

KVEENIT

LASSI SARESSALO

KVEENIT

Tutkimus erään pohjoisnorjalaisen
vähemmistön identiteetistä

SUOMALAISEN KIRJALLISUUDEN SEURA · HELSINKI

Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 638

Typografia ja taitto: Hanna Saressalo

ISBN 951-717-920-0

ISSN 0355-1768

Tammer-Paino Oy

Tampere 1996

ESIPUHE

Ylhäällä pohjoisessa, Maanselän tunturien yöpuolella, aina Taka-Lapinkin takana, on suuri ja ylpeä maa, paljon kyllä kuultu, mutta harvoin nähty. Suomen-Lapin tuntureiden nousijalle se vain kaukaa häämöttää korkeiden lumihuippuisten gaissojen piirittäessä ilman äärtä. Taivallettuasi Lappia päin pohjoista kymmenin kilometrein yli tunturien, yli avariens aapojenkin, vielä päiväkausia lasketeltuasi Lapin suurten tenojen kanssa kilpaa, saavut sinne, missä kristikansan asuttama vanha maailma kokonaan loppuu, ja eteesi avautuu rannaton meri. Tämä pohjoinen maailmanranta, Taka-Lapin laitimmainen reunamaa on **Ruija**, ja sen ääriä huuhtova ulappa, **Ruijanmeri**, jo vanhastaan kuultu, kolkko Jäämeri.

Satoja vuosia Norja, Ruotsi — ja Suomi — sekä Venäjä riitelivät Jäämerestä ja sen lappalaisrannoista. Norja siinä peri parhaan osan, koko Ruijanmaan Varenginvuonoineen ja maineen aina Ryssän rajaa myöten, ja venäläinen sai tyytyä Kuollan niemimaahan Turjan- ja Muurmanninrantoineen. Mutta Ruotsi ja Suomi lappalaisineen jäivät viimein aivan osattomiksi ikivanhoista takarannoistaan.

Norjan isäntävallassa on siis lopultakin paljon kiistelty, suuri ja ylpeä Ruijanmaa Jäämerineen, tuntureineen ja lappalaisineen.

Mutta täällä tuntureiden ja lappalaisten naapurina, Norjan vallassa, asuu vieläkin tuhansia suomalaisia, tunturien takaisia kveenejä, joista monet polveutuvat jo vanhoina aikoina maahan muuttaneista esiukoista."
(Samuli Paulaharju)

* * *

Kveenit, suomenkieliset siirtolaiset, olivat peräisin Suomen ja Pohjois-Ruotsin eri kolkilta, Karjalasta ja Savosta, Kittilästä ja Tornionjokilaaksosta ja monilta mainitsemattomilta seuduilta. Tornionjokilaaksossa Karesuvannon alapuolella sijaitsee myös Pajalan kylä.

Kotona Varangissa olin aikoinani kuulut tarinan. Se sai sadun hohteen. Outo sointi, oudot nimet vahvistivat sadunomaisuutta pikkupojen mielessä.

En ollut koskaan nähnyt isoäitiä, mutta hän syntyi Ruotsissa siinä oudonnimisessä paikassa Tornionjokilaaksossa. Ja hän oli vain neljän vuoden ikäinen, kun hän vanhempiensa kanssa saapui tähän laaksoon, tätä samaa jokea pitkin, matkalla Pohjanmerelle. Se oli suuren nälän aikaa. 1860-luvulla katovuosia tuli peräkkäin, ne ikään kuin odottivat toinen toistaan Pohjois-Suomessa ja Pohjois-Ruotsissa. 60-luvun puolivälissä isoisäni ei jaksanut enää ja läksi Norjaan.

Isoisäni otti perheensä ja jatkoi matkaansa erämaiden halki. Jossain Målselvenin tienoilla hän vuokrasi talon ja maata, mutta ei jäänyt sinne pitkäksi aikaa. Hän taivalsi edelleen kohti pohjoista ja itää.

Isoäiti päätyi Varanginvuonolle.
(Hans Kristian Eriksen)

* * * *

kven, (*kvæn*), en, -er (jfr. gno. pl. *kvenir*), etnogr. 1) hist., innbygger av det nordlige Finland og det svenske Norrbottens len. 2) finsk innflytter i Norge ell. etterkommer av en slik innflytter, særl. i Finnmark.

