

DYNAAMINEN SAAMELAISKULTTUURI JA SAAMELAISTEN OIKEUDET  
Saamelaisuuden kehykset saamelaisnaisista kertovissa lehtiartikkeleissa *Helsingin  
Sanomissa* vuosina 2016–2019

Mären-Elle Länsman

Pro gradu -tutkielma

Saamelainen kulttuuri

Oulun yliopisto

Giellagas-instituutti

Kevät 2021

## Sisällys

1 JOHDANTO .....	1
1.1 Tutkimuksen taustaa ja tavoite .....	1
1.2 Aiempi tutkimus .....	3
1.3 Teoreettinen tausta, aineisto ja metodi .....	7
1.4 Tutkijanpositio.....	12
1.5 Tutkimuskysymykset.....	12
2 TOISTUVAT REPRESENTAATIOIT JA NYKYISET MEDIAKUVAT .....	14
2.1 Toistetut ”autenttiset” saamelaiskuvat .....	17
2.2 Saamelaiskuvan uudelleenkehystämisen .....	21
2.3 ”Miksi saamelaiset näyttäytyvät mediassa valittavina kiukkupusseina?” .....	27
3 DYNAAMISEN SAAMELAISKULTTUURIN KEHYS .....	32
3.1 ”Saamelaiskulttuuri elää vilkasta aikaa” .....	33
3.2 ”Transitsaamelaisuus on tätä päivää” .....	35
3.3 ”Saamen kieli on elossa” .....	38
4 SAAMELAISTEN OIKEUSKEHYS .....	43
4.1 ”Suomessa alkuperäiskansojen oikeudet eivät tällä hetkellä toteudu” .....	44
4.2 Pelkkää valtaväestön harjoittamaa politiikkaa?.....	49
4.3 ”Oman olemassaolon oikeutusta saa selittää” .....	52
5 PÄÄTÄNTÖ .....	56
LÄHTEET .....	60

# 1 JOHDANTO

## 1.1 Tutkimuksen taustaa ja tavoite

Viimeisen kymmenen vuoden aikana saamelaiset ovat nousseet valtamedian otsikoihin aiempaa useammin. Mediatekstien määrä on ollut niin huomiota herättävä, että se noteerattiin vuoden 2014 lopussa *Helsingin Sanomissa*:

”Suomessa on käynnissä oikea saamelaisbuumi. Saamelaisten oikeustaistelu on viimein tuottamassa tulosta, symppisnuoriso on syrjäyttänyt kannäävät lappalaisukot viihteessä ja "saamelaisten Anonymous" puhuttelee kantaottavalla taiteellaan.” (Sarhimaa 2014)

Termillä ”saamelaisbuumi” lehti halusi korostaa saamelaisten näkyvyyttä julkisuudessa:: vuosien 2014–2015 eduskunnassa neuvoteltiin ILO169-sopimuksen ratifioinnista, anonyymi taidekollektiivi *Suohpanterror* oli saanut näkyvyyttä Pohjoismaissa ja TV:stä oli vasta pari vuotta aiemmin voinut seurata ensimmäistä kertaa saamelaista viihdeohjelmaa. Saamelaisia koskevissa mediateksteissä kiinnostusta herättivät pitkälti kulttuuriset ja yhteiskunnalliset aiheet, kuten sitaatti osoittaa.

Otsikoihin nousevat myös tunteita nostattavat tapaukset, joissa saamelaiset arvostelevat muiden käyttävän väärin saamelaiskulttuurin perintöä. Esimerkiksi vuonna 2015 Suomen edustajan Miss Maailma -kilpailussa oli tarkoitus pukea ylleen pilailupuodista hankittu saamenpukua muistuttava asu, mutta saamelaisyhteisön ja yhdenvertaisuusvaltuutetun kritiikin jälkeen päätöksestä luovuttiin (Rautio 2015). Tapaukseen reagoivat saamelaiset puolustivat saamelaisten oikeutta omaan kulttuuriin, mitä mitätöitiin uutisten kommenttiosioissa määrittelemällä saamelaiset *uhriutujiksi*, *mielensäpahoittajiksi* ja *riitaisiksi* (Mattanen 2017: 82). Tapaus ei ollut ainutkertainen, ja keväällä 2016 Yle Saamen entinen päällikkö Pirita Näkkäljärvi kirjoittikin, miten närkästyneistä saamelaisista on tuntunut tulleen “iltapäivälehtien perusmateriaalia” (Näkkäljärvi 2016).

Mediassa saamelaiset tuntuvat herättävän yhtä aikaa kiinnostusta ja närkästystä. *Helsingin Sanomien* luonnehdinnat ”saamelaisbuumista” ja ”symppisnuorisosta” ovat tulkittavissa varsin myönteiseksi trendiksi, kun taas otsikot saamelaisten suuttumisesta

viestittävät päinvastaista. Tutkimuksessani olenkin kiinnostunut siitä, miten saamelaisia on mediassa viime vuosina esitetty.

Kulttuuriseen omimiseen liittyneet keskustelut ja uutisointi ovat tuntuneet jääneen usean suomalaisen mieleen, sillä siihen viitataan edelleen. Saamelaisten kansallispäivänä vuonna 2021 Ylen Aamu -ohjelmassa vierailivat kaksi saamelaisnuorta, opiskelija Pinja Pieski ja aktivisti Petra Laiti. Keskustelun siirtyessä saamelaisten mediakuvaan lähetystä juontava Anna Lehmusvesi totesi ”*Useinhan saamelaiset näyttäytyy loukkaantuvina tai riitaisana kansana. Täällstä näkee paljon, tai en tiedä näkeekö enää.*” (Ylen Aamu 5.2.2021). Sitaatti on kiinnostava - se samaan aikaan sekä kyseenalaistaa että toisintaa stereotypiaa saamelaisista ”loukkaantuvana” ja ”riitaisana” ryhmänä. Laiti tunnistaa kuvatun stereotypian, mutta samalla toteaa Suomessa asioiden menneen eteenpäin, sillä nykyään ”- - tiedostetaan se, et otsikko ’saamelaiset suuttuivat’ tai ’saamelaiset loukkaantuivat’ on tosi vanhanaikaista, että se ei tavallaan reflektoi sitä todellisuutta ollenkaan.” Laitin kokemuksen mukaan parina viime vuonna mediassa on tultu tietoisemmaksi siitä, miten vähemmistöistä on eettistä ja hyväksyttävää puhua, jolloin raflaavat uutisotsikot ovat vähentyneet. Hän kuitenkin sanoo pitävänsä valtakunnanmedioita osittain vastuussa siitä, millaisia stereotypioita saamelaisista tuotetaan. (Ylen Aamu 5.2.2021.)

Saamelaisten pienen lukumäärän Suomessa huomioon ottaen mediaa voidaan pitää suomalaisille tärkeänä tiedonlähteenä saamelaisista. Niinpä ei ole yhdentekevää, mitä saamelaisista julkaistaan, sillä se voi vaikuttaa lukijan käsitykseen saamelaisista kansana sekä saamelaisten käsityksiin itsestään. Medialla on valtaa nostaa esille, rajoittaa tai hiljentää erilaisia aiheita, jolloin media tarjoaa oman käsityksensä, mikä on tärkeää maailmassa. Media voi myös jättää huomiotta niitä asioita, joita ei pidetä tärkeinä. (Pietikäinen 2000: 13, 96.) Tutkimuksessani kiinnitän huomiota niihin, mitä asioita saamelaisuudesta nostetaan esille ja pohdin, millaiset aiheet jäävät vähemmälle huomiolle.

Maailmanlaajuisesti mediassa kuultavista, nähtävistä tai luetuista henkilöistä enemmistö on miehiä, ja vain neljäsosa on naisia. (Global Media Monitoring Project 2015: 8.) *Helsingin Sanomissa* vastaava osuus on noin kolmannes (Yläjärvi & Ubaud 2018).

Suomalaisessa mediassa saamelaiset edustavat marginaaliryhmää ja edellä mainittujen tutkimustulosten perusteella voisi olettaa saamelaisten naisten edustuksen mediassa olevan vielä marginaalisempi. Saamelaisaiheisia artikkeleita tutkiessa kiinnitin kuitenkin huomiota näkyvyyteen mediateksteissä. Tutkimuksessani olenkin kiinnostunut nimenomaan naisista kertovista artikkeleista, sillä tahdon nostaa esille niitä ääniä, joita tavallisesti kuullaan vähemmän.

Tutkimukseni kohteena on saamelaisuuden esittäminen saamelaisnaisista kertovissa lehtiartikkeleissa *Helsingin Sanomissa* ajanjaksolla 2016–2019. Tutkimuksessani olen kiinnostunut siitä, millaisia tulkintoja lehtiartikkelit ohjaavat lukijoita tekemään saamelaisista ja millä eri tavoin saamelaisia mediassa kehystetään. Lisäksi selvitän, millaiset naiset ovat äänessä ja keiden ääni mediakeskustelussa puuttuu. Työni tavoitteena on syventää ymmärrystä saamelaisten mediarepresentaatiosta ja tuoda uutta tietoa saamelaisnaisten näkyvyydestä mediassa. Saamelaista mediatutkimusta ei ole runsaasti ja vain pieni osa siitä on keskittynyt nimenomaan saamelaisnaisiin.

## **1.2 Aiempi tutkimus**

Ruotsalainen Anna-Lill Ledman (2012) tutki saamelaisten naisten representaatiota sekä ruotsalaisessa että saamelaisessa mediassa ja huomasi naisten representaatioiden kiinnittyvän tietynlaisiin stereotypioihin. Ledman kävi läpi mediatekstejä vuosilta 1966–2006 tarkoituksenaan problematisoida sitä, miten saamelaisen naisen kuvaa luodaan ja tuotetaan mediassa suhteessa normaaliuteen ja poikkeavuuteen, kun keskitytään erityisesti etnisiteettiin ja sukupuoleen. Naisia esiteltiin ruotsalaisuuden vastakohtana ja siitä erillisenä osana, jolloin saamelaisnaiset edustavat ruotsalaisille tuntematonta. Saamelaisuuden esittämistä stereotyyppien avulla Ledman kutsuu saamelaisdiskurssiksi. Hänen mukaansa siihen kuuluu autenttisuuden puhetapa, joka tarkoittaa pyrkimystä kuvata “oikeaa saamelaisuutta”. Autenttisuuden kuuluvat esimerkiksi perinteiset elinkeinot, kuten poronhoito. (Ledman 2012: 12, 216–217.) Tutkimukseni luvussa 2 tarkastelen, millaisia stereotypioita saamelaisiin Suomessa liitetään ja miten ne vaikuttavat saamelaisten mediarepresentaatioon.

Suomessa saamelaisten mediakuvaa on tutkinut erityisesti Sari Pietikäinen (2000) väitöskirjassaan, jossa hän käsittelee median tapoja tuottaa eroja Suomen etnisten vähemmistöjen ja valtaväestön välille. Pietikäisen materiaali koostuu noin 1 800 etnisiin vähemmistöihin liittyvistä artikkeleista, jotka on julkaistu *Helsingin Sanomissa* vuosina 1985–1993. Tutkimusajankohtana saamelaisista julkaistiin keskimäärin kuusi artikkelia vuosittain, mikä oli lähes kaksi kertaa vähemmän kuin somalialaisista ja lähes kolme kertaa vähemmän kuin venäläisistä. Saamelaisista julkaistiin siis merkittävästi vähemmän artikkeleita kuin monesta muusta etnisestä vähemmistöstä. Pietikäisen mukaan niistä voitiin tulkita kaksi päädiskurssia: saamelaiset alkuperäiskansana (*indigenous Sámi*) ja kiistetty tai kilpailtu saamelainen identiteetti (*contested Sámi identity*). Ensimmäisen mukaan saamelaiset representoivat uniikin alkuperäiskansastatuksensa kautta. Jälkimmäinen diskurssi haastaa saamelaisten aseman alkuperäiskansana ja täten saamelaisten alkuperäiskansaoikeudet. Saamelaiset kuvataan siis pääasiassa kulttuurinsa ja alkuperäiskansastatuksensa kautta. Pietikäisen mukaan tämä rakentaa saamelaisista kuvaa poliittisesti passiivisena, melko merkityksettömänä ryhmänä, jota tuodaan julkisuudessa esille vain erityisen kulttuurinsa takia. (Pietikäinen 2000: 213–214, 275–276.)

Pietikäisen tutkimustuloksia tarkastellessa on hyvä muistaa, että saamelaisten asema alkuperäiskansana kirjattiin perustuslakiin vuonna 1995, eli kaksi vuotta Pietikäisen tutkimusajanjakson jälkeen. Tunnustaminen alkuperäiskansaksi on tutkimusaikavälillä ollut saamelaisten poliittinen päämäärä, jonka kiistetyn saamelaisidentiteetin diskurssi asetti kyseenalaiseksi. Pietikäisen havaitsemat puhuvat heijastelevat silloista yhteiskunnallista tilannetta, jossa saamelaisten asema alkuperäiskansana voitiin haastaa.

Saamelaisten mediakuvasta on tehty myös muutamia opinnäytetöitä. Minna Majasen (2016) lisensointityö tarkastelee, miten saamelaista elämää on kuvattu sanomalehtiaineistossa vuosina 1991 ja 2011. Saamelaisen elämän Majanen käsittää väljästi, sillä hän käyttää sitä kuvaamaan myös sellaisia ihmisiä, jotka eivät itse ole saamelaisia, kuten saamelaisten perheiden jäseniä. Hänen tutkimuksensa kohteena ovat *Helsingin Sanomat*, *Lapin Kansa* sekä *Inarilainen* ja sitä edeltänyt *Inarinmaa*. Majasen aineisto koostuu henkilöhaastatteluista, joita hän analysoi diskurssianalyysin keinoin. Tutkimuksen keskeinen tulos on, että sanomalehtiaineistossa saamelaisuus rakentuu

erityisestä luontosuhteesta, saamen kielten säilymiseen liittyvästä huolesta, halusta käyttää saamea sekä saamelaiskulttuuria ilmentävästä pukeutumisesta. Saamelaisuus näyttäytyy valtaväestöstä poikkeavana, positiivisena erilaisuutena ja erityisyytenä. (Majanen 2016: 9,11, 66, 123.)

Majasen (2016) havainnot mukailevat Ledmanin (2012) huomioita saamelaisnaisten kuvasta ruotsalaisessa mediassa, jossa saamelaisnaiset esitettiin erillisuuden kautta ja vastakohtana ruotsalaisnaisille. Majasen tutkimustulokset antavat monipuolisemman ja värikkäämmän kuvan saamelaisrepresentaatiosta kuin Pietikäisen (2000), jonka mukaan saamelaiset näyttäytyivät merkityksettömänä ja passiivisena ryhmänä. Toisaalta kaikissa tutkimuksissa korostuu saamelaisten ”toiseus” suhteessa valtaväestöön eli saamelaisuus näyttäytyy erona valtaväestöön.

Saamelaisista kertovien mediatekstien määrä on lisääntynyt 2000-luvulle tultaessa, minkä voi todeta Ida Ikosen (2013) pro gradu -työn aineistoa tarkastellessa. Kohteena on saamelaisten representoituminen sanomalehtiaineistossa. Hänen aineistonsa koostuu *Helsingin Sanomissa* ja *Lapin Kansassa* vuonna 2011 julkaistuista artikkeleista. Kyseisenä vuonna *Helsingin Sanomissa* julkaistiin 18 saamelaisaiheista juttua ja *Lapin Kansassa* 151. (Ikonen 2013: 94–99.) Siinä missä Pietikäisen (2000) aineistonkeruuajana ajanjaksolla 1985–1993 *Helsingin Sanomissa* julkaistiin vuosittain keskimäärin kuusi artikkelia, vuonna 2011 lukema oli kolminkertainen siihen nähden. *Lapin Kansassa* julkaistun materiaalin määrä ylittää sen vielä moninkertaisesti, olihan kyseessä nimenomaan Lapin maakuntalehti.

Ikosen mukaan tapahtumia ja taiteita käsittelevät artikkelit olivat sävyiltään myönteisempiä kuin alkuperäiskansan asemaan ja oikeuksiin liittyvät tekstit. Erityisesti henkilökuvissa saamelaisuus näyttäytyy positiivisessa valossa. *Helsingin Sanomissa* henkilökuvia oli suhteessa enemmän ja niiden päämotiivina oli saamelaisen haastateltavan erillisuus suomalaisista. Ikonen toteaa *Lapin Kansan* saamelaiskuvan olevan monipuolisempi, mutta tavallisen saamelaisen ääni ei siinä kuulu. Niin sanottu lappalaiskeskustelu korostui aineistossa. Ikosen huomio oli, että suurimmassa osassa saamelaisia koskevista uutisista saamelaisia ei kuultu lainkaan. (Ikonen 2013: 94–99.)

Ikosen tutkimuksessa huomion kiinnittää hänen havaitsemansa sävyerot mediateksteissä: positiivisessa valossa näyttäytyvät kulttuuritapahtumat ja taide, kun taas saamelaisten alkuperäiskansa-asemaan ja oikeuksiin ei liity samanlaista myönteisyyttä. Omaa aineistoa analysoidessani havaitsin samankaltaista jaottelua myönteisten ja kielteisten aiheiden kesken. Tutkimukseni luvuissa 3 ja 4 analysoin juurikin näiden sävyerojen luonnetta ja rakentumista.

Aiemmassa tutkimuksessa Ikonen (2013) ja Majanen (2016) ovat kiinnittäneet huomiota eri sukupuolten väliseen medianäkyvyyteen. Ikosen aineistossa miehiä esiintyy runsaammin kuin naisia lukuun ottamatta taideteemaisia artikkeleita. Taideaiheisissa jutuissa laajimmat artikkelit kertovat miestaiteilijoista, vaikka naistaiteilijoita on määrällisesti enemmän. (Ikonen 2013: 98.) Miestaiteilijoiden saama laajempi huomio heijastaa patriarkaalisen yhteiskunnan rakenteita, eli miesten työtä arvostetaan enemmän kuin naisten. Majasen aineistossa artikkeleiden sukupuolijakauma on tasainen, naisia ja miehiä esiintyy suurin piirtein yhtä paljon. Majasen mukaan tulosta voi pitää yllättävänä, sillä vastoin yleistä käsitystä naisten medianäkyvyys vastaa miehiä. (Majanen 2016: 129–130.)

Aiempi tutkimus saamelaisten mediarepresentaatiosta sanomalehdissä on painottunut ajanjaksolle 1985–2011. Saamelaisista kertovien artikkelien vuosittainen määrä on näyttänyt olevan kasvussa mitä lähemmäs 2010-lukua tullaan. Lisääntyneestä mediatekstien määrästä voi olettaa sen vaikuttavan saamelaisten mediarepresentaation laajuuteen. Julkaistujen mediatekstien julkaisuvuodesta huolimatta tutkimukset osoittavat yhteneväisesti sen, miten saamelaiset esiintyvät mediassa pääasiassa etnisyytensä ja erityisen kulttuurinsa kanssa. Oma tutkimukseni painottuu 2010-luvun jälkipuoliskolle, eli noin 15 vuotta viimeisimpiä tutkimuksia myöhemmälle ajalle. Toisin kuin Ruotsissa, Suomessa ei ole aiemmin tehty nimenomaan saamelaisnaisiin keskittyvää mediatutkimusta. Työssäni lähdän tarkastelemaan, miten saamelaisnaiset itse tuovat saamelaisuuteen liittyviä aiheita esille sekä sitä, miten media niitä aiheita kehystää.



### 1.3 Teoreettinen tausta, aineisto ja metodi

Tutkimukseni teoreettisena lähtökohtana ja metodina on Erving Goffmanin havaintojen pohjalta kehitetty kehysanalyysi, jota alettiin soveltaa joukkoviestinnän tutkimuksessa 1970-luvulta lähtien (Horsti 2005: 50). Goffmanin alkuperäinen kehyksen käsite kuvaa sosiaalisissa tilanteissa esiintyviä, kulttuurisesti muodostuvia tapoja tulkita tapahtumia sekä toimia niissä. Goffmanin mukaan ihminen kysyy itseltään aina sosiaaliseen tilanteeseen tullessaan ”Mitä täällä on meneillään?”. Ihmisen toiminta kussakin tilanteessa määräytyy siten sen mukaan, miten ihminen tulkitsee tilannetta eli millaisen vastauksen hän asettamalleen kysymykselleen antaa. (Karvonen 2000.) Ihmisen tulkintaan vaikuttavat hänen aiemmat kokemuksensa maailmasta. Tapahtumien tulkinta kehysten kautta voi tapahtua sekä tietoisesti että tiedostamattomasti (Puroila 2002: 46). Tulkintojen tekemistä auttavat ympäristöstä saatavat erilaiset vihjeet, joiden avulla ihminen sijoittaa uuden tiedon jo entuudestaan oppimiinsa kehyksiin (Wiio 2006: 57; Karvonen 2000).

Horsti (2005) huomauttaa Goffmanin teoriaan kuuluvan keskeisesti tilanteiden moninaisuus. Samassa tilanteessa olevat toiminnot voivat näyttäytyä eri osapuolille eri tavoin. Ihmiset saavat erilaisia – joskus vastakkaisiakin – vihjeitä samasta tilanteesta ja he saattavat kehystää tilanteen eri tavoin omien kokemustensa perusteella. (Horsti 2005: 49.) Ymmärrystä tilanteiden moninaisesta luonteesta sovelletaan myös mediatutkimuksessa, sillä haastattelutilanteessa haastattelija ja haastateltava voivat tuoda tilanteeseen mukaan omat kehyksensä haastattelun aiheesta. Samoin mediatekstien lukijat tulkitsevat eri tavoin saman tekstin vihjeitä ja tekevät niiden myötä omat päätelmänsä.

Journalismissa kehysten avulla voidaan esittää sama aihe useammassa eri valossa riippuen siitä, miten tekstien esityksen kohteena olevaa asiaa ympäröidään eli kehystetään. Näin ollen kehyksillä voidaan ohjata lukijan tulkintaa kyseisestä aiheesta. Esimerkiksi Suomen sisällissota voidaan kehystää eri tavoin käyttämällä siitä eri nimityksiä (vrt. *luokkasota* ja *vapaussota*). Moni suomalainen arvatenkin tunnistaa näihin nimityksiin liittyvät arvolataukset. Journalismissa kehystämisen keinot voivat olla huomaamattomampia ja näin ollen ne naamioituvat luonnolliseksi. Siitä syntyy vaikutelma, että media välittää neutraalisti kuvaa objektiivisesta todellisuudesta. (Entman

1991: 6.) Kehykset ovat toimittajien työkaluja, joiden avulla pystytään käsittelemään suurta määrää informaatiota rutiininomaisesti ja nopeasti. Viestinnässä asiat voidaan kehystää eri tavoin, jolloin asia saadaan näyttämään halutunlaiselta. (Karvonen 2000.) Mediatutkimuksessa voidaan siis esimerkiksi tutkia, miten eri aiheita kehystetään, eli millaisia tulkintoja aiheesta luodaan.

Tutkimukseni perustuu kriittiseen tutkimusperinteeseen, joka näkee journalismin rakentavan sosiaalista maailmaa sen sijaan, että se ymmärtäisi median kuvaavan ulkopuolista todellisuutta. Kehykset eivät siis peilaa todellisuutta, vaan niiden avulla voidaan aktiivisesti tuottaa mielikuvia, nostaa esiin asioita tai sivuuttaa jotain kokonaan. (Horsti 2005: 45.) Työtäni keskeisesti ohjaava ajatus on, etteivät kehykset ole olemassa itsestään vaan ne ovat sosiaalisesti rakentuneita keinoja tuoda esille eri aiheita.

Tutkimukseni tärkeitä käsitteitä ovat representaatio ja mediarepresentaatio, jotka yksinkertaisimmillaan tarkoittavat esitystä ja mediaesitystä. Representaation olennainen ominaisuus on se, että se ei todenmukaisesti heijasta todellisuutta. Mediassa nähtävät tarinat ja niiden välittämä tieto tuottavat todellisuutta sekä tapoja nähdä ja määrittää maailmaa. (Karkulehto 2011: 37.) Representaatioita ei pidä ajatella neutraaleina heijastuksina maailmasta, vaan niiden muodostamista ohjailevat erilaiset valtasuhteet. Nämä asettavat ehtoja sille, mistä näkökulmasta representaatioita tehdään, mitä tehdään näkyväksi ja mitä ei sekä ketkä esityksiä tekevät. (Pietikäinen & Mäntynen: 2009: 56 & Lehtonen 1996: 46.)

