takiaan ole tarpeen vaihtaa puhekieltä saamesta suomeksi.

Muistan niinku erotuskämpässä minua keljutti, ku en ymmärtäny mitä puhuvat enkä voinu osallistua keskusteluun.

Kyllä ne kaikki puhu mulle suomea, ei se ollu mikään kynnyksysymys. Aloin sitte aktiivisesti opiskelemaan ja opettelemaan saamea. Minusta se oli jotenki ittestään selvää, ku täällä kerta asun. Opettelisinhan mie vaikka ranskaa, jos Ranskassa asusin. Pitäähän sitä paikallista kieltä. (Liisa, ir1)

Liisa oli aktiivinen toimija saamen opettelussa, ja hän ryhtyi hankkimaan puuttuvaa kulttuurista pääomaa. Hän näki olevan *ittestään selvää* opetella saamea *ku täällä kerta asun* eli hän suhteuttaa oman saamen opettelunsa minkä hyvänsä asuinalueen kielen opetteluun. Johanna Järvinen-Tassopoulos (2005) kirjoittaa kreikansuomalaisia naisia koskevassa tutkimuksessaan, kuinka omalla aktiivisuudella, esimerkiksi opettelemalla paikallista kieltä, tulija voi yrittää ”suhteellistaa ulkopuolisuuttaan” ja toivoo näin lunastavansa paikkansa yhteisössä (mts. 234; ks. myös Kuusisto 2007 ja Anglé 2014, 153). Liisalla lienee samankaltainen tarve olla enemmän paikallinen opettellessaan saamea.

Siksi tietenki opettelin, että ymmärrän ku ne puhuvat. Kerran oltiin kalalla, puhuttiin jonku verran saameksi. Kysy, että ymmärsitkö... ja ku luulin väärin, se sano, että ”gáigá!”⁷⁰ ...Sitten mulle jotenki jäi se gáigá ja ajattelin, että hemmetti, minun pitää opetella sen verran saamea, ettei toista kertaa ei tartte sanoa. (Taru, ir2)

Taru ei halunnut toista kertaa olla *gáigá* eli hän harmistui nimittelystä. Vaikka suomalais-saamelaisissa parisuhteissa kieli ei faktisesti olekaan erottava tekijä, koska kaikkien haastattemieni naisten miehet puhuvat hyvin suomea, on kieli usein avain kulttuuriin. Kieli on informatiivisen luonteensa lisäksi sosiaalinen tekijä. Niin ikään kieli kertoo puhujasta itsestään ja hänen ajatus- ja arvomaailmastaan; siitä, miten puhuja

70 *gáigá* (ps) = houkka, pötkö

ymmärtää ympäröivän maailman. (Nikanne 2002.) *Gáigá*-nimitys voi oheisessa esimerkissä tarkoittaa nähdäkseni sekä kielen että kalalla olon osaamattomuutta: yksinkertaistetusti voisin väittää sanojan tarkoittaneen, että se, joka ei osaa olla kalalla, on pötkö.

Vaikka suomalaisnaisten saamen opetteleminen ja puhuminen synnytti kritiikkiä, he opettelivat saamea yhä enenevässä määrin. 1980-luvun alkuvuosina Lapin kesäyliopisto järjesti Inarissa saamen appron koulutusta kaikkiaan neljänä kesänä peräkkäin. Koulutus oli kahdessa ryhmässä eli vieraan kielen opiskelijat ja äidinkielliset. Vieraan kielen opiskelijoiden ryhmässä oli monta ”virkariukua”, jotka sittemmin ovat käyttäneet aktiivisesti saamen taitoaan. Muistan itse kurssin ajalta, kun Saamen radion toimittaja heitti (kai) vähän vitsinä, että ”Ketkä osaavat 20 vuoden päästä saamea. – Ne, jotka ovat opetelleet sitä yliopiston kurssilla.” Näin ei kylläkään ole käynyt, vaan saamen opiskeluinto kaikilla koulutustasoilla on lisääntynyt vuosi vuodelta.

Myös uudet suomalaisvaimot eli 1990- ja 2000-luvuilla saamelaisyhteisöön miehen kautta liittyneet kertoivat saamen osaamattomuuden olevan puute.

Silja (ir2): Se tietenkki, ku ei yhteistä kieltä ole, se vähän hankalaa. Mutta hän (anoppi) on hyvin ystävällinen ja hällä enneki riukuminiöitä ollu talossa, että sinällään se hänelle ei ollu uus tilanne, minulle tietenkkin. /.../ Ei minua ikinä häiriny, vaikka ne toiset puhu eri kieltä. Sehän on tavallaan puute minussa, ku en sitä ymmärtäny enkä osannu. Ja puhuhan ne muut mulle suomea, muuthan osas paitsi anoppi... Ei ne kielet ja semmonen ole keneltäkään pois.

Soile (ir3): Kyllä se on niin, että mua loppujen lopuksi hävetti hirveesti, ku en osannu ja kyllä mä tajusin, että ei voi tehdä töitä saamenkulttuurin parissa, jos ei osaa saamea. Ja sitte ku

on itse oppinu, niin kyllä sitä on tajunnu, että kyllä sitä tosiaan oliko tynkä, ennen ku osas... että eihän niinku eihän suomen kieli riitä mihinkään /.../ että kyllä se oli sydämen asia... Tun- tu tarpeelliselta, ja lapsen tähden tietenki.

Silja koki kielitaidon puutteen perhe-elämässä, koska hänen anoppinsa ei juurikaan osannut suomea. Soile taas painotti sekä perhe-elämää että työyhteyksiä perustellessaan saamen taidon tarvetta. Molemmat arvottivat itsensä jollakin tavalla puutteellisiksi. He myös ottivat kielen osaamisesta vastuuta itselleen. Koska kulttuurinen pääoma on ”mieleen ja ruumiiseen omaksuttua ja sisäistettyä” (Suopajarvi 2001, 148), ilmenee Siljan ja Soilen arvioinnissa oman kulttuurisen pääoman, tässä tapauksessa saamen taidon, puutetta. He ruumiillistivat pääoman omaksi ominaisuudekseen kuvailemalla tilannetta, että *sehän on tavallaan puute minussa, ku en sitä ymmärtäny enkä osannu* (Silja) ja *kyllä sitä tosiaan oliko tynkä, ennen ku osas.* (Soile, ir1). Varsin tyypillisesti haastattelemilleni naisille Silja ja Soile eivät jääneet osaamattomuuden tilaan, vaan opettelivat saamea. He ottivat kieliasetelmassa aktiivisen toimijan roolin. Kielenkäytössä on yleensä myös sukupuolinen elementti: eri kulttuurien miehet voivat kommunikoida tekemisellä, yhteisten töiden⁷¹ lomassa ilman yhteistä kieltäkin, kun taas naisten kommunikoinnissa sanoilla on suurempi merkitys (Breger & Hill 1998, 22).

Kieli on keskeinen kulttuurinen symboli myös saamelaiskulttuurissa. (Amft 2000, Hoëm 1995, Triumpf 2004/Saamelainen arvokomissio, Tervaniemi 2012.) Haastateltavani kertoivat, että heidän saamen kielen opettelemisen motiivina oli käytännön tarve osata yhteisön kieltä, saamen kielen ja kulttuurin arvostus sekä halu kuulua ryhmään. Kielellä on

⁷¹ Saamelaisten päihdetyöhön kehitetyssä Mettäterapiassa on myös havaittu, kuinka miehillä on helpompi puhua vaikeista asioista tekemisen, kuten verkkojen laskemisen, lomassa. (Labba 2015, Boine 2011.)

suomalaisvaimoille siis instrumentaalinen, kulttuurinen ja sosiaalinen merkitys. Auli Hakulinen (2001) toteaa, että naisen tehtävä on sopeutuminen ja heijastelu (mts. 292). Näenkin suomalaisnaisten halun ja tarpeen opetella saamea olevan tarvelähtöisyyden lisäksi pyrkimyksenä sopeutua ja mukautua saamenkieliseen yhteisöön.

Uudehko ilmiö saamelaisyhteisössä on äidinkielenalaisesti saamea taitavat ”lantalaiset”. Uutena asiana on tullut suomalaisäidin saamen puhuminen lapsille. Aiemminhan opetettiin muun muassa neuvoloissa, että kukin puhuu omaa äidinkieltään lapselle. Suomenkielisen vanhemman saamenpuhuminen vastaanotto on jossakin määrin ristiriitainen.

Venla (ir2): Siitä syytetty, että ku mie olen vaihtanu kielen näitten lasten kans. Luopion nimen minä oon kuullu useamman ku yhen kerran. Ei se tunnu enää pahalta, ku mie tiian, että se on ymmärtämättömyyttä.

OK: Ootko saanu kuulla, ettei pitäis?

Venla: Oon, oon näitten suomalaisten puolelta, että oot pettäny oman kansasi ja oot petturi ja luopio, miten sinä voit puhua omille lapsille saamea.

Merkillepantavaa Venlan kertomassa on se, että suomalaiset ovat syyttäneet häntä saamen puhumisesta lapsilleen. Moitteiden takana lienee ajatus äidinkielen puhumisesta. Kaksikielisyysoppaissa painotetaan sitä, että kumpikin vanhempi puhuu omaa äidinkieltään. Tätä menetelmää kutsutaan yksi kieli, yksi ympäristö -menetelmäksi. Tutkimusten mukaan edellä mainittu menetelmä ei kuitenkaan ole välttämätön lapsen kehitymiselle kaksikieliseksi. (Hassinen 2002, 37–40.) Niin Venla kuin muutama muukin kotikielenä saamea puhuva informanttini perustelee valintansa sillä, että haluaa

tukea saamen kielen kehitystä ja *lapsi kyllä oppii suomea*. Edellytys muun kuin äidinkielen käyttämiselle on hyvä vieraan kielen, tässä tapauksessa saamen taito. Rajasin tutkimukseni ulkopuolelle suomalaisvaimojen äititoimijuuden aiheen laajuuden takia. Useampi haastateltu kertoo lapsien saamen taidon tärkeydestä, ja muutamat ovat vaihtaneet suomen sijaan saamen kotikieleksi eli puhuvat myös itse lapsilleen saamea lapsen saamen taidon turvaamiseksi. Tätä saamen käytön lisääntymistä tukevat kielen revitalisaatiohankkeet.

Myöskään 2000-luvulla noussut ilmiö saamen revitalisaatio eli kielen elvyttäminen ei saa aina myönteistä vastaanottoa.

*Siinä vaiheessa ku lapset meni kielipesään. niin semmosta...
Nyt ku saamelaiset on ollu esillä, että on muotia, että sen takia
sunki lapset kielipesään ... sanovat. Sanottiin, että siksi ku se
on ilmanen hoito. (Terhi, ir3)*

Erityisesti inarinsaamea on elvytetty tehokkaasti lasten kielipesätoiminnalla ja kielikursseilla. Ensimmäinen vuoden mittainen inarinsaamen koulutus toteutettiin Inarissa lukuvuoden 2009–2010 aikana. Koulutuksen tavoitteena oli saada inarinsaamen taito kurssin osallistujilla niin hyvälle tasolle, että he voisivat toimia inarinsaamen opettajina. Suurimmalla osalla kurssilaisista oli inarinsaamelainen tausta, mutta joukossa oli kielitaustaltaan myös suomalaisia. Monet näistä koulutuksen käyneistä ovat ottaneet inarinsaamen aktiiviseen käyttöön. (Olthuis, Kivelä & Skutnabb-Kangas 2013.) Yksi kurssilainen kertoo lehtiartikkelissa, että inarinsaamelainen yhteisö on suorastaan adoptoinut hänet: ”Inarinsaamen puhujat ovat avoimesti ottaneet ulkopuolisen apua vastaan kielienelvytyksessä, mikä saattaa olla merkitsevää kielen säilymisen kannalta.” (Upola 2013).

Toimenpideohjelmassa saamen kielen elvyttämisen yhdeksi tavoitteeksi on asetettu ”saamen kielen puhujien kokonaismäärän kasvattaminen ja kielen oppimisen mahdollistaminen mahdollisimman monille etniseen tai kielelliseen alkuperään katsomatta. Saamen kielen oppimisen mahdollistaminen myös valtakulttuurin edustajille on tärkeää saamen kielilain toteutumisen kannalta, mutta varsinaisesti tavoite ei kuulu toimenpideojelmaan.” (Saamelaiskäräjät 2012). Tässä ohjelmassa ei siis erotella puhujia syntyperän mukaan.

Äidinkielen tasoisesti saamea puhuva suomalainen voidaan rinnastaa kaksikieliseen ihmiseen. Tuottaako opeteltu kaksikielisyys samanlaista kulttuurista kompetenssia kuin synnynnäinen kaksikielisyys, on tutkimaton asia. Haastattelemani naiset pitivät kuitenkin hyvää saamen taitoa etuna sekä työmarkkinoilla että yksityiselämässä. Kulttuurinen pääoma on tiedollista pääomaa (Bourdieu 1995, 149; Suopajarvi 2001, 148). Kieli ja kulttuurinen pääoma liittyvät toisiinsa konkreettisesti myös siinä mielessä, että kaksikielisyydestä katsotaan olevan etua (Heikkilä R. 2011, 30).

Virallista saamen kielipolitiikkaa kohtaan esitetään myös kritiikkiä kaksikielisen toiminnan tukemattomuudessa.

Suomalaisten asema huonompi: tulee kieliasioissa, joka paikkaan saamenkielinen on etusijalla, mutta kuitenkin ei anneta lapsille tasapuolisesti mahdollisuutta, ollu kielipesiä ja muuta... joustoa ei juurikaan ole siinä päässä. On että saamelaisille vaan. Ja käräjät ei tue kaksikielistä toimintaa, vaan pelkästään vain saamenkielistä. (Linda, ir3)

Eihän se voi olla tosi, että toinen saamelainen polkee toista. Mie piän tärkeänä, että lapset oppii saamen. Ollu, että joku lapsi ei saa tulla saamenkieliseen, ku ei osaa hyvin. Olen ollu ehotamassa, että päivähoito olis kaksikielinen niinku on kotonaki,

emme saa siihen Saamelaiskäräjiltä avustusta. Ollu erottelua lasten välillä. (Erja, ir2)

Linda moitti tasapuolisuuden puutetta, ja Erja kuvaili saman asian erotteluna lasten välillä. Saamelaisessa varhaiskasvatussuunnitelmassa (2010, 8) puhutaan kuitenkin simultaanisesta samanaikaisesta monikielisyydestä. Pääsääntönä saamelais-suomalaisissa perheissä 1980- ja vielä 1990-luvuilla pyrittiin pitämään jakoa, että saamelainen vanhempi puhuu saamea ja suomalainen suomea eli lapsi kasvaa kaksikieliseksi.

En muista, että me oltas mitenkään keskusteltu, mikä se on perheen kieli. Se oli itsestään selvää, että mies saamea ja minä suomea. Eihän se ole mitenkään poikkeuksellista maailmalla, että on kaksikielisiä perheitä. Sitä ei vaan täällä meinata muistaa. (Riikka, ir2)

Tuolloin (1980-luvulla) alettiinkin voimakkaasti tukea kaksikielisyyskasvatusta. Tehtiin muun muassa esitteitä äidinkielen merkityksestä ja kaksikielisyudesta jaettavaksi neuvoloissa ja lapsiperheissä. Niin ikään saamenkielistä päivähoitoa kehitettiin. Esimerkiksi 1980-luvun alkupuolella hakivat inarilaisvanhemmat lastensa saamenkieliselle perhepäivähoitajalle saamen kielilisiä. Kunta alkoikin maksaa sitä. Määrältään se oli tuolloin 60 markkaa kuukaudessa, kovin pieni summa siis. Myös saamenkielisiä päiväkoteja perustettiin vähitellen. Pienten saamen kielten, inarin- ja koltansaamen asemaa alettiin 2000-luvulla vahvistaa kielipesätoiminnalla. Utsjoella ryhdyttiin vuonna 2010 toimeen täysin saamenkielisen koulun saamiseksi kuntaan. Perusteluna tälle on se, että nykyisellä mallilla, jossa oppilaat ovat jakaantuneet saamen- ja suomenkielisiin luokkiin samoissa koulutiloissa, jää lasten

saamen taito huonommaksi kuin täysin yksikielisessä koulussa. (Sámi siida 2010.)

Saamea on nykyisin hyvät mahdollisuudet opetella sekä lähiopetuksena, pääasiassa saamelaisalueella, että virtuaalisesti missä päin maailmaa vain. Nykyisillä saamen opiskelijoilla ei suinkaan kaikilla ole mitään kiinnekohtaa saamelaisyhteisöön, vaan yleinen mielenkiinto kieltä kohtaan. Kursseille osallistuu myös paljon saamensukuisia, jotka eivät kieltä ole lapsuudessa oppineet.

Kaikesta kritiikistä ja kulttuurisen legitimoinnin epävaikauksesta huolimatta suomalaisnaisten rooli lastensa saamen taidon edistäjänä myönnetään saamelaisyhteisössä. Saamelainen kirjailija ja filmintekijä Inger-Mari (Ima) Aikio-Arianaick (2010) kuvaa tilannetta: ”Monesti saattaa olla, että mies on saamelainen, se puhuu vain suomea lapsille. Tahtoo olla, että se on se riukuminiä, joka sitä kieltä pittää yllä lasten kans. Sehän monesti pelastaa koko perheen kielen, että se riukuminiäki opiskelee saamen. Lapsetki ruppee sitte puhumaan saamea.” Kieli itsessään tuottaa ja sen avulla voidaan tuottaa sekä aktiivista että huomaamatonta toimijuutta (ks. Honkasalo 2008, 57). Aktiivisesti yhteisön kieltä opettelemalla ja käyttämällä haetaan ja osoitetaan omaa paikkaa tasavertaisena yhteisön jäsenenä. Yhteisö voi tämän hakemisen hyväksyä tai torjua. Yhteisö voi myös olla antamatta kulttuurista oikeutusta ulkopuolelta tulleen kielen opettelulle ja käytölle. Hiljaista ja huomaamatonta toimijuutta kielikontekstissa suomalaisvaimo voi tuottaa hyväksymällä saamenkäytön ja ymmärtämällä kieltä, vaikka ei itse sitä aktiivisesti käyttäisikään.

4.1.2. Kieli kulttuurisena ja sosiaalisena tekijänä – ryhmässä vai ei

Tutkimusjaksoni alkuvuosien suomalaisvaimot puhuvat kielestä sekä puheen ja ymmärtämisen välineenä että avaimena kulttuuriin. Perinteisesti on opittu ajattelemaan, että kieli ei pelkästään heijasta todellisuutta, vaan luo sitä (ks. Berger-Luckmann, 1994). Niinpä on aiheellista tutkia, min-kälaista todellisuutta saamen kielen taito tai taidon puute luo saamelaisyhteisön suomalaisvaimoille. Pohdin myös sitä, voiko suomalaisnainen ”ansaita” paikkansa saamelaisyhteisössä kielellisellä pääomalla eli saamen taidolla.

Vappu (ir2): *Kyllä se kieli kuuluu, jos asut muussa kulttuurissa, pitää oppia se kieli, ei pääse kulttuuriin sisälle jos ei osaa kieltä, sama kokemus ulkomaillakin. Ilman kieltä on vaikea ymmärtää asioita. Kyllä se periaatteessa kuuluu, jos asuu täällä, pitää edes vähän ymmärtää ja osata.*

Vapun näkemyksessä yhteisön kieli *kuuluu* oppia eli hän piti luonnollisena ja välttämättömänä opetella saamea. Hän pitää kieltä avaimena kulttuuriin sisälle pääsemiseen. Mikko Lehtonen (2000) näkee kielellä runsaasti tehtäviä: se on välineenä olemisen lisäksi ”erottamaton osa ihmisenä olemista” (mts. 30). Kielellä on hyvin vahva sosiaalinen luonne, se on osa kanssakäymistä, yhteenkuuluvuutta ja yleistä sosiaalisuutta. Kieli ja yhteisö kuuluvat yhteen. Saamelaiskirjailija ja elokuvantekijä Inger-Mari (Ima) Aikio-Arianaick (2010) määrittelee saamen merkityksen yhteisöön kuulumisessa: ”Jos joku suomalainen opettelee saamea, heti tunnen sen meikäisemmäksi ja läheisemmäksi, että toinen on vaivaantunu opettelemaan kielen ... se ei sitä tee vaan huvikseen.” Aikio-Arianaickn ilmaisu ”vaivaantunu opettelemaan” pitää sisällään kielen opetteluun myönteisen aspektin eli joku on nähnyt vaivaa, toi-

minut tavoitteellisesti. Hän ei siis näe saamen opettelua ”tunkeutumisenä” saamen alueelle, mistä Siiri kertoo aiemmin tässä tekstissä: *minä niinku suomalaisena ryysään jolleki saamelaiselle läheiselle alueelle. Aikio-Arianaick näkee päinvastoin suomalaisen, joka on opetellut saamen kieltä, ”meikäläisemmäksi ja läheisemmäksi” eli tavallaan ryhmään kuuluvaksi.*

Siiri (ir3): *Mie opettelin heti ku tulin. Ajattelin, että ku se on ihmisellä äidinkieli, se on se kieli, jolla puhutaan semmoset syvät asiat ja tunteen asiat ... Se on semmonen, että silloin tulee semmonen suora yhteys ihmisten välillä. Mie tykkään niin hirveästi siitä, että saa jutella, että mie kyllä alotin heti sen. Asenne se on tärkein, että jos sie olet itte, että puhutaan, niin kyllä ihmiset selkeesti tekee rajan tai ryhtyy sitte juttelemaan.*

Siiri kuvaili kielen tunnenerkitystä, sillä puhutaan *semmoset syvät asiat ja tunteen asiat*. Stuart Hall (2003, 80) näkee jonkun kielen puhumisen merkitsevän sitä, että tuntee muiden kielenkäyttäjien arvot, vaikka ei itse jakaisikaan niitä. Henkilö osaa siis käyttää kieltä ja yhteinen kieli auttaa häntä pääsemään – halunsa mukaan – yhteisöön. Hall puhuu kielen antamasta kulttuurisesta identiteetistä. Saamelaiskulttuurin professori Veli-Pekka Lehtola (1997a) kirjoittaa: ”Kieli ei ole vain informaation väline, vaan se pitää sisällään myös keskeiset kulttuurin elementit. Se voi avata muillekin tien kokonaisnäkemykseen saamelaiskulttuurista.” (mts. 12). Kielellä pääsee (ehkä) sisälle yhteisöön. Se antaa valmiuksia ymmärtää yhteisön jäsenten ajattelumallia ja maailmankuvaa. Sisälle pääsemisessä Siiri muistuttaa oman asenteen tärkeydestä, toisin sanoen tulija haluaa itse puhua yhteisön kieltä. Tämä jättää kielestä päättämisen kuitenkin yhteisölle, joka voi vetää rajan siihen, haluaako puhua tulijan kanssa saamea vai ei.

Anu (ir2): *Meillä mies on puhunut lapselle koko ajan saamea ja kun se lapsen kielen kehitys on niin nopeaa, niin mä kohta jään ulkopuoliseksi omassa kotona. Että halusin opetella ja tietää, mitä puhutaan ja mistä puhutaan. /.../ On ollu saamelle käyttöä, töissäki. Mut hyvin paljon on ollu sitä, että toinen puhuu saamea ja mä puhun suomea takaisin... Vuosien myötä, vähän tullu semmosta vastustustaki, että jos toinen ymmärtää suomea, niin minähän puhun suomea.*

Anu kuvaili kielen yhteisöllistä merkitystä: hän ilmaisee halunsa olla kulttuuriryhteyden jäsen ja opettelee saamea. Hänen ensi kokemuksensa miehen vanhempien tapaamisesta oli ”tyrmäävä”: puhekielenä käytettiin saamea eikä hänelle kieltä osaamattomana tulkattu puhetta tai puhuttu suomea. Anu ei kuitenkaan lannistunut, halunnut jäädä *ulkopuoliseksi omassa kotona*, joten hän opetteli saamea. Hän kyllä myönsi myöhemmin tunteneensa *semmoista vastustustaki* omaa saamen puhumista kohtaan silloin, kun puhekumppanit hallitsevat suomen kielen. Kielellä on hyvin vahva institutionaalinen luonne; se on yhteisön elämässä olennainen sosiaalinen instituutio (Hakulinen 2001, 331), mikä todentuu myös Anun kertomassa saamen työyhteisöllisestä käytöstä: *on ollu saamelle käyttöä, töissäki*.

Monet haastattelemistani naisista puhuvat siitä, miten kielellä rajataan ulkopuolelle tai hyväksytään yhteisöön. Riie Heikkilä (2011) kysyy tutkimuksessaan, voiko kieli tai kielellinen erottautuminen olla kulttuurista pääomaa ja vastaa Bourdieuun viitaten, että kieli on keskeinen kulttuurisen pääoman muoto (mts. 30). Näen kielen osaamisen olennaisena osana suomalaisvaimon sosiaalista pääomaa eli ryhmään kuulumista. Heikkilä (2011) painottaa ruumiillistunutta kulttuurista pääomaa, joka kattaa ihmisen mieleen juurtuneen kulttuurisesti hyväksytyyn käyttäytymiseen. Ruumiillistunutta kulttuurista pääomaa tarvitaan myös kulttuuristen esineiden (objektifioitunut pääoma) omistamisessa ja käytön hallinnas-

sa. Olennaista kulttuurisen pääoman käytössä ja sen säätelyssä on kollektiivinen legitimointi. (Mts. 29–30.)

Kieli vaikuttaa ajatteluun, maailmankatsomukseen ja maailman jäsentämiseen (Pääkkönen 2008, 226). Portugalin suomalaisia haastatellut Mari Hakola (2006, 58) toteaa, että yhteisöön hyväksyminen tapahtuu kielen oppimisen kautta. Mikäli henkilö opettelee paikallista kieltä, hänen kanssakäymisensä ihmisten kanssa helpottuu ja näin hänet voidaan sijoittaa tai hän voi ainakin pyrkiä kulttuuriseen kategoriaan. Saamelaisten kielenvaihtoa tutkinut Marjut Aikio (1988, 38) toteaa, että kielen valinnalla ihminen päättää, mihin ryhmään puhuja haluaa samaistua ja mihin ryhmään hän toivoo kuulijan hänet samaistavan.

Alussa sitä ku ei yhtään osannu, tuntu että on aivan ulkopuolinen, mutta sitte ku alko osaamaan... Vaikka kyllä kai sitä aina on jonku verran ulkopuolinen, mutta enpä mie muista, että oisin kokenu kovinkaan paljon sitä, että vasiten puhuvat saamea, että mie en ymmärtäs. Ja kyllä ne sitte puhu mulleki, ku aloin itte puhua. Mutta tavallaan se piti minun tehdä se alote. Mutta oli se hauskaaki, ku osas...Ahku⁷² joskus mulle niinku vaikka sairaalareissulla puhu välillä saamea, sano (saameksi), että puhutaan saamea, eivöt ymmärrä ... se oli vähän niinku sala-kieli meillä. (hymyilee) Kyllä se mukavalta tuntu, niinku olis vähän niinku omia ihmisiä – ja niin ne kyllä sanooki, että omia ihmisiä. (Paula, ir2)

Paula koki saamen puhumisen ansiosta ryhmään eli ”omiin ihmisiin” kuulumista. Kieli on olennainen osa kulttuuria kokonaisuudessaan. Se on eräs perustavimmista kulttuurisista järjestelmistä. Kieli sijoittaa ihmisen tiettyyn kielikartan

72 Ahku, oik. áhku (ps) = isoäiti, mummi; voidaan käyttää myös yleisnimityksenä vanhahkosta naisesta (Sammallahti 2001, 20). ”Väännöstä” muodossa ahku käytetään yleisesti suomeksi puhuttaessa.

osaan. Tvallaan vahvistaa sen, että henkilö kuuluu johonkin tiettyyn kieliyhteisöön. (Hall 2003, 80.) Suomalaisvaimon yhteisöön kuuluminen ei ole mitenkään itsestään selvyys. Ikäpolvesta riippumatta informanteillani on kokemuksia sekä myönteisestä kohtelusta, yhteisöön ottamisesta että torjuvasta suhtautumisesta.

Mie olen ajatellu, että pojat kuuluu siihen verenperintönä, niillä on kielitaito ja tausta, että ehkä mä en oo hakeutunutkaan miniänä ... enkä mä ois varmaan päässykkään, ku en kieltä taida. En mä koskaan oo ajatellu sillai, että mä oisin ollu siinä yhteisössä. Mä oon irtain ollu, mutta pojat on kuulunu. (Laura, ir2)

Laura nosti esille eron oman paikkansa ja lastensa paikan välillä. Lapset kuuluvat saamelaisyhteisöön *verenperintönä*, mutta omaa oloaan ja asemaansa Laura kuvaili irtaimeksi. Syynä mahdolliseen yhteisöön kuulumattomuuteen hän arvioi saamen kielen osaamattomuutensa, mutta lisäksi sen, että *ehkä mä en oo hakeutunutkaan*. Lauran lapset ovat kuitenkin saamentaitoisia. Saamelaisalueella on havaittavissa pyrkimystä saamen- ja suomenkielisten kouluryhmien erottamisesta täysin toisistaan. (Ks. Utsjoen saamenkielisen koulun perustamishanke, Sámi siida 2010) Tutkija Torkel Rasmussen (2013) kirjoittaa, että kaksikielisessä koulussa, kuten Utsjoella, ovat lapset puhuvat huomattavasti saamea ja käyttävät sitä vähemmän kuin täysin saamenkielisessä koulussa olevat.⁷³ Rasmussenin mukaan Suomessa on nousemassa saamen puhujien sukupolvi, joiden suomi on sujuvampaa kuin saame. Näiden kaksikulttuuristen perheiden lapset katsotaan kuuluvan saa-

⁷³ Vertailukohteena Rasmussenilla oli Tanan saamenkielinen koulu Norjan puolella.

melaisyhteisöön, eikä heidän saamelaisuuttaan juurikaan aseteta kyseenalaiseksi.⁷⁴

Ei haluta jakaa toisille, se on vaan ommaa, ei haluta ulkopuolisia ottaa

OK: *Eihän esim teiän lapset ole ulkopuolisia...*

No kenen mielestä on, kenen ei. Että jos ei kotona puhuta saamea, mieshän ei puhu, niin sillon ne on jo jonku silmissä, että ne ei ole saamelaisia. (Linda, ir3)

Nuori vaimo, Linda, kuvaili kuitenkin, että valikointia tapahtuu eli ehdollistetaan, kuuluvatko lapset yhteisöön vai ovatko ulkopuolisia. Hän arvioi, että heidän lapsiaan ei pidettäisi saamelaisena, jos kotona ei puhuta saamea. Sanna Valkonen (2009) pohtii saamelaista etnisyyttä yksilötasolla eli kuka on saamelainen. Saamelaisen määritelmä on Suomessa ensisijaisesti kieliperustainen.⁷⁵ Kaikki saamelaiset eivät kuitenkaan puhu saamea ainakaan vahvasti ensimmäisenä kielenään.

Utsjoella maaliskuussa 2013 pidetyssä seminaarissa Professori Leena Huss (2013) kertoi Tukholman ruotsinsuomalaisen koulun periaatteista ja ideologiasta, jossa eri kielet ja identiteetit nähdään samanarvoisina, korostetaan kaksi- ja monikielisyyttä, kannustetaan käyttämään molempia kieliä ja vahvistetaan kaikkien identiteettiä ja alkuperää kodin kielestä riippumatta. Riie Heikkilä (2011) kirjoittaa, miten kaksikielisuuden lisäksi ja ohella kulttuurinen kaikkiruokaisuus osoittautui suomenruotsalaisten keskuudessa tavoiteltavaksi kulttuurisen pääoman muodoksi (mts. 55). Kielikysymys on kuitenkin saamelaisalueella kiistanalainen asia: onko kielitai-

⁷⁴ Aihe vaatii tutkimusta, ks. Jatkotutkimusaiheet.

⁷⁵ Suomen säädöskokoelma. Laki saamelaiskäräjistä. 17.7.1995/974

to vaadittavaa kulttuurista pääomaa eli vaikuttaako kielitaito ryhmään kuulumiseen saamelaisalueella.

Kieli kuuluu olennaisena asiana symboliseen vallankäyttöön: ”Symbolinen vallankäyttö perustuu suureksi osaksi sanoihin ja asioita luodaan sanoin.” (Kurki 2005, 25). Kielellä on keskeinen merkitys valtasuhteissa, jotka ovat usein näkymättömiä (ks. esim. Bourdieu 1999, 99). Kielellä ja kielen puhumisen haltijoilla on yhteisössä suuri valta.⁷⁶

Kurssivetäjä oli sitä mieltä, että suomalaiset eivät saa opetella saamea. Kurssin lopuksi sanoi, että kurssi mennyt pilalle kun ollut suomalaisia mukana, ei ole voitu kertoa salaisuuksia ym. kulttuurijuttuja. (Vappu, ir1)

Vanhempaan polveen kuuluvalla Vapulla oli hyvin konkreettista kokemusta siitä, miten kielellä käytetään valtaa, suljetaan joku yhteisön ulkopuolelle. Hänen kokemuksensa ulkopuolelle sulkemisesta oli myös hyvin konkreettinen: hänelle sanottiin, että suomalaiset *eivät saa opetella saamea* ja kurssi oli mennyt *pilalle* mukanaolevien suomalaisten takia.

Ehkä sitä oli vähän semmosta se kieliasia ja tilanne, että tämä toinen (miehen) sisar, joka ei asunut täällä, että kun hän oli, niin alettiin niin kuin tarkoituksella puhua saamea, että minä en ymmärrä. Vanhemmat eivät koskaan tehneet sillä tavalla. (Rauni, ir1)

Rauni on kokenut, että saamen puhumisella hänet tarkoituksellisesti suljetaan ulkopuolelle. Sanna Valkonen (2009) toteaa tutkimuksessaan, että kielelön eli henkilö, jolla ei ole saamen kielitaitoa, jää ulkopuolelle. Tämä pätee myös saame-

⁷⁶ Esimerkkinä puhujan vallasta voidaan nähdä myös uskonnollisten yhteisöjen ”puhevaltaiset” jäsenet, joihin naiset eivät julkisesti kuulu. (Ks. Kurki 2005, Leppänen 2011, Nykänen 2012.)

laisiin: kielitaidottomien paikaksi jää marginaali saamelaisyhteisön reunamilta. (Mts. 245.) Saamen kielen käytön vallan välineenä havaitsi myös saamen kielen ja kulttuurin koulutustarpeita selvittänyt Minna Rasmus. Hän kirjoittaa saamen kieltä taitamattomien suljettavan helposti keskustelun ulkopuolelle puhumalla vain saamea. Saamea opiskelleet suomalaiset ovat kokeneet, että heidän saamen opiskeluaan ei arvosteta ja vähätellään heidän saamen taitoaan. (Rasmus 2010, 60–61.) Niin ikään Anne Länsman ja Saara Tervaniemi (2012, 34) saivat vastaavanlaisen tuloksen: joka ei osaa saamea, jää helposti saamelaisten ryhmän ulkopuolelle. Tämä koski lisäksi heikosti tai ei ollenkaan saamea puhuvia saamelaisia.

Kieli kantaa mukanaan sosiaalista pääomaa, joka ilmenee ryhmään kuulumisessa ja verkostoitumismahdollisuutena. Symbolisen pääoman tavoin sekä kulttuurinen että sosiaalinen pääoma vaativat kollektiivista legitimoitua eli että ne tunnustetaan ja niiden arvo tunnustetaan. Suomalaisvaimojen saamen taito ei näytä olevan itsestään selvästi pääomaa yhteisön kannalta: osittain saamen taitoa arvostetaan, mutta saamea ei välttämättä puhuta suomalaisvaimolle. Niin ikään ryhmään kuulumisen kielitaidon perusteella ei ole mitenkään selvää. Mahdollisesta kiistanalaisuudesta huolimatta Taru (ir2) nauttii hankkimastaan ja saamastaan pääomasta:

Tosi paljon oon saanu henkistä pääomaa ja se identiteetti, oon löytäny täällä... kielitaito – tosi mahtava ku oon oppinu.

Taru on onnellinen saamastaan henkisestä pääomasta, jonka tulkitset tässä tutkimuksessa kulttuuriseksi ruumiillis-tuneeksi pääomaksi. Kielitaidon lisäksi hän viittaa identiteettiin, jonka *oon löytäny täällä*, minkä näen tarkoittavan saamelaisista toimijuutta, johon tulen seuraavassa luvussa.

4.2. Saamenpuku symbolina – vaimon kuuluukin pitää

Tutkimukseni suomalaisnaiset toimivat monessa roolissa. He ovat miestensä vaimoja, perheen äitejä, miniöitä, kälyjä sekä suvun ja yhteisön jäseniä. Eri roolit sisältävät erilaisia vaatimuksia, odotuksia ja kriteerejä. Tutkin, mitä naisilta odotetaan tai täsmällisemmin, mitä he kokevat heiltä odotettavan tai odotetun ollakseen kelvollisia rooleihinsa. Vaikka jo seurusteluaikana suomalaisnaiset huomasivat kulttuurisia ja kielellisiä eroja saamelaisyhteisön ja naisten alkuperäisen suomalaisyhteisön välillä, parisuhteen vakiintumisen myötä kuvaan tuli monia uusia asioita. Heti liiton alkuvaiheessa näkyvimpänä piirteenä oli pukeutuminen. Liki kaikki haastattelemani naiset olivat avioliitossa saamelaisen miehensä kanssa. Tutkimukseni kannalta ei ole kylläkään olennaista, ollaanko avio- vai avoliitossa, koska käsittelen kaikkia informanttejani vaimoina ja miniöinä kiinnittämättä huomiota suhteen virallisuusasteeseen. Avioliiton solmimiseen kuuluu usein jonkinlainen juhla ja juhlatilaisuuteen pukeudutaan arjesta poikkeavalla tavalla. Useimmat haastattelemani naiset joutuivat vihkipukeutumista pohtiessaan yleensä ensimmäistä kertaa kohdakkain saamenpukuun⁷⁷ pukeutumisen kanssa: pukeutuako saamenpukuun vai niin sanottuihin lannan vaatteisiin eli tavanomaiseen suomalaisen naisen vihki- tai yleensä juhla-asuun.

Vihkivaatteena, niin. Silloin me vähän siitä keskusteltiin, kun ruvettiin naimisiinmenosta puhumaan, että missäs asussa sitä sitten. Ja silloin ehkä enemmänkin puhuttiin, että saako suomalainen pitää saamenpukua, enemmän kuin nykyään ja kun

⁷⁷ Saamenpuvusta käytetään arkikielessä myös ilmaisuja lapinpuku, lapintakki ja saamenkielistä (ps) gákti-sanaa.

miehellä oli ihan selvä näkemys, että hän haluaisi, että minulla olis saamenpuku, niin se oli sitten itsestään selvä.

OK: *Ja oot sitte käyttäny?*

Oon käyttänyt, itse asiassa oon tehny semmosen kesäpuvun. Ei mulla niitä niin monta ole, kaksi pukua. Käytän saamenpukua, kun olen juhliissa niin kuin miehen rouvana tai perheen juhliä, jossa koen, että olen saamelaisen perheen äiti. (Riikka, ir2)

Riikalle lapinpuvun käyttö vihkipukuna oli selkeä ratkaisu: hän kertoi keskustelleensa asiasta miehensä kanssa ja mies piti puvun käyttämisestä selvänä. Hän kertoi käyttävänsä pukua esiintyessään *miehen rouvana ja saamelaisen perheen äitinä.*

Vihittiin... oli itsestään selvä se puku... Miten sitä pyhässä kirjassa sanotaan, kun yhteen mennään, niin yhdeksi tullaan, että heistä tulee yksi... Kyl mä halusin, kyl mä varmasti kysyin. En mä oo koskaan halunnu mitään jyräysmentaliteetilla, että varmaan kysyin, että eiks meidät vihitä saamenpuvuissa. Hän on varmaan sanonut, että totta kai. /.../ Se oli sitä, että menin saamelaisen kanssa naimisiin. (Aurora, ir3)

Aurora viittasi *pyhään kirjaan*, Raamattuun, kertoessaan saamenpuvun käyttämisestä: *heistä tulee yksi* eli hän kokee aviopuolisoiden muodostavan yhden kokonaisuuden. Kuitenkin hän halusi muistuttaa kysyneensä asiasta. Tämä ”vaimo toimii miehen mukaan” –ajattelutapa on yleistä laajasti maailmassa. Maija Urponen (2012) kuvailee tutkimuksessaan suomalaisen missin Armi Kuuselan filippiiniläisäsuun pukeutumista: ”Avioitumisen jälkeen ternoon (filippiiniläisten naisten kansallisasiin) pukeutumisen merkitys vaihtui filippiiniläiselle kulttuurille suodusta kunnianosoituksesta filippiiniläistymisen merkiksi. /.../ Sen symbolismi siirsi entisen

Miss Universumin lännen vallan haltijasta osaksi kansallista sukupuolten järjestystä.” (Mts. 233–234). Tuliko suomalaisnaisista saamenpuvussa ”osa kansallista sukupuolten järjestystä”, on moniulotteinen kysymys. Näen kuitenkin sen kaltaista käyttäytymistä ja perinnettä miehen mukaan toimimisessa. Kaikille saamenpuvun käyttö ei kuitenkaan ollut itsestään selvä asia. Monet pitivät kuitenkin selvänä, että eivät laita saamenpukua vihkivukseen eivätkä käytä muutenkaan.

Kyllä mulle niinku ehotettiin, että naimisiin lapintakissa, tai siis miehen sukulaisnaiset ehotti, että tekevät mulle lapintakin. Mutta ei se kyllä tullu kyseeseen ollenkaan. Enhän minä ole saamelainen! En minä voinu kuvitellakaan, että laittasin lapintakin vihkivukuksi. Luulenpa, että minun omat sukulaiset olis pitäneet minua vähän pöljänä. Minä mietin, että semmonen tavallinen valkonen tai joku semmonen. Miehellä tietenki oli lapintakki, sehän oli itestään selvä. (Liisa, ir1)

Liisan näkemys suomalaisvaimon saamenpuvun käyttämisestä oli selkeä: ei käytä, koska ei ole saamelainen. Miehen sukulaiset olisivat kyllä hyväksyneet ja ehkä jopa odottaneetkin, että Liisalla olisi lapinpuku vihkivukuna eli hän olisi saanut suvun hyväksynnän puvun käytölleen.

Silloin ku menimme naimisiin, tietenkin tuli, että teetkö saamenpuvun, koska miehellä on, mutta sitten päädyttiin siihen näin perhepiirissä, että tehdään ihan omanlainen puku. Eli mulla ei ollut lapintakkia enkä oo ajatellutkaan tekeväni. Ymmärrän hyvin sellaisia, että ku on saamelainen puoliso, että on (saamenpuku), mutta se on jokaisen oma ratkaisu. Semmosta muunneltua pukua, että on saamenpuvun elementeistä, että sillä lailla muunneltua, semmosta en halua itelleni. (Vappu, ir2)

Vappu kertoi pohdiskelleensa pukua ja päätyneensä *omanlaiseen pukuun*. Hän vetää kuitenkin selvän eron pukuihin, joissa on *saamenpuvun elementtejä*, sellaista hän ei halua.⁷⁸ Haastattemieni saamelaismiesten suomalaisvaimojen ryhmässä on havaittavissa selkeää muutosta ikäluokittain vanhimmasta nuorimpiin suhteessa saamenpuvun käyttöön. Monet vanhemmat vaimot ovat käyttäneet saamenpukua säännöllisesti avioiduttuaan. Monet mainitsevat saamenpuvun kuuluvankin saamelaisen vaimolle. Useimmille puvun on ommellut joku miehen lähisukulaisista.

Ilona (ir1): Kysyin aikoinaan, mä en oo koskaan yrittänyt-kään antaa kuvaa, että mä oon saamelainen. Niin mä kysyin, ku ahku kysymättäkään multa teki mulle lapintakin ja lakin myöskin, että voinko pitää.

OK: *Missä vaiheessa?*

Ilona: Silloin kun me oltiin sitten naimisissa. Mä kysyin sitten sitä, että ku en oo saamelainen, että voinko mä pitää lapintakkia, niin mulle sanottiin, että kyllä, silloin ku kuljen miehen kans, minun kuuluuki pukeutua samaan. Mulla oli ahkun tekemä lapintakki, ku oltiin yhdessä liikenteessä. Yleensä se on ollut niin, että jos mulla on ollut lapintakki, niin J:lla (miehellä) myöskin... Ku olen ollu niin kuin puolison ominaisuudessa.

Ilonalle miehen äiti teki lapintakin ja näin ollen piti selvänä, että saamelaisen vaimo pitää pukua. Ilona halusi kuitenkin varmistaa, voiko käyttää pukua, vaikka ei ole saamelai-

⁷⁸ Keskustelu saamenpukuista ja niiden malleista kiihtyi yleisen saamelais-/lappalaiskeskustelun (ks. Johdanto) myötä 2010-luvulla. Professori Pekka Sammallahti totesi asiasta: "Kaikki saamenpuvuntapaiset eivät ole saamelaisten heimovaatteita" (Yle Sápmi 2013). Kyseinen Sámi radion uutinen koski Itä-Lapissa järjestettyä ko. alueen pukujen näyttelyä. Uutinen kirjoitti – kuten monet muut asiaa koskevat – kymmenittäin kommentteja sekä puolesta että vastaan.

nen. Hänkin korosti monien muiden haastattelemieni naisten tavoin, että pitää saamenpukua silloin, kun on ollut *niin kuin puolison ominaisuudessa*. Toisin sanoen naiset korostavat pukeutumisellaan puolisuoutta eivätkä pidä pukua omin päin eli silloin, kun ovat jossakin ilman puolisoaan.

Helmi (ir1): *Pidetään itsestään selvänä, että sukuun tulleet pitävät lapintakkia. Olen käyttäny, käytän edelleen. Miehen sisäko ompeli, tuli aloite häneltä. Kun olimme olleet jo aika kauan naimisissa ja muutimme tänne pohjoisemmaksi. ... Se tuntuu itsestään selvältä, lannan vaatteissa erottu joukossa. Oli paljon yksinkertaisempaan olla lapintakissa. Pidän tilaisuuksissa, joissa olen mieheni vaimona. Omissa juhlissa en pidä, koska on hauska osoittaa, että on tämäkin puoli olemassa. /.../ Ei se ollut identiteettikysymys. Ei siinä voi olla mitään arvoarvostelmaa: lapintakki on käyntikortti, samalla tavalla ne muutki vaatteet.*

Filippiineillä suomalaisvaimon) pukeutuminen *ternoon* vihkimisen jälkeen katsottiin filippiiniläistymisen merkiksi (Urponen 2012, 233). En kuitenkaan väitä, että saamenpukuun pukeutuminen olisi suomalaisnaisella ollut merkki saamelaisuudesta. Ilona ja Helmi, jotka edustavat vanhempia suomalaisvaimoja, kiistävätkin saamenpuvun käytön saamelaisuuden merkinä. Ilona painottaa, ettei ole koskaan yrittänyt antaa sellaista kuvaa, että olisi saamelainen ja Helmi haluaa suomalaisasulla muistuttaa, että *on tämäkin puoli olemassa*. Molemmat kuitenkin pitävät selvänä ja luonnollisenakin, että saamelaisen vaimona he pitävät saamenpukua. Terhi Utriainen (2006, 217) kirjoittaa, kuinka saduissa uusien vaatteiden avulla päästään tilanteisiin, joihin muutoin olisi vaikea päästä.⁷⁹ Jollakin tavalla näen saamenpuvun jonkinlaisena pääsy-

⁷⁹ Utriainen (2006) kuvaa pukua sisäänpääsyn mahdollistajana Tuhkimo-sadun mukaan: Tuhkimo sai tanssiaispuvun hyvältä haltijattarelta ja pääsi siihen pukeutuneena tanssiaisiin.

lippuna, johon viittaa Helmin kertoma: *lannan vaatteissa erottu joukossa. Oli paljon yksinkertaisempaan olla lapintakissa. Lapintakissa ikään kuin sulautui joukkoon. Se, että lapintakin käyttö sidotaan saamelaismiehen vaimona olemiseen, käy selvimmin ilmi parin erottua.*

Yks vanhempi ihminen sano, että miten sie voit laittaa gáktin, ei sinun kuulu pitää gáktia. Mie että miksi, miksi en voi pitää. Se, että et sinä oo naimisissa kenenkään saamelaisen kanssa, ei sinun kuulu pitää gáktiä. Ja sitte se toinenkin sano, että oikias-taan se on ihan totta. Sillon mulla tuli semmonen paniikki, että mitä minä oon menny tekemään, että en minä ookaan naimisissa. Sen jälkeen en pitkään aikaan pitäny, mulla oli semmonen olo, että jos se on niin herkkää, etten voi enää pitää. Silloin mie jätin sen pois. (Venla, ir2)

Erokontekstissa tietty selkeästi saamenpuvun käyttämisen yhdistyminen vaimon rooliin. Venlalle sanottiin, että *ei sinun kuulu pitää*, koska ei ole (enää) avioliitossa. Lausuma pitää sisällään myös ajatuksen, että vaimon kuuluu pitää saamenpukua. Arvioin Venlan kokevan itsensä miehestään eroamisesta huolimatta saamelaisperheen äidiksi ja halusi osoittaa sitä pukuvalinnallaan. Kuitenkin hän säikähti sen verran puvun käytöstä huomauttamisesta, että luopui siitä.

Irmeli (ir1): Sitte jossaki vaiheessa ku ero tuli, mies oli pyytäny sen (lapintakin) takasin.

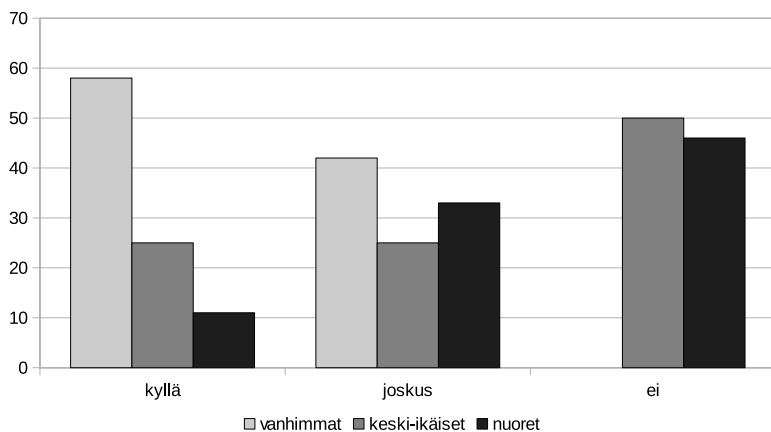
OK: Mies mieltää, että se (takki) on nimenomaan hänen kautta?

Irmeli: Joo ja kyllä minä sen hyväksynki, mutta totta kai mua ärsytti se... ja sillä lailla koin, että ku minä olin sen itelleni laitanu ... Mies jossaki vaiheessa haki sen takin ja vei x:lle (uu-

delle vaimolle)... siinä meni kaikki minun kalleuteniki, riskut ja semmoset. Kyllä minä koin, että sen on minun oma. Mutta sitte tulin järkiini, että enhän minä voi sitä enää pitää missään, ku ollaan erottu.

Irmeli kertoi ymmärtävänsä – *tulin järkiini* – ettei voi erotuaan pitää enää saamenpukua, vaikka kokikin omista *ris-kuistaan* (saamenpuvun kanssa käytettävä koru) luopumisen ärsyttäväksi. Mies teki menettelyllään selväksi, että saamenpuku on sidoksissa vaimouteen eikä pelkästään sanonut asiasta, vaan haki puvun entiseltä vaimolta uudelle vaimolleen. Hän teki näin selvän eron vaimon ja ei-vaimon välillä.

Lapin-/saamenpuvun käyttäminen vaihtelee ikäryhmittäin. Karkeasti ottaen voidaan sanoa, että saamenpuvun käyttäminen on vähäisempää nuoremmilla vaimoilla kuin vanhemmilla.



Kaavio 4. Saamenpuvun käyttäminen ikäryhmittäin.

Kun vanhimmissa ikäluokissa kaikki kertoivat käyttävänsä tai joskus käyttäneensä pukua, nuorimmista selväs-

ti yli puolet kertoi, että eivät käytä koskaan saamenpukua. Joskus-käyttäjistä suunnilleen kaikki kytkivät saamenpuvun käytön vaimon rooliin eli käyttävät, jos ovat paikalla esimerkiksi juhliissa vaimon ominaisuudessa. Niin ikään monet mainitsivat, että saamelaisyhteisön tilaisuuksissa puettiin usein saamenpuku, että *ei erotu joukosta*.

4.2.1. Lapinpuvulla ryhmän jäseneksi

Puku voidaan kulttuurisena ilmiönä rinnastaa kieleen (Utriainen 2006, 222). Saamenpuku on objektivoitunut eli se on kulttuurinen hyödyke siinä kuin taideteokset mukaan luetuna kädentaitojen tuotokset. Puvun valmistaminen kaikkine osineen (mm. silkkihuivi solmittuine hapsuineen, niisivyö ja paulat) vaatii kehittyntä kädentaitoa ja esteettistä silmää. Saamenpuku on selkeä saamelaiskulttuurin symboli. Ruotsin saamelaisia tutkinut Andrea Amft (2000, 181) kuvaa saamelaisuuden symboleiksi muun muassa saamen puhumisen, lapintakin käyttämisen, saamenkäsitöiden tekemisen, saamelaisen ruokien valmistamisen, poronhoidon, saamelaisen sukunimen, suopunginheiton ja yhdistystoiminnan. Anton Hoëm (1995, 40) määrittelee saamelaisen ihmiseksi, joka tulee tietyltä alueelta, kuuluu tiettyyn sukuun, puhuu saamea, työskentelee porojen kanssa, työskentelee merellä ja maalla, pyydystää sekä osaa tehdä saamelais- ja käyttöesineitä. Norjassa perustetussa arvokomission määrittelyssä keskeisiksi saamelaisiksi arvoiksi määriteltiin saamen kieli, saamenpuku eli gákti, muodot ja koristeet, perhe ja suku, tieto ja tunne luonnosta, peritty tieto ja kansanviisaus sekä tapatietous (Triumpf 2004, 19–21).

Saara Tervaniemi (2012) jakaa tutkimuksessaan saamelaisen mielenmaiseman symbolit määrittäviin (mm. suku, kieli, puku, liikkuva elämäntapa), perinteisiin (elinkeinot, suopunki

ja leuku, duodji), kansallistaviin (puku, lippu, instituutiot, laulu), alkuperäiskansallistaviin (luontosuhde, maa- oikeudet, tapahtumat, musiikki), kiistelyihin (suku, puku, noitarumpu ja kuviot, kieli), suojattuihin (duodji ja suhde ILO-sopimukseen ja nykyaikaisiin symboleihin (media, musiikki, järjestöt, tapahtumat). Käsittelen saamelaisuuden keskeisinä symboleina tässä tutkimuksessa saamenpuvun lisäksi yleensä duodjia eli saamelaisia käsitöitä ja niiden tekemisen taitoa, saamenkieltä sekä yhteisön arvojen ja tapojen muun muassa suvun merkitystä. Näistä Tervaniemi määrittelee puvun määrittäväksi, kansallistavaksi ja kiistellyksi. Kieli ja suku ovat määrittäviä ja kiisteltäviä symboleja. Käsitöitä (duodji eli saamenkäsitö) kuuluvat perinteisiin ja suojattuihin symboleihin.

Tulkitsen saamenpuvun käytön merkinä ryhmään kuulumisesta. Romaninaisen puku eli hame tai *pittkät vaatteet*, kuten romaninaiset itse sanovat, on tärkeä romaniuden tunnus. Pukeutuminen romaaniaasuun tuo naisen sukupuolena kulttuurinsa erontekijäksi ja kulttuurin kantajaksi. Puku merkitsee aikuisuutta ja vastuuta, romaniyhteisön kulttuurin ja kunnioittamista ja noudattamista. (Laatikainen 2009, 9; Åkerlund 2011.) Vastaavanlaisiksi ilmiöksi voidaan katsoa saamenpuvun käyttöönotto. Monet varsinkin vanhemmista suomalaisvaimoista viittaavat epäsuorasti puvun merkitykseen kulttuurissa ja perheyhteisössä.

Venla (ir2): *En mie ihan sillon alussa, ei mulla tullu mieleen, että gáktin (saamenpuvun) että mulla pitäs olla tai mie haluaisin. Sitten joihinki suvun häihin, mies rupes puhumaan, että sullekki se gákti. Mie aattelin, että voinko mie ja se (mies) sano että totta kai. Ja mie sanoin, että en mie huoli toisten tekemää, että mie ompelen itte. Sitte se tuli yks miehen sukulaisnainen ja se aina sano, että ompele tuo nytte, eikä se hänen mielestä ollu yhtään kummallista, että mie teen gáktin. Mie aattelin, että voinkohan mie.*

OK: *Olet sitte sen jälkeen pitänyt...*

Venla: *Niin. En minä varmaan olis alkanu sitä ikinä pitämään, jos en olis menny saamelaisen kans naimisiin. Tiiän, että en varmaan olis pitäny.*

Venla korosti lapintakin pitämisen olevan sidoksissa saamelaisyhteisöön: mentyään naimisiin saamelaisen kanssa hän alkoi pitää pukua. Hän korosti näin ryhmään kuulumista. Omaa toimijuuttaan Venla halusi kuitenkin toteuttaa ompelamalla itse pukunsa: en mie huoli toisten tekemää, että mie ompelen itte.

Taru (ir2): *Vihkipukuna mulla ei ollu, anoppi kyllä kysy, haluatko. Sillon tuntu, että ei se oo minun vaate. Vuokrasin prinsessapuvun. Nyt oon pitäny, oon itteki ommellu yhen puvun. Käytän juhlissa ja virallisissa. Sillon en laita, jos mies ei laita, jos ollaan yhdessä. Aloin sitte vasta käyttämään, ku opin saamenkielen. Minusta se tuntuu pöljältä, jos joku tulee kysymään jotaki saameksi, jos ei ossaa sanoa mitään.*

OK: *Miksi lapintakki?*

Taru: *Ehkä sen takia, että tuntuu, että suku on hyväksyny ja ehkä näyttääkseni, että hyväksyn saamelaisuuden ja että jotenki se kuuluu, ku on saamelaisia lapsia. /.../ Ei mulle varmaan oo huomautettu, en muista. Oon kyllä kuullu, että joskus on pilkattu, että miksi joku laittaa takin, ku ei se ossaa saamea, varsinkaan jos ei oo naimisissa.*

Taru kertoi ikään kuin kasvaneensa tai kypsyneensä saamenpuvun käyttöön. Alussa puvun käyttäminen ei tullut mieleen tai sitä ei koettu omaksi asuksi. Aikaa myöten Taru ja Venla kuitenkin ottivat puvun käyttöön, koska kokevat sen

olevan sopivaa saamelaisen vaimolle. Kumpikin koki kuitenkin tarvitsevansa käytölleen miehensä ja miehen suvun hyväksynnän eli perheyhteisön tuen, kuten Saamelaiskäräjät (2010) lausunnossaan ilmaisee. Saamenpuvun käyttäminen vaatii hyvää makua, joka on ruumiillistunutta kulttuurista pääomaa. Riie Heikkilä (2011, 54) painottaa ruumiillistunutta kulttuurista pääomaa, joka pitää sisällään kulttuurisesti hyväksytyyn käyttäytymiseen. Saamenpuvun käyttöä säätelee kulttuurisesti hyväksytyt käytännöt. Saamelaiskäräjät (2010) on lausunnossaan saamenpuvun käyttämisestä todennut, että sen käyttö on perinteisesti sidottu saamelaiseen alkuperään, mutta erityistapauksissa valtaväestöön kuuluvat voivat käyttää saamenpukua. Saamelaispuolison saamenpuvun käyttämisestä lausutaan erikseen: ”Saamelaiskulttuuriin avioliiton kautta tullut voi käyttää saamenpukua perheyhteisön tukemana.” (mts. 3). Olennaisena näen edellä mainitussa lausumassa ilmaisun ”perheyhteisön tukemana”, jonka tulkitsemisen tarkoitettavan puolison perheyhteisön hyväksymää puvun käyttöä, kuten usein jopa oletetaan saamelaisen puolison tekevän.

Vanhempien suomalaisvaimojen keskuudessa on tapahtunut myös saamenpuvun käytöstä luopumista. Pääsääntöisesti luopumisen syyksi sanottiin ympäristön nuiva suhtautuminen.