-nordman, en, sj., person av blandet norsk og kvensk ophav; nordmann med kvensk blod i sig.

kvensk, adj., som hører til, er opstått hos, er egen, typisk for kvener

(Norsk Riksmålordbok 1937)

* * * *

Ruijan kveeniliitto/Norsk kveners forbund perustettiin vuonna 1987. Kveeniliitossa on nykyään runsas 800 jäsentä. Tavoitteena on vahvistaa kveenien ja muiden ruijansuomalaisten kulttuuria sekä sosiaalista ja taloudellista asemaa. Organisaation lähtökohta on, että kveenit ovat Norjassa asuva etninen vähemmistö, jolle kuuluvat myös tällaisen vähemmistön oikeudet.

(Kveeniliiton esite 1994)

Edellä on neljä eri tekstiä, joista jokainen omalla tavallaan kertoo tämän tutkimuksen teemasta, väestöstä, jota kutsutaan kveeneiksi, ruijansuomalaisiksi. Paulaharjulle kveenit olivat romanttinen osa suomalaista rajantakaista kulttuuria, Eriksenin kveenit ovat osa hänen vertaan ja sukuaan. Norjalainen yhteiskunta määrittelee kveenit virallisesti omalla tavallaan ja kveenit itse haluavat organisoitumisensa myötä kertoa ulkopuolisille, keitä he ovat.

Perustietoja kveeneistä, ruijansuomalaisista saa monimuotoisesta tuota kulttuuria koskevasta tieto- ja kaunokirjallisuudesta. Se, joka ei ehdi kirjoihin perehtyä ajaa parissakymmenessä tunnissa Turusta Jäämerelle ja hakee käsiinsä elävän, oikean kveenin ja kuuntelee tämän miellyttävän vanhakantaista puheenpartta. Jos on hyvä kevät- tai kesäsää, olo Ruijassa tuntuu hyvältä.

Seuraavilla sivuilla minulla on mahdollisuus saattaa lukija matkalle Ruijaan, kveenien, jo menneiden ja vielä olevien pariin. Samalla minulla on mahdollisuus toimia tieteellisen ekskursion oppaana ja tarjota lukijalle tie laboratorioon, jossa kulttuurinen enemmistö ja vähemmistö kohtaavat.

Ekskursiolla olen ollut itsekkin. Ja monta opasta ja auttajaa on matkalaista ollut tukemassa. Heitä kaikkia kiitän maailmankuvaani olennaisesti vaikuttaneista tapaamisista, tuntemuksista ja kertomuksista kuluneiden kymmenen vuoden aikana. Luonnollisesti suurimman kunnioitukseni osoitan kveeneille, jo edesmenneille ja vieläkin eläville, joiden kautta olen saanut oppia paljon. Kertojistani moni on jo kiitoksen ulottumattomissa, heille kaikille laskin viime kesänä kukan Ida Tuomaisen haudalle Vesisaaressa. Kiitän kveeniaktivisteja avoimista kontakteista Heistä haluan ketään unohtamatta erikseen mainita Terje Aronsenin, Irene Andreassenin, Olav Beddarin, Agnes Eriksenin, Dagny Olsenin ja Bjørnar Seppolan. Kiitokseni kohdistuvat myös oppaisiini Eira Söderholmiin, Tor Sveumiin ja Arja Koskiseen. Tieteellistä innoitusta olen saanut professori Einar Niemeltä ja omia käsityksiäni ovat vahvistaneet kollegojeni Håvard Dahl Bratreinin ja Venke Olsenin usein erilaisetkin näkökulmat tähän tutkimukseen. Kanssamatkaajilleni kentällä, Anne Bergmanille, Pasi Engesille, Stein R. Mathisenille ja Stein Mjaatvedtille samoin kuin Veikko Anttoselle, Martti Junnonaholle ja Harri Kotimäelle olen niin ikään kiitoksen velkaa samoin kuin Salla Taavetille ja Marjut Huuskoselle ansiokkaasta arkistotyöstä. Kulttuurien

tutkimuksen laitoksen folkloristiikan ja uskontotieteen ääniterarkisto on kiitettävästi auttanut työn aineiston haussa. Kiitokset Riti Eskolalle sekä Johan Strömforsille ja Tarja Järviselle teknisestä avusta viime metreillä. Tiivistelmän norjaksi käänsi Tuija Dalmo, jolle kiitos hankalahkosta urakasta.