Representaatioihin liittyy myös edustuksellisuus, jolla tarkoitetaan representaation edustavan aina jollakin tavalla jotain ja toimii sen puolesta (Karkulehto 2011: 37; Lahti 2002; Paasonen 2010). *Representaatioiden politiikka* puolestaan kuvaa sitä, miten tavat representoida erilaisia ryhmiä vaikuttavat ihmisten elämään, oikeuksiin ja asemaan yhteiskunnassa (Hall 1992). Tutkimuksessani käytän representaation käsitettä kuvailemaan, millaisia esityksiä saamelaisista on tehty ja millaisia vaikutuksia niillä on ollut saamelaisten asemaan yhteiskunnassa.

Tutkimukseni aineistoon kuuluu 11 *Helsingin Sanomien* lehtiartikkelia, jotka on julkaistu aikavälillä 1.1.2016–31.12.2019. Aikarajauksella olen halunnut nostaa tutkimukseen

mahdollisimman tuoretta ja ajankohtaista aineistoa. Valitsin aineistokseni *Helsingin Sanomissa* julkaistut artikkelit, sillä se on maan laajalevikkisin sanomalehti. Vuonna 2019 lehden kokonaislevikki oli lähes 400 000 (Media Audit Finland 2019). Valtakunnan ykköslehtenä *Helsingin Sanomilla* on merkittävä vaikutus siihen, millaisina saamelaiset nähdään suomalaisessa mediassa. Lehden valitsemiseen vaikuttivat myös tutkimukseen vaikuttavat käytännön syyt, sillä *Helsingin Sanomilla* on kattava sähköinen arkisto. Tämä mahdollistaa sen, että tutkijan käsillä on helposti saatavilla laaja arkistokokoelma. Tutkimuksen aikataulusta johtuen tutkimuksen aineistoa ei ollut mahdollista koota fyysisistä lehdistä.

Hain aineistoa *Helsingin Sanomien* sähköisestä arkistosta hakusanoilla *saame*, *saamelaiset* ja *saame\**. Rajasin hakuni koskemaan ainoastaan aikavälillä 1.1.2016–31.12.2019 julkaistuja artikkeleita. Ensimmäisellä hakukerralla tallensin jokaisen artikkelin, jonka otsikosta päätin aiheen liittyvän saamelaisiin naisiin. Tämän hakukerran tuloksena oli 22 artikkelia, joista lopulliseen tutkimukseen valitsin 11 artikkelia. Rajauksen ulkopuolelle jäivät sellaiset artikkelit, jotka liittyivät Norjan tai Ruotsin puolen saamelaisnaisiin, sillä niitä oli ainoastaan kolme kappaletta. Työn kannalta rajaus Suomen puolen saamelaisista kertoviin tuntui selkeältä. Lisäksi jätin ottamatta mukaan aineistoon sellaiset tekstit, joissa naiset olivat vähäisessä roolissa.

Aineistoa havainnollistaa taulukko 1, johon olen nimennyt artikkeleiden julkaisupäivämäärät, otsikon ja kirjoittajan. Niiden lisäksi jokaista artikkelia vastaa tunnustekoodi väliltä HS1-HS11, joita käytän viitatessani aineistoon.

<b>Julkaisu-päivämäärä</b>	<b>Otsikko</b>	<b>Kirjoittaja</b>	<b>Artikkelin tunnistekoodi</b>
26.10.2019	Ivalolainen Sara Wesslin opetteli kuolevan kielen pilkasta piittaamatta, ja nyt BBC näkisi hänet yhtenä maailman johtajista	Jussi Lehmusvesi	HS01
4.5.2019	Saamelainen Anni-Kristiina Juuso, 40, on kansainvälisesti palkittu elokuvatahti, mutta Suomesta hän ei onnistu saamaan rooleja	Ville Hartikainen	HS02
14.7.2019	Ärsyttävä	Noora Vaarala	HS03
4.3.2019 (päivitetty 5.3.2019)	Valokuvaajana ja mediataiteilijana tunnetun Marja Helanderin palkittu lyhytelokuva esittää ironista tanssia Lapista ja saamelaisuudesta	Harri Römpötti	HS04
4.12.2018	Marja Helanderin poliittinen lyhytelokuva saamelaisballerinoista pääsi Sundance-festivaalin kilpasarjaan – saamelaisia uhkaa “museointi kivaksi kulttuuriseksi symboliksi”, taiteilija sanoo	Mikko-Pekka Heikkinen	HS05
25.9.2018	Saamelaisuus hävetti helsinkiläislähiössä, jossa Outi Pieski kasvoi – nyt kuvataiteilija nostatti esiäidit kapinaan saamelaiskulttuurin mitätöintiä vastaan	Riitta Koivuranta	HS06
6.1.2018	Saamenpuvuissa twerkkaaminen oli jo liikaa, päätti aktivisti Petra Laiti – Suomalaisten pitäisi oppia saamelaisista edes yksi asia	Satu Vasantola	HS07
6.2.2018	Bileversion saamenpuvusta voi tehdä vain saamelainen itse, sanoo nuori saamelaisaktiivi – “Naamiaispuku missien päällä on yhtä loukkaava kuin lottien puvusta tehty seksikäs pilaversio”	Päivi Paulavaara	HS08
12.11.2017	“Saamelaistaitelijat eivät haudo kostoja, mutta vaativat oikeutta” – ohjaaja Pauliina Feodoroff tutkii Baltic Circle -teatterifestivaalilla suomalaista kolonialismia	Maria Säkö	HS09
5.2.2017 (päivitetty 6.2.2017)	Helga Westille saamenpuku on “ensimmäinen iho”, ja Helsingissä hän tuntee kasvattavansa lasta kuin häkissä	Susanna Reinboth	HS10
30.10.2016	“Saamelaisalue on Suomen siirtomaa”, ja siksi saamelaiset pahastuvat, kun suomalaiset käyttävät heidän pukuaan	Mikko-Pekka Heikkinen	HS11

*Taulukko 1*

Haastateltavat edustavat kaikkia Suomessa puhuttavia saamen kieliryhmiä, tosin enemmistö on pohjoissaamen puhujia. Hienoinen enemmistö heistä, kenen kotipaikkakunta jutussa kerrotaan, asuu saamelaisten kotiseutualueen ulkopuolella,

tarkemmin sanottuna Helsingissä. Kaikkien ikää ei mainita, mutta he asettuvat noin 23–70-ikävuoden välille.

Analysoin aineistoa kehysanalyysin menetelmin. Robert Entman (1993: 52–53) toteaa kehysten muotoutuvan ainakin neljällä tasolla vuorovaikutusprosessissa: viestin antajan, kulttuurin, viestin vastaanottajan ja tekstin. Tutkimukseni kohteella ovat mediatekstit, joissa kehyksiä tuotetaan Entmanin mukaan erilaisin sananvalinnoin, stereotypioin, tulkintoja ohjailevin virkevalinnoin sekä joidenkin sanojen käytöllä tai poissaololla. Tutkin siis sitä, miten saamelaisuutta mediateksteissä kehystetään ja miten kehykset ohjaavat lukijan tulkintaa.

Kehysanalyysiä on käytetty erityisesti marginaalisten ryhmien julkisuuteen liittyvissä tutkimuksissa, esimerkiksi etnisistä vähemmistöistä, turvapaikanhakijoista ja maahanmuuttajista (Horsti 2005: 46). Vähemmistön ääni kuuluu julkisessa keskustelussa enemmistöä heikommin, minkä takia vähemmistöjen julkisuuskuvalla on merkittävä vaikutus. Etnisiä vähemmistöjä koskevaa uutisointia on vähän, jolloin yhden artikkelin painoarvo on suuri. Tällöin uutisten määrän rinnalla korostuu uutisten laatu. (Pietikäinen 2000: 107.)

Analyysini alkuvaiheessa esitin aineistolle muutamia kysymyksiä, joihin pyrin ensimmäisillä lukukerroilla etsimään vastauksia. Kysymykset olivat seuraavanlaiset:

- 1) Mikä on artikkelin pääteema/pääteemat?
- 2) Kenen ääni kuuluu, kenen ääni puuttuu?
- 3) Millaisia sanoja haastateltaviin liitetään?
- 4) Miten saamelaisia ja saamelaisuutta kuvaillaan? Millaisia merkityksiä niihin liitetään?
- 5) Mitkä sanat toistuvat, millaisia metaforia käytetään?

Näihin kysymyksiin vastaamisen jälkeen ryhmittelin samankaltaisia vastauksia yhteen ja analysoin, millaiset tekijät vastauksia yhdistivät. Ryhmittelyn analyysivaiheen myötä hahmottelin kaksi pääkehystä, joita tutkiakseni kävin aineiston läpi kertaalleen. Tämän jälkeen erittelin aineistosta sananvalintoja ja sitaatteja, jotka kuvasivat kumpaakin

kehystä. Tämän jälkeen varmistin, että jokaista artikkelia vastasi vähintään toinen kehyksistä.

#### **1.4 Tutkijanpositio**

Tutkimukseni edustaa sosio-konstruktivistista kielikäsitystä, jonka mukaan kieli ei heijasta todellisuutta vaan rakentaa sitä (Jokinen, Juhila & Suoninen 2017: 21–22). Median kielenkäytöllä ja sanoihin liitetyillä merkityksillä on seurauksensa todellisuuteen, mitä käsittelen laajemmin luvussa 2. Tutkimuksellani haluaisin osallistua tieteen dekolonisoimiseen pyrkimällä tuottamaan tietoa saamelaisista lähtökohdista käsin. Dekolonisoimisen tavoitteena on tuoda esiin sellaisia representaatioita, jotka ovat saamelaisten itsensä, ei ulkopuolisten tuottamia. Saamelaisena tutkijana nojaan saamelaistutkijoiden verkostoon ja tutkimusperinteeseen.

Tutkimuksen kielivalinta on yksi tutkijanpositiota rakentava tekijä, jolla on vaikutuksensa sekä koko tutkimusprosessiin että tutkimuksen yleisöön (Länsman 2008: 93). Alkuperäiskansatutkimuksen parissa puhutaan paljon tutkimuksen palauttamisesta, jolla tarkoitetaan tuotetun tiedon saattamista tutkittavan yhteisön pariin. Saamelaisia asuu neljän valtion alueella, jolloin tutkimuksen julkaisukieli, suomi, rajaa tutkimuksen yleisön vain suomenkielentaitoiseen väestöön. Tutkimuksen jälkeen on siitä huolimatta mahdollisuus esitellä tutkimusta pohjoissaameksi, joka on toinen äidinkieleni. Näin tutkimus ei jäisi vain suomenkielisen akateemisen yhteisön piiriin sisälle. Tutkimus on opinnäytetyö, jolloin tiedon palauttamisen merkitys pienenee.

#### **1.5 Tutkimuskysymykset**

Tutkimuksessani olen kiinnostunut siitä, millaisin tavoin saamelaisuutta kehystetään saamelaisnaisista kertovista artikkeleista eli millaiseksi saamelaisten mediarepresentaatio näissä teksteissä muodostuu. Koska kyseessä on suomalainen media, näen tähdellisenä selvittää ja ymmärtää, millaisina saamelaisia on historiallisesti Suomessa esitetty ja miten saamelaiskuva on kehittynyt nykypäivää lähestyessä. Tutkimukseni aineisto on kerätty 2010-luvun jälkipuoliskolta, jolloin saamelaiset ovat olleet erityisesti esillä mediassa.

Aineistoni olen rajannut koskemaan ainoastaan naisista kertovista artikkeleista, jolloin aineiston ulkopuolelle jää monenlaisia muita mediatekstejä.

Tämän pohdinnan myötä tutkimuskysymykseni ovat seuraavat:

1. Miten saamelaisuutta kehystetään saamelaisnaisista kertovissa artikkeleissa *Helsingin Sanomissa* ajanjaksolla 2016–2019?
2. Miten saamelaisten historiallinen representaatio on kehittynyt?
3. Millaisia mediarepresentaatioita saamelaisista on suomalaisessa mediassa 2010-luvulla?

## 2 TOISTUVAT REPRESENTAATIOT JA NYKYISET MEDIAKUVAT

Saamelaisia on kuvattu pohjoismaisessa sekä suomalaisessa kirjallisuudessa jo ajanlaskun alusta saakka, ja niissä ovat vuosisatojen ajan toistuneet samankaltaiset tarinat alkukantaisesta ja luonnonläheisestä kansasta. Saamelaisliikkeen kamppailu 1960-luvulta lähtien koski myös saamelaisuuteen liittyviä puhetapoja ja representaatioita eli esityksiä saamelaisuudesta. Näiden merkitys on Kjell Olsenin mukaan suuri, sillä oikeuksiensa puolesta taistelevat saamelaiset ovat hyvin riippuvaisia niistä kuvista, joita heihin liitetään. Koska heiltä puuttuu suuri osa niistä instituutioista, joihin kansallisvaltiot tukeutuvat, he joutuvat paljon enemmän turvautumaan kulttuurisiin representaatioihin neuvottelutapana. (Olsen 2003.)

Alaluvussa 2.1 tarkastelen historiallisten saamelaiskuvausten rakentumista ja niiden vaikutusta saamelaisiin sekä nykyaikaiseen saamelaisrepresentaatioon. Representaatioita tutkittaessa on tärkeää kiinnittää huomiota niiden hallintaan: kuka tuottaa kuvauksia jostain ryhmästä ja miten ne vaikuttavat muiden käsityksiin kyseisistä ihmisistä? Pohdin näitä kysymyksiä luvuissa 2.2 ja 2.3, joissa keskityn analysoimaan 2010-luvun mediarepresentaatiota saamelaisista. Tämä antaa perspektiiviä tulkita sitä kontekstia ja asenneilmapiiriä, joissa tutkimukseni aineisto on *Helsingin Sanomissa* julkaistu.

Tämän luvun lähtökohtia havainnollistaa osuvasti yhdenvertaisuusvaltuutetun viestintäpäällikön Maria Swanljungin tammikuussa 2021 verkossa julkaisema kirjoitus, jossa hän pohti toimittajien vastuuta vähemmistöjen ja naisten mediaosallisuudesta. Vähemmistöillä hän tarkoittaa etnisiä vähemmistöjä, vammaisia ihmisiä sekä seksuaali- ja sukupuolivähemmistöjä. Kirjoituksessaan Swanljung tuo esille usean vähemmistön edustajan kokevan hankalaksi suostua toimittajan haastattelupyyntöön, sillä he kokevat joutuvansa edustamaan itsensä sijasta koko vähemmistöryhmää ja puolustamaan heidän oikeuksiaan. (Swanljung 2021.)

Tilanteen voi Swanljungin mukaan tehdä haasteelliseksi toimittaja, joka saattaa toisintaa vähemmistöstä olemassa olevia stereotyyppioita tai työntää haastateltavaa tiettyyn muottiin. Erityiseksi haasteeksi Swanljung nostaa ihmisoikeuskysymykset, joita käsitellään



mediassa helposti vastakkainasettelun kautta. Tällöin vähemmistön edustaja joutuu pahimmassa tapauksessa puolustelemaan ihmisyyttään taholle, joka pitää hänelle kuuluvia ihmisoikeuksia mielipidekysymyksinä. Swanljung peräänkuuluttaa toimittajien vastuuta siitä, millaiseksi haastattelutilanne koetaan vähemmistöjen keskuudessa. (Swanljung 2021.) Kirjoitus on puhutteleva, sillä esille tuodut ilmiöt ovat tuttuja myös saamelaisyhteisössä.

Swanljungin kirjoituksessa vähemmistöjen mediaosallisuuden haasteiksi kiteytyvät yksittäisen ihmisen joutuminen edustamaan koko vähemmistöä ja puolustamaan sen oikeuksia, toimittajien toisintamat stereotyyptit sekä vähemmistöille merkittävien ihmisoikeuksien asettaminen mielipidekysymyksiksi. Tässä luvussa käsittelen sitä, miten edellä mainitut teemat näkyvät saamelaisten mediarepresentaatiossa.

Dokumentaristi Suvi West<sup>1</sup> muistelee oman TV-uransa alkua ja pohtii, millaista on olla saamelainen julkisuudessa:

Kun vuosien päästä vihdoinkin sain mahdollisuuden TV:ssä, se toi mukanaan ilmiöitä, joita en osannut odottaa. Yhtäkkiä olin mediassa sivistämässä saamelaisuudesta, en puhumassa työstäni. Karigasniemessä saamelaisuus oli normaalia, joten en osannut ajatella, että siinä olisi mitään erikoista. Olin tehnyt kovasti töitä unelmani eteen, mutta se ei ollutkaan merkityksellistä, vaan pelkästään se, että olin saamelainen. Minusta tehtiin, haluamattani, koko kansani tulkki. Tämä rooli on ollut minulle ristiriitainen. Koen, ettei minulla ole oikeutta puhua kaikkien saamelaisten puolesta. Siitä huolimatta olen tipahtanut etniseen lokeroon, mikä peittää kaiken muun alleen.

West kuvailee sitä ristiriitaa, joka muodostui hänen omien odotustensa ja julkisuuden hänelle asettaman roolin välille. Dokumentaristin pitkäaikainen haave oli päästä tekemään töitä elävän kuvan parissa. Unelma toteutui, muttei hänen kuvittelemallaan tavalla: mediassa kiinnostavaksi ei noussutkaan ensisijaisesti hänen ammatillinen identiteettinsä, vaan hänen etnisyytensä. Oman työnsä promoamisen sijasta West löysi itsensä paikkaamassa suomalaisten tietovajetta saamelaisista.

Westin kokemus kuvaa käytännönläheisesti Swanljungin kuvaamaa ilmiötä, jonka mukaan mediatilassa vähemmistön edustajalle lankeaa helposti enemmistön määrittelemä rooli koko vähemmistön äänenkäyttäjänä. Myös Sari Pietikäisen (2000) väitöskirja viittaa

---

<sup>1</sup> Suvi Westin julkinen Facebook-päivitys 1.5.2021

samaan tilanteeseen. Tällainen asetelma tekee hankalaksi tai jopa mahdottomaksi yksilölle irrottautua annetusta roolista, kuten West asian ilmaisee: saamelaisuuden leima on niin suuri, että se ”peittää kaiken muun alleen”.

Vähemmistöön kuuluvalla on haaste edustaa mediassa ainoastaan itseään, jos hänet nähdään ensisijaisesti oman ryhmänsä edustajana. Ei ole realistista olettaa, että yksi henkilö voisi mitenkään kattavasti edustaa heterogeenistä yhteisöä. Siitä huolimatta tällainen vaatimus kohdistetaan nimenomaan vähemmistöihin samaan aikaan kun enemmistön edustajat ovat siitä vapaita: uutisissa esiintyvä oululainen kokki edustaa todennäköisemmin ammattikuntaansa kuin koko Suomen väestöä tai edes kaikkia oululaisia. Tutkimuksessani tarkastelen, millaisessa asemassa aineistossa esiintyvät naiset ovat, eli edustavatko he Suvi Westin tavoin ”koko kansan tulkkeja”.

Toiseksi merkittäväksi tekijäksi vähemmistöjen mediaosallisuudessa Swanljung (2021) esittää vähemmistöön liitetyt stereotypiat ja käsitykset, joita hyödyntämällä toimittaja saattaa pyrkiä asettamaan haastateltavaa tietynlaiseen asemaan. Stereotypia kuvastaa yksinkertaistettua ja yleistettyä ajatusta jostain ihmisryhmästä. Lukuisten mediatutkimusten mukaan etniset vähemmistöt esitetään mediassa tavallisesti stereotyyppien kautta (ks. esim. Leppänen-Pietikäinen 2010; Ruokamo 2010). Mediassa jostakin ihmisryhmästä käytetyt yleistyksiset voivat vaikuttaa lukijoiden käsityksiin kyseistä ryhmästä.

Kolmas Swanljungin erittelemä tekijä on median tapa esittää ihmisoikeudet mielipidekysymyksinä. Mielipideasetelma on ongelmallinen ihmisoikeuksiin liittyvissä tilanteissa, sillä ihmisoikeuksista ei tulisi joutua neuvottelemaan. Alkuperäiskansaoikeuksia pidetään osana yleisiä ihmisoikeuksia, joiden valossa täytyy pitää jopa ongelmallisena julkista keskustelua esimerkiksi siitä, millainen oikeus saamelaisilla on määrittellä oman kulttuuriperintönsä käyttöä.

## 2.1 Toistetut ”autenttiset” saamelaiskuvat

Veli-Pekka Lehtola (2015a: 22) arvelee saamelaisten kuuluvan yhteen maailman kuvatuimpiin kansoihin kirjallisuudessa. Saamelaisista kirjoitetut teokset kuvailevat osittain saamelaisten todellisia oloja, minkä lisäksi niihin ovat vaikuttaneet kirjailijan kulttuurinen ja yhteiskunnallinen tausta. Kirjallisuutta on tuotettu Lehtolan mukaan pääasiassa ”etelän” tarpeisiin. Tällä jatkumolla saamelaiskuva on elänyt ja välittynyt teoksesta toiseen, mikä on johtanut ristiriitaan tekstien ja todellisuuden välillä. (Lehtola 2015a: 22.)

Jo muinaisista roomalaisista lähtien kirjallisissa lähteissä ovat toistuneet kuvaukset alkukantaisesta ja kirjailijoiden näkökulmasta erilaisesta saamen kansasta. Kirjasta toiseen saamelaisia on kuvattu limittäin luonnonläheisinä, likaisina, erotisoituna ja autenttisina ihmisinä. Varhaisimpana kirjallisena merkintänä saamelaisten olemassaolosta pidetään roomalaisen Cornelius Tacituksen kuvausta kirjassaan *Germania*. Vuonna 98 jaa. ilmestyneessä teoksessa Tacitus kuvailee saamelaisiksi tulkitun fennikansan elävän yksinkertaista elämää onnellisena sivistyksen ulkopuolella. Tacituksesta epäillään, ettei hän edes koskaan käynyt pohjoisessa, vaan perusti ajatuksensa muilta kuultuihin kertomuksiin. Sama kaava toistuu myöhemmissä kirjallisissa lähteissä, jotka eivät nekään pohjautuneet kirjailijoiden omiin kokemuksiin. Näin saamelaiskuva ei perustunut todellisiin havaintoihin saamelaisista, minkä myötä kirjoituksissa kuvattiin myyttisiäkin piirteitä saamelaisten olemuksesta. Saamelaisten esimerkiksi ajateltiin olevan väkeviä loitsijoita, jotka pystyivät kontrolloimaan luonnonilmiöitä. Vasta 1500-luvun puolivälissä ilmestyivät ensimmäiset teokset, joiden saamelaiskuvaukset perustuivat osin tai suuressa määrin kirjailijoiden omiin havaintoihin. (Lehtola 1999: 15–17; Lehtola 2015a: 22, 24, 35–36; Mathisen 2004: 21.)

Myyttisyyden verho alkoi väistyä 1700- ja 1800-luvuille tullessa, kun saamelaisista tuotettiin enemmän tutkittua tietoa. Samaan aikaan pohjoisen maiden resurssit alkoivat kiinnostaa naapurikansoja yhä enenevässä määrin, jolloin saamelaisista julkaistuissa tutkimuksissa kietoutuivat taloudelliset ja kolonialistiset intressit. Uudisasutus pohjoisille alueille oli lisääntynyt 1600-luvun lopulla, mikä edesauttoi kansojen kohtaamista. (Lehtola 1999: 17; Lehtola 2015a: 24.) Saamelaisten kuvaaminen tietyllä tavalla on

voinut oikeuttaa naapurikansoja heidän toimissaan, kuten kristillisessä lähetystyössä tai uudisasutuksessa, mitkä muuttivat pysyvästi saamelaisten elinolosuhteita. Erkki Pääkkönen (2008: 132) huomauttaa tutkimusmatkailijoiden tuottamissa saamelaiskuvauksissa olleen kyse myös stereotyyppien rakentamisesta. Saamelaisista tehtiin esimerkiksi ulkonäköön liittyviä, yksityiskohtaisia kuvauksia, jotka eivät olleet kovin mairittelevia: saamelaiset esitettiin lyhytkasvuisina, apinamaisina ja litteäkasvoisina ihmisinä (Isaksson 2001: 43). Kuvauksessa ilmenee rasistinen ajattelutapa toisistaan kehitykseltään ja arvoltaan poikkeavista roduista. Sorron oikeutus on liittynyt alempaan rotuun, minkä asemaa pönkittävät erilaisuutta alleviivaavat ja useissa lähteissä esiintyvät stereotypiat.