Sonja (ir1): En mä mitään kansallispukuakaan. Ja toinen syy on se, että ku -76 muutettiin, sai seurata ja kuulla monien saamelaiden näkemyksiä ja lukeen, sillohan arvosteltiin aika paljon, että ku suomalaiset naiset tai muut käyttää saamenpukua. Että kyllä se varmaan minuun vaikutti.

OK: *Sehän oli sitä ČSV-aikaa...*

Sonja: Niin, Sillohan oli aika kovia, kärkevästi, että jos joku onneton oli pukeutunu, sai kuulla kunniansa. Että jos ei niin-

ku mediassa, niin kyllä silloin täällä kuuli ihmisiltä, että eivät ne pitäneet hyväksyttävänä. Eiks se ollutki sitä aikaa...

OK: *No et oo sitte kokenu että miehesi vaimona sulla pitäis olla?*

Sonja: *En, kai mää oon jääräpäinen...Ehkä joskus on ollu ti-lanne, että lojaalisuus tai joku muu periaate, että sen mukaan ois hyvää olla. Sitte mää aattelin, että... Ja kolmas syy on se, että kuinka vaikea se on pukea. Sitäki on arvosteltu, että jos suomalaiset naiset pukee sen, että se on väärin puettu, väärät lakit ja silkki on huonosti solmittu ja sitte kengät paulotettu miten sattuu... Että viimeistään se, jos mä rupeen kuvitteleen, että mä kyllä tuskastuisin, että meneekö se oikein... Nyt ei ehkä oo niin kovaa ku se oli silloin.*

Sonja perusteli saamenpuvun käyttämättömyyttään usealla tavalla. Hän rinnasti saamenpuvun kansallispukuun: *en mä mitään kansallispukuakaan*. Hän kertoi myös saamenpuvun hyvän ja oikean pukeutumisen vaikeudesta: herkästi arvostellaan, jos on pukeutunut huolimattomasti tai väärin.⁸⁰ Sonjalla oli pientä ristiriitaa lojaalisuudessaan miehensä vaimona, mutta Sonja näkee tilanteen sen verran vaikeana, että ei halunnut pukeutua saamenpukuun.

Liisa (ir1): *Alkuun käytin paljon, mutta saamelaisaktivistit eivät hyväksyneet riukun pukuvalintaa. Kuitenkin sukulaiset paheksuivat sen pois jättämistä, että oletko alkanut ylönkattaa meitä. Vaatehuoneessa on vähän ristiriitaiset tunteet.*

⁸⁰ Kirste Aikio ja Suvi West kertovat "Saamelaisten käyttöopas" -kirjassaan myös "takkipoliiseista", jotka vahtivat silmä tarkkana saamenpuvun käyttöä (Aikio, Salminen & West 2013, 79). Suvi West kertoo, kuinka hänet sisaruksineen suomalaisen äidin lapsina "nappasi aina ensimmäinen vastaan tuleva saamelaisnainen komeeroon, vessaan tai keittiöön" korjatakseensa puvun, silkin, lakin, paulojen ja koko asun asettelua lasten tullessa johonkin juhlapaikalle (mts. 60).

Liisa kertoi hänen puvuttomuuttaan paheksutun. Toisaalta suomalaisvaimolta jopa edellytettiin saamenpuvun käyttöä, toisaalta sitä arvosteltiin. Saamelaisyhteisössä oli 1970-luvulla nousemassa kansallinen herääminen, oman eli saamelaiskulttuurin tietoinen nostaminen ja edistäminen.

Saamenpuvun symbolisesta merkityksestä kertoo Veli-Pekka Lehtola kirjassaan "Saamelaiset. Historia, yhteiskunta, taide" (1997a). Perinteisesti puvun mallista näkee ihmisen kotiseudun ja saamelaisryhmän. Pohjoissaamelaisten puvut jakautuvat läntisiin ja itäisiin malleihin (pääjako Suomessa Enontekiön ja Utsjoen mallit). Vuotson saamelaisilla ja inarinsaamelaisilla on omat mallinsa. Kolttasaamelaisten naisten puku poikkeaa muista malliltaan, sillä se on puseron ja hameen yhdistelmä. Muiden saamelaisten puku on yhtenäinen, mekkomallinen. Pukujen värit, koristeet, lakit, paulat ja vyöt poikkeavat alueellisesti toisistaan. Aiemmin puvusta saattoi nähdä myös kantajansa suvun. Nykyisin saamenpukuja tehdään enemmän tekijän ja puvun pitäjän mieltymysten mukaan, kuitenkin alueellista jakoa seuraten. (Suomâ sämimáccuheh Lááddjânnam säämpihhtâz Suoma Sámegávttit Suomen saamelaispuvut 2010). Saamenpuku sisältää viestejä: esimerkiksi miesten vyön napit (erityisesti käytössä Enontekiön mallisen puvun kanssa) ovat poikamiehellä pyöreät ja naimisissa olevalla nelikulmaiset. Avoliittojen myötä tähän käytäntöön on tullut horjuvuutta. Kolttasaamelaiset naiset vaihtavat päähineensä mallia sen mukaan, ovatko he naimattomia, avioliitossa vai leskiä.

Puvusta voi nähdä jopa henkilön luonteenpiirteitä. Pukeutumisen oikeellisuudesta ollaan tarkkoja. "Pahin laatusana huonosti pukeutuneelle naiselle saattoi olla rivgu." (Lehtola 1997a, 12.) Huomattavaa tuossa ilmaisussa on mielestäni sen sisään kirjoitettu viesti, että suomalaisnainen eli rivgu ei osaisi tai osaa pukeutua oikeaoppisesti saamenpukuun. Lehtola kirjoittaa saamelaisten harmistuksesta tai suuttumuksesta "vää-

rin” pukeutumisesta. Sitä pidetään välinpitämättömyytenä ja loukkaavana saamelaiskulttuuria kohtaan (mts. 12).⁸¹ Frans Äimä totesi lehtihaastattelussa Lapissa vierailtuaan vuonna 1929: ”paheksuttiinpa sitäkin, jos lappalainen otti vaimokseen suomalaisnaisen, joka ei osannut hänelle edes saamenpukua valmistaa” (Lehtola 2012, 29). Ilmaisussa ”edes saamenpukua” näen selvän viittauksen suomalaisnaisen yleiseen taitamattomuuteen ja sopimattomuuteen lappalaisen vaimoksi.

Taitamattomuuteen kytkeytyy myös *rivgu*-sanan johdannainen *riwgosuonte* (pohjoissaame, vanha ortografia), joka tarkoittaa ”kömpelöä (osaamaton, taitamaton) naista, naista joka ei ole pieni ja nätti /.../ erityisesti ei-saamelainen nainen joka matkii heitä, jotka ovat saamelaisia” (Nielsen 1979, 596). Eräs saamelainen ystäväni kertoi äitinsä muistelleen, että *suonte/-i*-sanaa käytettiin merkityksessä *hepsankeikka*. Voimakkaimmillaan saamelaisaktivistit konkretisoivat ei-saamelaisen saamenpuvun käyttämisen vastustamisen ”tarttumalla kiinni”.

Se oli -74 oli se juttu, ku yks saamelaisnainen jossaki tilaisuudessa Norjan puolella veti lantalaismiehen lapintakin leukulla halki. Sano, että sillä ei oo oikeutta tuommosta takkia pitää. Se teki minut hirveen varovaiseksi, -70-luku oli sitä kiivasta aikaa... Se oli mulle liian kova kynnyks, minusta tuntu että ihmiset testaa, olenko saamelainen. Jotenki ihmisten käytöksestä luin sen... tää on ollu mulle arka paikka, mulla menee raja siihen. Minulta oli otettu luulot pois ilman lapintakkiaki. (Irme-li, ir1)

81 Maaliskuussa 2014 alppihiihtäjä Tanja Poutiainen pukeutui lapinpukua etäisesti muistuttavaan ”feikki-pukuun” eräässä urheilutapahtumassa. Poutiaisen puku herätti laajan keskustelun lapinpuvun käyttämisestä mielipiteiden vaihdellessa paheksumisesta saamelaisten ”herkkähipiäisyyden” arvosteluun. (Lapin Kansa 2014, Yle Sápmi 2014.)

Vastaavanlaisesta tilanteesta kuin Irmelillä kertoo Jorma Lehtola (2006) Sámi Duodji ry:n⁸² historiikissa, että ”Inarin hotellissa saattoi nuoriso loppuillasta pistää jonkun lantalaisen järjestykseen ja repiä puvunkin päältä” (mts. 42). Sámi Duodji ry:n kanta saamenpuvun käyttämiseen oli sen yhdistäminen saamelaisuuteen. Yhdistys ei puvun käyttöä lantalaisilta suorastaan kieltänyt, mutta muiden kuin saamelaisten saamenpuvun käyttöön suhtauduttiin nyreästi (mts. 42). Monet suomalaisvaimot katsoivatkin parhaaksi olla ärsyttämättä saamelaisaktivisteja, vaikka miehen sukulaiset olisivat puvun pitoa odottaneet. Vaimot pääsääntöisesti ymmärsivät, etteivät kritiikki ja jopa aggressiivinen käytös olleet välttämättä kohdennettuja keneenkään henkilökohtaisesti, vaan kysymys oli suhtautumisesta yleensä saamenpuvun ei-saamelaiseen käyttöön.

Mä oon ajatellu sen asian aika tarkkaan, että vaikka sanottas mulle (puvun käytöstä), se ei tarte olla niin ... Mä muistan kerran, ku mäki käytin ja joku sano jotaki ja toinen suuttu hirveesti, toinen riuku. Mä oon ajatellu, että eihän se oo mulle henkilökohtasesti, ei sitä tarte niin ottaa. Muistan ku sanovat, että mua on kielletty, niin ku että miehen sisko tai joku ois kieltäny pitämästä. Mä sanoin, että se on kyllä kukkua, ei mua kukaan oo kieltäny. /.../ En mä alussa osannu ees ajatellekaan, että se ketään ärsyttäs – pikkuhiljaa tajusin. Mummothan niin tykkäs, ku pidin takkia. ... Kyllä siitä keskusteltiin ... turha semmosia negatiivia, ei oo ollu kynnyskysymys. (Elli, ir1)

Saamenpuvun käyttöä ohjaavat kirjoittamattomat säännöt ja normit, ja sitä säätelee sosiaalinen kontrolli. Sen merkitys vaatteena on muuttunut välttämättömästä suojasta sisäisten viestien välittäjäksi ja kulttuurin ylläpitäjäksi. (Saa-

⁸² Sámi Duodji ry, aikaisemmalta nimeltään Sábmelaš Duoddjárat ry., on saamelaisten käsityöntekijäin yhdistys, joka perustettiin vuonna 1975.

melaiskäräjät 2010.) Saamenpuvun käyttö noudattaa osittain myös yleisiä pukeutumisen motiiveja. Näitä kirjoittaa Ritva Koskennurmi-Sivonen (2008) olevan muun muassa roolit, sosiaaliluokka, kommunikointi, status ja ryhädynamiikka pukeutumisen perustehtävän eli suojautumisen ohella. Saamenpuku luokitellaan kansanpuvuksi, jonka käyttöohjeistusta voidaan verrata kansallispuvun käyttösääntöihin: ”Siinä yhdistyvät suomalaisuus, kotiseutu, arvokkuus, puhtaus ja pyhyys.” (Hänninen 1999 / Orkoneva 1994). Saamenpuvussa yhdistyvät saamelaisuus, kotiseutu, puvun ja kulttuurin arvostaminen ja käyttöoikeus. Saamenpuku osoittaa kotiseutua, joko omaa tai puolison. Sen käyttöä kontrolloidaan kiinnittämällä huomiota oikein pukeutumiseen ja siihen, kuka pukua saa käyttää. Saamenpuku on paljon enemmän kuin vain vaateparsi, se on kulttuurinen viesti.

4.2.2. Alkaa saamelaiseksi

Siiri (ir3): Se (lapintakin pitäminen) on jo askel siihen suuntaan, että alkaa saamelaiseksi, minun mielestä. Sanotaan niinkii, että alkaa saamelaiseksi.

Taru (ir2): Kerran miehen sisko sanoi, että täällähän nämä suomalaiset on enemmän saamelaisia kuin itte saamelaiset... Lajittelua... tavallaan on ja tavallaan ei, jos yrittää olla elämäntapasaamelainen...

Laura (ir2): Naapuri sanoo, että opiskeltu saamelaisuus voi ylittää verenperimää, saamelaistaustaa.

Näen näissä Siirin, Tarun ja Lauran puheenvuoroissa ajatuksen saamelaistapaisuuden haastavuudesta. Määritte-

len saamelaistapaisuuden tavaksi elää ja toimia saamelaisen tavoin, en ”saamelaiseksi alkaen”, vaan omaan habitukseen soveltuvien osin. Tapaisuus tarkoittaa tapaa tehdä asioita jollakin tietyllä tavalla. Sen lähtökohta on kunkin ihmisen kotikulttuuri (Krok 2009, 193). *Tapaisuus*-käsitettä kehitellyt Eeva Jokinen (2005, 50) kirjoittaa tapojen kuvaavan sosiaalista todellisuutta, sekä viittaavan normeihin, sääntöihin ja pakkoihin. *Tapaisuus*-käsite auttaa saamaan otteen ”niistä arkisista käytännöistä, joissa institutionaaliset normit ja rakenteelliset pakot materiaalistuvat ihmisten teoiksi, toiminnaksi ja elämänrytmiksi”. Se on itse kunkin ruumiiseen kerrostunutta historiaa, puoliautomaattista toimintaa (mts. 141).

Koska tapaisuus tulee siitä kulttuurista, jossa ihminen elää (Krok 2009, 193), ottavat saamelaismiesten suomalaisvaimoiksi ryhtyneet tapaisuusoppinsa saamelaisyhteisöjen kulttuurista. Kulttuuria, elämistä kulttuurin sääntöjen tavoin, on mahdollista oppia, vaikkakin tunnistan Siirin ja Lauran sanomassa ajatuksen opiskellun kulttuurin toissijaisuudesta verenperimään verrattuna ja jopa jonkin verran paheksuttavana ja ”tehtynä”. Haastatelluista suomalaisvaimoista Siiri käyttää ilmaisua *alkaa saamelaiseksi*, Taru puhuu *elämäntapasaa-melaisuudesta*. Laura puhuu *opiskellusta saamelaisuudesta*. Kaikissa noissa lausumissa on sisäänkirjoitettu ajatus opetellun saamelaisuuden arveluttavuudesta. Hyväksyttävä saamelais-tapaisuus vaatii hyvää kulttuurista ymmärrystä ja osaamista. Saamelaistuminen saattaa synnyttää kritiikkiä myös kielen käytön osalta.

Täällä on kyllä paljon niitä ja mikä pahinta, että ne riukut, jotka on tänne naitu, niitä on muutama, nehän on saamelaisempia ku saamelaiset itte ja vaativat tulkkia viranomaisissa ollessa ... minä olen kuullu ihan tosijuttuna, että suomalainen pohjimmiltaan äidinkieleltään suomalainen puhuu saamea ja vaatii tulkkia. (Hilkka, ir3)

Hilkka viittasi lausumassaan nykyisin jonkin verran yleistyneeseen käytäntöön, jonka mukaan suomenkielinenkin vanhempi puhuu lastensa kanssa saamea, mitä käsittelin edellisessä luvussa. Hilkka paheksui suomalaisvaimon saamelaisuudesta ja erityisen omituisena hän piti sitä, jos suomalaisnainen vaatii tulkkia saamenkieliselle asioimiselleen. Merkillepantavaa oheisessa Hilkan kertomassa on sisäänkirjoitettu ajatus, että myös suomalaisvaimojen, ei pelkästään saamelaisten, parissa paheksutaan ”tekosaamelaisuutta”. Suomalaisvaimo tasapainoilee hyväksyttävän ja arveluttavan ja jopa tuomittavan saamelaistapaisuuden välillä.

Saamelaisen merkityskartan mukaan saamenpuvulla osoitetaan kuulumista kulttuuriin, mutta myös etnistä taustaa ja identiteettiä (Hirvonen 1999, 186). Enenevässä määrin suomalaisvaimot pohtivat omaa minäänsä, ja siihen liittyvää mahdollista saamelaisuuttaan.

Se saamenpukuhan on vähän sen merkki, että sinut hyväksytään ...Minä en oo saamelainen, en halua antaa sitä kuvaa. Mie kunnioitan sitä rajaa, mikä on, että minä suomalaisena en ikinä tule ... se tulee aina säilymään mulle mysteerinä, se tulee aina olemaan, se on luonnonlaki. (Siiri, ir3)

Siiri viittasi lausumallaan saamenpuvun merkitykseen ”pääsylippuna” yhteisöön eli siihen, että ihmiselle annetaan ikään kuin lupa pitää saamenpukua ja näin hänet hyväksytään yhteisöön. Hän kunnioittaa kuitenkin rajaa suomalaisen ja saamelaisen välillä eikä halua esittää saamelaista.

Ku muutin tänne osa mummoista sanoi, että pitää tehdä puku ja osa sanoi, ettei saa, ku ei ole saamelainen. Oli paljon mummoja, heidän sanansa oli painava. Sitä jäi semmonen, että päättin, että oon suomalainen, en ole saamelainen, minulla ei ole tarvetta pukeutua kuin saamelainen. (Vappu, ir2)

Niin ikään Vappu kertoi haluavansa ilmaista omaa suomalaisuuttaan erityisesti sen vuoksi, että koki ristiriitaista suhtautumista suomalaisvaimon saamenpuvun käyttöön. Vappu painotti omaa minäänsä, *oon suomalainen* eikä näe tarpeelliseksi esittää muuta.

Kaks kertaa on ollu päällä. Tunsin kyllä olevani aivan väärissä vaatteissa. En mie saattanu pitää lapintakkia... siksi tietenki ku en oo saamelainen. Tuntu, että mie petkutan ihmisiä, jos olisin lapintakin laittanu. Kyllä ne anto ymmärtää miehen sukulaiset, että voisin kyllä pitää tai ehkä jopa että kuulus pitää, mutta ku sanoin, etten voi, ei ne siitä sen enemppää. Mie olen kyllä pitänyt aina vähän... niinku holmönä, että riuku tai yleensä lantalainen pitää lapintakkia. Ei se minusta kuulu muille ku saamelaisille. Miehan olen aika ranttu kansallispuvunki kans, että pittää olla omalta alueelta. En halua enkä saata niinku esiintyä saamelaisena. (Paula, ir2)

Paula kertoi hyvin painokkaasti, ettei halunnut pitää saamenpukua. Hän kertoi kokeneensa jopa petkuttavansa ihmisiä, jos pitäisi pukua. Siiri, Paula ja Vappu kokivat, että he eivät voi eivätkä halua pitää lapintakkia, koska se liittyy heillä niin vahvasti saamelaiseen syntyperään. He kunnioittivat saamelaisen ja ei-saamelaisen välillä olevia erottavia toimintoja, jotka kuuluvat saamelaistojen toimintaan. Irmeli (ir1) kertoo aiemmin tässä tekstissä siitä, miten 1970-luvulla saamenpuku lantalaisella saattoi synnyttää hyvinkin aggressiivisen reaktion, *sillä ei oo oikeutta tuommosta takkia pitää*. Nuoremmat suomalaisvaimot eivät ihan vastaavaa kielteisyyttä ole kokeneet, joskin jotakuta on kielletty käyttämästä saamenpukua.

Minä koen sen niin symbolisena eikä minun mies ois antanu minun pitääkään. Kerran mulla oli päällä, mies sano, että et missään tapauksessa, minä ymmärrän sen. Joskus oon nähny

unta, että mulla on lapintakki päällä – painajaisia näinä vuosina – ja häpesin sitä, olin jossaki kulkueessa. Että nyt pitää nopeesti lähteä pois, että vaan kukaan näe. (Veera, ir2)

Veeralle saamenpuvun käyttökiellon antoi hänen miehensä. Haastattelemistani 33 naisesta Veera oli ainoa, jolle mies oli selvästi ilmaissut, ettei hyväksy suomalaisvaimonsa saamenpuvun käyttöä. Veeralle asia oli niin arka, että hän oli nähnyt siitä jopa painajaisia, hän oli pelännyt käyttäytyvänsä väärin.

Silloin ku me puhuttiin naimisiin menosta, mies sanoi, että silloin mulla ei voi olla lapintakkia, että ku mennään naimisiin, mentävä omana itsenä. Ja musta se oli ihan loogista. Että sen jälkeen, jos haluat, voit sen hankkia, mutta en mä oo koskaan tuntenu...Mullahan on semmonen kesätakki, ahku ompeli sen silloin, kun vanhin tyttö oli pieni. Se vaan halus tehdä mulle takin. On mulla lakkiki, en mä oo sitäkään koskaan pitäny. (Martta, ir2)

Martan mies puolestaan piti rajan siinä, että vihkimisen jälkeen, kun on virallisesti vaimo, voi käyttää saamenpukua. Mies osoittaa vahvaa kulttuuritajua ilmaistessaan, että on *mentävä omana itsenä* eli ihmisen on tiedostettava oma minuutensa, minkä Martta itsekkin vahvistaa. Toisaalta mies vahvistaa kulttuurista sukupuolijärjestystä eli että vaimolle on eri säännöt kuin tyttöystävälle. Vastaavanlaisesta siirtymisestä kertoo myös Maija Urponen (2012) Armi Kuusela-Hilariota koskevassa tutkimuksessaan. Siirtymäriitit tarkoittavat yksilön siirtymistä ryhmän sisällä uuden identiteetin piiriin. Romaniniaiselle tällainen riitti on pukeutuminen. Romaneilla nuori nainen on korkea-arvoinen mustalaispuku päälle puettuna, ja tämä puku saadaan yleensä 14–23-vuotiaana. (Laatikainen 2009, 10.) Romaniniaisella oman puvun käyttäminen vaihte-

lee nykyaikana: osa käyttää koko ajan, osa lähinnä juhlissa ja omissa tilaisuuksissa, osa ei käytä ollenkaan. Romaninainen voi myös luopua puvun käytöstä. Tällöin asiasta ja luopumisen syystä (esim. selkävaivat) ilmoitetaan muille. (Åkerlund 2012.) Asun käyttöön vaikuttaa myös valtaväestöön sulautuminen. Esimerkiksi monet harrastukset ovat vaikeita tai mahdottomia perinneasu päällä. Monet romaninaiset kertovat lisäksi, että asu, erityisesti hame, saisi olla hieman käytännöllisempi ja kevyempi. Lisäksi on yleistä, että asua käytetään silloin, kun ollaan tekemisissä muiden romanien kanssa, kun taas esimerkiksi Suomessa valkolaisten kanssa seurustellessa pukeudutaan valtaväestön trendien mukaisesti. (Markkanen 2003.) Saamelaisyhteisössä ei vastaavanlaista ikään sidottua siirtymäriittä ole. Itse tulkitsen suomalaisvaimon saamenpuvun käytön jonkinlaisena siirtymisenä, kasvamisena ”täysi-valtaiseksi saamelaiseksi”, yhteisön jäseneksi.

Mulla oli hyvin vahva mielipide, että se on semmonen vaatekappale joka ei kuulu suomalaisena mulle. Se on semmonen asia, johon kasvetaan, siihen liittyy niin paljon – pitää olla hirvittävästi hyvät perusteet, tietenki itselläki olla hyvät perusteet. ... Aloin kuitenkin ajatella saamenpuvun käyttöä. Erotuin aina juhlissa joukosta... ympäristö oli verrattain hyväksyvä ja siinä vaiheessa tein jo aika paljon saamenkäsitöitä, joita olin oppinut anopilta, se tuntui luontevalta (saamenpuvun käyttäminen). (Soile, ir3)

Soile kuuluu nuorimpaan suomalaisvaimoikäpolveen. Hän pohti pitkään omaa saamenpuvun käyttöään. Pikkuhiljaa Soile alkoi kuitenkin käyttää pukua varsinkin liikkeessaan miehensä ja perheensä kanssa. Pääsääntöisesti vain harvat nuorimmista saamelaismiesten suomalaisvaimoista käyttävät saamenpukua, tutkimukseni mukaan noin joka kymmenes.

Ei oo tullu ajatusta, en tajua miks mun pitäs pitää. Mä koen, että jos mä laittaisin, ihmiset ajattelis, että mä oon joku wannabe-saamelainen vähintään, joka katsoo vain jotaki miestä... tiiäkkö Mä oon aina vähän ihmetelly, että pitävät pukua. Paitsi kyllä mä tiän, että jos suvun naiset tekee tai pyytää, että pitäs, se on ehkä vähän loukkaus, jos kieltäytyy. Siitä se on kiinni, ku en oo saamelainen. (Noora, ir3)

Noora kuvaili lapinpuvun käytössä esiintyvää ristiriitaisuutta: hän ei tajunnut, miksi hänen pitäisi käyttää lapinpukua, ja kertoi ihmetelleensä toisten suomalaisnaisten lapinpuvun käyttöä ja viittaa *wannabe-saamelaiseen*. *Wannabe-saamelainen*-ilmaisulla Noora tarkoittanee samofiiliä⁸³ eli ihmistä, joka intoilee ylenpalttisesti saamelaisuudesta. Toisaalta hän pohdiskeli, onko puvun käytöstä kieltäytyminen loukkaavaa suvun naisille.

Miehen sisko sano mulle, että jos he tekis mulle 40-vuotislahjaksi lapintakin. Mie sanoin, että älä tee sitä mulle, sitte sä asetat mut niin hankalaan välikäteen. Kyllä se oli niin kova paikka ne ihmisten syytökset, että aiotko muuttua saamelaiseksi. (Terhi, ir3)

Terhi koki Nooran tavoin ristiriitaisuutta. Hänelle miehen sisko tarjoutui tekemään puvun, mutta Terhi ei halunnut sitä kokemiensa syytösten takia, epäilysten, että hän yrittäisi esittää saamelaista.

⁸³ Samofiili-ilmaus ei ole mitenkään tieteellinen käsite, vaan esiintyy arki-kielessä hieman humoristisesti: ”Samofiili on etelästä tullut ei-saamelainen, joka rakastaa saamelaisia ylenpalttisesti. Samofiili haluaisi olla itekin saamelainen ja pyrkii siihen kaikin tavoin. Samofiilin mielestä saamelaisten ei pitäisi käyttää sähköä eikä moottorijoneuvoja, vaan elää edelleen laavuissa ja pukeutua saamenvaatteisiin. Samofiili on näppärä käsistään ja oppiikin saamelaiskäsiöt ja saamenkielen alta aikayksikön, mutta suuttuu, kun saamelaiset eivät siltikään pidä häntä saamelaisena. Kaikesta huolimatta samofiili on kuitenkin hyvin harmiton tyyppi. Tuntomerkit: vil-lahuivi tai vasananhkalakki.” (Aikio 2014.)

En käyttänyt alkuaikoina. Lasten syntymän myötä minullekin teetettiin saamenpuku. Nyt tuntuu kuin kuuluisin perheeseen ja samalla sukuunkin. On kunnia-asia saada pukeutua samoin kuin mieheni ja lapseni. Olen kasvanut tavallaan kiinni saamelaiskulttuuriin, mutta se ei silti tee minusta saamelaista, minulla on omakin identiteettini. (Tiina, ir3)

Tiinan kertomassa näkyy suhtautumisen muutos. Hän ei itse halunnut pitää pukua avioliiton alkuaikoina, mutta kokee lasten myötä kuuluvansa perheeseen ja siten olevansa oikeutettu pitämään lapinpukua. Tiina kuvaili vuosien mittaan tapahtunutta saamelaisuuteen eli kulttuuriin kasvamistaan (ks. Paalumäki 2004, 18), mutta kiistää saamelaiseksi alkamisen. Terhi Utriainen (2006, 216) kirjoittaa vaatteen olevan vuorovaikutuksen ja itsen esittämisen keskeinen väline ja pukeutumisen sosiaalisessa maailmassa tapahtuvaa yhteisöllistä toimintaa. Tiinan kertomassa itsen esittäminen tapahtuu muuttuneen ajattelutavan ja sitä myöten pukeutumisen myötä. Hän toteuttaa yhteisöllisyyttä pukeutumalla samalla tavoin kuin miehensä ja lapsensa. Jos saamenpuvun käyttö suomalaisvaimoilla vaihtelee täysin käyttämättömyydestä yleiseen käyttöön, pitävät kaikki selvänä, että lapset käyttävät saamenpukua. Sitä pidetään ihan kunniakysymyksenä.

Erja (ir2): Meiän lapset pitää lapintakkia, ilman muuta, mie olen neulonu itte, mutta kyllä ne mekkoaki pitää.

Helmi (ir1): Lapsilla on takit, se on selvä asia. Aina ovat pitäneet. Tätit tai sukulaiset niitä on tehneet.

Paula (ir2): Ylpeinä patseeraa lapintakki päällä. Meinaa poika, että se niinku lisää itsetuntoa.

Saamenpuku on näkyvin saamelaisuuden symboli⁸⁴. Puku lienee kiistellyin edellä mainituista symboleista eli kiistellään siitä, kuka, missä ja milloin saamenpukua saa käyttää. Saamenpuvun väärinkäyttö vaikkapa matkailussa on yleisesti tiedetty epäkohta. Sitä vastoin mielipiteet yksityishenkilöiden saamenpuvun käytöstä vaihtelevat. Saamelaiskäräjien antaman lausunnon (2010) gáktin käyttö on sidoksissa saamelaiseen alkuperään. Tästä voidaan poiketa saamelaisen puolison kohdalla tai gákti voidaan antaa lahjaksi jollekin arvostetulle henkilölle. Näin tapahtui viimeksi talvella 2011, kun saamelaispapille annettiin inarimallinen lapintakki. Lapintakki on kulttuurinen symboli, jolla voidaan toteuttaa erontekoa meihin ja muihin (Hirvonen 1999, 187).

Saamenpuku kaikkine lisineen (lakki, huivi, kengät jne.) pitää sisällään paljon sanatonta viestintää. Pukeutumisessa on aina ollut tärkeää niin sanottu oikein pukeutuminen, että ei esimerkiksi sekoiteta keskenään eri alueiden asuja ja niiden osia tai ettei pukeuduta toisen sukupuolen asuun, esimerkiksi nainen käyttäisi miehen pauloja. Pukeutuminen viestittää arvostusta ja kunnioitusta, mutta joskus myös väheksyntää. Esimerkiksi vanhat, kuluneet vaatteet häissä kertovat, että miniä tai vävy ei ole mieleinen. (Guttorm 2002, 92–93.) Nurin päin oleva lapintakki on varsinainen mielenosoitus. Muistan itsekin, kuinka miniäkokelas sai tiukkoja ohjeita oikein pukeutumisesta kuten ”paulat oikein päin”, ”luhka on miesten mettävaate”⁸⁵, silkki-

84 Vaateen/asun symbolinen merkitys on ymmärretty kulttuurisesti laajasti. Esimerkkeinä voi mainita erilaiset univormut, ns. aatteelliset asut (esim. uskonnolliset ja poliittiset) ja ainakin vanhempina aikoina yhteiskunnallista asemaa kuvaavan pukeutumisen. Outi Sipilä (2012) näki väitöstutkimuksessaan esiliinan symbolisen merkityksen perheenemännän, vaimon, työnjaon, pystyvyyden, puhtauden, siveyden ja jopa statuksen merkinä.

85 Luhka on viitan tai ponchon tapainen päällysvaate. Sen käyttö nykyisin on yksi selkeä esimerkki saamelaisasujen ja -asusteiden käytön muuttumisesta: ”Luhka on ollu miesten mettävaate, mutta tuossa kymmenkunta vuotta sitten alko näkyä luhkia yhä enemmän ja enemmän myös naisilla. Nuoret käyttää luhkaa jonku verran. Varsinki kesällä festareissa ruukaa aika monella olla luhka, erityisesti tytöillä ja nai-

huivi pitää olla suorassa ja siististi, tukka ei saa hapsottaa ja niin edelleen. Muistan sanonnan: ”jolla ei pysy lakki päässä, ei pysy housut jalassa”. Pukeutumisen säädyllisyyteen kiinnitettiin siis huomiota. Huonosti tai väärin pukeutuneelle riukulle naurettiin ja häntä pilkattiin: ”pukee niin kuin riuku, ei osaa”.

Kyselin informanteiltani, mitkä saamelaisuuden symboleista nousivat parisuhteen alussa selkeimmin esille. Kaikki mainitsivat tavalla tai toisella saamen kielen ja suvun sekä sukulaisuuden yleensä. Myös saamenpuku tuli monilla esille jo vihkivaiheessa. Arkipäivän eroavaisuuksista mainittiin usein ruoka, sekä sen valmistustavat että tarvikkeet. Ennen pitkää lähes kaikilla tuli jollakin tavalla esille duodji. Poromiehen vaimoksi asettuneet kertoivat aina poronhoidon asemasta ja perheen roolista siinä.

4.3. Naisena saamelaisperheessä - arjen ulottuvuuksia

Saamelaisnaiset kokevat olevansa vastakkaisten vaatimusten ristitulesa. Toisaalta korostetaan naisten itsenäisyyttä, kouluttautumista, kykyä yhteiskunnalliseen toimintaan, toisaalta edelleenkin arvostetaan perinteisiä taitoja kuten käsitöiden tekemistä. (Kuokkanen 2004, 149; Kuokkanen 2007.) Saamelaiseen naiseen kohdistuvat kahtalaiset vaatimukset: toisaalta on oltava itsenäinen ja kouluttautua, toisaalta hänen on hallittava perinteiset taidot. Maiju Saijets (2000) kirjoittaa, että tilanne ei ole aivan yksinkertainen. Kun vanhat normit, arvot ja tavat ovat muuttuneet, syntyy epävarmuutta siitä, mitä normeja pitäisi noudattaa, vanhoja vai uusia. (mts. 45.) Kohdistuvatko saamelaisyhteisössä samat vaatimukset suomalaisen naiseen?

silla. Perinteisiä luhkia näkyy pääasiassa, mutta sitte näkyy sellasia, johon on tuohon etumukseen kirjailtu joku logo tai kuva.” (Länsman 2014).

Kysyn tutkimuksessani, minkälaisia vaatimuksia suomalaisvaimoon kohdistuu eli miten suomalaisnainen kokee vaatimukset, mitä hänen tulee oppia, osata ja omaksua. Minkälainen suomalaisnaisen tulee olla ollakseen kelvollinen saamelaisen vaimoksi ja saamelaisyhteisön jäseneksi; mitä hänen tulee osata, tehdä, toimia; mitä hänen tulee arvostaa; mitä ei auta tehdä, jos meinottelee olevansa kunnon vaimo: Minkälaisten tekojen kautta naiset rakentavat vaimoutta ja minijyyttä? Mitkä tekijät voivat aiheuttaa eroavaisuuksia?

Minä oon koulutettu ja itsellinen ihminen... tää saattaa olla kans niitä ongelmatekijöitä... Täällähän oli totuttu siihen, että vaimo kotona, hellan vieressä ja minä taas oon ollu töissä koko ajan. Että olin tavallaan aivan eri maailmasta, ei pelkästään se, että saamelainen ja suomalainen... ja se, että on ihan erilaisesta toimintakulttuuristakin. (Vappu, ir2)

Vappu kuvasi eroa elämäntavassa erilaisena toimintakulttuurina. Ero ei välttämättä ole kulttuurissa – saamelaisessa ja suomalaisessa – vaan tavassa elää ja toimia, miesten ja naisten tehtäväjaossa, samalla tavalla kuin suomalaisessa yhteisöissä yleensä.⁸⁶

Kyllähän täällä aika tiukassa on ne perinteiset työnjaot, että nainen hoitaa kotihommat ja lapset. Samanlainen niinku kaikkialla Suomessa. Täällä tietenkä vielä korostuu, jos mies on jossaki luontoammattissa niinku kalastaja tai porotöissä. Mutta nuoret isät kyllä aika hyvin on ottanut kotitöitä hoitaakseen. Ne onki niitä meidän kasvatamia poikia. (nauraa) (Paula, ir2)

⁸⁶ Monissa tutkimuksissa käy ilmi, että vanha sukupuolijako naisten ja miesten välillä mm. kotitöissä on edelleen voimassa. Vaikka tavoitteena onkin kahden elättäjän ja hoivaajan perhemalli, oletetaan ensisijaisesti naisten edelleen toimivan lasten hoivaajina. (Julkunen 2010, 157; Jokinen 2005, 47-48; Ylöstalo 2012, 228.)

Vappu ja Paula kuuluvat jo ikääntyneempiin vaimoihin, heillä on samankaltainen näkemys toimintatavoista ja naisen roolista nykyaikaisena, itsellisenä naisena. Minkälainen naisen malli saamelaisyhteisössä on? Keskustelimme informanttien kanssa keskeisistä eroista elämässä ja elämäntavoissa saamelaisalueen ja eteläisemmän Suomen välillä. Selkeimpinä eroina nousivat esille ruoka, aikaan liittyvät asiat, kiireettömyys ja toisaalta epätarkkuus. Aikakäsitys heijastuu niin kotitöihin kuin muuhun työhön, monet kertoivat heitä vaivanneen suurpiirteisyyden, ”jos ei tänään, niin ehtii sen huomennakin” – ajattelutavan. Puhuminen lienee monesti kynnyskysymyksiä parisuhteessa eivätkä saamelais-suomalaiset suhteetkaan tee asiassa poikkeusta. Muita keskeisiä eroja on paikoittain edelleen esiintyvä perinteinen ajattelutapa naisten ja miesten töistä. Yhtenä merkittävänä tekijänä nousi informanttien kertomuksissa suvun suuri merkitys saamelaisyhteisössä.

Lähestyn vaimon roolia arjen, toimijuuden ja arjen toimijuuden kautta. Toimijuus on suhde henkilölle mahdollisen ja häneltä odotetun toiminnan sekä toteutuneen välillä (Ronkainen 2006, 531). Hanna Ojala (2010, 36) määrittelee toimijuuden henkilön käsitykseksi ja tuntemukseksi omista toimintamahdollisuuksista. Se muotoutuu ja on sidoksissa ikään, sukupuoleen, yhteiskuntaluokkaan ja muihin sosiaalisiin tekijöihin. Arjen ulottuvuuksia ovat toimijuus ja tapaisuus, jotka yhdistyvät naisen arjessa. Arki on naisen aluetta ja arjen kuositelu on naistapaista (Jokinen 2005, 14). Feministisessä tutkimuksessa käytetään käsitteitä arjen toimijuus (Jokinen 2005) ja pieni, minimaalinen (Honkasalo 2008) tarkoittamaan jokapäiväistä tekemistä, ns. naisten töitä, jotka eivät tiety voimakkaasti tai näyttäytyä selkeästi. Vaikka kieli ja käsityöt kuuluvat suomalaisvaimon arkeen, näen varsinaisen arjen konkretisoituvan tavallisissa arjen askereissa kuten ruuan laitossa.

Kyllä se arki poromiehen vaimona koitti hyvin nopeesti... Mieshän teki jo seurusteluaikana selväksi, että ensin on porot ja sitte on kalat ja sitte on metsästys ja sinä tuut vasta neljäntenä, se oli ihan rehellinen. Lapset ku synty niin minä olin vielä alempana... Käytännössähän se on näin, porohommista siihen aikaan ku oltiin vielä paljon mettässä, viikkotolkulla, niin kyl-lähän se oli näin. Sehän tuntu, että ihan ok, se oli niin rehellistä. (Veera, ir2)

Veera puhui arjesta, siitä, mitä arki on ja mitä se on erityisesti saamelaisen suomalaisvaimona. Eeva Jokinen (2005, 5) kuvaa arkea tapana ymmärtää elämää, antaa teoille ja tunteille merkityksiä ja muodostaa normikoodistoja. Veera ei puhunut normeista, mutta hänen kertomansa sisälsi selkeän arvojärjestyksen, miehen elämän toimintajärjestyksen. Veeran mies korosti, että (poro)miehellä on ja kuuluukin olla järjestyksessä ensimmäisenä elannon hankkiminen, porotyöt ja kalastus ovat elannonhankkimistapoja. Porotalous saamelaisalueella ei kuitenkaan ole pelkästään joidenkin henkilöiden, ensisijaisesti miesten elinkeino, vaan elämäntapa, jossa koko perhe on tavalla tai toisella mukana. Veera osoitti rehellisyyttä lausumallaan, että hän jäi *vielä alemmaksi*, kun lapsia syntyi. Tämä pitää sisällään ajatuksen poronhoidollisen elämäntavan jatkuvuuden tärkeydestä. Tämän vahvistaa myös Maiju Saijets (2000) totemalla, että poro ohjaa koko elämää, myös naisten elämää (mts. 30).

Poromiesten vaimoja haastattelemistani naisista on noin kolmasosa. Kuta kuinkin kaikkien elämään poro liittyi jollakin tavalla, jos ei muuten niin ruuan raaka-aineena. Poro on itsenään jo normikoodittaja: se määrittelee ruokalistaa, aika-tilutusta, taloudellista toimeentuloa, lasten kasvatusta ja kaiken kaikkiaan myös vaimon tehtäviä ja rooleja sekä sosiaalisia suhteita. Se pitää sisällään arjen sosiaalisuuden muotoja kuten perinteitä, pakkoja, tapoja ja sopimuksia (ks. Jokinen

2003, 13). On kuitenkin aiheellista muistaa, että poronhoito ei suinkaan ole ainoa saamelaiden elinkeino, saamelaisissa on yrittäjiä, erilaisia työntekijöitä, virkamiehiä eli kaikkia samoja elinkeinoja, mitä valtakulttuurisessa yhteisössäkkin. Poro ja muut luontoelinkeinot ovat vain saamelaisuuden näkyvimpiä tunnusmerkkejä, jopa stereotyyppiä.

Suomalaisvaimoihin pätevät varmasti samat hyvän vaimon kriteerit, mitä on ollut kaikissa kulttuureissa kautta aikojen: viisas, kätevä ja hyvä työhminen. Tavalla tai toisella ne pätevät edelleen. Naistapaisuus tarkoittaa naisten tapaa toimia tietyllä tavalla vaikkapa kotitöissä. Tämä ei mitenkään sulje pois vaikkapa kotitöiden jakamista naisten ja miesten kesken, vaan tarkoittaa kummankin tapaa tehdä ja toimia tietyllä tavalla. Naistapaisuus ei ole yksittäisten naisten ominaisuus, vaan rakenteellinen käsite, joka liittyy sosiaalisiin ja yhteiskunnallisiin instituutioihin ja käytäntöihin (Veijola – Jokinen 2001, 25 – 26). Naistapaisuuteen liitetään ”asioiden pyörittäminen”, pikkutehtävien tekeminen, järjesteleminen, asioiden varmistaminen ja toisten palveleminen, sivuuttaminen, ohittaminen ja työttöly (Naskali 2007b, 182).

Naistapaisuus ja rooliajattelu eli vallitseva sukupuolijärjestelmä kattaa myös saamelaisyhteisön huolimatta siitä, että saamelaisyhteisöä on mainittu vahvojen naisten yhteisöksi: saamelaisyhteisö on tasa-arvoinen, jopa matriarkaalinen, saamelaisnaiset ovat vahvoja eikä sortoa esiinny. Rauna Kuokkanen (2004) näkee tämän yleisen käsityksen olevan kuitenkin myytin, jonka avulla on mahdollista ylläpitää perinteisiä sukupuolirooleja ja kätkeä epäkohtia. Saamelaisyhteisössä on ollut vanhastaan selkeä työnjako, joka noudattelee samaa mallia kuin työnjako esimerkiksi suomalaisessa maatalousyhteisössä: naiset kotona, miehet ulkotöissä. Mies, joka ei noudattanut tätä työnjakoa vaikkapa navettatöissä, ei ollut ”/.../ oikea mies, hän oli vaihtanut sukupuolta” (Balto 1991). Saamelaisen varhaiskasvatuksen arjen käytäntöjen oppaassa kirjoitetaan,

kuinka tärkeää saamelaislapsille on kehittää itseään ilman sukupuolirooliodotuksia. Oppaassa muistutetaan kuitenkin, että tasa-arvo voi merkitä alkuperäiskansayhteisössä eri asioita kuin valtaväestön keskuudessa. Niin ikään neuvotaan kiinnittämään huomiota naisten ja miesten erilaiseen tapaan ajatella, toimia ja tehdä päätöksiä. Oppaassa ei kerrota, miten em. erilainen tapa ilmenee, vaan todetaan, että tasa-arvon tulisi merkitä valinnanmahdollisuuksia. (Pohjois-Suomen sosiaalialan osaamiskeskus 2014, 19.)

Osittain miesten ja naisten rooleihin, mutta se on myös kulttuuriero... Onhan niitä rooleja, odotuksia, mutta toisaalta on aika tasa-arvosta. Kaiken kaikkiaan äitit tekee enemmän töitä, saa siitä jotakin pointseja. Onko se suorittamista vai mitä se on... (Noora, ir3)

Kotitöissä yhdistyy naisten arjen toimijuus: rutiininomaisuus, toistuvuus, tavanomaisuus ja sukupuolijako (Jokinen 2005, 47). Naisen on pystyttävä yhdistämään kodin ja työelämän vaatimukset. Saamelaisyhteisön suomalaisvaimoilla tämä on jokapäiväistä, koska liki kaikki heistä (haastattelemistani naisista) ovat työelämässä kodin ulkopuolella. Noora arvioi äidin töistä saatavan *pointseja*, minkä näen viittaavaan arvostuksen, symbolisen pääoman, ansaitsemiseen.

Kun kysyin haastateltaviltani, eroaako heidän nykyinen perhe-elämänsä heidän lapsuuden perhe-elämästään, nousi esille selkeästi muutamia asioita: ruoka ja ruokailutavat sekä juhlatavat, elämänrytmi ja aikataulut, keskustelukulttuuri, käytöstavat ja harrastukset sekä suvun suurempi merkitys verrattuna suomalaiseen yhteisöön. Kaikki edellä mainitut eroavaisuudet liittyvät symboliseen pääomaan ja tavalla tai toisella ns. hyvään makuun, hyviin tapoihin. Erilaiset tavat ovat kulttuurista pääomaa; mitä ihminen on oppinut ja omaksumut elämäntavoikseen. Pierre Bourdieu'n (1986) luokka-

teoria nostaa esille kulttuurisen pääoman, kuten hyvän maun, ja yhteiskuntaluokan yhteyden. Bourdieu määrittelee maun eräänlaiseksi luokittelujärjestelmäksi, jonka kautta voidaan erotella elämäntyytlejä ja kulttuurituotteita. (mt., 195-196.) Riie Heikkilän (2011) tutkimuksessa suomenruotsalaiset korostivat, että ”hyvä maku ja estetiikka olivat heille keskeinen elämänalue, hyvän maun tavoittelu ja toteuttaminen jopa eräänlainen elämäntehtävä” (mt., 52). Jossakin määrin samankaltaisuutta näen myös suomalaisvaimojen vastauksissa.

Erilaisia tapoja olen tuonut ... niinku vierailutavat, että kun mennään vierailulle, siitä sovitaan etukäteen ja viiiään aina jotakin tuliaisia. Varsinki jos pitämäksi aikaa, yöksi ja semmosta. Että ei niinku vaan tupsaheta sisään. Vaikka en mie sitä, että pitäs mitään ajanvaraussysteemiä (nauraa), mutta vois sitä vähän etukäteen, että ollaanko kotona ja mitä tehjän. Mutta täälähän on semmonen avoimien ovien systeemi... siis että tullaan ja mennään. (Kaija, ir2)

Kaija toi esille hyvät tavat, joita hän oli oppinut ilmeisesti lapsuuden kodissaan. Hyvät tavat kuuluvat Bourdieu'n määrittelemään hyvään makuun. Kaijan lausumasta on luettavissa viesti, että hän on tuonut nykyiseen elämäänsä tapoja, joita ei miehen elämässä ole aikaisemmin ollut. Näen Kaijan näkemyksessä hyvien tapojen arvottamista: omassa mielessään itse tuomansa tavat ovat (ehkä) parempia kuin yhteisön tavat, ne ovat opettamisen arvoisia. Kaijan tavat ovat aktiivista toimijuutta kulttuurisen pääoman kartuttamiseksi, joskaan sen legitimoinnista ei ole takeita eli suomalaisnainen ei voi olla varma, hyväksytäänkö hänen tapansa. Jokaisella suvulla, perheellä ja kulttuuriryhmällä on omat tapansa, kuten myös yksilöillä. Mitkä erot ovat yksilöpohjaisia, mitkä taas perustuvat laajempaa pohjaan, on ajoittain vaikea erottaa. Eeva Jokinen (2005, 11) kirjoittaa arjen kätkevän sisäänsä paljon valtataiste-

lua ja neuvotteluja. Tapoihin sisältyy vallankäyttöä ja pakottavia puolia (mt., 30), mitkä tulkitseen kattavan sekä ruodussa pitämisen että toisten vaihtoehtojen ohittamisen. En kuitenkaan pyri tässä tutkimuksessa laatimaan minkäänlaisia luokituksia suomalaistavat ja saamelastavat, vaan annan informanttien kertoa, minkälaisia eroja he ovat havainneet ja kokeneet parisuhteessa ja perhe-elämässä eli mihin he ovat joutuneet tottumaan ja oppimaan.

Vaimous ja sen merkitys nousee tässä tutkimuksessa esille jo tutkimusasetelmassa, käsittelenhän saamelaismiesten suomalaisvaimoja eli naisia vaimoina (ja miniöinä), en työn tai äitiyden kautta. Naiset saavat usein merkityksensä suhteessa mieheen, miehen kautta (Hänninen 2000, 50-52). Esimerkiksi parisuhdeoppaissa nainen nähdään useimmiten alisteisena miehelle, jos ei konkreettisesti, niin ainakin semanttisessa mielessä: mies esitetään aina ennen naista/vaimoa (Tainio 1999). Pohjoismaissa vaimo on ollut jo pitkään muodollisesti tasa-arvoinen miehen kanssa. Käytännössä mies kuitenkin määrää usein vaimonsa aseman oman asemansa, tulotasonsa ja saamansa arvostuksen kautta.

Minun miehellä ei oo mitenkään merkittävä asema. Niinku yks rouva, jonka miehellä on merkittävä asema, niin siinhän nousee se naisenki asema... Mutta ku meillä ollaan tällaisia pieneläjiä... (Mimmi, ir2)

Vaikka en käsittelekään tässä tutkimuksessa saamelaisyhteisön yhteiskuntaluokka-asetelmaa, nousee se paikka paikoin esille naisten kertomuksissa kuten Mimmin puheessa miehen *asemasta*. Saamelaisyhteisön sisäisistä yhteiskuntaluokista ei ole olemassa varsinaista tutkimusta. Erkki Pääkkönen (2008, 236-239) puhuu tutkimuksessaan saamelaisliitistä ja -sivistyneistöstä ja Sanna Valkonen (2009) oikeasta saamelaisuudesta, jonka yhteydessä hän käsittelee mm. saamelaisalu-

een ulkopuolella asuvien saamelaisten saamelaisuutta (mt., 230-233). Veli-Pekka Lehtola (2012, 457) tähdentää kuitenkin eri saamelaisryhmien välisiin luokitteluihin viitatessaan, että kyse on myös sukujen välisistä valtasuhteista.

Perinteinen kuva saamelaisesta naisesta on vireä ja taitava käsityöntekijä, kodista huolehtiva, kaikkeen pystyvä. (ks. esimerkiksi Saijets 2000.) Kuva on kuitenkin muuttunut. Kotiäitejä ei saamelaistenkaan keskuudessa ole siinä määrin kuin ennen. Taitavaa käsityöntekijää kyllä arvostetaan. Mutta yhä enemmän saamelaisnaiset ovat samoilla työmarkkinoilla kuin valtaväestöön kuuluvat ”serkkunsa”. Naisia on runsaasti kulttuurista sivuavissa ammateissa kuten opettajina, mutta suuri joukko vähemmän ääntä pitäviä saamelaisnaisia on missä-vain-töissä niin kuin muutkin naiset kautta maailman. Länsimaistuminen asettaa saamelaisnaiselle suuria haasteita: toisaalta hänen on kunnioitettava perinteitä, toisaalta vastattava nykyajan haasteisiin. (Korpilähde 2012.) Aivan vastaavanlaisia vaatimuksia näyttää kohdistuvan myös saamelaismiesten suomalaisvaimoihin.

4.3.1. *Mä osasin tehdä jotakin kaunista.*

Monet suomalaisvaimoista ovat pitäneet tärkeänä opetella tekemään saamenkäsitöitä eli duodjia. Useimpia on opettanut miehen äiti tai joku muu miehen sukulaisnainen. Kätevää naista pidetään arvossa kaikissa kulttuureissa, ja erityisesti maalaisyhteisössä on naisen ollut tärkeää osata tehdä mm. tarpeellisia pukineita. Myös Saamelaiskäräjät nostaa lausunnossaan (2010) lapintakin käytöstä esille käsitöiden kulttuurisen merkityksen ja arvon: ”Käsityöt ovat myös olleet perinteisesti keskeisessä asemassa kulttuurinomaksumisprosessissa sekä kulttuurisen identiteetin rakentamisessa. /.../ Kädentaitoja arvostetaan edelleen ja taitava käsityöntekijä on tarpeellinen

ja arvostettu yhteisössään.” Niin ikään saamelais symboleja määritelleet näkevät duodjin eli saamenkäsityön keskeisenä symbolina (Amft 2000, Hoëm 1995, Triumpf 2004/Saamelainen arvokomissio, Tervaniemi 2012). Käsitöitä tekemällä miniällä saattaa olla yhteinen kiinnostuksen aihe anoppinsa kanssa.

Anopin kans ollu hirveän hyvät välit, oon ollu kiinnostunu saamelaiskulttuurista, hän opetti mua tekemään, meitä yhdistää käsityöt, yhdessä mietitään. Kaikki saamenkäsityöt ovat niin ihania... Olin silkintekokurssi, se kolahti heti, että mä osasin tehdä jotakin kaunista. Mulla on kunnioittava suhtautuminen heidän kulttuuriin, ihailen käsitöitä ja kieltä. (Soile, ir3)

Soilen kertomasta heijastuu ilo osata saamenkäsitöitä: *mä osasin tehdä jotakin kaunista*. Hän iloitsi myös yhdistävästä toiminnasta anopin kanssa. Suomalaisminiä pystyi näin vahvistamaan osuuttaan kulttuurinsiirtäjänä.

Mie teen karvakenkiä, ku niitä käytetään, lapsetki opetettu pitämään. Ahkulta olen ottanut mallia, olen pyytäny, että esim. Kallokkaat, miten tehdä. Ahku on halukas opettamaan . (Heli, ir3)

Anoppi on opettanu ... joskus ku se teki karvakenkiä, sano haluatko opetella. Oon aina kysyny, että voitko neuvoa... on neuvonu. Ne on kauniita, luonnonmateriaalista. Oon ite tehny luhkat ja puvut ja muut. (Taru, ir2)

Myös Heli ja Taru ovat kokeneet, että saamelainen anoppi opettaa mielellään suomalaissyntyistä miniäänsä. Kaija Heikkinen (1997, 80) kirjoittaa, kuinka omin käsin tehdyt vaatteen toimivat valmistajan ja puvun vastaanottajan välisenä yhdysiteenä. Jokin esine voi olla tärkeä myös sen tekijän vuoksi ja kuten itse tulkitsen, sen tunteen takia, joka liittyy esineen

tekemiseen. Useinhan käsitöitä tehdessä myös kerrotaan esi-
neen käyttötavoista ja muista siihen liittyvistä kulttuurisista
piirteistä eli siirretään hiljaista tietoa. (Ks. Korpilähde 2008, 90,
114.) Helin, Tarun ja Soilen anopit eivät sulkeneet suomalais-
miniäänsä naisten ketjun ulkopuolelle, vaan opettamalla heil-
le saamenkäsitöitä loivat sidettä miniän ja anopin välillä. Joku
tuleva vaimo päässyt anopin koulutukseen tiukemminkin.

*Tuleva anoppi oli kihlauduttuamme pitänyt minulle puhutte-
lun siitä, mitä kaikkea saamelaisen vaimon tulee osata ja lopuk-
si kysynyt, että olenko aivan varma, että haluan tätä ja pystyn
tähän. Kun sanoin olevani, hän alkoi opettaa minulle käsitöitä.
Myös mieheni mummo alkoi opettaa käsitöitä. (Sirkku, ir1)*

Sirkun kertomassa näkyy selkeästi naisen rooli ja asema
perinteisessä saamelaisyhteisössä, hänen tulee saamelaisen
vaimona osata tehdä muun muassa käsitöitä. Aiemmin äidit
opettivat tyttärilleen taitoja, joita tämä tarvitsee ollakseen ”oi-
kea saamelainen nainen ja kelvollinen aviovaimoksi” (Hir-
vonen 1999, 181) ja koska ”naisen tärkein tehtävä on valmis-
tautuminen vaimon osaan” (Lukkari&Aikio 1992, 76). Myös
duodjista väitellyt Gunvor Guttorm (2001, 20) vahvistaa, että
perinteisesti käsityöntekotaito on ollut edellytys hyvään nai-
makauppaan ja on suuri vahinko, jos nainen on taitamaton.
Käsitöiden osaamisella nainen osoittaa kuuluvansa yhteisöön.

Sirkun tuleva anoppi osoittaa menettelyllään paitsi käden
taitojen osaamisen tärkeyttä, mutta hän myös ilmaisee Sirkun
tulevan yhteisön jäseneksi. Tulkitsen tämän tarkoittavan sitä,
että kyseinen tuleva anoppi hyväksyi suomalaisnaisen miniäk-
seen opettamalla häntä ja näin turvaamalla hänelle yhteisössä
vaadittavat taidot ja sitä myöten aseman kelvollisena miniänä.
Samaa anopin osoittamaa hyväksyntää voi edellä kuulla myös
Soilen, Helin ja Tarun kertomasta. Anopin osoittama hyväk-
syntä on olennaista suomalaisvaimon aseman yhteisöllisessä

hyväksynnässä: vanhemmat naiset ovat ”sosiaalisen järjestyksen ylläpitäjiä” (Somby 2003, 42). Suomalaisvaimoista monet ovat käyneet myös erilaisia käsityöalan kursseja, joita saamelaisalueella järjestetään varsin paljon.

Käsityöt – mie en pehmeistä välitä, oon tehny puukkoa ja kukkaa ja kaaraa. Oli aivan mahtava kurssi, puu- ja luutyö. Se oli aivan riemastuttavaa, se puupölyn haju ja saroen. (Siiri, ir3)

Siiri ylitti toiminnallaan naisen roolin raja-aitoja. Vuoko Hirvonen (1999) puhuu saamenkäsityön yhteydessä myös sukupuolinäkökulmasta. Naiset ovat saamelaisyhteisössä tehneet perinteisesti ns. pehmeitä töitä eli nahka- ja kangastöitä kuten kenkiä, asuja (peski) ja asusteita (lakki, kintaat) poronahasta ja kankaisia saamenpukuja ja lakkeja sekä neuletöitä. Naisen tehtävä on ollut vaatettaa mies ja koko perhe. Hirvonen kuvaa, kuinka ”vaatettamalla miehen nainen pääsee osoittamaan naisellisuuttaan” (mt., 191) ja ”naisen tieto-taito on muuttunut naisvoimaksi” (mt., 188). Kaija Heikkinen (1991) kirjoittaa, kuinka käsitöissä on selvä sukupuolijako, johon liittyy myös arvottamista. Naisten ja miesten käsitöihin suhtaudutaan eri tavalla. Käsityöhön kuuluu olennaisena osana kollektiivisuus, jota vastaan Heikkinen näkee sukupuolijaon sotivan. Huomion arvoista sukupuolijaossa on sen syvään juurtuminen. (mt., 24-27.) Erja nostaa esille käsitöiden merkityksen ihmisen arvostuksessa:

*Mie olen itte tahallani opetellu takkeja neulomaan. Olen katto-
nu sommitteluja, huivit olen ite solminu. Kyllä mie siksi olen
opetellu, että näyttää, että kyllä mie pystyn, ei se niin ole ku-
ningaslaji. Niinku se kieliki. Läpi elämän on että pittää osoittaa,
että kyllä mie osaan. Sitähän mie noilla käsitöillä. (Erja, ir2)*

Erjan kertomassa kiinnittää huomiota lausuma *Läpi elämän on että pittää osoittaa, että kyllä mie osaan*. Näen tässä laajemmankin merkityksen kuin kädentaitojen osoittamisen: on pakko osata, osaaminen pitää näyttää toteen, yhteisö edellyttää osaamista. Kuulen Erjan kertomassa jonkinasteista turhautumista *osoittamiseen*, oman osaamisen ja pätevyytensä *läpi elämän* jatkuvaan arvioimiseen. Duodjihan ei ole pelkkä ”mykkä esine” (Somby 2003, 7), vaan se kantaa mukanaan arvoja, rooleja, kulttuurin monimuotoisuutta. Käsityö ja sen tekeminen voi myös olla arvon mitta: kuka on taitava ja osaava (mt., 101-102). Kaikki eivät kuitenkaan ole käsityöihmisiä eivätkä koe saamenkäsitöitä omakseen.