Kiitän professori Aili Nenolaa, apulaisprofessori Annikki Kaivola-Bregenhøjtä ja professori Juha Pentikäistä arvokkaista kommenteista työn muotoutuessa kirjoitukseksi sekä kollegoitani Turun yliopistolla ja Tampereen kulttuuritoimistossa ja muuallakin, jotka jaksoivat uskoa aikeitteni konkretisointiin. Kiitän taloudellisia tukijoitani vuosien varrella, Suomalais-norjalaista kulttuurirahastoa, Suomen Akatemian humanistista toimikuntaa, Suomen kulttuurirahastoa, Tampereen kaupungin tutkimusrahastoa sekä Turun Yliopistosäätiötä.

Suomalaisen Kirjallisuuden Seuraa kiitän siitä, että se on ottanut työni arvostettuun julkaisusarjaansa.

Koiramme Batu sai kärsivällisesti kuunnella juonenkehittelyä ulkoilumatkojemme aikana. Suurin kiitos lopputuloksesta kuuluu kuitenkin vaimolleni Hannalle, jonka tuki, yllytys, usko ja voima antoi minulle intoa harrastaa tätä tutkimusta vakituisen päivätyöni ohessa. Hän on myös ollut päävastuussa teoksen saattamisesta nykyiseen muotoonsa. Hänelle omistan tämän teoksen.

Pispalassa huhtikuussa 1996

Lassi Saressalo

SISÄLLYS

1. JOHDANTO	15
1.1. Kveenit	15
Paikannimiluettelo	17
1.2. Tutkimustrendejä ja paradigmoja	20
Myytti kveenien maasta 20 · Terra feminarum 20 · Kveenit ja birkarlit 21 · Regionaalinen kveeni- paradigma 22 · Etymologinen kveeni 23 · Ruijan kveenit löytyvät — kansallispoliittinen paradigma 26 · Uudempi suomalainen tutkimus — vähemmistötutkimuksen paradigma 27 · Norjalainen vanhempi tutkimus 28 · Norjalaisen historiantutkimuksen näkökulma 28 · Norjalainen vähemmistötutkimus 29	
1.3. Tutkimustehtävä	30
Tutkimuksen taustaa 30 · Suomalais-norjalainen kveeniprojekti 30 · Vähemmistökysymysten esilletulo 34	
1.4. Tutkimusaineisto ja lähdekritiikki	39
Aineisto 39 · Lähdekritiikkiä 45	
2. VÄHEMMISTÖ JA ETNISITEETTI — TEORIAA JA KÄSITTEITÄ	50
2.1. Kulttuurin määritelmä, enkulturaatio ja etnosentrismi	50
2.2. Etnisyysongelmia	57
2.3. Yksilö, identiteetti ja etnisyys	66
2.4. Etnosentrismi folkloressa	72
2.5. Etnografinen stereotypittäminen	77

3. MAAHANMUUTTO JA KVEENIYHTEISÖT	81
3.1. Maahanmuutto	81
Maahanmuutto ennen 1800-lukua 82 · Asutus 1800-luvun alkupuoliskolla 85 · Viimeinen muuttoperiodi, 1800-luvun loppupuoli 90	
3.2. Asutusprosessin dokumentointi	96
3.3. Kveeniyhteisöt	103
3.3.1. Paikallinen etninen yhteisö	103
3.3.2. Yykeä, erityisesti Yykeänperä, jota kutsutaan Markkinaksi ja joka tunnetaan Skibotnina	105
3.3.3. Raisi eli ruijaksi Nordreisa	110
3.3.4. Naavuono, kveenien niminenkö Kvæningen	113
3.3.5. Alattio	118
3.3.6. Ruijan äärimmäisillä saarilla	127
3.3.7. Porsankinvuono, Pyssyjoki ja Lemmijoki	130
3.3.8. Pohjois-Varenki Annijoelta Vuoreaan	140
3.3.9. Etelä-Varenki, Pykeä ja Paatsjokivarsi	153
4. MUU VÄESTÖ JA KVEENIEN MUUTON SYYT	159
4.1. Alueen muu väestö	159
Saamelaiset 159 · Norjalaiset 162	
4.2. Varhaisemman suomalaissiirtolaisuuden syitä	166
Kauppakontaktit 166 · Uudisasutus 167 · Väestö- kehitys 168 · Rajakysymykset 172 · Ruijan veto 173	
4.3. Uudemman siirtolaisuuden syykokonaisuus	175
Väestökehitys 175 · Sosiaaliset kysymykset 177 · Katastrofit 178 · Ruijan houkutukset 179 · <i>Kalastus 179 · Maatalous 181 · Kaivosteollisuus 182 · Amerikansiirtolaisuus 184</i>	