Yhteistä saamelaiskuvauksille on ollut saamelaisten luonnonläheisyyden korostuminen, mitä voi tarkastella niin ihmisyyden ihanteena kuin sosiaalidarwinistisena rotuteorian perusteluna. Norjalainen tutkija Stein Mathisen (2004) on tarkastellut saamelaisista rakennettua kuvaa luonnon kanssa yhteydessä elävänä, ekologisena kansana. Tällainen esitystapa on Mathisenin mukaan tyypillistä alkuperäiskansojen kontekstissa, sillä alkuperäiskansoilla on erityinen yhteytensä asuttamiinsa maihin. Ulkopuoliset, valtaväestöjen edustajat ovat usein asettaneet alkuperäiskansat vastakohtaksi nykyiselle, modernille ja kehittyneelle yhteiskunnalle. Käsite ”jalo villi” (*noble savage*) kuvastaa harmoniassa luonnon kanssa elävää, lähellä ihmisluonnon ”autenttista” alkuperää olevaa ihmistä, mikä peilaa myös saamelaisiin liitettyjä käsityksiä. (Mathisen 2004: 17, 23–24.) ”Jalon villin” käsite vahvistaa täten erontekoa ”sivistyneen” valtaväestön ja alkukantaisten saamelaisten välillä.

Jalon villin representaation rinnalla on kulkenut myös sosiaalidarwinistinen käsitys saamelaisista alempana, primitiivisenä rotuna, joka tarvitsee tukea ja huolenpitoa ylemmän kansan taholta. Tähän kuvaan liittyvät käsitykset saamelaisten alkeellisista asuintavoista, joita pidettiin likaisena. Kaksijakoinen saamelaiskuva on rakentunut 1800-luvun lopun ja 1900-luvun taitteissa, samoihin aikoihin kuin muualla Euroopassa sosiaalidarwinistinen rotuteoria oli voimissaan. (Mathisen 2004: 17, 23–24, 27.) Rotuhygienistisillä kuvauksilla on voitu vahvistaa saamelaisten alisteista asemaa suhteessa naapurikansoihin.

Mathisenin (2004) mukaan pitkäikäinen esitystapa saamelaisista ekologisena luonnonkansana on vaikuttanut saamelaisten itseidentifikaatioon modernissa maailmassa. Hän toteaa, että saamelaisilta odotetaan perinteisen elämäntavan vaalimista ja ylläpitämistä, sillä se vahvistaa saamelaisten asemaa globaalissa maailmassa luonnon monimuotoisuuden suojelijana muiden alkuperäiskansojen tapaan. Tämä näkyy esimerkiksi nuorille saamelaisille esitetyissä vaatimuksissa ”käyttäytyä perinteisemmin” heidän rakentaessaan modernia saamelaisuutta. (Mathisen 2004: 26).

Perinteisen ja autenttisen saamelaisuuden symboliksi on nostettu poronhoito, joka edelleen on tunnetuimpia saamelaisuuden merkkejä. Mathisenin (2004) mukaan saamelaisilta odotetaan eritoten autenttisuutta, mikä sitoutuu poronhoitoon. Äärimmäinen esimerkki autenttisuuden vaatimuksesta ja sen vaikutuksesta saamelaisten elämään tiivistyi 1800-luvun Ruotsissa, minkä vaikutukset näkyvät nyky-Ruotsissa edelleen. Maan saamelaispolitiikkaa 1800-luvulla ohjasi niin sanottu *lapp skull vara lapp* -ajattelu. Sen mukaan saamelaisia oli pidettävä erillään sivistyksestä, jotta se ei rappeuttaisi saamelaisten aitona pidettyä kulttuuria. Vain porosaamelaisia pidettiin aitoina saamelaisina, minkä myötä muita elinkeinoja harjoittavia saamelaisia ei pidetty saamelaisina alkuunkaan. Tämä edesauttoi muiden kuin porosaamelaisten sulautumista ruotsalaiseen kulttuuriin. (Lehtola 2015a: 74.) Saamelaisten representaatiolla on siis ollut ja on edelleen todellisia vaikutuksia siihen, keitä ylipäätään pidetään saamelaisina ja mitä saamelaisuuden oletetaan olevan.

Saamelaisrepresentaatioiden vaikutukset näkyvät myös Suomessa, jossa saamelaisuuden erilaisuutta on korostettu esimerkiksi erotisoimalla saamelaisia. Näiden stereotyyppien vaikutukset ovat ulottuneet jopa viime vuosikymmeninä tuotettuun suomalaiseen TV-viihteeseen ja elokuvataiteeseen saakka (ks. luvut 2.2 ja 2.3). Eroottiseen saamelaisuuteen liittyy Lehtolan mukaan (1999: 19) käsitys kiinnostavasta ”toisesta”, jonka alkukantaiseen kulttuuriin kuuluvat alkuvoimaiset vietit. Eksoottinen ”toinen” mukailee Lehtolan (1999) tutkimuksessa Edward Saidin orientalismin-käsitteen ajatusta. Said (2011) tarkoittaa orientalismin avulla lännen tapaa esittää itä haluamallaan tavalla, tavallisesti vastakohtien kautta: itä on sitä, mitä länsi ei ole. Orientin kuvaamista voi pitää lännen omana identiteetin rakennusvälineenä. Saidin mukaan lännen luoma kuva ei kuitenkaan edusta todellisuutta, vaan diskurssia, joka muokkaa idän representaatiota. (Said 2011: 13–

15, 23.) Lehtola (1999: 16) näkee saamelaisten ja ”etelän” suhteessa samankaltaisuutta. Erotisoitu saamelaisuus on esimerkki siitä, miten enemmistökansoille saamelaisten alkuperäisyys on salaperäistä ja viehättävää sekä miten tähän ”toiseen” liitetään haluttavia piirteitä. Tämä näkyy Lehtolan mukaan jo suomalaisessa 1910-luvun jälkipuoliskon kirjallisuudessa, mikä äityy jopa pornografiseksi sotienjälkeisessä kirjallisuudessa. (Lehtola 1999: 19.)

Kansainvälisesti palkittu suomalainen elokuva *Valkoinen peura* (1952) on tunnettu esimerkki saamelaisia erotisoivasta kuvastosta. Vaikka elokuvan tapahtumat sijoittuvat saamelaisympäristöön, sillä ei tosiasiaassa ole juuri tekemistä saamelaisten perinteiden kanssa. Päähenkilöhän nähdään salaperäinen ”lappalaisnainen”, joka saa paikalliselta šamaanilta lemmenjuomaa, jota yksikään mies ei voi vastustaa. Kuukausittain hän muuttuu valkoiseksi peuraksi, joka tuhoaa jokaisen häntä haluavan miehen. (Lehtola 2000: 78.) Stereotypia hyperseksuaalisesta saamelaisnaisesta päätyi näin tutkimuskirjallisuudesta valkokankaalle, minkä myötä stereotypia sai tilaisuuden levitä laajemmankin yleisön tietoisuuteen.

Saamelaisten representaatiota ovat vuosisatojen ajan hallinneet muut kuin saamelaiset itse. Saamelaisten aktiivisuus omien oikeuksiensa puolesta 1960-luvun lopulta lähtien koski myös sitä, miten saamelaiset suomalaisessa yhteiskunnassa näkyivät. Liikkeen taustalla oli maailmanlaajuinen ilmiö, kun vähemmistöt alkoivat puolustaa olemassaoloaan. Saamelaisten omat representaatiot alkoivat näkyä monella areenalla: taiteessa, politiikassa, kulttuurissa, tiedotusvälineissä ja yhdistystoiminnassa. (Lehtola 2015a: 98, 114–115, 155.)

Saamelaisten heräämisen ja saamelaisrepresentaation uudistamisen pohjana 1970- ja 1980-luvuilla oli saamelaisten ”me-hengen” korostaminen. Sen mukaan saamelaiset edustivat yhtä yhtenäistä kansaa ja saamelaisryhmien välisiä eroja pyrittiin häivyttämään. Yhtenäisyyden pohjana oli pohjoissaamelainen kulttuuri ja pohjoissaamen kieli. (Länsman & Lehtola 2015: 226.) Suomalaisessa yhteisössä saamelaisuuden ”olemusta” oli aiemmin pyritty vangitsemaan sitomalla saamelaisuus perinteiseen elämäntapaan saamelaisalueella, johon liittyy poroilla ajamista, kodassa yöpymistä ja kielen puhumista (Lehtola 2015a: 137). Saamelaisten itsensä tuottama representaatio oli myös sidoksissa

saamelaisalueeseen ja kieleen, mitkä ovat jääneet saamelaisuuden keskeisiksi piirteiksi edelleen nykyhetkeen saakka.

Yhtenäistämisen poliittisena pyrkimyksenä oli Sanna Valkosen (2009) mukaan luoda kansasubjektia, johon saamelaiset voisivat liittyä. Valkosen mukaan saamelaisten omien etujen ajamisen edellytys oli tulla kansaksi kansojen joukkoon, mikä toimiakseen edellyttää erontekoa muihin kansoihin. Erontekoa tehtiin nimenomaan kiinnittämällä saamelaisuus tiettyihin symboleihin, joiden valinnassa hyödynnettiin pohjoissaamelaista kulttuuria. (Valkonen 2009: 273–275.) Saamelaisten tuottamat kuvat itsestään toistivat homogeenisen kansan diskurssia, mikä toisaalta jätti näkymättömiin saamelaisten moninaisuuden. Jos ulkopuolisten yksinkertaisilla saamelaiskuvilla pyrittiin ylläpitämään eroja saamelaisten ja valtaväestön välillä, niin saamelaisten yhtenäinen saamelaiskuva pyrki yhdistämään kansaa ja vahvistamaan sen asemaa suomalaisessa yhteiskunnassa.

## **2.2 Saamelaiskuvan uudelleenkehystäminen**

Saamelaisrepresentaation historiassa voidaan nähdä kehitystä sen suhteen, jotka ovat hallinneet representaatiota. 1960-luvulta alkaneen ”saamelaisrenessanssin” myötä saamelaiset ovat enenevässä määrin tuottaneet uudenlaisia saamelaisrepresentaatioita. Representaatioissa olennaista on ymmärtää vallan ja representaation välinen suhde. Stuart Hallin (2011: 4) mukaan representaatiot vaikuttavat ihmisen identiteetin rakentumiseen. Kun yksilön tai ryhmän identiteetti muodostuu suhteessa representaation tapoihin, tärkeäksi kysymykseksi nousee kuka representaatioita tuottaa. Valta tuottaa tietoa kohteestaan, mikä puolestaan vaikuttaa kohteen identiteettiin (Karkulehto 2011: 18). Käsitän siis saamelaisten kansallisen identiteetin sekä yksilöiden etnisen identiteetin kannalta olevan tärkeää, rakentuuko saamelaiskuva ulkopuolisten vai saamelaisten itsensä lähtökohdista käsin.

Kiinnostava käänne saamelaiskuvan rakentamisessa nähtiin TV-viihteessä 1980-luvun lopulta 2010-luvulle. Se näkyi esimerkiksi 1980-luvulla suosittuun *Hymyhuulet*-sketsisarjan toisintamissa stereotyyppioissa. Sarjaa voi pitää suomalaisen populaarikulttuurin merkittävämpänä yksittäisenä saamelaisrepresentaationa, jolla oli

suuri vaikutus. Siinä Pirkka-Pekka Petelius ja Aake Kalliala esittivät viinaanmeneviä, naisista erityisesti kiinnostuneita ”saamelaisia” Naima-Aslakia ja Soikiopäätä. Parivaljakko ilmestyi tv-ruutuun hoilaten ”nunnuka-nunnuka-lai-lai-laata” saamenpukua muistuttavat asut yllään ja kasvot noettuina. Ohjelmaa kritisoitiin sen välittämän saamelaiskuvan vuoksi jo sen esittämisen aikaan ja ohjelmasta jätettiin jopa tutkintapyyntö television ohjelmaneuvostolle (Lehtola 2000: 236).

Peteliuksen ja Kallialan hahmot jäivät elämään osaksi suomalaista tv-kuvastoa niin, että nunnuka-lailaata painettiin Lapin turistikeskustenkin t-paitoihin. Suosittu sketsisarja teki hahmoista Lapin ja saamelaisten attribuutteja pitkäksi aikaa. Sarja perustui nimenomaan stereotyypeillä leikittelyyn, josta saamelaisten lisäksi esimerkiksi Suomen romanit saivat osansa. Sarjan suosio perustui siihen, että se edusti uudenlaista TV-viihdettä ilmestymisaikanaan. Näin sarjassa esitetyt stereotyyppit kiinnittyivät katsojiensa mieliin. Sketsisarja ilmensi karkeita stereotyyppioita saamelaisista alkoholin liiakäyttäjinä, hyperseksuaalisina ja likaisina, mistä muodostui suuren väestön tuntema kuva saamelaisista (Dlaske & Jäntti 2016: 6; Kallioniemi & Siivikko 2020: 44). *Hymyhuulet*-sarja on esimerkki siitä, miten ulkopuolisen esitykset vähemmistöryhmästä voivat vaikuttaa pitkäkestoisesti käsityksiin kyseisestä ryhmästä.

Tultaessa 2010-luvulle tilanne oli muuttunut niin, että saamelaiset olivat alkaneet aktiivisesti uudelleenkehystää saamelaisrepresentaatioita TV-viihteen ja taiteen saralla. Uudelleenkehystämisen käsitteellä kuvaillaan pyrkimystä ottaa haltuun ja uudelleen määritellä niitä tapoja, joilla kansaa on aikaisemmin ulkopuolelta määritelty (Smith 2012 [1999], 151–152). Tämä näkyi lopulta niin, että sarjan tultua Yle Areenaan katsottavaksi vuonna 2017, sen yhteyteen lisättiin katseluohje, jossa ohjeistettiin katsojaa tulkitsemaan ohjelmaa aikansa tuotteena (Kallioniemi & Siivikko 2020: 44, 49.)

Populaarikulttuurin saralla on nähty useita esimerkkejä siitä, miten saamelaiset tarttuivat saamelaisiin liitettyihin stereotyyppioihin ja aktiivisesti itsekin uudistivat saamelaiskuvaa. Tammikuussa 2012 Yleisradion tv-kanavalla nähtiin ensimmäinen jakso kahden saamelaisen, Suvi Westin ja Anne-Kirste Aikion tähdittämästä ja käsikirjoittamasta komediasarjasta *Märät säpikkäät*. Kahden tuotantokauden mittaisessa sarjassa nähtiin muun muassa itseironisia, suomalaisten saamelaiskuvaa kritisoivia sketsejä, pureuduttiin



saamelaisiin kohdistuviin stereotypioihin ja huviteltiin erilaisilla tunnetuista musiikkivideoista tehdyillä saamelaisilla käännösversioilla. Ohjelmassa seksuaalisuus oli kantava teema, jota käsiteltiin räväkinkin ottein pitkin sarjaa.

Sarja synnytti aktiivista keskustelua sosiaalisen median alustoilla saamelaisrepresentaatiosta ja saamelaisten tilanteesta Suomessa. Sarja herätti huomiota sekä suomalais- että saamelaisväestössä. Tekijäkaksikon roolihahmojen yliseksuaalisuus aiheutti paheksuntaa esimerkiksi vanhemmissa saamelaisissa, mutta sarjasta oltiin myös ylpeitä.<sup>2</sup> (Kallioniemi & Siivikko 2020: 52.)

Toinen tekijöistä, Suvi West, kommentoi myöhemmin *Helsingin Sanomille*, miten suomalaisessa väestössä sarjaa tulkittiin edustuksena saamelaisesta kulttuurista:

”Aina kun joku saamelainen on esillä, suomalaiset ajattelevat että tämä on absoluuttinen totuus koko kansasta. Märkien säpikkäiden aikaan jotkut luulivat, että me tehdään dokumenttisarjaa saamelaisesta kulttuurista, mikä oli aivan absurdia” (Helsingin Sanomat 27.1.2016).

*Märät säpikkäät* näytti, miten helposti yksittäisten saamelaisten toimet nähdään edustavan koko kansaa.

Kallioniemi ja Siivikko (2020) näkevät *Märkien säpikkäiden* uudelleenkehystäneen saamelaisrepresentaatiota. Tekijät parodioivat pinttyneitä saamelaisiin liitettyjä stereotypioita, jotka esittävät saamelaisnaiset vahvasti seksualisoituna ja saamelaiset yleisesti likaisina juoppoina. Sen lisäksi Aikion ja Westin uudelleensanoittamissa musiikkikappaleissa naureskellaan saamelaisyhteisölle: eräässä laulussa vitsaillaan Norjan puolen porosaamelaisten rikkauksille. Kallioniemen ja Siivikon (2020: 55) mukaan West ja Aikio toisinkirjoittivat vanhaa saamelaiskuvastoa ja antoivat täten työkaluja reflektoida saamelaisrepresentaatiota. Pietikäinen ja Dlaske (2013: 94) huomauttavatkin *Märkien säpikkäiden* puhututtaneen poikkeuksellisesti suomalaista yleisöä, sillä sitä esitettiin televisiossa prime time -ajalla, jota eivät saavuttaneet edes pohjoismaiset saamelaisuutiset.

---

<sup>2</sup> Ohjelman innoittamina West ja Aikio kirjoittivat myös kirjan nimeltä *Sápmi Underground – Saamelaisten käyttöopas* (2013), joka esittelee saamelaiskulttuuria huumorin avulla.

*Märkien säpikkäiden* ohella toinen saamelaisrepresentaatioita merkittävästi uudistanut taho on anonymi taiteilijakollektiivi *Suohpanterror*. Ryhmä on tunnettu kantaaottavista julisteistaan, joissa hyödynnetään kansainvälisen pop-taiteen kuvastoa. Provokatiivisilla, pääasiassa sosiaalisessa mediassa julkaistuilla teoksilla *Suohpanterror* on uudistanut saamelaiskuvaa ja päivittänyt saamelaisten poliittista keskustelua. Laura Junka-Aikio (2018) on tutkinut ryhmän teoksia ja kiinnittänyt huomiota niiden monimerkityksellisyyteen: teokset ovat samaan aikaan saamelaistettuja versioita tunnetuista taideteoksista, minkä lisäksi ne usein peilaavat saamelaista politiikkaa ja mikrohistoriaa. Saamelainen taso ei välttämättä avaudu suomalaiselle yleisölle, mikä ei Junka-Aikion mukaan ole estänyt *Suohpanterroria* nousemasta tunnetuksi saamelaisten äänten käyttäjäksi. (Junka-Aikio 2018: 1, 11 – 12.)

Veli-Pekka Lehtolan (2015a: 169; 2015b: 229) mukaan saamelaiseen puhetapaan on perinteisesti kuulunut monimerkityksellisyys: joiut, tarinat ja kertomukset ovat voineet viestiä ulkopuolisille eri asioita kuin yhteisön jäsenille. Tutkijat Coppélie Cocq ja Thomas A. DuBois (2020) toteavat *Suohpanterrorin* rakentaneen uutta saamelaiskuvaa kierrättämällä suomalaisyhteiskunnan luomia stereotyyppioita ja muokkaamalla kansainvälisesti tunnettuja taideteoksia viestimään saamelaisille tärkeistä aiheista (2020: 271).

Kallioniemi ja Siivikko (2020: 52) pitävät yhtenä havainnollistavana esimerkkinä uudelleenkehystämisestä saamelaisräppäri Ailu Vallen kappaletta *Nunnuka-lai-laa*, jonka Suomen saamelaiskäräjien nuorisoneuvosto häneltä tilasi. Kappaleen tarkoitus on viihdyttää kuulijoita ja huumorin keinoin opettaa suomalaisia saamelaisasioista. Kappaleen nimi muistuttaa Pirkka-Pekka Peteliuksen ja Aake Kallialan sketsihahmoista sekä Mikko Alatalon samannimisestä kappaleesta 1980-luvulta. (Näkkäläjärvi & Alajärvi 2015.) Pari kuukautta ennen Ailu Vallen kappaleen julkistamista suomalaisräppäri Uniikilta ilmestyi samanniminen räppikappale, jota Valle kritisoi julkisesti nimen rasistisen viittauksen takia (Torikka 2015).

Kappaleen nimen itsessään voi tulkita uudelleenkehystämisenä, sillä käyttämällä negatiivisia mielleyhtymiä ilmentävää *Nunnuka-lai-laa*-hoilotusta hän otti sen

saamelaisten haltuun ja loi sille uusia merkityksiä. Ensimmäiseen säkeistöön Valle on sanoittanut saamelaisiin liitettyjä stereotypioita aina heinäkengistä ja erityisoikeuksista alkoholismiin asti. Toisessa säkeistössä Valle kumoaa stereotypiat ja räppää niiden sijasta neljän valtion alueella asuvasta alkuperäiskansasta. Kappaletta on käytetty Nuorisoneuvoston Dihtosis-projektin<sup>3</sup> toteuttamissa kouluvierailuissa, joita olen itsekin ohjannut. Nuorten tehtäväksi on annettu analysoida mitä kappaaleen sanat kertovat saamelaisista ja millaisia ennakkoluuloja ne kyseenalaistavat. Oman kokemukseni mukaan yläkouluikäiset nuoret ovat harvemmin tunnistaneet kappaaleessa esiin tulevia stereotypioita. Tämä voi olla merkki siitä, etteivät vanhat saamelaisstereotypiat ole enää tuttuja uudelle sukupolvelle.

2010-luvun julkinen keskustelu saamelaisrepresentaatioista kulmineoiti vuoden 2019 lopulla, kun saman vuoden keväällä kansanedustajaksi valittu Pirkka-Pekka Petelius pyysi saamelaisilta anteeksi halventavia sketsejään (Kallioniemi & Siivikko 2020: 51). Petelius totesi ymmärtävänsä nyt sketsien syrjivän luonteen ja niiden vaikutuksen suomalaisten asenteisiin ja mielikuviin saamelaisista. (Vihreät 21.11.2019.) Saamelaisyhteisössä anteeksipyyntö otettiin positiivisesti vastaan. Saamelaiskäräjien jäsen Pirita Näkkäljärvi kommentoi blogissaan anteeksipyyntöä olleen ”*symbolisesti iso ja tärkeä asia*” (Näkkäljärvi 22.11.2019). Sovintoa tutkiva tohtorikoulutettava Helga West arvioi blogissaan anteeksipyyntöä olleen laadittu onnistuneesti, sillä se piti sisällään vastuunkantamisen Peteliuksen toiminnasta ja lupauksen sitoutua kansanedustajan asemassa edistämään saamelaisten asioita (West 21.11.2019).

Suomalaisväestössä anteeksipyyntöön suhtauduttiin negatiivisemmin, jopa vihamielisesti. *Helsingin Sanomien* toimittaman gallupin mukaan yli puolet suomalaisista katsoi, ettei Peteliuksen olisi pitänyt pyytää saamelaisilta anteeksi. Peteliuksen itse kerrotaan vastaanottaneen anteeksipyyntöä johdosta syyttelyä, uhkailua ja vihapuhetta. (Sutinen 2019.) Niin ikään *Helsingin Sanomissa* arvioitiin tällaisten reaktioiden taustaksi kaipuun menneisyyteen, jolloin valtaväestön oli mahdollista vitsailla vähemmistöistä ilman pelkoa kritiikistä. Näin Peteliuksesta tuli kansan petturi ja sankariksi nostettiin

---

<sup>3</sup> *Dihtosis*-projekti (su. tiedossa oleva) on Saamelaiskäräjien nuorisoneuvoston ja Nuorten akatemian yhteinen hanke, jossa työskentelevät saamelaisnuoret toteuttavat saamelaisaiheisia työpajoja perus- ja toisen asteen opetuksessa. ks. Saamelaiskäräjät <https://www.samediggi.fi/dihtosis-hanke/>

Peteliuksen entinen kollega, Aake Kalliala, joka piti Peteliuksen anteeksipyyntöä turhana. (Typpö 2019.)