Muita saamenkäsitöitä ... en oo tehny, olin kyllä lapintakin-neulomakurssilla. Tein tytölle takin – siitä kuulin myöhemmin, että mitä se (nimi) semmoselle kurssille menee. Karvakengät ja muut, ei oo oikeestaan mun juttu, en oo saamelainen. (Martta, ir1)

Martta oli kuullut arvostelua saamenkäsityökurssille menostaan. Aika ajoin on käyty tiukkaakin keskustelua siitä, kuka saa tehdä saamenkäsitöitä, erityisesti myyntiin. Saamelaisalueen koulutuskeskus (SAKK) on vuodesta 1972 lähtien järjestänyt käsityöalan koulutusta. Opiskelijat ovat kaikkialta Suomesta, ei pelkästään saamelaisalueelta eivätkä saamelaisia. Sámi Duodji ry. on useampaan otteeseen ottanut kantaa yleensä saamenkäsityön opetukseen ja erityisesti sen opettamiseen ei-saamelaisille. Oppilaitos ei voi valita opiskelijoita syntyperän perusteella, mutta lantalaista (ei-saamelaista) perinteisen saamenkäsityöntekijänä ei aina katsota hyvällä. (Korpilähde 2008, 81-85) Vaikka Martan kertomasta voidaan kuulla arvostelua, voi sanotun tulkintani mukaan kuulla myös siten, ettei

Martan tarvitsisi mennä kurssille, koska suvun naiset huolehtivat lapintakeista myös suvun suomalaisen äidin lapsille.⁸⁷

Sanomalehti Lapin Kansa otsikoi vuonna 1993 aiheesta artikkelin ”Saako riuku-vaimo tehdä saamenkäsitöitä Inarissa?” Artikkelissa kolme suomalaissyntyistä naista kertoo vaikeuksistaan tehdä ja myydä ”saamelaistapaisia” käsitöitä. Saamelaissyntyinen Lea Magga arvioi artikkelissa, että ei ole ”erityisen suotavaa, jos suomalainen vaimo ryhtyy tekemään saamelaiselle miehelleen nutukkaita tai peskejä, puhumattaakaan, että ryhtyy valmistamaan myyntiin saamelaisuuteen viittaavia matkamuuistoja.” (Lapin Kansa 1993). Tämä on niitä harvoja kertoja, kun olen nähnyt suomalaisnaisesta käytettävän julkisesti ilmaisua ”riuku”.

Käsityössä tuottuu valmiin tuotteen lisäksi tekemisen prosessi, tekijätoimijuus. Duodjia tehdessä siirretään tietoa itse tuotteen tekemisen lisäksi yleisesti materiaaleista, tuotteen käytöstä ja kulttuurisesta merkityksestä. Käsitöiden historia on naisten ja arjen historiaa: niissä naiset konkretisoituvat historian toimijoina ja niissä tiettyy naisten arkipäivä sekä yhteisön arvot ja normit (Sipilä 2004, 174). Käsityöt voidaan nähdä kertomuksina niitä valmistaneiden ja valmiita tuotteita käyttäneiden ihmisten elämästä ja kokemuksista (mt., 175).⁸⁸ Myös Vuokko Hirvonen (1999) pitää käsitöiden tekemistä ajatusten ja elämäkerran kirjoittamisena (mt., 187). Niitä voidaan tulki-

87 Käytännössä asia useimmiten onkin näin: miehen naispuoliset sukulaiset ompelevat myös suomalaisäidin lapsille, koska pidetään kunnia-asiana, että kaikilla sukuun kuuluvilla on lapinpuku. Pukuja voidaan toki myös tilata maksua vastaan joltakin taitavaksi tunnetulta käsityöntekijältä, kuitenkin on tärkeää, että puku on ”oikean mallinen” koristeluja myöten. Pienten lasten pukuja myös kierrätetään sukulaisten kesken, esimerkiksi ristiäis-gákti on yleensä ollut monella vauvalla kuten suomalaisyhteisössäkin on tapana kastemekkoa käyttää.

88 Outi Sipilä (2004) vertaa tutkimuksessaan ”Tekstiilit teksteinä – käsityöt kulttuurin kuvina” (Louise Waldénia siteeraten) tekstiilejä naisten kirjoittamiin teksteihin. Sekä tekstiili- että teksti-sanat ovat peräisin samasta latinan sanasta *texo* (kirjoitus, kirjoittaminen). Myös suomen sana *kirjoa* juontuu samaan alkuun kuin kirjoittaminen. Sipilä kertoo, kuinka ”Valmistaessaan tekstiileitä naiset ovat kirjoittaneet omaa historiaansa.” (mt., 174.)

ta myös viesteinä omaan aikakauteensa liittyneistä arvoista ja asenteista. Koska duodjilla on vahva kulttuurinen merkitys, kyseessä on enemmän kuin jonkun tuotteen valmistaminen. Kädentaidoilla osoitetaan, että kuuluu yhteisöön, täyttää kelpoisuusehdot. Samat vaatimukset koskevat myös kieltä: *Niin-ku se kieliki*. Erjan ilmaisu *läpi elämän* osoittaa, että kyseessä on elinikäinen tehtävä; jatkuva prosessi, jossa suomalaisvaimon toimijuus joutuu koetukselle ja hänen kulttuurinen pääomansa punnitaan.

Duodjin tekeminen koetaan myös nuorten saamelaisnaisten keskuudessa tärkeäksi. Edelleen saamenpuvut ja muut duodji-tuotteet ovat kotitekoisia, vaikka niitä voi myös tilata käsityöntekijöiltä. Puvun ja muiden saamenkäsitöiden itse tekemistä pidetään arvossa: ”Kulttuurin sisäinen arvo on osata itse vaatettaa perheensä.” (Aikio 2013). Kaikki käsityöt kuuluvat kulttuurisen pääoman muotoihin: ruumiillistuneeseen pääomana sekä kykynä tehdä käsitöitä että valmiina kulttuurituotteena. Käsiyö toimii myös kommunikaation välineenä ja sen kautta siirretään kulttuurista tietoutta. Käsiyötuotteet luovat kulttuurisia suhteita ja tuotteiden merkitys on moniulotteista (Käsiyö kulttuurisen toiminnan muotona 2011). Omassa tutkimuskontekstissani näen käsityön, erityisesti duodjin, vahvana kulttuurisena symbolina ja yhteisöllisen toiminnan ilmentymänä, jonka kautta naiset toteuttavat nais- ja myös vaimo-/miniätoimijuuttaan. Liittyessään naisten käsityöketjuun myös suomalaisvaimo voi paikantaa itseään saamelaisyhteisössä.

4.3.2. *Minä oon kieltäny ryynien laiton lihakeittoon.*

Ruokakulttuuri näyttäytyi uudelle suomalaisvaimolle saamelaisalueella alussa varsin outona. Vaikka poromiesten vaimoja informanteista on vain noin kolmasosa, on poro tär-

keä raaka-aine ruoanlaitossa kaikilla. Kaksi kolmasosaa vai-
moista on kotoisin Lapin alueen ulkopuolelta ja niinpä poro ei
ollut kovinkaan tuttu syötävä heille entuudestaan. Sitä vastoin
Lapin alueelta tulevat olivat syöneet poroa aikaisemminkin,
varsinkin Pohjois-Lapista kotoisin olevat. Heitä informanteis-
tani on kuitenkin vain noin kymmenesosa. Poroon arkiruu-
an raaka-aineena totuttiin kuitenkin hyvin nopeasti, samoin
itse pyydettyyn kalaan. Poro raaka-aineena tuotti kyllä ensi
alkuun yllätyksiä.

*Se, että ruuanlaitto pitää aloittaa poronpaistista, se oli aika epä-
toivoinen alku... se oli aika erilaista ja että mistä ruhon osasta
mitäkin voi tehdä, se on pitänyt opetella. Poro oli uusi raaka-ai-
ne kerta kaikkiaan ja kalat ne on tuossa järvessä, ne käydään
sieltä hakemassa. (Saara, ir2)*

Saaran lausumassa näkyy yksi olennaisista eroista kau-
punkiympäristöstä kotoisin olevan vaimon ja saamelaisyh-
teisön välillä: raaka-aineita ei osteta kaupasta, vaan haetaan
itse luonnosta. Hän piti myös *aika epätoivoisena* aloittaa ruuan
laitto kokonaisuudesta paistista. Saaran ”epätoivaisuus” tarkoitta-
nee sitä, että isoa, jäistä paistia on vaikea käsitellä. Yleisem-
pää kaupunkiyhteisössä lienee hankkia johonkin asti käsitelty
(esim. suikaleet) raaka-aine kaupasta.

*Mentiin kesäpäivänä jokea ylös ja aika me verkoteltiin siellä,
että tarvottiin ahvenet verkkoon, että köytenä vaan ja mä ajatte-
lin, että no joo varmaan ruokaa riittää. (Rauni, ir1)*

Haastattelemisiani naisissa oli toki myös maalaistytöjä
kuten Rauni, joten esimerkiksi kalastus oli useille tuttua, mut-
ta kalastaminen varsinaisesti ruuanhankkimismielessä ja jo-
kapäiväisenä toimintana ei kaupunkilaistytölle ollut jokapäi-

väistä elämää. Jotkus vähän erikoisemmat pororuoat tekivät kyllä joillekin suomalaisvaimoille ja -vaimokokelaille tiukkaa.

Anoppi kutsu syömään, oli keittänyt koparakeittoa, mulla pyörähti vatta suuhun, anoppi luokitteli minut varmaan täysin virkaheitoksi riukuksi.

Terhi kertoi alkuajoista, jolloin oli raskaana eikä koparakeitto innostanut. Myöhemmin Terhi kyllä oppi mm. verimakkaroiden teon: (Anoppi) *opetti tekemään verimakkaroita. Sanoi jopa, että riu'uksi hyvät makkarat teki.* (Terhi, ir2)

Verimakkaroiden tekoa olen itse leikillisesti kutsunut riukuminiätestiksi, jossa punnitaan suomalaisminiän halu ja kyky oppia tekemään ja myös syömään perinteistä ruokaa. Perustelen tätä testi-nimitystä sillä, että suomalaisnaiselta odotetaan kykyä asettua vaimon ja miniän rooliin, tarpeellisten taitojen kuten ruokatarvikkeiden käytön opettelemista. Terhin kertomassa opetteleminen ja oppiminen näkyy. Anopin sanomassa kuuluu kuitenkin epäily siitä, että suomalaisnainen ei osaa eikä ehkä oppisikaan vaadittavia taitoja, kuten perinteisten ruokien laittoja: *riu'uksi hyvät makkarat teki* pitää sisällään ajatuksen ikään kuin suomalaisnainen ei osaa eikä ehkä olisi oppimiskykyinenkään. Verimakkarat kuten eivät kä monet muutkaan pohjoisen ruuat olleet aina kynnyskysymys suomalaisvaimoille. Pääsääntöisesti suomalaisvaimot ovat oppineet ja sopeutuneet hyvin saamelaiseen ruokakulttuuriin. Poronlihaa ja kalaa pidetään erityisessä arvossa niiden puhtauden ja terveellisyyden vuoksi.

Lapset mielellään söis vain niitä (pororuoikia, perinteisiä). Mielellään söisivät lihakeittoa ja kieltä ja kalansilmiä. Allergiat lisäksi rajoittaneet, että on ollu tosi hyvä, että on ollu oma liha ja pottuja, että ei oo tarvinnu eineksillä elää. (Linda, ir3)

Joo, lapset tottu kotiruokaan, ettei niille meinannu baariruoka kelvata, ku reissussa oltiin. Ja piltit sylkästiin pois. Mutta anapa ku käristystä sai, niin jo maistu. Poromies-isästä se oli kauhean hauskaa. (Paula, ir2)

Lasten ruokailutottumukset osoittavat selkeästi ruuanlaittajan (äiti?) osaavan perinteisten ruokien laitton. Kieli ja kalansilmät eivät kaupunkilaisnaisen lapsille ole kaikkialla tuttuja. Paulan sanomassa kuulen jopa pienen kehaisun kotiruuan – ja sen laittajan - paremmuudesta. Joltakin myös kyseltiin parisuhteen alkuaikoina, ensimmäisellä käynnillä miehen kotona, miten tämä selviää ruokataloudessa.

Áddja (miehen isä, oik isoisä, ps) kysyi, että mitenkähän sie täällä pärjää, ku täällä syyään aika paljon lihaa. Mie vastasin siihen, että oon tottunu siihen, että syödään sitä, mitä on. Sitte ne muistelivat, että jollakin M:n (tuleva mies) veljistä oli ollu joku heinänsyöjä, ei se oikein ollut sopeutunut tänne. (Martta, ir2)

Áddja osoittaa kysymyksellään epäilyksen ja huolen lisäksi myös jonkinlaista solidaarisuutta tulevaa miniää kohtaan kysymällä pärjäämisestä. Ruokakulttuurin oppimisessa on anopilla ja joskus suvun muillakin jäsenillä on merkittävä rooli, joskaan mies ruuanlaittajana ei saamelaistalouksissa-kaan ole mikään outo näky. Miehethän ovat tottuneet ruuanlaittoon poro-, metsä- ja kalareissuilla. Useissa perheissä näyttää olevan tapana, että jos mies laittaa ruokaa, hän tekee ns. perinteiset ruuat kuten käristyksen ja lihakeiton.

Mies on kotitarvekokki, tekee kumpukset ja lohet, se on pippaloissaki. (Siiri, ir3)

Semmonen mies, joka on laittanu mielellään ruokaa. /.../ haave hänellä oli, että lapset asus ympärille ja laittas kaikille ruokaa. (Ilona, ir1)

Miehen ruuanlaittotapa saattoi kyllä poiketa suomalaisvaimon tavoista, jopa niin pitkälle, että vaimo näki tarpeelliseksi kieltää jonkun tavan.

Mies tekee selkäkeiton, mutta minä oon kieltäny ryynien laitton. Minusta se, että puurot ja lihat sekotetaan, niin uh... mulla alkaa kaulasta kuristaa... että ei voi olla totta. Että puurot ja keitot syöään ihan eri aikaan, ei yhtä aikaa./.../ Ja se, että ku äiti on kotona tehny lihakeittoa, ne on semmosia kauniisti paloteltuja lihapaloja ja saatto siinä luuta olla, mutta se oli otettu pois. Mutta sitte täällä! Semmonen iso lohkare, josta alat sitte järsimään lihaa, että joo joo lihakeitto. /.../ Koko ruokakulttuuri on muuttunu ... tirrikastike, ei tule lapsilla mitään mielikuvaa. /.../ Kyllä minä teen, teen niitä normaalia ruokia ja lapset tekee kans ja mies tekee käristystä, ku se pittää vuolla. (Mimmi, ir2)

Mimmin sanomasta kuuluu haikeutta. Hän puhui kauniisti palotelluista lihapaloista, mikä pitää sisällään viestin oman koti-lihakeiton paremmuudesta. Olen kuulevinani kaipausta myös lapsuuden ruokia kuten tirrikastiketta kohtaan. Miehen tapaa, että puurot ja lihat sekotetaan Mimmi piti sopimattomana uh ...mulla alkaa kaulasta kuristaa... että ei voi olla totta. Niin ikään maininta isosta lohkarista, josta pitää järsiä, osoittaa selkeästi huonompaa lihakeittomallia. Näin Mimmi arvotti saamelaisen miehen ja omia tapojaan, häviölle näyttävät jäävän miehen tavat. Mimmillä ei vaikuta olevan aikomustakaan oppia paikallisille ruokatavoille: teen niitä normaalia ruokia, joina hän pitää kalaa, makaronilaatikkoa ja muita tavallisia suomalaisia ruokia. Mimmin kertomassa ilmenee myös sanatonta vastapuhetta (ks. Juhila 2004, 29–30). Hän sanoo kieltäneensä

ryynien laitton, mutta varsinainen vastapuhe ilmenee omana toimintana, omien ruokien laittamisena.

Saamelaisten ruokatarvikkeiden käytön opettelemisen ohella suomalaisvaimot ovat tuoneet mukanaan omia ruokalajeja ja -tarvikkeita, joskin niiden suosio on ollut vaihteleva.

Suomalaisia ruokia yritin etenkin avioliiton alkuaikoina valmistaa, mutta jotkut niistä kuten lipeäkala, karjalanpaisti ja kaalikeitto eivät saavuttaneet liiemmin menestystä. Luovuin näistä. (Sonja, ir1)

Sonja huomasi parhaaksi luopua joitainkin tuomiensa suomalaisten ruokien valmistamisesta. Hän vaihtoi omaa kulttu

Ei oo ollu ongelmia ruuan kanssa, sienipulliaki tein ... ukki sano "Nyt mennään kuoppaan kaikki". Se oli sanaleikkiä, ku sieni on saameksi guobbar. (Elli, ir1)

Sienet, olin luullu että ne pitää appiukolta piilottaa niin, ettei varmaan tiedä... tein ruuaksi keltahaperoita ja appikin niitä otti ja otti loputkin itelle... vanha poromies osas ekasta kerrasta syödä sieniä. (Saara, ir2)

Saara ja Elli testasivat appiukkonsa kykyä syödä sieniä, Saara kehui apen oppimiskykyä *eka kerrasta syödä sieniä*. Ellin kertomassa ukki myös osoitti huumorintajuun sanaleikillä. Monet haastateltavat kertoivat saamelaismiestensä suhtautuvan ihan ennakkoluulottomasti uusiin ruokalajeihin. Erityisesti nuoret miehet ovat tottuneet syömään kaikenlaisia ruokia.

Ruualla ja syömisellä on vahva tunnemerkitys. Kulttuurienvälisten parisuhteiden potentiaalisten ongelmakohtien listalla ruoka ja yleensä ateriointi ovat varsin kärjessä, heti toisella sijalla arvojen (values) jälkeen, Arvojen ja ruuan (ja

juoman) jälkeen tulevat seksi, miehen ja naisen roolit, aika ja asuinpaikka. (Dugan 1997, 30.) Ruoka ei ole pelkkää syömistä, nälän poistamista, vaan siihen kuuluu runsaasti tapoja ja rituaaleja erityisesti uskonnollisessa kontekstissa. Ruokailuun liittyy ruuan valmistus, miesten ja naisten roolit, ruokailutavat sekä suvun ja perheen rooli aterioinnin yhteydessä. Perinteisesti ruoka liittyy myös rakkauteen ja huolenpitoon. (mt., 40.) Kotitekoista ja omista raaka-aineista tehtyä ruokaan pidetään arvossa. Tutkimukseni ja omien kokemusteni mukaan saamelaisessa ruokakulttuurissa ei ole esimerkiksi arvojärjestystä eli kuka ottaa ensimmäisenä. Myöskään kiellettyjä ruoka-aineita ei ole. Sitä vastoin ruokailuajat saattoivat olla uusia suomalaisvaimoille.

Ruoka-aikojen päivärytmin olen tuonut eli pääruoka syödään 15-18 välillä. Täällähän pääruoka on perinteisesti saatettu syödä melko myöhään. (Sonja, ir1)

Sonja puhui ruokailuajan erilaisuudesta. Ruokailuajathan eivät liity pelkästään erilaisiin elämäntapoihin ja aikatauluihin, vaan niillä on myös vahva perheen koheesiota lujittava tai heikentävä merkitys ja vaikutus sosiaalisten taitojen kehittymiseen (Lupton 1996, 38).

Nyt minäkin olen jo päässyt siihen vaiheeseen, että minä en sunnuntaiaamuna tiedä, mitä me syödään päivällä ja tässä meillä ei anopin kanssa kulttuurit kohdanneet. /.../ ja minä luulin, että sitä ruokaa pitää hirveesti laittaa ... en ollenkaan ymmärtäny että keitetään kalat ja rasvaa ja sipulia ja se olis kokonainen ruokalaji. (Saara, ir2)

Saara toi esille ruuan suunnittelemattomuuden, jonkinlaisen vapauden, joskin hän kertoi tottuneensa siihen. Saara myönsi, että kulttuurien erilaisuus näkyy myös ruuanlaitossa:

ruokaa ei tarvitse niin paljon laittaa. Hän viittasi myös keittiön valtasuhteeseen ilmaisussa *olen jo päässyt siihen vaiheeseen*, mikä pitää sisällään uuden kulttuurin omaksumisen, miniän toimijuuden oppijana. Niin ikään viittaus kulttuurien kohtamattomuuteen anopin kanssa sisältää viestin anopin asemasta keittiön hallitsijana.

Ruokaan liittyvät tekijät osoittavat kodin tilan hallintaa: ”Joka hallitsee keittiötä, hallitsee sen kautta koko kodin tilaa.” (Järvinen-Tassopoulos 2005, 155). Kreikkalaisessa taloudessa, jota Johanna Järvinen-Tassopoulos kuvaa, keittiö on naisten valtakuntaa. Perheen emäntä päättää ruuasta tietyissä puitteissa kuten uskonto, taloudelliset ja kulttuuriset tekijät. Myös itse ruokailuun liittyvät tavat ja seremoniat vaihtelevat kulttuureittain. Niin ruoka-asioissa kuin monessa muussakin suomalaisvaimot törmäsivät erilaiseen aikakäsitykseen: pohjoisen ihmisten joustavaksi sanottuun aikaan.

4.3.3. *Sano se täsmällisesti, joku yleinen aikakäsitys!*

Ruokapolitiikan lisäksi suurimmat erot suomalaisnaisen lapsuuden kodin ja nykyisen saamelaiskodin välillä olivat ajankäytössä ja täsmällisyydessä. Jotkut olivat ihmetelleet myöhään nukkumista. Useammat kertoivat saamelaiselle puolisolle olevan mahdotonta sanoa jotakin täsmällistä aikaa esimerkiksi reissuun lähdölle. Aikakäsityksen erilaisuudessa näkyikin selvästi erilaisen kulttuuriympäristön ja ajattelutavan vaikutus. Ajan merkitys ja vaikutus kulttuurienvälisissä parisuhteissa ja perheissä on varsin vähän käsitelty asia. Usein erilainen aikakäsitys todetaan ja myönnetään se paikka paikoin ongelmalliseksi. Käsitykseni mukaan näkemys ajasta on perustavanlaatuisen tekijä kaikissa parisuhteissa, niin yksi- kuin monikulttuurisissa. Aika on kulttuurisidonnainen tekijä, mutta enenevässä määrin se on henkilökohtainen teki-

jä, sidoksissa henkilöön ja hänen toimintatapoihinsa. Vaikka ns. perinteisten eli luontosidonnaisten saamelaiselinkeinojen merkitys on saamelaisyhteiskunnassa aiempaa pienempi yhteiskunta- ja elinkeinorakenteen muutoksen takia, myöntävät monet haastattelemistani naisista erilaisen aikakäsityksen tiettyvän parisuhteessaan ja perheessään.

Aurora (ir3): Ehkä se semmonen, ku tulin isosta kaupungista, se semmonen kiireettömyys... Nyt ku kysyit, tuli tämmönen mieleen, että minua oikeastaan ärsytti semmoset asiat, kun kysyin, tarvoitsin tietää, sanotaan nyt vaikka joku etäisyys, että paljonkohan siihen menisi aikaa, niin vastaus oli, eihän, no eihän siihen kauankaan mene. (nauretaan) Siitä se oli, jos ei nyt ihan riitoja, mutta ensimmäisiä minun hermostumisia, minä sanoin, että sano mulle suurin piirtein. Että älä sano, että kauankos tuo kestää ja että no riippuu mitä vauhtia ajaa, vaan sano, että kyllä siihen kannattaa varata kaksi tuntia tai kolme tuntia tai joku ... niin hänellä oli hirveen vaikeaa, että mistä hän sen tietää ... Nyt huomaan, että olen itse mennyt samaan, että kun joku kysyy, niin sanon, että se riippuu siitä, kuinka kauan haluat varata siihen aikaa. Tähän haluan vielä, että vuodet kyllä opetti siihen äänenäsvyyyn, että noo, eihän tuo kauankaan... että mä tiedän sanojen valinnasta, että millä venytyksellä se tulee se arvelu ... että se on sanavalinta ja äänenpaino, millä selviää se aika ... Enää mun ei tarvitse sanoa, että sano onko se tunti vai kaks, että mä tiedän, että ahaa, siihen tarttee varata kaks tuntia.

OK: Mutta mies on kuitenkin töissä joutunut oppimaa, että tiettyyn aikaan tehdään jotakin ja semmoseen...

Aurora: Se on hirveintä, mitä hänen kohalleen on voinu osua! (nauraa) ... että pitää minuuttiaikataululla, että ku mies on, että kauankos tuohon menee, että minä tuun tästä kun saan

syötyä, että pikkuhiljaa, niin ihminen pakotetaan semmoseen aikarajaan, ilmeisesti se on tänä päivänä... että se on sitten vapaa-aika, mistä hän ottaa kaiken...

OK: *No ei sinua ole ahistanu tämä, että kauanko siinä menee?*

Aurora: Ahisti, ahisti alussa ... Minä kyllä saatoin kiivastua, että sano nyt järkevästi, että paljonko, että sano se ajallisesti, sano se jossakin tunteissa tai viikoissa tai jossakin, joku yleinen aikakäsité eikä tämmöstä, että noo arvellaan! Mutta ei se mua enää ärsytä, minä olen mennyt siihen samaan. Mulle etelän tuttavat sanoo, että sano täsmällisesti. Että minä löydän itsestäni samaa. Näin ollen tämä elämänrytmi on muuttanu minua, että ei ole enää tarvetta sanoa, että siihen tarvitaan seitsemän ja puoli minuuttia... että sanon, varaa siihen jonku aikaa, ja ne kysyy, mitä se tarkoittaa se jonku aikaa... (nauraa)

Aurora kertoi saamelaismiehensä joustavasta aikakäsityksestä, joka varsinkin töissä käyvän naisen rytmiin sopii huonosti lasten hoitoon ja kouluun viemisineen, ruuan laittoineen ja muine rutiineineen. Hän kuitenkin kertoi myös omasta ajatusmallistaan ja sen muuttumisesta sanomalla *olen itse mennyt samaan*. Romano Dugan (1997) kertoo monien kulttuurien erilaisesta kulttuurisesta rytmistä Edward T. Halliin viitaten: ”Tärkeämpää on käyttää aikaa kuin olla ajoissa.” (mt., 60). Monien alkuperäiskansojen perinteisarvoja ovat muun muassa syklinen aikakäsitys⁸⁹ ja tässä hetkessä eläminen (Stevenson 1996, 288).

⁸⁹ Syklinen ja polykroninen aikakäsitys yhdistetään useimmiten niin sanottuihin luonnonkansoihin eli luonnosta toimeentulonsa hankkiviin ihmisiin: Aika toistuu sykleissä, luonnon kiertokulussa. Polykronisen käsityksen mukaan useita tehtäviä voidaan hoitaa samanaikaisesti. Linearisessa aikakäsityksessä aika etenee pisteestä toiseen eikä toistu, jokainen hetki on ainutkertainen. Monokronisesti toimiva hoitaa asian kerrallaan eikä pidä vireillä monia tehtäviä yhtäaikaan. (Ollila 2000; Salo-Lee ym. 1996) Roberto Cipriano (2013) muistuttaa kuitenkin, että aika ei ole koskaan homogeneenista, se on moni-ilmeistä ja vaihtelee kontekstin mukaan (mt., 25).

Raija Julkusen (1985, 301) kirjoittaa naisten ajasta, kuinka se on syklistä ja polykronista. Nainen elää ruumiinsa, perheensä ja lastensa elämänrytmissä. Nainen hoitaa samanaikaisesti useita tehtäviä ja tyypillistä naisten arjen toiminnoille on toistuvuus, sykliisyys. Julkunen siteeraa Berit Åsia lausumalla ”Elämä on naisten kello, kello on miesten elämä.” (mt., 303). Naisen aika -käsitettä voidaan myös kritisoida sen dikotomisuudesta. Naisten aikakokemuksissa on todettu lineaarisen ajan ja syklisen ajan yhdistymistä. Nina Säskilahti (2011) nimeää naisen aika -käsitteen tulkintakehykseksi, keskusteluksi, jota käydään naisten sukupuolieroista ja emansipaatiosta naisten kokemusten pohjalta (mt., 154-156). Barbara Adam (1995, 99) kuvaa, kuinka työnteko aika ei ole sukupuolineutraalia ja miehet ovat rationalisen ja standardoidun ajan pääarkkitehtejä.

Suomalaisen vaimon ja saamelaisen miehen aikarytmi-tyksen voisi kuvitella sopivan hyvin yhteen naisen ja luonnonkansan edustajan syklisen aikakäsityksen kautta. Näin ei kuitenkaan välttämättä ole, vaan ajallisia ristiriitoja syntyy.

Ku ei koskaan mittään aikatauluja. On siinä eroa niinku yleisesti ottaen, että vuodenierron havaitseminen ja sen mukkaan eläminen, kuinka se vaikuttaa kaikkeen ja semmonen suurpiirteisyys kaikissa asioissa. Minä panin sen kyllä merkille jo töissäki ollessa, että pittää hirveesti tarkentaa, että millon ja mitä ja paljonko se maksaa, semmoset täsmälliset tiedot. Minä en tiää, onko se tämän minun miehen oma ominaisuus tai kyllä se saattaa olla vähän yleisempiki, että ku kyssyy jotaki vaikka viikon päähän, niin se on täysin mahoton ajatus, tietää että sillon ja sillon lähetään – se on aivan mahottomuus. (Hilkka, ir3)

Hän tuo aikakäsityskeskusteluun myös jo muinaisten kreikkalaisten käsityksen kah-
talaisesta ajasta, kronoksesta ja kairoksesta. Kronos ilmaisee mitattavaa ajan määrää,
kairos taas on subjektiivista aikaa, ”oikea-aikaisuutta”, otollisuutta (mt., 10).

Hilkka kertoi varsin tuskastuneena havainneensa jo töissä ollessaan saamelaisen suurpiirteisyyden aikakäsityksessään. Selitys suomalaisen vaimon ja saamelaisen miehen aika-ristiriitaisuuteen onkin useimpien suomalaisvaimojen työssäkäymisessä. He ovat oppineet työssään täsmällisyyttä ja selkeää aikataulutusta. Monet suomalaisnaiset ovat virkatehtävissä ja niihin liitetään yleisesti käsitys kellon mukaan toimimisesta: töihin mennään tiettyyn aikaan ja pois lähdetään tiettyyn aikaan. Useampi kertoi kuitenkin aikataulutuksen vähän löysänneen, ainakin vuosien mittaan ja toisaalta arvostavansa kiireettömyyttä.

Mies on semmonen arjen sankari, tyytyväinen, mä haluaisin yhdeksän elämää, matkustella. Miehelle riittää että pääsee met-tään. Mulla tulee mieli levottomaksi, ärsyttää miehen tyytyväinen pysähtyneisyys. Enemmän mä kuitenkin ihailen, että ollaan semmosia tasapainosia ja rauhallisia. (Noora, ir3)

Noora ihaili miehensä rauhallisuutta, vaikka miehen tyytyväinen pysähtyneisyys välillä ärsyttää. Se kiireettömyys ja ”vapaaverisyys”, mikä saattoi suhteen alkuaikoina on kiehtovaa, alkoi ajoittain ärsyttää arkielämässä parisuhteen vakiinnuttua ja varsinkin lasten synnyttyä.

Mahdollinen ristiriita suomalaisvaimon ja saamelaismiehen aikakäsitysten ja -käytänteiden välillä lienee seurausta elinkeinojaosta, totumuksista, ajattelutavasta ja käytänteistä sekä opituista malleista. Yhä useammat saamelaiset ovat kuitenkin työelämässä ei-perinteisissä ammateissa (noin 2/3 haastattemieni naisten miehistä) ja niin ollen heidän päivärytmιάän määrittää pitkälti kello eli työajat. Varsin laajasti vallalla oleva käsitys saamelaisten kellonajoista vapaasta päivärytmistä toteutuu ensisijaisesti luontoperustaisissa elinkeinossa, joskin esimerkiksi poromiesten arkea määrittävät jossakin määrin mm. määräykset porojen kuljetuksista, poronlihan

ostajien ja eläinlääkäreiden aikatauluista, veroilmoituksen teko ja lakisääteiset paliskuntakokoukset.⁹⁰

Ajan jakaminen perinteiseen ja moderniin aikaan on liian yksinkertaistettua (Adam 1995, 30), niin ikään jako yksioikaisesti naisen ja miehen aikaan. Aika on pohjimmiltaan kontekstisidonnaista (mt., 29). Dualistinen aikäkäsitys unohtaa ajan monikerroksisuuden ja monivivahteisuuden ja tuo mukanaan vastakohta-ajattelun, todellisuuden jäsentymisen vastakoh-taperien kautta (Ollila 2000, 12). Käsitys ajasta riippuu ja on sidoksissa sukupuolen lisäksi mm. ikään, kehoon, ympäris-töön, rakenteisiin, sosiaaliseen vuorovaikutukseen ja yhteis-kunnan rakenteisiin. Voiko ja kannattaako aikaa mitata kuten kronos-aikakäsityksen mukaan ajatellaan, vai onko ”oikea-ai-kainen” kairos-aikakäsitys soveliaampaan suomalais-saame-laisessa parisuhteessa, on tulkinnanvarainen asia.

4.3.4. *Meillä mies on oppinut jopa riitelemään.*

Merkillepantavaa kulttuurienvälisten parisuhteiden tutkimuksissa on se, että niissä usein lähdetään olettamuksesta, että ongelmia esiintyy enemmän moni- kuin yksikulttuurisissa suhteissa. Erot ovat usein eri uskontoon perustuvia, mutta vahvana nousee esille myös kieli. Suomalais-saamelaisissa parisuhteissa ei yleensä ole kysymys siitä, puhuvatko puoliset faktisesti samaa kieltä. Kaikki suomalaisen koululaitoksen saamelaiset kasvatit osaavat hyvin suomea. Toinen asia on se, mikä on ihmisen tunnekieli. Varsinkin vanhemmilla saame-laisilla saame on selkeästi vahvempi kieli kuin suomi ja näin ollen voisi olettaa, että vaikeista asioista puhuminen olisi hel-pompaa saameksi kuin suomeksi.

Kun katselin internetistä, minkälaisia ovat parisuhteen ongelmakohdat, nousi sadoilla keskustelufoorumeilla esille

90 ks. Suomen säädöskokoelma: Poronhoitolaki ja -asetus 1990

kysymys miehen puhumattomuudesta. Saman toteaa Liisa Tainio (1999) tutkimuksessaan parisuhdeoppaista: ”Sadat vai-
mot ovat kysyneet, miksi mies ei puhu.” (mts. 14). Erityisesti
suomalaista miestä moititaan puhumattomuudesta. Minkä-
laista puhuminen tai puhumattomuus on saamelais-suoma-
laisissa parisuhteissa: kysyin asiasta informanteiltani ”Puhu-
taanko teillä?”

*Meillä puhutaan ja paljon... Joskus sisko ihmettelee, kuun-
teleeko täällä talossa kukaan ketään, kun suut vaan käy, ja
useimmiten yhtä aikaa. Niin, siis puhutaan politiikasta, päivän
uutisaiheista, yhteisistä harrastuksista, omista töistä ja toisen
töistä, parisuhteesta, kasvatuseriaatteista, kaikesta, mitä mie-
lessä liikkuu kulloinkin. (Heli, ir3)*

*Me pystymme puhumaan kaikesta. Yleensä pikku-taaperosta
nykyisin ja hyvänä kakkosena puhutaan poroista eli työasiois-
ta. Poliitiikka ja maailman meno eivät kauhiasti kiinnosta, eikä
kylän juurutkaan kuulu meille. Talousasiat ovat myös useasti
jutun aiheena. (Tiina, ir3)*

Nuorimpiin vaimoihin kuuluvat Heli ja Tiina vastasivat
epäröimättä, että heillä puhutaan *kaikesta*. Heli jopa mainitsi
puhumisen olevan runsasta. Tiinan kertomassa näkyy nuor-
ten lapsiperheiden puheen keskittyminen lasta koskeviin
asioihin. Runsaan puhumisen vahvasti parikymmentä vuotta
parisuhteessa ollut Anu.

*Minä olen lapsuuden perheessä oppinut keskustelemaan todella
paljon ja olen tämän piirteeni säilyttänyt kyllä täälläkin... ihan
kaikesta jutellaan, maailman talousasioista ja maailman me-
nosta yleensäkin, sukulaisten ja tuttavien kuulumisista, työ-
ja opiskeluasioista ja koti- ja parisuhdeasioista... säästä ja milloin
mistäkin... koko perhe, välillä kaikki yhdessä ja välillä minä*

ja mies tai minä ja tytär kahden kesken. Ja kyllä myös mies ja tytär puhuvat välillä myös kaikenlaista keskenään. (Anu, ir2)

Anu kertoi tuoneensa keskustelukulttuurin lapsuudenkodistaan. Hän tuo mukanaan kulttuurista pääomaa ja tuottaa sitä lisää parisuhteessa. Puhuminen ja viestintä yleensä ovat kulttuurisidonnaisia asioita. Suomalaisten viestintäkulttuuria pidetään usein jäykähkönä, pidättyväisenä, vähäeleisenä ja välimatkaa pitävänä. (Mikluha 1998, 147–149.) Siinä on kuitenkin havaittu muutoksia: se on avoimempaa ja vapautuneempaa kuin ennen (Kaunisto 2012, 59). Myös saamelaisiin yhdistetään usein stereotypia puhumattomuudesta. Aimo Aikio (2010) kirjoittaa tutkimuksessaan, että saamelaisille ei-kielelliset ilmaukset ovat tärkeitä, puhumattomuutta pidetään myönteisempänä ominaisuutena. Vaikeneva ihminen luja, viisas ja henkisesti voimakas, hiljaisuudella kommunikoidaan (mts. 58). Puhuminen on myös ikäkysymys.

Elli (ir1): Me puhuttiin paljon alkuaikoina - vaikka vaikea uskoa nyt! – Oltiin hyviä ystäviä ... käytiin paljon tunturissa, vaeltamassa, puhuttiin paljon, mies lukee paljon. Ajateltiin samalla lailla, kyllä meillä oli paljon puhumista.

Vanhimpiin vaimoihin kuuluva Elli kertoi puhumisen vähenneen parisuhteen ikääntymisen myötä. Suhteen alkupuolella olennaista oli samalla tavalla ajattelevinen, joka helpotti puhumista. Heli Narinen (2014) toteaa tutkimuksessaan miesten ja naisten vuorovaikutustavoista, että puhumisen tavat naisilla ja miehillä lähenevät toisiaan iän myötä: miehetkin oppivat puhumaan ihmissuhteista (mts. 47). Toisaalta Narinen toteaa, että naiset mukauttavat viestintätapaansa miehen tavan mukaiseksi, koska miesmäinen puhetaapa on arvostettua. (mts. 50, 69.)

Kirsti (ir1): *Ei me mitään lörpöttelijöitä olla, mutta kyllä asiat tulee toimitettua. Lähes kaikesta voimme puhua, mutta arvo-telemaan ei voi alkaa. Mies väittää olevansa aina oikeassa, tietää ja osaa ja jopa muistaa kaiken. Olen kyllä muutaman ker-
ran joutunut itsekseni toteamaan, että välttämättä näin ei ole. Varsinkin tämän muistamisen kanssa on niin ja näin.*

Sirkku (ir1): *En minä osaa sanoa muuta kuin että me ainakin puhumme kaikesta, mitä sylki suuhun tuo. Erilainen koulutus vaikutti siten, etteivät minun työasiani kiinnostaneet isäntää ja minä olin ihan uuno poroasioissa. Väliin isäntä kyllästyi vas-
tailemaan ”tyhmiin” kysymyksiini.*

Kirsti ja Sirkku, jotka kuuluvat vanhempaan vaimoikä-
polveen, laajensivat puhumisasiaa sisällöllisesti. Kirsti arvioi, ettei kannata ryhtyä arvostelemaan (miestä) ja Sirkku myön-
si kysyneensä mieheltään *tyhmiä* poroasioista. Näissä lausu-
missa näen viitteitä siitä, että naisten ja miesten viestimistavat eivät ole tasa-arvoisia. Vaiennettujen ryhmien teorian⁹¹ mu-
kaan valtaa pitävät ryhmät voivat määritellä viestinnän rajoja, normeja ja tapoja omien näkemystensä mukaisesti. (Kramarae 2005, 59.)

*Yksi asia, jota välttelemme, on rahasta puhuminen. Meillä on yhteiset tilit ja kummallakin käyttöoikeus kaikkiin tileihin. Minä hoidan siinä mielessä talouden... Joskus kiistaa tulee sii-
tä, kuka perhettä elättää. Tai ei oikeastaan... siis hän (mies)
väittää tienaavansa paljon enemmän kuin minä. (Kirsti, ir1)*

Arkiset asiat kuten talous ja hankinnat näyttävät olevan
puheenaiheina saamelais-suomalaisissa(kin) parisuhteissa.

91 Vaiennettujen ryhmien teorian kehittivät Edwin ja Shirley Ardener huoma-
matessaan, että useimmiten tutkimusinformantit ja yhteisöjen puhevaltaa käyttävät
olivat miehiä, jolloin naisten näkökulma ”vaiennettiin”. (Ks. Ardener 2005, Kramarae
2005, Narinen 2014)

Joistakin asioista kuitenkin vältetään puhumista, kuten Kirsti kertoi. Yleensä parisuhteissa pyritään välttämään asioita, joista arvioidaan tulevan erimielisyyksiä tyypillisenä esimerkkinä rahan ja ajan käyttö sekä kotitöiden jako. Erityisesti nuorisssa parisuhteissa välteltyjä puheenaiheita ovat parisuhteen tila ja tulevaisuus sekä mahdolliset aiemmat parisuhteet (Ojames 2006, 43–44).

Riikka (ir2): Yleisistä asioista puhutaan jonkin verran, enemmän kommentoimalla ja ihmettelemällä. Väittelyä emme saa aikaiseksi. Taloudenpidostakin jonkin verran niin kuin ruoanlaitto, siivoukset ja rahankäyttö. Mutta yleensä hyvin kiihkottomasti. Parisuhteesta harvemmin.

Riikka kertoi keskustelemisen olevan *kiihkotonta*. Varsinaisista perisuhdeasioista puhuminen koetaan useimmissa kulttuureissa vaikeaksi, vaikka aitoutta, välittömyyttä ja avoimuutta pidetään onnistuneen parisuhdevuorovaikutuksen avaimina (Vehkanen 2008, 115–116). Tunteista puhumista pidetään kuitenkin tyypillisenä naisille, miesten puhe keskittyy työhön, talouteen ja yhteiskunnallisiin asioihin. Kaiken kaikkiaan naisten puhetapa on monipuolisempaa kuin miesten. (Narinen 2014)

Aika huonoja meillä oltiin hoitamaan keskustelemalla. Mies rassas kelkkaa, kävi kylillä, toi kuulumisia, kylän yhteisiä asioita. Mies ei ottanut kantaa lastenhoitoon, koulumenestys tärkeää ja hiihtoharrastukset. Mies kertoi kylillä lapsista. (Martta, ir2)

Martta on ylempää keski-ikää edustava nainen. Hän kertoi aika vähäisestä keskustelukulttuurista miehensä kanssa. Muutoinkin Martan perheessä vaikutti olevan selkeä suku-

puolijako: nainen hoitaa lapset, mies rassaa kelkkaa eli työsään tarvitsemaansa kulkuvälinettä.

Jaa, että puhuttiinko? Minulla ja miehelläni ei mielestäni ollut kovin vahvaa keskustelukulttuuria. Yleisimmät yhdessä pohdit-tavat asiat olivat varmaankin: vapaa-ajanvietto, lomasuunnitelmat, suuret hankinnat, mitä ruoaksi. Tekniikasta, mootto-reista ym. en valitettavasti ole ollut koskaan kiinnostunut. En ole kovin puhelias. Serkkuni mies oli sanonut vaimostaan, että puhuu tavoittaessa. Taitaa olla sukuvika tai hyve... (Ilona, ir1)

Niin ikään Ilona kertoi ei-vahvasta keskustelutavasta. Hänkin viittasi sukupuolijakoon mainitessaan, ettei ollut kiinnostunut tekniikasta. Vastoin stereotypistä kuvaa paljon puhuvasta naisesta Ilona kertoi olevansa varsin vähäpuheinen.

Ei meillä kyllä mitään parisuhdekeskusteluja koskaan käyty. Sitte ku alko mennä muutenki huonosti, se oli yleensä sitä, että mie riitelin ja mies vastas häipymällä johonki. (Paula, ir2)

Parisuhteesta juttelimme varmaan alussa paljon enemmän. Nyt sitä tyytyy olemaan onnellinen, kun mitään katastrofia ei tapahtua. On ikään kuin pienestä onnellinen. (Mimmi, ir2)

Parisuhteen tasoittumisesta ja tasaisuudesta kertoo Mimmin lausuma onnellisuudesta, ettei mitään katastrofeja ole. Paulan kertomassa mies sitä vastoin käyttää valtaa ja vastapuhetta. Hän vetäytyy pois tilanteesta, jolloin puhumismahdollisuus mitätöityy. Vastapuhetta on myös vaikeneminen. (Ks. Juhila 2004, 20.) Näen vaikenemistä vastapuheen olevan myös vaiennettujen ryhmien teorian mukaista vallan pitoa. Paulalla ei tilanteessa todellisuudessa jää mitään puhumismahdollisuutta eli puhevaltaa. Laura arvioi puhumattomuuden varsi-

naisesti ongelmakohtaksi, hän pohtii lisäksi kielen merkitystä kommunikoinnissa.

Taisit osua avioliittoni ongelmakohtiin... Mies sanoi, ettei kanssani voi puhua! Tarkoittiko tahallaan loukaten, että vain saameksi voi puhua. Vai oliko kuitenkin niin, että hän koki, että puhun hänenkin puolestaan. Kerran hän ilmaisi tyytymättömyyttä jotenkin näin, että sinulle ei riitä mikään. Olin kait pyytännyt maalaamaan jotain tai hienosäätämään. Näitä en ymmärtänyt silloin, jos ei nytkään ja sitä kuvittelee tunteensa jonkun niin hyvin, ettei tarvi puhua... vai miten se lie... (Laura, ir2)

Laura pohdiskelee, ettei tarvitsisi puhua, jos tuntee toisen hyvin. Tämän kaltainen toisen pitkäaikainen tunteminen johtaa usein "ajatusten lukemiseen". Toisen ajatusten tunteminen ei kuitenkaan ole parisuhteelle yksiselitteisesti hyvä asia. Se voi johtaa kuuntelemattomuuteen ja liialliseen suhteeseen tottumiseen. (Ojamies 2006, 80–81.)

Mies oli hyvin avoin kun tapasimme. Sittemmin jotain muuttui ja tämä tapahtui ehkä pari kuukautta lapsen syntymää ennen. Lapsen kasvatuksesta puhutaan nyt nuo pakolliset, mutta ei meillä mitenkään yhdessä asiaa pohdita, harmi. Parisuhteesta ei meillä puhuta. Ennen puhuttiin. Meillä meni aika huonosti lapsen syntymän aikoihin ja sitten noin pari vuotta sen jälkeen. Minä en oikein ymmärtänyt, mistä oli kysymys ja yritin puhua. Olen kuullut, että hän ei osaa puhua, eikä aio opetella, koska se puhuminen ei lopu koskaan. Eikä me juuri olla puhuttukaan. Pääosin yritetään säilyttää hiljainen tasapaino ja kumpikin tekee omiaan. (Soile, ir3)

Soile kertoi kokemustaan varsin hiljaisesti ja allapäinkin, tilanne ei selkeästi ole hänen mielestään hyvä. Hän ei tunnu

pitävän mukavana tilannetta, että mies *ei osaa puhua eikä aio opetella*. Näin toimimalla mies hallitsee tilannetta vaikenemisvastapuheella. Saamelaisyhteisölle on ominaista vaikenemisen kulttuuri, perheen asioista ei puhuta ulkopuolisille (Heikkilä L. 2011b, 15). Myöskään perheen sisällä ei näytä olevan helppoa puhua vaikeuksista.

Huhhuh... Minusta tuntuu, että meillä joskus puhuttiin kai-kenlaista, enimmäkseen kyllä melko arkista. Nyt on hiljaisempaa, mutta se ei taida selittyä vain kulttuurieroilla. Me ei oikein osata tapella kunnolla ja muutenkin taitaa olla hiipumassa koko suhde. Mies on kyllä ollut aktiivisempi puhuja esim. parisuhdeasioissa. Yksi ero on selkeä ja kuuluu olevan myös joissakin vastaavanlaisissa suhteissa naapurustossa. Me etelän naiset ei lässytetä ja leperrellä kuten nämä pohjoisen ukot odottaa ja haluaa. Itse olen sitä mieltä että teot puhuu puolestaan mitä rakkauteen tulee. Sanat on sellasta tyhjän lätinää... Minä taidan olla meidän perheessä se suomalainen mies, joka ei puhu eikä pussaa. (Linda, ir3)

Linda otti reippaasti kantaa lässytykseen. Tiedustellessani tarkemmin, mitä hän tarkoittaa lepertelyllä, hän totesi, että *no semmosta vain ... tyhjää lätinää*. Päinvastoin kuin moni muu haastatelluista Linda kertoi miehensä olevan aktiivisempi puhuja kuin hän itse. Pääsääntöisesti tutkimukseni naiset kokivat puhumisen sen verran tärkeäksi, että kertovat tyytyväisenä miehensä oppineen puhumaan.

Niin, aktiivisen harjoittelun jälkeen mies oppi minusta puhumaan hyvinkin avoimesti vaikeistakin asioista, vaikka alussa törmäsinkin tähän, että ei ole oikein tottunut tällaisesta puhumaan... (Terhi, ir3)

Terhi kertoi miehensä oppineen puhumaan, tämä ei ollut tottunut vaikeistakin asioista puhumiseen. Suomalainen vaimo toi omaa toimintakulttuuriaan parisuhteeseen, mikä ilmenee maininnasta *aktiivisen harjoittelun jälkeen*. Oli vähäpuheisuus sitten kulttuurisidonnaista ja miestapaisuutta, miehisen käyttäytymismallin toteuttamista, näyttää miesten puhumattomuus olevan myös suomalais-saamelaisessa parisuhteessa jonkinlainen ongelmatekijä. Luonnollisestikaan ei voi vetää yksioikoista johtopäätöstä, että sama pätesi kaikissa em. parisuhteissa, vaan yksilöllisiä eroja esiintyy. Hanna Ylöstalo (2012) toteaa tutkimuksessaan, että tasa-arvo saavutetaan työelämässä toimimalla miestapaisesti ja miestapainen toiminta kyseenalaistamatonta (mt., 178). Miestapaista on tunteista puhumattomuus, puhumista pidetään tyypillisenä naisille eli naistapaisena.

Sie ajat tietenkin takaa parisuhteessa puhumattomuutta tai puhetta. En ole koskaan filosofimiehestä haaveillut, mutta kyllä viime aikoina on meinannut monesti itku päästä, kun yrittää jotain selvittää. Vasta tulin siskolle sanoneeksi, että mä haluan viisaan miehen! Meillä mies on kuitenkin oppinut jopa riitelemään! Sivistyneesti keskustelemalla. Se oli aluksi minusta outoa, kun ei häntä meinannut millään saada kimpaantumaan mistään. Ilmeisesti koulutus on kehittänyt tätä taitoa, joka minusta on oikein hyvä taito. Eipä tarvi murjottaa, kun saa päästellä ulos aivan surutta. Kumpikin on oppinut tällä tavalla ottamaan vastaan kritiikkiä omaa mielipidettä vastaan, ja pysytään kyllä keskustelemaan aiheesta kuin aiheesta. (Heli, ir3)

Heli nosti esille koulutuksen viittaamalla ilmeisen leikkillisesti filosofimieheen. Useissa näissä naisten kertomissa kuuluu oppiminen ja opettaminen. Suomalaisvaimot lienee yrittäneet opettaa miestä puhumaan eli he pyrkivät neuvot-

telemaan puhetavasta tuomalla omaa kulttuurista pääomaa parinpuhemaailmaan.

Yksi paljon puhuttava tekijä ulkopuolisten arvioidessa suomalais-saamelaisia parisuhteita onkin koulutusero. Tähän tutkimukseen haastattelemistani naisista noin 70 prosentilla on korkeakoulututkinto (yliopisto, ammattikorkeakoulu tai vastaava) ja heidän puolisoillaan noin neljäsosalla vastaava koulutus eli suomalaisvaimoilla näyttää olevan kautta linjan korkeampi koulutus kuin heidän saamelaispuolisoillaan.⁹² Koulutuserojen on oletettu vaikuttavan parisuhteeseen sen onnellisuuteen. Vuoden 2009 perhebarometrissa Osmo Kontula (2009) toteaa koulutuserojen vaikutuksen parisuhdeonnellisuuteen. Erojen vaikutus näyttää olevan suurin nuorilla naisilla eron vaikutuksen tasautuessa ikää myöten. Suomalaisilla miehillä koulutuseron vaikutus parisuhteen onnistumiseen on kautta linjan pienempi kuin naisilla, joskaan erot eivät ole huomattavan suuria. Koulutuksen vaikutusta suurempi merkitys näyttää olevan arvojen samankaltaisuudella. (mts. 71–73.) En selvitellyt enemmälti koulutuserojen vaikutusta suomalais-saamelaisissa parisuhteissa eikä se noussut esille mitenkään erityisesti. Tiedustelin asiaa kuitenkin lyhyesti sähköpostitse.

Sonja (ir1): Koulutusero vaikuttaa, sitä ei voi kieltää, mutta jotenkin taustalla ja kiertyneesti. Emme varmaan koskaan ole suoraan puhuneet koulutuserosta. Minusta on tuntunut, ettei minun ole ollut sopivaa ottaa asiaa puheeksi ja/tai keskustella mieheni kanssa yliopistollisesta tutkinnostani tai joistakin siihen liittyvistä seikoista. Olen siis pitänyt hyvin pientä ääntä koulutuksestani niin perheessä kuin muualla saamelaisyhteisössä... ehkä koulutuserosta johtuen. Toisaalta luulen, että

⁹² Naisten ja miesten välinen koulutusero lisääntyy mitä pohjoisempana ollaan. Saamelaisalueella korkeakoulututkinto on 160 naisella suhteessa 100 mieheen. Utsojella ero on hieman pienempi. (Nordregio 2015)

mieheni on jollain tavoin ollut ylpeä avioituessaan ns. lukeneen naisen kanssa. Mieheni on kyllä innokkaasti ja omatoimisesti ottanut eri asioista selvää ja näin tasannut koulutuksen tuomaa eroa, etten sanoisi pintasilausta.

Koulutuseroa on molempiin suuntiin, enhän suomalaisena ymmärrä kaikkea saamelaisuudesta, vaikka olen täällä viettänyt vuosikymmeniä elämästäni. En ymmärrä joitakin kielen, tapojen ja uskomusten ja asenteiden vivahteita, ymmärrys on jäänyt aavistuksen varaan, koska asioita ei aina välttämättä selitetä. Jotkut asiat jäävät varmaan ikuisesti salaisuudeksi.

Sonja viittasi arvoihin arvioidessaan miehensä olleen ylpeä saadessaan vaimokseen *ns. lukeneen naisen* eli koulunkäyntiä arvostetaan saamelaisyhteisössä. Kuitenkaan oppineisuutta ei ole sopivaa *ottaa puheeksi* enemmän. Hän toi esille koulutuseron *molempiin suuntiin*, joskin hän viittaa omaan ymmärtämättömyyteensä kulttuuriasioissa, mikä ei käsitykseni mukaan ole pääosiltaan riippuvainen koulutuksesta, vaan halusta ja kyvystä oppia ymmärtämään sekä samankaltaisista arvoista. Sonjan kertomasta heijastuu halu kulttuuriin arvostamiseen, kun hän mainitsee miehensä pyrkineen tasaamaan koulutuseroa eli pintasilausta, kuten Sonja asian ilmaisee.

4.4. Yhteenvetoa

Olen käsitellyt tässä luvussa saamelaismiesten suomalaisvaimojen toimijuutta kulttuurisen ja sosiaalisen pääoman tuottamiseksi ja ylläpitämiseksi. Ensisijaisina kulttuurisen pääoman muotoina näen tutkimuksen kontekstissa kielitaidon sekä kulttuurisen tapaosaamisen pukeutumisen ja arjen toimijuuksien tuottamisessa. Suomalaisvaimot opettelivat uu-

den yhteisön tapoja ja sääntöjä, mutta he toivat myös omien tapoja, toisin sanoen he kävivät neuvottelua käyttäytymismalleista eli tapatoimijuuden vaihtoehdoista. Olen käsitellyt tässä luvussa suomalaisnaisten kokemuksia ensisijaisesti vaimon roolissa. Äiti-roolin rajasin pois sen laajuuden takia (ks. jatko-tutkimusaiheita). Lähtökohtana on arjen toimijuus, ns. tavallisessa elämässä, kodissa ja kokemuksissa siitä. Vaimotoimijudessa painottuvat arjessa tarvittavat ja vaadittavatkin taidot: käsityöt ja kotityöt kuten ruuanlaitto.

Kulttuurisena pääomana kieli on yksilön ominaisuus ja omaisuutta, ruumiillistunutta pääomaa. Se kuuluu myös institutionaaliseen kulttuuriseen pääomaan, esimerkiksi koulutukseen, suomalaisillahan saamen kielen osaaminen on tietoisella toiminnalla hankittu taito. Saamelaismiesten suomalaisvaimot ovat ahkeria saamen opettelijoita. Lähes kaikki kertoivat puhuvansa tai ainakin ymmärtävänsä saamea. Joidenkin saamen taito on lähellä äidinkielen tasoa. Kielen opiskelun perusteeksi useimmat mainitsivat välineellisyyden: naiset halusivat osata yhteisön kieltä, jotta heidän takiaan ei tarvitsisi puhua suomea. Monet kertoivat myös saamen kielen ja kulttuurin arvostamisesta. Kielitaito kuuluu kulttuuriseen pääomaan. Tässä luvussa olen käsitellyt sitä ensisijaisesti ruumiillistuneena, ruumiiseen sisällytettynä ja omaksuttuna pääomana, vaikkakin kielitaidon hankkiminen on pääsääntöisesti ollut institutionalisoitunutta eli kieltä on tietoisesti opiskeltu kursseilla ja oppilaitoksissa. Haastattelemani naiset toteuttavat tässä aktiivista kielellistä toimijuutta. Suomalaisvaimot pyrkivät myös aktiivisesti käyttämään hankkimaansa saamen taitoa. Tämä ei ole kohdannut kuitenkaan varauksetonta hyväksyntää, vaan naisten saamen kielen taitoa kuin myös yleensä saamen puhumista on voitu arvostella. Niin ikään jotkut haastatelluista olivat kokeneet, että saamen puhumisella on pyritty sulkemaan suomalainen ulkopuolelle. Olennaista kulttuurisen pääoman käytössä ja sen säätelyssä on yhteisöllistä legitimointi eli että

yhteisö hyväksyy ja tukee saamen puhumista. Suomalaisten vaimojen saamestamiseen suhtauduttiin siis kahtalaisesti: toisaalta sitä odotettiin, toisaalta se sai osakseen arvostelua. Naisten saamen opetteleminen tuki kuitenkin myös kielen elävänä pysymistä: perheen puhekieli saattoi muuttua suomesta saameksi suomalaisvaimojen (ja -äitien) oppiessa saamea.