5.	KVEENIEN ETNISYYS	185
5.1.	Kieli etnisiystekijänä	185
5.2.	Perhe- ja sukustaustan tunteminen	201
5.3.	Kuka minä olen, keihin minä kuulun?	208
	Tutkija ja etnonyymi 208 · Esoteerinen etnonyymi 213	
5.4.	Ovatko ne erilaisia — etnografinen aineisto	226
	Museaalinen näkemys 226 · Esoteerista etnografiaa 229 · <i>Metsäkulttuuri</i> 229 · <i>Maatalous ja karjanhoito</i> 232 · <i>Porotalous</i> 237 · <i>Saunakulttuuri</i> 239 · <i>Etninen taitavuus</i> 242 · <i>Pukuparsi</i> 246	
5.5.	Lestadiolaisuus — etninen uskontoko?	251
6.	KOHTAAMINEN SUURYHTEISKUNNAN KANSSA	264
6.1.	Etnisyys ja nationaalisuus	264
	Ekskurssi nationaalisuuteen 264 · Nationalismi Pohjoismaissa 269	
6.2.	Enemmistö — vähemmistö	271
6.3.	Den finske fare — norjalaistamispolitikka	277
	Poliittinen tausta ja strategiat 278 · Norjalaisen suuryhteiskunnan taktiikat 284 · <i>Koulupoliikka 1800-</i> <i>luvulla</i> 285 · <i>Kirkko ja kveenikysymys 1800-</i> <i>luvulla</i> 288 · <i>Oikeus maahan ja olemassaoloon</i> 289 · <i>Eristämisprosessit</i> 234 · <i>Ulkopoliittinen ongelma</i> 297 · 1920-luvulta toiseen maailmansotaan 289	

6.4. Kirjallisten kveenistereotyyppien muodostuminen	307
Tieto- ja dokumenttikirjallisuus 307 · <i>Varhaisempi kuva ja sen muuttuminen</i> 307 · <i>Aitonorjalainen näkemys tiivistyy</i> 310 · Kaunokirjallisuuden kveenikuva 312 · Uusimmat stereotyyppit 320	
6.5. Kveenit minoriteettina	320
7. YHTEENVETOA	330
LÄHTEET	339
SAMMENDRAG	357
KARTAT	
Kartta 1.	Tutkimusalue ja keskeisimmät paikannimet 16
Kartta 2.	Kveenien asutuspisteet 1880-luvulla perhekunnittain 94
Kartta 3.	Kveenien suhteellinen osuus kokonaisväestöstä alueittain 1845—1910 95
Kartta 4.	Kveenyhteisöt Yykeän — Raisin — Naavuonon alueella 107
Kartta 5.	Suomenkieliset paikannimet Naavuonon pohjukassa 115
Kartta 6.	Kveenyhteisöt Alattion — Porsangin alueella 119
Kartta 7.	Kveenyhteisöt Pohjois- ja Etelä-Varengissa 141
Kartta 8.	Etnisyyden muutos Pohjois-Varengissa vuodesta 1845 vuoteen 1885 147
Kartta 9.	Merisaamelaisalueet Finmarkussa vuonna 1717 161
Kartta 10.	Norjalaiset varhemmat asutusvyöhykkeet Finmarkussa 164
Kartta 11.	Suomalaisen uudisasutuksen leviäminen Lappiin ja Ruijaan 169
Kartta 12.	Rajojen synty kalotille 173
Kartta 13.	Perinteiset kauppareitit sisämaasta Ruijaan 174
KUVIOT	
Kuvio 1.	Kveenitutkimuksen prosessi 41
Kuvio 2.	Enkulturaatiokartio 53

Kuvio 3.	Kielitilanne Raisissa 1800-luvun lopulla	112
Kuvio 4.	Meritalonpojan vuosirytmii Porsangissa 1800-luvun lopulla	133
Kuvio 5.	Etninen jakauma Vesisaarella ja ympäristössä	144