Myös muilla areenoilla saamelaiset ovat ottaneet kantaa saamelaisuuden eettiseen esittämiseen. Suomen Saamelaiskäräjät julkaisi vuonna 2018 vastuullisesti ja eettisesti kestävän saamelaismatkailun toimintaohjeet. Niiden päätavoitteena on päästä eroon saamelaisuutta hyväksikäyttävästä matkailusta sekä poistaa matkailun myötä leviävää väärää tietoa saamelaisia koskien. Toimintaohjeet on suunnattu ensisijaisesti saamelaisyhteisön ulkopuolisille toimijoille, jotka esittävät ja tuotteistavat saamelaisuutta sekä viestivät saamelaiskulttuurista saamelaisalueelle saapuville turisteille. Periaatteiden pohjana on, että eettisesti ja vastuullisesti kestävän toiminnan tulee tapahtua saamelaisyhteisön ehdoilla ja sen lähtökohdista. Ohjeistuksen taustana on pitkään jatkunut traditio saamelaisuuden stereotyyppisestä ja haitallisesta esittämisestä, jolla on ollut negatiivisia vaikutuksia saamelaisyhteisön elinvoimaisuuteen. (Saamelaiskäräjät 2018.)

Matkailun lisäksi saamelaiset ovat kiinnittäneet huomiota saamelaiskulttuurin visuaaliseen esittämiseen ja saamentutkimuksen eettisyyteen. Vuonna 2016 Saamelaiskäräjät julkaisi kuvaohjeistuksen saamelaisuuden ja saamelaiskulttuurin esittämiseen. Ohjeissa keskeistä on, että saamelaisia eivät pidä kuvissa esittää muut kuin saamelaiset itse ja että kuvissa esiintyvien käsitöiden tulee olla aitoja tuotteita sekä puettu saamelaisen tapaoikeuden mukaisesti. (Saamelaiskäräjät 2016). Saamentutkimusta tekevissä yliopistoissa laaditaan parhaillaan saamentutkimuksen eettisiä periaatteita<sup>4</sup> ja suunnitteilla ovat myös journalismia koskevat eettiset ohjeistukset<sup>5</sup>

2010-luvun saamelaisrepresentaation uudelleenkehystäminen osoittaa pyrkimystä muokata sitä saamelaiskuvaa, joka on rakentunut historiallisesti monessa mediassa ja

---

<sup>4</sup> Eettisiä ohjeita valmistelee eri alojen saamelaisasiantuntijoista koostuva työryhmä, jonka työtä tukee erikseen nimetty neuvottelukunta. <https://www.ulapland.fi/FI/Kotisivut/Saamelaisia-koskevan-tutkimuksen-eettiset-ohjeet->

<sup>5</sup> Yksityinen tekstiviestikeskustelu kirjoittajan ja Petra Laitin välillä 5.2.2021.

viime vuosikymmenten ajan myös suomalaisessa populaarikulttuurissa. Uudelleenkehystämisen aikana syntyi uusi kuva tai saamelaisten mielestä jopa stereotypia suuttuvista ja loukkaantuvista saamelaisista. Aineistossani tähän stereotypiaan viitataan muutamaa otteeseen, ja kahta haastattelua varten saamelaista on pyydetty varta vasten selittämään toimittajalle ”*miksi saamelaiset niin herkästi pahoittavat mielensä*” (HS11). Stereotypian voi tulkita herättäneen toisaalta myös uteliaisuutta saamelaisia kohtaan, ja henkilöhaastatteluilla voidaan antaa haastateltavalle mahdollisuus kertoa näkemyksensä annetusta aiheesta. Nämä voi nähdä saamelaisten mahdollisuutena oikoa stereotypioita ja uudelleenkehystä niitä.

### **2.3 ”Miksi saamelaiset näyttäytyvät mediassa valittavina kiukkupusseina?”**

Appropriaatiokeskustelujen seurauksena 2010-luvun puolivälin jälkeen Suomessa muodostui kuva herkästi loukkaantuvista ja suuttuvista saamelaisista. Sitä edesauttoi samaan aikaan mediassa käyty väittely kulttuurisesta omimisesta (*cultural appropriation*), johon monet saamelaiset ottivat julkisesti kantaa. Filosofin James O. Youngin (2008) mukaan kulttuurista omimista tapahtuu silloin, kun kulttuurin ulkopuolinen jäsen tai taho käyttää toisen kulttuurin tuotetta omiin tarkoituksiinsa. Youngin mukaan kulttuurista omimista tapahtuu taiteessa jatkuvasti, eikä hänen mukaansa käsitteeseen välttämättä liity moraalista taakkaa. (Young 2008: 5.) Antropologi Jukka Jouhki (2017) on huomauttanut kulttuuriseen omimiseen liittyvän ongelmallisuutta silloin, kun osapuolina ovat kulttuurista sortoa harjoittanut valtaväestö ja sen kohteena ollut etninen vähemmistö. Reetta Humalajoki (2017) on tuonut esille sen näkyvän käytännössä niin, että moni vähemmistö voi kokea syrjintää kulttuuristen symboliensä käytöstä samaan aikaan kun valtaväestön hyötyy taloudellisesti niiden hyväksikäytöstä. Saamelaisessa kontekstissa kulttuurisena omimisena on pidetty eritoten saamenpuvun jäljittelyä ja sen käyttöä saamelaisesta kontekstista irrotettuna.

Julkinen keskustelu kulttuurisesta omimisesta on ollut niin laajaa, että *Helsingin Sanomat* nimesi ilmiön 2010-luvun kymmenen puhutuimman aiheen joukkoon. Lehdessä katsottiin keskustelun kulttuurisesta omimisesta alkaneen kevään 2016 paikkeilla, kun

kirjailija Koko Hubara kirjoitti blogiinsa suomalaisen kirjailijan Laura Lindstedin, suomalaisen kirjailijan romaanin *Oneiron* olevan ”kulttuurista omimista par excellence”. Hubaran kritiikki kohdistui kantasuomalaisen naisen kuvauksiin juutalaisuudesta (Hubara 8.2.2016). Myöhemmin keväällä ilmiö tuotiin saamelaiseen kontekstiin, kun Outi Pieski ja Marja Helander pohtivat *Helsingin Sanomissa* julkaistussa mielipidekirjoituksessaan Kiasman kokoelmanäyttelyssä olevan Jenni Hiltusen Grindvideotaideteoksen ongelmallisuutta. Pieski ja Helander arvostelivat Kiasman päätöstä ottaa taideteos kokoelmiinsa. Kyseisessä videotaideteoksessa nähdään saamenpukua muistuttaviin vaatteisiin pukeutuneet tanssijat, jotka hytkyvät dancehall-tanssilajin tyyllisellä tavalla. (Riihinen, Typpö & Miikkulainen 2019; Kanerva 2016.)

Kiasman twerikkaajat valesaamenpuvuissa kuumentavat tunteita – ”teoksessa ei ole kyse saamelaisuudesta” *Helsingin Sanomat* 10.5.2016

Kiasman videoteos närkästyttää saamelaistaiteilijoita – Tekijä: ”Nyt on tartuttu väärään asiaan” *Kaleva* 10.5.2016

Vähäpukeiset naiset tanssivat saamenpuvussa – saamelaiset suuttuivat videotaideteoksesta

Taiteilijakaksikon mielipidekirjoitus herätti huomiota useammassa uutismediassa, kuten yllä olevat uutisotsikot osoittavat. Otsikkotasolla Pieskin ja Helanderin kritiikki kehystettiin tunteenpurkaukseksi. *Helsingin Sanomissa* aiheen kerrotaan ”kuumentaneen tunteita”, mutta tilanteen subjekteja ei erikseen nimetä. *Kaleva* kertoo saamelaistaiteilijoiden närkästyneen, minkä kyseenalaistaa videoteoksen tekijältä lainattu kommentti ”Nyt on tartuttu väärään asiaan”. *Iltalehden* otsikossa puhutaan ”saamelaisten suuttumisesta”, vaikka itse artikkelissa mainitaan ainoastaan alkuperäisen mielipidekirjoituksen kirjoittajat Pieski ja Helander. Taiteilijakaksikon mielipide on yleistetty edustamaan saamelaisia yleisesti. Otsikoiden ja artikkeleiden sisällöt ohjailevat lukijan tulkintaa, ja kun samankaltaiset sananvalinnat toistuvat eri yhteyksissä, vahvistavat ne luotua kuvaa. Erilaisen tulkinnan luo Yle Sápmin (10.5.2016) samasta aiheesta kirjoitettu artikkeli, jonka otsikko on ”*Kiasmaa arvostellaan feikkisaamenpukuvideon ostamisesta*”. Otsikko antaa vähemmän latautuneen kuvan tilanteesta kuin aikaisemmin esitellyt otsikot.

Videotaideteoksen kritiikki ei jäänyt ainoaksi huomiota saaneeksi tapaukseksi, vaan kulttuurinen omiminen oli pinnalla useampaan otteeseen 2010-luvun jälkipuoliskolla. Vuonna 2015 Suomen Miss Maailma -edustaja Carola Miller aikoi esiintyä kilpailussa pilailupuodista ostetussa, saamenpukua jäljittelevässä asussa, mutta vaihtoi lopulta pukuaan julkisesti esitetyn kritiikin myötä (Rautio 2015). Seuraavana vuonna suomalainen designyritys Lumi Accessories käytti markkinoinnissaan matkamuihostiikkeestä ostettua, saamelaisien miesten lakkia muistuttavaa päähinettä (Tammela & Rauhala 2016). Kansanedustaja Satu Taavitsainen joutui kritiikin kohteeksi vuonna 2017 julkaistessaan kuvan itsestään yllään saamenpukua muistuttava puku (Turunen 2017). Samana vuonna kulttuurista omimista puitiin myös muun kuin saamelaiskulttuurin näkökulmasta, kun Suomen saamelaisnuorten yhdistys kommentoi Miss Helsinki -kilpailun sosiaalisessa mediassa julkaisemaa kuvaa, jossa missit olivat pukeutuneet ”intiaanipäähineihin”. Yhdistyksen mukaan teko oli alkuperäiskansojen kulttuurin hyväksikäyttöä. (Leppänen 2017). Vuonna 2019 yhteisöpalvelu Twitterissä saamelaiset kommentoivat oululaisen jääkiekkjoukkueen Kärppien julkaisemaa Halloween-kuvaa, jossa kaksi joukkueen pelaajaa oli pukeutunut pilailupuodin ”saamelaisasuun” (Pilvinen 2019). Edellä mainituista tapahtumista kertovien uutisten otsikoissa puhuttiin muun muassa ”kitkerästä kiistasta” ja ”suuttumisesta”.

Kulttuurinen omiminen herätti runsaasti keskustelua myös Internetin keskustelupalstoilla. Tiina Mattanen (2017) teki pro gradu -työnsä missi Carola Millerin tapauksesta kirjoitetuista sosiaalisen median kommenteista. Mattanen huomasi, että nettikeskusteluissa saamenpukun merkitys saamelaisena kulttuuriperintönä kyseenalaistettiin ja asetettiin osaksi suomalaista kansanperintöä, mikä mitätöi saamenpukujäljitelmiä käyttöön kohdistettua kritiikkiä. Keskusteluissa vedottiin myös yksilönvapauteen, jonka puolestapuhujat pitävät yksilöllisenä oikeutena pukeutua mihin vaatteeseen tahtovat – myös saamenpukuun. Tällöin yksilön vapaus asetetaan korkeammalle kuin vähemmistön kollektiiviset oikeudet kulttuuriperintönsä. (Mattanen 2017: 79.) Saamelaisien kritiikkiä kulttuurinsa hyväksikäytöstä mitätöidään siis kehystämällä se suuttumiseksi ”turhasta”, sillä osa nettikeskusteluihin osallistujista ei jaa saamelaisien käsitystä kulttuurisen omimisen loukkaavuudesta. Sosiaalisesta mediasta on tullut viime vuosina tärkeä mielipiteiden jakamisen alusta, joka mahdollistaa

sensuroimattoman keskustelun ja tarjoaa anonyymien väylän vihapuheen levittämiseksi (Knuutila, Kosonen, Saresma, Haara & Pöyhtäri 2019).

Julkisessa keskustelussa väännettiin kättä siitä, onko kulttuurinen omiminen moraalisesti oikein vai väärin. Petra Laiti (2018) totesi blogissaan keskustelun pyörivän ”*sen ympärillä, mitä kukakin subjektiivisesti tulkitsee termin tarkoittavan, useimmiten sivuuttaen äänet niistä kulttuureista, joihin ilmiö vaikuttaa*”. Youngin (2008) mukaan kulttuurisen omimisen käsitettä voikin tulkita eri tavoin: se voidaan ymmärtää neutraalina tai moraalisesti paheksuttavana. Tällaisia näkemuseroja voitiin nähdä myös Suomessa keskustelun käydessä kuumimmillaan. Keskusteluun osallistuvat saamelaisaktiivit tuomitsivat kulttuurisen omimisen saamelaisen kulttuuriperinnön hyväksikäyttönä, kun taas vastapuoli argumentoi aihetta kulttuurien välisenä lainana.

Myös toimittajat itse nostivat aihetta esille mediassa. Juontaja Sanna Ukkola herätti keskustelua aloittamalla viihteellisen ajankohtaisohjelma *Pressiklubin* näyttämällä rasistisen pätkän 1960-luvulla julkaistusta elokuvasta. Videon jälkeen hän aloitti varsinaisen ohjelman esiintymällä itse intiaanien sulkapäähinettä muistuttava asuste päässään ja lausuen: ”*Lapsena leikittiin cowboya ja inkkaria, mutta ei leikitä enää. Tämän sulkapäähineen käyttäminen ei nimittäin ole mitään leikkiä, vaan silkkaa varkautta, kulttuurivarkautta*”. (Torvinen, Hakkarainen & Paakkanen 2017). Ukkolan kanta kulttuuriseen omimiseen liittyvässä keskustelussa ei ollut vaikeasti tulkittavissa.

Saamelaisista muodostunut mediakuva aiheutti toisaalta ihmetystä. Yleisradion toimittaja Päivi Leino julkaisi vuonna 2019 dokumenttisarjan *Saamen tyttäret*, jota kuvataan Ylen uutisissa seuraavasti:

Media tarjoaa saamelaisille useimmiten vain yhden roolin; nettivihat päälleen saavan tosikon ja loukkaantujan. Miksi saamelaisilla on julkisessa keskustelussa vain tämä kapea paikka? Mitä meiltä on jäänyt huomaamatta? Dokumentaristi Päivi Leino tarttuu herkkään aiheeseen, ja lähtee selvittämään, miksi saamelaiset näyttävät mediassa valittavina kiukkupusseina. (Leino & Varis 2019)

Dokumenttisarjan kerrotaan tarttuvan saamelaisten mediakuvaan, jota pidetään kapeana ja yksioikoisena: saamelaiset näyttävät vihapuhetta osakseen saavina ”tosikkoina ja loukkaantujina”. Dokumentin pyrkimyksenä voi nähdä niin sanotusti mikrofonin



oientamisen saamelaisille, jotta he itse pääsisivät kommentoimaan saamelaisista olevia käsityksiä. Valinta on kiinnostava, sillä dokumentin kuvauksessa sanotaan median tuottavan kapean representaation saamelaisista. Eikö siinä tapauksessa olisi kannattavaa tutkia millä tavalla media rakentaa kyseistä kuvaa?

”Suuttuneiden saamelaisten” stereotypia rakentui mediassa ja internetin keskustelupalstoilla 2010-luvun jälkipuoliskolla. Saamelaisaktiivit, erityisesti taitelijat, ottivat tiukasti kantaa erilaisiin saamenpukua hyväksikäyttäviin tapauksiin mielipidekirjoitusten ja blogitekstien avulla. Kannanotot kehystettiin mediassa ”tunteiden kuumenemiseksi” ja ”suuttumiseksi”. Vilkasta keskustelua herättävä aihe kiinnosti toimittajia, minkä takia stereotypia toistui ja sitä myöten vahvistui. Julkisessa keskustelussa arvioitiin, oliko saamelaisten kritiikki aiheellista. YK:n alkuperäiskansojen oikeuksien julistuksen 11. artiklan mukaisesti alkuperäiskansoilla on oikeus ylläpitää ja suojella omaa kulttuuriperintöään, johon saamenpuku kuuluu (YK-liitto 2012: 31–32). Saamelaisten kritiikkiä voi tarkastella alkuperäiskansaoikeuksien puolustamisena. Siinä valossa kulttuurisen omimisen kyseenalaistaminen näyttäytyy tämän oikeuden haastamisena.

Kaikki tämä kehitys saamelaisrepresentaatioissa tarjoaa kiinnostavan taustan *Helsingin Sanomien* kirjoituksille saamelaisnaisista. Nimenomaan *Märkien säpikkäiden* naiskaksikko aloitti 2010-luvun keskustelun nykyisestä saamelaisrepresentaatiosta ja saamelaisuuden eettisistä esittämisen tavoista. 2010-luvun jälkipuoliskon saamelaisten appropriaatiokeskustelu lähti liikkeelle taiteilijoiden Outi Pieskin ja Marja Helanderin julkaisemasta mielipidekirjoituksesta. Nämä saamelaisnaiset näyttäytyvät aktiivisina saamelaiskulttuurin puolustajina. Mediassa heidän tekojaan ei ole nähty yksilön toimintana, vaan ne on ymmärretty yleisemminkin saamelaisten puheenvuoroiksi.

### 3 DYNAAMISEN SAAMELAISKULTTUURIN KEHYS

Vuosisatoja toistunutta saamelaisrepresentaatiota leimaa jähmeys ja staattisuus. Saamelaisuuden keskeisiksi attribuuteiksi on ulkopuolisten kuvauksissa määritelty poronhoito ja luonnonläheisyys. Vanhat oletukset ovat pitäneet pintansa jopa uusimman perusopetuksen opetussuunnitelman mukaisissa oppikirjoissa. Saamelaiskäräjien tuoreessa selvityksessä (Miettunen 2020: 3) todetaan, että saamelaiset esitetään tavallisesti menneisyyteen kuuluvana ryhmänä eikä modernina kansana, joka elää nyky-yhteiskunnassa. Tämän voi nähdä yleisemminkin heijastelevan saamelaisiin tänä päivänä liitettyjä käsityksiä.

Tutkimukseni analyysivaiheessa huomasin osan mediateksteistä tuottavan lähes vastakohtaista saamelaiskuvaa kuin mihin perinteisesti on totuttu. Niissä saamelaiskulttuuri esitetään nykyajassa elävänä kulttuurina. Tekstien pohjalta nimesin toisen tutkimukseni pääkehyksistä *dynaamisen saamelaiskulttuurin kehukseksi*. Kielitoimiston sanakirjassa <sup>6</sup> dynaamisuuden todetaan tarkoittavan muun muassa *aktiivista, elävää, liikkuvaa, muuttuvaa ja kehittyvää*. Havaitsin dynaamisuuden ilmenevän niissä tavoissa, miten saamelaista kulttuuria, saamen kieliä ja saamelaisidentiteettiä kuvaillaan.

Neljännestä luvusta kuitenkin ilmenee, että vastapainona myönteiselle kuvalle alkuperäiskansojen oikeuksiin liittyvä kehys luo perinteisempää mielikuvaa sorretusta kansasta ja myös journalismin edellyttämää ristiriitaa. Kehykset toimivat myös osittain päällekkäin, jolloin samassa artikkelissa voidaan käyttää molempia kehyksiä. Median saamelaisrepresentaatio ei ole siis yksioikoisesti joko myönteinen tai kielteinen, vaan tietynlaiset sananvalinnat ja tavat tuoda esille tiettyjä aiheita tuottavat erilaisia tulkintoja.

Dynaamisen saamelaiskulttuurin kehyksessä liikkuvuus saa myönteisiä merkityksiä, sillä se kuvastaa kehitystä, kasvua, itsensä ylittämistä ja identiteetin joustavuutta. Seuraavissa alaluvuissa erittelen, miten saamelaiskulttuurin dynaamisuutta tuodaan kulttuuria,

---

<sup>6</sup> Kielitoimiston sanakirja (2020): <https://www.kielitoimistonsanakirja.fi/#/dynaaminen>

identiteettiä ja saamen kieliä koskevissa yhteyksissä. Lopuksi pohdin tarkemmin, millaista kuvaa dynaamisen saamelaiskulttuurin kehys saamelaisista tuottaa.

### 3.1 ”Saamelaiskulttuuri elää vilkasta aikaa”

Saamelaiskulttuuri elää kaikin puolin vilkasta aikaa. Eikä se ole enää pelkästään perinnettä, kansallispukea ja joikua. HS04

Sitaatissa perinne, kansallispuke ja joiku asetetaan ”vilkkaan saamelaiskulttuurin” vastakohtaksi. Saamelaiskulttuurin on Suomessa yleisesti ajateltu rakentuvan perinteisiksi koetuista kulttuurin osista, joiksi on nähty poronhoidon lisäksi saamenpuvut sekä musiikkiperinne. Perinteisyys on Mathisenin (2004: 26) mukaan juuri sitä, mitä saamelaisilta on totuttu vaatimaan, jotta he vastaisivat ulkopuolisten saamelaisuudesta luomaa kuvaa ”autenttisesta” saamelaisuudesta. Perinteisyyden on siis ajateltu kuvastavan tietynlaista, muuttumatonta kulttuuria, jota saamelaisten oletetaan itse ylläpitävän. Dynaamisen saamelaiskulttuurin kehyksessä yllättävää onkin, että saamelaiskulttuurista nostetaankin esille vastakohtaisia piirteitä: saamelaiskulttuurin sanotaan elävän ”vilkasta aikaa” ja sen kerrotaan sisältävän muutakin kuin perinteisinä koettuja kulttuurisia symboleita.

Millaiset asiat mediateksteissä sitten luovat kuvaa vilkkaasta ja elävästä saamelaiskulttuurista? Ainakin muutokset yhdessä saamelaisuuden tunnetuimmassa symbolissa, saamenpuvussa, näyttävät edustavan saamelaiskulttuurin ”uusia tuulia”: ”Kyllä, nuorilla saamelaisilla on kansallispuvuistaan bileversioita, joissa voi olla esimerkiksi glitterkangasta.” (HS08) Artikkelista nostettu virke on kirjoitettu vastaukseksi kysymykseen, jota tekstissä ei esitetä, mutta jonka toimittaja kenties olettaa lukijalla heräävän. Glitterkankainen saamenpuke edustaa jotain, mitä saamelaisten kansallispuvulta ei ole totuttu odottamaan. Glitterkankaan voi tulkita viittaavan länsimaalaiseen vaatemuotiin ja bileversio puolestaan kertoo saamenpukujen taipuvan moneen käyttötarkoitukseen. Perinteisesti valtaväestöjen lehdistössä on korostettu saamelaisten erilaisuutta suhteessa enemmistöön (ks. esim. Ledman 2012; Pietikäinen 2000), mutta dynaamisen saamelaisuuden kehyksessä saamelaiskulttuurin osoitetaan ottavan vaikutteita samoista asioista kuin enemmistökulttuurienkin.

Saamelaiskulttuurin nykyaikaisuutta ilmentävät myös käsitöihin ja kieleen liittyvät tekijät:

--kolttasaamelaisille naimattomille äideille on kehitetty pukuun sopiva oma päähine, ja esimerkiksi tietotekniikan kehitys on tuonut tarpeen joukolle uusia sanoja. Nämä kaikki ovat merkkejä siitä, että Euroopan unionin ainoa alkuperäiskansa ja sen kulttuuri muuttuvat ajan mukana.  
HS08

Saamelaiskulttuurin osoitetaan reagoivan tuttuihin, suomalaisyhteiskunnassakin vaikuttaviin ilmiöihin. Perinteisesti kolttasaamelaisnaiset ovat käyttäneet kahdenlaisia lakkeja, joista toista käyttävät nuoret, naimattomat tytöt ja toista avioituneet naiset. Suomessa yleistynyt avioliittojen määrä on näkynyt kolttasaamelaisessa käsityöperinteessä niin, että naimattomille äideille on luotu oma lakkimallinsa. Saamen kielten sanastoa puolestaan on uudistettu vastaamaan entistä paremmin nyky-yhteiskunnan tarpeita, aivan kuten suomen kieltäkin. Mediateksteissä saamelaiskulttuurin osoitetaan uudistuvan ajan myötä.