Saamenpuku on tuotteena kulttuurisen pääoman ilmentymä. Sen valmistaminen on vaativaa ja edellyttää hyvää kulttuurista tietoutta ja ymmärrystä. Pukua tulee osata myös käyttää oikein: eri alueiden pukuja ei saa sekoittaa keskenään ja kaikki puvun elementit tulee olla oikeaoppisia, joskin varsinkin nuoremmilla näkee uusia sovelluksia esimerkiksi vyön ja riskun käyttämisessä. Saamenpuvun käyttämisen kolmannes haastatelluista suomalaisvaimoista kytki vaimouteen eli vaimon kuuluikin heidän mukaansa käyttää miehensä kulttuurin mukaista asua. He kertoivat miehen perheen jopa edellyttäneen saamenpuvun käyttämistä. Erityisesti vanhemmat naiset asettuivat näin vaimon paikkaan pukeutumisellaan. Kaksi suomalaisvaimoa kolmesta joko ei pitänyt saamenpukua ollenkaan tai oli luopunut sen käytöstä. Pääsääntöisesti puvun pitämättömyyttä naiset perustelivat ei-saamelaisuudella. Muutamalla varsinkin vanhemmista naisista oli myös kielteisiä kokemuksia saamelaisten suhtautumisesta suomalaisnaisen saamenpuvun käyttöön. Muutama kertoi myös puvun oikein käyttämisen olevan vaativaa. Puvun teon ja käyttämisen ohella suomalaisnaiset olivat opetelleet myös duodjin eli saamenkäsitöiden tekemistä. Tässä opettelussa he olivat päässeet perinteensiirtäjiksi, osaksi sukupolvien ketjua eli töitä oli opettanut miehen äiti tai joku muu lähisukulainen.

Muita arjen toimijuuksia tuottavat kotityöt kuten ruoka ja sen valmistus. Uudet raaka-aineet, ensisijaisesti poronliha, tuottivat ensi alkuun totutteleamista. Suomalaisvaimot kertoivat tuoneensa perheeseen myös uusia ruokalajeja ja ruokailutapoja. Yksi näistä on ruokailuaika, jossa tietty saamelai-

suuteen liitetty joustava aikakäsitys. Erilaiset aikataulutukset ja ylipäänsä aikaymmärrys turhauttivat suomalaisnaisia. Niin ikään erilaiset näkemykset puhumisen tarpeellisuudesta kuuluivat myös suomalais-saamelaiseen parisuhteeseen. Koulutuserojen merkitystä suomalaisvaimot eivät sitä vastoin maininneet muuta kuin kysyttäessä. Useimmat haastateltavani kertoivat tuoneensa omia tapojaan ja tottumuksiaan, suomalaista elämäntyyliä mukanaan.

Itse asiassa olen tuonut paljonkin asioita lapsuudenkodistani ... koko suomalaisen elämäntavan paketin, suomen kielen, suomalaisen ajattelutavan. Suomalaisuus on laahuksen tavoin seurannut minua ja mukani ja ymmärrän olevani yksi osatekijä saamelaisten sulauttamisessa länsimaiseen ja suomalaiseen elämänmenoon. Perheeni elämä on muodostunut, kun se on hienosti mennyt, paikoin kiistojenkin kautta siksi kulttuuriin sekametelisopaksi, mitä se nykyisellään on. Pelkään pahoin kuitenkin, että suomalainen elämänmuoto on voittanut. (Sonja, ir1)

Sonja arvioi tuoneensa vahvasti suomalaisen elämäntavan suomalais-saamelaiseen perheeseensä. Hän kutsui sitä *laahukseksi*, jonka käsittän kuvaavan painolastia, ”perässävedettävää”, josta ei pääse eroon. Niin ikään Sonja lähes syyllisti itseään saamelaisuuden sulauttamisesta suomalaiseen ja yleensä länsimaiseen kulttuuriin eli hän tiedosti kulttuurien epätasapainon ja -arvon, valtakulttuurin ylivallan suhteessa pienempään kulttuuriin. Perheensä kulttuuria hän kuvaili *sekametelisopaksi*, jonka tulkitseen tarkoittavan monikulttuurisuutta, kulttuurista tasapainoa tai ainakin pyrkimystä siihen.

Tulkitsen suomalaisvaimojen saamenpuvun käytön, saamen kielen ja muiden saamelaisuuden tunnusmerkkien ja symbolien opettelemisen pyrkimyksenä, en niinkään integroitumiseen, vaan saamelaistapaisuuteen. Saamelaistapaisuuden

tulkitsen olevan samantapaista käyttäytymistä, samanlaisten tapojen noudattamista kuin miten saamelaiset toimivat. Saamelaisen tapojen, elämäntavan määrittely on monialainen asia. Se pitää sisällään muun muassa saamen kielen, pukeutumisen, saamelaiset käsityöt ja ruuat, sukuyhteyden ja luontosuhteen. Liitän saamelaistapaisuuden sosiaaliseen ja kulttuuriseen pääomaan. Omatakseni sosiaalista pääoma ihmisen on kyettävä verkostoitua, hankkia ja omata sosiaalisia suhteita. Mitä paremmat suhteet hänellä on, sitä enemmän hänellä on sosiaalista pääomaa. Luonnollisten sosiaalisten suhteiden on oltava sopivia eli hyöty ja ilo suhteista on molemminpuolista. Yksi kulttuurisen pääoman lajeista on kyky, osaaminen. Sosiaalisten suhteiden luominen ja ylläpitäminen vaativat hyvää ja kehittynyttä kykyä luoda ja ylläpitää suhteita. Ollakseen arvostettavaa symbolinen pääoma, sekä sosiaalinen että kulttuurinen, tarvitsee muiden yhteisön jäsenten hyväksyntää ja antamaa oikeutusta. Symbolinen pääoma vaatii legitimoituakseen aktiivista toimijuutta, henkilöillä on oltava halu, kykyä ja pyrkimystä kyseisen pääoman hankintaan. Symbolinen pääoma menettää arvonsa, jos sitä ei ylläpidetä oikealla, hyväksytyllä tavalla. Epäaito pääomittuminen - saamelaiseksi alkaminen - ei kannata. Saamelaistapaisuus pitää sisällään tilanteisen ulottuvuuden: onko suomalaisvaimolla mahdollisuuksia, tilaa toimia ja voimavaroja toteuttaa toimijuuttaan.

5. PAIKANTUMASSA

5.1. Miniänä – ”Miten olla mielevänä, kuten kuuluna asua”

*”Osmotar, oleva vaimo, Kalevatar, kaunis impi:
Hänpä neittä neuvomahan, orpoa opastamahan,
miten olla mielevänä, kuten kuuluna asua,
mielevänä miehelässä, kuuluna anoppelassa.”*

(Kalevala 2009, 214)

*”Kysyvät kylän miniät tahi muut kyläiset naiset:
’Antoiko anoppi voita kuin ennen emo kotona?’
Ellös konsana sanoko: ’Ei anna anoppi voita.’
Sano aina annettavan, kapustalla kannettavan,
jos kerran kesässä saanet, senki toisentalvellista!”*

(mts. 222)

Naisten kertomukset sisältävät kokemuksia omista anopisuhteistaan ja omasta paikantumisestaan miehen sukuun ja yhteisöön erilaisia toimijuuksia tuottaen. Apuna toimijuudessaan naiset pyrkivät käyttämään omaa ja hankkimaan uutta sosiaalista pääomaa ja pohtivat, minkälaista symbolista pääomaa he kokevat tarvitsevansa paikantumisessaan yhteisöön. Koska tutkimusaineistonani ovat naisten kertomukset omista kokemuksistaan yhteisössä, on perehdyttävä suhdeverkostoihin, sillä kokemus syntyy aina suhteessa johonkin (Koivunen & Liljeström 1996, 283). Tutkin, minkälaista sosiaalista pääomaa suomalaisnaiset kertovat tarvitsevansa perhesuhteissa, miten sitä voi saavuttaa, minkäläisissä toimijuuksissa ja tapai-

suuksissa. Haastattelemani naiset kertovat kokemuksistaan saamelaisen vaimona, miniänä ja saamelaisyhteisön jäsenenä. He pohtivat paikkaansa perheen ja suvun jäsenenä: onko heillä paikkaa, ovatko he jäseniä vai jäävätkö / ovatko jääneet ulkopuolelle. Tiedustelin myös, kokevatko haastateltavani itsensä miniäksi, eli mieltävätkö he itsensä miehen ja miehen suvun kautta tai avulla.

Venla (ir2): Kai sitä ensimmäisenä on äiti ja sitte on vaimo ja sitte tietysti työn kautta. En minä ikinä silleen oon ajatellu, että identifioisin itteni miniäksi, mutta ku oon niin oon. Vanhemmat ihmiset kysyy, että kenen miniä tai ootko sinä sen emäntä tai miniä. Nuoremmat aattelee varmaan. että suurperheen äiti tai että A:n vaimo, suomalaiset varmaan aattelee työn kautta... Kyllä ne kuttuuki, että miniä ... Sanoo ne naapuritki (miehen setä), että meidän miniä.

Näen Venlan puheessa heijastuvan nykyajan käsitystä naisen roolista. Hän pohdiskeli, mikä hänen roolinsa ensisijaisesti on. Teimme haastattelua hänen kotonaan, joten arvelen senkin vaikuttavan Venlan näkemykseen juuri sillä hetkellä. Vaikka sainkin tehtyä haastattelun ihan rauhassa, reagoi Venla välillä esimerkiksi lasten tarpeisiin. Hänen äititoimijuutensa korostuminen selittynee paljoudessa pienillä lapsilla, mutta miniä-paikantaminen on myös tuttu. Kysyin ensin haastateltaviltani anoppi–miniä-suhteesta, joka on tärkeä ja keskeinen suhde, mutta arkitiedon mukaan voi olla vaikea.⁹³ Haastattelemini saamelaismiesten suomalaisvaimot kertoivat suhteen anoppiin olevan tai olleen suhteellisen hyvän. Tätä helpotti se, että käytännössä kaikki muuttivat asumaan miehen kanssa

93 Tv-sarjan "Märät säpikkäät" Kirste Aikio ja Suvi West kertovat uudessa kirjassaan, että suomalaisnaisen tie saamelaismiehen kanssa ei ole helppo. Avainhenkilö on anoppi, joka vaikuttaa uuden miniän muihin suhteisiin: "Jos anoppi ei ota suojiinsa oppimaan, voi suku jättää ulkopuolisen naisen hyvin yksin." (Aikio, Salmi-nen & West 2013, 111).

omaan asuntoon. Vain muutama kertoi alkuaikoina asuneensa tulevan miehensä kotona. Merkillepantavaa oli, että kaikki vanhimman polven miniät kertoivat pääasiassa hyvästä anoppisuhteestaan.

Ilona (ir1): Aina oon kokenu, että hyöäksytyt ja arvostettu eikä ole ohjeistettu lasten kasvatuksessa. Kaikki mun ruuatki oli hyviä, mä oon saanu pelkästään myönteistä. Aina se ahku toivo, että tullaan käymään, hirveen vieraanvarainen, ahku oli hirveen kiinnostunut kaikesta. Ahku huolehti, mutta ei ollu mitenkään tiukka.

Helena (ir1): Miehen äiti sano, joskus että minä olin heille niinku rukousvastaus, ei sitä sen ihanammin voi sanoa miniälle.

Ilona ja Helena kertoivat todella hyvästä anoppisuhteesta. Ilonan anoppi ei tehnyt sitä anopin varsin yleistä virhettä eli hän ei sekaantunut lasten kasvatukseen. Hän lisäksi satoi miniän sosiaaliseen yhteisöön toivomalla, *että tullaan käymään*, eikä ole asetanut yhteisölle rajoja. Helenan anoppi puhui rukousvastauksesta, josta tulkitsen, että anoppi on toivonut hyvää miniää rukoilemalla, ja saanut Helenan *vastaukseksi* pyyntöönsä. Tähän sisältynee pelko, että miniää voisi myös olla jollakin tavalla epäsopeva.

Meillä on anopin kans ollu hirveän hyvät välit. Mä oon ollu kiinnostunu saamelaiskulttuurista, hän opetti mua tekemään, meitä yhdistää käsityöt – yhdessä mietitään. (Soile, ir3)

Soilen kertomasta on kuultavissa yhteys anopin ja miniän välillä eli miniätoimijuus. Anoppi on opettanut miniälleen tarpeellisia taitoja ja samalla sitonut miniän naisten ketjuun opettamalla hänelle käsitöitä. Miniät ja anopit kantavat

esiäitiensä perintöä, käsitystä siitä, minkälainen on anopin ja miniän suhde. Tosi asiassa anoppi ja miniä hyödyntävät tai ainakin voivat hyödyntää toisiaan monella tavalla. (Törmä 2007, 70.) Stereotyyppisellä käsityksellä anopin ja miniän suhteiden hankaluudesta on vastineensa todellisuudessa. Ristiriitoja saattaa aiheuttaa kilpailuasetelma, joka kohdistuu kotitalouden sisäisen, ideologisen ja käytännöllisen järjestyksen naiselle antamaan asemaan ja arvovaltaan (Toivanen 2005, 155).

Elämään monesti kuuluu, että anopin ja miniän välit ovat aika vaikeat. Minähän oon tässä saanu tavallaan yhen anopin ja sitte ... tässä oli kaks kylän ahkua, että jos anopilta jäi jotaki tekevä, niin kyllä ne huolehti, että anoppeja tuli naapuritalosta lisää, jos oma anoppi alko käydä riittämättömäksi, mutta nää oli tällaset nämä vara-anopit, että ne lauko vähän kaikkea...
(Saara, ir2)

Saara on kokenut lähiyhteisön olevan laajemman kuin pelkästään oman anoppinsa. Hän puhui *vara-anopeista*. Vara-anopit kuuluivat vahvasti sosiaaliseen verkostoon, joka oli laajempi kuin perhe. Hän myönsi verkoston merkityksen kutsumalla naapurinkin naisia anopeiksi. Ruotsalainen historioitsija Kalle Bäck (1999, 52) kuvaa, kuinka anoppi puhuu paljon, hänellä on mielipide joka asiaan, hän on kriittinen nuorta paria kohtaan, anoppi löytää aina puutteita heidän taloudestaan ja sekaantuu jatkuvasti nuorten elämään. Konfliktit anopin ja miniän välillä ovat yleensä sanallisia, mutta hiljaisuutta, vaikeumista ja ruumiinkieltä voidaan käyttää tehokkaasti. (Mts. 107.)

*Se tuli mulle yllätyksenä, ettei minua hyväksytty sukuun. Suh-
tautuminen ollu negatiivinen vanhempien taholta... kärsimään
joutunu, minun mies ja katkeruutta, ku minua on huonosti ko-
hellu. Ja ku oon köyhä eikä oo poroja. Ei niiden vanhempien*

kansa voi keskustella ... olemme jonku verran tekemisissä, ei mitenkään lämpimät välit. Ei meiän perheessä ahku ole mummo, lämmin. Ku poika synty, sanovat että viimein se riuku teki pojan. /.../ Se on aina semmonen muuri... muistan ku tyttö kastettiin, niin ahku suuttu että niin ruma nimi, lähti kesken pois, oli vähän noloa. Miehen isä... kyllä hänki ollu hankala. Asuttiin alkuun miehen kotona, laihuin kaheksan kiloa, ku en viittiny syyä. Ahku (anoppi) on ärhäkämpi ku muut, hänki ollu epätoivottu miniä, jatkaa sitä. (Erja, ir2)

Erjan miniäkertomus on ankea. Hän on kokenut olevansa ei-hyväsytty, aina ollut *semmonen muuri*. Yhteisöllä oli asetetut rajat, muuri, johon Erja oli törmännyt. Hyväksymättömyys aiheuttaa jopa fyysisiä reaktioita, hän ei *viittiny syyä*. Erja ilmaisi kuitenkin jonkinlaista ymmärrystä anoppiaan kohtaa kertomalla, että *hänki ollu epätoivottu miniä*. Anoppi ilmaisi tyytymättömyyttään sekä sanallisesti että sanattomasti, ja Erja totesikin, että ei *niiden vanhempien kans* voinut keskustella. Anoppi suuttui *rumasta nimestä* lapsen ristiäisissä ja poistui paikalta. Kirsi Juhila (2004, 29) kirjoittaa, että vastapuhetta voi olla myös vetäytyminen. Erjan anoppi ”puhui vastaan” ja käytti vahvasti symbolista valtaa poistumalla tärkeästä juhlasta, ja teki sen lähes mielenosoituksellisesti.

Mies on kertonu, että se (anoppi) oli sanonu, että oisit sinä voinu ottaa saamelaisen. Mutta ku mies nuorena seurustellu, niin kaikista sanottiin, että se on sinun serkku, ... että mitenkäs otat saamelaisen, ku ne on kaikki serkkuja eikä voi mennä naimisiin.

OK: Miksi olisi pitänyt olla saamelainen?

Oishan se ollu semmonen tuttu ja kotosa, ja anoppi ois tuntenu sen suvun ja historian. Että minä oon semmonen ilman histo-

riaa oleva olento, joka tuli sinne jostaki... taivaasta tiputettuna eikä minusta tiedetä mitään muuta, niinku anopin silmin.
(Mimmi, ir2)

Mimmi kuvaili itseään *ilman historiaa olevaksi olenoksi*. Näissä puheenvuoroissa kuuluu oman yhteisön paremmuus: jos on saamelainen, on parempi miniäksi kuin ei-saamelainen. Tässä näyttäytyy yhteisö- ja usein myös sukusidonnaisuuden tärkeys saamelaisyhteisössä. Mimmin historiattomuuden voi nähdä saamelaishistorian puutteeksi eli muualta historiansa hankkinut ei ollut niin kelvollinen kuin ”oma” ihminen.

Mummot puhuivat saamea keskenään, oltiin jo kihloissa, toinen sanoi yhtäkkiä suomeksi, että mitä sinä taajot, hyvä se on suomalainen minä, ei se haittaa jos ei ole saamelainen. Varmaan anoppi oli puhunu, että muuten hyvä, mutta ku on suomalainen. (Vappu, ir2)

Vappu koki suoraan olevansa muuten *hyvä*, mutta ei ole saamelainen. Ludger Müller-Wille (1996) totesi tutkimuksessaan Utsjoen perhesosiaalisista suhteista 1960-luvulla, että tuolloin oli yleisesti vallalla käsitys, että ”seka-avioliitto merkitsi saamelaiselle aviopuolisolle nousua sosiaalisessa hierarkiassa” (mts. 40). Sosiaalisesta nousun mahdollisuudesta seka-avioliiton myötä ei yksikään haastattelemanin nainen kuitenkaan kertonut. Tutkimuskontekstissani edellä mainitun kaltainen nousu voisi hyvinkin olla mahdollista suomalaisvaimojen hyvän koulutuksen vuoksi. Tällaista nousua on kuitenkin vaikea, jos ei mahdotonta, mitata tai todentaa selkeästi. Saamelaisten sukuun hyväksymisestä tai oikeammin sukujen paremmuudesta kirjoittaa muun muassa Asta Balto (1997). Balto toteaa, että aikaisemmin sukulaiset ja muut erotettiin selvästi. Nykyisin yhteydet eri paikkojen välillä ovat laajentuneet ja puoliso saattaa löytyä naapurista, ”vieropalki-

sesta”⁹⁴ tai valtaväestön edustajasta (mts. 80). Aiemmin, kun suosittiin ulkoryhmä- eli eksogamista avioliittojärjestelmää, haettiin puoliso usein oman yhteisön ulkopuolelta. Erityisesti poronhoitajasaamelaiset löysivät puolisonsa vuotuiskierron varrelta (Näkkäljärvi 2007, 37). Nykyisin, kun suurin osa Suomen saamelaisista asuu jo saamelaisalueen ulkopuolella⁹⁵, on sukuyhteyksien merkitys kuin myös koko saamelaisyhteisö muuttunut. (Ks. Seurujärvi-Kari 2014.)

Ahkulla oli monta miniää, mie olin siellä muitten seassa. Eikä ahku koskaan eroteltu, onko saamelainen vai suomalainen. En ainakaan mie kuullu... Piti arvossa, ku oon käsityöihminen. Ja opiskellu, oma työ. Se oli semmonen itsellinen ihminen itteki... vähän niinku emansipoitunu. (hymyilee) (Paula, ir2)

Paulan kokemus miniä-anoppikontekstissa on ollut hyvä, hän ei ole kokenut tulleen arvotetuksi syntyperänsä perusteella. Hänen anoppinsa (ahku) päinvastoin nosti esille miniän ominaisuuksia, kulttuuriseen pääomaan kuuluvia taitoja ja hankittua koulutusta. Anopin osoittama arvostus heijasteli myös hänen omaa asennoitumistaan naisen asemaan: Paula arvioi anoppinsa olleen *vähän niinku emansipoitunu* eli tämä ei asettunut pelkästään perinteiseen naisen rooliin.

Anoppi–miniä-suhde ja miniä-asetelma tai asema... no, mää oon olemassa, ei sen kummempaa. En koe, että minusta oltas kiinnostuneita, mä oon se, joka täällä asustaa miehen kans. En mä oo missään vaiheessa kokenu, että ne (appivanhemmat)

94 Vieropalkinen on puhekielinen ilmaisu, joka tarkoittaa naapuripaliskuntaa (viero ← viereinen), mutta voi olla myös mikä hyvänsä muu kuin omaa palkinen eli paliskunta.

95 Noin 60 % saamelaisista asuu tätä nykyä varsinaisen saamelaisalueen ulkopuolella (Saamelaiskäräjät 2013).

oli pahalla, pahaa tarkoittanu, että se on ollu vaan erilainen tapa toimia. (Anu, ir2)

Anun kokemus oli, että hänestä ihmisenä ei olla kiinnostuneita, hän vaan *asustaa miehen kans*, melkein kuin kuka hyvänsä. Kuitenkin Anu pyrki ymmärtämään appivanhempiaan erilaisen toimintatavan perusteella. Anu koki kiinnostumattomuuden ikävänä. *Ilmaisut oon olemassa ja ei sen kummempaa heijastelevat näkemykseni mukaan jonkinlaista arvostuksen ja yhteisöön kuulumisen kaipuuta, ehkä halua ja tarvetta olla kummempi.*

Miehen entinen tyttöystävä oli hirvittävän mieleinen, anoppi kokeili jänniä syyllistämisiä niinku, että se (aikaisempi tyttöystävä) ruukas pestä ikkunat... Kerran sanoin anopille, että hän sanos mulle sen asian ja syyllistämällä mä en tee mitään, siitä me päästiin eteenpäin ja lähennyttiin. Ja oli se sitte myöhemmin sanonu, ettei parempaa äitiä pojan lapsille olis voinu saada kuin minä. (Terhi, ir3)

Terhin anoppisuhteessa on nähtävissä myönteistä kehitystä, jota ehkä tapahtui ajan myötä, mutta Terhi toimi aktiivisesti asemansa eteen sanomalla anopille syyllistämisestä. Anoppi ja samalla isoäiti saattaa kantaa huolta poikansa ja lastenlastensa hyvinvoinnista. Sari Tontin (2011, 35) tutkimuksessa isovanhempien ja lastenlasten välisestä suhteesta kävi ilmi isoäidin huoli oman poikansa hyvinvoinnista miniään voimakkaan tahdon alla. Haastatteleman suomalaisvaimot eivät juurikaan kertoneet anopin sekaantumisesta lasten kasvatukseen, ja kaikki korostivat tavalla tai toisella sukupolvia ylittävän suhteen tärkeyttä lapsille.

On meillä kyllä anoppi–miniä-suhde, ollu aina apuna jos on tarve. Asutaan samassa pihapiirissa, lapset sahaavat eestaka-

sin. Lähekkäin asuminen: kyllä se aluksi ahisti, koska miehen äiti oli tottunu käymään siivoamassa ja se on se ens kesä ku mie siellä asuin, niin se kävi sillonki. Me oltiin reissussa ja se oli sillä välin käyny (siivoamassa) ja minusta tuntu vähän kummalliselta tulla kotia, ku kaikki pöytäliinat oli vaihettu ja ikkunaverhot ja kukkia, että sillon tuli ajatus, että voi vitsi, lopettaakohan tuo ikinä tuota. Mutta kyllä se on menny ohi, ei me olla otettu yhteen. Vaikka hän on vähän semmonen vanhan-kansan ihminen, että huolehtii ja joskus nuuskii vähän liikaaki meiän asioita. Mie olen ajatellu, että se on vain sen tapa, olen antanu monien asioiden olla. (Heli, ir3)

Muutama harva haastateltu kertoi kokemuksista yhdessä tai lähellä asumisesta. Familiaalinen⁹⁶ asumismalli ei ole saamelaisalueellakaan enää yleistä. Helillä siitä oli kokemusta: miehen äiti kävi siivoamassa Helin ja miehensä taloudessa myös näiden läsnä ollessa. Hän toteutti toiminnallaan sopeutumistoimijuutta: hän on *antanu monien asioiden olla*, ymmärtänyt anoppiaan eikä riitauttanut asiaa.

Oltiin samaa ruokakuntaa, minä emäntänä tavallaan, anoppi oli sairas. ...Täällä oli totuttu siihen, että vaimo kotona ja minä oon ollu töissä koko ajan. Olin tavallaan aivan eri maailmasta, toimintakulttuurista. Meillä ei kauhean paljon ollu yhteistä, anoppi oli omassa huoneessa paljon (Vappu, ir2)

Vappu toi esille erilaisen toimintakulttuurin. Hänen anoppinsa sairasteli ja pysytteli paljon omassa huoneessaan, joten Vappu pääsi toteuttamaan vaimo- ja miniätoimijuutta, halusi sitä tai ei. Miniälle perheen yhtenäisyys voi olla velvoite, pakkotaminen tai jopa sortamisen keino (Määttänen 1993, 157); miniän on myönnyttävä, jotta perheen maine säilyy. Erityisesti tämän kaltaisten voimamittelöiden kertoo Johanna Järvi-

96 "suvuttain esiintyvää" (Suomisanakirja 2013.)

nen-Tassopoulos (2005) olevan kreikkalaisperheissä tavallisia. Perhe- ja sukukoheesoin kannalta on tärkeää kokonaisuuteen kuuluminen, ja kokonaisuuden säilyminen ehjänä.

Helppo tulla sukuun, ku tunki ihmisiä. Ei ainakaan kukaan tykänny huonoa. Miehen sisko sano, ku joku sano, että riukuminiän aikoo tuoda, niin sisko sano, että älä huoli, isä se taitaa kaikkein eniten tykätä. (Alli, ir1)

Yksi vanhimmista haastattelemistani naisista kertoi apensa pitäneen suomalaisminiästään. Anoppiinsa Alli ei ehtinyt tutustua. Allin asettumista miehen perhe- ja sukuyhteisöön helpotti se, että hän tunki perhettä jo entuudestaan, ennen avioitumistaan. Kuitenkin joku oli arvottanut suomalaisminiää: *riukuminiän aikoo tuoda*. Tämä sinänsä neutraalilta vaikuttava lausahdus pitää nähdäkseni sisällään kuitenkin pyrkimyksen tulevan vaimon paikantamiseen riukuna, ei saamelaisyhteisöön kuuluvana. Allin uusi perheyhteisö kuitenkin tuki häntä.

Todella hyvin minut on vastaanotettu, minulla on ollu hyvää olla miniänä. Mutta ei me yhdessä asua oltas kestetty - anopin kans - me oltas tultu hulluksi. (Elli, ir1)

Elli myönsi suoraan, ettei olisi kestänyt voimakasta koheesiota anopin ja oman perheensä välillä. Mennessäni haastattelemaan Elliä hän oli kotonaan anoppiinsa kanssa ja kertoi tämän olleen yötäkin. Vaikka Elli ei olisikaan kestänyt varsinaista asumista anopin kanssa, hän kuitenkin huolehti anopistaan eli tuotti hyvää miniätoimijuutta. Ellin ja hänen anoppiinsa välisessä suhteessa on havaittavissa luottamusta, joka on sosiaalisen pääoman peruspilareita. Luottamus vahvistaa suku- ja perheverkostoa ja ilmenee jäsenten välillä sosiaalisena apuna ja resursseina. (Ks. Putnam 1993, 170.)

Kalle Bäck (1999) kirjoittaa kansainvälisen kirjallisuuden osoittavan, että anoppien ja miniöiden välillä on edelleen potentiaalinen konfliktimahdollisuus, vaikka yhdessä asumisen muoto on muuttunut. Keskeisimmät kiistan aiheet koskevat miestä (anopin poika ja miniän mies), kodinhoitoa ja lasten kasvatusta. Työasiat eivät nykyään enää paljon aiheuta erimielisyyksiä, koska useilla naisilla, niin anopeilla kuin miniöillä, on kodin ulkopuolinen työ. (Mts. 86.) Kreikansuomalaiset naiset kertovat hyvin vahvasta perheyhteisyydestä ja monenlaisista vaikeuksista sopeutua toimimaan miniänä. Kreikassahan useamman sukupolven yhdessä asuminen on edelleen yleistä, ainakin nuoren parin avioliiton alkuaikoina. (Järvinen-Tassopoulos 2005, 155–157.)

Elli (ir1): *Kyllä varsinkin vanhemmat ihmiset... että ku kuulivat, että oon NN:n miniä, se helpotti mummoilla heti, että jaa - sehän on sitte eri asia.*

Vanhempaan ikäluokkaan kuuluva Elli ymmärsi hyvin mummojen suhtautumisen: uuden suomalaisnaisen paikantamisessa helpotti huomattavasti, kun tuli tietoon hänen kytkevänsä yhteisöön miehen ja appivanhempien kautta. Kuulen lausahduksessa *sehän on sitte eri asia* arvottamista, täysin yhteisöstä irrallaan olevaan olisi vaikeampi suhtautua myönteisesti. Tämä todentaa mielestäni sosiaalisen pääoman eli verkostoon (sukuun, yhteisöön) kuulumisen arvoa. Ellin sosiaalinen pääoma on näin legitimoitua eli yhteisö tunnistaa ja tunnustaa uuden miniän paikan yhteisössä. Elli käytti kertomassaan ilmaisua *se helpotti mummoilla heti*, mikä kuvastaa sekä mummojen tunnetta että Ellin ymmärrystä siitä, että outoon ihmiseen suhtautuminen voi olla vaikeaa. Tutuksi hänet teki ”lähiosoite” jonkun heidän tuntemansa ihmisen miniänä.

Familiaalinen-sana on ensisijaisesti lääketieteessä käytetty termi, joka tarkoittaa ”suvuittain esiintyvä”. Käytän sitä täs-

sä yhteydessä painottaakseni laajemman perheyhteisön kuin ydinperheen merkitystä naisen elämässä.⁹⁷ Monet toimintatavat ovat ydinperheen lisäksi sidoksissa tai kotoisin suvun perinteistä eli ne ovat familiaalisia eli suvuttain esiintyviä. Minkälainen ihmisen tulee olla päästäkseen sisään johonkin yhteisöön, ja tullakseen hyväksytyksi yhteisön jäsenenä? Perhe on sosiaalisen pääoman kasvualusta ja naisen vastuulla on perheen sukulaissuhteiden hoito (Bourdieu 1998, 122; Alanen 2009, 176, 189) sekä toimiminen sukupolvien välisenä siteenä (Hirvonen 1999, 254). Ihmisen alkupääoma on yleensä peräisin kotoa, perheestä ja suvusta. Tähän familiaariseen (familiaaliseen) pääomaan kuuluu tiedon, normien ja tapojen siirtyminen sukupolvelta toiselle yhteisöllisen ja kulttuurisen muistin välityksellä (Keskitalo 2010, 233).⁹⁸

Yksilön ja erilaisten ryhmittymien välillä on (ainakin) kahdenlaisia siteitä: heikot ja vahvat siteet sijoittuvat yksilön ja ryhmän kuten perheen, suvun ja yhteisön välille. Heikot siteet, jotka voidaan nimetä siltaaviksi (bridging), yhdistävät yksilöä laajempaan tai etäämmällä olevaan yhteisöön kuten työpaikkaan. Vahvat eli sitovat (bonding) siteet yhdistävät lähipiiriä kuten perhettä, lähisukua ja joskus naapurustoakin. (Granovetter 1973, 1360; Putnam 1993, 170; Kajanoja 2009, 74; Knif 2012, 130.) Sosiaalisessa pääomassa on ensisijaisesti kysymys suhteista: vuorovaikutuksesta ja kuulumisesta erilaisiin suhdeverkostoihin. Suvun ja sukulaissuhteiden tärkeydestä saamelaisilla kertoo sukulaisuussanojen määrä. Se selkeästi runsaampi kuin nyky Suomessa. Miniälle on luonnollisesti

97 Perheen määritelmä on vuosien mittaan muuttunut. Esimerkiksi ydinperheeksi ei enää käsitetä perinteistä isä-äiti-lapset-kokoonpanoa (Lamanna & Riedmann 2009, 6-7; Vuori 1989, 28).

98 Yritystaloudessa perhepääomaksi kutsuttu pääoman laji korostuu perheyhteyksissä. Menestyvän perheyhteyksien (kuten mahdollisesti myös perheen ja suvun /lis. OK) menestyksen salaisuus on iso sosiaalinen pääoma ja vahva yhteenkuuluvuus, "yhteen hiileen puhaltaminen", joka parhaimmillaan toimii kumulatiivisesti. (Tourunen 2009, 60-61)

oma ilmaus *mannji* (ps), tulevalle miniälle *mannjesássa* (ps) ja suomalaisminiä on *rivgomannji*, (ps).⁹⁹

Anopin ja miniän suhteesta on tehty vähän tutkimuksia. Suomessa tehdyistä tutkimuksista Jenni Toivasen tutkimus (2005) sijoittuu agraariaikaan 1700-luvulle ja painottuu ensisijaisesti lesken elämään. Sari Tontin (2011) tutkimus keskittyy isoäitien ja lastenlasten suhteisiin ja sivuaa hieman miniä-aihetta. Jani Törmä (2007) on tutkinut suomalaisia naistenlehtien anoppi- ja miniäaiheisia kirjoituksia. Ruth Linn'n ja Sara Breslerman'n (1996) tutkimuksen¹⁰⁰ miniöiden mielestä anopit odottavat arvostusta ja sekaantuvat perheen elämään, miniät taas ovat anoppien mielestä taitamattomia. Terri Apterin (1999) tutkimuksessa¹⁰¹ anoppi–miniä-suhde koettiin hyvin sensitiiviseksi ja perheen äidin asema kiistanalaiseksi eli monien miniöiden mielestä anoppi piti poikaansa edelleen tiukasti omanaan. Anoppi kokee valta-asemansa uhatuksi ja

99 Vastaavanlaiset nimitykset pohjoissaamessa (ps) ovat vävyille *vívva* ja *vi-vvasássa*. Anoppi on *vuoni* ja tuleva anoppi edellisten kaltaisesti *vuonesássa*, samoin appi *vuohppa* ja *vuohppasássa* (tuleva appi). Mutta sitten suomen kielestä poiketen saamessa on oma sanansa *láža* tarkoittamaan appea tai anoppia suhteessa miniän vanhempiin (appivanhemmat ristiin (Sammallahti 2001, 225). *Mannji*-sanaa käytetään miniän lisäksi kylystä ja natosta (mts. 136). Käyttökelpoinen sana on myös *gálojeatni*, monikossa *gálojeannit*, joka tarkoittaa veljesten vaimoja keskenään.

100 Ruth Linn ja Sara Breslerman (1996) haastattelivat anoppi–miniä-tutkimuksessaan kaikkiaan 154 israelilaista (juutalaista) naista, joista 73 oli anoppeja ja 81 miniöitä ja näistä suurin osa eurooppalaista syntyperää. Noin kaksi kolmasosaa anopeista kuvaili suhdetta positiivisella tavalla. Anopit odottivat miniöiltä arvostusta ja anopin aseman kunnioitusta sekä pitivät miniöitä mm. taitamattomina ja miniät pitivät heidän mielestään liikaa välimatkaa. Miniät kokivat anoppiensa sekaantuvan liikaa poikansa perheen elämään: anoppi on esimerkiksi omistushaluinen, häiritsevä ja omahyväinen sekä hemmottelee liikaa. Kaikkiaan 75 prosenttia miniöistä ei ollut tyytyväisiä anoppisuhteeseensa.

101 Terri Apter (1999) Cambridgen yliopistosta haastatteli tutkimustaan varten yhteensä lähemmäs sata anoppia, appea, miniää ja vävyä. Hallitsevaksi aiheeksi haastatteluissa nousi anopin ja miniän välinen suhde. Pääosin muita appivanhempi-suhteita kuvailtiin ”ihan mukaviksi” ja ”kunnossa oleviksi”, mutta monet anopit kuvasivat miniä-suhdettaan kireäksi, epämukavaksi, rasittavaksi tai teennäiseksi. Monet miniät kokivat anoppinsa vaikeaksi ja tungettelevaksi, anopin kontrolloivan heitä ja että heidän tuli anopin mielestä uhrata uransa miehensä vuoksi.

joutuvansa taistelemaan poikansa rakkaudesta (Bäck 1999, 63). Vastaavanlaisesta symbioottisesta äiti-poika-suhteesta ei aineistossani ole mitään havaintoja. Haastattelemieni naisten kertomukset eivät pääosin tue Kalle Bäck'n kirjoittamaa eli anoppien ja miniöiden huonoja välejä (ks. mts. 52). Tutkimuksia aiheesta on tehty vähän, mutta miniä-anoppi-suhteesta käydään runsaasti keskustelua – esimerkiksi internetin keskustelufoorumeilla – ja siitä on kirjoitettu monia lehtiartikkeleita ja (parisuhde)oppaita. Näitä en kuitenkaan käytä tutkimuksessani lähdeaineistona. Saamelaisyhteisön miniä-anoppi-suhteita koskevia tutkimuksia – enempää kuin vitsejäkään – en ole löytänyt.

5.1.1. ”Nato nauloina pihalla”¹⁰²

Jos anopit pääsääntöisesti ottivat tulevan suomalaismiestä hyvin vastaan, heijastui muutamista puheenvuoroista miehen sisarusten varauksellista suhtautumista suomalaisnaiseen. Mahdollisesti nuoremmat kokivat ”yhteisön kokonaisidentiteetin olevan uhattuna” (Järvinen Tassopoulos 2005, 143) suomalaisnaisen myötä. Alejandro Portes (1998) näkee sosiaaliseen pääomaan kytkeytyvän sosiaalisen kontrollin. Perhe ja suku voivat olla tukena, mutta ne voivat myös sulkea ulkopuolelle. Ryhmän, kuten perheen, jäseneksi pääsemistä voidaan rajoittaa ja ryhmässä ollessa vaatia yhdenmukaista käyttäytymistä (mts. 9, 15). Haastattelemanii naiset painottivat asemaansa perhekontekstissa miehensä vaimona. Varsinainen miniäasema nousi esille vasta, kun kysyin siitä. Kaikki kuitenkin kertoivat suvun ja laajan perheen merkityksestä. Naisen asema perhe- ja sukukontekstissa ei kuitenkaan määräydy pelkästään aviomiehen perusteella, vaan hänen on asetettava

102 Kalevala 2009, 216. Nato = miehen sisko (Hyvärinen 2005)

naisten piiriin, luotava itselleen tilaa ja suhteita perheen muihin naisiin (Järvinen-Tassopoulos 2007, 149).

Lisään anopin, natojen ja muiden lähisukulaisten myötä käsittelyyni laajennettu perhe -käsitteen. Perhe voidaan käsittää todellisuutena, joka on suurempi kuin siinä olevat jäsenet. Perhe-käsite ei kuitenkaan ole yksiselitteinen. Ei ole olemassa ilmiötä, jota voisi itsestään selvästi nimetä perheeksi (Vuori 1989, 28). Perheenjäsenten välillä on voimasuhteita ja valtataisteluita. Perheen sisäiset voimat voivat olla fyysisiä, taloudellisia ja symbolisia. Koti saattaa toimia kilpailukenttänä, jonka sisällä mitataan voimasuhteita. (Bourdieu 1998; 118, 122–123.) ”Perhediskurssissa kotiyksikkö ymmärretään aktiiviseksi, tahdolla varustetuksi toimijaksi, joka kykenee ajattelemaan, tuntemaan ja toimimaan. Se perustuu joukolle tiedollisia esioletuksia ja normatiivisia suosituksia, jotka koskevat oikeata perhesuhteissa elämisen tapaa.” (Bourdieu 1998, 118). Bourdieun ”oikeat perhesuhteet” sekä valta-asetat nousivat esille haastattelemieni naisten kokemukskertomuksissa erityisesti suhteessa natoihin tai muihin miehen naispuolisiin sukulaisiin.

Talon naisväki torjui minut moneksi vuodeksi. Lasten syntymä muutti tilanteen ja sain paikkani perheessä. Kait kaikki olivat toivoneet toisenlaista, varmaan saamelaista miniää taloon. Sain kuulla riukuttelua ja vähättelyä milloin mistäkin ja senkin joku sanoi, ettei sinusta tule ikinä poromiehelle emäntää. Toisin kävi. (hymyilee) (Tiina, ir3)

Tiinaa ”riukuteltiin” ja vähäteltiin ensi alkuun ja hän joutui talon *naisväen* torjumaksi, häntä ei otettu perheen naisten joukkoon. Hän itse arvioi oman kohtelunsa johtuneen ei-saamelaisuudestaan. Lasten syntymät liittivät Tiinan kuitenkin sukupolviketjuun eli hänelle kehittyi *paikka* perheessä.

Koko se ens kesän torjunta, että tuo varastaa meidän veljen. Mutta ku me mentiin naimisiin ja saatiin lapsia, kaikki on ollu hirveän ystävällisiä. Ei ne inhonneet minua, vaan sitä, että joku tulee etelästä ja kaappaa heidän kalliin veljensä. Suvun kans oleminen oli kummallista ku niitä oli niin paljon. (Helmi, ir1)

Helmi torjuttiin miehen perheen naisten toimesta. Tämän kaltaisessa kohtelussa on kuultavissa perheen rajojen suojelemista. Bourdieu (1998) kirjoittaa, että perheet keskittyvät rajojensa ylläpitoon ja näiden rajojen sisäpuolen ihannointiin ja käsittävät perheen erillisenä sosiaalisena maailmana (mts. 118). Merkillepantavaa on se, että sekä nuorimpiin haastateltuihin kuuluva Tiina että vanhimpiin kuuluva Helmi kertovat samankaltaisesta kohtelusta, vaikka heidän kokemuksillaan on yli 30 vuotta eroa. Varovainen ja torjuva suhtautuminen suomalaisnaiseen elää vuosikymmenestä toiseen. Tästä kertoi myös keski-ikäryhmään kuuluva Paula:

Miehen siskon kans oli aivan hyvät välit. Asuttiin kyllä aika etäällä toisistamme. Kamalimmat kommentit sain miehen sukulaistytöltä, suunnilleen samanikäiseltä ku minä. Se näytti mulle kyllä paikan! Että on se vahinko ku on riukuvaimo, se tuhoaa kulttuurin. Vieläkin ahistaa, ku ajattelee. Että syntyperän perusteella... (Paula, ir2)

Paulan kokemuksissa lähi-ihmisiin kuului myös sukulaistyttö, joka katsoi asiakseen "kouluttaa" suvun uutta miniää. Hän ottaa esille kulttuurin ja sen mahdollisen tuhoamisen. Tälle ajattelutavalle on luonnollisesti pohjaa vuosikymmenien kokemuksesta, kuinka perheet saattoivat suomalaistua suomalaisen, uuden perheenjäsenen myötä.

Nuorena ja uutena mieheni tyttökaverina olin vain suomalainen, jolle ei tarvinnut välttämättä edes puhua, näin toimi osa

sisaruksista, ei kuitenkaan enää myöhemmin kun minusta tuli vakituinen suvun jäsen ja identiteettiasiat ovat rauhoittuneet saamelaisväestönkin keskuudessa. Appivanhempani ottivat minut kuitenkin vastaan samanvertaisena. (Kaarina, ir2)

Myös Kaarina kertoi miehen sisarusten nurjasta suhtautumisesta ensi alkuun, mutta hänkin vahvasti tilanteen muuttuneen aikaa myöten. Kaarina kuitenkin kertoi samaa, mitä useat haastatellut, että vaikka muiden lähisukulaisten kanssa olisikin erimielisyyksiä, appivanhemmat suhtautuivat hyvin tai ainakin neutraalisti. Lopulta Kaarinankin elämässä aika teki tehtävänsä, ja suomalaisminiästä tuli enemmän perheenjäsen.

Olen miehen sukulaisten kans paljon tekemisissä. Miniä-anoppi ei ehkä niinkään, mutta miehen mummoon. Miehen äiti on mukava, vissiin ollu vähän hankalampaa, yrittää ettei semmonen jatkus... äitikään ei puhu saamea, halus ilmasta että he ei oo niitä kiihkosaamelaisia ... että ei tartte aristella. (Noora, ir3)

Nooran anoppi halusi katkaista kielteisyyden ketjun kertomalla, ettei ole *kiihkosaamelaisia*. Ottamatta enempää kantaa kenenkään *kiihkosaamelaisuuteen*, toteaa, että suomalaisvaimojen kohtelussa on suuriakin eroja perhe- ja sukukohtaisesti, mutta lapsien myötä kohtelu muuttuu pääsääntöisesti myönteisemmäksi. Suomalaisvaimo lunastaa näin lapsen avulla paikkansa yhteisössä. Nooralla oli kokemusta laajemmasta kuin ydinperheestä. Hän kertoo suhteestaan miehensä mummoon eli yhteys sukupolvien yli toimii.

2000-luvun sukulaissuhteet Suomessa ovat ylipäänsä muuttuneet pitkäkestoisimmiksi mutta kapeammiksi ja sukupolvet ylittävät suhteet korostuvat sisarusmäärän pienentyessä. Biologiset sukulaiset ovat paljon läheisempiä kuin

avioliiton kautta saadut sukulaiset. Yhteyttä pidetään tiiviimmin pystysuoraan, kahden peräkkäisen sukupolven välillä (vanhempi ja lapsi), kuin vaakasuoraan (sisarukset ja serkut). (Haavio-Mannila ym. 2009, 52–53.) Saamelaisyhteisössä ovat sukulaissuhteet tiiviimmät kuin yleissuomalaisessa, mitä todentavat muun muassa edellisessä luvussa kuvailemani sukulaisnimitykset. Myös jotkut niin sanotut saamelaisammattit, erityisesti poronhoito, perustuvat hyvin pitkälle yhteistyöhön eli sisarukset ja muut lähisukulaiset muodostavat yhteenliittymiä.

5.1.2. *Kenen sukuun sinut on naitu?*

Suvun merkitys täällä, on selkee ero, se on ollu mulle yllätys. Täällä jotenki se perhe niin tärkeä, koko suku, laajempi ku ydinperhe. Miehen vanhemmat kävi paljon mun miehen veljen luona. Siitä mä huomasin että se on tärkeätä. Mies jotenki pahastu, että miksi ne ei meillä yöpyny. Kyllä ne kävi aina kylässä. Siinä huomasin, että hänelle se on niin hirveen tärkeä. Oisko mulle ollu, ehkä ei... (Sonja, ir1)

Perheen ja suvun merkitys saamelaisyhteisössä on suuri, minkä Sonjakin vahvisti. Sukulaisiksi mainitaan kaukaisemmat sukulaiset kuin suomalaisyhteisössä ja lisäksi kummit saatetaan laskea sukulaisiksi.¹⁰³ ”Suku on kivijalka” toteaa Tom Kappfell (2003, 72) pohtiessaan suvun merkitystä teoksessa ”Saamelaiset arvot”. Myös Rainer Erke (1995) korostaa suvun ja sukulaisuuden arvoa ihmisen identiteetin muodostumisessa (mts. 28). Hän kertoo laajaan sukulaisryhmään kuu-

103 ”Kun menee saamelaisen kanssa naimisiin, menee naimisiin koko suvun kanssa.”, toteavat nuoret saamelaiset Kirste Aikio ja Suvi West (Aikio, Salminen & West 2013, 141).

luvan myös kummiuden ja avioliiton kautta syntyvät ”tekosukulaiset” eli saameksi *dahkofuolkkit* (mts. 30–31). Aimo Aikio (2010, 45) kirjoittaa, että jopa pitkään yhdessä työskennelleet tai koulua käyneet voivat kutsua toisiaan kouluveljiksi ja -siskoiksi.

Riitta Jallinoja (2000) kuvaa rakastumista ja pariaksi alkamista ”kahden ihmisen joukkoliikenteen synnyksi” (mts. 42). Saamelaisyhteisössä tähän ”joukkoliikenteeseen” eli pariaksi alkamiseen kuuluu laajempi yhteisö kuin vain kaksi ihmistä. Vaikka saamelaisyhteisössä ei nykyään ole enää varsinaisia suurperheitä (ks. Waris 1999, 24; Rotkirch 2000, 198; Sirén 1999, 90), yhä edelleen ollaan hyvin kiinnostuneita, mihin sukuun kukin kuuluu. Tästä mainitsevat useammat informanttini.

On kyllä kysytty, että kenen sukuun sinut on naitu... aika useinkin kun joku saamelainen tutustuu minuun, kysyy, kenen vaimo tai miniä minä olen. (Taru, ir2)

Tarulta kysyttiin, kenen vaimo tai miniä hän on, mihin sukuun hän kuuluu. Saamelaisyhteisö haastaa näin yhä edelleen individualistisen perhekäsityksen jonkinasteisella familistisellä perhekäsityksellään. Individualistinen perhe kattaa vain ydinperheen, jonka perusmuodoksi käsitetään 1–2 aikuista ja yksi tai useampia lapsia sisältävä kokoonpano. Familistinen perhe voi kattaa useita sukupolvia ja sukulaisia, esimerkiksi aikuisia naimattomia sisaruksia. (Jallinoja 1984, 50–51.) Myös romaneilla sukukoheesio on voimakas. Anna Maria Viljanen (2012) käyttää romanikontekstissa ilmaisua *sukuryhmä*, joka voi koostua muutamasta perheestä, mutta voi olla laajempikin kattaen useampia perheitä ja sukupolvia. Romanit ovat kiinnostuneita siitä, mihin sukuun tai sukuryhmään outo romani kuuluu: ”Keitä olet?” kysytään vieraalta (mts. 418).

Saamelaisittain erityisesti poronhoitajayhteisössä perhe- ja sukukoheesio on suuri: ”Minä näen koko suvun, minulla ei

koskaan ole ollut vain isä ja äiti se perhe.” (Länsman 2002, 48). Myös Maiju Saijets (2000, 34) toteaa poronhoidon olevan suvun ja perheen elintavan, ei yksittäisen ihmisen. Yhä edelleen, vaikka poronhoito on muuttunut, on tärkeää kokoontua koko suvun voimin ainakin erotuksiin talvella ja vasanmerkityksiin kesällä. Läheskään kaikki paliskunnat eivät kuitenkaan harjoita poronhoitoa enää perinteisellä tavalla, vaan vasotus saattaa tapahtua aitauksissa. Perinteisen mallin mukaisesti porot kootaan alkukesästä isoihin aitauksiin, joissa vasat merkitään emojensa mukaisesti. Vasojen perässä on tuolloin juoksemas- sa kaikki jaloillaan pysyvät lapsia ja suomalaisvaimoja myö- ten. Poronhoitoon liittyvät vuotuistapahtumat ovatkin edel- leen tärkeä areena tuoda uusi tyttö- tai poikaystävä näyttille.

Nyt kun vanhana miniänä katsoo näitä uusia tulijoita, niin kyllä mulla vähän hirvittää, miten sitä oli kuin puusta pudon- nut, kun oli eka kertaa vasanmerkityksessä ja sitten talvella erotusaidalla. Tuntu, että pitäis tehdä jotakin, mutta eihän sitä mistään mitään älyynnyt. Jaloissa pyöri pääasiassa. Tai oikeas- taan ei uskaltanu tehdä mitään. Ja nyt ku tietää, että aina kat- sotaan, ku on joku uus... Kyllä nämä virkamiesten ja muitten riukuvaimot ovat helpommalla. (nauraa) (Liisa, ir1)

Minä alussa, ku olin mukana kans tuolla poroaijalla ja ne lait- to aina laskemaan ja lukemaan niitä, ne puhu saamea, sillan aina tuntu, ettei kuulu tänne, että en minä osaa täällä mitään. (Taru, ir2)

Sekä Taru että Liisa kokivat osaamattomuuttaan ja riittä- mättömyyttään poroasioissa. Toinen perinteinen elinkeino, kalastus, on useimmille jollakin tavalla tuttua, mutta porot oli- vat uusi tuttavuus melkein kaikille suomalaisvaimoille. Niin ikään poronhoidon yhteisöllisyys asetti uudet tyttöystävät kerralla koko suvun katsottavaksi.

Jaana Länsman (2002) kuvaa saamelaista perhettä laajaksi verrattuna länsimaiseen perheeseen. Tilanne on kuitenkin muuttunut, nykyisin ollaan enemmän tekemisissä vain lähisukulaisten kanssa. (Mt. 47–49.) Myös Birgit Vuorio (1997, 12) korostaa tutkimuksessaan saamelaisperheen ja -suvun voimakasta yhteenkuuluvuutta. Hän vahvistaa saman kuin Jaana Länsman edellä eli että saamelaisessa perheyhteisössä on tapahtunut muutosta suomalaisen perheyhteisön suuntaan.

Sukulaisten kans ollaan paljon tekemisissä. Niillä oli semmonen tapa, että paljon ollaan yhdessä, tosi paljon tekemisissä... juhannusta ne aina vietti yhdessä. Olin kyllä tottunut, että sukua ympärillä, isän puolelta karjalainen. Talkoisiin oon tottunut, minusta se oli niin ihanaa ja hauskaa. Ei ollu outoa olla isosa suvussa, se niinku kuulu asiaan.

OK: Olitko kotonas siinä yhteisössä?

No ihan silloin alussa ei oikein tienny, että missä tässä oikein... Silloin alussa tuntuu että ne katto vähän että kukako tuo, mutta sitte ku tutustuttiin ne alko ihan kysellä, että tuuttako eikä myöhemminkään minua ainakaan ole syrjitty eikä katottu pahasti. (Venla, ir2)

Venla myönsi alussa etsineensä omaa paikkaansa, mutta tottuneensa laajaan sukuun. Sopeutumisessa uuteen sukuun heijastuu selkeästi lapsuuden koti. Jos ei ole tottunut isoon sukuun, tuntuu laaja ja tiivis saamelainen sukuyhteisö oudolta.

Kyllä minua alkuun se rasitti, että saatettiin tupsahtaa yöksi ilmottamatta mitenkään etukäteen. Ja että ku mie tulin töistä ja lapset hakenu, niin olis pitäny alkaa ruuan laittoon koko sakille. Ja ku sitä sukua on niin paljon... Olinhan mieki tietenki niissä

sukuhommissa niinku syntymäpäivillä ja semmosta, mutta en mie kyllä siellä niin kotosaksi oloani tuntenu. (Kaija, ir2)

Kaija oudoksui tapaa tulla ilmoittamatta ja suvun laajuutta sekä ilmaisi, ettei ole oikein kotonaan suvun juhlissa. Saamelaisessa varhaiskasvatussuunnitelmassa (2010) painotetaan vahvaa yhteisöllisyyttä ja tietoisuutta omista juuristaan, suvunjäsenistä ja heidän asuinpaikoistaan. Perhe on laaja sosiaalinen yhteisö, jossa sukulaisuussuhteet ja yhteenkuuluvuuden tunne ovat erityisen tärkeitä. Saamelaisille tärkeä sukulaisuus-, kummi- ja kaimajärjestelmä vahvistavat lapsen yhteenkuuluvuuden tunnetta. (Mt. 12.) Naisen kannalta merkittävä ryhmä voi saamelaisessa yhteisössä olla saman perheen miniät eli veljesten vaimot (*gálojeatni/-nit*, ps). Miniöiden välillä voi olla luonnollista ”arvojärjestystä” miniänäoloian ja syntyperänsä perusteella.

Muistan, ku järjestettiin jotaki perheen juhlaa, kyllä kaikki kynnelle kykenevät oli paikalla, miniät hääräämässä ja muut. Valmistelu saatto viedä monta päivää leipomisineen ja ruuan laittoineen. Eihän juhlat ole koskaan pieniä juttuja, vaan ihmisiä on liikkeellä kymmenittäin, jopa sadoittain. Lihakeittoa tehtiin kattilakaupalla ja täytekakkuja monta kymmentä. Olin mieki siellä yleensä mukana, mutta en missään tapauksessa minään päätekijänä. Perunoita kuorin ja semmosta. Hyvin ne toiset miniät otti porukkaan, vaikka en mie mihinkään ydinryhmään oo koskaan kuulunu, riukuminiä. Vaikka ei ne ainakaan minun kuullen koskaan moittineet tai nimitelleet. (Paula, ir2)

Paula kuvaili juhlien järjestämistä laajalla joukolla. Hän totesi olleensa mukana, yhtenä muiden joukossa. Saamelaiset erottelevat usein sukulaiset ja muut ihmiset toisistaan. Muistan itsekin ahkumme, lasteni isoäidin, puhuneen ”omista ihmisistä” – miniä laskettiin omiin. Edellä mainituista syistä joh-

tuen käsittelen tutkimuksessani sukua ja perhettä laajempänä käsitteenä kuin ydinperheenä. Usein puhutaankin ”meidän miniästä”. Suomalaisessa yhteiskunnassa lähisuvun koko on muuttunut aikojen myötä: aiemmin sukuun laskettiin kaukaisemmatkin sukulaiset kuin nykyisin (Latvala 2005, 162–163). Suvun ja perheen merkitys on yhteiskunnallisesti kuitenkin vähentynyt saamelaisessakin yhteisössä. Aiemmin sukulaiset huolehtivat nykyistä enemmän lasten- ja vanhustenhoidosta. Nykyaikana saamelaiset käyttävät yhtä lailla yhteiskunnallisia palveluja kuin muutkin ihmiset. Sukulaisuudelle ei ole enää niin tarvetta. (Erke 1995, 39.)

Vakituinen parisuhde, oli avioliitossa tai ei, integroi parin osaksi yhteisöllistä elämää (Järvinen-Tassopoulos 2005, 147). Parin on otettava huomioon muun perheen, suvun ja yhteisön odotukset, arvot, normit ja jopa vaatimukset. Riitta Jallinoja (2000) kuvaa tilannetta Zygmunt Baumanilta lainaamansa käsitteen *kolmannet* avulla. Jallinojan kirjoittaa, että ”kolmannet ovat keitä ja mitä tahansa, jotka astuvat parisunnan pienoismaailmaan” (mts. 11). Näitä kolmansia voivat olla työ, arjen rutiinit, lapset, ystävät ja suku, jotka vaikuttavat parin elämään. Myös avioliitto sinällään on kolmas, koska se tuo suhteeseen viralliset normit ja säännöt; avioliitto on ”yhteiskunnallisesti merkitty suhde” (Jallinoja 2000, 88). Näen saamelaisyhteisössä tämän ”kolmannen” olevan laajennetun perheen, suvun ja yleensä yhteisön.

Ehkä mä kuulun sukuun ja yhteisöön... kyl mä sitte kuulun kalustoon siinä, ku ketkä muut tahansa. Ja sitte ... en mä tiitä, mikä täällä on niinku miehen suvun status ... (Saara, ir2)

Saara pohti sukuun ja yhteisöön kuulumista aluksi mahdollisena (*ehkä*), mutta totesi saman tien vahvemmin, että kyllä hän kuuluu. Hän jatkoi miehen suvun statuksen pohtimisella. Tällä hän viittasi kirjoittamattomaan yhteisön sisäiseen tie-

toon sukujen erilaisista statuksista. "Huonoon" sukuun kuuluminen, saattaa olla taakka. Jotakin sukua saatettiin kutsua "varassuvuksi" (*suolasohkan*), taitamattomaksi (*čuorbbes*), taitavaksi (*čeahpes*) tai koppavaksi (*čeaolás*) suvuksi (Balto 1997, 79).

Yksi yhteisöön tai ainakin perheeseen liitetty symboli on sukunimi. Sukunimellä henkilö paikallistetaan osaksi perhettä, sukua, aluettakin. Nimi suuntaa yksilön identifioitumista sukuun. "Nimeäminen on osa yksilöistä koostuvaa symbolista merkitysjärjestelmää." (Kotilainen 2008, 80.)¹⁰⁴

Otin mieheni sukunimen yleisen tavan vuoksi ja myös sopeutuakseni paremmin tänne. Onhan se tietenkin myös kunnia saada rakkaan mieheni nimi! (Tiina, ir3)

Tiina noudatti nimikäytännössä yleistä tapaa, mutta hän koki kunniaksi saada miehensä sukunimen. Suvun nimenä hän ei sitä mainitse, vaan miehensä. Oletan Tiinan kuitenkin tarkoittaneen sitä ymmärrystä, että ihminen paikannetaan yhteisöön nimen perusteella.