TAULUKOT

Taulukko 1.	Kveeniväestön suhteellinen ja absoluuttinen osuus Tromssan läänissä 1845—1910	87
Taulukko 2.	Kveeniväestön suhteellinen ja absoluuttinen osuus Finmarkussa 1845—1910	88
Taulukko 3.	Avoliittokenttä Naavuonossa 1875	116
Taulukko 4.	Väestön etninen jakautuminen Porsangissa 1865	132
Taulukko 5.	Porsangin koululaisten etninen jakauma vuonna 1886	134
Taulukko 6.	Suomen Lapista Varengin alueelle vuosina 1881—1890 muuttaneiden ammatillinen tausta	140
Taulukko 7.	Kveenien absoluuttinen ja suhteellinen määrä Vesisaarella ja ympäristössä 1845—1885	142
Taulukko 8.	Kveenien absoluuttinen ja suhteellinen määrä Vesisaarella ja ympäristössä 1890—1910	143
Taulukko 9.	Vesisaareen suuntautuneen siirtolaisuuden sukupuolijakauma vuosina 1865 ja 1885	145
Taulukko 10.	Asukkaiden etnisyyss eräissä Pohjois-Varengin kylissä vuonna 1885	148
Taulukko 11.	Väestökehitys Etelä-Varengissa 1855—1910	155
Taulukko 12.	Keskeiset muuton työntö- ja vetotekijät	183
Taulukko 13.	Kansallisuutta ja etnisyyttä ilmaisevat termit	212