Saamelaiskulttuuri ja saamelaiset ovat saaneet näkyvyyttä sekä kansallisen että kansainvälisen taiteen kentillä, mikä näkyy myös aineistossa:

**HELANDER** kuuluu saamelaisiin naisiin, jotka ovat viime aikoina nousseet esiin elävässä kuvassa.

Muita ovat ainakin *Kuunmetsän Kaisa* -dokumentin ohjaaja Katja Gauriloff, jonka *Baby Jane* tulee ensi-iltaan perjantaina, sekä *Märät säpikkäät* -tv-sarjan tekijät Suvi West ja Kirste Alkio.

”Ja Ruotsissa on muun muassa Amanda Kernell, joka ohjasi *Saamelaisveri*-elokuvan”, Helander lisää. ”Meille saamelaisille maiden rajoilla ei ole juuri väliä, kun sukulaisia ja ystäviä on niiden eri puolilla. Sitten on muun muassa Outi Pieski, joka menee Venetsian biennaaliin.”  
HS04

Toimittaja tunnistaa ja nimeää saamelaisen elokuvan ja tv-viihteen parissa työskenteleviä naisia, mikä kertoo heidän olevan tunnettuja suomalaisissakin piireissä. Toimittajan mainitsevat ohjaajat Katja Gauriloff, Suvi West ja Kirste Aikio edustavat ”Suomen puolen saamelaisia”. Seija Tuulentie (2001: 137) huomauttaakin väitöskirjassaan, miten Suomessa saamelaiset ymmärretään yleensä suomalaisena vähemmistöryhmänä, eikä neljän valtion rajojen sisällä asuvana yhtenä kansana. Artikkelissa haastateltu Marja

Helander muistuttaa yleisöä, ettei ”*saamelaisille maiden rajoilla ole juuri väliä*” ja nostaa esille Ruotsissa asuvan saamelaisen elokuvaohjaajan tuodakseen esille saamelaisten ylirajaisuutta.

Kulttuuripiireissä tunnetut, Euroopan taidetapahtumissa kulkevat ja valkokankailla esiintyvät saamelaisnaiset yhdistyvät moderniin ja kaupungistuvaan yhteiskuntaan. Kaupunkilaisuus ja Suomen rajojen ulkopuolella asuminen ovat määreitä, joita saamelaisiin ei ole perinteisesti totuttu liittämään. Puolet aineistossa esiintyvistä saamelaisnaisista asui haastatteluhetkellä Etelä-Suomessa. Näyttää siltä, että mediateksteissä niin sanottu kaupunkisaamelaisuus on yleisempää kuin mitä on kenties totuttu ajattelemaan.

### **3.2 ”Transitsaamelaisuus on tätä päivää”**

Omaa asemaansa West kuvailee ”diasporasaamelaisuudeksi”. Yhä useampi saamelainen asuu saamelaisalueen ulkopuolella, mutta asioita peilataan kuitenkin Saamenmaan kautta. Välillä käydään saamelaisalueella, sitten taas muutetaan muualle.

”Liikettä on tosi paljon. Transitsaamelaisuus on tätä päivää.” HS10

Helga West kuvailee nykyaikaista saamelaisuutta, joka ei ole fyysisesti sidottu saamelaisalueeseen, vaikka arvot ja ajatukset kiinnittäisivätkin henkilön Saamenmaalle. West kuvailee liikettä olevan runsaasti saamelaisten kulkiessa kasvavan Etelä-Suomen ja saamelaisalueen välillä. Tätä hän kutsuu leikillisesti *diaspora-* ja *transitsaamelaisuudeksi*. Diasporan käsite määritellään tutkimuksissa tavallisimmin ylirajaiseksi yhteisöksi, jonka jäsenet tai heidän jälkeläisensä ovat jättäneet kotimaansa, mutta ovat edelleen siihen suuntautuneita uudella alueella asuessaan (Grossman 2019: 1267). Samaan määritelmään nojataan sitaatissa: ”*yhä useampi saamelainen asuu saamelaisalueen ulkopuolella, mutta asioita peilataan kuitenkin Saamenmaan kautta*”. Englannin transit-sana vahvistaa diasporan ajatusta, sillä se ilmaisee siirtymistä ja kulkemista jonkin paikan kautta.

Westiä haastateltiin Helsingissä, jota kutsuttiin pitkään epävirallisesti Suomen suurimmaksi saamelaiskyläksi. Helsingin merkittävä saamelaiskeskittymä noteerattiin *Helsingin Sanomissa* saamelaisten kansallispäivänä vuonna 2017, jolloin lehdessä kuultiin pääkaupungissa asuvia saamelaisia (HS10). Myös Ruotsissa ja Norjassa pääkaupunkiseudut ovat vetäneet saamelaisia puoleensa suurissa määrin, kun saamelaiset ovat monien muiden tavoin hakeutuneet kaupunkeihin työn, opiskelun tai muun syyn takia (Lehtola 2015a: 136). Muissakin kaupungeissa saamelaisia riittää: tänä vuonna titteli Suomen suurimmasta saamelaiskylästä siirrettiin Helsingiltä Oululle (Keva 2021). Saamelaisten levittäytymistä laajalle kuvaavat myös viralliset tilastot. Saamelaiskäräjien (18.2.2020) mukaan yli 60 prosenttia saamelaisista asuu saamelaisalueen ulkopuolella.

Tutkimuksissa kaupunkisaamelaisuuden on usein nähty olevan yhteydessä assimiloitumiseen: urbaaneissa ympäristöissä eläviä on aiemmin pidetty hyvin marginaalisena ryhmänä. Kaupunkisaamelaisten ei ole katsottu olevan ”tarpeeksi” saamelaisia. Urbaaneja ympäristöjä on pidetty maailmalla yleisestikin vieraina maaperinä, joissa periferioita asuttavia alkuperäiskansoja ei ole totuttu näkemään. (Nyseth & Pedersen 2014: 133). Kaupunkien on pelätty toimivan sulauttavana ympäristönä, joka on uhannut saamelaisten tulevaisuutta ja säilymistä erillisenä kansana. Aineistossa diasporasaamelaisuus ja liike paikkojen välillä saa kuitenkin myönteisiä merkityksiä: ”*Etelä-Suomen suurissa kaupungeissa on saamelaisyhteisöjä, joiden tapahtumia koordinoidaan ahkerasti sosiaalisessa mediassa, kuten Facebookissa.*” (HS08). Kaupunkisaamelaisten yhteisöt näyttävät mediassa aktiivisina toimijoina.

Viime vuosina on alettu puhua monipaikkaisuudesta, jolla tarkoitetaan ihmisen liittymistä kahteen tai useampaan paikkaan. Monipaikkaisuus sisältää liikkumisen ihmiselle merkityksellisten ympäristöjen välillä, mikä voi johtaa uudenlaisten paikkaidentiteettien syntymiseen. Liikkuminen voi olla vapaaehtoista tai pakotettua. (Haukkala 2011: 11.) Viime vuosikymmenien aikana saamelaisten muuttoliike on kulkenut pohjoisesta etelään opiskelu- ja työpaikkojen mukana. Monipaikkaisuuden käsite antaa uutta näkökulmaa tarkastella kaupunkisaamelaisuutta, kuten Westin käsite ”diasporasaamelaisuus” osoittaa.

Saamelaisten siirtymistä kaupunkeihin ja saamelaisen identiteetin rakentumista urbaanissa ympäristössä ovat tutkineet Nyseth ja Pedersen (2014). He huomasivat monen

tutkimuksensa informantin edelleen kytkevän identiteettinsä omaan tai vanhempiensa kotipaikkaan siitä huolimatta, että heidän jokapäiväinen elämänsä tapahtui kaupungissa. Heidän havaintonsa mukaillee monipaikkaisuuden ajatusta. Kaupunkiympäristö erilaisten kulttuurien ja etnisten taustojen kohtaamispaikkana tarjoaa mahdollisuuksia luoda uudenlaisia saamelaisia identiteettejä. Tutkijat toteavatkin nykypäivän saamelaisuuden olevan jatkuvassa muutoksen tilassa. (Nyseth & Pedersen 2014: 146–148.)

Liikettä on myös kaupungeista takaisin saamelaisalueelle. Aineistossa tuodaan esiin, miten saamelaisuuden myötä liike voi suuntautua etelän sijasta pohjoiseen. ”*Kun ystävät muuttivat lukion jälkeen Etelä-Suomeen opiskelemaan, Alajärvi lähti täysin toiseen suuntaan: Pohjois-Norjaan parantamaan saamentaitoaan.*” (HS07). Suomalaisista ystäväistä ja etelään suuntautuvasta muuttoliikenteestä poiketen Alajärvi valitsi saamelaisalueen toisessa Pohjoismaassa hioakseen kielitaitoaan. Alajärvi näyttää saamelaisnuorten olevan valmiita tekemään tulevaisuuttaan ja koulutustaan koskevia päätöksiä sen mukaan, miten ne tukevat saamelaisuutta. Muutto pohjoiseen näyttäytyy modernina ja globaalina ilmiönä, vaikka se vastaa pitkälti vanhan ylijärjestyksen saamelaiskulttuurin perinteistä ymmärrystä.

Saamelaisten monipaikkaisuudesta huolimatta saamelaisiin liitetään edelleen oletus siitä, että saamelaisuus on sidottu saamelaisalueelle. Aineistossa Tampereella kasvanut e-urheilun ammattilainen Miisa Nuorgam suhtautuu ennakkoluuloihin huvittuneesti.

Jopa Nuorgamin saamelaisuutta on epäilty. Miten tamperelainen vaaleahiuksinen muka voi olla saamelainen?

Nuorgamia identiteetin kyseenalaistaminen naurattaa. Hän on asunut isänsä kotipaikkakunnalla Utsjoella ja opiskellut pohjoissaamea. Saamelaisuus on hänelle itsestäänselvyys. (HS03)

Epäilyksiä Nuorgamin saamelaisuudesta ovat aiheuttaneet hänen vaaleat hiuksensa ja kotikaupunki Etelä-Suomessa. Hiustenväriin kyseenalaistaminen ilmentää sitä, miten myös saamelaisten ulkonäköön liittyy jämähtäneitä oletuksia. Vaaleahiuksisuutta pidetään saamelaisuudesta poikkeavana, mikä yhdessä eteläisen sijainnin kanssa johtaa saamelaisuuden haastamiseen. Tummatukkaisesta ja saamelaisalueella asuvasta saamelaisen ”arkkityypistä” poikkeava saamelaisuus herättää ihmetystä, mikä voi johtaa

henkilön etnisyyden kyseenalaistamiseen. Mediateksteissä näille oletuksille tarjotaan kuitenkin virkistävää vastapainoa.

Dynaamisen saamelaiskulttuurin kehyksessä saamelaiset näyttäytyvät osana modernia yhteiskuntaa. Kehys tuo esille uudenlaisia saamelaisidentiteettejä, jotka eivät ole vain saamelaisalueelle sidottuja. Urbaania saamelaisuutta ei kehystetä uhkana saamelaiskulttuurille, vaan myönteisenä ihmisten kiinnittymisenä useampaan paikkaan.

### 3.3 ”Saamen kieli on elossa”

Saamelaisuuden yleisin tunnusmerkki on tavallisesti ollut saamen kieli. Lehtolan (2015b: 220) mukaan Suomessa saamelaiset on perinteisesti nähty kielivähemmistönä, jonka keskeiset ongelmat liittyvät kieli- ja opetuskeskymyksiin. Tarkastellessaan 2010-luvulla saamelaisuudesta käytyjä debatteja Lehtola huomasi, että usein ”hyvänä” saamelaisuutena pidetään juuri kieliin liittyviä toimintoja, etenkin kun ne suuntautuvat uhanalaisten saamen kielten elvyttämiseen. Revitalisaatio ja etenkin nuorten naisten osallisuus siinä korostuu myös dynaamisen kulttuurin kehyksessä.

Sara Wesslin opetteli kuolevan kielen pilkasta piittaamatta, ja nyt BBC näkisi hänet yhtenä maailman johtajista. HS01

Yle Sápmín koltansaamelainen toimittaja Sara Wesslin nimitettiin maailman sadan vaikutusvaltaisimman naisen joukkoon Iso-Britannian yleisradioyhtiön vuosittaisessa listauksessa vuonna 2019. Nimityksen perusteena oli Wesslinin työ maailman toisena koltankielisenä toimittajana sekä menestyksekkäs virkamiesten lobbaus, minkä johdosta kulttuuriministeriö on myöntänyt lisää varoja saamen kielten säilyttämistä vaaliviin toimiin. (HS01). *Helsingin Sanomat* kirjoitti pitkän artikkelin Wesslinistä, joka oli päässyt listalle ”ainoana suomalaisena”. Lehti kuvaa Wesslinin matkaa koltansaamenopintojen parissa, mikä johti kansainväliseen huomioon.

Wesslinin nimitys listalle ja sen saama laaja mediahuomio antavat ymmärtää, että saamen kielen osaamisella on arvoa globaalissa maailmassa. Uhanalaisen kielen opettelu ja sen



tulevaisuuden eteen työskentely tuodaan esille arvokkaana asiana sekä osoituksena tulevaisuuden johtajuudesta.

Koltansaamea luonnehditaan *Helsingin Sanomissa* ”kuolevaksi kieleksi”, mikä herättää lukijan mielessä kuvan hädänalaisesta tilanteesta. Jokainen yhdeksästä yhä puhutusta saamen kielestä on uhanalaisessa asemassa. Kielten eteen on kuitenkin nähty vaivaa, ja laajoilla revitalisaatiotoiminnoilla on esimerkiksi kasvatettu inarinsaamen puhujamäärää ja lisätty mahdollisuuksia käyttää kieltä eri areenoilla (Olthuis, Kivelä & Skutnabb-Kangas 2013; Pasanen 2015). Kieliyhteisöjen ponnistelua ei aineistossa kuitenkaan tuoda esille saamen kielten opiskelujen mahdollistajana tänä päivänä, mikä häivyttää saamelaisen yhteiskunnan kollektiivista roolia saamen kielten elvytyksessä.

Artikkeli on toisaalta itsekriittinen sen suhteen, millaisia merkityksiä sananvalinnoilla voidaan tuottaa:

Internetistä hän yritti löytää koltansaamenkielisiä uutisia turhaan.

”Oikein mitään ei löytynyt ja tuli olo, että meidän kieli on oikeasti kuolemassa”, hän sanoo.

Tilannetta eivät helpottaneet suomalaismedioissa tuohon aikaan esitetyt jutut, jotka kertoivat lähinnä surullista tarinaa saamelaisten syrjitystä kansasta, joka tulee väistämättä katoamaan. HS01

Stereotypiat voivat muuttua itseään toteuttaviksi ennustuksiksi (Eriksen 2015: 333). Kuvaukset vääjäämätöntä loppuaan kohti kulkevasta kansasta voivat saada ihmisen uskomaan siihen itsekin, kuten Wesslin itsekin artikkelissa toteaa.

Pääasiassa aineistossa saamen kieliin liitetään positiivisia merkityksiä. Saamen kielen osoitetaan olevan käytössä saamelaisnuorten arjessa: ”*Esimerkiksi Alajärven tai nuorisoneuvoston Facebook-seinälle kurkistamalla voi nähdä, että saamen kieli on elossa ja viestejä tulee eri puolilta maata.*” (HS08). Sitaatti tuo esille, miten saamen kielten elinvoimaisuutta on ennen kyseenalaistettu, sillä saamen kielen painotetaan olevan ”elossa”. Samaten artikkelissa kielen kerrotaan olevan nuorten saamelaisten käyttöväline myös sosiaalisessa mediassa.

Saamen kielen osaaminen tai menetetyn äidinkielen takaisinotto ymmärretään tavallisesti merkittävänä saamelaisidentiteetin osana. Tutkimukseni mediateksteissä saamen

osaaminen tuodaan esille 2010-luvulla myös välinearvona ammatillisten haaveiden saavuttamisessa. Sara Wesslinille koltansaamen opiskelu auttoi häntä *”toteuttamaan ammatillisen unelmansa”* (HS01). Inarinsaamen opiskellut nuori puolestaan *”opiskelee harvinaisen kielen opettajaksi, työskentelee Ylen saamenkielisten uutisten toimittajana ja lisäksi yrittää nuorisoneuvoston jäsenenä parantaa saamelaisnuorten asemaa”* (HS08). Työ näyttäytyy merkittävänä saamelaiskulttuurin tulevaisuuden kannalta: *”Tämän enempää ei yksi nuori nainen varmaankaan voisi tehdä kielensä ja kulttuurinsa säilyttämiseksi.”* (HS08). Alkuperäiskansatutkimuksissa naisten on todettu usein ottavan vastuuta alkuperäiskansojen kielen ja kulttuurin siirtäjän asemasta miehiä enemmän (Roy 2004: 5).

Mediateksteissä saamen kielen osaaminen ja sen eteen työskentely saa positiivisia merkityksiä. Havainto on kiinnostava, kun sitä peilaa 1900-luvun puolivälin jälkeen Suomessa vallinneisiin asenteisiin, joiden mukaan saamen kielellä ei nähty olevan merkitystä tai sen ajateltiin olevan jopa haitallista yksilön kasvun kannalta. Asenteiden syntyperänä pidetään monissa tutkimuksissa suomalaista koululaitosta, joka aloitti saamelaisten kielenvaihdoksen prosessin ja sai monet häpeämään omaa saamelaisuuttaan (ks. esim. Aikio-Puoskari 2006; Rasmus 2012; Keskitalo ym. 2014; Rahko-Ravanti 2016). 1950-luvulta lähtien Suomessa asuvia saamelaislapsia koottiin pitkien välimatkojen takaa koulujen yhteyteen rakennettuihin asuntoloihin, joista etäisyyksien vuoksi kotiin oli mahdollista päästä vain viikonloppujen ja lomien aikaan. Monen lapsen luonnollinen yhteys äidinkieleensä katkesi. Vieraskielinen ja -mielinen ympäristö ja erilaisiksi koettuihin saamelaisiin kohdistunut kiusaaminen jätti moneen häpeän tunteen omasta identiteetistään, minkä takia moni kielensä säilyttänyt ei kuitenkaan siirtänyt sitä enää lapsilleen. Suomalaisessa yhteiskunnassa saamen osaamisella ei nähty olevan hyötyä. (Lehtola 2015a: 104.)

Saamelaisten kokema häpeä ja saamen kielen ”turhuus” liitetään enemmän osaksi menneisyyttä kuin nykyistä saamelaisuutta:

Miisa Nuorgam on saamelainen mutta oppi puhumaan pohjoissaamea vasta aikuisena, omasta aloitteestaan. Iso osa hänen vanhempiansa sukupolvesta tottui ajattelemaan, ettei omaa kieltä kannata opettaa lapsille – että saamelaisuudessa on jotain häpeällistä. HS03

Lapsuudessa omaa saamelaisuutta joutui häpeämään. Siksi helsinkiläisessä lähiössä kasvaneen Outi Pieskin kotona ei puhuttu saamea, vaikka se oli hänen isänsä äidinkieli. Siihen aikaan, 1970-80-luvuilla, oli hyvin tavallista, että vanhemmat eivät halunneet opettaa lapsilleen saamea, koska koettiin, että siitä oli vain haittaa. Pieski itsekin opetteli kielen vasta aikuisena. HS06

Morottajan lapsuudessa jotkut häpesivät saamelaisuuttaan eivätkä sen takia halunneet siirtää kulttuuria lapsilleen. Hänen perheensä ei hävennyt, mutta vanhemmat tahtoivat lapselleen paremman tulevaisuuden. He ajattelivat, että on helpompaa kasvattaa tytär suomenkieliseksi. HS10

Häpeä ja saamen kielen vähäinen arvostus selittävät haastateltavien katkenneen yhteyden äidinkieliinsä. Pieskin ja Nuorgamin kohdalla häpeä on liittynyt lapsuuteen tai vanhempien kokemukseen, minkä takia he ovat opetelleet kielen vasta aikuisena. Morottajan perheessä ei hävetty, mutta kielitaidon ajateltiin haittaavan lapsen tulevaisuutta. Hänen itsensä kerrotaan ajattelevan päinvastaisesti kuin omat vanhempansa. Lapsiansa hän toivoo saavan vankan kielitaidon ja käyttävän sitä arjessaan: *”Toivon, että kymmenen vuoden kuluttua nämä istuvat [Helsingin Pasilassa] Triplan ostoskeskuksessa Burger Kingissä ja juttelevat saamen kielellä.”* (HS10).

Huomionarvoista on, ettei teksteissä nosteta lainkaan esiin sitä, miksi saamen kieltä ja saamelaisuutta on pitänyt hävetä. Häpeän tunteen yhteiskunnallista ulottuvuutta ei tuoda esiin, vaan se näyttäytyy vain vanhan ja uuden sukupolven erona. Jukka Nyysönen (2018: 108–109) on sitä mieltä, että koululaitoksen myötä tapahtunut kulttuurista ja kielestä etäännyminen sekä häpeä haastaa käsitystä Suomesta ”hyvänä valtiona”, jona se itseään perinteisesti on esittänyt. Niinpä tuomalla esiin ainoastaan häpeän tunteen voi lukijalle herätä mielikuva, että kyseessä on saamelaisten itsensä vähäinen arvostus omaa kulttuuriaan ja perimäänsä kohtaan.

Dynaamisen saamelaiskulttuurin kehyksessä esitetään nimensä mukaisesti saamelaiskulttuurin liikkuvuutta, mikä tulkitaan pääasiassa myönteisenä kehityksenä. Mathisen (2004) tuonut esiin, miten saamelaisiin kohdistetaan painetta pysyä samankaltaisena, perinteisenä ja ”autenttisena”. Mediateksteissä modernius tuodaan esille korostamalla, miten saamelaiset, kenties vastoin odotuksia, uudistavat kulttuuriaan seuraamalla samoja trendejä kuin suomalainen yhteiskuntakin. Nykyaikaisuus ilmenee muuttuvissa saamelaiskulttuurin symboleissa, kuten saamen kielessä ja saamenpuvussa.

Havainnoista tekee mielenkiintoisia niiden ajankohta. Aineistoni on kerätty vuosien 2015–2019 aikana, jolloin mediassa muodostui kuva herkästi loukkaantuvista ja suuttuvista saamelaisista. Tuohon aikaan usein toisteltiin, että saamelaisista kirjoitetaan vain negatiiviseen sävyyn. Dynaaminen saamelaiskehys kuitenkin toi samaan aikaan esiin saamelaiskulttuuria positiivisessa valossa. Niiden merkitys saattoi jäädä kuitenkin pienempään rooliin kuin kulttuurisesta omimisesta virinnyt keskustelu.

#### 4 SAAMELAISTEN OIKEUSKEHYS

Veli-Pekka Lehtola (2015b) on todennut, että Suomessa saamelaisten asioihin on suhtauduttu kahtiajakoisesti. Saamelaisia on toisaalta tuettu kieliin liittyvissä kysymyksissä, mutta saamelaisten maanomistuskysymyksiä on pidetty ongelmallisena (2015b: 220). Pro gradu -työssään Ida Ikonen (2013) puolestaan huomasi, että mediassa saamelaisten kulttuuritapahtumista ja taiteesta kirjoitettiin myönteiseen sävyyn, kun taas oikeuksista kertovat tekstit olivat kielteisempiä. Omassa aineistossani olen huomannut samankaltaista jaottelua sen mukaan, mitkä aiheet aineistossa saavat myönteisiä ja mitkä kielteisempiä merkityksiä. Aineistossa saamelaisten oikeudet nousivat keskeiseksi aiheeksi, minkä vuoksi olen nimennyt toisen pääkehysten niiden mukaan. Siinä missä dynaamisessa saamelaiskulttuurin kehityksessä saamelaisten kulttuurinen perintö näyttäytyy myönteisenä tekijänä, saamelaisten oikeuksia leimaavat kielteiset puheet.