Vasta nyt olen havainnut, että sukunimi ei ole vain GPS-merkintä, vaan sen myötä luullaan, että toimin jollakin tietyllä sukuperinteellä... ajattelen jollain tavalla sukunimen tuoman muotin mukaan... /.../ Kyllähän mielessä oli perheyhteisö - tapa toimia ja hoitaa vastuuta yhdessä - ei perheenjäsenet erikseen. (Laura, ir2)

104 Kotilainen (2008) tutki nimeämiskäytäntöjä varhaisempina aikoina. Hän keskittyy etunimiin, mutta toteaa samojen lainalaisuuksien liittyvän osittain sukunimiinkin.

Laura vertasi kertomassaan nimeä GPS¹⁰⁵-paikantimeen eli nimen perusteella tiedetään, missä ihminen on: missä yhteisössä ja ympäristössä. Sosiaalinen pääoma ilmenee ja tuotuu siinä vuorovaikutuspaikassa, joka ihmisellä on yhteisössä. Arvostettuun sukuun kuuluminen lisää ihmisen sosiaalista pääomaa. (Kivelä 2012, 18; Korkiamäki 2013, 36.) Niin ikään tähän nimellä paikantamiseen liittyy Lauran mukaan tietoa toimintatavoista. Lauran kokemuksen vahvistaa Sofia Kotilainen (2008, 85) tutkimuksessaan: yhteisö saattaa uskoa yksilön tekojen juontuvan hänen sukutaustastaan.

Kyllä minusta tuntu hankalalta, että yhtäkkiä muuttua toiseksi... nimi on niin tärkeä. Ja ku se nimi on niin tyypillisen saamelainen ... Vähän minusta tuntu, että huijaan, ku saamelainen sukunimi. Että muka oisin ite saamelainen. Ja sitte tietenki aina selittää, että minkä perän x:iä (miehen sukunimi) oon. Ja ku en oo, ku se minun mies on. (Paula, ir2)

Paula pohti hieman emansipatorisesti oman itsensä muuttumista miehen sukunimen myötä. Hän koki vaikeaksi esiintymisen miehensä nimellä sen vahvan saamelaisuuden vuoksi. Hän ei halunnut *huijata* ketään luulemaan, että olisi itse saamelainen.

Miehen sukunimi, minusta se oli niinku ittestään selvää, en mie sitä ikinä aatellukkaan muuta – saamelainen sukunimi – kyllähän ne kaikki tietää, etten mie ole. (Silja, ir2)

Silja taas ei nähnyt saamelaista sukunimeä ongelmana, vaan arvioi kaikkien tietävän, ettei ole itse saamelainen. Nykyinen sukunimilaki mahdollistaa oman sukunimen säilyttämisen ainoana nimenä avioiduttuaankin. Yhä edelleen on

105 Global Positioning System, maailmanlaajuinen (satelliitti)paikannusjärjestelmä

kuitenkin vahvasti voimassa vanha tapa naisella ottaa avioituessaan miehen sukunimi.¹⁰⁶ Tätä samaa tapaa noudattavat pääsääntöisesti haastatteleman saamelaismiesten suomalaisvaimot.

Suvun merkitykseen liittyy saamelainen tapa nimetä ihminen yleensä isänsä mukaan eli genealogiasta lähtevällä nimityksellä, kuten varhaisempina aikoina suomalaisessakin yhteiskunnassa. Saamelaisittain käytetään usein kolmea sukupolvea tyyliin ”Jussin Pekan Antti”. Vaimoja kuulee nimettävän miehensä mukaisesti esimerkiksi ”Pekan Antin Kaija”. Tämän yleisyyttä tiedustelin haastateltaviltani. Useimmille menettely on tuttu, joskaan ei vaikuta olevan enää kovin yleisesti käytössä. Oma kokemukseni asiasta on se, että miehen (ja isän) mukaisesti nimeäminen on yleisesti käytössä saameksi puhuttaessa. Suomeksi puhuttaessa tunnutaan käytettävän yleissuomalaista muotoa eli sukunimi–etunimi-yhdistelmää (”Niemisen Kaija”).

Mä olin kuitenkin jo aikuinen nainen tänne tullessani ja mulla oli ollu oma elämä ja omat meriitit olemassa, niin esmes se, että minua ei puhuteltu omalla etunimellä, se oli aika rumaa ... mä olin aina X:n tyttöystävä tai Y:n miniä, hyvin harvoin vieläkään puhutellaan esim. omalla sukunimellä, tai siitä tehdään semmosia viritelmiä, että mä oon automaattisesti – kyllä se aika vahvasti on suvun ja miehen kautta. (Terhi, ir2)

Terhi puhui tässä suomalaisvaimon ”nimettömyydestä”: hänet identifioitiin miehen tai appivanhempien kautta. Tällä tavalla Terhikin asetettiin osaksi yhteisöä. Toisaalta tämä teki

¹⁰⁶ Suomessa tuli voimaan vuoden 1986 alusta uusi sukunimilaki, jonka mukaan nainen sai säilyttää pelkästään oman sukunimensä avioituessaan. Vuoden 1930 laki määräsi vaimon ottamaan miehen sukunimen eli perinteiseksi mielletty tapa miehen sukunimestä perheen nimenä on virallisesti varsin nuori. Uuden sukunimilain antamaa mahdollisuutta naisen oman sukunimen säilyttämisestä käytti lain voimaantullessa vain noin seitsemän prosenttia naisista. 2000-luvulle tultaessa määrä on noussut noin 18 prosenttiin. (Väestörekisterikeskus 2011.)

Terhistä anonyymiin, toisaalta se saattoi tuoda myös turvallisuuden tunnetta, tunnetta, että on osa yhteisöä, että on terveellut porukkaan.

Sonja (ir1): Äärimmäisen harvoin on kysytty sitä, mikä olen omaa sukuani ja tai mistä olen kotoisin, ja avioliiton alkuvuosina esittelin itseni aina mieheni kautta, mieheni vaimona. Lähellä väijyy ajatus siitä, että minusta suomalaiseen suureen massaan kuuluvana, ei olla kiinnostuttu. Tai sitten itse luulin jostakin syystä, että suomalainen taustani ei kiinnostaisi tai että se olisi etäinen asia.

OK: Oletko koskaan pitänyt kiusallisena kertoa, että "en minä, ku se on miehen nimi" tai miten nyt asiaa selostatkin?

Sonja: Siis ilman muuta koin itseni epäaidoksi tai ihmisen puolikkaaksi, kun esittelin itseni mieheni vaimona. Vaikka tykkäsinkin miehestäni.

Sonja koki itsensä epäaidoksi tai ihmisen puolikkaaksi esitellessään itsensä miehensä kautta. Sonja koki nimen myötä "uppoavansa" yhteisöön, kun hän arveli, ettei hänestä itseltään olla kiinnostuneita. Sekä Terhin että Sonjan kokemukset kertovat rajatusta toimijuuden tilasta: lähellä on ajatus, että heille asetetaan vaimoksi identifioimisella raamit eli he ikään kuin lakkaavat olemasta omalla nimellä varustettuja omia itsejään. Yhteisön ulkopuolelle saamelainen sukunimi viestittää saamelaisuudesta. Oman pohdinnan voisi käydä siitä, tuleeko vaimon käyttämästä omasta nimestä "reikä" perheen yhteisyyteen, "vuotaako" yhtenäisyys siitä. Nimeä pidetään identiteettiä ilmentävänä tekijänä. Mia Kotron (2012, 73) tutkimuksessa¹⁰⁷ moni kokee sukunimen osaksi identiteettiä, mutta

¹⁰⁷ Kotron (2012) tutkimus keskittyi miespuolisten henkilöiden sukunimen vaihtamiseen avioliiton myötä.

yksikään hänen tutkimuksensa informanteista ei kertonut kokeneensa varsinaista identiteetin muutosta nimenmuutoksen yhteydessä. Osalle sukunimi ei ole olennainen identiteetin kannalta (mts. 73).

Pääsääntöisesti saamelaisten suomalaisvaimot ovat ottaneet miehensä sukunimen avioituessaan. Useimmat perustelivat sitä sillä, että nimen muutos on yleinen tapa, joskin muutamat miettivät sukunimen merkitystä ihmisen paikantumisessa. Mitään selkeää sukupolvieroä sukunimikäytännössä ei naisten kesken ole havaittavissa: sekä vanhemmat että aivan nuoret vaimot ovat ottaneet miehen sukunimen ja toisaalta jotkut, iästään riippumatta, ovat pohtineet sukunimen merkitystä.

Oma kysymyksensä on lasten nimiin liittyvät tavat. Vanhastaan lapset on nimetty suvun nimien mukaan. Joissakin suvuissa saattaa kaikilla lapsilla olla isovanhempiensa nimi tai sen muunnos ainakin jonakin nimenä. Vanha uskomus kertoo, että lapsi saa kaimansa ominaisuuksia, joten nimeksi saatettiin antaa suvun merkkihenkilön nimi. Nimet yhteisöllisenä tekijänä ovat varsin merkittäviä. Sen lisäksi, että ne ilmentävät syntyperää, niissä on aina sosiaalista muistia (Tiilikainen 2005, 79). Ne kuljettavat mukanaan tietoa ja perinteitä. Monet nimet ovat luonnollisesti kansainvälistä perua, esimerkiksi Máhtte (Matti ← Matteus) tai Maria-johdannaiset kuten Máijá, Mariánná tai Magreta. Varsin tyypillistä on kahden etunimen käyttö, mutta ei yhdysviivallisena, esimerkiksi Máret Anne. Nimissä heijastuu selkeästi muoti: 1970- ja 80-luvuilla lapset usein nimettiin suomalaisittain Jariksi, Petriksi tai vaikkapa Minnaksi. 2000-luvulla alkoivat nimien saamenkieliset muodot lisääntyä eli lapsen nimeksi ei laitettu Maarit vaan Máret. Nykyvuosina ovat yleistyneet vanhat, saamelaiset etunimet, kuten Jovsset ja Ibbá. Tätä käytäntöä on edesauttanut 1990-luvulla tullut saamelainen nimipäiväkalenteri. (Ks. Yliopiston nimipäiväalmanakka 2005.)

5.2. Sisäpiirissä vai vilttiketjussa – subjektina positiossa

Pohdin tässä luvussa saamelaisten suomalaisvaimojen paikkaa, kuulumista yhteisöön: kokevatko vaimot kuuluvansa yhteisöön ja kumpaan yhteisöön, saamelaiseen vai suomalaiseen, sekä miten he kokevat yhteisöön kuulumisen tai kuulumattomuutensa. Yhteisö voidaan määritellä lukemattomilla tavoilla. Saamelaisyhteisössä selkeä yhtenäisyyttä kuvaava piirre on voimakas suku- ja perhekoheesio.

Tuon tekstiini tässä luvussa tarkemmin tutkimukseksi ydintermin, joka on siitä erikoinen, että en käytä sitä aktiivisesti muualla tutkimustekstissäni, mutta se on olemassa oleva ja arkipuheessa käytetty. Termi on *riuku* tai *riukuvaimo* ja *riukuminiä*. Riuku-sanaa olen pyrkinyt välttämään, koska monet informanteistani eivät pitäneet siitä (ks. Johdanto). Kuvaan seuraavassa, miten haastattelemanani naiset kokevat ja ovat kokeneet *riuku*-nimityksen. Onko niin, että *riuku*-ilmaisulla ”osoitetaan naiselle paikka” eli että hän on yhteisöön kuulumaton nainen? Asettaako ”riukuttelu” suomalaisnaisen tiettyyn, ennalta määritettyyn positioon? Painopisteeni ei ole niinkään itse paikassa, vaan paikantumisessa eli toiminnassa, jolla naiset paikantavat/ovat saavuttaneet paikkansa saamelaisyhteisössä.

Pidän mielessäni myös kielen ja käsitteiden sosiaalisen todellisuuden rakentamisfunktion ja -mahdollisuuden. Jokainen kielellinen valinta rakentaa merkitystä ja kantaa mukanaan ilmaisun aiempaa painolastia. (Mäntynen & Pietikäinen 2009, 18.) Mäntynen ja Pietikäinen muistuttavat kielen valtaa rakentavasta ja kantavasta merkityksestä sekä sen ideologisesta ulottuvuudesta (mts. 21). Viime vuosien saamelaisdebatti (ks. Johdanto) on esimerkki tästä ja perustuu osittain termistöön eli mitä ja keitä tarkoitetaan ilmaisulla saamelainen, lapalainen, uussaamelainen, saamelaiseliitti ja niin edelleen.

Painopiste tutkimuksessani on saamelaisyhteisön suomalaisvaimojen arjen toimijuudessa ja käytännöissä: miten toimijuuden paikat rakentuvat, mitkä asiat jäsentävät olemissa, mikä on sosiaalisten suhteiden merkitys, miten subjektin rakentuminen toteutuu arjen käytännöissä sekä minkälaista kulttuurista tilannetajua (aika, paikka, olosuhteet) itselleen vieraaseen yhteisöön asettuminen ja kotiutuminen edellyttää. Mikä on suomalaisvaimon ”riukupositio” subjektiviteetti- ja subjektin näkökulmasta? Suvi Ronkainen (1999) kirjoittaa subjektiviteetin olevan yksilön minuuden, jota tuotetaan sosiaalisesti, sosiaalisessa toiminnassa. Sen muodostumispaikkoina ovat subjektin positiot (mts. 37), jotka rakentuvat sosiaalisten positioiden kautta. Näitä positiota ovat eron kategoriat kuten sukupuoli ja yhteiskuntaluokka (Skeggs 1997, 12). Itse luen myös kulttuuriset olemukset, kuten saamelais- tai suomalaistavat, eron kategorioihin. Edellisissä luvuissa olen käsitellyt valtasuhteita, kielen ja arjen toimijuuden valta-aspekteja, ja sitä, kuinka niiden avulla käytetään valtaa. Valtasuhteet, symbolinen pääoma ja subjektin positiot liittyvät tiiviisti toisiinsa ”riukuttelussa”.

5.2.1. Tiedä paikkasi riuku

Riuku-nimitys on tuttu kaikille haastatelluille. Kolta- ja inarinsaamelaisien keskuudessa sen käyttö ei tunnu olevan kovinkaan yleistä. Myös pohjoissaamelaisien suomalaisvaimoista muutamat kertoivat, ettei heillä päin *riuku*-sanaa käytetä tai se ei ainakaan ole kovin yleisessä käytössä. Osa kertoi itsekin käyttävänsä *riuku*-nimitystä erityisesti puhuessaan saamea ja sanoi sen olevan vain nimitys ei-saamelaiselle naiselle. Vastaavanlaisesti *mustalainen*- vai *romani*-ilmaisusta Sarita Friman-Korpela (2009; 2014) kertoo, että romanit kokevat *mustalainen*-nimityksen leimaavana ja halventavana oman yh-

teisönsä ulkopuolisen henkilön käyttämänä. *Mustalainen*-termiä käytetään kuitenkin edelleen romanien itsensä keskuudessa. (Mts. 95, 99.)¹⁰⁸ Kaikilla haastateltavillani oli tiedossa, että *riuku*-sanalla voi olla hyvinkin halventava merkitys: laiska, ei osaa tehdä esimerkiksi käsitöitä tai ruokaa) tai kulkea metsässä. *Rivgu*-ilmaisua saameksi ei kuitenkaan koeta niin loukkaavana kuin *riuku*-sanaa suomenkielisessä puheessa.

Noin viidesosa haastatelluista on tullut nimitellyksi riukuksi¹⁰⁹ hyvinkin negatiivisessa mielessä. ”Riukuttelijat” olivat usein toisia naisia: natoja, anoppeja tai muita miehen naispuolisia sukulaisia tai muita naisia. Onko kyseessä tilanne, jossa suomalaisvaimoihin ”kolahtaa” enemmän toisten naisten antama arvostelu vai onko niin, että todellisuudessa *paikotellen naiset lajittelee naisia* (Laura, ir2). Se jäänee arvioitavaksi ja avoimeksi. Maarit Maggan (2001) tutkimuksessa saamelaisnaisten identiteetin kehittymisestä eräs haastateltava toteaa: ”Eaihan rivgut dainna lágiin ane árvvus, eaige máhte, eaige beroš”¹¹⁰ (mts. 94), kun puhutaan perinteisistä töistä eli riuku määritellään osaamattomaksi ja kulttuurua ymmärtämättömäksi.¹¹¹

108 1970-luvulla alkoi Suomessa romanien etnopolitiittinen aktivoituminen. Siitä lähtien mustalaisia alettiin virallisesti kutsua romaneiksi (Stenroos 2012a, 4). Vertailun vuoksi otin selvää siitä, miten romaniyhteisössä nimitään ei-romani naista. Yleisnimitys naiselle, joka ei ole romani on kääji tai kaaji, myös räkli/rakli on valkolaisnainen. Naispuolinen romani on juuli. Mutta kaikkia vaimoja kutsutaan romniksi riippumatta syntyperästä. (Åkerlund 2012)

109 Taivutan riuku sanan suomen kielen vastaisesti muodossa *riuku*I: *riukun* erottaen siten ilmaisun suomen kielen riuku-sanasta (ohut, karsittu puu, esim. riuku-aita), em. taivutusmuoto on yleisesti käytössä puhekielessä.

110 ”Eiväthän riukut sillä lailla pidä arvossa, eivätkä osaa, eivätkä välitä...” (suom. OK)

111 Esimerkkinä tästä käy Märrät säpikkäät -tv-sarjassa (2013) tilanne, jossa ”áhkku” (vanhempi, saamelainen nainen) tokaisee tyttölle ”riu’un tytär”, kun tyttö ei osaa tehdä karvakenkiä eli nutukkaita; toisin sanoen riukuus tekee naisesta osaamattoman.

Konrad Nielsenin (1979) alun perin vuodelta 1938 oleva saamen sanakirja kertoo monia *riuku*-johdannaisia. Vanhan ortografian mukaisesti Nielsen kirjoittaa sanan *riwgo*, nykymuodossa pohjoissaamessa se on *rivgu*. Johdannaisia on muun muassa *skuwolariwgo* (kouluriuku), *riwgoluvvât* (lantalaistua, norjalaistua; ko. sanakirja on tehty Norjassa), *riwgos-tállât* (pukeutua norjalaisittain, lantalaisittain)(mts. 296). Kuriositeettina, joka viittaa suomalaisnaisen pukeutumiseen, on erään kasvin nimi: keräpääpoimulehti on saameksi *rivgovuolpu* eli riukun hame (Álgu 2011). Alkuperäinen kantasana *rygr* on muinaisskandinaavinen laina ja tarkoittaa emäntää (lady, housewife) (Aikio 2009, 273). Kantasana ei ole väheksyvä tai halventava ilmaisu, näen siinä jopa arvostusta.

Saamenkielessä (ps) on myös yleensä *lantalaista*, ei-saamelasta, tarkoittava sana *láddelaš* tai *láddán*. Nämä ilmaisut liitetään usein suomalaiseen sanaan *lanta* eli niillä koetaan myös olevan halventava merkitys Yleisen käsityksen mukaan *laddelas-* ja *láddán*-sanat tulevat kuitenkin skandinaavisesta maata tarkoittavasta sanasta *land*. (Lehtola 2012, 28.) Puhutaan ”lannanmaasta”, joka tarkoittaa saamelaisalueen ulkopuolista osaa valtiosta tai maasta. Tämä liittyy siihen, että hyvin monilla kansoilla on heitä itseään tarkoittava sana ja toinen sana kuvaamaan henkilöä, joka ei ole yhteisön jäsen eli tässä ajatusmallissa riuku ei kuulu yhteisöön.

Kysyin informanteiltani tutkimuksen alussa, mitä he pitävät siitä, jos käytän tässä tutkimuksessa heistä (meistä) *riuku*-sanaa työn nimessä. Varsin monet eivät pitäneet sitä hyvänä tai sopivana nimityksenä, mutta muutama lupasi käyttää.

Riukuminiät - No, niitähän me olemme, mutta... Tietenkin voit ajatella jotain tieteellisempää, jos on tarve, vaikka tuo sana pitää sisällään niin paljon, niin paljon. Joskus se riukuttelu silloin nuorena, vihreänä, saattoi meikäläistäkin ärsyttää ja kävi vähän ylpeyden päälle, mutta ajan saatossa, kun ehkä jo elä-

määkin kokeneena ja jonkin verran viisastuneena, asian tiedostaa eri tavalla. (Veera, ir2)

Riukuminiä on nimi hyvä - yksinkertaisen selkeä - siitä selviää asian ydin - karjalainen ku mie oon ei asia muuks muutu, riukuminiä se on fakta tieto. (Silja, ir2)

Kielteinen tunne *riuku*-nimitystä kohtaan johtuu sanan yleisesti pejoratiivisesta, vähättelevästä tai muutoin kielteisestä merkityksestä. Siljalla oli realistinen ote asiaan, riukuna oleminen on fakta. Veera kuvasi selkeästi ajallista kehitystään: nuorempana nimitys ärsytti, mutta ikää myöten asetelmaa on alkanut ymmärtää tai ainakin tiedostaa. Usein kielteisiin asioihin tottuu, mutta se ei tee niitä olemattomiksi. Aiheellista lieinee kysyä, onko kielteisyyteen tarpeen tottua vai onko Veeralakin kysymys faktisesti ymmärtämisestä, mikä on yhteisön ulkopuolelta tulleen asema ja mahdollinen vaikutus.

En alussa tykänny siitä. Ajattelin just, että jotaki kakkimista, siihen liittyy tämmönen. Ajattelin, että käyttääkö ihmiset sitä siihen, että tiedä paikkasi ja istu koira. Mie hyväksyn sen semmosena määritelmänä, että riuku, ettei oo saamelainen. (Siiri, ir2)

Siiri kuvasi *riuku*-sanana paikkaa tai asemaa osoittavaa merkitystä. Ilmaisulla ihminen sijoitetaan tiettyyn positioon. *Riuku*-määreellä voidaan ilmaista hyvinkin voimakkaasti naisen paikattomuutta, kuten Laura (ir2) kertoi kuulemastaan määrittelystä: *Miehen sukulaispoika määritteli riukun henkilökksi, joka ei kuulu joukkoon. Tämä joukkoon kuulumattomuus liittyy yhteisön tarpeeseen ja haluun määritellä jäsenensä eli ketkä kuuluvat yhteisöön. Kirsti Lempiäinen (2002) toteaa, että "osoittamalla ja nimeämällä vieraat, ne, jotka eivät kuulu /.../, nimetään samalla tutut ja omat, meidät"* (mts. 23). Ky-

seessä on rajojen suojeleminen, jota käsittelin edellisissä vaimo- ja miniäpositioita koskevissa luvuissa. Sanna Valkonen (2009) pohtii tutkimuksessaan saamelaisuutta ja saamelaisen positioitumista useammalta kannalta kuten kansaan, erityisesti alkuperäiskansaan, kuulumisena. Vaikka kansa on kollektiivinen ilmaisu, saamelaisuuden kokemus on kuitenkin aina yksilöllinen (mts. 258). Suomalaisvaimojen kohdalla kyse ei kuitenkaan ole saamelaisuudesta tai saamelaiseksi identifioitumisesta, tekeytymisestä tai alkamisesta, vaan yhteisöön kuulumisesta. Vaikka *riugu*-sanan perusmerkitys on neutraalisti ei-saamelainen nainen, kokevat suomalaisvaimot ”riukuttelun” kaiken kaikkiaan usein ikävänä, vähättelevänä ja haukkumasanana.

Tiina (ir3): *Riukuttelua olen kuullut monessakin eri paikassa, yleensä naisten suusta ja aina negatiivisessa mielessä. Yksi kerta oli kun en tarjonnut autokyytiäni, niin tokastiin eihän tuommoselta riukulta voinut sitä olettaakkaan.*

Nuoren polven miniä Tiina kertoi tulleen nimitellyiksi riukuiksi nimittelijöiden ollessa usein toisia naisia. Kun Tiina ei tarjonnut autokyytiä, hänet todettiin *tuommoseksi riukuksi*. Lausahdus kuulostaa hieman oudolta: miten autokyyti ja riukuus liittyvät yhteen. Tulkitsen tokaisun pitävän sisällään ajatuksen, että riuku ei ymmärrä, että autokyytiä tulee tarjota. Suomalaisnainen ei siis näin hallitsisi kulttuurista käytäntöä, ja hänen kulttuurisessa ja sosiaalisessa pääomassa olisi puutteita.

Heli (ir3): *On se mulleki tuttu nimitys, se minun entinen poikakaveri, hänen suku on karkäs ja nimitteliki minua jossaki vaiheessa ... vanhempia naisia, keski-ikäisiä (ne jotka nimitteli). Se tuli negatiivisessa yhteydessä, ei mulle kukaan sanonu, että mikämerkitys sillä on.*

Helin kokemus oli (entisestä) lähipiiristä. Hänen nimitte-
lynsä tapahtui piiloisesti, koska hänelle ei kerrottu *riuku*-sa-
nan merkitystä. Hän kuitenkin ymmärsi sanan merkityksen
asiayhteydestä. Helin kokemus nimittelijöistä oli sama kuin
Tiinalla eli nimittelijät olivat naisia. Tämä liittyyneen naisen roo-
liin perheen rajojen suojelemisessa, josta olen kirjoittanut jo
aiemmin.

*Linda (ir3): Kerran yks lapsi itki sylissä, että ethän sinä oo
riuku ku sinä oot kiva. Että yritti väkisin saada multa sitä, että
en oo oikeasti. Siinä perheessä oli opetettu näin. Ja muuten-
kin siinä perheessä oli hyvin selkeä jaottelu, kuka on mistäki ja
mikä on riuku.*

Linda kertoi lapsesta, joka on oppinut, että riuku ei ole
kiva. Lapsella lienee ristiriitaa omien tuntemustensa ja saa-
mansa kasvatuksen välillä.

*Noora (ir1): Kerran baarissa yks nainen alko selittää jostaki
kamalasta riukunaisesta, sano, että kaikki te ootta ... pitäis vie-
dä saunan taakse, alko urputtaan mulleki... Siitä kyllä tuli tosi
paha olo ja fiilis.*

*Paula (ir2): Kyllä jotku, etupäässä naiset, kutsuvat ihan suo-
raan riukuksi ja siinä mielessä, että eipä oo kaksinen. Että riuku
on huonompi ja tyhmempi ja liian iso!*

Noora ja Paula tuovat riukuttelu-kokemuksiin perheen
ja suvun ulkopuolisen kontekstin. Myös näissä nousee esille
naisten osuus. Samaa naisten välistä skismaa kuulee joissa-
kin muissakin puheenvuoroissa, kuten Laura asian ilmaisi:
paikotellen naiset lajittelee naisia. Nimitteilyllä ihminen voidaan
positoida huonommaksi, vähäarvoisemmaksi, ja ylipäänsä
kielteisillä määreillä. Suomalaisnaisten kuulemia *riuku*-nimit-

telyilmaisuja ovatmuun muassa kamala, ei-kiva, ei-kaksinen, tyhmä, iso, ei mitään hyvää. Ilmaisua käytetään negatiivisessa yhteydessä. *Riuku*-sanaa ei käytetä pelkästään ilmaisemaan naisen kuulumista tiettyyn ryhmään (ja ei-kuulumista toiseen ryhmään). Sitä käytetään myös ilmaisemaan naisen toimintaa, ja osaamattomuutta, kuten Veli-Pekka Lehtola (1997a) kirjoittaa: "Pahin laatusana huonosti pukeutuneelle naiselle saattoi olla rivgu." (mts. 12). Osaamisessa on kysymys symbolisen pääoman omaamisesta: henkilö, jolla on yhteisössä arvostettuja taitoja, on symboliselta pääomaltaan, jos ei varakas, niin ainakin hyvin toimeentuleva. Sonja (ir1) kertoi mahdollisesta "huonosta" pukeutumisesta ja reaktioista siihen: *Niin, sillontan oli aika kovia, kärkevästi, että jos joku onneton oli pukeutunu, sai kuulla kunniansa*. Sonja kuvasi edellä tilannetta 1970-luvulla vahvan saamelaiskulttuurisen "heräämisen" aikana. Erja (ir2) kertoi opetelleensa käsitöitä, jotta olisi kelvollinen; hän kokee, että se on lähes pakko: *Läpi elämän on, että pitää osoittaa, että kyllä mie osaan*.

Ruotsin poronhoitosaamelaisnaisia tutkineen Katharina Gutingin informantti määritteli riukun seuraavasti: "Jos ei osaa tehdä (valmistaa) jotakin, on riuku; ei saa olla hieno, silloin on riuku; jos seisoo kampaamassa itseään, on riuku; jos pitää viikolla hienoja vaatteita, on riuku. Riuku oli ruma ja väheksyttävä. Riuku-sanaa käytetään selvästi kielteisessä mielessä, silloin on ruotsalaistunut. Saamelaisen naisen ei pidä meikata, ei saa olla laiha, pitää kasvattaa monta lasta, olla vähäpuheinen ja käyttäytyä hyvin." (Guting 1991, 246; suom. OK). Gutingin informantin antamaa määrittelyä lähestyy Tarunkin näkemys.

Ahkuki puhuu riukuista. Saamelaisistaki voi sanoa, että käyttäytyy ku riuku. Jos saamelainen sanoo ... onhan siinä vähän semmonen maku, että hienostelija, kaupunkilainen, ei osaa tehdä

käsitöitä. Saamelaiset pitää riukuja semmosina, jotka ei osaa tehdä mittään, ei osaa luonnossa liikkua. (Taru, ir2)

Kiinnostava yksityiskohta Tarun kertomassa on *riuku*-ilmaisun käyttäminen adjektiivinomaisesti: *käyttäytyy ku riuku*. Vastaavanlainen ilmaisu on "riukustella". Tämä pitää sisälleen "tiedon" siitä, mitä *riuku* tarkoittaa tai oikeammin, mitä sen ajatellaan tarkoittavan. Riuku tässä kontekstissa kuuluu samaan stereotyyppien kategoriaan kuin mitä on olemassa vaikkapa eri alueiden suomalaisista, kuten leppoiset savolaiset, jäyhät pohjalaiset tai leuhkat hesalaiset ja juopot saamelaiset (sic). Laura Huttunen (2004, 139) kutsuu stereotyyppisiä kulttuurisiksi figuureiksi haluten painottaa niiden sosiaalista ja kulttuurista merkitystä. Ymmärrän *riuku*-ilmaisun ensisijaisesti kulttuurisena nimityksenä eli se perustuu henkilön lähtökohtaiseen taustakulttuuriin. Riuku määritellään kuitenkin usein negaation kautta: henkilö on ei-jotakin (ei-saamelainen, ei yhteisöön kuuluva). Tämä johtunee osin myös siitä, että saamelaisalue kattaa neljä maata ja ei-alkuisuus määräytyy aina kunkin maan mukaan (ei-norjalainen, ei-ruotsalainen). "Riukuus" kytkeytyy aina valtakulttuuriin, esimerkiksi inuiitit-naista tuskin kutsuttaisiin riukuksi, arvioi Inger-Mari Aikio-Arianaick (2010) ja jatkaa "jos mie ajattelen riukua, mie ajattelen suomalaista" eli Suomessa valtakulttuurin edustajaa.

Kyselin satunnaisesti saamelaisilta tuttaviltani, minkälaisia riukat oikein ovat. Vastauksiksi sain, että tuputtavat omia tapojaan ja pitävät eksoottisina. "Enempi semmonen taitamaton tyyppi ja joka on vähän hukassa meidän kanssa. Ja sitte jos pukee hepeneitä päälle." (Aikio-Arianaick 2010). Tai kuten eräs saamelaisnainen kuvaili sukulaismiehensä suomalaisvaimon toimintaa: "Tuo erotusaidalle kasvispihvejä." Tämä lausuma kattaa yksinkertaisuudessaan monta ulottuvuutta saamelaismiehen suomalaisvaimon elämästä. Elinkeinona poronhoito on uusi ja outo useimmille. Nainen *tu*o ruokaa erotusaidalle

sisältää tiedon, että myös nainen on erotusaidalla. Poronhoito on yhteisöllistä toimintaa, mukana ovat kaikki kynnelle kykenevät vauvasta ahkuun, suomalaisvaimot mukaan luettuina. Kasvisruoka, jonka nainen tuo erotusaidalle, on monien mielestä sopimattominta mahdollista. Poroihmisten joukossa ei tiedetä olevan kovin paljon kasvissyöjiä, ei ainakaan vanhemmassa väessä. Kasvisruoka lienee turhan kevyttä raskasta työtä tekeville, se ei lämmitä talvipakkasessa. Ennen kaikkea kasvisruuan tuominen sisältää joko naisen tietämättömyyden kelvollisesta erotusruuasta tai hänen halunsa opettaa uusia ruokailutapoja, tyrkyttää omia tapojaan.

Mutta sanotaan riukuista myös, että he ovat ”pelastavat/-neet kieltä” (Aikio-Arianaick 2010) eli näin todennetaan suomalaisvaimon kulttuurinen toimijuus.

Vanhemmat naiset eivät muistele kovin raskaista kokemuksista. Tähän mahdollisesti vaikuttaa sekä miniän tottuminen sukuun, oppiminen suvun ja perheen tavoille että suvun tottuminen miniään, kuten vanhemmat informantit kertovat.

Martta (ir2): Riuku-sanana käyttö huomattavasti vähentynyt, ehkä saamelaiset on oppinu suvaitsevaisemmiksi.

Helmi (ir1): Kun tulee näin vanhaksi, ei kuule kaikkia.

Kaija (ir2): Kuka se näin vanhaa kehtaa ees riukutella. Ja vaikka riukutteliski, niin eipä se haittaa. Maalaisperheestähän mie olenki, lantalainen eli landista elanto on saatu meidän suvussa monta sukupolvea. Eikä se itte riuku-nimitys, sehän tulee saamesta, mutta sitte ku sitä käytetään haukkumasanana, niin se tieteenki on eri asia.

Vanhemmat suomalaisminiät Martta, Helmi ja Kaija osoittavat lausumallaan huumorintajua, mutta myös kriittisyyttä, kuten Martta puhuessaan suvaitsevaisuudesta. Pidän itse su-

vaita-verbiä ja sen johdannaisia jossakin määrin ”kiikkeränä”. Ilmaus sisältää valta-asetelman: on valtaa suvaita, mutta myös olla suvaitsematta. Suvaitsevan ja suvaittavan välinen valtasuhde on hierarkkinen (Suurpää 2005, 46). Joka on suvaitsevainen toista kohtaan, asettaa tämän itsestään erilleen, mutta ei kuitenkaan samanarvoiseksi tai -kaltaiseksi. Samanarvoista ei tarvitse suvaita, hänen kanssaan tarvitsee vain elää. Voi toki olla niinkin, että vanhemmat naiset eivät halua muistella ikäviä asioita tai jopa niin, että vahvasti ”syrjityt” eivät halunneet informanteiksi. Yksi iäkkäämpi miniä, joka ei halunnut haastateltavaksi, kertoikin, ettei halua enää muistella vaikeita aikoja, sen verran ikäviä ne olivat. Hän viittaa 1960-luvun lopulla virinneeseen saamelaisyhteisön kulttuuriseen ”heräämisaikaan”, jolloin otteet saattoivat olla varsin kovia ei-saamelaisia kohtaan ja nimenomaan riukuvaimoja ja -miniöitä kohtaan, jotka tulivat saamelais sukuihin.

Olen riuku enkä muuta voi, toisaalta käytän itsekin. Itsekäyttö tekee siitä vähemmän halveksivan ja lisäksi helpottaa. (Soile, ir3)

Kyllä mie ruukasin sanoa, että mie olen ahkun riukuminiä. Niinku jos olis vaikka Liisa-ahkun miniä. Varsinki jos saameksi puhuttiin. Aika aikasessa vaiheessa opin. Tietenki sanoin nimeniki. Ei se minusta varsinkaan saameksi puhuttaessa niin kauhea ole. (Paula, ir2)

Näen itsekäytön vertautuvan vastapuheeseen. Itsekäytöllä voidaan vähentää ilmaisun merkitystä, tehdä siitä merkityksetön. Kirsi Juhila (2004) toteaa, että vastapuheella voidaan tehdä tavallisuusretoriikkaa, jonka avulla irrottaudutaan leimaamisesta (mts. 30). Käyttämällä itse leimaavaa ilmaisua vietään ”aseet” ilmaisun käyttäjiltä. Ottamalla tilanteen haltuun suomalaisvaimo voi aktiivisesti toteuttaa subjektiuttaan, ottaa

aktiivisen toimijan subjektiposition. Suvi Ronkainen (1999) pohtii *subject*-sanan (engl.) eri merkityksiä, kuinka substantiivina se merkitsee alamaista ja kohteeksi joutumista, verbinä alistamista tai tulla alistetuksi (be subjected to), mutta kieliopillisesti lauseenjäsenenä subjekti on tekijä, se, joka tekee, on ja toimii. Subjekti on sidoksissa valtaan, joko vallan kohteena olemiseen tai siihen, jolla on mahdollisuus (valta) toimia. (Mt. 28.) *Riuku*-ilmaisun itsekäyttö mahdollistaa alistetun subjektin muuttumisesta valtaa, tai paremminkin mahdollisuuksia, omaavaksi subjektiksi. Riukuksi määritely, alistetun subjektipositionissa oleva voi aktiivisella toimijuudellaan valtauttaa itsensä ja määritellä itse oman positionsa.

En pidä riuku-nimityksestä sen antaman negatiivisväritteisen mielikuvan vuoksi. Muuta nimitystä en ole koskaan kuullut, mutta olisi hyvä, jos keksittäisiin jokin neutraali uusi nimi meille tänne avioituneille. Meitä on nykyiseltään melko paljon, joten hyvä nimi olisi tarpeen. (Sirkku, ir1)

Sirkun ehdotusta uudesta, neutraalista nimityksestä voidaan verrata Sarita Friman-Korpelan (2009) mainintaan *mustalainen*-sanan luvanvaraisuudesta: ”Romani-sanan poliittista luonnetta kuvaa sen vastapoolin kiistanalaisuus: mustalainen-sana on edelleen romanien käyttämä, mutta se on muiden käytettävissä vain luvanvaraisesti.” (mts. 101). Ehkä *riuku*-ilmaisun stigmatisoivaa vaikutusta vähentäisi sen suomenkielisestä käytöstä luopuminen. Saamenkielisenä sitä eivät suomalaisvaimot vaikuta pitävän niin kielteisenä, vaan ymmärrettävänä omakielisenä saamen sanana ei-saamelaiselle naiselle. *Riuku*-ilmaisua käyttävät kuitenkin suomalaisnaiset itsekkin.

5.2.2. *Kyllä sen aistii, semmosta vierautunnetta.*

Kun yhteisöön tulee uusi jäsen, hänen myötä voi yhteisön pelisääntöihin kohdistua muutospainetta. Tulijalle positioituminen vaatii ”uudenlaisen pelin tajun sisäistämistä” (Kivelä 2012, 146). Bourdieun teoriassa tätä kutsutaan symboliseksi taisteluksi (Roos 1985, 12) eli uuden tulokkaan on osoitettava hallitsevansa yhteisön säännöt, normit ja arvot. Eva Lettisen (2004, 240) tutkimuksessa saaristolaiskulttuurista todetaan yhtenäisyyden toimivan puolustuksena ulkopuolisia kohtaan. Ulkopuolisille ei kerrota kaikkia asioita eikä ulkopuolisia – tai heiksi luokiteltuja – välttämättä noteerata.

Etnisyyteni vuoksi, olen riuku, ei siis kannata edes tutustua ennen tuomitsemista. Yleistä on myös, että minua ylenkatsotaan ja ollaan hyvin epäystävällisiä tai sitten ei noteerata ollenkaan. Tapauksesta riippuen olen tullut rahoittamaan mieheni hankintoja tai ryöväämään kulttuuria ja miehen pororahoja... En tiedä, onko tämä oleellista, mutta joskus joku on todennut, että poromiehen puolisona minun on helppo olla, kun rahaa on niin paljon. Joskus taas joku on epäillyt, että minä olen hankkinut kaiken, esim. moottorikelkat ja mönkijän jne miehelleni, että se rahariuku on hankkinut ne... (Soile, ir3)

Soile puhuu etnisyydestään, hänet positioidaan etnisyyserusteella. Pohdin tätä tutkimusta tehdessäni *etnisyyss*-sanan merkitystä ja käyttöä. Päädyin jättämään sen pois keskeisistä käsitteistäni, koska haluan painottaa suomalaisvaimojen toimijuutta ja pääomia, en niinkään heidän syntyperäänsä. Pohdin tässä hetkisen kuitenkin etnisyyttä. Saamelaisia koskevissa tutkimuksissa puhutaan yleisesti etnisyydestä. Saamelaisdiskurssissa on totuttu siihen, että etnisyydestä ja syrjimisestä puhuttaessa negatiiviset toiminnot ja asennoituminen kohdistuvat saamelaisiin. Entä jos katson asiaa saamelaisyh-

teisön vähemmistön eli suomalaisvaimojen kannalta: Ovatko he etninen vähemmistö? Ajattelen ikään kuin vastakarvaan. Vastakarvaan lukeminen, ei tavanomaisesti, totutulla tavalla, kuuluu olennaisena feministiseen tutkimukseen (ks. esim. Naskali 2006; Rojola 2004, 36–40). Vastakarvaan lukemisella tarkoitetaan tulkinnan tapaa, jossa aineistoa ei tulkita suoraan sen mukaisesti, miten se on tarkoitettu tulkittavaksi (ks. Rossi 2003, 14, 29–30).

Etnisyys-käsite tulee kreikankielisestä sanasta *ethnos*, joka tarkoittaa ”sisäisesti enemmän tai vähemmän kiinteää, outoa ja vierasta joukkoa joko ihmisiä tai eläimiä” (Viljanen 1994, 143). Suomalaisvaimot eivät tätä määritelmää täytä, koska he eivät muodosta mitenkään kiinteää joukkoa. Ei ole olemassa kiinteää joukkoa, ryhmää ”saamelaisten suomalaisvaimot” tai ”riukuvaimot/-miniät” muuta kuin arkipuheessa. Kun kysyin informanteiltani alkukyselylomakkeessa, miten he haluaisivat itseään kutsuttavan tässä tutkimuksessa, noin puolet kannattivat työnimeä ”Suomalaisminiät/-nä saamelaisyhteisössä”. Useat kuitenkin korostivat sitä, että he eivät ole mitenkään yhtenäinen ryhmä, eivät ole tulleet joukkona eivätkä esimerkiksi kokoonnu mihinkään yhteisiin suomalaisminiät-palavereihin. Kuitenkin *ethnos*-sanan määrittelyssä ilmaisu ”outoa ja vierasta” ajattelutti merkityksessä ”tuntematon ja erilainen”. Ilmaisuihin ”vieras” voi tarkoittaa myös henkilöä, joka on vain käymässä, esimerkiksi juhlissa oli paljon vieraita. Georg Simmel (2005) puhuu muukalaisesta. Onko suomalaisvaimo ”muukalainen, joka tulee tänään ja asettuu huomenna pysyvästi aloilleen” (mts. 76)?

Etnisistä ryhmistä puhuttaessa erotetaan yleensä me ja muut. Kun puhutaan etnisistä vähemmistöistä, ajatellaan termin pitävän sisällään rasistisia asenteita. (Kupiainen 1994, 35–36; Viljanen 1994, 144–147.) Rasismi kohdistuu tässä ajattelussa aina vähemmistöön eli valtaväestöön kuulumattomiin. Mutta tilanne voi olla toisinkin.

Mie olen saanu niin huonoa kohtelua täällä, se tuli mulle yllätyksenä, ettei minua hyväksytty sukuun. Suhtautuminen ollu negatiivinen vanhempien taholta. Jos mie en ole päässy helpolla, ei varmasti minun mieskään. Mie ymmärtäisin, että vanhemmat vastustaa, jos mie olisin hepsankeikka. Suku anto ymmärtää, että mitä sie täällä (porohommossa). Ja kyllä kans, jotka tuli Norjasta, kyllä mie sain tuntea, että olen toisen luokan kansalainen. Mie muistan semmosenki, tuli norjalaisia, miehen lähisukulaisia, niin kaikki muut käteltiin, mutta ei minua. Kyllä tuli semmonen häpeän tunne, että kutistun. Minut jätettiin aivan ulos, kyllä mie siivoamaan kelpaisin ja ruuan laittoon. Ku menimme naimisiin, yks poromies sano, ettei hän kyllä anna lahjaa ku on lantalainen vaimo. Ja vielä tänäki päivänä on... Vaikka saamelaiset sanoo, että heitä sorretaan, mutta kyllä hekki osaavat sortaa. Kaikki sanoo, että saamelaiset on lämpimiä, kyllä mie olen vähän eri mieltä ... osaavat arvostella... (Erja, ir2)

Nannestad ym. (2008) puhuvat sosiaalisen pääoman "aurinkoisesta" ja "pimeästä" puolesta (mts. 609). Pimeän sosiaalisen pääoman he näkivät kielteisissä ja jopa rikollisissa liittoutumissa kuten mafiassa. Suomalaisvaimojen kokema pimeä sosiaalinen pääoma ilmenee Erjan kertomassa huonona kohteluna, *toisen luokan kansalaisena* kohteluna ja ulos sulkemisena. Ulossulkijoina olivat lähipiiri eli suku. Vastaavanlaisista kokemuksista kertoo Jaana Anglé (2014) maahanmuuttajien puolisoita koskevassa tutkimuksessa: "Monissa tapauksissa juuri kuitenkin lähipiiri on ollut se tuomitsevin foorumi." (mts.157). Anglé kuitenkin kirjoittaa, että ennakkoluulot ovat usein hävinneet, kun on tutustuttu paremmin. Maarit Kumpulainen (2012) tutki sosiaalisen pääoman merkitystä nuorten kaverisuhteissa. Hän kirjoittaa, miten negatiivinen sosiaalinen pääoma toimii ulossulkevasti, sisäänpääsyä rajaavasti ja yhteisön sisällä jopa ahdistavasti (mts. 18, 88). Sosiaalisen

pääoman puute ilmenee nuoren kokemana onnellisuuden ja hyvinvoinnin vajeena (mts. 82). Erja kertoo häpeän tunteesta ja jopa syömättömyydestään (*ku en viittiny syyä*), koska ei tuntenut olevansa hyväksytty. Erjan kokemus heijastaa selkeästi sosiaalisen pääoman pimeää puolta.

Kyllä sen aistii semmosta vierautunnetta sinne sukuun päin, sen takia ettei oo saamelainen. Ei sitä ole tuotu esille ... on ehkä täällä, että ku se kiihkosaamelaisuus tulee esille, niin aletaan sitä suomalaista vieroksua, en mitään konkreettisesti omalla kohalla. Minun mies haluais olla mahdollisimman kaukana kaikista kiistoista ja pitää niinku höpönä niitä kaikkia, mitä pulpahtaa pinnalle, että malttia, ne tekevät hallaa. Että sitä kultaista keskitietä kulkien nostas sen saamelaisuuen siihen, alkaa ihan selvästi ärsyttää sekä malttisaamelaisia että suomalaisia, että tuommosta pössiiä. Täällä on kyllä paljon niitä ja mikä pahinta, että ne riukut, jotka on tänne naitu, niitä on muutama, nehan on saamelaisempia ku saamelaiset itte ja vaativat tulkia viranomaisissa ollessa. /.../ Tämä on enempi rajottunutta vielä, katopa päätöksentekoa ... joka asiasta äänestetään. Ja se rajottaa, ku olet jotaki sukua. Vieläki minä jaksan hämmästellä tämmöstä, vaikka minun pitäs jo tietää. Muutaman kerran vuojessa, että suu loksahaa, pienet piirit. (Hilkka, ir3)

Hilkka käytti mielenkiintoista käsitettä *malttisaamelaiset*. Tällä hän viittasi maltillisiin, *kultaista keskitietä* kulkeviin erotuksena kiihkosaamelaisuuteen. Niin ikään hän viittasi *pieniin piireihin* ja *johonkin sukuun* kuulumiseen. Nähdäkseni hän ei kertomassaan viittaa erityisesti sukuyhteisöihin ja niiden tiiviyteen, vaan yleisempiin asenteisiin ja suhtautumistapoihin kuten esimerkiksi todetessaan *katopa päätöksentekoa*. Vastakainasetteluna tässä nähdään *maltillisuus* ja *kiihkomielisyys* suhteessa etnisiin kysymyksiin. Myös suomalaisnaiset saavat

kritiikkiä jo aiemminkin tässä tutkimuksessa esiintyneellä ilmaisulla *saamelaisempia ku saamelaiset itte*.

Onhan se semmonen turvallinen yhteisö, mutta se se henki jos on... olis mitä parhain ympäristö kasvaa, mutta itse siellä ihmiset vaikuttaa, ettei siellä oo (niin hyvä). Se kauhea kyräily ja negatiivinen asenne elämään... se on ollu täällä vaikeinta oppia... se kateus, ajatusmaailma on erilainen. (Linda, ir3)

Linda kuvasi saamelaisyhteisöä turvalliseksi, mutta kertoi myös kyräilystä ja negatiivisesta asenteesta. Aini Pehkonen (2005) puhuu kyläänmuuttotutkimuksessaan suljetuista ja avoimista verkostoista ja niiden sisäänpääsyrajoituksista (mts. 131–135). Pienien asujaimistojen verkostot ovat usein varsin suljettuja, ihmisiä on vähän ja outoa katsotaan pitkään. Maija Urponen (2011) toteaa Sara Ahmediin viitaten, että vaikka joku toivotettaisiin tervetulleeksi, se ei tarkoita kaikkien rajojen ylittämistä. Tilalle saattavat tulla toisenlaiset ja toisin perustellut rajat (mts. 63). Luonnollisesti on suomalais-saamelaisdiskurssissakin erotettava yksilökohtainen ”tervetulleeksi toivottaminen” ja yleinen, keneenkään nimeltä mainittuun, mutta yleensä lantalaiseen kohdistuva epäluulo, ulkopuoliseksi rajaaminen tai suoranainen torjunta.

OK: *Vaivaako ulkopuolisuuden tunne ja arvosteleminen?*

Tiina (ir3): Ulkopuolisuuden tunne ei vaivaa enää ollenkaan, vaikka alkuun ensimmäiset vuodet olivat todella vaikeita. Tuntuu kuin minut lopulta oltaisiin hyväksytty sukuun ja perheeseen ihan täysvaltaisena jäsenenä. Aikansa se ottikin. Arvostelu ja ulkopuolisuuden tunne on mennyttä aikaa, onneksi. Enkä ole enää niin herkkä sellaisille, kuin nuorempana. Lapset tekee ihmeitä omalle ajatusmaailmalle!

Tiina ymmärsi yhteisön varovaisuuden uutta tulokasta kohtaan. Kuitenkin hän arvioi itse sopeutuneensa hyvin. Tiina kuuluu uusimpien miniöiden ryhmään, joten hän ei ole kokenut aikaisempaa torjuntaa. 1970-luvulla, kun saamelaisyhteisö oli kulttuurisessa käymistilassa, jako ”meihin ja muihin” oli tiukasti vallalla. Saamelaisyhteisössä tapahtui kansallinen herääminen, jonka myötä suhtautuminen lantalaisiin, kuten suomalaisvaimoihin, tiukkeni.

Oltiin Norjan puolella, viimeisenä iltana ne tulee ne, jotka järjesti juhlan, tulivat sanomaan että sinä et sinne tule, se on vain saamelaisille. Se oli kyllä katala teko minun mieheltä, ettei se yhtään minua puolustanu. Se lähti niitten kans ja jätti minut yksin sinne. Se oli aika ratkaisevaa, meillä meinas mennä välit poikki, siinä meni varmaan kuukausi, ettei me puhuttu ees puhelimessa. Mies vaan kuittas sen sillä, että ne jotka järjestää juhlat, saa valita ketä sinne tulee ja sano mulle, että minullekin oikein terveellistä kokea, että voi olla, että ei hyväksytä johonkin. Tavallaan sitä, että ku minä oon suomalainen niin luulen, että voin mennä minne haluan. Että hyvä tietää, miten saamelaiset sen kokee, ettei voi mennä johonkin. (Irmeli, ir1)

Irmeli, ”heräämisen” vuosikymmenen miniänä, rajattiin yksioikoisesti ja konkreettisesti ulos ryhmästä. Irmelin asema saamelaisen vaimona ei tehnyt hänestä sisäpiiriläistä. Vaikeammaksi tilanteen teki vielä se, että Irmelin välittäjäpersoonan¹¹² eli hänen saamelainen miehensä piti mitä ilmeisimmin rajaamista oikeutettuna. Poissulkeminen tapahtui näin Irmelin lähi- eli perhepiirissä, vaikka itse tapahtuma olikin muu kuin perhetilaisuus. Alkuperäiset ulossulkijat olivat ulkopuolisia. Ulkopuolisuus on ilmaisu, joka esiintyy monissa

112 Välittäjäpersoonaksi voidaan kutsua henkilöä, joka kuuluu vastaanottavaan yhteisöön ja opastaa tulijoita tavoissa, normeissa ja menettelytavoissa. (Ks. squanto-ilmio; Lehtola 2012, 312; Hagan 2013, 26).

suomalaisvaimojen kokemukertomuksissa. Kysyin sitä alkukyselyssä: Minkälaiseksi koet asemasi saamelaisyhteisössä? Vastausvaihtoehtoina olivat 1. Olen yhdenvertainen yhteisön jäsen, 2. Pääsääntöisesti yhdenvertainen, ulkopuolisuuden tunnetta ja 3. Tunnen olevani ulkopuolinen, muualta tullut. Jakauma oli varsin selkeä. Vaihtoehdon 2 valitsi lähes puolet vastaajista eli monilla on sopeutumisestaan huolimatta ajoittain ulkopuolisuuden tunnetta.

Mutta sitte yks tilanne, jossa en ole kuulunu joukkoon on se, että ku miehen vanhemmat oli uskovaisia ja kerran naapuri oli lähdössä sairaalaan ja hänellä oli semmonen tunne, että ei välttämättä tule takaisin, niin hän kävi pyytämässä anteeksi, ei mitään yksilöityä... ja hän pyys anteeksi myös minun mieheltä, mutta minulta ei tarvinnut pyytää anteeksi, koska minä en kuulunut siihen joukkoon, joilta pitää pyytää anteeksi, jos aikoo tävoaaseen päästä. (Saara, ir2)

Saaraan kohdistuvassa ulkopuolelle rajaamisessa ilmeni ihmisen syvimpiä arvoja ja uskonnollista arvomaailmaa. Naapuri voi toimia tahattomastikin, mutta tahallisena tekona suomalaisvaimon ohittaminen on tehokasta olemattomaksi tekemistä. Toisaalta tahattomuuden voidaan nähdä heijastavan arvomaailmaa. Vaikka asiaa ei katsoisikaan uskonnolliselta kannalta, Saaran ohittaminen rakentaa tiukan rajan yhteisöön kuulumiselle.

Kyllä minusta tuntuu, että en mä oikeastaan kuulu minnekään, että mä oo ...niinku pari ystävää suomalaista ja joku saamelainen, mutta ei semmosta yhteisöllisyyden riemua, ku palatessa omien ystävien joukkoon – semmonen turvallisuuden tunne siitä, että on omiensa joukossa, ettei tartte koko ajan tarkkailla, mitä sanot, miten sanot ja kuulla se sitte. ... Hetkittäin tuntee kuuluvansa yhteisöön, mutta suurimman osan aikaa on vähän

semmonen, että on tipahtanu ulkoavaruudesta – sosiaalinen elämä on kovin haastavaa, on semmonen tunne, että on tässä keskellä ja joka puolelta ne vaateet on niin kovat, siinä vaan käpertyy keskelle. (Terhi, ir3)

Terhi uudehkona vaimona koki elämän saamelaisyhteisössä haastavaksi. Hän kaipasi omaa, entistä yhteisöllisyyttä, että on *omiensa* joukossa. Nykyisessä yhteisössä hän ei mitä ilmeisimmin kokenut olevansa *omiensa* joukossa.

En mä tajuu, miks yks väittämä, että tuutte tänne ja viette meiän miehet. Asema yhteisössä... vähän koen olevani ulkopuolinen. Ehkä joskus on osoitettu, ehkä se on jossaki alitajunnassa, ehkä omalähtöistä ajattelua, että itte etten osaa, oon siis ulkopuolinen. Se on fakta, että oon muualta tullu. Se on vaan piristystä että erilaista. (Noora, ir3)

Noora toi esille naisen aseman yhteisössä, tunnisti oman ulkopuolisuutensa, mutta myönsi sen olevan ehkä omaakin ajattelua. Nooran kertoma *viette meiän miehet* viittaa tulkintani mukaan useaan otteeseen mainitsemaani yhteisön rajojen suojelemiseen ja yhteisön kiinteänä pitämiseen. Näin sanojilla lienee huoli oman yhteisön ja sitä myöten kulttuurin elinvoimaisena pitämiseen.

Kyllä mie olen tuntenu itteni ulkopuoliseksi ja niinhän mie olenki, muualta tullu. Ei saamelaisyhteisö ole eikä voikaan olla koskaan minun ihan oma yhteisö. En oo saamelainen ja on paljon semmosta sisäpiirin tietoa ja ehkä enemmän vielä tunnetta, että en kuulu täysin porukkaan. Vaikka on kai se paljon minusta ittestäniki kiinni, että oon pitäny jonkulaista välimatkaa. (Paula, ir2)

Minä en tiedä oikeastaan, mikä minun asema on. Kyllähän minä taidan olla aika lailla ulkopuolinen. Havahuin, että minulla ei ole täällä kenenkään kans yhteistä historiaa – ei ole kyllä vanhoja sukukaunoja, mulla ei oo semmosta painolastia. (Mimmi, ir2)

Paula ja Mimmi kuuluvat keski-ikäisten suomalaisvaimojen ryhmään. Heillä on avioitumisesta jo pari-kolmekymmentä vuotta. Näiden vuosien jälkeenkin monet kertoivat ulkopuolisuuden tunteestaan. Paula perusteli yhteisöön kuulumattomuuttaan suomalaisella syntyperällään, mutta kertoi myös pitäneensä itse jonkulaista välimatkaa. Välimatkan pitäminen sisältyy ”oman paikan tajuun” eli taipumukseen ”pysytellä omassa lokerossaan” (Kivelä 2012, 21). Mimmin kertomassa yhteisen historian puutteesta heijastuivat monien maahanmuuttajien kokemukset (Antikainen 2010, Rastas 2007) kuin suomalaistenkin kokemukset ulkomailla asumisessa.

Ulkopuolisuuden lisäksi suomalaisvaimot kertoivat yksinäisyydestä. Päivi Kivelä (2012) käyttää omassa tutkimuksessaan keski-ikäisten perheenäitien paikantumisesta käsitettä *pieni kärsimys*. Hän tarkoittaa tällä ”selviytymisen ja arjen sankaruuden kääntöpuolia” (mts. 147). Maaseudusta ja sen ihmisistä puhuttaessa nostetaan usein esille yhteisöllisyys. Tämän nurja puoli on kuitenkin se, että jos ei jostakin syystä kuulu tai jopa halua vahvasti kuulua yhteisöön, jää herkästi kokonaan ulkopuolelle. Kivelän tutkimuksessa naiset kertovat, kuinka ”pienet ympyrät käyvät ahtaiksi” (mts. 101), miten tavallisesta poikkeava työura voi ulkopuolistaa yhteisössä muuten sisällä olevan ihmisen (mts. 107).

Oon yrittänyt itteä johonkin lokeroon, että minkälainen minun pitäis olla, että oon hyväksytympi ja sitte kokenut, etten mää oo sittekään hyväksytytty ja sitte kokeillu johonki toiseen lokeroon, mutta sitte oon kokenu, että ääh, minä oon oma itteni. Aina

ollu semmonen ulkopuolinen, yrittäny ja yrittänyt, niin sitte on noussu, että mitä mä oo, että karjalaisuus. (Anu, ir2)

Anu yritti sopeutua paikalliseen muottiin, *lokeroon*, kuten hän itse sanoo. Sosiaalisen pääoman saavuttaa vain, jos yhteisö hyväksyy yksilön piiriinsä. Vastaavanlaisesti olennaista kulttuurisen pääoman käytössä ja sen säätelyssä on kollektiivinen legitimointi (Heikkilä R. 2011, 29–30). Anu, eri *lokerojen* kokeilujen jälkeen, päätyi olemaan oma itsensä. Hänellä on karjalaistaustaa ja hän kertoikin ajatelleensa, että hänenkin ”maattomuutensa” olisi yhdistävä tekijä saamelaiden kanssa.