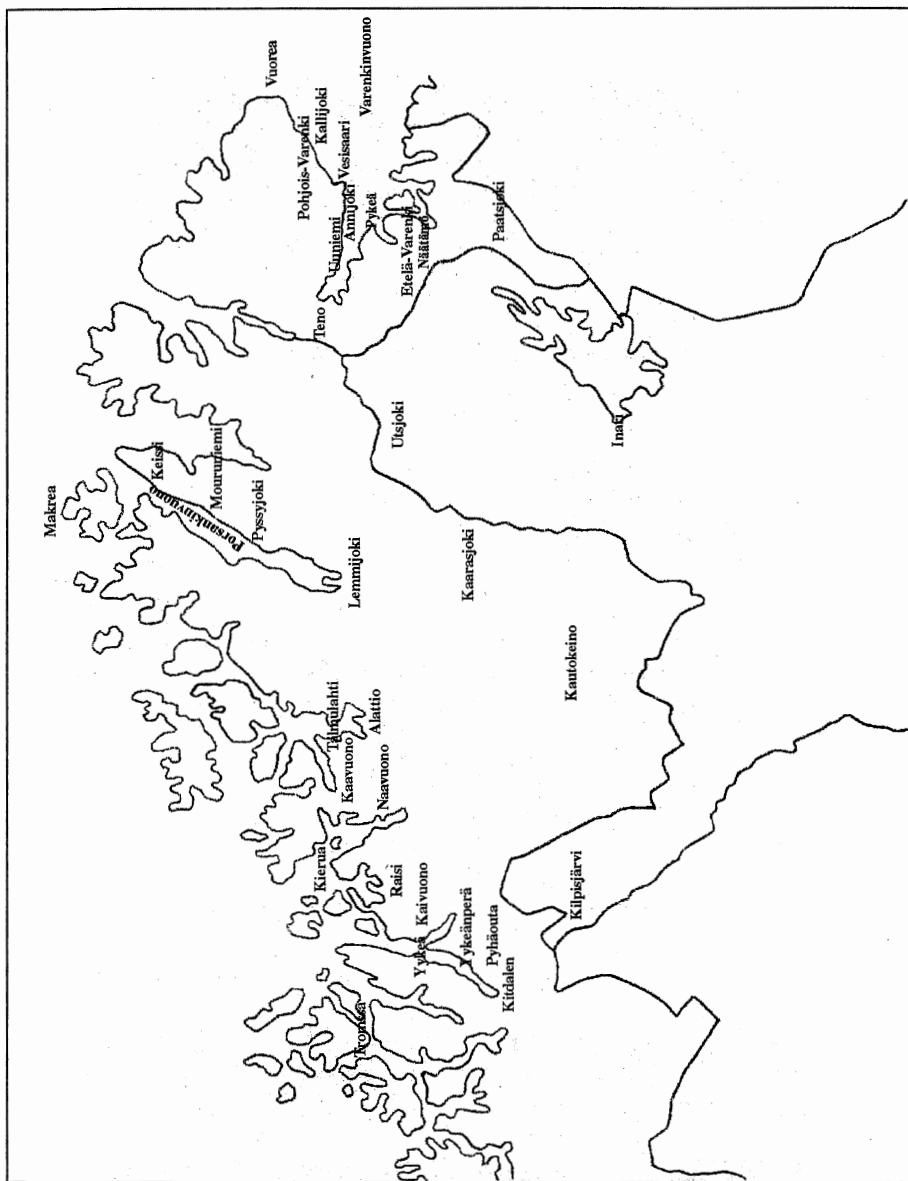
1. JOHDANTO

1.1. Kveenit

Keitä ovat kveenit? Mikä on tuo kirjallisuudessa, dokumenteissa, turistioppaissa ja elävässä elämässäkin kohdattava pohjoisnorjalainen väestönosa? Missä nämä kveenit oikein asuvat, mistä elementeistä rakentuu heidän kulttuurinen minuutensa? Miten tämä vähemmistö on syntynyt, miten se on muuttunut ja miten ympäröivä yhteiskunta on siihen suhtautunut? Ja ennen kaikkea, miksi heistä on juuri nyt syytä tehdä tutkimusta?

Kveeneiksi kutsutaan kielellisesti ja etnisesti omaksi ryhmäkseen erotettavaa pohjoisnorjalaista historiallista vähemmistöä, jonka kulttuuri perustuu suomalaisen kulttuuriin ja kieli suomen kieleen. Tämä suomalaisperäinen väestö asuu **Ruijassa**, Pohjois-Norjassa Finmarkun ja Tromssan läänien alueella rinnan valtaväestönä olevan norjalaisen ja alkuperäisväestöksi lasketavan saamelaisväestön kanssa. Eteläisimmät vielä kielensä ja kulttuurinsa erillaisuuspiirteitä säilyttäneet kveeniyhteisöt löytyvät Yykeän (Lyngenin) alueelta Suomen käsivarren länsipuolelta ja itäisimmän asutuspisteen löytää Paatsjokivarresta entistä Petsamon Salmijärveä vastapäätä Suomen rajan itäpuolelta.

Ruijalla käsitetään tässä tutkimuksessa koko sitä Pohjois-Norjan rannikko-aluetta Tromssan ja Finmarkun läänien alueella, jossa asuu suomalaisperäistä väestöä. Finnmarken, Finmork on vanhemmissa Pohjoiskalottia kuvaavissa historiallisissa esityksissä merkitty käsittämään aluetta, joka ulottuu Malangenin seuduilta aina Kuolan niemimaalle. (Ks. mm. Julku 1986, 19, 31, 38.) Anna-Riitta Lindgren käsittelee väitöskirjassaan *Miten muodot muuttuvat* Ruijan murteiden verbintaivutusta ja käyttää epäroimättä Ruijakašitettä kattamaan koko pohjoisen Norjan. Hän jakaa alueen murteiden mukaisesti kahtia, läntiseen Ruijaan Yykeästä Pyssyjoelle ja itäiseen Ruijaan tästä itäänpäin aina Paatsjokivarteen asti (Lindgren 1990, 7).



Kartta 1. Tutkimusalue ja keskeisimmät paikannimet.