”Vuoden 2018 perusteella näen saamelaisten aseman hyvin synkkänä. Tuntuu, että oman olemassaolonsa oikeutusta saa selittää nykyisin juurta jaksaen. Se on minusta kauhean huolestuttavaa. Suomessa alkuperäiskansojen oikeudet eivät tällä hetkellä toteudu, erityisesti itsemääräämisoikeus. Saamelaisuus ja oikeutemme ovat täällä pelkkää valtaväestön harjoittamaa politiikkaa, ja asenne tuntuu olevan se, ettei saamelaisilla saisi olla omassa asiassaan mitään sanottavaa.” (HS02)

Yllä oleva sitaatti on poimittu näyttelijä Anni-Kristiina Juuson (HS02) haastattelusta. Tummanpuhuvaa perspektiiviä antoi työsuhte erityisasiantuntijana Valtioneuvoston kansliassa. Juristin koulutuksen saanut Juuso selvitti saamelaisten näkemyksiä totuus- ja sovintoprosessista. Suomessa on tarkoitus perustaa totuus- ja sovintokomissio, jonka tehtävänä on tarkastella saamelaisia kohdanneita vääryyksiä, koota saamelaisten kokemuksia valtion ja viranomaisten toimista sekä tehdä saadusta tiedosta näkyvää. Juuso järjesti saamelaisten kuulemistilaisuuksia, joiden pohjalta vuoden 2018 lopulla julkaistiin raportti tilaisuuksissa ilmi tulleista asioista. Raportissa nousee esille saamelaisten kokema vahva epäluottamus sitä kohtaan, että Suomen valtio olisi vilpittömästi järjestämässä prosessia. (HS02.)

Saamen kansan epäilysten lisäksi Juuson mieltä synkentävät näkemykset saamelaisten oikeudellisesta tilanteesta. Juuso näkee, että saamelaisten oikeuksia *alkuperäiskansana* laiminlyödään valtion toimesta ja saamelaisuuteen Suomessa suhtaudutaan *pelkkänä valtaväestön harjoittamana politiikkana*. Yhteiskunnallinen tilanne heijastuu Juuson mukaan myös yksilön kokemukseen: saamelaisuutta ja olemassaolonsa oikeutusta ”*saa selittää nykyisin juurta jaksaen*”. (HS02.) Saamelaisten asema Suomessa vaikuttaa Juuson lausunnon mukaan varsin heikolta.

Saamelaisten oikeuksista käydään aineistossa paljon keskustelua. Anni-Kristiina Juuson lisäksi saamelaisten oikeudellisesta tilanteesta puhuvat saamelaiset toimittajat, taiteilijat ja kansalaisaktivistit. Heitä kaikkia yhdistää jonkinasteinen huoli tai tyytymättömyys saamelaisten oikeuksien toteutumisesta Suomessa, minkä lisäksi he pohtivat saamelaisten yhteiskunnallista asemaa. Tässä luvussa tarkastelen oikeuskehyksessä esiin nousevia aiheita. Ensimmäisessä alaluvussa esittelen, millaisia oikeuksia saamelaisilla on alkuperäiskansastatuksensa myötä, ja analysoin, miten niiden toteutumisesta aineistossa keskustellaan. Toisessa alaluvussa tarkastelen, millaisin tavoin haastateltavat kuvailevat saamelaisten asemaa suomalaisessa yhteiskunnassa. Kolmannessa puolestaan huomioni kiinnittyy siihen, millaiseen asemaan naiset asettuvat ja millaisiin asemiin heitä toisaalta mediassa asetetaan.

#### **4.1 ”Suomessa alkuperäiskansojen oikeudet eivät tällä hetkellä toteudu”**

Saamelaiset on Suomessa tunnustettu alkuperäiskansaksi perustuslaissa vuonna 1995. Saamelaisten tämänhetkinen asema niin valtioiden sisällä kuin kansainvälisestikin perustuu juuri alkuperäiskansastatukseen. Saamelaisten alkuperäiskansaisuus määräytyy sen mukaan, että kansa on asuttanut ensin yksin aluetta, jonka vieras etninen ryhmä on ottanut myöhemmin haltuunsa. Alkuperäiskansastatuksen myötä kansalle kuuluu itsemääräämisoikeus, mistä on määritelty muun muassa YK:n alkuperäiskansaoikeuksien julistuksessa ja ILO169-sopimuksessa. (Valkonen 2009: 137–138.) Suomi on allekirjoittanut YK:n julistuksen, mikä ei sitouta valtiota oikeudellisesti, mutta on

moraalisesti velvoittava. Allekirjoittamalla julistuksen Suomen voidaan todeta sitoutuneen edistämään saamelaisten oikeuksia sopimuksen kohtien mukaisesti. (YK-liitto 2012: 11). ILO169-sopimuksen tavoitteena on turvata alkuperäiskansan oikeudet kulttuuriinsa, kieliinsä ja maidensa hallintaan alkuperäiskansan hyväksymällä tavalla. Sopimuksen ratifioinnista on käyty keskustelua Suomessa jo vuodesta 1990 lähtien, mutta konkreettisiin toimiin ei ole vielä kukaan ryhtynyt. (Lehtola 2015b.)

Kansainvälisten sopimusten ja julistusten lisäksi saamelaisten oikeuksia Suomessa turvaa kansallinen lainsäädäntö. Perustuslain mukaan saamelaisilla alkuperäiskansana on oikeus ylläpitää ja kehittää omaa kulttuuriaan. Kulttuuriin sisältyvät muun muassa saamen kieli ja saamelaisten perinteiset elinkeinot. Perustuslain lisäksi mainintoja saamelaisista, saamelaiskulttuurista, saamen kielistä ja saamelaiskäräjistä on yli sadassa laissa ja asetuksessa.<sup>7</sup> Esimerkiksi kielellisiä oikeuksia turvaa Saamen kielilaki (1086/2003), joka määrää muun muassa saamen kielen käytöstä viranomaisyhteyksissä ja opetuksessa.

Lainsäädäntö ottaa kantaa kielellisiin ja kulttuurillisiin oikeuksiin, mutta esimerkiksi maanomistukseen liittyviä kysymyksiä ei ole laissa säädetty. YK:n julistuksen mukaan alkuperäiskansoilla on oikeus perinteisesti omistamiinsa maa- ja vesialueisiin, jotka valtion tulisi lainsäädännöllä tunnustaa (YK-liitto 2012: 43). Suomen lainsäädäntö näyttäisi siis olevan tältä osin ristiriidassa kansainvälisten alkuperäiskansojen oikeuksia koskevan julistuksen kanssa.

Alkuperäiskansojen oikeuksien pohjana voi pitää itsemääräämisoikeutta, joka takaa oikeudet hallita kansaa koskevia asioita. Itsemääräämisoikeus kuuluu yhdenvertaisesti jokaiselle kansalle huolimatta siitä, hallitsevatko ne itsenäisiä valtioita vai asuvatko ne jonkin toisen valtion alueella (Guttorm 2018: 33). Suomessa itsemääräämisoikeuden tukemiseksi on säädetty saamelaisten kulttuuri-itsehallinnosta laissa saamelaiskäräjistä. Lain mukaan kulttuuri-itsehallinnollisista tehtävistä huolehtivat Saamelaiskäräjät, jonka saamelaiset itse valitsevat neljän vuoden välein järjestettävissä vaaleissa. (Laki saamelaiskäräjistä 974/1995). Se ilmaisee saamelaisten virallisen kannan sekä edustaa saamelaisia sekä kansallisesti että kansainvälisesti. Saamelaiskäräjät julkaisee vuosittain

---

<sup>7</sup> Saamelaiskäräjien internetsivut <https://www.samediggi.fi/saamelaiset-info/> Viitattu 30.5.2021

kymmeniä lausuntoja ja aloitteita erilaisille tahoille, sekä neuvottelee viranomaisten kanssa saamelaisia koskevissa yhteyksissä.<sup>8</sup>

Saamelaiskäräjien lisäksi kolttasaamelaisilla on oma itsehallintojärjestelmänsä kolttien kyläkokous, joka päättää kolttien elinkeinoin ja elinolosuhteisiin liittyvistä asioista (Kolttalaki 253/1995). Saamelaisten itsemääräämisoikeutta harjoitetaan kulttuuri-itsehallinnon kautta.

Oikeuskehyksessä haastateltavat ottavat tiukasti kantaa saamelaisten itsemääräämisoikeuden toteutumiseen. Taiteilija ja aktivisti Jenni Laiti toteaa ”*Meillä ei ole kansallista itsemääräämisoikeutta. Se kyllä suututtaa*” (HS11). Hänen mukaansa keskeinen oikeus puuttuu saamelaisilta kokonaan, mikä aiheuttaa vihan tunteita. Itsemääräämisoikeuden toteutumisen esteiksi mainitaan erinäiset valtiolliset toimet, joissa saamelaiset on sivuutettu heitä koskevissa asioissa. Laiti nimeää näiksi toimiksi muun muassa ILO169-sopimuksen ratifioimatta jättämisen, uuden metsähallituslain valmistelun, perinteistä kalastusta rajoittavan Tenojoen sopimuksen, saamelaislasten haasteiden saada äidinkielistä päivähoitoa sekä Korkeimman oikeuden päätös ottaa Saamelaiskäräjien äänestysluetteloon henkilöitä, joita Saamelaiskäräjät ei saamelaisina itse pitänyt. (HS11.) Laitin mainitsemassa esimerkeissä toteutumatta jäävät tai laiminlyödyksi tulevat saamelaisten oikeudet perinteisten elinkeinojen harjoittamiseen ja äidinkieleen, kansan oikeus valita ryhmään kuuluvat jäsenensä sekä Suomen valtion velvollisuus kuulla saamelaisia heitä koskevissa asioissa.

Taiteilija Outi Pieskikään ei ole optimistinen tilanteen suhteen: ”*Saamelaisten itsemääräämisoikeus on Pieskin mukaan se kaikkein tärkein asia, jossa on vielä eniten korjattavaa*” (HS06). Pieski toteaa asian huolestuttavan saamelaisia eikä hän näe saamelaisilla olevan tarvittavia resursseja omien etujen ajamiseen: ”*”Ja ihmisillä on pelkoa siitä. Meiltä puuttuu välineitä ajaa omia kulttuurisia oikeuksiamme. Maankäyttöön liittyviä uhkia tulee koko ajan.”*” (HS06). Pieskin mukaan saamelaisilla ei ole keinoja edistää saamelaisten itsemääräämisoikeuden toteutumista, mikä aiheuttaa joissakin henkilöissä pelon tunteita.

---

<sup>8</sup> Saamelaiskäräjien internetsivut <https://www.samediggi.fi/saamelaiset-info/> Viitattu 30.5.2021



Haastateltavien näkemystä itsemääräämisoikeuden tilasta vahvistaa Juha Guttorm (2018), joka on väitöskirjassaan tutkinut saamelaisten itsemääräämisoikeuden toteutumista. Guttorm toteaa laissa säädetyn saamelaisten kulttuuri-itsehallinnon olevan ”*organisoitu tapa käyttää ja toteuttaa itsemääräämisoikeutta*”, minkä takia hänen tutkimuksensa keskittyy Saamelaiskäräjien lainsäädännöllisiin mahdollisuuksiin kehittää saamelaisten itsemääräämisoikeutta. Hän on tarkastellut vuonna 1996 hyväksytyt saamelaiskäräjälain jälkeen hyväksytyjä lakeja, joiden asetuksissa on huomioitu saamelaisten perustuslaillinen itsemääräämisoikeus. Tutkimuksen keskeisenä tuloksena todetaan, ettei vuoden 2003 jälkeen lainsäädännössä ole tehty muutoksia, jotka merkittävästi olisivat kehittäneet saamelaisten itsehallintoa. Guttormin mukaan saamelainen itsehallinto on tällä hetkellä pääasiassa kuulemis- ja neuvotteluelvoitteeseen perustuva järjestelmä, jolla ei ole oikeudellista sitovuutta. Tutkimuksessa todetaan saamelaisten itsemääräämisoikeuden Suomessa toteutuvan täten heikosti. (Guttorm 2018: 391–400.)

Oikeuskehyksessä alkuperäiskansojen oikeuksien toteutumattomuudesta käytetään yleisimmin esimerkkinä niin sanottua Tenojoen sopimusta. Sillä tarkoitetaan Suomen ja Norjan välistä sopimusta, jolla valtiot pyrkivät suojelemaan Tenojoen vesistöjen kalakantoja kalastusta rajoittamalla. Sopimus astui voimaan tutkimuksen aineistonkeruuaikana eli vuonna 2017. Useat saamelaistahot ovat julkisesti vastustaneet sopimuksen voimaantuloa. Saamelaiskäräjät on todennut sopimuksen rajoittavan alueen saamelaisten oikeutta kalastaa perinteisin pyyntimenetelmin, uhkaavan perinteisen tiedon siirtymistä seuraaville sukupolville ja kaventavan Tenon alueelta muualle muuttaneiden saamelaisten oikeutta perinteiseen kalastukseen. Saamelaiskäräjät on esittänyt valtiolle sopimuksen irtisanomista ja suositellut prosessin uudelleenkäynnistämistä. (Saamelaiskäräjät 2019.) Aineistossa sopimuksen mainitsevat haastateltavat ilmaisevat yksimielisesti olevansa sopimusta vastaan.

Tenojoen sopimus nähdään aineistossa uhkana, joka kohdistuu saamelaisten perustuslailla turvattuun oikeuteen harjoittaa perinteisiä elinkeinojaan. Elinkeinojen turvaaminen ei suojele ainoastaan työkseen niitä harjoittavia henkilöitä, vaan elinkeinojen harjoittamiseen kietoutuu perinteistä tietoa maasta, kulttuurista ja elinkeinon liittyvästä

kielellisestä sanastosta. Näin ollen elinkeinoihin kohdistuvat rajoitukset koskevat kokonaiseen kulttuuriin ja kansaan. Vastakkain kiistojen osapuoliksi asetetaan saamelaiset ja valtio, jotka tarkastelevat asioita erilaisista lähtökohdista, kuten voidaan tulkita seuraavasta, opiskelija ja aktivisti Petra Laitin haastattelusta poimituista kappaleista:

**SUOMALAISILLE**, ja norjalaisille tietysti myös, kyse on ympäristönsuojelusta. Saamelaisille kyse on elinkeinosta, oman kulttuurin säilymisestä, kielestäkin. Jos perinnekalastus hiipuu, katoaa sen mukana valtava määrä kalastukseen liittyvää tietoa, tapoja ja sanoja.

Laitin mukaan ympäristönsuojelun ja alkuperäiskansan asettaminen vastakkain on väärin ja perusteetonta.

”Niin kuin me saamelaiset emme haluaisi suojella Tenoa ja pitää huolta lohikannoista! Me tunnemme joen läpikotaisin, meillä on tieto joesta ja sitä ympäröivästä maasta.” HS07

Sitaatin perusteella Tenojoen sopimuksessa on kyse perustavanlaatuisista, näkemyksellisistä eroista, sillä saamelaisten vastustus nähdään vastakkaisena valtion tavoittelemalle ympäristönsuojelulle. Laiti kritisoi tällaista asetelmaa, sillä se sivuuttaa saamelaisten tietämyksen alueesta ja halun suojella sitä. Asetelman voi tulkita kamppailuna siitä, kenen osapuolen tietoa ja toimia pidetään hyväksyttävänä sekä oikeutettuina. Luonnonsuojelua voi pitää universaalina, moraalisesti oikeutettuna arvona, jolloin saamelaisten määrittely luonnonsuojelun vastaiseksi toimijaksi hankaloittaa saamelaisten viestin välittämistä. Kuten tässä tutkimuksessa on aiemmin todettu (ks. luku 1.5), kehystämässä on kyse vallasta ja kamppailusta siitä, kenen määrittely tilanteesta on yhteiskunnallisessa keskustelussa hallitseva. Laitin toteamuksen perusteella näyttää siltä, että Tenojoen sopimuksen puolustajien kehys näyttää yhteiskunnallisesti hallitsemammalta kuin sen vastustajien.

Kuvataiteilija Marja Helander (HS05) pohtii, mikä antaa Suomen valtiolle oikeuden päättää saamelaisia koskevista asioista. ”*Miksi Suomen valtio voi päättää saamelaisten kalastuksesta? Niin kuin me olisimme paapottavia joulupukin apulaisia, jotka eivät itse pysty päättämään omista asioistaan*”. Hän näkee saamelaisilla täytyvän olla hallinta perinteiseen kalastuselinkeinoon liittyvistä seikoista, mutta ihmettelee, pitääkö valtio saamelaisia kykenemättöminä autonomiseen päätöksentekoon. Helander vertaa

saamelaisia *paapottaviin joulupukin apulaisiin*, joka kuvastaa ei-itsenäistä lapsekkuutta ja hierarkiassa alhaista asemaa.

Oikeuskehyksessä merkittävää on, että saamelaisten oikeuksista puhuvat ainoastaan saamelaiset itse. Oikeuksien yhteydessä ei kuulla ulkopuolisten asiantuntijoiden arvioita oikeuksien toteutumisesta ja vain kahdessa artikkelissa viitataan lainsäädännön turvaavan saamelaisten oikeudet. Aineistossa on runsaasti henkilökuvia, joten yksiäänisyys ei ole tavatonta, sillä fokus on haastateltavassa itsessään. Kun oikeuksista puhuvat ainoastaan saamelaiset itse, voi kysyä, näyttäytyykö saamelaisten oikeuskeskustelu pelkkänä saamelaisten mielipiteenä siitä, miten asioiden tulisi olla. Jos lukija ei tiedä saamelaisten oikeuksien olevan kirjattu lakeihin, voi oikeuskäsitettä tulkita suppeammin.

#### **4.2 Pelkkää valtaväestön harjoittamaa politiikkaa?**

Sitten he katoavat. Sijoille jää jököttämään täytetty poro. Näinkö Helander pelkää saamelaisille Suomessa käyvän? Mahdollisesti, hän vastaa.

”Museoidaan kivaksi kulttuuriseksi symboliksi.” (HS05)

Yllä olevassa sitaatissa taiteilija Marja Helander esittää huolensa saamelaisten tulevaisuudesta. Helanderista kertovassa artikkelissa esitellään taiteilijan palkintoja niittänyttä *Eatnanvuloš lottit* (2019) -lyhytdokumenttia, jossa saamelaisballerinat tanssivat Utsjoen ja Helsingin maisemissa tehden näkyväksi niin saamelaista luontosuhdetta, ylikulutusta kuin saamelaisten ja Suomen valtion välistä suhdetta. Dokumentin lopussa ballerinat ovat saapuneet tanssien eduskuntatalon portaille, ja viimeisissä ruuduissa he katoavat kuvasta jättäen jälkeensä vain täytetyn poron. Tähän näkyyn viitaten Helander maalaa ironisesti karua uhkakuvaa, jossa saamelaiset on ”*museoitu kivaksi kulttuuriseksi symboliksi*”. Helanderin kerrotaan olevan monen muun saamelaisen tavoin pettynyt siihen, miten Suomi on toiminut saamelaisia vastaan. (HS05.) Pettymyksestä kumpuaa pessimistinen tulevaisuudennäkymä, jonka voi tulkita viittaavan saamelaisten katoavan ja elävän kulttuurin typistyvän museoesineiksi, jos saamelaisten oikeuksien toteutumisen eteen ei tehdä riittäviä toimenpiteitä. Näyttää siltä, että saamelaisten tulevaisuus on riippuvainen valtioiden toimista.

Ilmaus museoesineeksi typistymisestä juontaa juurensa jo sadan vuoden taakse, jolloin takana oli muutaman vuosikymmenen mittainen lappalaiskaravaanien aika. Keski-Euroopassa, erityisesti Saksassa, nähtiin silloin primitiivistä saamelaiselämää esittäviä saamelaisryhmiä, niin kutsuttuja lappalaiskaravaaneja. Broberg (1981–82: 41) kertoi 1900-luvun alussa Ruotsin puolen aktiivisen saamelaisliikkeen kritisoineen saamelaisten esittämistä sirkusmaiseen tyyliin:

”Me saamelaiset emme halua olla koekaniineja kaikille mahdollisille sosiaalisille kokeiluille ja koekenttänä sensaationälkäisille nk. kirjailijoille ja tieteilijöille, joiden ”totuudet lappalaisista” tekevät meistä kuolevien eläinten lauman, joita ei pian löydy muualta kuin apinahäkeistä Skansenilta.” (Brobergia siteerannut Lehtola 2009: 335).

Osaksi Ruotsin suurinta ulkoilmamuseota ja eläintarhaa joutumisessa on samaa symboliikkaa kuin Helanderin lyhytdokumentin loppukohtauksessa, jossa täytetty poro seisoo Suomen päättävän elimen kokoontumispaikan portailla. Pitkin Eurooppaa kierrelleistä lappalaiskaravaaneista ja saamelaisnäytöksistä on Lehtolan mukaan kaksi toisistaan eriävää tulkintaa. Toisen mukaan näytöksissä saamelaiset esitettiin halveksunnan ja rasmin kohteina, mikä tuki sen ajan rotuopin mukaista käsitystä saamelaisista alhaisena ihmisryhmänä. Tätä tulkintaa vasten aktiiviset saamelaiset vastustivat karavaanien toimintaa. Toisen tulkinnan mukaan näytökset olivat saamelaisille matkoja ulkomaille, joilla he esittelivät omaa kulttuuriaan maksua vastaan. (Lehtola 2009: 342.)

Oikeuskehyksessä yhtenä pelkona näyttäytyy saamelaisten oikeuksien siirtyminen toiselle, ulkopuoliselle ryhmälle. ”*Me seuraamme sivusta, kun Sápmi-alueesta [Saamenmaasta] tehdään yksityistä omaisuutta. Rikkaille mökkiläisille lisätään oikeuksia. Siitä on tulossa rikkaiden lomareservaatti.*” (HS10) Lausahdus liittyy haastatteluaikana kiivaana käyneeseen keskusteluun Tenojoen sopimuksen seurauksista. Sopimuksen myötä Tenon alueella vapaa-ajan asunnon omistavia henkilöitä ei enää pidetä turisteina, joiden täytyy vuokrata vene päästäkseen kalastamaan. Sopimuksen voimaantulon jälkeen loma-asukkaat ovat voineet kalastaa omilla veneillään. Tilanne vaikuttaa dramaattisesti paikallisiin, veneitä vuokraaviin matkailuyrityksiin, joille mökkiläiset ovat ennen olleet merkittävä tulonlähde. Moni yrityksistä on

saamelaisomistuksessa, joten sopimus heikentää paikallisten saamelaisten toimeentuloa. (Satokangas 2017.)

Haastateltavan mukaan hyötyjiä ovat varakkaat ulkopaikkakuntalaiset, siinä missä saamelaiset ovat passiivisia sivustakatsojia ja maiden menettäjiä. ”*Nyt saamelaisten oikeuksia supistetaan ja annetaan ulkopaikkakuntalaisille.*” (HS10). Kommentissa tuodaan esiin koettu epäoikeudenmukaisuus, kun paikalliset saamelaiset kärsivät lakimuutoksesta samaan aikaan kuin ulkopaikkakuntalaiset tuntuvat siitä hyötyvän. Samansuuntaista retoriikkaa käytetään myös saamelaisia vastaan. Lehtolan mukaan saamelaisalueella osa paikallisista on jo pitkään kokenut saamelaisten saaneen sellaisia etuoikeuksia, joita ei muulla väestöllä ole. Saamelaisten kannalta kyse kuitenkin on niin sanotusta positiivisesta erityiskohtelusta, jolla pyritään takaamaan tietyn henkilön tai ryhmän oikeudet, jos ilman niitä on vaarana joutua eriarvoiseen asemaan. (Lehtola 2015b: 243–244.)

Lomareservaatti-vertausta käytetään tavallisesti vähän asutetusta alueesta yleensä maaseudulla, jossa asukasluku kasvaa kesäisin ulkopaikkakuntalaisten mökinomistajien ja loma-asukkaiden myötä. Vertaukseen liitetään negatiivisia miellelyhtymiä ja sen taustalla on Suomessa pitkään kytenyt kahtiajako kaupungin ja maaseudun välillä. Vertaus Sápmista rikkaiden lomareservaattina yhdistää saamelaisalueen samaan kategoriaan maaseudun kanssa. Siitä syntyy vastakkainasettelu, jonka osapuolina voidaan pitää stereotyyppisesti rikasta kaupunkia ja köyhää maaseutua.