Ei mulla ole enää tarvetta todistella, kasvatan lapset, kehitän itteäni. Mä oon kiltisti pysyny ruodussa nää 12 vuotta. (Terhi, ir3)

Terhi puhui ruodussa pysymisestä. Näin hän kuvaa kokemuksiaan vaatimuksesta olla samankaltainen ja noudattaa yhteisön sääntöjä. Sekä Terhi että Anu viittasivat lausumallaan yhteisön pelisääntöihin. Terhi yritti pysyä tietyssä positiossa, Anu puhui aktiivisesta paikan etsimisestä eli Päivi Kivelän (2012) sanoin ”oman paikan tajusta”. Kummankin puheenvuorosta heijastuu jonkinasteinen alistuminen tilanteeseen eli tunne todellisen, arvostetun position puuttumisesta. Selviytymiskeinona he käyttävät omaa vahvuuttaan. He tiedostavat oman positionsa ja elävät sen mukaisesti. Samalla tavalla kreikkansuomalaiset naiset kokevat, että kyse ei ole ”lohduttomasta tilanteesta, vaan tiedostavasta suhtautumisesta elämään” (ks. Järvinen-Tassopoulos 2005, 240).

Kukaan ei oo sanonu, että mä en kelpaa, jotenki on vain välityny semmonen, että ei kelpaa. En koe, että saamelaiset ryhmänä olis halunnu jättää minun ulkopuolelle, itte olen kokenu, että olen muuta ku he, ehkä olen itteki jättäytyny ulkopuolelle.

Missään vaiheessa en ole ollu vastaan, vaan pikemminki puolesta – saamelaisten kannalta sitä ei lasketa miksikään, että on puolesta. (Anu, ir2)

Muutammat suomalaisvaimot asettuvat kiistatilanteessa saamelaisten puolelle. Kaikkiaan vajaa puolet haastatelluista ilmaisi ottavansa jollakin lailla kantaa saamelaisasioihin myös kodin ulkopuolella, jotkut hyvinkin aktiivisesti nimenomaan saamelaismyönteisesti. Anu kuitenkin kertoi, että *sitä ei lasketa miksikään* eli hän koki, ettei saamelaismyönteisyys helpota yhteisöön sijoittumista.

Miehen sisaruksia, ei siinä ollu mitään ongelmaa. Ja kuulun siihen kyläänki, ku olin niin paljon porohommissa ja mettässä. En koskaan kokenu sitä ongelmallisena, ulkopuolisena. Nyt on riukuminiä tulossa, monta kertaa ajattelen, että tiiätkö mihin oot tulossa. On paljon hyvää, mutta paljon yksinäisyyttä ja ymmärtämättömyyttä, ku on eri arvot. (Veera, ir2)

Veera puhui yksinäisyydestä ja ymmärtämättömyydestä ja kantoi huolta tulevan miniänsä selviytymisestä. Veeran oma kokemus näyttää kuitenkin olevan rohkaiseva, hän kokee kuuluvansa siihen *kyläänki*.

En ole alistettu, mutta mie olen ollu paljon yksin. Nuorena sitä usko, että kyllä se muuttuu. Huonommin otetaan naiset vastaan kuin että tulee lantalainen mies. En mie enää välitä, mie olen koventunu. (Erja, ir2)

Erja toi lausumassaan esille myös sukupuolinäkökulman. Hänen mukaansa lantalaisella miehellä on helpompi päästä sisälle yhteisöön kuin naisella. Naiseen kohdistuu voimakkaampia vaatimuksia ja odotuksia, niin vaimona, miniänä, äitinä kuin yhteisön jäsenenä kuin mieheen. Merkille pantava

yksityiskohta riuku-nimittelyssä on se, että suomalaisvaimot itsekin saattavat käyttää *riuku*-sanaa, kun puhuvat kielteisessä mielessä eli he ovat ikään kuin sisäistäneet ilmaisun kielteisen sisällön.

Nykysin on näitä riukuja, että ne on saamelaisempia ku saamelaiset. Monet oikeat saamelaiset katsoo vähän karsaasti näitä riukuja. (Kirsti, ir2)

Nyt kun on näitä riukuminiöitä, jotka itse tulkitsevat kuuluvansa saamelaisten ryhmään, niin heitä kyllä molemmissa leireissä pidetään kummallisina. (Saara, ir2)

Kirsti ja Saara viittasivat lausumassaan ilmiöön, jossa suomalaisvaimot *itse tulkitsevat kuuluvansa saamelaisten ryhmään* eli samaistuvat tai identifioivat itsensä ennemmin saamelaisiksi kuin suomalaisiksi. Tätä jossakin määrin ylilyövää saamelaistapaisuutta pidetään kuitenkin kummallisena.

Naapuri sanoo, että opiskeltu saamelaisuus voi ylittää verenperimää, saamelaistaustaa. Vaan oisko riukuminiät muokanneet yhteisöä, tuoko ne siihen rikkautta. (Laura, ir2)

Laura viittasi *opiskeltu saamelaisuus* -ilmaisullaan varsin runsaaseen saamen kielen ja kulttuurin opiskeluhaluun. Luonnollisestikaan kyseessä ei voi olla *saamelaisuus*, mikäli se käsitetään saamelaisena olemiseksi.¹¹³ Katkelmassa mainittu *naapuri* tarkoittanee sitä, että joku arvottaisi opiskelun kautta hankitun saamelaiskulttuurisen tuntemisen syntyperään perustuvaa tuntemusta paremmaksi. Laura nosti esille suoma-

113 Anna-Riitta Lindgrenin (2000, 138) tutkimuksessa Helsingin saamelaisista jotkut hänen haastattelemistaan määrittelivät saamelaisuuden saamelaisena olemiseksi, että on saamelainen.

laisvaimojen vaikutuksen saamelaisyhteisön monikulttuuristumiseen sekä suomalaisvaimojen kulttuurisen ja sosiaalisen pääoman arvostamisen.

Etelän miniät ovat aina rikkaita, professoroita ym. ne on vähän niinku enemmän saamelaisia, mutta ei niitä silti tulla kokonaan hyväksymään. Jos on hienosta perheestä, ne on hyväksytyt. Kaikki ei miellä ittiään riukuksi. (Erja, ir2)

Erja toi esille suomalaisvaimojen ja -miniöiden mahdollista sisäistä hierarkiaa. Noin kolme neljäsosaa haastatelluista on etelästä, jonka rajasin Oulun eteläpuoleksi. Monet haastatelluistani kritisoivat tätä rajausta liian ylimalkaiseksi. Pohjoisimmasta Lapista oli kotoisin reilu kymmenen prosenttia. Erjan ilmaisun *etelän miniät* tulkitsen kuvaavan yleistä pohjoinen–etelä-dilemmaa eli etelä vastaan pohjoinen. Tähän vastakkaisuuteen kuuluu hyvinvoinnin kasaantuminen ”etelän” yhteisöihin, mitä Erja kuvasi ilmaisuilla *aina rikkaita ja hienosta perheestä*. Ilmaisussa *ei niitä silti tulla kokonaan hyväksymään* tulkitsen Erjan kuitenkin kyseenalaistaneen sen, että suomalaisvaimon omat yhteiskunnalliset ja erityisesti taloudelliset lähtökohdat varmentaisivat muita paremmat lähtökohdat hyväksyttävyydessä. Olen jo aiemmin todennut, että en käsittele tässä tutkimuksessa yhteiskuntaluokan mahdollista vaikutusta suomalaisvaimon asemaan. Kuitenkin se nousee paikka paikoin esille haastattemieni kertomuksissa, mihin Erja viittaa sanomalla *kaikki ei miellä ittiään riukuksi*. Tulkitsen tämän tarkoittavan sitä, että olisi olemassa enemmän ja vähemmän riukuja eli jotkut suomalaisnaiset olisivat saamelaisempia kuin toiset.

5.2.3. Väliinputojana en ollut enää täysin suomalainen.

Väliinputojana en ollut enää täysin suomalainen, jolle olisi voinut kertoa kaikkea. Eli suomalaiset eivät kerro kaikkea tai ota asioihin mukaan saamelaisten sukuyhteyksien takia. (Kaarina, ir2)

Kaarina toi esille suomalaisvaimon rajamaalla. Useat haastatelluista kertoivat ajoittaisesta ulkopuolisuuden tunteesta saamelaisyhteisössä, mutta tunne ei perustunut pelkäämistään saamelaisten suhtautumiseen. Myös suomalaiset jossakin määrin sulkivat saamelaisen suomalaisvaimon rajalle.

Suomalaisnaiset kertoivat erimielisyyksistä tulevan toiminnan kautta ja takia. Mitä ilmeisimmin heidän saamelaistapainen toimijuutensa synnytti hämmennystä sekä saamelaisten että suomalaisten joukossa. Reilu puolet vastaajista kertoi kokeneensa ”joskus” syrjintää omaan syntyperäänsä liittyvän tekijän takia. Kolmasosa kertoi, ettei ollut kokenut syrjintää. Puolison syntyperän takia syrjintää oli kokenut ”joskus” vajaa kolmasosa naisista. Yleensä haastateltujen ”saamelais-suhteidensa” takia kokemastaan syrjinnästä noin neljäsosa tapahtui suomalaisyhteisön toimesta ja vastaavasti 40 prosenttia kertoi kokeneensa yleensä syrjintää saamelaisyhteisön taholta (ks. liite 2.) Myös Jaana Anglé (2014, 155) toteaa tutkimuksessaan maahanmuuttajan suomalaiseen puolisoon suhtauduttavan nimenomaan maahanmuuttajan puolisona. Suomalaisvaimojen asema näyttää olevan ”comme ç*i* comme ç*a*” (niin ja näin) eli heillä on monia, ristiriitaisiakin subjektipositioita (ks. Jokinen & Juhila & Suoninen 1993, 38–39).

Ihmisten suhtautuminen, että muuttuko (avioliiton myötä), niinku suomalaiset ... no tuota kyllä ne saatto salaa pitääki kummallisena, mutta ne oli enemmän niinku hämmentyneitä

... ei varmaan arvostelevia, mutta hämmentyneen odottava. Kyllä se liittyy siihen miehen habitukseen ja työhön ja saamelaisuuteen... saamelaisuus oli osa sitä epäilyttävää... ihmetelty ja se ku ei ole käynyt kouluja, sehän on aika iso merkitys sillä. (Hilkka, ir3)

Hilkka kertoi miehen saamelaisuuden lisäksi tämän koulutuksen vähäisyyden aiheuttavan hämmentyneisyyttä. Saamelaisuus on *osa sitä epäilyttävää*, millä Hilkka ilmeisesti tarkoitti sitä, ettei oikein tiedetä, miten saamelaiseen ja hänen puolisoonsa pitäisi suhtautua, mutta ilmaisu pitää selkeästi sisällään myös arvottamista. Toinen merkittävä asia, josta usein mainitaan, on koulutusero, jota käsittelin lyhyesti jo edellisessä luvussa.

Joskus kun olen kuullut joidenkin saamelaisten moittivan tai yleisesti manaavan suomalaisia ja suomalaisten edesottamuksia tai jonkun suomalaisen töppäyksiä, olen kokenut moitteen jollakin kummallisella tavalla kohdistuvan myös itseeni. Olen ikään kuin kokenut häpeää tai syyllisyyttä siitä, mitä kansanryhmäni jäsenet ovat tehneet tai sanoneet. Tällaisissa tilanteissa olen myös kokenut, miten jotkut saamelaiset pitävät minua heitä vuosisatoja sortaneen pääväestön edustajana, enkä pidä tästä roolista. Minua ei nähdä yksilönä. (Sonja, ir1)

Sosiaalinen pääoma toteutuu verkostoissa, suhteissa ihmisiin ja ihmisryhmiin; se on olemassa toimijoiden välisissä suhteissa (Siisiäinen 2003, 210). Todentuakseen ja ollakseen käytettävissä sosiaalinen pääoma tarvitsee paikan eli henkilön, jolla on paikka verkostossa. Sonja koki itsensä paikan netuksi yleisesti *sortaneen pääväestön edustajana*, ei omana yksilönä omine mielipiteineen. Sonjaan kohdistui stereotypia ”*sortavasta pääväestön edustajasta*”. Eri vähemmistöryhmiin kuuluvat kokevat usein ryhmäleimaamista. Marko Stenroosin

(2012b) kirjoittaa romaneja ajateltavan usein yhtenäisenä ryhmänä, mikä synnyttää ryhmästigmaa (mts. 434).

Suomalaisyhteisön taholta on annettu ymmärtää sanoilla, käytäytymisellä ja piiloviestinnällä, että kun on naimisissa saamelaisen kanssa, on jotenkin outo ja ollut harkintakyvyttö, siis ei myöskään hallitse asioittensa tai virkatehtäviensä hoitoa.
(Ritva, ir1)

Ritva kertoi kokeneensa, että hänet määriteltiin *oudoksi ja harkintakyvyttömäksi* ja hänen kykyään hoitaa työtehtäviään oli epäilty, koska hänen puolisonsa on saamelainen. Tämä epäily kyseenalaistaa vahvasti suomalaisnaisen oman pätevyyden, ikään kuin hänen koulutuksen ja työkokemuksen kautta saamaansa pätevyyteen vaikuttaisi puolison syntyperä.

Eräs työkaveri puhui hyvin halventavasti saamelaisista minun läsnäollessa, vaikka hyvin tiesi, että mieheni on saamelainen.
(Rauni, ir1)

Rauni kertoi halventavasta puhumisesta. Raunin kuten Ritvankin kertomat heijastelevat yleistä vieraaseen, tässä tapauksessa saamelaisiin, suhtautumista. Veli-Pekka Lehtola (1999) mainitsee stereotypian perustaksi ”essentiaalisen oletuksen kansan tai ryhmän olemuksesta” (mts. 18). Edellä olevien katkelmien perusteella voisi päätellä, että saamelaisen miehen oletettaisiin jollakin tavalla ”haittaavan” vaimon työntekoa ja vaikuttavan tämän ominaisuuksiin (*outo ja harkintakyvyttö*). Tämänkaltainen suhtautuminen on halventavaa sekä saamelaisen miehen että suomalaisen vaimon kannalta. Hannu Sirkkilä (2005) kuvailee tutkimuksessaan, kuinka suomalaisen miehen kaverit ovat suhtautuneet miehen ulkomaalaiseen vaimoon selkeästi kielteisemmin kuin sukulaiset. Kaveripiirissä on saatettu ihmetellä, miksi miehellä on ulko-

maalainen vaimo. Jotkut olivat jopa arvelleet, että thaimaalaisen naisen kanssa avioitunut mies on halunnut itselleen piian. Sirkkilä kirjoittaa tämän viittaavan suomalaisten yleiseen varaukselliseen suhtautumiseen ulkomaalaisiin. (Mt. 181–182.) Vastaavanlaisesta varauksellisuudesta ulkomaalaisia kohtaan kertoo Maija Urponen (2012) tutkimuksessaan. (Ks. Luku Saamenmaa kutsuu: Näytillä – ensikokemuksia perheiden tapaa- misesta.) Nähdäkseni tutkimukseni aihetta koskevissa, edellä olevissa katkelmissa, ilmenevät arviot saamelaisuuden vaikutuksista suomalaiseen naiseen ovat vahvasti samankaltaisia kuin Sirkkilän ja Urposen kuvailema varauksellisuus.

Ei syrjimistä, mutta ehkä jonkinlaista vieroksuntaa. Puolison takia ei ehkä ole syrjitty, pikemminkin närkästyneesti arvo- steltu (paikallisen lantalaisväestön taholta). Suomalaisyhteisön taholta on ollut paheksuntaa, uhkailua, panettelua. Täällä on ollut – ja on edelleen – erittäin voimakas saamelaisvastaisuus. (Kaija, ir1)

Kaijan kertomassa ilmeni suomalaisten taholta suora- naista uhkailuakin. Hän kuitenkin kytki tämän yleiseen saamelaisvastaisuuteen, josta saamelaisen vaimokin saa osansa. Merkittävää näissä luokituksissa on suomalaisvaimon leima- minen sekä saamelais- että suomalaisväestön taholta. Väitän- kin suomalaisvaimon olevan subjektina ”erilainen”: hän voi olla samanaikaisesti sekä ryhmän jäsen että ulkopuolelle ra- jattu. Hän on ”erilainen” sekä saamelais- että suomalaisyhtei- sön silmin katsottuna.

5.2.4. Kyllä mä varmaan jollain lailla oon yhteisön jäsen.

*Ihmiset otti hirveen ihanasti minut vastaan, riitän semmose-
na ku oon... hyväksytään. Mie mahuin tänne. Mie kunnioitan
sitä rajaa, mikä on, että minä suomalaisena en ikinä tule ... se
tulee aina säilymään mulle mysteerinä, se tulee aina olemaan,
se on luonnonlaki. Plus että saamelaisilla on enemmän vielä
tarve suojella sitä ydintä saamelaisuudesta, sen aistii ja vais-
toaa, ja minullekin on monesti vuosien mittaan sanottu, että älä
kuvittelekaan ja mitä luulet. Saamelaisilla on semmonen oma
salainen sisin, täytyy hyväksyä että sinne ei pääse, ei pääse.
Saamelaisia on hirveen väärinki kohdeltu, että tänne saatetaan
tulla ylimielisesti. Oon hirveen paljon nähny, että tänne tulee
ihmisiä sillä lailla tuulta purjeissaan ... niinku muuttuivat saa-
melaisiksi – sekin ja sitte toisaalta, eivät kestä olla täällä. Vähän
on semmonen, mie taas ajattelen että ne on vähän ylimielisiä,
että pitäis enemmän kunnioittaa sitä, että he on tänne tulleet.
(Siiri, ir2)*

Siiri kuvaili hyvin myönteiseen sävyyn omaa yhteisöön tuloaan: *Mie mahuin tänne*. Kuulen tuossa hänen sanomassaan oman tilan saamista ja yhteisön avaruutta, siihen mahtuu. Siiri kuvaili joidenkin saamelaisalueelle tuloa ilmaisulla *tuulta purjeissaan*, minkä tulkitsen yliampuvaksi innostukseksi saamelaiskulttuurista ja hän muistuttaakin *ylimielisyyden* vaarasta. Hänen kertomuksensa antaa kuvan kulttuurisensitiivisestä elämänotteesta. Siiri kunnioittaa rajaa ja saamelaisten tarvetta suojella omaa kulttuuriaan. Sensitiivinen ote ei korosta kulttuurien erilaisuuksia, vaan huomioi ja etsii samankaltaisuuksia. Se perustuu erilaisuuksien yhteydelle, jonka pohjalta voi kehittyä aito ja luonnollinen monikulttuurisuus. Aimo Aikion (2007) sanoin ”erilaisuuksien yhteys edistää molempien kulttuurien kehittymistä, koska silloin kulttuurit ovat voimak-

kaassa vuorovaikutuksessa toisiinsa ilman sulauttamisen tarkoitusta” (mts. 94).

Sosiaalinen pääoma vaatii osallistumista (Hyyppä 2002, 178) eli hakeutumista yhteisiin toimintoihin ja yhteyteen ihmisten kanssa. Sosiaalinen pääomahan ei ole olemassa an sich (itsenään), vaan se toteutuu yhteistoiminnassa, verkostoissa ja toimijoiden välisissä yhteyksissä.

Eihän tämä kulttuuri ole mulle pahaa tehny eikä miehen sukulaiset, oon osa perhettä, sukua, aina ollu tervetullu. Oon päässy siihen sisälle, se on ollu isoksi avuksi ja ku kieltä on oppinu. Ja sen oon oppinu, että ei kannata olla jyrkästi jotaki mieltä, että kuulostella, asioitahan voi tehä monella tavalla. Täällä vanhukset ovat suvaitsevaisia. Kyllä ihmiset on ihan samanarvoisia, en ainakaan koe olevani sorretussa asemassa. (Silja, ir2)

Silja kertoi luottaneensa rauhalliseen rinnakkaiseloon: *ei kannata olla jyrkästi jotaki mieltä. Rauhanomainen rinnakkaiselo vaatii kaikilta osapuolilta halua toimia ja elää yhdessä, arvostaa toinen toisensa kulttuuria.*

Yhteisössä olen yhdenvertainen, en oo huonommassa asemassa. En oo koskaan ollu barrikadiaktivisti, en koe, että olis ollu hankalaa. Enkä oo ei-kenenkään-maalla. (Riikka, ir2)

Riikka torjui kaikki epäilyt suomalaisvaimon ”maattomuudesta”. Hän kokee olevansa yhdenvertaisessa asemassa muiden kanssa. *Barrikadiaktivisti*-sanalla hän tulkintani mukaan lähetti viestin ihmisille, jotka ottavat vahvasti kantaa asioihin ilmaisten kannattavansa itse rauhallista suhtautumista.

Mä oon erityisesti vaalinut sitä ajatusta, että mä en niinku kuulu kummallekaan puolelle. Minä en niinku suostu siihen,

että olisi kaksi eri puolta ja minä niinku olen toisella puolella.
(Saara, ir2)

Saara vaalii ajatusta *mä en niinku kuulu kummallekaan puolelle*, ja haluaa elää ”puolettomasti”. Näen hänen puolueettomuudessa mahdollisuuden siltana olemiseen. Sosiaalisessa pääomassa voidaan erottaa sitovat ja siltaavat muodot. Näistä sitovat yhdistävät lähipiiriä kuten perhettä ja sukua, siltaavat taas vaikkapa eri yhteisöjä. (Granovetter 1973; Nannesstad ym. 2008.) Pääomamuotojen toimijoiden väliltä saattaa kuitenkin puuttua suhde eli sosiaalisessa rakenteessa on aukkoja. Ronald S. Burt kutsuu näitä aukkoja rakenteellisiksi (structural holes) (Burt 1992; Burt 2004; Ruuskanen 2001). Aukkojen ylittäminen vaatii erityistä tulkintatyötä. Burt (1997) kutsuu tätä työtä tiedon välittämiseksi rakenteellisessa aukossa. Rakenteellinen aukko antaa mahdollisuuden tietojen vaihton ihmisten kesken sekä kehittää yhteistyömuotoja, joilla tuodaan yhteen ihmiset aukon vastakkaisilta puolilta. Toimija, joka kykenee yhteistoimintaan näiden aukkojen yli ja etsimään tietoa itselleen uudenslaisista viiteryhmistä, saa todennäköisemmin hyviä ideoita kuin sellainen toimija, joka kommunikoi ainoastaan omissa joukoissaan. (Burt 2004.)

Me kaikki tarvittiin toinen toisiamme. En ole kokenu ulkopuolisuutta, päinvastoin. Kun naapurikuntaan kyselivät töihin, nämä sanoivat, että älä hyvä ihminen sinne mene, kun juuri olet tottunut ja ihmiset, uskaltaa soittaa. (Alli, ir1)

Vanhimpaan miniäikäluokkaan kuuluva Alli kertoi kuumisesta verkostoon. Hänellä oli sosiaalista pääomaa, joka ilmeni tilan ja paikan omaamisena. Alli kertoi, kuinka ihmiset sanoivat, että hänelle *uskaltaa soittaa* eli häntä kohtaan tunnetaan luottamusta. Luottamus onkin sosiaalisen pääoman yksi tärkeistä ulottuvuuksista (Coleman 1988; Putnam 2000). Sosi-

aalista pääomaa voi kuvata kokemukseen perustuvaksi suhdeluottamukseksi (Aaltio 2010, 453). Se perustuu keskinäiseen tunnistamiseen ja tunnustamiseen (Siisiäinen 2003, 210). Allin kertomasta ilmenee yhteisön sekä tunnustaneen että tunnustaneen hänet jäsenekseen.

Se on semmonen yhteisö, en ole tuntenu ittiäni tarpeettomaksi. Semmonen yhteisö, että antaa tilaa monenlaiselle ihmiselle. En tiiä, olisko samanlaista suomalaisessa, se on jotenki saamelaiselle ominaista, että annetaan olla, mutta on yhteisö pitänyt huolta. Tämä on pieni kyläyhteisö. Ei minua ole pidetty kaupunkilaishempukkana, samanlainen kyläläinen ku muutki. (Martta, ir1)

Martta kuvaili, kuinka yhteisö pitänyt huolta. Näen hänen lausumassaan yhteisön jäseneksi tunnistamista ja hyväksymistä, hän on samanlainen kyläläinen ku muutki. Vanhimpien suomalaisvaimojen roolia voi määritellä maltillisiksi. He pyrkivät elämään sopusoinnussa omissa positioissaan saamelaisen vaimoina ja ovat näin toimien saavuttaneet paikkansa yhteisössä.

Ei minun käyttäytyminen sen kummempaan ole, asuinpa täällä tai muualla. En oo niinku nykysin nämä jotku, että se on mahtava juttu. En oo koskaan ollu saamelaisuutta vastaan. Tavallisten ihmisten keskuudessa ei ole konfliktia eikä ristiriita. Saamelaisilla on tosi hyvät olot, niin hyvät olot ku voi vain olla, muutamia ihmisiä vaan, jotka intoilevat. (Kirsti, ir1)

1960-luvulla tilanne oli suhteellisen rauhallinen, mutta 1970-luvun saamelaiskulttuurinen ”herääminen” (ks. Johdanto) muutti tilannetta: suomalaisvaimot joutuivat arvioinnin kohteeksi. Vanhempaan ikäluokkaan kuuluva Kirsti edustaa sopuisia toimijoita. Näitä sopuisia vaimoja on suomalaisvai-

moissa runsaasti: suurin osa pyrkii elämään ”maan tavalla”, soveltuvien osin saamelaisvapaisesti. Kirstin sopuisuudessa kuuluu kuitenkin myös kritiikkiä sekä saamelaisia että suomalaisvaimoja kohtaan.

Vuosikymmeniä sitten mummoni sanoi: Maassa maan tavalla tai maasta pois. Olen tullut tänne vaimoksi, en muuttamaan mieheni tapoja. Hyvin on mennyt, olemme tasavertaisia. Ei mitään moitittavaa miehessä eikä suvussa. (Kaija, ir1)

Kaija on asettunut rooliin vaimona, jonka tehtävä ei ole muuttaa miehen tapoja. Kaijan kertomassa kuulen terveisiä itselleni tutkijana. Terveiset kohdistuvat siihen mahdolliseen lähtöoletukseeni, että suomalaisvaimoilla olisi *moitittavaa* asemastaan saamelaisen vaimona ja miniänä. Tutkimuksenteossa onkin tärkeää kuulla ja kuunnella ”kunnolla” eli kuulla myös se, mitä ei odottanut kuulevansa (ks. DeVault & Gross 2007, 182). Suomalaisvaimojen kertomuksissa heijastuikin usein heidän sopeutumishalunsa, mutta ei kritiikittömästi.

Varsin monet haastatelluista kokevat kuitenkin olevansa jossakin määrin saamelaisyhteisön ulkopuolella, ulkopuolisia. Haastattelemistani naisista noin joka viides kertoi kokeneensa, että on ulkopuolinen saamelaisyhteisössä. Yhdenvertaisiksi yhteisön jäseneksi tunsu itsensä reilu kolmasosa (38 %). Yli neljäkymmentä (43) prosenttia haastatelluista määritteli itsensä pääsääntöisesti yhdenvertaisiksi, mutta koki ajoittain ulkopuolisuuden tunnetta. Alkuvuosina ulkopuolisuuden tunne oli naisilla voimakkaampi, mutta lientyi vuosien mittaan. Kyliäyhteisössä varsin monet olivat tunnettuja ja paikannettuja työnsä tai muun toimintansa esimerkiksi luottamustoimien, kautta ja sikäli mahdollisesti ”sisäpiirissä”.

Kyllä mä varmaan jollain lailla oon (saamelaisyhteisön jäsen). Mä en oo kovin avoin enkä ulospäin suuntautunut, en mää

sillä lailla oo kanssakäymisessä kovin paljon... Ulkopuolinen ... mä oon kokenu olevani koko ikäni... mää varmaan oisin ulkopuolinen missä tahansa... kyllä mää täälläki koen. Kyllä täällä jonkilainen ero on peruskaluston ja muualta muuttaneiden ihmisten välillä. Mää valehtelisin, jos sanosin, että ei oo vaivoannu. Mutta se on asettunu, ikää myöten. (Sonja, ir1)

Niin ikään pitkään saamelaisen vaimona ollut Sonja arvioi olevansa yhteisön jäsen. Aini Pehkonen selvitteli tutkimuksessaan (2005) maaseudun tulomuuttoprosesseja, ”kylään kuulumista”. Hän näkee sosiaalisen pääoman olevan merkityksellistä kyläyhteisön inkluusio- ja eksklusioprosesseissa (mts. 16).¹¹⁴ Sonja arvioi, ettei ole kovin aktiivinen sosiaalisessa kanssakäymisessä ja arveli ehkä tuntevansa ulkopuolisuutta missä tahansa. Sonja näin määrittä itse omaa sosiaalista pääomaansa ja positiotansa. Omassa ”kylään kuulumisessa” hän kertoi alkuvuosien jälkeen ilmenneistä vaikeuksista.

Olisko se klassisen seittemän vuoden jälkeen kulttuuritärsky. Alko kokeen kaikki keljut puolet täällä ja koki, että ihmiset pytyilee vaan... Olin näkevinäni sen välittömyyden taakse, johon olin ihastunu ja siihen huumoriin... Se oli kulttuuritörmäysvaihe shokki. Minua silloin autto, ku me käytiin yhdellä luennoilla ja mulle siinä avautu se, että sehän on yksi seurustelumuoto, jolla ihmiset koettelee, pysäyttää toisen kohdalleen, että se on oikeesti läsnä. Sitte minä selvoisin siitä shokista. Se oli mulle hirveen isosta merkityksestä. Aloin ymmärtää ihmisten puheita, joskus oli aika rankkaaki se yhteydenotto. Ne heittelee semmosia aika koviaki kommentteja ... katsoakseen, pysäyttääkö se... Siinä on semmonen mystisyyski... mä oon suomalainen, ei ne avaudu mulle. jotku sanontatavatki täällä... Kyllä

114 Inklusiolla mahdollistetaan pääsy yhteiskunnan järjestelmiin ja institutioihin, kutsutaan ihminen mukaan. Eksklusiolla hänet suljetaan ulos ryhmästä. (Eräsaari 2005, 259; Keskinen & Vuori 2012, 11.)

täällä niitä hienouksia on löytyny, mutta se on vaatinu vuosia.
(Sonja, ir1)

Sonja kuvaili tuntemustaan vahvalla ilmaisulla *kulttuuritärsky*, joka viittaa siihen, että törmää johonkin, hänen tapauksessaan kulttuuriin ja törmäys oli *shokki*. Shokissa usein mennään "pois tolaltaan", ei osata toimia. Sonja ryhtyi kuitenkin hoitamaan asiaa ja osallistui luennolle, jossa asia avautui. Hän ymmärsi, että pyttyily on tapa pysäyttää ihminen, jotta hän olisi oikeasti läsnä. Tulkintani mukaan Sonja osoitti vahvaa kulttuurista toimijuutta, toisin sanoen sekä halua ja kykyä opetella ymmärtämään. Vaikka Sonjan aiempi kulttuurinen tuntemus ei ilmeisesti sisältänyt mainitun kaltaista pysäyttämistä (*Ne heittelee semmosia aika koviaki kommentteja*) kommunikaatiotapana, hän pyrki kuitenkin laajentamaan pääomavarantoaan. Toisaalta Sonja kyllä myönsi, etteivät kaikki asiat *avaudu*. Hän vahvasti kuitenkin samaa, mitä muutamat muutkin vanhemmat haastattelemani suomalaisvaimot, että aikaa myöten on mahdollista oppia uusia ajattelu- ja toimintatapoja. Kehitystä voi myös verrata suomalaisvaimon "oman paikan tajun" (ks. Kivelä 2012) kehittymiseen eli itselleen sopivan paikan löytämiseen. Aini Pehkonen kirjoittaa kylän muodostavan hierarkkisen kokonaisuuden. Se sisältää suljettuja ja avoimia verkostoja. Suljetut verkostot ovat valikoidusti avoimia. Niihin pääsemiseksi tarvitaan usein välittäjää eli jotakuta yhteisön jäsentä (mts. 16). Näen Sonjan kertomassa suljettujen ja avoimien verkostojen olemassaolon, hän koki *kulttuuritörmäysvaiheen*. Niin ikään verkostoon pääsyssä katsotaan, pysäyttävätkö *kovatkin kommentit*. Pyrkijää koetellaan, onko hän "sopiva" verkostoon

Mulla on vähän semmonen asema, että kiukkunen täti, ku heittää humalaisia poikia pois talosta. Kunnioittava asenne, varsinkin naapurin vanhoilla pojilla, kunnioittavat sitä, että

*koulutettu, pikkasen ulkopuolinen asema – olen ollu työasiois-
sa täältä pois. On minut hyväksytty jäseneksi, ei kukaan tuu
haukkumaan, mitä sinä suomalainen täällä teet. Olen sopeutu-
nut, mutta on vienyt pitkän ajan... vaikeampi ilman että olisin
matkustanut joka vuosi, se on yks joka pitää vireänä.* (Vappu,
ir2)

Yhteisön osittain ulkopuolisen asema voidaan kokea myös myönteisenä, kuten Vappu kuvaili. Hän kertoi yhteisön jäseneksi hyväksymisestään aikaa myöten, mutta kertoi tarvitsevansa varaventiilin eli matkustamisen. Hän matkustaa sekä kotiseudulle että ulkomailla. Esimerkiksi niin sanotut ulkosuomalaiset kokevat usein monipaikkaisuutta suhteessa kotipaikkaproblematiikkaan. Toisin sanoen he voivat kokea kotimaakseen uuden maan, entisen kotimaan tai molemmat (Hänninen 2012, 90–91). Mitä pitempään ihminen on asunut toisessa maassa, sitä oletettavampaa on, että hän on kotiutunut uuteen kotimaahansa ja entinen kotimaa koetaan paikkana, jossa käydään lomailemassa ja sukulaisia tapaamassa. Palaan tähän aiheeseen viimeisessä luvussa, jossa haastattelemani naiset pohtivat jäämistään Saamenmaahan loppuiäkseen.

5.2.5. Ja he elivät... elämänsä loppuun saakka

Haastattelujen lopussa pyysin kaikkia tekemään jonkinlaista välitilinpäätöstä elämästään, mitä he ovat saaneet tai menettäneet, mikä on ollut parasta.

Heli (ir3): Mitä saanu: perhe ja tärkeät ihmiset, sillä pärjää jo pitkälle - ei ehi kaipaamaan, ku on pieniä lapsia.

Hilkka (ir3): *Mitä oon saanu... turvan. Ja valtava helpotus ku ei tartte ite osata tehdä kaikkea, kädentaidot ja on kumppani ja apua ja tietenki parisuhde ja rakkaus, sehän on ihan päivän-selvä asia.*

Heli ja Hilkka korostivat perheen merkitystä eli perhekeskeisyyttä asuinpaikasta riippumatta. Uusfamilistinen suuntaus painottaa perheen merkitystä ihmissuhteiden lisäksi ihmisen hyvinvoinnissa ja jopa elämän sisältönä (Sirkkilä 2005, 41- 42; Julkunen 2006, 21). Saamelaiseen perhe- ja suku-koheesiota korostavaan yhteyteen perheen merkityksen korostaminen ”istuu” hyvin.

Oma lapsuuden perhe ja suku voivat olla etäälläkin, mutta naiset ovat luoneet oman uuden perheen saamelaisen puolisonsa kanssa ja korostavat sen tärkeyttä. Saamelaisyhteisön laaja perhekäsitys korostaa perheen ja suvun merkitystä. Siinä kontekstissa omien sukulaisten puute voi korostua, kuten Erja kertoi kaivanneensa isovanhempiaan.

Erja (ir2): *Mitä oon kaivannu ... isovanhemmat, että olisivat lähempänä, en ole voinu sanoa kuuluvani isoon perheeseen. Ehkä mie en olis siellä kotikylässä saanu näin kovaa elämää ku täällä, mie olen pumpulissa kasvanu.*

Erja on kokenut kovia tullessaan uuteen yhteisöön: hänet ohitettiin, tehtiin ”olemattomaksi” ja häntä arvosteltiin ja moitittiin suoraan. Erjakin kuitenkin kertoi ”selviytymiskertomuksessaan”¹¹⁵ omasta aktiivisesta toimijuudestaan kielen, tapojen ja kulttuurin omaksumisessa. Mimmi korosti lapsia *rik-kautena*, mutta naiset kertovat saaneensa muutakin. He tuovat

115 Johanna Järvinen-Tassopoulos (2005) kuvaa tutkimuksessaan kreikan-suomalaisista vaimoista näiden ”selviytymisstrategiaa”, paikallisten pelisääntöjen eli tapojen, normien ja arvojen huomioimista ja opettelemista (mts. 240–243).

esille kulttuurisen ”saamapuolen”, kahden kulttuurin tuoman laajemman näkökulman.

Irmeli (ir1): Kaksikulttuurisuus rikastuttaa elämää. Ja sekin on hyvää, että kaikki ei ole itsestään selvää. Kaikki se mitä olen kokenu, kyllä se menee plussan puolelle. Arvot on aika paljon siellä (saamelaisuudessa).

Alussa kertoessaan tutustumisestaan tulevaan mieheen monet haastatelluista kertoivat, ettei kulttuurilla ollut merkitystä kiinnostuksessa mieheen tai parisuhteen muodostumisessa. Suomalaiset vaimot ovat osoittaneet aktiivista toimijuutta hankkiessaan yhteisössä tarvittavaa kulttuurista pääomaa. He opettelivat saamen kieltä ja kulttuurisia tapoja alusta alkaen. Oppimisen myötä lisääntyi kulttuurin arvostus. Kaksikulttuurisuuden koetaan rikastuttavan elämää, kuten Irmeli kertoi. Tämän vahvisti myös Paula.

Paula (ir2): En mie koe, että oisin jotaki menettäny. Hyvä täällä on ollu elää niinku konkreettisesti. Miehän olen aika pikkukylästä, ei minua se vaivaa. Saamapuolela olen paljon enemmän. Oon monesti ajatellu ja sanonutki, että oon oikeasti kiitollinen, että oon saanu oppia tuntemaan saamelaista elämäntapaa ja ihmisiä ja kieltä ja semmosta. Paljon yksoikosempaa ois ollu jos oisin johonki etelämmäs jämähtäny. Eikä se etelässä asuminen koskaan ollutkaan mulle mikään vaihtoehto.

Paula nosti esille kahden kulttuurin monipuolistavan, ja rikastuttavan elämää maininnallaan *yksoikoisuudesta*, jos olisi *etelämmäs jämähtäny*. Hän toi esille sen, ettei ole halunnutkaan asua etelämpänä eli pohjoinen asuinpaikkana oli mieluinen.

Vappu (ir2): Oon saanu täällä paljon, en oo koskaan katunu, takana kaupunkielämään monta vuotta ... tää on mun paik-

ka. Aina tykänny olla luonnossa, mutta turvaverkko ... mies osaa tehdä ja toimia. Kulttuuri läheinen, elämäntapa, pohjosen ihmiset ollu aina lähellä minun sydäntä. Nämä ihmiset on mukavia. Onhan ne joskus pottumaisia ja tulee erimielisyyksiä, mutta ku ei ota siitä pulttia. Mulle sopiva elämäntapa, mun paikka on täällä.

Saamapuolella olostu kertoi myös Vappu. Hän painotti luonnon lisäksi *turvaverkkoa*. Hän osoitti hyvää sopeutumistahtoa mainitessaan ajoittaisesta erimielisyydestä, mutta pyrkimyksensä olla ottamatta siitä *pulttia*.

Elli (ir1): Mitä oot saanu – voi kauhee – no kyllä, olipa nyt vaikee. Se on kyllä tämä, mitenhan sen nyt sanos... Tää on aika tärkeä tää maisema ja väljyys. Kyllä se ihminen aika samanlainen on – siellä ja täällä – ennakkoluulonsa on täälläki vierasta kohtaan. Kyllä mä oon voiton puolella ku oon täällä.

Elli painotti toisten haastateltujen tavoin luonnon merkitystä ja saama- eli *voiton puolella* olemisesta. Irmeli, Paula ja Vappu puhuivat vuosien ja vuosikymmenien kokemuksella. Vaikeudet varsinkin alkuaikoina ovat jääneet taustalle ja naiset näkivät sen, mitä ovat saaneet, joskin jostakin on jouduttu myös luopumaan.

Soile (ir3): Mulla oli valtavan iso ystäväpiiri etelässä, mä oon jättäny valtavan paljon. Mulla on maailman ihanin lapsi ja kyllä tuossa miehessäki on hyvät puolet, mutta jos mä tapaisin semmosen ihmisen kuin minä, kyllä minä sanosin, että ota järki käteen... en tiedä, menenkö maitojunalla vielä takaisin. ... Ku mä tuun vanhaksi, täällä ei oo ketään, ketkä välittäis minusta, ei täällä oo minun ihmisiä.

Soile toi vahvasti esille sosiaalisen yhteisön merkityksen. Vaikka oma perhe (lapset ja puoliso) vakiinnuttaa elämää uudelle asuinseudulle, eivät ystävyys-suhteet synny nopeasti. Kysyin vielä kaikilta, missä on saamelaismiehen suomalaisvaimon koti, missä hän aikoo viettää loppuelämänsä ja mihin on ajatellut tulla haudatuksi. Muutamat haastateltavistani ensin vähän ihmettelivät kysymystäni hautaamisesta, mutta ymmärsivät asian, kun kerroin, että tavoittelen sillä ajatuksia kodin paikasta.

Riikka (ir1): Koti on täällä. Täällä olen suunnitellut asuvani. En ole paluumuuttaja etelään. Olen asettunut tänne. Hyvä elämä... on ollu aika hyvä elämä, oon ollu ihan tyytyväinen. Ollu hyvä elämä etelässä, täällä kans. En vaihtaisi mitään.

Sirkku (ir1): En tule muuttamaan entiselle kotiseudulleni, vaan kotini on täällä. Haluan aikanaan tulla haudatuksi tänne kauniille ja rauhalliselle hautausmaalle, en sukuhautaamme etelään, jonka koen kovin vieraaksi ja hälyiseksi. Vaikka eihän loppujen lopuksi ole merkitystä sillä, minne on haudattu, mutta nyt tuntuu mukavalta ajatella, että viimeinen leposijani tulee olemaan täällä, missä olen suurimman osan elämäni elänyt.

Taru (ir2): En vois kuvitella, että sinne kotikylään menisin takasin... en ikinä. Ku mie kuolen, minut pittää tuhkata ja viiä tuonne vaaran päälle ku siitä näkyy joka suuntaan... tuntuu että siellä ois vapaana tunturissa... se ois luonnollinen paikka.

Riikka, Sirkku ja Taru ovat kotonaan saamelaisalueella, vaikka "koti voi olla samaan aikaan monessa paikassa" (Tiilikainen 2005, 89). Riikka arvioi elämänsä olleen hyvää, vaikka ei moiti etelässä asumistakaan. Sirkulla ja Riikalla oli selkeä näkemys viimeisestä sijastaan eli mihin haluavat tulla haudatuksi. Sirkku muistutti siitä, että on elänyt suurimman osan

elämästään pohjoisessa. Riikalle luonnollinen tuhkauspaiikka on tunturi.

Kaikki tutkimuksessani mukana olevat asuvat edelleen saamelaisalueella. Ehkäpä ”välitilinpäätös” olisi erilainen, jos olisin kutsunut tutkimukseen mukaan myös he, jotka ovat eronneet ja muuttaneet pois. Olen puolitosissani kutsunut meitä saamelaismiesten suomalaisvaimoja Saamenmaan siirtolaisiksi tai maahanmuuttajiksi. Vaikka faktisesti asumme samassa Suomessa, ovat kulttuurierot paikka paikoin niin suuret, että voisi kuvitella olevansa jossakin muussa maassa. Saamelaisaluetta kutsutaankin maaksi: Saamenmaaksi eli Sápmiksi.

5.3. Yhteenvetoa

Miniän rooli sitoo naisen osaksi perheyhteisöä, joka saamelaisyhteisössä kattaa yhä edelleen usein laajemman kokonaisuuden kuin ydinperheen. Anoppi–miniä-suhteen suomalaisvaimot kokivat pääsääntöisesti hyväksi, ehkä vastoin yleisiäkin käsityksiä. Anoppi oli usein hän, joka opetti uudelle miniälle tarvittavia kädentaitoja. Torjuvaa suhtautumista, mikäli sellaista esiintyi, uudet miniät saivat osakseen yhteisön muilta jäseniltä, usein myös toisten naisten taholta. Perhe- ja sukuyhteisössä toimiminen vaatii uudelta(kin) tulokkaalta sosiaalista pääomaa, ja sosiaalisten suhteiden ylläpitämistä. Haastattelemani naiset kokivat sukukoheesioita olevan leimaavaa eli tulokas saatettiin nimetä miehen ja suvun mukaan olettamalla miniältä tietynlaista käyttäytymistä. Laura (ir2) kuvasi tilannetta siten, että sukunimi toimii gps-merkintänä, joka paikantaa miniän toimimaan suvulta osoitetulla tavalla. Monet mainitsivat hankaluudesta tulla paikannetuksi edellä mainitulla tavalla. Suomalaisvaimojen ja -miniöiden toimijuudessa painottuvat pyrkimys saamelaistapaisuuteen sekä

kulttuurinen ja sosiaalinen pääoma. Miniänä nainen paikantuu perheen ja suvun jäseneksi. Saamelaisyhteisössä suvun merkitys on suuri, joten ilmaisu ”meidän miniä” voi kuvastaa laajempaa kuin vain varsinaisia appivanhempia.

Miessuhteella on naiselle yhteisössä suuri merkitys, koska naiset kiinnittyvät yhteisöön miessuhteen kautta. Haastattelemistani naisista monet kertoivat, että heidät paikannetaan miehensä kautta. Tämän kaltaista suhtautumista kertoivat muutamat pitävänsä pahana. Sonja (ir1) kertoi, että *minusta suomalaiseseen suureen massaan kuuluvana ei olla kiinnostuttu*. Terhi (ir2) kuvaili vastaavanlaisista tuntemuksistani: *Minua ei puhuteltu omalla etunimellä, se oli aika rumaa ... mä olin aina X:n tytöstävä tai Y:n miniä, hyvin harvoin vieläkään puhutellaan esim. omalla sukunimellä*. Haastattelemistani naisista suurin osa otti miehensä sukunimen avioituessaan. Tällä tavalla he kytkeytyvät perheyhteisöön.

Suomalaisnaisia saatetaan paikantaa ”riukuttelemalla”, kutsumalla riukuksi, henkilöksi, joka *ei kuulu joukkoon* (Laura, ir2). Sinänsä neutraalin alkuperän (*rygr*) omaavasta *riuku* (*riugu*, ps)-ilmaisusta on tullut lähes adjektiivi, kielteinen ja pejoratiivinen. Haastattelemiani naiset kertovat riukuttelun ja sitä myöten yhteisöön kuulumattomaksi määrittelemisen olevan ikävää ja alentavaa. Tunneskaala vaihtelee vierauden tunteesta suoran torjunnan kokemiseen. ”Riukuminiän” positio on tehnyt suomalaisnaisista myös väliinputoajia (ks. Kaarina, ir2: *Väliinputoajana en ollut enää täysin suomalainen.*) eli sekä suomalais- että saamelaisyhteisö voi katsoa heitä karsaasti. Väliatilassa (väliinputoajana) suomalaisvaimo voi kuitenkin olla kahden maailman välissä välittäjänä (ks. Kupiainen & Vakiimo 2006, 7). Väli tila voi mahdollistaa sisäänkäynnin. Väli tila voikin olla positiivinen tila, jossa mennyt ja nykyisyys ovat kumpikin läsnä mutta ei pyri tukahduttamaan toista (Pöllänen 2013, 199).

Täysin yhdenvertaiseksi muiden yhteisön jäsenten kanssa koki itsensä vain kolmasosa informanteista. Aikaa myöten suomalaisvaimojen tilanne yleensä tasoittui, vastaanottanut yhteisö ja tulija tottuivat toisiinsa, oppivat toistensa tavoille ja suomalaisvaimot siirtyivät osaksi sukupolvien ketjua. Suomalaisvaimon subjektiviteetti vahvistui ja hänen subjektionsa selkiintyi eri toimijuuksissa. Hän toteutti vaimo- ja miniätoimijuuden lisäksi yhteisön jäsenoimijuutta. Haastattelemani suomalaisnaiset kertoivat pääsääntöisesti kotiutuneensa saamelaisyhteisöön, joskin useampi mainitsi omien ystävien vähäisyydestä sekä ajoittaisesta ulkopuolisuuden tunteesta.

6. ELÄMÄN MITTAINEN MATKA

6.1. Yhteenveto tutkimuksesta

Suomalaisnaiset saamelaismiesten puolisoina on ennen tutkimaton ryhmä. Heitä ei ole aiemmin tutkimuksellisesti kuultu. Olenkin antanut paljon tilaa naisten omalle kertomalle, heidän kokemukserkertoimuksilleen. Kysyn tutkimuksessani, minkälaista on suomalaisnaisten toimijuus vaimon ja minin positiassa saamelaisyhteisössä. Kartoittaakseni naisten toimijuutta kysyin, miten saamelaisyhteisöön asettuminen rakentuu saamelaismiesten suomalaisvaimojen kokemukserkertoimuksissa. Naiset kertoivat tulostaan Sápmiin, Saamenmaahan ja tänne asumaan asettumisestaan, omasta ”tunnesiirtolaisuudestaan”. Miehen myötä suomalaisnaiset paikantuivat vaimon rooliin ja toteuttamaan vaimoutta kaksikulttuurisessa parisuhteessa. Suomalaisvaimot loivat suhdetta miehen lähisukulaisiin, anoppiin, appeen, miehen sisaruksiin, muihin sukulaisiin ja koko yhteisöön.

Vanhimmat tulijat olivat lähes poikkeuksetta virkanaisia, ensisijaisesti opettajia sekä sosiaali- ja terveystalan ihmisiä. He olivat tulleet Saamenmaahan 50–60 vuotta sitten, joten he olivat nähneet monet muutokset saamelaisyhteisössä, muun muassa muuttoliikkeen vaikutukset. Myös keski-ikäpolvessa oli runsaasti saamelaisalueelle töihin tulleita, osa vakinaisiin paikkoihin, osa kesätöihin ensisijaisesti matkailun pariin. Nuorimmat haastattelemistani naisista olivat tulleet pääosin opiskelamaan. Monet kertoivat luonnon suuresta merkityksestä. Pohjoisin Lappi on mentaalinen tila, jossa fyysiseen luontoon sisältyy myös tunnelma, vaikka muutamat kuvailivat saamelaisaluetta ja Lappia yleensä jumalan selän takana (Sonja, ir1) olevaksi. Saamelaisalueen suomalaisvaimot eivät

pääosin tulleet ”miehelään” tai miehen mukana, vaan oma-toimisesti ja työhön ja opiskeluun liittyvistä syistä. Tämä vaikutti mitä ilmeisimmin naisten yhteisöön asettumiseen ja heihin suhtautumiseen, nauttiihan esimerkiksi opettaja työnsä perusteella yleensä arvostusta yhteisössä. He paikantuivat yhteisöön ensi alkuun usein työroolinsa kautta.

Asettuessaan saamelaisyhteisöön vaimon ja miniän positioon suomalaisnaiset kokivat tarvitsevansa uusia tietoja ja taitoja sekä voimavaroja. Minkälaisia voimavaroja he kokivat tarvitsevansa ja miten toimimalla näitä voimavaroja voi kartuttaa? Olen kuvannut ja pyytänyt naisia itse kuvaamaan tarpeelliseksi kokemaansa kulttuurista osaamista ja toimijuutta, jotka olen teoretisoinut tässä tutkimuksessa kulttuuriseksi ja sosiaaliseksi pääomaksi.

Saamelaisyhteisöön asettuminen tapahtui haastatelluilta ensisijaisesti miessuhteen avulla. Tutustumisessa mieheen painottuivat henkilökohtaiset piirteet, kun taas kulttuurisella taustalla ei ollut merkitystä. Monet haastatelluista kertoivat jopa, etteivät tiedneet saamelaisista ennakkoon paljoakaan. Miestä kuvailtiin erilaiseksi. Kuitenkaan mitään saamelaisen miehen mallitarinaa enempää kuin stereotyyppoiden vaikutusta naiset eivät kertoneet omanneensa. Miehen välittömyys, luonnollisuus sekä myös luonnon tuntemus tekivät vaikutuksen. Tutustuessaan miehen perheeseen naiset huomasivat kulttuurisia eroja muun muassa kielessä ja perheen suuressa merkityksessä. Eräs miniäkokelas suljettiin kielellä (saame) keskustelun ulkopuolelle. Toinen muisteli, kuinka hän ei ollut olemassa ensi alkuun, hänelle ei puhuttu mitään. Myös viitteitä endogamiasta eli saamelaisen miniän mieleisemmyydestä ilmeni. Muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta ensitapaamiset miehen perheen kanssa olivat kuitenkin ongelmattomia. Haastattelemieni naisten omat vanhemmat ja muu perhe saattoivat olla huolissaan tyttärensä työmahdollisuuksista saamelaisalueella sekä pitkästä välimatkasta.

Kysyin aineistoltani, minkälaisiksi arjen käytännöt kerrotaan naisten kokemukserkemuksissa. Arjen erot eivät isommin nousseet esille ennen yhdessä asumista. Parisuhteen vakiintuessa kulttuurisia eroja alkoi ilmetä. Ensimmäisiä näkyviä merkkejä oli saamenpuvun käyttäminen. Saamelaisen vaimolta usein jopa edellytetään saamenpuvun käyttämistä ja monet valitsivatkin jo vihkipuvukseen saamelaisten kansallisasan, joskin useampi haastatelluista kertoi vaikeudestaan ja haluttomuudestaan pitää saamenpukua. Saamenpuvun käyttö edellyttää sekä pukeutumis- että käyttötapojen tuntemista. Väärin pukeutuva sai osakseen arvostelua, ja jotkut pitivät sopimattomana suomalaisnaisen saamen puvun käyttöä. Toisaalta vaimon roolissa naisen odotettiin pukeutuvan saamen pukuun. Useimmat suomalaisvaimoista ovat opetelleet aktiivisesti kädentaitoja ja arjen toimijuuteen kuuluvia kotitöitä, kuten ruuan laittoja entuudestaan oudoista aineksista. He ovat yrittäneet tottua erilaiseen, väljempään aikakäsitykseen ja totuttaa miestään parisuhteen ja perheen asioista puhumisen tarpeellisuuteen. Arjen käytännöt esimerkiksi ruoka-asioissa saattoivat olla hyvinkin outoja erilaisten ruokalajien muodossa. Niin ikään ajankäyttö ja aikakäsitys tuottivat joillekin suomalaisvaimoille yllätyksiä.

Myös suhteen ensitaipaleilla esille noussut saamen kieli ja sen osaamattomuus saattoivat painottaa, joskin kaikki suomalaisnaisten puoliset puhuivat sujuvasti suomea. Monet naisista ryhtyivät päämäärätietoisesti opettelemaan saamea, koska he pitivät kyseistä kielitaitoa tarpeellisena kanssakäymisessä, pitivät luonnollisena opetella yhteisön kieltä ja arvostivat saamelaiskulttuurin kielellistä ilmenemistä. Saamen puhuminen ei saanut yhteisössä varauksetonta hyväksyntää, ei-saamelaista saamen puhujaa saatettiin arvostella huonosta kielestä. Useat haastatelluista kertoivat, että heidän kanssaan puhutaan yleensä suomea, vaikka naisen saamentaito olisi tiedossa.

Sosiaalinen pääoma ilmenee ensisijaisesti perheen, suvun ja yhteisön verkostoissa. Ollakseen arvokasta kulttuurinen ja sosiaalinen pääoma tarvitsevat kuitenkin legitimointia eli yhteisön hyväksyntää. Suomalaisvaimojen asettumisessa painottuu aktiivinen arjen toimijuus uusien tapojen opettelu- misen muodossa. Naiset eivät unohtaneet omaa taustaansa, vaan yrittivät neuvotella tapakulttuurista sovitellen omaa ja saamelaisyhteisön kulttuurisia tapoja keskenään. Monista tavoista, esimerkiksi ruokalajeista, he kuitenkin kertoivat luopuneensa ja pyrkineensä sopeutumaan uuden yhteisön- sä tapoihin. Vaimo-, miniä- ja yhteisön jäsenoimijuudessa suomalaisnaiset kävivät neuvottelua paikastaan yhteisössä. Monet kertoivat tullessa paikannetuiksi miehen ja tämän perheen kautta. Heitä saatettiin kutsua saamelaisittain ”Matin-Jounin-Antin-Liisaksi” tai ”Matin-Jounin miniäksi”. Liki kaikki naiset ottivat avioituessaan miehensä sukunimen, joten tavallinen suomalainen sukunimi- etunimi-yhdistelmällä kutsuminenkin oli yleistä.

Vastoin yleisehköä käsitystä miniä-anoppi-suhteen on- gelmallisuudesta saamelaisanopit ja suomalaisminiät tulivat pääsääntöisesti hyvin toimeen. Anoppi saattoi myös edesaut- taa uuden miniän liittymistä yhteisöön opettamalla hänelle tarpeellisia taitoja kuten saamenkäsitöitä. Suomalaisnaisen asettumisessa perheen ja suvun muiden naisten ”ketjuun” to- sin ilmeni alkuaikoina joissakin perheissä vaikeuksia. Suoma- laisnaista saatettiin katsoa karsaasti ja suojella näin yhteisöä vierailta vaikutteilta. Parisuhteen vakiinnuttua ja erityisesti lasten syntymän jälkeen ristiriidat kuitenkin tasoittuivat aikaa myöten.

Alkutaival saamelaisen suomalaisvaimona ei aina ollut ongelmatonta. Sopeutumista edellytettiin puolin ja toisin eikä eriäviä näkemyksiä voitu välttää. Suomalaisnaista saatettiin pyrkiä sulkemaan yhteisön ulkopuolelle ”riukuttelemalla” eli kutsumalla häntä riuku-ilmiaisulla, joka yleisesti koetaan

vähätteleväksi. ”Riukuttelu” eli riukuna paikantaminen on performatiivista toimintaa, siinä toistetaan lausumia ja tekoja. Muutamat haastatelluista kertoivatkin pohtineensa oloaan välitilassa, kulttuurien rajamailla ja tiedostivat kulttuurisen epätasapainon. Yhteisöllisyydestä puhuttaessa kaksi kolmesta haastatellusta kertoi kokeneensa ainakin ajoittain ulkopuolisuuden tunnetta. Vieroksuntaa saamelaisen suomalaispuolisoa kohtaan ilmeni myös suomalaisyhteisössä. Suurimmalta osin haastattelemani suomalaisvaimot kertoivat kuitenkin kotiutuneensa Sápmiin, kokevansa kodin olevan Saamenmaassa. Vain aivan muutama kertoi palaavansa tai harkitsevansa palaamista entiselle kotiseudulle eläköidytyään ja lasten aikuistuttua.

6.2. Tutkimuksen tuloksia ja arviointia

Tämä tutkimus on kuvaus siitä, miten yhteisön ulkopuolelta tuleva näkee ja kokee yhteisön. On se hyvä, että meiltäkin joskus kysytään, totesi Mimmi haastattelussaan. Olen pyrkinyt kysymään saamelaisyhteisön suomalaisvaimoilta, minkälaista oli tulla ja perustaa perhe, asettua entuudestaan outoon yhteisöön. Vastaus on monialainen: haastavaa, vaativaa, mielenkiintoista, antoisaa.

Tutkimusaineistoni kertoo paljon opettelemisesta. On oppittava uusi kieli, pukeutuminen, kädentaitoja, uudenlaisen ruuan laitto, toisenlainen aikakäsitys. Tulijan on tutustuttava uusiin ihmisiin, heidän tapoihin, arvoihin ja normeihin. On neuvoteltava omasta paikasta ja sopivasta toiminnasta.

Tulija tarvitsee oppimishalua, joustavuutta, neuvottelutaitoa, kykyä katsella, kuunnella, aistia. Suomalaisvaimojen ja -miniöiden toimijuudessa painottuvat saamelaistapaisuus sekä kulttuurinen ja sosiaalinen pääoma. Saamelaistapaisuudella tarkoitan tapaa elää ja toimia saamelaisen tavoin, ei saa-

melaistuen, "alkaen saamelaiseksi", vaan omaksuen saamelaiskulttuurista sille tunnusomaisia piirteitä. Feministisessä tutkimuksessa puhutaan arjen tapaisuudesta, nais- ja äititapaisuudesta. Liitän tutkimukseni feministiseen tutkimustraditioon myös tapaisuus-käsitteen avulla.