Taiteilija ja aktivisti Jenni Laiti kutsuu saamelaisaluetta ”*Suomen siirtomaaksi*” (HS11). Siirtomaa-käsitteellä tarkoitetaan tavallisesti valtion hallinnoimaa, sen rajojen ulkopuolista usein merentakaista aluetta, jota asuttavat siirtomaavaltioista muuttaneet asukkaat yhdessä alkuperäisväestön kanssa.<sup>9</sup> Rinnastus siirtomaahan kuvaa suomalaisten ja saamelaisten välistä suhdetta kolonialistiseksi sekä aktivoi tulkintakehyksen, jossa saamelaisasioita tarkastellaan kolonialismin valossa.

---

<sup>9</sup> Siirtomaan määritelmä: Kielitoimiston sanakirja <https://www.kielitoimistonsanakirja.fi/#/siirtomaa>  
Viitattu 8.4.2021

Saamelaistutkijoista muun muassa Rauna Kuokkanen (ks. esim. 2007) ja Anne-Maria Magga (2018) ovat todenneet saamelaisten kokemukset kolonialistisiksi ja käyttävät niistä termiä asuttajakolonialismi (*settler colonialism*). Heidän mukaansa Suomessa kolonialismia ei tosin ole liitetty osaksi kotimaista historiaa, ja osa suomalaisista tutkijoista on jopa kiistänyt kolonialismin tapahtuneen ja tapahtuvan (Magga 2018; Kuokkanen 2007: 146). Suomalaiselle lukijalle suomalainen kolonialismi saattaa siis olla vieras ajatus. Kolonialismista ei puhu pelkästään Laiti, vaan siitä mainitaan kolmessa muussakin haastattelussa (HS04, HS06, HS09). Usean haastateltavan toisintaessa käsitettä voidaan se tulkita kolonialismidiskurssin tuottamiseksi, sillä he tuovat puheissaan kolonialismin osaksi saamelaisten ja näin myös suomalaisten historiaa.

### **4.3 ”Oman olemassaolon oikeutusta saa selittää”**

Anni-Kristiina Juuso toteaa tänä päivänä tuntuvan siltä, että ”*oman olemassaolon oikeutusta saa selittää nykyisin juurta jaksan*” (HS02). Tulkitsen Juuson tarkoittavan omalla olemassaolollaan nimenomaan saamelaisena olemista sekä siihen kytkeytyvää kokemusta, miten saamelaisuutta ja saamelaiskulttuuria joutuu perustelemaan muille kuin saamelaisille itselleen. Perusteluja voi tarvita esimerkiksi tilanteissa, jossa joku haastaa tai kyseenalaistaa saamelaisen kokemuksia tai joku ei yksinkertaisesti tiedä saamelaisista juuri mitään. Yksittäiseltä saamelaiselta saatetaan tällaisena hetkenä odottaa selontekoa yksilöä laajemmasta näkökulmasta, jolloin yksilö edustaa koko kansaa ja sen kulttuuria.

Veli-Pekka Lehtola on käsitellyt selittämisen teemaa kirjassaan *Saamelaiskiista* (2015). Lehtolan mukaan monet saamelaiset ovat kokeneet joutuvansa selittämään omaa identiteettiään ja kertomaan saamelaisuudesta tavoilla, joita ei valtaväestöön kuuluvalta henkilöltä vaadita. Saamelaisilta kysytään usein sitä, miten saamelaisuus hänen elämässään näkyy ja mikä saamelaisuudessa on erityistä suhteessa suomalaisuuteen. Kysymyksissä on vaatimus määritellä yksiselitteisesti saamelaisuuden ydin. Lehtola huomauttaa, ettei samaan aikaan suomalaisilta pyydetä erittelyä ”todellisesta suomalaisuudesta”. (Lehtola 2015b: 239–241; myös Tuulentie 2001: 269.) Näin ollen saamelaiset joutuvat alttiiksi oman taustansa ja identiteettinsä kyseenalaistamiselle, mikä

voi olla yksilölle raskas kokemus. Lehtolan kuvailema ilmiö taustoittaa Anni-Kristiina Juuson toteamusta oman olemassaolon oikeutuksen selittämisestä.

Aineistossa selittämisen vaatimus näkyy hyvin konkreettisesti artikkelissa, joka on tehty nimenomaan sillä kärjellä, että haastateltavan odotetaan selittävän toimittajalle ja täten suomalaiselle lukijakunnalle saamelaisten käyttäytymistä.

Hän [Jenni Laiti] istuu haastateltavana hotelli Kultahovin ravintolassa Inarissa, koska olen pyytänyt häntä selittämään, miksi saamelaiset niin herkästi pahoittavat mielensä.

He vaikuttavat loukkaantuvan usein, ja monesti tunne liittyy juuri saamenpukuun. (HS11, hakasulkeet lisännyt Mären-Elle Länsman).

Artikkelin lähtöoletuksena on, että saamelaiset loukkaantuvat helposti, mitä suomalaiset eivät ymmärrä. Tunnereaktiolta vaaditaan silloin selitystä, jonka tulkitsen Anni-Kristiina Juuson sanoin *oikeutukseksi* – jotta loukkaantumiseksi nimetty toiminta olisi hyväksyttävää, tulee se ensin perustella riittävästi. Saamelaisten on siis vakuutettava suomalaiset perusteellisella selonteolla, minkä jälkeen vastausta voidaan arvioida.

Sanojen lisäksi artikkeliin on liitetty saamelaisten kulttuurin hyväksikäyttöä kuvaavia tuotteita, kuten vanhoja postikortteja, joissa saamelaisuutta on hyödynnetty myynnin edistämiseksi muiden kuin saamelaisten itsensä toimesta. Artikkelin tavoitteeksi näen suomalaisten sivistämisen saamelaisasioista. Juttu päättyykin toimittajan kutsuun saada lukija tuntemaan itse niitä tunteita, mitä saamelaiset saattavat kulttuuriperinnön väärinkäytön kohdalla tuntea:

Esimerkkinä Laiti mainitsee Mannerheimin patsaan valtauksen, johon hän osallistui viime vuonna Helsingissä. Eräs Suohpanterrorin aktivisteista, naamioitunut mies, kiipesi patsaan jalustalle. Sitten mies kohotti nyrkin ilmaan ja heilutti toisella kädellään uhmakkaasti Saamenmaan lippua.

**TÄSSÄ KOHTAA**, hyvä lukija, voit kysyä itseltäsi: häpäisivätkö saamelaiset kansallisen monumentin? Onko vastauksesi kyllä, ja tunnet närkästystä, kiukkuakin?

Onneksi olkoon!

Olet askeleen lähempänä ymmärrystä siitä, miksi saamelaiset pahoittavat mielensä, kun vieraat ihmiset pukeutuvat heidän kansallispukuunsa. (HS11)

Kansalaisaktivisti Petra Laitista kertova artikkeli on rakentunut samankaltaisalle alustalle kuin Jenni Laitin haastattelu. Toimittaja nimittää itseään itseironisesti ”vähän tietäväksi, inttäväksi” suomalaiseksi toimittajaksi, joka on varautunut saattavansa ”kysyä jotain typerää, käyttää väriä termejä tai tölväistä vahingossa jollain muulla tavalla”. Toimittaja myöntää auliisti vähän tietämyksensä saamelaisista, minkä johdosta hän kokee saattavansa tahattomasti loukata haastateltavaa. Petra Laitin itse kerrotaan valmistautuneen haastatteluun argumentein ja taustamateriaalein, sekä varautuneen siihen, että ”toimittaja loukkaa, provosoi, inttää tai sanoo jotain vähättelevää”. Osapuolet ovat ikään kuin taistelupari, joka on varustautunut mittelöä varten.

Aineistossa näkyy myös uupumista ainaiseen selittämisen vaateeseen. 2010-luvun puolivälissä julkinen keskustelu kulttuurisesta omimisesta mediassa ja internetin keskustelupalstoilla kävi kiivaana. Petra Laiti kiteytti blogissaan keskustelun ytimen painuneen siihen, miten kukin keskustelun osapuoli tulkitsee käsitteen, mikä sivuutti ilmiön vaikutuksen vähemmistökulttuuriin (Laiti 16.5.2018). Kuvataiteilija Outi Pieski kuvasi väsyneensä aiheeseen.

”Esimerkiksi kulttuurinen omiminen on aihe, josta Pieski ei enää millään jaksaa puhua.

”Keskustelua on ollut paljon, ja on tosi hyvä, että on ollut, joten en oikeastaan jaksaisi käsitellä sitä. Mielestäni on muiden asia käsitellä sitä lisää. On myös väärin, että sen hyväksikäytetyn tahon pitäisi jaksaa asiaa aina vain uudestaan jauhaa.”

**MIELUUMMIN** Pieski puhuu vaikka sarvilakista, saamelaisnaisten päähineestä --.” (HS07).

Pieski pitää keskustelua edelleen tarpeellisena, mutta kritisoi vaatimusta jaksaa keskustella saamelaisiin kohdistuvasta hyväksikäytöstä.

Pieskin kerrotaan haluavan puhua enemmän häntä itseään kiinnostavasta aiheesta, joka on viime vuosina takaisin arkikäyttöön palautettu saamelaisnaisten sarvilakki. Sarvilakki esiintyi myös Espoon modernin taiteen museossa Emmassa, jossa Pieskillä oli taidenäyttely artikkelin ilmestymisaikaan. Taiteen avulla Pieski puhui muun muassa dekolonisaatiosta, saamelaisten itsemääräämisoikeuden perusteista ja uinuvista saamelaisista naisjumalista. (HS07). Artikkelin lähtökohtana on saamelainen taiteilija, joka mainostaa jutun avulla omaa taidenäyttelyään. Hän ilmaisee keskustelun



kulttuurisesta omimisesta olevan jotain, mihin hän ei tänä päivänä tahdo osallistua, vaan ohjaa keskustelua häntä itseään kiinnostavaan aiheeseen.

Saamelaisten oikeuskehyksessä keskeiseksi aiheeksi muodostuu keskustelu siitä, millaiset mahdollisuudet saamelaisilla on Suomessa hallita omia asioitaan. Saamelaisnaisten puheenvuoroissa saamelaisten oikeudellinen tilanne saa kielteisiä merkityksiä ja saamelaisten tulevaisuuteen liitetään pelkoa ja huolta. Oikeuskehys luo tulkintoja saamelaisten hatarasta asemasta suomalaisessa yhteiskunnassa. Siinä missä dynaamisen saamelaiskulttuurin kehyksessä saamelaisuus näyttäytyy yksilökeskeisempänä, elävänä ja liikkuvana, oikeuskehyksessä saamelaisten asema näyttää uhatulta. Saamelaisten oikeuksiin liitetään pysähtyneisyyttä ja takapakkeja, joiden myötä syntyy vaikutelma, että saamelaiskulttuuri voi kadota hetkenä minä hyvänsä.

Alkuperäiskansojen yhtenä keskeisenä poliittisena pyrkimyksenä on saavuttaa hallinta omista maa- ja vesialueistaan (Valkonen 2009), mikä edellyttää poliittista neuvonpitoa valtioiden kanssa. Tavoitteen saavuttamiseksi alkuperäiskansojen on perusteltava omia oikeuksiaan, mitä havaitsen tehtävän myös mediateksteissä. Oikeuskehystä voi tässä valossa tulkita saamelaisille merkittävänä kehyksenä, sillä sen kautta on mahdollisuus aktiivisesti perustella saamelaisten vaatimuksia. Medialle oikeuskehys puolestaan on merkittävä, sillä se tarjoaa journalismissa kaivattua ristiriitaa.

## 5 PÄÄTÄNTÖ

Olen tutkinut saamelaisuuden kehystämistä saamelaisnaisista kertovissa, *Helsingin Sanomissa* julkaistuissa artikkeleista ajanjaksolla 2016–2019. Aineiston 11 artikkelia analysoin kehysanalyysin keinoin. Metodina kehysanalyysin avulla voidaan tehdä näkyväksi median erilaisia tapoja tuoda esille samaa aihetta. Kehykset eivät kuvaa todellisuutta, vaan ne ovat sosiaalisesti rakentuneita keinoja esittää maailmaa. Journalismissa kehykset toimivat toimittajien työkaluina, joita voidaan käyttää niin tietoisesti kuin tiedostamatta. Kehysanalyysiä on käytetty erityisesti etnisten ja marginaalisten ryhmien mediarepresentaatioiden tutkimuksessa.

Aiemmissä tutkimuksissa saamelaisten mediarepresentaatiosta on huomattu, että saamelaisuutta esitetään pääasiassa erityisen kulttuurinsa ja valtaväestöihin verrattujen erojen kautta. Omasta aineistostani löysin kaksi pääkehystä, jotka nimesin dynaamisen saamelaiskulttuurin kehyyksi ja saamelaisten oikeuskehyyksi. Kehykset tuovat näkyville samaa kuin aiemmat tutkimukset, sillä saamelaisia esitetään edelleen nimenomaan kulttuuristen erityispiirteidensä kautta, mutta niiden avulla saamelaisten mediarepresentaatiota voidaan tarkastella yksityiskohtaisemmin.

Dynaamisen saamelaiskulttuurin kehyyksessä nostetaan esille kulttuurin, saamen kielten ja nykyaikaisen saamelaisidentiteetin *liikkuvuus*, joka saa kehyyksessä myönteisiä merkityksiä. Kehys uudistaa perinteistä saamelaiskuvausta, sillä se esittää saamelaisia ja saamelaiskulttuuria osana modernia yhteiskuntaa. Saamelaiskulttuurin muutokseen on perinteisesti ulkopuolelta käsin suhtauduttu varauksella, sillä sen on pelätty rikkovan saamelaisten autenttisuutta ja täten muuttavan oletettua saamelaisuuden olemusta. *Helsingin Sanomissa* modernius tulkitaan myönteiseksi ominaisuudeksi ja osoitukseksi saamelaiskulttuurin kyvystä reagoida nykyaikaan. Tällaista median näkökulmaa voi pitää tuoreena. Yllättävää on, miten tavallisesti saamelaisuudelle uhkana koettu urbaani saamelaisuus esitetään kehyyksessä luonnollisena reaktiona yhteiskunnan rakenteellisiin muutoksiin sekä modernina identiteettinä. Toisaalta saamelaisuudesta nostetaan esille hyvin perinteisiä asioita, kuten kulttuuriin, taiteeseen ja saamen kieliin liittyviä tekijöitä.

Vaikka saamelaiset näkyvätkin kehyksessä totutusta poikkeavalla tavalla, ovat saamelaisuuden tunnusmerkit säilyneet pitkälti samoina.

Suomessa saamelaisten oikeuksiin liittyvä päätöksenteko ja julkinen keskustelu on perinteisesti ollut suomalaisten mielestä ongelmalliseksi koettu aihe (Lehtola 2015b). Saamelaisten oikeuskehyksessä naiset itse tuovat esille oikeudellisia epäkohtia, joista suurimpana pidetään itsemääräämisoikeuden heikkoa toteutumista. Naisten puheista ilmenee, että oikeuskeskusteluun liitetty ongelmallisuus selittyy usein saamelaisten ja enemmistökansojen näkemyseroina. Esimerkiksi Tenojoen sopimus näyttäytyy saamelaisille uhkana perinteisen kalastuselinkeinon jatkuvuudelle, kun taas Norjan ja Suomen valtioille kyse on luonnonsuojelusta. Kehyksessä ei ole lainattu tai haettu naisten kommentteja tukemaan tai haastamaan muita osapuolia, jolloin syntyy helposti vaikutelma, että oikeuskeskustelussa kyse on mielipideasioista. Vaikutelma syvenee niissä haastatteluissa, joissa toimittaja alkajaisiksi kertoo pyytäneensä haastateltavaa kertomaan miten asiat todella saamelaisten mielestä ovat. Saamelaisnaisille annetaan mediassa tilaa tuoda esille omia näkemyksiään, mutta niiden merkityksellisyyden punnitseminen jää lukijan harteille.

Toinen tutkimuskysymykseni on, miten saamelaisten historiallinen representaatio on kehittynyt. Saamelaisten representaatiota ovat vuosisatoja hallinneet ulkopuolisten kansojen kuvaukset, joissa toistuvat esitykset saamelaisista alkukantaisina, ekologisena luonnonkansana sekä autenttisena ihmisenä. Kuvausten perusteella saamelaiset on nähty toisaalta ideaalin ihmisyyden perikuvana ja toisaalta osoituksena rotujen eriarvoisuudesta. 1900-luvun jälkipuoliskolla suomalaisen elokuvan ja TV-viihteen myötä esitykset saamelaisista hyperseksuaalisina ja viinaanmeneviä levisivät laajemman yleisön käsityksiksi saamelaisista, mitkä vaikuttivat saamelaisten arkipäivään vuosikymmeniksi eteenpäin.

Vanhoja käsityksiä ovat haastaneet erityisesti saamelaisnaiset 2010-luvulla uudelleenkehystämällä saamelaisrepresentaatiota omista lähtökohdistaan sekä ottamalla kantaa saamelaisten eettiseen esittämiseen. Televisiosarja *Märät Säpikkäät* ravisteli pinttyneitä stereotyyppioita ja loi ennennäkemätöntä saamelaisviihdettä.

Uudelleenkehystämisen tulkitseen pyrkimyksenä ottaa hallintaan ja muokata sitä saamelaiskuvaa, joka on luotu ulkopuolisten tarpeisiin.

Viimeinen tutkimuskysymykseni on, millaisia mediarepresentaatioita saamelaisista on suomalaisessa mediassa 2010-luvulla. Väitän vuoden 2010-luvun jälkipuoliskon mediarepresentaatioon vaikuttaneen vahvasti stereotypia suuttuvista ja loukkaantuvista saamelaisista, joka syntyi mediassa käydystä laajasta keskustelusta kulttuurisesta omimisesta. Julkisuudessa keskusteluun osallistivat monet saamelaisnaiset, jotka puheenvuoroissaan puolustivat saamelaisten oikeutta suojella omaa kulttuuriperintöään. Kritiikki kehystettiin mediassa tunnepitoiseksi mielipiteeksi, mikä siirsi keskustelun painopistettä kulttuurisen omimisen määritelmään sekä saamelaisten tunteiden oikeutuksen arviointiin. Tätä voi kuitenkin tulkita myös saamelaisnaisten aktiiviseksi toiminnaksi jälleen uudelleenkehystää saamelaiskulttuurin esittämistä, kuten teki *Märät Säpikkäät* 2010-luvun alkupuolella.

Huomionarvoista on, että *Helsingin Sanomat* oli merkittävä alusta keskustelulle kulttuurisesta omimisesta. Lehti täten osallistui suuttuvan saamelaisen stereotypian syntyyn ja ylläpitoon. Aineistossa lehti on kuitenkin paikoin itsekriittinen uuden saamelaiskuvan suhteen. Kulttuuriseen omimiseen liittyneen keskustelun kontekstissa on kiinnostavaa, että samaan aikaan lehden artikkeleissa voidaan nähdä dynaamisen saamelaiskulttuurin kehys, joka tuo esille myönteisiä saamelaiskulttuurin elementtejä. Onkin mahdollista pohtia, vaikuttiko uuteen saamelaiskuvaan kohdistunut kritiikki lehteen niin, että toimituksessa haluttiin monipuolistaa kaventunutta saamelaiskuvaa. Aineistoni koostuu henkilöhaastatteluista, joissa haastateltavalla on mahdollisuus tuoda esille omia näkemyksiään tietystä aiheesta. Suuttuvan saamelaisen stereotypia on saattanut lisätä toimittajien kiinnostusta saamelaisia kohtaan, mikä on voinut näkyä henkilöhaastattelujen suosiossa.

Tutkimukseni aineiston pienen koon takia tutkimuksesta ei voida vetää laajempia johtopäätöksiä, vaan kehukset kuvastavat ainoastaan tähän aineistoon kuuluvia mediatekstejä. Siitä huolimatta tutkimukseni mukailee esimerkiksi Lehtolan (2015b: 220) esille tuomaa jaottelua niin sanotusti hyvästä ja ongelmallisena nähdystä

saamelaisuudesta. Laajemmasta aineistosta olisi myös mahdollista löytää useampia kehyksiä, joiden avulla mediarepresentaatiota voisi tutkia laajemmin.

Kehysanalyysiin usein kohdistetaan kritiikkiä siitä, miten jokainen tutkija tekee omat tulkintansa ja näin ollen luo omat kehyksensä. Toisen tutkijan tulkinnat samasta aineistosta saattaisivat poiketa omistani. Tulkitseen mediatekstejä saamelaisena saamelaiskulttuurin opiskelijana, joka seuraa aktiivisesti saamelaisiin liittyvää keskustelua. voi poiketa merkittävästikin siitä, mitä suomalainen, vähän saamelaisista tietävä henkilö tekisi.

En ole tässä työssä syventynyt siihen, ketkä ovat osallistuneet kehystämiseen. Olen jättänyt ulkopuolelle sen tutkimisen, mikä osuus eri osapuolilla on saamelaiskuvan rakentamisessa. Rajaukseni avaa mahdollisuuksia uusille tutkimuksille, joissa tutkimuksen kohteena olisivat kehystämisen osapuolet. Olen todennut työssäni kehysten olevan osa toimittajien työvälineistöä. Haastattelutilanteessa kuitenkin myös haastateltavat tuovat tilanteeseen omat kehyksensä, jolloin on mahdollista kysyä, voivatko haastateltavien kehykset näkyä julkaistuissa artikkeleissa? Saamelaisten kehyksiä olisi mahdollista tarkastella esimerkiksi saamelaisten oman median kautta, jossa uutistekstejä ja artikkeleita tuottavat pääasiassa saamelaiset toimittajat.

Ymmärrystä saamelaisten mediarepresantaatiosta voisi jatkotutkimuksissa vielä syventää, sillä suomalaisen median saamelaiskuvaa 2010-luvun osalta ei ole vielä juuri tutkittu. Kuten työssäni olen osoittanut, kuluneella vuosikymmenellä saamelaiset ovat olleet aktiivisesti esillä eri mediakanavilla, joten aineistoa on saatavilla monesta eri lähteistä. Omaa tutkimusaiheittani olisi mielenkiintoista jatkaa ottamalla tutkimuksen kohteeksi saamelaismiehistä kertovat artikkelit. Sen myötä olisi mahdollista vertailla, esitetäänkö saamelaisuutta eri tavoin eri sukupuolten näkökulmista. Tutkimuksessani olen myös nostanut esille 2010-luvun uuden stereotypian suuttuvista ja loukkaantuvista saamelaisista. Stereotypia on muodostunut hallitsevaksi saamelaisten mediarepresentaation osaksi. Kiinnostava tutkimuksen kohde olisikin selvittää, millaisia vaikutuksia kyseisellä stereotypialla on ollut saamelaisten asemaan julkisessa keskustelussa sekä laajemmin suomalaisessa yhteiskunnassa.

## LÄHTEET

- Aikio-Puoskari, Ulla (2006). *Raportti saamelaisopetuksesta Pohjoismaiden peruskouluissa: Pohjoismainen vertailu opetuksen perusedellytysten näkökulmasta*. Inari: Saamelainen parlamentaarinen neuvosto.
- Broberg, Gunnar. (1981–82). ”Lappkaravaner på villovägar. Antropologin och synen på samerna fram mot sekelskiftet 1900.” *Lychnos* 1981–82, 28–29.
- Cocq, Coppélie & DuBois, A. Thomas (2020). *Sámi Media and Indigenous Agency in the Arctic North*. Seattle: University of Washington Press.
- Dlaske, Kati & Jäntti, Saara (2016). Girls strike back: the politics of parody in an indigenous TV comedy. *Gender and Language*, 10 (2). doi:10.1558/genl.v10i2.24055
- Entman, Robert (1991). Framing U.S. Coverage of International News: Contrast in narratives of the kal and iran air incidents. *Journal of Communication* (41)2, 6–27.
- Eriksen, Thomas Hylland (2015). *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. Fourth edition. Lontoo: Pluto Press.
- Global Media Monitoring Project (2015). Who Makes the News. [http://www.media-diversity.org/additional-files/Who\\_Makes\\_the\\_News\\_Global\\_Media\\_Monitoring\\_Project.pdf](http://www.media-diversity.org/additional-files/Who_Makes_the_News_Global_Media_Monitoring_Project.pdf) Viitattu 25.1.2021
- Grossman, Jonathan (2019). Toward a definition of diaspora. *Ethnic and Racial Studies* 42:8, 1263-1282, <https://doi.org/10.1080/01419870.2018.1550261> Viitattu 23.5.2021
- Guttorm, Juha (2018). *Saamelaisten itsehallinto Suomessa - dynaaminen vai staattinen?: tutkimus perustuslaissa turvatun saamelaisten itsehallinnon kehittymisestä lainsäädännössä vuosina 1996–2015*. Rovaniemi: Lapin yliopisto. Väitöskirja. <https://lauda.ulapland.fi/handle/10024/63446>
- Hall, Stuart (1992.) News ethnicities. Teoksessa Donald & A. Rattansi (toim.) *'Race', culture & difference*. London: Sage.
- Hall, Stuart (2011). Introduction: Who need “identity”? Teoksessa Stuart, Hall & Paul, Du Gay (toim.) *Questions of cultural identity*. Los Angeles, Calif.: Sage.