Saamelaisyhteisön suomalaisvaimosta kehittyä aikaa myöten monikulttuurisuusosaaja. Hänellä on oman kulttuurinsa arvot ja tavat, joiden oikeutusta ja soveltuvuutta uuteen yhteeseen hän joutuu pohtimaan. Parhaimmillaan suomalaisvaimo on kulttuuritulkki: hän tuntee sekä lähtökulttuurin että pyrkii oppimaan tulokulttuuriaan. Näen suomalaisen ja saamelaisen yhteisön välillä "suomalaisvaimon mentävän aukon" eli mahdollisuuden toimia välittäjänä. Monilla haastattelemillani naisilla on kuitenkin kokemusta siitä, että heitä katsotaankin karsaasti molemmista ryhmistä käsin, sekä saamelaisten että suomalaisten. Suomalaisvaimon asema "vedenjakajalla" tai välitilassa ilmenee useiden naisten kertomuksissa. Toisaalta hän pyrkii elämään ja toimimaan saamelaisyhteisön hyväksymällä tavalla, toisaalta hänen toimintaansa taustoittaa suomalainen syntyperä ja alkuperäinen perhepääoma arvoineen ja normeineen.

Suomalaisnaisten kokemukset sisältävät paljon sopeutumisvaikeuksia, kokemuksia vähättelystä, torjunnasta, jopa "olemattomuudesta" sekä paikantamisesta miehen, perheen ja suvun kautta. Naiset haluavat tulla paikannetuiksi omana itsenään, ei niinkään "Jounin" vaimona tai "Jussan-liskon" miniänä. Näen huomattavan tärkeänä painottaa naisten oppimis- ja sopeutumishalua, halua oppia ymmärtämään kulttuuria, tapoja ja tottumuksia, puhumaan alueen kieltä eli elämään ja toimimaan saamelaistapaisesti. Näen merkittävänä naisten aktiivisen toimijuuden sekä symbolisen pääoman kartuttamiseksi että oman subjektiuden tuottamiseksi. Aktiivinen toimijuus sisältää heillä myös kulttuurista vastapuhetta: "toisin" lukemista ja kirjoittamista.

Oma roolini yhtenä saamelaisalueen "tunnesiirtolaisista" on avannut polkuja sekä haastateltavien luo että tuonut vahvaa omaa ymmärrystä aiheeseen, joskin se on myös antanut aihetta moniin kriittisiin pohdintoihin. Lähtökohtana olen pyrkinyt pitämään tutkijan avointa subjektiiviteettia eli avaamaan omaa tutkijanasentoani ja sen subjektiivisuutta.

Mitä tulee tekemiini analyyseihin ja tulkintoihin, on aiheellista muistaa, että kysymys on rajatusta joukosta, joten mahdolliset yleistykset koskevat vain tutkimukseeni osallistuneita ja heidän kokemuksiaan. Kysymykseen, ovatko tehdyt tulkinnat ainoita mahdollisia, on helppo vastata: eivät ole. Tämä on yksi kuvaus saamelaisyhteisön suomalaisvaimojen kokemuksista saamelaisyhteisössä elämisestä. Eskolan ja Suorannan (1998) sanoin tämä tutkimus ja tulkinta on "kerrallaan totuudellinen, toisella kertaa toinen" (mts. 218).

Saamelaismiesten suomalaisvaimot ja heidän vaikutuksensa saamelaiskulttuuriin on paljon kiistelty asia. Leimallista saamelaismiesten suomalaisvaimojen positioitumisessa on dualistisuus: toisaalta naiset kokevat olevansa yhteisön jäseniä perhesuhteidensa perusteella, toisaalta he tuntevat ulkopuolisuutta. Naiset kertovat historiattomuuden ja nimetömyyden kokemuksista. Suomalaisvaimot kokevat myös valtasuhteiden olemassaolon, kuinka symbolisella pääomalla ja arjen toimijuudella on valta-aspektit: kielellä, duodjilla tai muilla saamelais symboleilla voidaan osoittaa suomalaisvaimon osaamattomuutta, ja arjessa tarvittavalla symbolisella pääomalla joukkoon kuulumattomuutta.

Suurin osa suomalaisvaimoista on kotiutunut saamelaisyhteisöön. Yhteisöllisessä elämässä suomalaisvaimot ovat saavuttaneet paikkansa, subjektipositionsa, oman aktiivisen toimijuutensa kautta. Heidän subjektipositionsa ei ole stabiili tai tiukkarajainen. Rajoja ylitetään ja uutta pääomaa pyritään symbolistamaan, jotta se olisi arvostettua, legitiimiä ja käyttökelpoista. Oman tutkimukseni perusteella saamelaisyhteisön

suomalaisvaimot ovat monikulttuurisuuden asiantuntijoita. He ovat toimineet aktiivisesti yhteisössä tarvittavan kulttuurisen ja sosiaalisen pääoman lisäämiseksi. Samalla he säilyttävät vahvasti oman kulttuurisen taustansa ja ymmärryksensä myönteisen hyödyntämisen koko saamelaisyhteisön ja erityisesti kaksikulttuuristen perheiden lasten kulttuurisen ymmärryksen syventämiseksi. Erilaisuus antaa mahdollisuuden uudenlaiseen ymmärrykseen (ks. Pöllänen 2013, 193).

Tutkimukseni pääkäsitteiden, kulttuurisen ja sosiaalisen pääoman, kautta sain työhöni arvonnäkökulman. Pääoma on arvokasta, rikkautta ja se tuottaa sitä lisää. Pääomaa voi periä, mutta sitä on myös itse kartutettava. Se voi tuottaa eriarvoisuutta ja kasautumista. Kulttuurisen ja sosiaalisen pääoman käsitteiden avulla koen saaneeni tähän tutkimukseen eteenpäin suuntautuvaa myönteisyyttä. Löydettyäni pääomakäsitteet tutkimukseeni tunsin päässeeni eteenpäin tarkoituksesani tuottaa tietoa, jolla on arvoa.

Pääomalla en koe olevan arvoa itsessään. Sen arvo on käytettävyydessä: onko se sopivaa, arvokasta, käyttökelpoista, hyväksyttyä. Pääoman käyttöarvosta neuvotellaan. Olisin voinut lähestyä tutkimusaiheittani valta-analyysin kautta. Päädyin kulttuuristen neuvottelujen näkökulmaan, koska suomalaisvaimon toimijuus kulminoituu neuvotteluissa sosiaalisista ja kulttuurisista järjestyksistä. Toimijuus on kykyä neuvotella. Tutkimukseni naiset tuottavat kaiken aikaa vaimo- ja miniätoimijuutta sosiaalisissa suhteissaan. He toimivat opettelusaan aktiivisesti, mutta myös passiivisesti, sopeutuen ja soveltaen. Saamelaisyhteisön suomalaisnaiset pyrkivät toimimaan saamelaistapaisesti, ei saamelaisena, vaan yhteisön jäseneksi tullessaan, toiveenaan tulla hyväksytyksi yhdenvertaisena. Saamelaistapaisuus on käsite, joka syntyi tämän tutkimuksen aikana. Se sisältää olemassaolon, mutta myös tavoitteen.

Käyttämäni elämäkerrallinen tutkimusmetodi on mahdollistanut hyvin naisten kokemukseronnan: kuulen heidän

oman äänensä tutkimustekstissä. Vaikka emme haastateltavieni kanssa rakentaneet kokonaisia elämäkertoja, oli käsitteilytapani varsin kronologinen. Haastatteluaineisto on varsin laaja (33 henkilöä), minkä olen kokenut hyvin haastavana. Toisaalta aineiston laajuus on auttanut tutkimuksen luotettavuuden luomisessa ja ylläpitämisessä. Luotettavuudesta olen pyrkinyt huolehtimaan mahdollisimman avoimen aineiston käsittelyn kautta, jotta tekemäni valinnat olisivat perusteltuja. Erityisen haasteellisena olen kokenut tutkimukseni eettisyyden, koska kyseessä on pieni yhteisö ja hyvin henkilökohtaiset asiat. Olenkin suuresti kiitollinen haastatelluille avoimesta ja myönteisestä suhtautumisesta tutkimukseen. Se on antanut hyvän pohjan tutkimuksen tärkeydelle.

Elämäkerrassa ei ole kyse performanssista eli jonkin esittämisestä, vaan performatiivisesta teosta. Puntaroin tutkimuksessani, onko suomalaisvaimous essentiaalinen kategoria vai voiko sen nähdä ja kokea toisin; voiko siitä kertoa toisenlaisia kertomuksia ja purkaa valmiita performatiiveja. Tavoitteenani on ollut haastaa lukija ja myös itseni pohtimaan toista mahdollisuutta, erilaista kertomusta saamelaisyhteisön suomalaisvaimoista. Olen purkanut essentiaalista näkemystä ”riukuvaimoista” ja ennen kaikkea mahdollistanut toisenlaisen, naisten kokemuksiin perustuvan puheen saamelaisyhteisön arjesta, arjen toimijuudesta ja siinä tarvittavista resursseista eli pääomasta. Olen halunnut tuottaa toisenlaisen kertomuksen Saamenmaan kaksikulttuurista parisuhteista, nähdä kulttuurisen monimuotoisuuden pääomana, rikkaute-na, jossa vastaanottava yhteisö ja tulija rikastuvat toinen toisistaan. Globaalissa maailmassa kaksi- ja monikulttuuriset yhteisöt alkavat olla enemmistönä, moni kulttuuri tuo monenlaista rikkautta ja ymmärrystä.

Tieteen tekemiseen kuuluu epäily. Suunnittelin tätä tutkimusta mielessäni epäily, että kuva suomalaisvaimoista ei liene niin mustavalkoinen kuin monesti on annettu ymmärtää,

vaan värikuva, jossa on monia sävyjä. Oman arvioni mukaan sain kuvasta kohtalaisen värillisen eli pystyin tuomaan esille monia ääniä ja äänensävyjä.

Olen oppinut tämän tutkimusprosessin aikana paljon: tutkiminen on hyvin haasteellista toimintaa. Paljon on uutta opittavaa, teoriaa, metodeja, fokusoimista, käsitteellistämistä. Ehkäpä suurimpana haasteena on oman itseni koetteleminen, miten jaksan, osaan ja pystyn. Erityisesti omien ennakkonäkemyksien tunnistaminen ja tunnustaminen vaatii paljon. Lopputulos ei välttämättä ole se, mitä itse odotti – ja ehkäpä toivoikin.

Näen tärkeänä jatkotutkimusaiheena saamelaisalueen kaksikulttuuristen perheiden kasvattamien lasten kulttuurisen paikantumisen tutkimisen: miten he kokevat kulttuuritaustansa, onko se kaksinainen vai kaksinen, ovatko he saamelaisia vai suomalaisia vai, niin kuin olen nähnyt, sekä saamelaisia että suomalaisia. Oma mielenkiintoinen aiheensa olisi luonnollisesti tutkia myös saamelaisen miehen, perheen ja koko yhteisön kokemuksia tulijoista, suomalaisnaisista, jotka asettuivat asumaan Saamenmaahan kotiinsa.

Paikallaan on kansainvälinen vertailu valtaväestön naisista muissa alkuperäiskansa- ja vähemmistöyhteisöissä. Tutkimusta tehdessäni muistelin usein keskustelujani kanadalaisen opettajakollegani kanssa. Hän on samalla tavoin valtaväestöön kuuluva nainen, joka on ollut pitkään avioliitossa inuiitti-alkuperäiskansaan kuuluvan miehen kanssa. Näillä tutkimuksilla näen olevan vahvaa vaikutusta yhdenvertaisuuden sekä kulttuurisen ymmärryksen ja arvostuksen lisäämiseen sekä paikallisella, kansallisella että kansainväliselläkin tasolla.

Tärkeimmäksi tutkimusaiheeksi pohjoisia yhteisöjä, myös saamelaisyhteisöä, koskien näen tutkimuksen yhteiskunnallisista muutoksista: miten yleissuomalainen, -eurooppalainen ja -maailmallinen kehitys on vaikuttanut pohjoisiin

alueisiin ja täällä asuviin ihmisiin. Muuttoliike on vaikuttanut voimakkaasti myös saamelaisalueella: mitkä ovat sen vaikutukset saamelaisyhteisön elinmahdollisuuksiin, elinkeinoihin, kulttuuriin ja erityisesti nuorten ja naisten asemaan; ketkä vaikuttavat kehitykseen ja miten.

EPILOGI

Aluksi tarinan loppuun. Jokaisen miniän tarina on varmaan erilainen. Voi voi, minä olin niin pöljä tultuani tänne. Minusta oli kamalaa, kun lapsilla ei ollut koulussa saamenvaatteet päällä! Pikkuhiljaa on ymmärrys lisääntynyt. Se kielestä ja saamelaisuudesta vouhkaminen tuntui tyhmältä. Ajattelin: Koska minä en tee mitään pahaa saamelaisille, vaan olen ystävällinen, ei saamelaisilla ole mitään syytä olla vihainen tai ilkeä minulle. Kieli ei tuntunut aluksi haitalta eikä ole myöhemminkään ollut. Riukuminiä varmaan opetti lapsille suomalaisia asioita, tapoja. Eiköhän niitä saamelaisia ollut kyllin opettamaan omat asiat. Minulta ei ole vaadittu mitään saamelaisia taitoja. Itse olen halunnut opetella.

Olen kotonani täällä. Vaille tietysti jääny teattereista ja elokuvista ja semmosista. Kyllä minä enemmän olen saanu ja lapsetki on saanu. Oon saanu kauniin luonnon ja se, että ei heti tule mikään vastaan. Että tilaa ja minä luulen, että olen semmonen ihminen, joka tarttee tilaa. Olen... olisin hullu, jos en olisi tyytyväinen elämään, talossa on tavaraa ihan nokko ja mulle on hirvee rikkaus ne lapset. Kulttuurisesti saanu... olen, olen opinu paljon... todella paljon.

(Mimmi, ir2, sähköpostilla haastattelun jälkeen.)

LÄHTEET

- Aaltio, Iris 2010. Sosiaalinen pääoma kriittisessä perspektiivissä. Liiketaloudellinen aikakauskirja. 4/2010, 452-458.
- Abrams, Lynn 2014. Memory as both source and subject of study: The Transformations of oral history. In: Stefan Berger and Bill Niven (ed.) Writing the History of Memory. London: Bloomsbury Publishing Pic.
- Ardener, Shirley 2005. Ardener's "muted groups": The genesis of an idea and its praxis. *Women & Language* 28, 50-54.
- Ackerly, Brooke & True, Jacqui 2010. Doing Feminist Research in Political and Social Science. Palgrave Macmillan. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Publishers Limited.
- Adam, Barbara 1995. Timewatch. The Social Analysis of Time. Oxford: Polity Press with Blackwell Publishers.
- Ahmed, Sara 2000. Who knows? Knowing Strangers and Strangeness. *Australian Feminist Studies* 15(31): 49-68.
- Aikio, Aimo 2010. Olmmošhan gal birge. Kárášjohka: Čálliid-Lágádus.
- Aikio, Aslak 1998. Avioliitto ja identiteetti. Saamelaisten ja suomalaisten avioituminen Utsjoella, Inarissa ja Enontekiöllä 1731-1920. Oulu: Oulun yliopisto.
- Aikio, Áile 2012. Utsjoen saamelaisyhteisön muutos toisen maailmansodan jälkeen. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Aikio, Ánte 2009. The Saami Loanwords In Finnish and Karelian. Oulu: Oulun Yliopisto.
- Aikio, Kirste Haastattelu. Inari 2.4.2013.
- Aikio, Kirste Sähköpostiviesti. 28.3.2014.
- Aikio, Kirste, Salminen, Esa & West, Suvi. 2013. Märet säpikkäät. Sápmi underground – Saamelaisten käyttöopas. Helsinki: Johnny Kniga Kustannus.

- Aikio, Marjut 1988. Saamelaiset kielenvaihdon kierteessä. Suomalaisen kirjallisuuden seura. Helsinki.
- Aikio-Arianaick, Inger-Mari 2010. Kirjailija. Haastattelu. Pulmakjärvi, Utsjoki.
- Alanen, Leena 2009. "Kolmissakymmenissä ja perheellinen: perhe sosiaalisena pääomana" Teoksessa Siisiäinen, Martti & Alanen, Leena (toim.) Erot ja eriarvoisuudet: paikallisen elämän rakentuminen, 175–209. Jyväskylä: Koulutuksen tutkimuslaitos.
- Alasuutari, Pertti & Ruuska, Petri 1999. Post Patria? Globalisaation kulttuuri Suomessa. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.
- Alasuutari, Pertti 2011. Laadullinen tutkimus 2.0. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.
- Alex-Assensoh, Yvette and Assensoh A.B 1998. The Politics of Cross-Cultural Marriage: An Examination of a Ghanaian/African-American Case. In: Breger, Rosemary & Hill, Rosanna (Ed.) Cross-Cultural Marriage. Oxford: Berg
- Álgu 2011. Saamelaiskielten sanojen alkuperä. www.kotus.fi/algu. Luettu 15.10.2011
- Amft, Andrea 2000. Sápmi i förändringens tid. Samiska studier. Umeå Universitet.
- Amft, Andrea 2007. Etnisk identitet hos samerna i Sverige – en komplex bild. Teoksessa Autti, Mervi, Keskitalo-Foley, Seija, Naskali, Päivi & Sinevaara-Niskanen, Heidi (toim.) Kuulumisia. Feministisiä tulkintoja naisten toimijuuksista. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus.
- Anderson, Kathryn and Jack, Dana C. 1991. Learning to Listen: Interview Techniques and Analyses. In: Berger Gluck, Sherna - Patai, Daphne (ed.) Women's Words: The Feminist Practice of Oral History. New York: Routledge.

- Anglé, Jaana 2014. Maahanmuuttajan puolisona Suomessa. narratiivinen tutkimus kestävästä monikulttuurisista avioliitoista. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Antikainen, Maire 2010. Matkalla suomalaiseksi ja hoiva-alan ammattilaiseksi? Venäläis- ja virolaistaustaisten naisten ja suomalaisuuden kohtaamiset kuulumista rakentamassa. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Anttonen, Marjut 1984. Suomalaissiirtolaisten akkulturoituminen Pohjois-Norjassa. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Anttonen, Marjut 1999. Etnopolitiikkaa Ruijassa. Suomalaislähtöisen väetön identiteettien politisoituminen 1990-luvulla. Suomalaisen kirjallisuuden seura. Vammala: Vammalan Kirjapaino Oy.
- Apter, Terri 1999. Mothers-in-law and Daughters-in-law: Friendship at an Impasse. http://www.motherinlawstories.com/terri_apter_research_paper.htm. 12.2.2013
- Árvvut Árvo Vierhtie Samisk verdier 2003.
- Austin, John L. 1962. How to do Things with Words. Oxford: Oxford University Press.
- Autti, Outi 2013. Valtavirta muutoksessa. Vesivoima ja paikalliset asukkaat Kemijoella. Oulu: Oulun yliopisto.
- Barbara, Augustin 1989. Marriage across frontiers. Clevedon: Multilingual Matters Ltd.
- Balto, Asta 1991. "Ruhtagiehta" ja "ballobiiga", Sohkabealrollat ja kontrollat ovtta sámi birrašis. Teoksessa Gaski, Harald (toim.) Cafe boddu. Davvi Girji O.s.
- Balto, Asta 1997. Sámi mánáidbajásgeassin nuppástuvvá. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Barr, Jean 1999. Liberating knowledge: research, feminism and adult education. Leicester: NIACE.
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas 1994. Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen. Suom. Vesa Raiskila. Helsinki: Gaudeamus. (Alkuteos: The social construction of reality. 1967.)

- Birch, Maxine 1998. *Re/constructing Research narratives: Self and Sociological Identity in Alternative Settings*. In Ribbens, Jane & Edwards, Rosalind (ed.) *Feminist dilemmas in qualitative research: public knowledge and private lives*. London: Sage.
- Boine, Reidun 2011. *Meahcceterapiija – terapi med samiske familier*. Fontene 10, 52-59.
- Boström, Ann-Kristin 2003. *Klassmorfar – kostnad eller intäkt?* Stockholm: Stockholms universitet.
- Bourdieu, Pierre 1979. *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Bourdieu, Pierre 1986. *The Forms of Capital*. Teoksessa Richardson J.E. *Handbok of Theory of Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood press, 241–258.
- Bourdieu, Pierre. 1990. In *Other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre. 1994. "Rethinking the State: Genesis and Structure of the Burocratic Field". *Sociological Theory* 12, 1–18.
- Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loïc J.D. 1995. *Refleksiiviseen sosiologiaan*. Suomeksi toimittaneet M'hammed Sabour ja Mikko A. Salo. Joensuu University Press Oy.
- Breger, Rosemary & Hill, Rosanna, 1998. *Introducing Mixed Marriages*. In: Breger, Rosemary & Hill, Rosanna (Ed.) *Cross-Cultural Marriage*. Oxford: Berg, 1-33.
- Bruce Jr. & Dickson D. 1992. *W.E.B. Du Bois and the idea of double consciousness*. *American Literature*. Jun92, Vol. 64 Issue 2, p299. 11p.
- Bruner, Jerome. 1986. *Actual minds, possible worlds*. Cambridge: Harward University Press.

- Brunstad, Endre. 2001. Det reine språket. Om purisme på dansk, svensk, færøysk og norsk. Bergen: Universitetet i Bergen. <http://www.hf.uib.no/forskerskole/Brunstad1.pdf>. 19.3.2013.
- Butler, Judith 1990. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Butler, Judith 1993. *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge.
- Butler, Judith. 2006. Hankala sukupuoli. Feminismi ja identiteetin kumous. Suom. Tuija Pulkkinen ja Leena-Maija Rossi. Helsinki: Gaudeamus.
- Burt, Ronald S. 1992. *Structural Holes. The social structure of competition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Burt, Ronald S. 2004. *Structural Holes and Good Ideas*. *AJS* Volume 110 Number 2 (September 2004): 349–99. <http://www.econ.upf.edu/docs/seminars/burt.pdf> . 17.4.2013.
- Bäck, Kalle. 1999. *Den besvärliga svärmodern - myt, nidbild eller verklighet. En historisk studie av förhållandet mellan svärdöttrar och svärmödrar*. Klockrike: Noteria Förlag.
- Carby, Hazel V. 1996. *White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood*. In: Houston A. Baker, Jr., Manthia Diawara, Ruth H. Lindeborg (Ed.) *Black British Cultural Studies: A Reader*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chase, Susan E. 2003. *Taking narrative Seriously: Consequences for Method and Theory in Interview Studies*. In: Lincoln, Yvonna S. and Denzin, Norman K. *Turning points in qualitative research: Tying knots in the Handkerchief*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Cipriani, Roberto. 2013. *The many faces of social time: A sociological approach*. *Time Society* 2013: 22 (1), 5-30.
- Coleman, James S. (1988) *Social Capital in the Creation of Human Capital*. *AJS* Volume 94 Supplement, 95-120.

- Czarniawska, Barbara. 2004. *Narratives in Social Science Research*. London: Sage Publication.
- DeVault, Marjorie L. & Gross, Glenda. 2007. *Feminist Interviewing: Experience, Talk and Knowledge*. In: Hesse-Biber, Sharlene Nagy (Ed.) *Handbook of Feminist Research. Theory and Praxis*. Thousand Oaks: Sage Publications. 173-197.
- Du Bois, William. 1986. *The souls of black folk*. Teoksessa N. Huggins (toim.) *W.E.B. DuBois: Writings*. New York: Library of America.
- Dugan, Romano. 1997. *Intercultural Marriage: Promises and Pitfalls*. Yarmouth: Intercultural Press Inc.
- Eduskunta 2015. Täysistunnon pöytäkirja PTK 169/2014 vp. 10.3.2015. http://www.eduskunta.fi/faktatmp/utatmp/akxtmp/ptk_169_2014_p.shtml#kohta_linkki1. 16.3.2015.
- Edwards, Rosalind & Ribbens, Jane. 1998. *Living on the Edges: Public Knowledge, Private Lives, Personal Experience*. In Ribbens, Jane & Edwards, Rosalind (Ed.) *Feminist dilemmas in qualitative research: public knowledge and private lives*. London: Sage.
- Eikjok, Jorunn. 1988. Sámi almmái- ja nissonrolla rievdamin. *Diehtogiisá* 1: 10-12.
- Eikjok, Jorunn. 2004. *Socio-cultural Transformations and New Challenges*. *Indigenous Affairs* 1- 2/04
- Elinkeinoelämän keskusliitto EK. 2013. *Naiset ja miehet työelämässä*. http://www.ek.fi/ek/fi/tutkimukset_julkaisut/2013/3_maalis/naisetmiehet_maaliskuu2013.pdf. 21.1.2014
- Elliott, Jane. 2005. *Using narrative in Social Research: Qualitative and Quantitative Approaches*. London: Sage Publication.
- Eriksen, Thomas Hylland 2004. *Toista maata? Johdatus antropologiaan*. Suomen antropologinen seura. Gaudeamus, Helsinki.

- Eriksson, Malin 2003. Socialt kapital. Umeå: Umeå universitet.
- Erke, Reidar 1995. Sosiálalaš organisašuvdna. Mii leat fuolkevuolta. movt dat šaddá, makkár fuolkevuolat gávdonjit ja movt fuolkevuolta midjiide guoská? Teoksessa Erke, Reidar & Høgmo (doaim.) Identitehta ja eallin. Artihkalčoakkáldat moanaálbmotlaš servodagain, mas sápmelččaid dilli lea guovddažis. Sámi oahpahusráddi ja Davvi Girji o.s.
- Erkkilä, Raija 2008. Narratiivinen kokemuksen tutkimus: Koettu paikka, tarina ja kuvaus. Teoksessa Perttula, Juha & Latomaa, Timo (toim.) 2008. Kokemuksen tutkimus. Merkitys – tulkinta – ymmärtäminen. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus.
- Eräsaari, Risto 2005. Inklusio, eksklusio ja integraatio sosiiaalipoliitikassa. Kiistakysymysten kartoitusta. Sosiiaalipoliittinen yhdistys. Janus 3/2005.
- Eskola, Jari & Suoranta, Juha 2000. Johdatus laadulliseen tutkimukseen. Tampere: Vastapaino.
- Estola, Eila, Kaunisto, Saara, Leena, Keski-Filppula, Ulla, Syrjälä, Leena & Uitto, Minna 2007. Lupa puhua. Kertomisen voima arjessa ja työssä. Jyväskylä: PS-kustannus.
- Familia club ry. 2011. Kahden kulttuurin parit ja perheet Suomessa – tilastokatsaus 2011. www.duoduo.fi 9.11.2013
- Felski, Rita 2000. The Invention of Everyday Life. *New Formations* 39, 15-31.
- Fisiak, Tomasz 2011. Feminist Auto/biography as a Means of Empowering Women: A Case Study of Sylvia Plath's *The Bell Jar* and Janet Frame's *Faces in the Water*. *Text Matters*, Volume 1 Number 1, 2011, 183-197.
- Forsander, Annika 2002. Luottamuksen ehdot. Maahanmuuttajat 1990-luvun suomalaisilla työmarkkinoilla. Helsinki: Väestöliitto, Väestöntutkimuslaitos.

- Forsman, Maria 2005. Development of research networks : the case of social capital. Åbo: Åbo Akademi.
- Franks, Myfanwy 2002. Feminisms and Cross-ideological Feminist Social Research: Standpoint, Situatedness and Positionality –Developing Cross-ideological Feminist Research. *Journal of International Women’s Studies*, 3(2), 38-50. Available at: <http://vc.bridgew.edu/jiws/vol3/iss2/3>.
- Freeman, Mark 1993. *Rewriting the Self: History, Memory, Narrative (Critical Psychology)*. London: Routledge.
- Freeman, Mark 2010. *Telling Stories. Memory and Narrative*. In: Radstone, Susannah & Schwarz, Bill. (Ed.) *Memory: Histories, Theories, Debates*. Fordham: Fordham University Press.
- Friman-Korpela, Sarita 2009. Mustalaisesta romaniksi. Romanien itsenimeämisen politiikkaa. Julkaisussa Varokaa Mustalaisia! Väärinymmärryksen historiaa. Suomen romanien vaiheita ja kulttuuria. Helsingin kaupungin-museo: Näyttelyjulkaisuja.
- Friman-Korpela, Sarita. 2014. Romanipolitiikasta romanien politiikkaan. Poliittisen asialistan ja toimijakonseption muutos 1900-luvun jälkipuoliskon Suomessa. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Gendron, Bénédicte 2004. Why Emotional Capital Matters in Education and in Labour? Toward an Optimal Exploitation of Human Capital and Knowledge Management, in *Les Cahiers de la Maison des Sciences Economiques, série rouge, n° 113*, Paris : Université Panthéon- Sorbonne. <http://econpapers.repec.org/paper/msewpsorb/r04113.htm> 2.1.2014
- Gordon, Tuula 2005. Toimijuuden käsitteen dilemmoja. Teok- sessa Meurman-Solin, Anneli & Pyysiäinen, Ilkka (toim.) *Ihmistieteet tänään*. Helsinki: Gaudeamus.

- Gordon, Tuula. 2006. Naistutkimus ja eettisyyden teoriat ja käytännöt. Teoksessa Hallamaa, Jaana, Launis, Veikko, Lötjönen, Salla & Sorvali, Irma (toim.) Teoksessa Etiikka ihmistieteille. Tietolipas 211. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Granfelt, Riitta 2004. Hetkeksi jaetut maailmat? Kokemuksia vankilasta ja tuetun asumisen yhteisöstä. *Janus – Sosiaalipolitiikan ja sosiaalityön tutkimuksen aikakauslehti* 12 (2), 134– 154.
- Granovetter, Mark S. 1973. The Strength of Weak Ties. *American Journal of Sociology* Vol. 78, No. 6 (May, 1973), 1360-1380
- Gubrium, Jaber F. & Holstein, James A. (eds.) 2002. *Handbook of interview research: Context and method*. CA: Sage.
- Gudmundsdottir, Sigrun 1996. The teller, the tale, and the one being told: The Narrative nature of the research interview. *Curriculum Inquiry* 26(3), 293-306.
- Guting, Katharina 1991. Rivgu. Zur marginalisierung der Frau in der Sámischen Renzüchterbevölkerung Schwedens. Holos Verlag. Bonn.
- Guttorm, Inga, Jernsletten, Johan & Nickel, Klaus Peter. Suom. versio: Guttorm, Inga & Holmberg, Veikko 1984. *Davvin saamen kielen peruskurssi*. Helsinki : Yleisradio : Valtion Av-keskus. (kirja ja äänikasetti)
- Guttorm, Inka 2002. Gáktista nykypäivään. Saamelaisten vanha pukeutumisviisaus tämän päivän vaatteessa. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Haantie, Minna-Carita 2013. Matkailukohteen identiteetin selvittäminen asiakasnäkökulmasta. Kyselytutkimus Inari-Saariselän matkailijoille osana alueen brändin identiteettiperustaista kehitystyötä. Rovaniemi: Lapin yliopisto.

- Haavio-Mannila, Elina, Majamaa, Karoliina, Tanskanen, Antti, Hämäläinen, Hans, Karisto, Antti, Rotkirch, Anna & Roos, JP. 2009. Sukupolvien ketju. Suuret ikäluokat ja sukupolvien välinen vuorovaikutus Suomessa. Sosiaali- ja terveysturvan tutkimuksia 2009/107. Helsinki: Kelan tutkimusosasto.
- Habermas, Jürgen 1974. *Theory and Practice*. Great Britain: Heinemann.
- Hagan, Helene E. 2013. *Fifty Years In America*. Bloomington: XLIBRIS.
- Hakala, Katariina 2007. Paremmiin tietäjän paikka ja toisin tietämisen tila. Opettajuus (ja tutkijuus) pedagogisena suhteena. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Hakola, Mari 2006. Juurtuvat juuret ja reitit. Kielellisesti rakentuva kulttuuri-identiteetti Portugalissa asuvien suomalaisten haastatteluissa. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Hakulinen, Auli 2001. Lukemisto. Kirjoituksia kolmelta vuosikymmeneltä. Toim. Laitinen, Lea, Nuolijärvi, Pirkko, Sorjonen, Marja-Liisa & Vilkuna, Maria. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hall, Stuart 2003. Kulttuuri, paikka, identiteetti. Teoksessa Lehtonen, Mikko & Löytty, Olli (toim.) *Erilaisuus*. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.
- Haraway, Donna 1988. Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14: 575–599.
- Harding, Sandra 1991. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Harding, Sandra 1993. Rethinking Standpoint Epistemology: What Is "Strong Objektivity"? Teoksessa Alcoff, Linda & Potter, Elisabeth (Ed.) *Feminist Epistemologies*. London: Routledge.

- Harding, Sandra 2007. Feminist Standpoints. In: Hesse-Biber, Sharlene Nagy (Ed.) Handbook of Feminist Research. Theory and Praxis. Thousand Oaks: Sage Publications. 45-69.
- Hassinen, Sirje 2002. Simultaaninen kaksikielisyys. Läheiset sukukielet viro ja suomi rinnakkain. Oulu: Oulun yliopisto.
- Heikkilä, Riie 2011. Bättre folk, bättre smak? Suomenruotsalaisten maku ja kulttuuripääoma. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Heikkilä, Riie & Rahkonen, Keijo. 2013. Tutkimuseettisistä kysymyksistä ja ”skandaalista ankkalammessa. ELORE, vol. 20 – 1/2013.
- Heikkinen, Hannu L. T. , Huttunen, Rauno & Kakkori, Leena. 1999. ”Ja tämä tarina on tosi...”. Narratiivisen totuuden ongelmasta. Tiedepolitiikka 4/99, 39-52.
- Heikkinen, Kaija 1997. Käsityöt naisten arjessa. Helsinki: Akatiimi Oy.
- Heikkinen, Mikko-Pekka 2014. Jääräpää. Helsinki: Johnny Kniga Kustannus.
- Hesse-Biber, Sharlene Nagy 2007. Feminist Research: Exploring the Interconnections of Epistemology, Methodology, and method. In: Hesse-Biber, Sharlene Nagy (Ed.) Handbook of Feminist Research. Theory and Praxis. Thousand Oaks: Sage Publications. 1-26.
- Hirvasvuopio-Laiti, Annukka 2008. Gárddi luhtte – lávddi ala. Poroaidalta esiintymislavalle. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Hirvonen, Vuokko 1999. Saamenmaan ääniä. Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 725. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hoëm, Anton 1995. Sámemánáid ovddešáiggi bajášaddandilli. Teoksessa Erke, Reidar & Høgmo (doaim.) Identitehta

ja eallin. Artihkalčoakkáldat moanaálbmotlaš servodagain, mas sápmelččaid dilli lea guovddažis. Sámi oahpahusráddi ja Davvi Girji o.s.

- Holt, Louise, Bowlby, Sophie & Lea, Jennifer 2013. Emotions and the habitus: Young people with socio-emotional differences (re)producing social, emotional and cultural capital in family and leisure space-times. *Emotion, Space and Society* 9 (2013) 33-41. www.elsevier.com/locate/emospa 3.1.2014.
- Honkasalo, Marja-Liisa 2004. Jotain jää yli. Ruumiillisuus konstruktionismin ja eletyn jälkeen. Teoksessa Jokinen, Eeva, Kaskisaari, Marja & Husso Marita (toim.) *Ruumis töihin! Käsité ja käytäntö*. Tampere: Vastapaino, 305–328.
- Honkasalo, Marja-Liisa 2008. Reikä sydämessä. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.
- Honkasalo, Marja-Liisa, Ketokivi, Kaisa & Leppo, Anna. 2014. Moniselitteinen ja hämärä toimijuus. *Sosiologia*. 51. vuosikerta. 4/2014. 365–372.
- Honkasalo, Veronika. 2008. Nuorten ääni vai tutkijan tulkin-toja? http://www.fsd.uta.fi/fi/ajankohtaista/tapahtumat/lapset_ja_nuoret_2008/T2_4_VeronikaHonkasalo_eay_31102008.pdf. Luettu 6.9.2014.
- Houni, Piia 2000. Näyttelijäidentiteetti. Tulkintoja omaelämäkerrallisista puhenäkökulmista. Helsinki: Teatterikorkeakoulu.
- Hurme, Helena 2006. Teemahaastattelu: haastattelusta analyysiin. <https://www.jyu.fi/erillis/agoracenter/tutkimus/acprojektit/soca/ajankohtaista/Hurme.ppt>. 19.1.2013.
- Huss, Leena 2013. Mitä kaksikielinen koulu tarkoittaa? http://www.magma.fi/images/stories/leena_huss_13032013.pdf. 13.9.2013.
- Huttunen, Laura 2005. Etnisyys. Luokittelusysteemejä ja elettyä yhteisöllisyyttä. Teoksessa Rastas, Anna, Huttunen,

- Laura & Löytty, Olli. Suomalainen vieraskirja. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.
- Huttunen, Laura, Löytty, Olli & Rastas, Anna 2005. Suomalainen monikulttuurisuus. Teoksessa Rastas, Anna, Huttunen, Laura & Löytty, Olli. Suomalainen vieraskirja. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.
- Huotari, Kari 2003. Hiv-positiivisten elämä ja terveyden kokemus. Teoksessa Marja-Liisa Honkasalo, Ilkka Kangas & Ullamaija Seppälä (toim.) Sairas, potilas, omainen. Näkökulmia sairauden kokemiseen. Tietolipas 189. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 118–141.
- Hynninen, Anna 2004. Toisto ja variaatio omaelämäkerrallisessa kerronnassa. Elore 2/2004. http://www.elore.fi/arkisto/2_04/hyn204.html . 20.6.2013
- Hyvärinen, Matti & Löyttyniemi, Varpu 2005. Kerronnallinen haastattelu. Teoksessa Ruusuvuori, Johanna & Tiittula, Liisa (toim.) Haastattelu tutkimus, tilanteet, vuorovaikutus. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.
- Hyvärinen, Riitta. 2005. Kielijuttu: Putosiko eno veneestä? Turun Sanomat 9.1.2005. <http://www.ts.fi/teemat/sunnuntai/1074017826/Kielijuttu+Putosiko+eno+veneesta>. 6.4.2013.
- Hyyppä, Markku T. 2002. Elinvoimaa yhteisöstä. Sosiaalinen pääoma ja terveys. PS-kustannus, Jyväskylä.
- Hyyppä, Markku T. 2005. Me-hengen mahti. Jyväskylä: PS-kustannus
- Hänninen, Marjo 2012. Suomi-lomien merkitykset ulkosuomalaisille monipaikkaisuuden näkökulmasta. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Hänninen, Vilma 2003. Sisäinen tarina, elämä ja muutos. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Hänninen, Vilma 2008. Narratiivisen tutkimuksen eettiset haasteet. Julkaisussa: Pietilä, Anna- Maija & Länsimies-Antikainen, Helena (toim.) 2008. Etiikkaa moni-

- tieteisesti. Pohdintaa ja kysymyksiä. Kuopio: Kuopion yliopisto. http://epublications.uef.fi/pub/urn_isbn_978-951-27-0130-8/urn_isbn_978-951-27-0130-8.pdf.
12.7.2013
- Hänninen, Vilma 2009. Mitä ihmettä on narratiivinen tutkimus? Metodifestivaalit. Jyväskylä 29.5.2009.
- Hætta Kalstad, Johan Klemet 2013. ČSV – sámi nationalisttaid dahje sámenašuvnna doaimmalaččaid muitun. Sámi dieđalaš áigečála. 1/2013.
- Ikonen, Hanna-Mari & Ojala, Hanna 2005. Yhteisyyden luomista ja eron kokemuksia – haastattelu, konteksti ja feministinen tietäminen. Naistutkimus Kvinnoforskning 1/2005, 17-28.
- Irigaray, Luce.1996. Sukupuolieron etiikka. (Suom. Pia Sivenius) Tampere: Gaudeamus.
- Itkonen, Tuija & Talib, Mirja-Tytti 2012. Aito yhdenvertaisuus koulussa. Syrjinnän vastainen pedagogiikka. Www.yhdenvertaisuus.fi
- Jallinoja, Riitta 1984. Perhekäsityksistä perhettä koskeviin ratkaisuihin. Teoksessa Haavio- Mannila, Elina, Jallinoja, Riitta. & Strandell, H (toim.) Perhe, työ ja tunteet. Ristiriitoja ja ratkaisuja. Juva: WSOY
- Jallinoja, Riitta 2000. Perheen aika. Helsinki: Kustannusosa- keyhtiö Otava.
- Johnson, Walton R & Warren, D. Michael 1994. Introduction. Teoksessa W.R. Johnson & D.M. Warren (toim.) Inside the mixed marriage. Accounts of changing attitudes, patterns and perceptions of cross-cultural and interracial marriages. Lanham: University press of America. 1-13.
- Jokinen, Arja, Juhila, Kirsi & Suoninen, Eero (toim.)1993. Diskurssianalyysin aakkoset. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.
- Jokinen, Eeva 1996. Väsinyt äiti. Äitiyden omaelämäkerrallisia esityksiä. Helsinki: Gaudeamus.

- Jokinen, Eeva 2003. Arjen kyseenalaisuus. Naistutkimus kvinnoforskning 1/2003, 4-17.
- Jokinen, Eeva 2005. Aikuisten arki. Helsinki: Gaudeamus.
- Joks, Solveig 2001. Boazosámi nissonolbmot. Dieđut nr 5/2001. Sámi instituhtta. Norge.
- Josselson, Ruthellen 2007. The Ethical Attitude in narrative Research. Principles and Practicalities. In Clandinin, D.J. 2007. Handbook of narrative Inquiry. Thousand Oaks, Canada: Sage Publications, 537-566
- Juhila, Kirsi 2004. Leimattu identiteetti ja vastapuhe. Teoksessa Jokinen, Arja, Huttunen, Laura & Kulmala, Anna (toim.) Puhua vastaan ja vaieta. Neuvottelu kulttuurisista marginaaleista. Helsinki: Gaudeamus.
- Julkunen, Raija 1985. Naisen aika. Tiede ja edistys. 4/85.
- Jurvansuu, Hanna 2000. Jäädä, muuttaa, palata? Lapin yliopiston yhteiskuntatieteellisiä julkaisuja. B. Tutkimusraportteja ja selvityksiä 32. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Juvonen, Tuula, Rossi, Leena-Maija & Saresma, Tuija. Kuinka sukupuolta voi tutkia? 2010. Teoksessa Saresma, Tuija & Rossi, Leena-Maija & Juvonen, Tuula (toim.) Käsikirja sukupuoleen. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.
- Jyrkämä, Jyrki 2008. Toimijuus, ikääntyminen ja arkielämä – hahmottelua teoreettis- metodologiseksi viitekehykseksi. Gerontologia 4/2008, 190 – 201.
- Järvinen-Tassopoulos, Johanna 2005. Muukalaisuuden labyrinthissa – kreikansuomalaisten naisten matka jälkioderniin arkeen. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Kajanoja, Jouko 2009. Sosiaalinen pääoma: yhteisöllisyyden paluuta vai henkistä väkivaltaa. Yhteiskuntapolitiikka 74 (2009):1.
- Kalevala 2009. Kolmaskolmatta runo. Helsinki: Otava. Kirjan tekstinä Kalevalan 2., laajennettu laitos, ns. Uusi Kalevala, alkup. ilm. vuosi 1849.

- Kalmijn, Matthijs 2007. Explaining cross-national differences in marriage, cohabitation, and divorce in Europe, 1990-2000. *Population Studies*, 61(63), 243-263.
- Kappfell, Tom 2003. Sohka/Bearaš. Teoksessa Árvvut Árvo Vierhtie Samisk verdier. 2003. Hætta Eriksen, Edel (Doaimm./red.) Kárášjohka: Davvi Girji OS.
- Kari, Irmeli 2009. Naistoimijuuden sulkeumia ja avauksia alueella ja työssä. *Naistutkimus Kvinnoforskning* 2009:4, 43 - 54.
- Kaskisaari, Marja 2000. Kyseenalaiset subjektit. SoPhi. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Kaunisto, Päivi. 2012. Suomalainen puhekulttuuri ulkomailta katsottuna. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Kempainen, Jaana 2001. Kotikasvatus kolmessa sukupolvesta. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Keskinen, Suvi & Vuori, Jaana 2012. Erot, kuuluminen ja osallisuus hyvinvointiyhteiskunnassa. Teoksessa Keskinen, Suvi, Vuori, Jaana & Hirsiaho, Anu. Monikulttuurisuuden sukupuoli: kansalaisuus ja erot hyvinvointiyhteiskunnassa. Tampere: Tampere University Press.
- Keskitalo, Pigga 2010. Saamelaiskoulun kulttuurisensitiivisyyttä etsimässä kasvatusantropologian keinoin. *Dieđut* 2010. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Keskitalo-Foley, Seija 2004. Kohti kuulumisen maisemia. Toimijuuden tilat ja paikat lappilaisen maaseudun naisten elämänkerroissa. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Keskitalo-Foley, Seija 2008. Aktivismia ja arjen feminismiä – näkökulmia lappilaisen maaseudun naisten toimijuuteen. Julkaisussa: Ikonen, Hanna-Mari (toim.) *Syrjäsilmillä – sukupuolen jäsennyksiä maaseudulla*. Helsinki: Maaseutupolitiikan yhteistyöryhmän julkaisu 4/2008, 77-92.
- Keskitalo-Foley, Seija 2011. Lappilaisia naisia uuden talouden ajassa. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus.

- Keskitalo-Foley, Seija & Naskali, Päivi 2013. Tracing Places and Deconstructing Knowledge. Teoksessa Keskitalo-Foley, Seija, Naskali, Päivi & Rantala, Pälvi (toim.) Northern Insights – Feminist Inquiries into Politics of Place, Knowledge and Agency. LUP. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus, 7-15.
- Khatib-Chahidi, Jane, Hill, Rosanna & Paton, Renée 1998. Chance, choice and circumstance: A study of woman in cross-cultural marriage. In: R. Breger & R. Hill (eds.) Cross-cultural marriage, identity and choice. Mid-Glamorgan: Berg. 49-66.
- Kinnunen, Hanna & del Angel, Tanja 2010. Kaksikulttuuristen pariin ja perheiden Duo-projekti. <http://www.katajary.fi/wp-content/uploads/2011/09/5Kolmas%20kulttuur%20mahdollisuutena.pdf> . 9.11.2013.
- Kivelä, Päivi 2012. Oman paikan taju. Keski-ikäiset perheenäidit paikallisilla kentillä. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Klinkmann, Sven-Erik 2012. Forskning som förstärker stereotypisering. En kritisk diskussion om forskningsetik i Riie Heikkiläs avhandling Bättre folk, bättre smak? Suomenruotsalaisten maku ja kulttuuripääoma. ELORE vol. 19 – 2/2012.
- Knif, Pirjo 2012. Keski-ikäiset ikääntyvien omaistensa auttajina? Tutkimus sukupolvien välisestä informaalista hoivasta. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Koivunen, Anu 2004. Emansipaatio. Teoksessa Koivunen, Anu & Liljeström, Marianne (toim.) Avainsanat. 10 askelta feministiseen tutkimukseen. Tampere: Osuuskunta Vastapaino. 2. painos.
- Koivunen, Anu & Liljeström, Marianne 2004. Paikantuminen. Teoksessa Koivunen, Anu & Liljeström, Marianne (toim.) Avainsanat. 10 askelta feministiseen tutkimukseen. Tampere: Osuuskunta Vastapaino. 2. painos.

- Kontula, Osmo 2009. Parisuhdeonnen avaimet ja esteet. Perhebarometri 2009. Väestöntutkimuslaitos – katsauksia E38/2009. Helsinki: Väestöliitto ry. <http://vaestoliitto-fi-bin.directo.fi/@Bin/898b176a56c74b4b9be7c4e90551adf1/1391232789/application/pdf/318644/Perhebarometri%202009.pdf>. 12.1.2014
- Korkiakangas, Pirjo 1996. Muistoista rakentuva lapsuus. Agraarinen perintö lapsuuden työnteon ja leikkien muistelussa. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Korkiakangas, Pirjo 1999. Muisti, muistelu, perinne. Teoksessa B. Lönnqvist, E. Kiuru & E. Uusitalo (toim.) Kulttuurin muuttuvat kasvot. Johdatusta etnologiatieteisiin. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 155–176.
- Korpilähde, Outi 2008. Saamenmaan ammatilliset oppivuodet. Saamelaisalueen (ammatillisen) koulutuskeskuksen organisaatiodentiteetin muodostuminen tieto- ja kulttuurikontekstissa. Lisensiaatintyö. Oulu: Oulun yliopisto.
- Korpilähde, Outi 2012. Tutkielma ”Saamelaisnaisen representaatioita”. Saamelaiskulttuurin representaatioita. Ei julkaistu. Lappin yliopisto: Davvi-koulutus.
- Korkiamäki, Riikka 2013. Kaveria ei jätetä! Sosiaalinen pääoma nuorten vertaissuhteissa. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Kosonen, Päivi. 2004. Subjekti. Teoksessa Koivunen, Anu & Liljeström, Marianne (toim.) Avainsanat.10 askelta feministiseen tutkimukseen. Tampere: Osuuskunta Vastapaino. 2. painos.
- Kotilainen, Sofia 2008. Suvun nimissä. Suomalaisen kirjallisuuden seura. Helsinki.
- Kotro, Mia 2012. ”Epäperinteisen päätöksen takana oli perinteinen ajatus”: Mistä syistä miehet ovat vaihtaneet sukunimensä avioitumisen yhteydessä? Helsinki: Helsingin yliopisto.

- Kouki, Elina 2009. "Käsitteitä tarpeen mukaan" : kirjallisuustieteelliset käsitteet lukion kirjallisuudenopetuksessa. Turku : Turun yliopisto.
- Kramarae, Cheri 2005. Muted group theory and communication: Asking dangerous questions. *Women & Language* 28, 55-61.
- Krok, Suvi 2009. Hyvä äitejä ja arjen pärjääjiä. Yksinhuoltajia marginaalissa. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Kulmala, Anna (toim.) 2004. Puhua vastaan ja vaieta. Neuvottelu kulttuurisista marginaaleista. *Gaudeamus*. Helsinki, 20-32.
- Kulmala, Elli 2011. Toisen kielen oppijan identiteetti ja arkielämän vuorovaikutustilanteet – tapaustutkimus viiden maahanmuuttajan suomen kielen oppimisesta. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Kumpula, Maarit 2012. Nuorten sosiaalisen pääoman muotoutuminen kaverisuhteissa. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Kuokkanen, Rauna 2004. Saamelaisnaiset, feministinen analyysi ja saamelaisyhteiskunnan dekolonisaatio. Teoksessa Kailo, Kaarina, Sunnari, Vappu & Vuori, Heli. Tasa-arvon haasteita globaalin ja lokaalin rajapinnoilla. *Northern gender Studies* 5. University of Oulu and Lapland. Oulu.
- Kuokkanen, Rauna 2007. The Politics of Form and Alternative Autonomies: Indigenous Woman, Subsistence Economies and the Gift Paradigm. Institute on Globalization and the Human Condition. Canada.
- Kuokkanen, Rauna 2014. Gendered Violence and Politics in Indigenous Communities, *International Feminist Journal of Politics*, DOI:10.1080/14616742.2014.901816
- Kupiainen, Tarja & Vakimo, Sinikka 2006. Kulttuurintutkimuksen välimatkoilla. Teoksessa Kupiainen, Tarja & Vakimo, Sinikka. Välimatkoilla. Kirjoituksia etnisyydes-

- tä, kulttuurista ja sukupuolesta. Kultaneito VII. Joensuu: Suomen Kansantiedon Tutkijain Seura, 7-22.
- Kurki, Eija 2005. Näkyvä ja näkymätön. Nainen Suomen hel-
luntailiikkeen kentällä. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Kuula, Arja 2011. Aineistojen hankinta, käyttö ja säilytys. 2.
uudistettu painos. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.
- Kuusisto, Taru 2007. Toinen mies. Suomalais-italialaiset pari-
suhteet etnisyyden ja sukupuolen neuvottelussa. Turku:
Turun yliopisto.
- Käsityö kulttuurisen toiminnan muotona. 2011. Helsinki:
Helsingin yliopisto. Opettajankoulutuslaitos. [http://
www.helsinki.fi/okl/tutkimus%20ja%20jatkokoulutus/
kasityotiede/tkhankkeet2.html](http://www.helsinki.fi/okl/tutkimus%20ja%20jatkokoulutus/kasityotiede/tkhankkeet2.html). Luettu 31.5.2011.
- Laatikainen, Arja 2007. Romaninaisen pukeutuminen. Kok-
kola: Keski-Pohjanmaan ammattikorkeakoulu.
- Labba, Ellen Anne. 2015. Goaikkanas – Mettäterapia. Haastat-
telu 18.2.2015. Inari.
- Lainiala, Lassi & Säävälä, Minna 2012. Rakkautta, rikkautta
ja ristiriitoja. Suomalaisen solmimat kaksikulttuuriset
avioliitot. Perhebarometri 2012. Väestöntutkimuslaitos –
Katsauksia E 46/2012. Helsinki: Väestöliitto.
- Laitinen, Merja & Pohjola, Anneli 2001. ”Ei tää niin syrjässä”:
Tutkimus elämisen mahdollisuuksista ja palveluista
syrjäkylissä. Lapin yliopisto, Rovaniemi.
- Lamanna, Mary Ann & Riedmann, Agnes 2009. Marriages
and families. Making choices in a diverse societi. Netti-
väki raivostui Poutiaisen aprillikaupasta hankitusta”la-
pinpuvusta”.
- Nettikeskustelu. www.lapinkansa.fi. 17.3.2014.
- Lapin liitto. 2005. Nuorten Lappi. [http://www.lappi.fi/lapin-
liitto/c/document_library/get_file? folderId=53982&na-
me=DLFE-3228.pdf](http://www.lappi.fi/lapinliitto/c/document_library/get_file?folderId=53982&name=DLFE-3228.pdf). ty. 10 painos. Thomson: USA.
- Lapin Kansa 1993. Sanomalehti. Saako riuku-vaimo tehdä
saamenkäsitöitä Inarissa? 21.11.1993.

- Lapin liitto 2011. Muuttoliike Lapin seutukunnissa kunnittain iän mukaan 31.12.2010. <http://www.lappi.fi/lapinliitto/195>. 1.3.2014.
- Lapin yliopisto 2009. Hyvä tieteellinen käytäntö. Lapin yliopiston tutkimuseettiset toimintaohjeet.
- Lappalainen, Sirpa 2012. Beverley Skeggs * Sukupuolen ja yhteiskuntaluokan piilotetut agendat. Teoksessa Aittola, Tapio (toim.) Kasvatussosiologian suunnannäyttäjää. Helsinki: Helsinki University Press. Gaudeamus OY.
- Lappi-työryhmän loppuraportti 2008. Työ- ja elinkeinoministeriön julkaisuja 32.
- Lapponica. Rovaniemen kaupunginkirjasto 2011. Naiset ja lestadiolaisuus. Kirjallisuusluettelo. <http://www.rovaniemi.fi/loader.aspx?id=45b40e37-616d-4e20-b982-7dd0729e8995> . 25.10.2013.
- Lassila, Juhani 2001. Lapin koulutushistoria - kirkollinen alkuopetus, kansa-, perus- ja oppikoulut, osa 1. Oulu: Oulun yliopisto.
- Latvala, Johanna, Peltonen, Eeva & Saresma, Tuija. 2004. Tutkijat kertovat, konventiot murtuvat? Teoksessa Latvala, Johanna, Peltonen, Eeva & Saresma, Tuija (toim.) Tutkija kertojana. Tunteet, tutkimusprosessi ja kirjoittaminen. Nykykulttuurin tutkimuskeskuksen julkaisuja 79. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Latvala, Pauliina 2005. Katse menneisyyteen. Folkloristinen tutkimus suvun muistitiedosta. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Launimaa, Jaakko 2008. Historian kuiskaus kulttuurin nykyisyydessä. Identiteetti, kulttuurinen rajanmuodostus ja minuus Zadie Smithin romaanissa White Teeth. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Laurén, Kirsi 2010. Kirjoitetun kokemuksen kiehtovuus. Teoksessa Pöysä, Jyrki, Järviluoma, Helmi & Vakimo,

- Sinikka (toim.) Vaeltavat metodit. Kultaneito VIII. Joensuu: Suomen kansantietouden Tutkijain Seura.
- Lauth Bacas, Jutta 2002. Cross-border marriages and the formation of Transnational Families: A case study of Greek-German couples in Athens. [http://www.transcomm.ox.ac.uk/working %20papers/WPTC-02-10%20Bacas.pdf](http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/WPTC-02-10%20Bacas.pdf). 12.12. 2013.
- Lehrer, Keith 1990. Theory of Knowledge. London: Routledge.
- Lehtola, Jorma 2006. 30 vuotta käsityö sydämellä. Sámi Duodji ry. 1975-2005. Inari: Kustannus-Puntsi.
- Lehtola, Jorma 2007. Laulujen Lappi. Tarinoita haavemaasta. Inari: Kustannus-Puntsi.
- Lehtola, Teuvo 1998. Kolmen kuninkaan maa. Historian Inari. Inari: Kustannus Puntsi.
- Lehtola, Veli-Pekka 1994. Saamelainen evakko. Rauhan kansa sodan jaloissa. Helsinki: City-Sámit.
- Lehtola, Veli-Pekka 1997a. Saamelaiset – historia, yhteiskunta, taide. Inari: Kustannus-Puntsi.
- Lehtola, Veli-Pekka 1997b. Rajamaan identiteetti. Pieksämäki: Suomalaisen kirjallisuuden seura
- Lehtola, Veli-Pekka 1999. Aito lappalainen ei syö haarukalla ja veitsellä. Stereotypiat ja saamelainen kulttuurintutkimus. Teoksessa Tuominen, Marja, Tuulentie, Seija, Lehtola, Veli-Pekka & Autti, Mervi (toim.) Outamaalta tunturiin. Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit. Osa 1. Rovaniemi: Lapin yliopisto. Inari: Kustannus-Puntsi, 15-32.
- Lehtola, Veli-Pekka 2012. Saamelaiset suomalaiset. Kohtauksia 1896-1953. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Lehtola, Veli-Pekka & Länsman, Anni-Siiri 2012. Saamelaisliikkeen perintö ja institutionalisoitunut saamelaisuus. Teoksessa Lehtola, Veli-Pekka, Piela, Ulla & Snellman,

- Hanna (toim.) Saamenmaa. Kulttuuritieteellisiä näkökulmia. Kalevala-seuran vuosikirja 91. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Lehtonen, Heikki 1990. Yhteisö. Tampere: Osuuskunta Vastapaino
- Lehtonen, Mikko 2000. Merkitysten maailma. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.
- Lehtonen, Mikko & Löytty, Olli (toim.) 2003. Miksi Erilaisuus? Teoksessa Lehtonen, Mikko & Löytty, Olli (toim.) Erilaisuus. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.
- Lehtonen, Mikko 2004. Johdanto: Säilöstä suhdekimppuun. Teoksessa Lehtonen, Mikko, Löytty, Olli & Ruuska, Petri. Suomi toisin sanoen. Tampere: Vastapaino.
- Lempiäinen, Kirsti 2002. Kansallisuuden tekeminen ja toisto. Teoksessa Gordon, Tuula, Komulainen, Katri & Lempiäinen, Kirsti (toim.) Suomineitonen hei! Kansallisuuden sukupuoli. Tampere: Vastapaino.
- Lempiäinen, Kirsti 2007. Sukupuolinen toimija: kysymys olemuksesta, roolista ja tavasta. *Sosiologia* 2/2007. s. 109 – 120.
- Leppiman, Anu 2012. Arjen elämyksiä – leiri- ja elämyspohjainen Arkipäivät-perhepalvelu sosiaalisen kokemuksen tuottajana. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Leppänen, Mari 2011. Naispappeuspuhe vanhoillislestadilaisessa herätysliikkeessä vuosina 1975– 2010. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Leskelä-Kärki, Maarit 2008. Narrating life stories in between the fictional and the autobiographical. *Qualitative Research* 2008 8: 325-332.
- Letherby, Gayle 2003. *Feminist research in theory and practice*. Buckingham: Open University Press.
- Lettinen, Eva 2004. Saaristolaisen kokemus omasta kulttuuristaan. *Eläminen merestä ja meren kanssa*. Turku: Turun yliopisto.

- Lieblich, Amia, Tuval-Mashiach, Rivka & Zilber, Tamar 1998. Narrative Research. Reading, Analysis and Interpretation. Applied Social Research Methods Series Volume 47. Thousand Oaks, London, New Delhi: SAGE Publications.
- Lilja, Niina 2012. Kieli saamelaisuutta määrittämässä – Saamelaisyntyisten henkilöiden haastattelupuheessa rakentuvat saamelaisuuden kategoriat. *Puhe ja kieli*, 32:3, 127–150.
- Liljeström, Marianne 1996. Sukupuolijärjestelmä. Teoksessa Anu Koivunen & Marianne Liljeström (toim.) *Avainsanat. 10 askelta feministiseen tutkimukseen*. Osuuskunta Vastapaino, Tampere, 43–60.
- Liljeström, Marianne 2002. Omaelämäkerta performatiivina. – *Naistutkimus* 15(1), 68-71.
- Liljeström, Marianne 2004. Feministinen metodologia – mitä se on? Teoksessa Liljeström, Marianne (toim.) *Feministinen tietäminen. Keskustelua metodologiasta*. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.
- Lincoln, Yvonna S. & Denzin, Norman K. 1994. The Fifth Moment. Teoksessa Denzin N.K. & Lincoln, Y.S. (toim.) *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage. s. 575 – 586.
- Lindgren, Anna-Riitta 2000. Helsingin saamelaiset ja oma kieli. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Lindroth, Saimi 1948. Taamottu. Romaani Lapin suuren luonnon keskeltä. Jyväskylä: K. J. Gummerus osakeyhtiö.
- Lindroth, Saimi 1970. Terveysisarena tunturipitäjässä. Mäntsälä: Tekijän kustantama. Laakapaino Oy.
- Linn, Ruth & Breslerman, Sara 1996. Women in confligt: On moral knowledge of daughters-in- law and mothers-in-law. *Journal of Moral Education*; Sep96, Vol. 25 Issue 3, p291, 17p, 4 Charts.
- Lukkari, Rauni Magga 1995. Čalbmehihttu – Silmämitta. Rovaniemi: Lapin maakuntamuseo.

- Lukkari, Rauni Magga & Aikio, Marjut 1993. Saamelaisvaatteella on sanomansa. Teoksessa Huopainen, Raili (toim.) Selviytyjät. Näyttely pohjoisen ihmisen sitkeydestä. Lapin Maakuntamuseon julkaisuja 7. Rovaniemi: Lapin Maakuntamuseo.
- Lupton, Deborah 1996. Food, the Bofy and the Self. London: Sage.
- Länsman, Anne & Tervaniemi, Saara 2012. Sámegiela geavaheapmi Ohcejogas. Ohcejohka: Sámediggi sámegiela doaimmahat ja "Sámi giellaguovddáš"- ovdáčielgga-danfidnu.
- Länsman, Anni-Siiri 2004. Väärtisuhteet Lapin matkailussa. Kulttuurianalyysi suomalaisten ja saamelaisten kohtaamisesta. Inari: Kustannus-Puntsi.
- Länsman, Jaana 2002. Kahden kulttuurin keskellä: tutkimus saamelaisesta perhekulttuurista. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Länsman, Outi 2014. Sähköpostivastaus tiedusteluun luhkan käytöstä. 24.1.2014.
- Magga, Maarit 2001. Sámi nissonolbmuid identitehta gárggii-deapmi. Oulu: Oulun yliopisto
- Magga, Päivi & Ojanlatva, Eija (toim.) 2013. Ealli Biras. Elävä ympäristö. Saamelainen kulttuuriympäristöohjelma. Inari: Sámi museum – Saamelaismuseosäätiö.
- Mahlakaarto, Salme 2010. Subjektiksi työssä. Identiteettiä rakentamassa voimaantumisen kehitysohjelmassa. Jyväskylä Studies in Education, psychology and Social research 394. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Markkanen, Airi 2003. Luonnollisesti. Etnografinen tutkimus romaninaisen elämänkulusta. Joensuun yliopiston humanistisia julkaisuja n:o 33, Joensuun yliopisto.
- Marshall, Catherine & Rossman, Gretchen. B. 2006. Desinging qualitative research. 4. painos. Thoudans Oaks: Sage.

- Mazzarella, Merete 2013. *Elämä sanoiksi*. Helsinki: Tammi.
- McLeod, John 2001. *Qualitative research in counselling and psychotherapy*. London: Sage.
- Mentula, Mooses 2013. *Isän kanssa kahden*. Helsinki: WSOY.
- Messias, DeAnne K. Hilfinger & DeJoseph, Jeanne F. 2004. Feminist narrative Interpretations: Challengers, Tensions and Interpretations for Nurse Researchers. *Revista Aquichan Año 4 -no 4*. Colombia: Bogotá.
- Miettunen, Tuuli 2012. *Pärjäämistarinoita hyvinvointivaltion reunoilta. Saamelaiden kansaneläkeläisten sosiaalinen turva*. Oulu: Oulun yliopisto.
- Mikluha, Arja 1998. *Kommunikointi eri maissa*. Helsinki: Kauppakaari.
- Moreton-Robinson, Aileen 2000. *Talkin' Up to the White Woman: Indigenous Women and Feminism*. Queensland: University of Queensland Press.
- Morottaja, Matti 1984. *Saamelaisuusliike*. Teoksessa *Lappi. Elävä, toimiva maakunta 2*. Hämeenlinna: Karisto, 329–337.
- Müller-Wille, Ludger 1996. *Kahden kulttuurin kohtaaminen. Saamelaiset ja suomalaiset Utsjoella*. Arktisen keskuksen tiedotteita 18. Rovaniemi: Lapin yliopisto, Arktinen keskus.
- Mäntynen, Anne & Pietikäinen, Sari 2009. *Kurssi kohti diskurssia*. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.
- Märät säpikkäät 2013. *Tarinatalo*. TV-2, 14.4.2013. <http://areena.yle.fi/tv/1856988>. At 13.32.
- Määttä, Kaarina 1999. *Rakastumisen lumous*. Porvoo; Helsinki; Juva: WSOY.
- Määttänen, Kirsti 1993. *Äidit ja tyttäret, anopit ja miniät*. Teoksessa *Piela, Ulla (toim.) Aikanaisia. Kirjoituksia naisten omaelämäkerroista*. Tietolipas 127. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

- Nannestad, Peter, Svendsen, Gunnar Lind Haase & Svendsen, Gert Tinggaard 2008. Bridge Over Troubled Water? Migration and Social Capital. *Journal of Ethnic and Migration Studies* Vol. 34, No. 4, May 2008, 607 -631.
- Narinen, Heli 2014. Käsityksiä ja kokemuksia miesten ja naisten vuorovaikutustavoista. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Naskali, Päivi 1998a. Tyttö. Äiti, kasvatus. Kohti feminiinistä kasvatustilaa. *Acta Universitatis Lapponiensis* 18. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Naskali, Päivi 1998b. Pohjoisen näkökulmia naistutkimukseen. *Naistutkimus Kvinnoforskning* 1998:4, 33-38.
- Naskali, Päivi 2003. Sukupuolen, kansallisuuden ja tutkijuiden risukoissa. Lappilaista sukupuolikulttuuria jäljitämässä. Julkaisussa Tuulia. Feministisiä näkökulmia lappilaiseen sukupuolikulttuuriin. Rovaniemi: Lapin yliopisto, 13-39.
- Naskali, Päivi 2006. Naistutkimus uusien tietämisen tilojen avaajana. *Virkaanastujaisesitelmä* 28.2.2006. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Naskali, Päivi 2007a. Feministisen tutkimuksen nykyisyys ja tulevaisuuden haasteet muuttuvassa yliopistokulttuurissa. *Naistutkimus – kvinnoforskning* 1/2007, 64-68.
- Naskali, Päivi 2013. Rethinking positionality – Universalism and Localism in Contact. Teoksessa Keskitalo-Foley, Seija, Naskali, Päivi & Rantala, Pälvi (toim.) *Northern Insights – Feminist Inquiries into Politics of Place, Knowledge and Agency*. LUP. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus, 19-42.
- Nielsen, Konrad 1979. *Lappisk (samisk) ordbok*. Vol. III. Universitetsforlag. Oslo.
- Nikanne, Urpo 2002. Kieli ja ihminen. *Virkaanastujaisesitelmä* Åko Akademiassa 18. lokakuuta 2002. <http://www>.

kotikielenseura.fi/virittaja/hakemistot/jutut/2003_77.pdf.
10.3.2014

- Nordin, Gabriella 2009. Äktenskap i Sápmi. Giftermåls-
mönster och etnisk komplexitet i kolonisationens tidevarv,
1722–1895. Umeå: Umeå universitet.
- Nordregio 2015. Persons with tertiary level education
– Gender difference. [http://www.nordregio.se/en/
Maps--Graphs/04-Economy-trade-and-industry/Per-
sons-with-tertiary-level-education---Gender-difference/
8.2.2015](http://www.nordregio.se/en/Maps--Graphs/04-Economy-trade-and-industry/Persons-with-tertiary-level-education---Gender-difference/)
- Nowotny, Helga 1981. Women in Public Life in Austria.
Teoksessa Fuchs Epstein & Laub Coser (toim.) Acces to
Power: Cross-National Studies of Women and Elites.
Lontoo: George Allen & Unwin.
- Nurminen, Marjo T. 2008. Tiedon tyttäret. Oppineita euroop-
palaisia naisia antiikista valistukseen. Helsinki: Werner
Söderström Osakeyhtiö.
- Nykysuomen sanakirja 2. 1992. Porvoo Helsinki Juva: WSOY.
- Nykänen, Tapio 2012. Kahden valtakunnan kansalaiset. Van-
hoillislestadiolaisuuden poliittinen teologia. Rovaniemi:
Lapin yliopisto.
- Näkkäläjärvi, Klemetti 2007. Piirteitä Suomen saamelaiden
vuotuiskierrosta ja asumisesta 1900- luvulla. Julkaisussa:
Elo, Tiina & Magga, Päivi (toim.) Eletty, koettu maise-
ma – näkökulmia saamelaiseen kulttuurimaisemaan.
Suomen ympäristö 34/2007. Rovaniemi: Lapin ympäris-
tökeskus.
- Näre, Sari 2007. Sukupuoli- ja kulttuurisensitiivinen tyttötyö.
Kirjassa Hoikkala, Tommi & Sell, Anna (toim.) Nuorisot-
työtä on tehtävä. Menetelmien perustat, rajat ja mahdol-
lisuudet. Julkaisuja 76. Helsinki: Nuorisotutkimusseura.
541–548.
- Oakley, Ann 2000. Experiments in Knowing: gender and met-
hod on the social sciences. Cambridge: Polity Press.

- Oinas, Elina 2004. Haastattelu: kokemuksia, kohtaamisia, kerrontaa. Feministinen tietäminen. Keskustelua metodologiasta. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.
- Ojala, Hanna 2011. Opiskelemassa tavallaan. Vanhat naiset ikäihmisten yliopistossa. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Ojamies, Maiju 2006. Keskusteleminen parisuhteessa. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Oksi-Walter, Päivi 2008. Kulttuurishokki monikulttuurisessa perheessä. Julkaisussa: Julkaisussa: Heikkilä, Elli (toim.) Monikulttuuriset avioliitot sillanrakentajina. Seminaari-raportti. Web Reports No 32, 53-59. Siirtolaisinstituutti. <http://www.migrationinstitute.fi/pdf/webreports32.pdf> 12.12.2012.
- Ollila Anne 2000. Aika ja elämä. Aikakäsitys 1800-luvun lopussa. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Ollila, Anne K. 2008. Kerrottu tulevaisuus. Alueet ja nuoret, menestys ja marginaalit. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus.
- Olthuis, Marja-Liisa, Kivelä, Suvi & Skutnabb-Kangas, Tove 2013. Revitalising Indigenous Languages. How to Recreate a Lost Generation. Bristol. Buffalo. Toronto. Multilingual Matters.
- Paalumäki, Anni 2004. Keltaisella johdetut. Turku: Turun kauppakorkeakoulu.
- Parr, Janet 1998. Theoretical Voices and Women's Own Voices: The Stories of Mature Woman Students. In Ribbens, Jane & Edwards, Rosalind (Ed.) Feminist dilemmas in qualitative research: public knowledge and private lives. London: Sage.
- Passerini, Luisa 1989. Women's Personal Narratives: Myths, Experiences, and Emotions. - Personal Narrative Group (ed.), Interpreting Women's Lives. Feminist Theory and Personal Narratives. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

- Patton, Michael Quinn 2002. *Qualitative research and evaluation methods*. 3rd. Edition. Thousand Oaks: Sage.
- Pehkonen, Aini 2004. *Kylä kutsuu... Tutkimus tulomuuttoprosesseista maaseudulle*. Siirtolaisuusinstituutti: Siirtolaisuustutkimuksia A 26. Helsinki: Helsingin yliopisto. 2005.
- Pekkala, Auli 2011. *Mestaruus pääomana. Huippu-urheilun tuottama pääoma yrittäjäksi ryhtymisen kannalta*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Pietikäinen, Sari, Laihila-Kankainen, Sirkka, Huss, Leena & Salo, Hanni 2011. *Kieli ja kokemus. Vähemmistökieli kolmen perhesukupolven kielielämänerroissa*. *Puhe ja kieli*. 31:2, 67–88.
- Pirinen, Riitta 2006. *Urheileva Nainen lehtiteksteissä*. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Pirkkalainen, Jaana 2003. *Työhön, työssä, työstä oppiminen. Toimijuus ja työn muutos*. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Pokka, Hannele 1998. *Marja ja Niila*. Porvoo Helsinki Juva: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Pokka, Hannele 2000. *Piritta*. Porvoo Helsinki Juva: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Pohjois-Suomen sosiaalialan osaamiskeskus. *Davvi-Suoma sosiálasuorggi máhttinguovddáš 2014. SaKaste – Saamelaiden sosiaali- ja terveystalveluiden kehittämistrakenne-hanke 1.10.2011–31.10.2013. Saamelaisen varhaiskasvatuksen arjen käytäntöjen opas*. <https://vk.sosiaali-kollega.fi/hankkeet/pakaste2/sakaste/varhaiskasvatus/SaamphArjenopas.pdf>. 19.3.2014.
- Polkinghorne, Donald E. 1995. *Narrative configuration in qualitative analysis*. Teoksessa Hatch, J. Amos & Wisniewski, Richard. *Life History and Narrative*. London and New York: RoutledgeFalmer. s. 5-23.

- Porsanger, Jelena 2007. Bassejoga čáhci. Gáldut nuortasámiid eamioskkoldaga birra álgoálbmotmetodologijaid olis. Vaasa: Davvi Girji A.S.
- Portes, Alejandro 1998. Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology. *Annual Review of Sociology* 24. 1-24.
- Presser, Lois 2005. Negotiating Power and Narrative in Research: Implications for Feminist Methodology. *Journal of Women in Culture and Society* 2005, vol. 30, no. 4, 2067-2090.
- Putnam, Robert D. 1993. *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- Putnam, Robert D. 2000. *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. Simon and Schuster, New York.
- Pääkkönen, Erkki 2008. Saamelainen etnisyys ja pohjoinen paikallisuus. Saamelaisten etninen mobilisaatio ja paikallisperustainen vastaliike. *Acta Universitatis Laponiensis*. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus.
- Pöllänen, Pirjo 2013. Hoivan rajat. Venäläiset maahanmuuttajanaiset ja yllirajainen perhehoiva. Väestöntutkimuslaitoksen julkaisusarja D 57/2013. Helsinki: Väestöliitto. (Joensuu: Joensuun yliopisto.)
- Raitakari, Suvi 2004. Nuoren elämänhallinta: toivottua arkea ohjeistamalla? Teoksessa *Puhua vastaan ja vaieta. Neuvottelu kulttuurisista marginaaleista*. Helsinki: Gaudeamus. s. 56–73.
- Rantala, Päivi 2011. Sukupuoli ja tasa-arvo journalismissa. *Tapaus Lappi*. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Rasmus, Minna 2010. Saamen kielten ja saamelaiskulttuurin koulutustarpeet Suomessa. *Publications of the Giellagas Institute* 13. Oulu: Oulun yliopistopaino.

- Rasmussen, Torkel 2013. What a bilingual education system means for Sámi children and youth in Utsjoki. www.utsjoki.fi/fi/palvelut/opetus--vapaa-aika-ja-kulttuuripalvelut/ovttas-projekti/ajankohtaista.php . 13.9.2013.
- Rastas, Anna 2010. Haastatteluaineistojen monet tehtävät etnografisessa tutkimuksessa. Teoksessa Ruusuvuori, Johanna, Nikander, Pirjo & Hyvärinen, Matti (toim.) Haastattelun analyysi. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.
- Reay, Diane 2000. A Useful Extension of Bourdieu's Conceptual Framework? Emotional Capital as a Way of Understanding Mothers' Involvement in their Children's Education. *The Sociological Review* 48(4), 568–585.
- Reay, Diane 2004. Gendering Bourdieu's concept of capitals? Emotional capital, women and social class. *Feminism After Bourdieu*, ed. L. Adkins and B. Skeggs, 57–74. Oxford: Blackwell.
- Rojola, Lea 2004. Sukupuolieron lukeminen. Teoksessa Liljeström, Marianne (toim.) Feministinen tietäminen. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.
- Ronkainen, Suvi 1990. Ikääntyvän naisen seksuaalisuus. Helsinki: Sosiaali- ja terveysministeriö.
- Ronkainen, Suvi 1999. Ajan ja paikan merkitsemät. Helsinki: Gaudeamus. Oy Yliopistokustannus University Press Finland.
- Ronkainen, Suvi 2000. Sandra Harding – Sijoittautumisen ja sitoutumisen tietoteoreetikko. Teoksessa Anttonen, Anneli, Lempiäinen, Kirsti & Liljeström, Marianne (toim.) Feministejä – aikamme ajattelijoita. Tampere: Osuuskunta Vastapaino. 161–186.
- Ronkainen, Suvi 2011. Analyysi, tulkinta, luenta. Luento tutkijakoulutuskurssilla, Lapin yliopisto 18–19.3. 2011. (Julkaisematon lähde)

- Ronkainen, Suvi & Naskali, Päivi 2007. Paikka ja paikattomuuden etuoikeus. *Naistutkimus – kvinnoforskning* 2/2007, 65 – 71.
- Ronkainen, Suvi, Pehkonen, Leila, Lindblom-Yläne, Sari & Paavilainen, Eija 2011. *Tutkimuksen voimasanat*. Helsinki: WSOYpro.
- Roos, J. P. 2013. Taistelusta yhteistoimintaan. Pierre Bourdieu hyvinvointivaltion puolustajana. Teoksessa Juho Saari, Sakari Taipale ja Sakari Kainulainen (toim.) *Hyvinvointivaltion moderneja klassikoita. Sosiaalipoliittisen yhdistyksen tutkimuksia*, 64. Diakonia-ammattikorkeakoulun julkaisuja A *Tutkimuksia* 38. Helsinki: Diakonia-ammattikorkeakoulu, 135–150.
- Rosenthal, Gabriele 2004. Biographical research. In: C. Seale, G. Gobo, J.F. Gubrium & D. Silverman (eds.) *Qualitative Research Practice*. London: Sage. 48-64.
- Rossi, Leena-Maija 2003. *Heterotehdas. Televisiomainonta sukupuolituotantona*. Helsinki: Gaudeamus
- Rossi, Leena-Maija 2010. *Sukupuoli ja seksuaalisuus. Eroista eroihin*. Teoksessa Saresma, Tuija, Rossi, Leena-Maija & Juvonen, Tuula (toim.) 2010. *Käsikirja sukupuoleen*. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.
- Rotkirch, Anna 2000. *Pirstoutunut vanhemmuus*. Teoksessa Hoikkala, T. & Roos, J.P. (toim.) 2000- *luvun elämä. Sosiologisia teorioita vuosituhannen vaihteesta*. Helsinki: Gaudeamus.
- Ruoho, Iris 1990. "Naisnäkökulman" ongelmia. *Yhdysvaltalaisista standpoint-teorioista ja postmodernista feminististä*. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Ruokamo, Marjo 2010. *Uudelleen kolonisoitu pohjoinen. Jälkikoloniaalinen luento saamelaisista Hannele Pokan romaanissa Piritta*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

- Ruuskanen, Petri 2001. Sosiaalinen pääoma – käsitteet, suuntauksukset ja mekanismit. VATT- tutkimuksia 81. Valtion taloudellinen tutkimuskeskus, Helsinki.
- Ruusuvuori, Johanna, Nikander, Pirjo & Hyvärinen, Matti (toim.) 2010. Haastattelun analyysi. Tampere: Osuus-kunta Vastapaino.
- Rytkönen, Marja 2004. About the Self and the Time. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Rytkönen, Marja 2012. Omaelämäkerta, fakta ja fiktio. Feministisiä tulkintoja. Teoksessa Lempiäinen, Kirsti, Lep-pänen, Taru & Paasonen, Susanna (toim.) Erot ja etiikka feministisessä tutkimuksessa. UTU. Turku: Turun yliopisto.
- Saamelainen varhaiskasvatussuunnitelma 2010. <http://www.sosiaalikallega.fi/hankkeet/pakaste2/sakaste/varhaiskasvatus/1sote-savasusuomenkielinen.pdf>. 16.2.2013
- Saamelaiskäräjät 2010. Saamelaiskäräjien lausunto saamen-puvun käyttämisestä. Inari: Saamelaiskäräjät. http://www.samediggi.fi/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=171&Itemid=165. 22.3.2012.
- Saamelaiskäräjät 2012. Saamelaiskäräjien lausunto toimenpi-deohjelmaehdotuksesta saamen kielen elvyttämiseksi. Inari: Saamelaiskäräjät. http://www.samediggi.fi/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=206&Itemid=165. 20.3.2013
- Saamelaiskäräjät 2014a. Saamelaisten määrän kehitys Suomessa. http://www.samediggi.fi/index.php?option=com_content&task=blogcategory&id=105&Itemid=104. 1.3.2014.
- Saamelaiskäräjät 2014b. Saamelaiskäräjien päätös saamelais-käräjälaista. http://www.samediggi.fi/index.php?option=com_content&task=view&id=891&Itemid=39. 25.6.2014

- Saamelaisparlamentaarikkojen vuoden 2011 konferenssin julistus. file:///c:/documents%20and %20settings/ibm/omat%20tiedostot/downloads/kirkkoniemen_julistus_2011_lopullinen.pdf. 1.3.2014.
- Saarenheimo, Marja 2012. Muistamisen vimma. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.
- Saari, Milja 2006. Yksijalkainen tuoli – sukupuolinäkökulman valtavirtaistamisesta Suomessa. Teoksessa Moring, Anna (toim.) Sukupuolen politiikka. Naisten äänioikeuden 100 vuotta Suomessa. Helsinki: Otava, 109–117.
- Saarikoski, Helena 2012. Mistä on huonot tytöt tehty? Helsinki: Partuuna.
- Saarinen, Satu 2003. Kutsuttuna ja kiellettyä. Naispappina Oulun hiippakunnassa. Julkaisussa: Tuulia. Feministisiä näkökulmia lappilaiseen sukupuolikulttuuriin. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Saarinen, Satu 2005. ”On sovelias ikeeni ja keveä on kuormanin”. Naispastoreiden kokemuksia pappeudesta Oulun hiippakunnassa 1980-luvulta 2000-luvun alkuun. Inari: Kustannus-Punssi.
- Saijets, Maiju 2000. Eadni, badjeolmmoš dahje duojár?: diskursaanalyhtalaš dutkamuš golmma badjenissona jearahallamiin. Oulu: Oulun yliopisto.
- Salmi-Niklander, Kirsti 2006. Tapahtuma, kokemus, kertonta. Teoksessa Fingerroos, Outi, Haanpää, Riina, Heimo, Anne & Peltonen, Ulla-Maija (toim.) 2006. Tietolipas 214. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Salo-Lee, Liisa, Malmberg, Raija & Halinoja, Raimo (toim.) 1996. Me ja muut: Kulttuurienvälinen viestintä. Jyväskylä: Gummerus.
- Sámi siida 2010. Ohcejoga priváhtaskuvlla ráđđádallamat álgán. <http://www.samisiida.org/web/index.php?odas=88&giella1=sam> 14.9.2013.

- Sammallahti, Pekka 2001. Sámi-suoma-sámi sátnegirji. Saamelais-suomalais-saamelainen sanakirja. Ohcejohka: Girjegiisá Oy. 3. painos.
- Sammallahti, Pekka 2013. Saamelaismääritelmästä. Julkaisussa: Agon N:ot 37–38. Pohjoinen filosofiyhdistys AGON ry. 23.5.2013.
- Sangster, Joan 2006. Telling our stories: feminist debates and the use of oral history. *Women's History Review*, 3:1, 5-28. <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/09612029400200046>. 4.3.2014.
- Saresma, Tuija 2010. Kokemuksen houkutus. Teoksessa Saresma, Tuija, Rossi, Leena-Maija & Juvonen, Tuula (toim.) 2010. Käsikirja sukupuoleen. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.
- Sarivaara, Erika 2012. Statuksettomat saamelaiset. Paikantumisia saamelaisuuden rajoilla. *Dieđut* 2/2012. Sámi allaskuvla. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Semigra. Espon 2013. Valikoiva muuttoliike ja vinoutunut sukupuolirakenne maaseutualueilla. http://www.semigra.eu/fi/about_semigra_fin.html . 13.9.2013.
- Seurujärvi-Kari, Irja 2014. Yleisradio: Ajankohtainen ykkösen. Vaihto-oppilaaksi saamelaislukioon. 6.2.2014. <http://areena.yle.fi/radio/2167370>. 8.2.2014
- Shibata, Yoshiko 1998. Crossing Racialized Boundaries: Inter-marriage between 'Africans' and 'Indians' in Contemporary Guyana. In: Breger, Rosemary & Hill, Rosanna (Ed.) *Cross-Cultural Marriage*. Oxford: Berg, 1-33.
- Siisiäinen, Martti 2003. Yksi käsite, kaksi lähestymistapaa: Putnamin ja Bourdieun sosiaalinen pääoma. *Sociologia* 3/2003, 204-8.
- Simmel, Georg 2005. Suurkaupunki ja moderni elämä. Helsinki: Gaudeamus.
- Sipilä, Outi 2004. Tekstiilit teksteinä-käsityöt kulttuurin kuvina. Teoksessa J. Enkenberg, E. Savolainen & P. Väisänen

- (toim.) Tutkiva opettajankoulutus–taitava opettaja. Joensuun yliopisto. Savonlinnan opettajankoulutuslaitos, 173–184.
- Sipilä, Outi 2012. Esiliina aikansa kehyksissä – moniaikaista tekstiilikulttuuria ja representaatioita kodista, perheestä, puhtaudesta ja käsitöistä 1900-luvun alkupuolen Suomessa. Joensuu: Itä-Suomen yliopisto.
- Sirén, Kirsi 1999. Suuresta suvusta pieneen perheeseen: itäsuomalainen perhe 1700-luvulla. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Sirkkilä, Hannu 2005. Elättäjyyttä vai erotiikkaa. Miten suomalaiset miehet legitimoivat parisuhteensa thaimaalaisen naisen kanssa? Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Skaffari, Pia 2010. Rajat ylittävä prostituutio – Tutkimus naisten kokemuksista pohjoisen itäprostituutiosta. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Skeggs, Beverley 1997. *Formations of Class & Gender, Becoming Respectable*. London: Sage.
- Skeggs, Beverley 2004. *Class, Self, Culture*. Lontoo: Routledge
- Skeggs, Beverley 2005. Context and Background: Pierre Bourdieu's analysis of class, gender and sexuality. *The Sociological Review Special Issue: Sociological Review Monograph Series: Feminism After Bourdieu*, edited by Lisa Adkins and Beverley Skeggs. Volume 52 Issue Supplement s2, pages 19–33, October 2004.
- Solbakk, Aage 1997. *Sámi historjá 2*. Karasjok: Davvi girji OS.
- Somby, Seija Risten 2003. *Beaiveneidda duodji. Duodjeárbevieru kultuvrralaš mearkkašumit ja enkulturašuvdna golmma sohkačuolva áigge Gáregasnjárgga ja Kárášjoga guovllus 1900- logus*. Oulu: Oulun yliopisto.
- Stanley, Liz 1992. *The Auto/biographical I: The Theory and Practice of Feminist Auto/biography*. Manchester: Manchester University Press.

- Stanley, Liz & Wise, Sue 1983. *Breaking out : Feminist Consciousness and Feminist Research*. London (etc.): Routledge & Kegan.
- Stanley, Liz & Wise, Sue 2002. *Breaking out again: Feminist ontology and epistemology*. 2nd, new edition. London: Routledge. Published as an e-book in the Taylor & Francis e-Library. http://cdn.preterhuman.net/texts/thought_and_writing/philosophy/breaking%20out%20again.pdf . 2.11.2013.
- Stanley, Liz & Wise, Sue 2013. Method, methodology and epistemology in feminist research processes. In: Stanley, Liz. (Ed.) *Feminist Praxis (RLE Feminist Theory): Research, Theory and Epistemology in Feminist Sociology*. Oxon: Routledge. (ens. julk. 1990)
- Stordahl, Vigdis 1997. *Sami Generations*. Teoksessa Gaski, Harald (Ed.) 1997. *Sami Culture in a New Area. The Norwegian Sami Experience*. Karasjok: Davvi Girji.
- Stenroos, Marko 2012. "Sitä ei voi olla tuntosarvet teipissä". *Romanikulttuurin performatiivisuus kulttuurien välitilassa*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Stevenson, Mark G. 1996. *Indigenous Knowledge in Environmental Assessment*. <http://www.jstor.org/pss/40512004>. 12.12.2010
- Stoor, Maritta 1999. "Enköhän mie itte tiiä parhaiten, kuka mie olen". *Suomea puhuvien saamelaiden ja nk. Lappalaisten etnisyys*. Teoksessa *Outamaalta tunturiin, Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit, osa. 1*. Kustannus-Puntsi. Jyväskylä: Gummerus, 67-79.
- Stoor, Maritta 2013. *Saamelaiseksi ei vieläkään voi alkaa*. Julkaisussa: *Agon* N.ot 37-38. Pohjoinen filosofiyhdistys AGON ry. 23.5.2013
- Suomâ sämimáccuhev Lää'ddjânnam sää'mpihttâz Suoma Sámegávttit Suomen saamelaispuvut. 2010. Inari: Sámi Duodji ry.

- Suomen Akatemia 2003. Sosiaalinen pääoma ja luottamusverkostot -tutkimusohjelman hankkeet valittu. <http://www.aka.fi/fi/A/Suomen-Akatemia/Mediapalvelut/Tiedotteet/Tiedotteet-2003/Sosiaalinen-paaoma-ja-luottamusverkostot--tutkimusohjelman-hankkeet-valittu/> 5.1.2014.
- Suomen Kuvalehti 2007. Tilanne Venetsiassa. 23/2007, 45-53.
- Suomisanakirja 2012. <http://suomisanakirja.fi/vaimo>. 27.11.2012
- Suopajärvi, Leena 2001. Vuotos- ja Ounasjoki-kamppailujen kentät ja merkitykset Lapissa. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Suoranta, Juha & Ryytänen, Sanna 2014. Taisteleva tutkimus. Helsinki: Into Kustannus Oy.
- Suurpää, Leena 2005. Suvaitsevaisuus. Teoksessa Rastas, Anna, Huttunen, Laura & Löytty, Olli. Suomalainen vieraskirja. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.
- Syrjälä, Leena, Estola, Eila, Uitto, Minna & Kaunisto, Saa-ra-Leena 2006. Kertomuksen tutkijan eettisiä haasteita. Teoksessa Hallamaa, Jaana, Launis, Veikko, Lötjönen, Salla & Sorvali, Irma (toim.) 2011. Etikkaa ihmistieteille. Tietolipas 2011. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Sääskilähti, Nina 2011. Ajan partaalla. Omaelämäkerrallinen aika, päiväkirja ja muistin kulttuuri. Nykykulttuuri. Jyväskylä: Bookwell Oy.
- Säävälä, Minna 2013. Monikulttuuriset avioliitot näkyvät yhä enemmän suomalaisessa arjessa. <http://www.duoduo.fi/uploads/1/6/8/8/16885322/kir-saavala.pdf> . 9.11.2013
- Tainio, Liisa 2001. Opaskirjojen kieli ikkunana suomalaiseen parisuhteeseen. Naistutkimus 1/99. Opiskelijakirjasto. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Tapiola-Länsman, Kaisa-Maria 2013. "Dáppe gal ii lunddo-laččat oahpa, jos ieš ii hálit". Bearrašiid giellapolitiikka Ohcejogas 2010-logus. Oulu: Oulu universitehta.

- Tervaniemi, Saara 2012. Saamelaissymbolit: Poliittikatieteellinen tutkielma saamelaisista yhteisöllisyyden symboleista. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Tiilikainen, Marja 2003. Kerrottuja ja vaiettuja tarinoita. Somalinaiset Suomessa. Teoksessa Honkasalo, Marja-Liisa, Utriainen, Terhi & Leppo, Anna (toim.) Arki satuttaa. Kärsimyksiä suomalaisessa nykypäivässä. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.
- Tiilikainen, Marja 2005. Arjen islam. Somalinaisten elämää Suomessa. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.
- Tilastokeskus 2012. Väestö kielen mukaan sekä ulkomaan kansalaisten määrä ja maa-pinta-ala alueittain 1980 – 2012. http://193.166.171.75/Database/StatFin/vrm/vaerak/vaerak_fi.asp. 20.2.2014.
- Tilastokeskus 2012. Yhteisöpalveluiden käyttö iän, toiminnan, koulutusasteen, asuinpaikan kaupunkimaisuuden ja sukupuolen mukaan 2012, %-osuus väestöstä. http://www.stat.fi/til/sutivi/2012/sutivi_2012_2012-11-07_tau_019_fi.html. Luettu 13.8.2013.
- Toivanen, Jenni 2005. Lesken elämää. Leskeys naisen elämän osana ja sosiokulttuurisena ilmiönä 1700-luvun lopun sisäsuomalaisella maaseudulla. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Tolonen, Tarja 2004. Vanhemmuuden puutteen heijastuminen nuorten sosiaaliseen pääomaan. Nuorisotutkimus (Journal of Youth Research) 4/2004, vol. 22., 17-34.
- Tolonen, Tarja 2005. Locality and gendered capital of working-class youth. Young Nordic Journal of Youth Research 13(4), 343–361.
- Tolonen, Tarja 2008a. Yhteiskuntaluokka: menneisyyden dinosauruksen luiden kolinaa? Teoksessa Tolonen, Tarja (toim.) Yhteiskuntaluokka ja sukupuoli. Nuorisotutkimusverkosto/Nuorisotutkimusseura julkaisuja 83. Tampere: Vastapaino.

- Tolonen, Tarja 2008b. Social and cultural capital meets youth research: a critical approach. <http://blogs.helsinki.fi/tolone/files/2008/04/tolonen07capitalbook.pdf> 1.1.2014.
- Tolska, Timo 2002. Kertova mieli. Jerome Brunerin narratiivikäsitys. Helsinki: Yliopistopaino.
- Tontti, Sari 2011. Isoäitien ja lastenlasten välisen yhteydenpidon haasteita ja esteitä. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Topelius, Sakari 1927. Maamme kirja. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö. (31. korjattu painos)
- Torikka, Kari 2013. Saamen kielen kurssitoiminnasta. Lapin aluehallintovirasto, Opetustoimen ylitarkastaja. Sähköpostiviesti 12.3.2013.
- Triumpf, Rauna 2004. Máttariid máhttut marjisbohttiide. Duoji árvvut ja daid gaskkusteapmi skuvllas. Høgskolen i Oslo. Avd. for estetiske fag. Sámi allaskuvla. Duoji váldofága.
- Tuomi-Nikula, Outi 1989. Saksansuomalaiset. Tutkimus syntyperäisten suomalaisten akkulturaatiosta Saksan Liittotasavallassa ja Länsi-Berliinissä. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Tuomi-Nikula, Outi 1997. Kaksikulttuurinen perhe eurooppalaisen etnologian tutkimuskohteena. Teoksessa Korhonen, Teppo & Leimu, Pekka. (toim.) Näkökulmia kulttuurin tutkimukseen. Turku: Turun yliopisto.
- Tuori, Salla 2009. The politics of multicultural encounters: feminist postcolonial perspectives. Åbo: Åbo Akademi University Press.
- Tutkimuseettinen toimikunta 2013. www.tenk.fi
- Tuulentie, Seija 1999. Kansallinen velvollisuus ja aito tahto. Teoksessa Outamaalta tunturiin, Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit, osa. 1. Kustannus-Puntsi. Jyväskylä: Gummerus, 44- 55.

- Törmä, Jani 2011. Anoppi ja miniä, ystäviä vai vihamiehiä? Tutkimus naistenlehtien anoppi- ja miniäaiheisista kirjoituksista. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Ukkonen, Taina 2000. menneisyyden tulkinta kertomalla. Muistelupuhe oman historian ja kokemuskertomusten tuottamisprosessina. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Ukkonen, Taina 2002. Mietteitä muistitietohistorian eettisistä ja lähdekriittisistä ongelmista. *Elore* 2/2002, 9. vuosikerta.
- UN Women 2001. United Nations Entity for gender Equality and the Empowerment of Women. Supporting gender mainstreaming. <http://www.un.org/womenwatch/osagi/pdf/report.pdf> . 8.1.2014.
- Uotinen, Johanna 2010. Aistimuksellisuus, autoetnografia ja ruumiillinen tietäminen. *Elore*, vol. 17 – 1/2010. http://www.elore.fi/arkisto/1_10/katsart_uotinen_1_10.pdf.
- Upola, Terhi 2013. Äiti elvytti isän unohtaman kielen. Helsingiläinen Suvi Kivelä opetteli inarinsaamen, jotta hän voisi välittää sen omille lapsilleen. *Helsingin Sanomat*. 6.2.2013. <http://www.hs.fi/paivanlehti/#ihmiset/%C3%84iti+elvytti+is+%C3%A4n+unohtaman+kielen/a1360038948689>. 19.3.2013.
- Urponen, Maija 2011. Yirajaiset parisuhteet näkökulmana suomalaisuuden historiaan. *Naistutkimus Kvinnoforskning*. 2011/1.
- Urponen, Maija 2012. Yirajaisia suhteita. Helsingin olympialaiset, Armi Kuusela ja ylikansallinen historia. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Utriainen, Terhi 2006. Välttämätön, välissä ja vasten. Puku ja halu riisuutua. Teoksessa Kupiainen, Tarja & Vakimo, Sinikka. Välimatkoilla. Kirjoituksia etnisyydestä, kulttuurista ja sukupuolesta. *Kultaneito VII*. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura, 216-232.

- Vaattovaara, Johanna 2009. Meän tapa puhua : Tornionlaakso pellolaisnuorten subjektiivisena paikkana ja murrealueena. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Valkonen, Jarno. 2003. Lapin luontopolitiikka. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Valkonen, Jukka 2007. Psykoterapia, masennus ja sisäinen tarina. Kuntoutussäätiön tutkimuksia • Research reports 77/2007. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Valkonen, Sanna 2009. Poliittinen saamelaisuus. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.
- Valkonen, Sanna 2010. Essentiaalisten kategorioiden koettelua. Performatiivisuus saamelaisten poliittisen identiteetin ja subjektiivisuuden analyysissä. *Politiikka* 52.4, s. 306-320, 2010.
- Varto, Juha 1994. Filosofian taito. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Vartiainen, Hilja. 1929. Koulupaikan neitinä koltain parissa. Jyväskylä: Gummerus.
- Vehkanen, Laura 2008. "Valehtelu ei auta, mutta kaikkea ei kannata kertoa." Kertomatta jättäminen parisuhteen vuorovaikutuskontekstissa. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Veijola, Soile & Jokinen, Arja. 2001. Voiko naista rakastaa? Avion ja eron karuselli. Helsinki: WSOY.
- Veijola, Soile & Jokinen, Arja 2001. Voiko naista rakastaa? Avion ja eron karuselli. Helsinki: WSOY.
- Viljanen, Anna Maria 1994. Etnisyys = Rotu = Kulttuuri? Teoksessa Kupiainen, Jari. & Sevänen, Erkki. (toim.) Kulttuurintutkimus. Johdanto. Suomalaisen kirjallisuuden seura. Helsinki. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy, 143-163.
- Viljanen, Anna Maria 2012. Romanikulttuurin muuttuvat muodot ja pysyvät rakenteet. Teoksessa Pulma, Panu (toim.) Suomen romanien historia. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- Vilkko, Anni 1997. Omaelämäkerta kohtaamispaikkana: naisen elämän kerronta ja luenta. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Vuori, Jaana 1989. Perheen käsitteellistäminen. *Naistutkimus* 2/1989. 28-36.
- Vuorio, Birgit 1997. Saamelaiden perhedynamiikka. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Vygotski, Lev Semjonovitš 1982. Ajattelu ja kieli. Suom. Klaus Helkama ja Anja Koski-Jännes. Espoo: Weilin + Göös.
- Väestörekisterikeskus 2004. Yhä useammat avioparit säilyttävät omat sukunimensä. 22.04.2004. <http://vrk.fi/default.aspx?site=3&docid=2835>. Luettu 15.10.2011
- Väkeväinen, Niina 2005. Murhasta tuomittuna - elinkautista vankeutta suorittavien naisten elämä vankilassa. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Waris, Elina 1999. Yksissä leivissä: ruokolahtelainen perhelaitos ja yhteisöllinen toiminta 1750- 1850. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Weedon, Chris 1987. *Feminist Practice & Poststructuralist Theory*. Oxford: Basil Blackwell.
- Widerberg, Karin 1995. *Kunskapens kön*. Stockholm: Norstedts Förlag Ab.
- Williams, Lucy 2010. *Global marriage. Cross-border marriage migration in global context*. England: Palgrave Macmillan.
- Woesthoff, Julia 2013. Grassroots Organizing, and the Quest for Legal Equality in Post-1968 Germany "Foreigners and Women Have the Same Problems": Binational Marriages, Women's. *Journal of Family History* 2013 38: 422-442.
- Yle Sápmi 2013. Emeritusprofessor: Buot gávtteláganat eai leat sápmelaččaid čeardabiktasat. http://yle.fi/uutiset/emeritusprofessor_buot_gavttelaganat_eai_leat_sapmelaccaid_ceiladabiktasat/66_96652. 24.1.2014.

- Yle Sápmi 2014. Poutiainen ávvudii gávtteláganis. <http://yle.fi/uutiset/sapmi/>. 17.3.2014.
- Yliopiston nimipäiväalmanakka 2005. Helsinki: Helsingin yliopisto. <http://almanakka.helsinki.fi/images/nimipaivat/nimiallakat/NimAll2005.pdf>. 19.3.2014.
- Ylitapio-Mäntylä, Outi 2009. Lastentarhanopettajien jaettuja muisteluja sukupuolesta ja vallasta arjen käytännöissä. Acta Electronica Universitatis Lapponiensis 51. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Ylöstalo, Hanna 2012. Tasa-arvotyön tasa-arvot. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Young, Iris Marion 2005. On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays (Studies in Feminist Philosophy). New York: Oxford University Press.
- Åkerlund, Ellen ja Feija 2012. Haastattelu. Inari 15.6.2012.

Lait, asetukset ja komiteamietinnöt

- International Labour Organisation (ILO). 1989. Indigenous and Tribal Peoples Convention, 1989 (No. 169). http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEX-PUB:12100:0::NO:12100:P12100_ILO_CODE:C169. 1.11.2013.
- Poronhoitoasetus 21.9.1990/883. <http://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1990/19900883>. 24.1.2014.
- Poronhoitolaki 14.9.1990/848. <http://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1990/19900848>. 24.1.2014
- Suomen säädöskokoelma. Laki saamelaiskäräjistä. 17.7.1995/974. <http://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1995/19950974>. 29.10.2013
- Suomen säädöskokoelma. Laki peruskoululain muuttamisesta. <http://www.finlex.fi/fi/laki/alkup/1994/19941448>. 28.6.2012

Saamelaistoimikunnan mietintö. Komiteamietintö n:o
14/2001. Helsinki: Oikeusministeriö.

Oikeusministeriö. Saamelaiskäräjälakityöryhmän mietintö.
2013. [http://www.oikeusministerio.fi/fi/index/julkaisut/
julkaisuarkisto/1382513081296/Files/OMML_55_2013_
MIETINTO_196_s.pdf](http://www.oikeusministerio.fi/fi/index/julkaisut/julkaisuarkisto/1382513081296/Files/OMML_55_2013_MIETINTO_196_s.pdf) . 15.11.2013.

Liite I. Kutsu tutkimukseen

Outi Korpilähde
Jomppasenpolku 4
99870 Inari
outi.korpilahde@iki.fi
040 506 4439

Inari 22.11.2009

Hei

Mistä tässä on kysymys

Lähestyn Sinua tutkimusmielessä. Olen Oulun yliopiston Giellagas-instituutin jatko-opiskelija ja kaavailen väitöskirjaa aiheesta ”Suomalaisyyntyiset miniät saamelaisyhteisössä” (alustava työnimi tutkimukselle). Tutkin siis ei-saamelaiisten naisten profilia, asemaa, sopeutumista jne. saamelaisen miehen puolisona (oletko avo- vai aviovaimo – sillä ei nyt ole merkitystä) eli kansanomaisesti sanottuna riukuminiöitä. Tiedän, että tuosta riukuminiä-nimityksestä eivät kaikki pidä, joten en käytä sitä tässä laajemmin, etten loukkaisi ketään. Nimelistaa teistä tämän kirjeen vastaanottajista olen kerännyt ”omaista päästäni” – aika monia teistä tunnenkin. Lisää nimiä olen saanut ystävilta ja tuttavilta. Listassa on nyt noin 140 henkilöä, joille kaikille lähetän tämän kirjeen. Kaikkia en varmaankaan tiedä, joten jos tunnet kohderyhmästä jonkun, joka ei ole tätä saanut, anna toki tämä hänellekin luettavaksi.

Omaista taustaistani – että tietäisitte, keneltä tämä kirje on

Olen itsekin ei-saamelainen, syntyisin Rovaniemen maalaiskunnasta ja asunut Ranualla kouluajan. Tulin tänne Saamenmaahan noin 30 vuotta sitten – ”kesätyökksi” hotelliin. Enpä tietystikään tullessani arvannut, että tästä tulee kotiseutu. Erosimme poromies-mieheni kanssa yli kymmenen vuotta sitten, mutta välit ovat hyvät jälkikasvuni saamelaisiin sukulaisiin.

Työkseni olen opettajana SAKK:ssa ja koulutukseltani filosofian lisensiaatti. Ikää minulle on kertynyt 55 vuotta.

Miksi tämä tutkimus

Tavoitteeni on selvittää, keitä ei-saamelaiset miniät oikein ovat: mistä me olemme kotoisin, mikä on meidän kulttuuritaustamme, mistä syystä olemme täällä saamelaisalueella, mitä teemme täällä työksemme ja ennen kaikkea, miten olemme kokeneet asemamme saamelaisyhteisössä. Moni meistä on opetellut saamen kieltä ja tuntee tapoja ja elinkeinoja. Olemmeko ”asettuneet” yhteisöön? Ja ensimmäisenä ”kuulostelen”, mitä mieltä olette/ olemme tuosta riukuminiä-nimityksestä.

Arvoperusta ja näkökulma

Tieteellisen tutkimuksen tavoite on ”ottaa asiat asioina”, pyrkiä objektiivisuuteen ja puolueettomuuteen. En tietenkään pysty olemaan tässä tutkimuksessa ulkopuolinen, koska kuulun yhteisöön, olen itsekkin riukuminiä. Tavoite on kuitenkin pysyä sillä tavoin ulkopuolisena ja avoimena, että en ota kantaa arvoihin, kulttuurien eri- tai tasa-arvoisuuteen tai paremmuuteen/huonommuuteen.

Näkökulma tässä tutkimuksessa on naisten – ei-saamelaiusten vaimojen ja miniöiden; ei tällä erää saamelaisyhteisön, miesten tai lasten. Ne ovat tärkeitä näkökulmia, mutta nyt on tarkoitus tuoda esille naisten ääni.

Luonnollisesti kaikki haastateltavat esiintyvät nimettöminä eli kaikkien henkilöllisyys on vain tutkijan tiedossa. Häivyttän haastatteluisista MYÖS muut henkilöiden tunnistamiseen liittyvät asiat.

Nyt pyytäisin SINUA MUKAAN TUTKIMUKSEEN.

Ensimmäinen askel on, että ottaisit minuun yhteyttä: kirjeitse, kortilla, sähköpostilla, puhelinsoitolla, tekstiviestillä tai vaikka ”kylällä” nähdessämme.

Seuraavaksi laadin taustoituselomakkeen, jolla kerätään faktoja eli ikää, työtä, kotiseutua, kuinka kauan on täällä ollut ym.

Informanteiksi (haastateltaviksi) suostuvat jututan suullisesti nauhoittaen haastattelun ja tarpeen mukaan teen jatkohaastatteluja.

Näiden kaikkien pohjalta pyrin tekemään selvitystä tutkimusaiheestani.

Koko ajan TE olette ensisijaisen tärkeitä henkilöitä ja toivoisin, että teemme tutkimusta yhdessä.

Mikäli haluat ensin kysellä tutkimuksesta enemmän, tee se epäröimättä.

Hyvää marraskuun hämärää

Jään odottamaan yhteydenottoasi!

Ystävällisin terveisin

Outi Korpilähde

Yhteyshetimit:

Outi Korpilähde
Jomppasentiepolku 4
99870 Inari
outi.korpilahde@iki.fi
040 506 4439 (varm iltaisin)

Liite 2. Yhteenveto taustatietolomakkeista

Saamelaismiesten suomalaisvaimot
TUTKIMUSKYSELY

1. Minkä ikäinen olet:

1. alle 25 v.	0 %
2. 26-40	27
3. 41-55	18
4. 56-70	42
5. 71-85	12
6. yli 85	1

2. Milloin olet ”alkanut yhteen” miehesi kanssa

1. alle 10 v. sitten	20 %
2. 10-20 v. sitten	16
3. 20-30 v. sitten	16
4. yli 30 v. sitten; kuinka kauan siitä on aikaa?	47

3. (Syntymä)kotiseutusi:

1. Etelä-Suomi (Oulun seudulta etelään)	61 %
2. Oulun seutu	10
3. Etelä- tai Keski-Lappi	16
4. Pohjois-Lappi	12

4. Koulutuksesi:

1. ammattikoulu (esim. kokki, ompelija tms.)	17 %
2. ammattikorkeakoulu tai ent. opistoaste (esim. sairaanhoitaja)	23
3. korkeakoulututkinto (maisteri tms.)	48
4. muu koulutus (esim. kesken jäänyt tutkinto, kursseja tms.)	10
5. ei peruskoulun tai lukion jälkeistä koulutusta	2

5. Perhesuhteesi	
1. avoliitossa, ei lapsia	1
2. avoliitossa, lapsia	8
3. avioliitossa, ei lapsia	8
4. avioliitossa, lapsia	51
5. eronnut, ei lapsia	0
6. eronnut, lapsia	15
7. leski, ei lapsia	0
8. leski, lapsia	11
9. eronnut tai leski, uudelleen avo-/avioliitossa, ei lapsia	0
10. eronnut tai leski, uudelleen avo-/avioliitossa, lapsia	6
6. Lapsia	
1. ei lapsia	10 %
2. 1-2 lasta	51
3. 3-4 lasta	33
4. 5-6 lasta	6
5. 7 tai enemmän	0
7. Pääsääntöinen työtilanteesi	
1. töissä	68 %
2. työtön (ilmoittautunut työnhakijaksi)	2
3. satunnaisia töitä	6
4. kotiäitinä	4
5. miehen kanssa töissä (esim. kalastaja, poronhoito, maanviljelijä, oma yritys)	4
6. opiskelee	4
7. eläkkeellä	12

8. Miehesi työ:

1. yrittäjä (oma yritys)	12 %
2. ammattitaitoinen työntekijä (esim. kirvesmies)	17
3. poromies	31
4. virkamies	12
5. yhdistelmä (esim. kalastus + poronhoito)	23
6. muu	4

9. Missä tutustuit mieheesi

1. töissä saamelaisalueella	39 %
2. vapaa-ajalla saamelaisalueella	37
3. harrastuksissa	2
4. opiskeluun liittyen muualla	12
5. jossakin muualla (esim. netin kautta) opiskelemasa saam. al.	10

10. Miksi tulit saamelaisalueelle

1. vakinaiseen työhön	31 %
2. väliaikaiseen työhön (sijaisuus, kesätyöt ym.)	16
3. opiskelemaan	12
4. seudun takia (Lappi)	8
5. miehen vuoksi	14
6. miehen mukana	10
7. kylästelemään	5
8. asun saam. alueella	5

11. Olitko ennen saamelaisalueelle muuttoa

1. vakinaisessa työssä	39 %
2. väliaikaisessa työssä	22
3. opiskelemassa	35
4. työtön	2
5. kotiäiti	2

12. Osaatko saamea	
1. en osaa ollenkaan	6 %
2. osaan vähän	37
3. puhun tarpeen mukaan esim. Norjassa kaupassa	27
4. puhun sujuvasti	31
13. Miten olet oppinut saamea	
1. arkielämässä, kotona ym.	45 %
2. suorittanut kursseja	34
3. opiskellut saamea (esim. korkeakoulussa tai vast.)	21
14. Kotikieliesi (mitä kieltä puhutte kotona pääsääntöisesti)	
1. pääsääntöisesti suomea	55 %
2. pääsääntöisesti saamea	2
3. suomalainen (vanhempi) puhuu suomea, saamelainen saamea	20
4. sekä saamea että suomea, tilanteen mukaan	22
15. Oletko opetellut tekemään saamenkäsitöitä, saamelaisia ruokia tms.	
1. vähän jotakin	22 %
2. aika paljon	67
3. en mitään tai vähän	10
16. Käytätkö lapinpukua	
1. en koskaan	59 %
2. perhejuhlissa	23
3. aina juhlissa	6
4. satunnaisesti	8
5. muulloin (minkälaisissa tilaisuuksissa)	4
17. Käyttääkö miehesi ja lapsesi lapinpukua	
1. ei koskaan	0 %
2. perhejuhlissa	17
3. aina juhlissa	69
4. satunnaisesti	15

18. Kuinka paljon olet tekemisissä miehesi suvun kanssa

1. päivittäin	16 %
2. viikoittain	53
3. noin kerran kuukaudessa	14
4. satunnaisesti	14
5. en juurikaan ole tekemisissä heidän kanssaan	2

19. Kenen/keiden kanssa miehesi sukulaisista olet eniten tekemisissä

1. miehesi äidin ja/tai isän	42 %
2. miehesi sisarusten	42
3. joku tietty henkilö miehesi sukul serkku tms.)	14

20. Miten sinua kutsutaan miehesi suvun keskuudessa

1. omalla nimelläsi (esim. Makkosen Maija)	72 %
2. miehen mukaan (esim. Makkosen Jussin Maija tai vaimo)	9
3. saamelaisittain miehen mukaan (esim. Antin Jussin Maija)	11
4. miniä (esim. Antin Liisan miniä)	6
5. riukuminiä, Jussin riukuvaimo tai muu riuku-nimitys	2

21. Kuinka paljon olet tekemisissä oman sukusi kanssa

1. päivittäin	10 %
2. viikoittain	61
3. noin kerran kuukaudessa	6
4. satunnaisesti	22
5. en juurikaan ole tekemisissä heidän kanssaan	0

22. Poikkeako nykyisen perheesi elämä lapsuuden perheesi elämästä

1. huomattavasti; minkälaisissa asioissa?	33 %
2. jossakin määrin (esim. juhlatavat, ruoka ym.)	46
3. ei huomattavaa eroa	21

23. Minkälaisia asioita, tapoja ym. olet tuonut nykyiseen perhe-elämääsi omasta lapsuudenkodistasi

1. juhlatapoja	31 %
2. ruokia	31
3. muuta, mitä, esim. aikakäsitys	38

24. Minkälaiseksi koet asemasi saamelaisyhteisössä

1. Olen yhdenvertainen yhteisön jäsen	30 %
2. Pääsääntöisesti yhdenvertainen, ulkopuolisuuden tunnetta	47
3. Tunnen olevani ulkopuolinen, muualta tullut	23
4. muu, minkälainen	0

25. Toimitko aktiivisesti ”yhteisissä asioissa”

1. kunnallisena tai seurakunnan luottamushenkilönä	22 %
2. jossakin järjestössä	16
3. saamelaiskulttuuriin liittyvässä toiminnassa, minkälaisessa	22
4. jokin muu	10
5. en toimi	31

26. Oatko kantaa saamelaiskulttuuriin (yhteisöön, kieleen, toimintaan ym.) liittyviin asioihin

1. usein	24 %
2. vain jos koskee ”meitä” (esim. koulu, paliskunta ym.)	26
3. vain perhettäni koskevissa asioissa	16
4. muuten	16
5. en ota kantaa	16

27. Onko sinua joskus syrjitty oman syntyperäsi, kieleesi tai muun ominaisuutesi takia

1. ei koskaan	35 %
2. joskus	53
3. aika usein	12

28. Onko sinua joskus syrjitty puolisoosi liittyvän asiansyntyperän, kielen, ammatin tai muun asian takia

1. ei koskaan	67 %
2. joskus, mistä syystä	29
3. aika usein, mistä syystä	4

29. Jos olet kokenut ”saamelaisuhteidesi” takia syrjintää, minkälaista se on ollut ja onko sitä tapahtunut

1. saamelaisyhteisön taholta, minkälaista (nimittelyä tms.)	40 %
2. miehesi lähipiirin taholta, minkälaista (nimittelyä tms.)	14
3. suomalaisyhteisön taholta, minkälaista (nimittelyä tms.)	23
4. omien tuttaviesi taholta, minkälaista (nimittelyä tms.)	9
5. työyhteisössä, minkälaista (nimittelyä tms.)	14
6. muuten, muualla	0

30. Miten suhtaudut riuku-nimitykseen

1. vastustan sen käyttöä	5 %
2. inhoan sitä	10
3. käytän sitä itsekin	45
4. yhdentekevää	27
5. sitä ei käytetä lähipiirissäni	13
5. muuten	0

31. Oletko ajatellut palaavasi asumaan alkuperäiselle kotiseudullesi

1. en koskaan	40 %
2. ehkä vanhemmiten	10
3. joskus juolahtaa mieleen	27
4. heti, kun mahdollista	2
5. en osaa sanoa	21

* Mikä olisi sopiva työnimi (alustava ja suunnilleen, muokkaa ja ehdota vapaasti) tälle tutkimukselle

1. Suomalaisminiät saamelaisyhteisössä	48 %
2. Riukuminiänä Saamenmaassa	18
3. Saamensuomalaiset naiset	16
4. Saamenmaan maahanmuuttajat/siirtolaiset (eli suomalaisminiänä saamelaisyhteisössä)	14
5. Lannan riukuna	0
6. Rivgu-miniänä (Saamenmaassa/saamelaisalueella)	2
7. muu, mikä	2

Liite 3. Koonti haastatelluista

	Ikäryhmät			Kotiseutu etelä	Kieli			saam. akt.	Puku		kielt. kokem.	Hyvä anoppis.	Tulosyy			
	ir1	ir2	ir3		saame	yymm-saame	ei		Kyllä	Ei			vak.työ	kesätyö	mies	opisk
1	1			1	1			1	1		1				1	
2	1				1					1	1	1			1	
3		1		1		1				1		1		1		
4		1		1		1		1	1		1	1	1			
5		1		1	1					1	1				1	
6		1			1			1	1				1			
7		1		1	1			1	1			1		1		
8			1	1	1					1		1			1	
9		1				1				1		1	1			
10	1			1	1			1	1				1			
11	1			1	1			1	1				1			
12		1		1		1			1			1	1			
13		1		1		1		1	1							1
14			1	1		1				1	1		1			
15		1		1	1					1					1	
16		1			1					1	1				1	
17	1			1		1		1	1			1			1	
18		1		1		1		1		1				1		
19		1		1			1			1		1			1	
20		1		1		1		1		1	1					1
21			1	1		1				1	1	1			1	
22			1			1		1		1		1			1	
23			1	1	1				1		1	1			1	
24			1			1			1		1					1
25		1		1			1			1						1
26			1	1			1	1		1	1	1				1
27			1	1		1				1						1
28			1	1	1					1		1	1			
29			1			1				1		1			1	
30	1			1	1					1		1	1			
31	1			1	1			1		1		1		1		
32		1		1			1	1		1			1			
33		1			1					1	1	1				1
%	21	49	30	76	46	42	12	42	33	67	36	55	30	12	36	21