- Haukkala, Teresa (toim.) (2011). *Monipaikkaisuus – ilmiö ja tulevaisuus*. Sitran selvityksiä (54). Helsinki: Sitra <https://www.sitra.fi/julkaisut/monipaikkaisuus/> viitattu 5.5.2021
- Helsingin Sanomat (10.5.2016). Kiasman twerkkaajat valesaamenpuvuissa kuumentavat tunteita – ”teoksessa ei ole kyse saamelaisuudesta”. Kiasman twerkkaajat valesaamenpuvuissa kuumentavat tunteita – ”teoksessa ei ole kyse saamelaisuudesta” <https://www.hs.fi/kulttuuri/art-2000002900460.html> Viitattu 18.5.2021
- Horsti, Kaarina (2005). *Vierauden rajat: Monikulttuurisuus ja turvapaikanhakijat journalismissa*. Tampereen yliopiston tiedotusopin laitos. Tampere: Tampereen yliopisto. Väitöskirja. <https://trepo.tuni.fi/bitstream/handle/10024/67525/951-44-6423-0.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Viitattu 3.12.2020
- Hubara, Koko (8.2.2016). Othe(i)ron. Blogikirjoitus. <https://www.lily.fi/blogit/ruskeat-tytot/otheiron/> Viitattu 29.5.2021
- Humalajoki, Reetta (2017). Alkuperäiskansat, kulttuurinen omiminen ja asuttajakolonialismi. Blogikirjoitus 14.11.2017. <https://antroblogi.fi/2017/11/alkuperaiskansat-ja-asuttajakolonialismi/> Viitattu 19.5.2021
- Ikonen, Ida (2013). ”Irvikuva — entäs sitten?”: Lapin Kansan ja Helsingin Sanomien luoma saamelaiskuva vuoden 2011 sanomalehtiteksteissä. Pro gradu. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:oulu-201305201319> Viitattu 27.1.2021
- Iltalehti (10.5.2016). Vähäpukeiset naiset tanssivat saamenpuvussa – saamelaiset suuttuivat videotaideteoksesta. <https://www.iltalehti.fi/uutiset/a/2016051021541639> Viitattu 16.5.2021
- Isaksson, Pekka (2001). *Kumma kuvajainen. Rasismi rotututkimuksessa, rotuteorioiden saamelaiset ja suomalainen fyysinen antropologia*. Väitöskirja. Inari: Kustannus Puntsi.
- Jokinen, A., Juhila, K. & Suoninen, E. (2017). *Diskurssianalyysi: Teoriat, peruskäsitteet ja käyttö*. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.
- Jouhki, Jukka (2017). Intiaanipähineen ongelma. Blogikirjoitus *AntroBlogi* 27.9.2017 <https://antroblogi.fi/2017/09/intiaanipaahineen-ongelma/> Viitattu 20.5.2021

- Kaleva (10.5.2016). Kiasman videoteos narkästyttää saamelaistaiteilijoita – Tekijä: ”Nyt on tartuttu väärään asiaan”. <https://www.kaleva.fi/kiasman-videoteos-narkastyttaa-saamelaistaiteilijo/1749082> Viitattu 17.5.2021
- Kallioniemi, Noora & Siivikko, Niina (2020). Anteeksipyyntöjä ja uudelleenkehystämistä: 2010-luvun keskustelu audiovisuaalisen kulttuurin saamelaisrepresentaatioista suomessa. *Lähikuva* 2/2020, 42–60
- Kanerva, Arla (2016). Rasistit omivat siniristilipun, länsimaiset joogaajat mantrat – milloin vuorovaikutus muuttuu muiden kulttuurien omimiseksi? *Helsingin Sanomat* 21.6.2016 <https://www.hs.fi/kulttuuri/art-2000002907163.html> Viitattu 17.5.2021
- Karkulehto, Sanna (2011). *Seksin Mediamarkkinat*. Helsinki: Gaudeamus.
- Karvonen, Erkki. (2000). Tulkintakehys (frame) ja kehystäminen. *Media & Viestintä*, 23(2). [https://journal.fi/mediaviestinta/article/view/61529.] Viitattu 17.11.2020
- Keskitalo, Pigga, Lehtola, Veli-Pekka, Paksuniemi, Merja, Capdeville, Sophie Alix, Erkkilä, Raija & ja Estola, Eila (2014). *Saamelaisten kansanopetuksen ja koulunkäynnin historia Suomessa*. Turku: Siirtolaisuusinstituutti.
- Keva, Juho (2021). Oulusta on tullut Suomen suurin saamelaiskylä – Helsinki on viides. <https://www.tilastokeskus.fi/tietotrendit/blogit/2021/oulusta-on-tullut-suomen-suurin-saamelaiskyla/> Viitattu 5.5.2021
- Knuutila, Aleks, Kosonen, Heidi, Saresma, Tuija, Haara, Paula & Pöytäri, Reeta (2019). Viha vallassa. Vihapuheen vaikutukset yhteiskunnalliseen päätöksentekoon. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-287-786-4> Viitattu 30.5.2021. Helsinki: Valtioneuvoston kanslia.
- Kolttalaki 1995/253. Annettu Helsingissä 24.2.1994
- Kuokkanen, Rauna (2007). Saamelaiset ja kolonialismin vaikutukset nykypäivänä. Teoksessa Joel Kuortti, Mikko Lehtinen & Olli Löytty (toim.) *Kolonialismin jäljet: keskustat, periferiat ja Suomi* (s. 142–155) Helsinki: Gaudeamus
- Lahti, Martti (2002). Johdanto: Nautinto/politiikka. Teoksessa Martti Lahti (toim.): Richard Dyer: *Älä katso! Seksuaalisuus ja rotu viihteen kuvastossa*. Tampere: Vastapaino



- Laiti, Petra (16.5.2018). Hei Suomi-Twitter, te ette vieläkään ymmärrä. [blogikirjoitus] Saatavilla sähköisesti <https://petralaiti.com/2018/05/16/hei-suomi-twitter-3/>
- Laki saamelaiskäräjistä (974/1995).
- Junka-Aikio, Laura (2019) Institutionalization, neo-politicization and the politics of defining Sámi research. *Acta Borealia* 36:1, s. 1-22.
- Ledman, Anna-Lill. (2012). *Att representera och representeras: Samiska kvinnor i svensk och samisk press 1966-2006*. Umeå: Umeå universitet.
- Lehtola, Jorma (2000). *Lailasta Lailaan – tarinoita elokuvien sitkeistä lappalaisista*. Inari: KustannusPuntsi.
- Lehtola, Veli-Pekka (1999): Aito saamelainen ei syö haarukalla ja veitsellä. Stereotypiat ja saamelainen kulttuurintutkimus. Teoksessa Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti (toim.) *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit. Osa 1: Outamaalta tunturiin. Toim.* Rovaniemi: Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C:16
- Lehtola, Veli-Pekka (2009). Lappalaiskaravaanit harhateillä, kulttuurilähettiläät kiertueella? Saamelaiset Euroopan näyttämöillä ja eläintarhoissa. – Faravid 2009. Oulu: Pohjois-Suomen historiallinen yhdistys
- Lehtola, Veli-Pekka (2015a). *Saamelaiset: Historia, Yhteiskunta, Taide*. Päivitetty laitos. Inari: Puntsi.
- Lehtola, Veli-Pekka (2015b). *Saamelaiskiista: sortaako Suomi alkuperäiskansaansa?* Helsinki: Into
- Lehtonen, Mikko (1996). *Merkitysten maailma. Kulttuurisen tekstintutkimuksen lähtökohtia*. Tampere: Vastapaino.
- Leino, Päivi & Varis, Niina (2019). Miksi saamelaiset aina valittaa? *Yle Uutiset* 9.11.2019 <https://yle.fi/aihe/artikkeli/2019/11/09/miksi-saamelaiset-aina-valittaa-saamelaiset-nayttaytyvat-meille-lahinna> Viitattu 19.5.2021
- Leppänen, Eero (2017). Saamelaiset suuttuivat missikisan järjestäjälle: "Kuvittelimme, että tämä on vuonna 2017 jo selvää. *Aamulehti* 27.9.2017 <https://www.aamulehti.fi/kulttuuri/art-2000007274576.html> Viitattu 20.5.2021

- Leppänen, Sirpa & Pietikäinen, Sari (2007) Saamelaiset toisin sanoen. Teoksessa Joel Kuortti, Mikko Lehtonen & Olli Löytty (toim.) *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Helsinki: Gaudeamus
- Länsman, Anni-Siiri (2008). Kenelle saamentutkija tutkii? Teoksessa toim. K. Lempiäinen, O. Löytty & M. Kinnunen *Tutkijan kirja*. Tampere: Vastapaino, 87–98.
- Länsman, Anni-Siiri. & Lehtola, Veli-Pekka (2015). Saamelaisten yhteiskunta 2000-luvulla. Teoksessa: *Saamelaiset: historia, yhteiskunta, taide*. Inari: Puntsi.
- Magga, Anne-Maria (2018). Ounastunturin terrori ja uudisasutus Enontekiöllä: saamelainen poronhoito suomalaisen asuttajakolonialismin aikakaudella”. *Politiikka*, 60:3, 251–259 .  
<https://journal.fi/politiikka/article/view/76309> Viitattu 19.4.2021
- Majanen, Minna (2016). Saamelaiset ja saamelaisuus Helsingin Sanomien, Inarinmaan/Inarilaisen ja Lapin Kansan artikkeleissa 1991 ja 2011. Pro gradu. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe201703215332> Viitattu 27.1.2021
- Mathisen, Stein R. (2004). Hegemonic Representations of Sámi Culture From Narratives of Noble Savages to Discourses on Ecological Sámi. Teoksessa Anna-Leena Siikala, Barbro Klein & Stein R. Mathisen (toim.) *Creating Diversities*. 17–30. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Mattanen, Tiina (2017): Saamenpukua omivat puhetaivat ja niiden vastadiskurssit epäaitoa saamenpukua käsittelevissä verkkokeskusteluissa. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:oulu-201706012362> Pro gradu. Viitattu 22.2.2021
- Media Audit Finland Oy (2019). LT Levikkitilasto 2019. <https://mediaauditfinland.fi/wp-content/uploads/2020/08/LT-tilasto-2019.pdf> Viitattu 4.12.2020
- Miettunen, Tuuli (2020). Saamelaistietoa vai puuttuvaa tietoa saamelaisista? : Selvitys saamelaistiedosta peruskoulun suomen- ja ruotsinkielisissä oppimateriaaleissa. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-263-832-8> Viitattu 28.1.2021
- Nyseth, Torill & Pedersen, Paul (2014). Urban Sámi Identities in Scandinavia: Hybridities, Ambivalences and Cultural Innovation, *Acta Borealia: A Nordic Journal of Circumpolar Societies*, 31:2, 131-151. <https://doi.org/10.1080/08003831.2014.967976> Viitattu 5.5.2021

- Nyysönen, Jukka (2018). Narratives of Sámi School History in Finland: The Histories of Assimilation Made Visible. *Nordic Journal of Educational History* 5(1), 97–114  
<https://munin.uit.no/bitstream/handle/10037/14155/article.pdf?sequence=3> Viitattu 7.5.2021
- Näkkäläjärv, Pirita & Alajärvi, Martta (2015) Saamelaisnuorten vastaisku: Nunnuka-lai-laa-kappaleesta oma versio Ailu Vallen esittämänä. *Yle Sápmi* 1.6.2015  
<https://yle.fi/uutiset/3-8035634> Viitattu 19.5.2021
- Näkkäläjärv, Pirita (2016). Näkökulma: Närkästyneet saamelaiset otsikoissa. Yle Saame. 16.05.2016.  
[https://yle.fi/uutiset/osasto/sapmi/nakokulma\\_narkastyneet\\_saamelaiset\\_otsikoissa/8877876](https://yle.fi/uutiset/osasto/sapmi/nakokulma_narkastyneet_saamelaiset_otsikoissa/8877876) Viitattu 14.1.2021
- Näkkäläjärv, Pirita (22.11.2019). Stereotyyppiöilla näytetään paikka yhteiskunnassa – Petelius ja nunnukasketsit. Blogikirjoitus.  
<https://piritanakkalajarvi.com/2019/11/22/stereotyyppiöilla-naytetaan-paikka-yhteiskunnassa-petelius-ja-nunnukasketsit/> Viitattu 14.5.2021
- Olsen, Kjell (2003). The Touristic Construction of the “Emblematic” Sámi. *Acta Borealia* 1, s. 3-20.
- Olthuis, Marja-Liisa, Kivelä, Suvi & Skutnabb-Kangas, Tove (2013). *Revitalising Indigenous Languages: How to Recreate a Lost Generation*. Bristol: Multilingual Matters
- Paasonen, Susanna (2010). Sukupuoli ja representaatio. Teoksessa Tuija Saresma, Leena-Maija Rossi & Tuula Juvonen (toim.) *Käsikirja sukupuoleen*. Tampere: Vastapaino.
- Pasanen, Annika (2015). *Kuávsui já peeivičuová 'Sarastus ja päivänvalo': Inarinsaamen kielen revitalisaatio*. Väitöskirja. Helsingin yliopisto, Suomen kielen, suomalais-ugrilaisten ja pohjoismaisten kielten ja kirjallisuuksien laitos: Suomalais-ugrilainen seura.
- Pietikäinen, Sari & Dlaske, Kati (2013). Cutting across media spaces and boundaries: The case of a hybrid, indigenous Sámi TV comedy. *Sociolinguistica* vol. 27:27, 87–100
- Pietikäinen, Sari (2000). Discourses of differentiation. Ethnic representations in newspaper texts. Jyväskylä: University of Jyväskylä. Väitöskirja
- Pietikäinen, Sari. & Mäntynen, Anne. (2009). *Kurssi kohti diskurssia*. Tampere: Vastapaino.
- Pilvinen, Sami (2019). Oulun Kärpät julkaisi Halloween-kuvan ja poisti sen välittömästi – kahden pelaajan asusta tullut palaute sai seuran reagoimaan: ”Ei tuollaista kukaan halua tahallaan tehdä”. *Iltalehti* 3.11.2019 <https://www.iltalehti.fi/smliiga/a/d5376f7f-15b7-40ea-890f->

[b019cc6ae948?fbclid=IwAR2AmIftG8FO03A\\_d\\_UK1hk8hX87yNfEhtgeTfMs9uLeta\\_KwejgJHW\\_XhTY](https://doi.org/10.1017/9781108888888) Viitattu 20.5.2021

- Puroila, Anna-Maija (2002). *Kohtaamisia päiväkotiarjessa - kehysanalyttinen näkökulma varhaiskasvatustyöhön*. Oulun yliopiston kasvatustieteiden tiedekunta. Oulu: Oulun yliopisto. Väitöskirja
- Pääkkönen, Erkki (2008). *Saamelainen etnisyys ja pohjoinen paikallisuus: saamelaisten etninen mobilisaatio ja paikallisperustainen vastaliike*. Väitöskirja. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus
- Rahko-Ravanti, Rauna (2016). *Saamelaisopetus Suomessa: Tutkimus saamelaisopettajien opetustyöstä suomalaiskouluissa*. Väitöskirja. Lapin yliopisto.
- Rasmus, Minna (2012). *Bággu Vuolgit, Bággu Birget: Sámemánáid Ceavzinstrategiijat Suoma Álbmotskuvlla Ásodagain 1950-1960-loguin*. Pro gradu. Oulu: Minna Rasmus.
- Rautio, Samppa (2015) Suomen Miss Maailma -edustaja ei esiinny pilailupuodin lapinpuvussa – "Tapahtui suuri virhe". *Yle Uutiset* 11.12.2015  
<https://yle.fi/aihe/artikkeli/2015/12/11/suomen-miss-maailma-edustaja-ei-esiinny-pilailupuodin-lapinpuvussa-tapahtui> Viitattu 21.5.2021
- Riihinen, Eleonoora, Typpö, Juhon & Miikkulainen, Aino (2019). Totuudenjälkeinen aika, kulttuurinen omiminen ja influensserit – Nämä ovat 2010-luvun kymmenen suurta puheenaihetta. Helsingin Sanomat. <https://www.hs.fi/kulttuuri/art-2000006352121.html> Viitattu 14.5.2021
- Roy, Chandra. K. (2004). *Indigenous women: A gender perspective*. Kautokeino: Resource Centre.
- Saamelaiskäräjät (2016). Kuvaohjeistus koskien saamelaisia ja saamelaiskulttuuria. [https://www.samediggi.fi/wp-content/uploads/2016/07/kuvaohjeistus\\_dnr\\_474\\_17102016.pdf](https://www.samediggi.fi/wp-content/uploads/2016/07/kuvaohjeistus_dnr_474_17102016.pdf) Viitattu 19.5.2021
- Saamelaiskäräjät (2018). Saamelaismatkailun eettiset ohjeet. <https://www.samediggi.fi/saamelaismatkailun-eettiset-ohjeet/> Viitattu 29.4.2021
- Saamelaiskäräjät (2019). Saamelaiskäräjät esittää Suomen valtiolle Tenosopimuksen irtisanomista. Saatavissa sähköisesti <https://www.samediggi.fi/2019/12/13/saamelaiskarajat-esittaa-suomen-valtiolle-teno-sopimuksen-irtisanomista/> Viitattu 23.3.2021

Saamen kielilaki (1086/2003)

Said, Edward W. (2011). *Orientalismi*. Helsinki: Helsinki University Press.

Sarhimaa, Jutta (2014). Tämä saamelaisnainen yllyttää kansaansa kapinaan Suomen sortovaltaa vastaan. *Helsingin Sanomat* 4.12.2014 <https://www.hs.fi/nyt/art-2000002782408.html>, viitattu 14.8.2020

Satokangas, Gabriela (2017). NRK: Uusi Tenon kalastussopimus on toisen voitto ja toisen tappio. *Yle Sápmi* 13.3.2017. [https://yle.fi/uutiset/osasto/sapmi/nrk\\_uusi\\_tenon\\_kalastussopimus\\_on\\_toisen\\_voitto\\_ja\\_toisen\\_tappio/9502974](https://yle.fi/uutiset/osasto/sapmi/nrk_uusi_tenon_kalastussopimus_on_toisen_voitto_ja_toisen_tappio/9502974). Viitattu 8.4.2021.

Smith, Linda Tuhiwai (2012 [1999]). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Second Edition. London & New York: Zed Books Ltd.

Mathisen, Stein (2004). Hegemonic Representations of Sámi Culture From Narratives of Noble Savages to Discourses on Ecological Sámi. Teoksessa A-L. Siikala, B. Klein & Stein R. Mathisen (toim.) *Creating diversities: Folklore, religion and the politics of heritage*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Sutinen, Teija (2019). Enemmistö suomalaisista katsoo, ettei Peteliuksen olisi pitänyt pyytää anteeksi saamelaisilta. *Helsingin Sanomat*. <https://www.hs.fi/politiikka/art-2000006349588.html> Viitattu 14.5.2021.

Swanljung, Maria (2021). Mikä on median vastuu, kun vähemmistöön kuuluva haastateltava ei halua osallistua? Blogikirjoitus. <https://syrrjinta.fi/-/mika-on-median-vastuu-kun-vahemmistoon-kuuluva-haastateltava-ei-halua-osallistua-> Viitattu 1.5.2021

Tammela, Linda & Rauhala, Mira (2016). Lumi Accessories mainostaa epäaidolla saamelaislakilla suomalaista designia. *Yle Sápmi* 18.8.2016 <https://yle.fi/uutiset/3-9102317> Viitattu 21.5.2021

Torikka, Xia (2015). Saamelaiset närkästyivät Uniikin uuden kappaleen rasistisesta viittauksesta. *YleX* 20.2.2015 <https://yle.fi/uutiset/3-8035634> Viitattu 22.5.2021

Torvinen, Pekka, Hakkarainen Kaisa & Paakkanen, Mikko (2017). Koko some kuohuu, sillä Pressiklubin juontaja Sanna Ukkolalle ehdotettiin erikeeperiä päähän, tämä kanteli

ehdottajan pomolle ja myrsky oli valmis – tästä on kyse. *Helsingin Sanomat, Nyt-liite* 10.10.2017. <https://www.hs.fi/nyt/art-2000005402721.html> Viitattu 24.5.2021

Turunen, Petri (2017). Kansanedustajan asu aiheutti kitkerän kiistan – onko puku aito vai jäljitelmä? ”Kyseessä kulissi”. *Ilta-Sanomat* 19.4.2017 <https://www.is.fi/kotimaa/art-2000005175826.html> Viitattu 21.5.2021

Tuulentie, Seija (2001). *Meidän vähemmistömmme: Valtaväestön retoriikat saamelaisien oikeuksista käydyissä keskusteluissa*. Väitöskirja. Helsinki: SKS

Typpö, Juho (2019). Pirkka-Pekka Peteliuksesta tuli joidenkin silmissä petturi, kun hän pyysi saamelaisilta anteeksi vanhoja sketsejään – miksi? *Helsingin Sanomat*. <https://www.hs.fi/kulttuuri/art-2000006318559.html> Viitattu 14.5.2021

Valkonen, Sanna (2009). *Poliittinen saamelaisuus*. Tampere: Vastapaino

Vihreät (21.11.2019). Pirkka-Pekka Petelius pyytää anteeksi saamelaisilta. Tiedote. <https://www.vihreat.fi/ajankohtaista/pirkka-pekka-petelius-pyytaa-anteeksi-saamelaisilta/> Viitattu 14.5.2021

West, Helga (22.11.2019). Pirkka-Pekka Petelius pyysi saamelaisilta anteeksi – Poliittisten irtopisteiden keruuta vai aito sovinnon ele? Blogikirjoitus. <https://helgawest.com/2019/11/21/pirkka-pekka-petelius-pyysi-saamelaisilta-anteeksi-poliittisten-irtopisteiden-keruuta-vai-aito-sovinnon-ele/> Viitattu 14.5.2021

Wiio, Juhani (2006). Media uudistuvassa yhteiskunnassa. Median muuttuvat pelisäännöt. *Sitran raportteja 65*. Helsinki: Edita Prima Oy. <http://www.sitra.fi/julkaisut/Raportti65.pdf> Viitattu 3.12.2020

YK-liitto (2012). YK:n julistus alkuperäiskansojen oikeuksista ja ILO:n yleissopimus nro169. [https://www.ykliitto.fi/sites/www.ykliitto.fi/files/apk-oikeuksien\\_julistus.pdf](https://www.ykliitto.fi/sites/www.ykliitto.fi/files/apk-oikeuksien_julistus.pdf) Viitattu 30.5.2021. Helsinki: YK-liitto 2012

Yle Sápmi (10.5.2016) Kiasmaa arvostellaan feikkisaamenpukuvideon ostamisesta <https://yle.fi/uutiset/3-8869765> Viitattu 19.5.2021

Ylen Aamu 5.2.2021: Saamelaiset – onko alkuperäiskansa yhä arka aihe? <https://areena.yle.fi/1-50754622> Viitattu 22.2.2021

Yläjärvi, Erja & Ubaud, Anu (2018). Naisten osuus HS:n jutuissa on kolmannes, ja se on liian vähän – Sitoudumme edistämään tasa-arvoa, laskuri kertoo HS:n tilanteen reaaliajassa.  
<https://www.hs.fi/kotimaa/art-2000005594582.html> Viitattu 25.1.2021

Young, James O. (2008). *Cultural appropriation and the arts*. Malden (Mass): Wiley-Blackwell