Paikannimiluettelo

Aaroninniemi	Aronnes	Pohjois-Varenki	Nord-Varanger
Alattio	Alta	Poikkijoki	Kronstad
Annijoki	Vestre Jakobselv	Porsanki	Porsanger
Ekrea	Ekkerøy	Porsankinvuono	Porsangerfjorden
Etelä-Varenki	Sør-Varanger	Pyhäouta	Helligskog
Finmarkku	Finnmarken	Pykeä	Bugøynes
Inkea	Ingøy	Pyssyjoki	Børselv
Joensuu	Elvebakken	Raisi	Nordreisa
Kaavuono	Kåfjord (Alta)	Rässivuono	Rafsbotn
Kaivuono	Kåfjord (Lyngen)	Saltjärvi	Salbjærn
Kallijoki	Skallelv	Sisäpää	Indre Kvenby
Keissi	Kjæs	Talmulahti	Talvik
Kenttä	Leirpollen	Teno	Tana
Kierua	Skjervøy	Tromssa	Tromsø
Kiiperi	Kiberg	Tromsan lääni	Troms fylke
Kulleselva	Gulnes	Ulkopää	Ytre Kvenby
Laisvuono	Laksefjord	Uuniemi	Nesseby
Lemmijoki	Lakselv	Varenki	Varanger
Makrea	Magerøy	Varenki vuono	Varangerfjord
Markkina	Skibotn	Vesisaari	Vadsø
Mouruniemi	Mårnes	Voivuono	Rasteby
Naavuono	Kvænangen	Vuoreta	Vardø
Näätämä	Neiden	Vuosvankka	Furuflaten
Paatsjoki	Passvikelva,	Yykeä	Lyngen
	Passvik	Yykeänmuotika	Lyngseidet
Pillavuono	Billefjord	Yykeänperä	Skibotn

Kustaa Vilkuna kirjoitti Ruija-sanan merkityksestä ja etymologiasta vuonna 1978 artikkelissaan *Ruija, mitä ja mistä*. Hän toteaa, että Ruija-käsitteellä on suomalaisessa kielitieteessä kaksi merkitystä. Toisaalta se on yleiskäsitys sille, jota tänä päivänä on Norja/norjalainen (mm. Gananderin, Castrénin ja Lönnrotin määritelmät) ja toisaalta se vastaa nykyistä käsitettä Pohjois-Norja. Tämän suuralueen (Nordland, Tromssa ja Finmarkku) vanha norjalainen nimi on Haalogaland, joissain yhteyksissä myös Finnmark. Merkityksellisesti Vilkuna yhdistää sanan 'ruija' merkitsemään samaan kuin revontulet (Ruija palaa). Norjalaisetkin kytkevät käsitteeseen aluenimen Haalogaland, jonka kantasana on muinaisnorjan 'haleugir' — 'korkeat liekit'. (Vilkuna 1978, 149—157.)

Kveeniväestö on asettunut nykyisille asuinsijoilleen 1600-luvulta alkaen ja 1800-luvun lopulle ulottuneen muuttoliikkeen aikana. Muuttoliikkeessä on havaittavissa kaksi selvää trendiä, suomalaisen uudisasutuksen leviäminen Lappiin ja sen ulottuminen Ruijaan 1700-luvulla, ja 1800-luvun työsiirtolaisuus, joka sittemmin 1900-luvulla suuntautui Norjan sijasta Amerikkaan. Tämän jälkeenkin on suomalaisia Jäämeren rannoille muuttanut, mutta erona kveeniväestöön uudempi siirtolaisuus, erityisesti 1960-luvulta alkaen, on lähtenyt kansallisesta Suomesta ja muuttajat ovat olleet kansalliseen Suomeen identifioituneita ja siinä mielessä he lähtökohdiltaan eroavat kveeneistä Ruijassa. Kveenien kieli- ja kulttuuritausta on suomalaisperäinen, mutta kansalaisuudeltaan he ovat jo useamman polven norjalaisia.

Kveenien kulttuurinen sopeutuminen ruijalaiseen kulttuuriympäristöön on luonnollisesti noudattanut yhteiskunnan normaalia akkulturaatiokehitystä ja siihen liittyvää samanlaistumistrendiä. Norjalainen yhteiskunta on myös aktiivisesti pyrkinyt sulauttamaan pohjoisen vähemmistönsä itseensä. Samalla se on kuitenkin omaksunut maahanmuuttaneelta väestöltä tiettyjä elämisen tapaan liittyviä kulttuuripiirteitä osaksi pohjoisnorjalaista kokonaiskulttuuria. Tässä mielessä on tapahtunut kaksipuolista akkulturaatiota, vaikka kulttuurikosketuksen voimakkaampi osapuoli on luonnollisesti tarjonnut enemmän yhdenmukaistavia kulttuurimalleja kuin määrällisesti heikompi osapuoli. Samankaltaistumistrendistä huolimatta Ruijasta löytyy ihmisiä ja paikallisia yhteisöjä, jotka tuntevat itsensä erilaisiksi norjalaisessa yhteiskunnassa. Näiden ihmisten kulttuurisen kuvan muotoutumisesta, omasta historiasta,

tässä tutkimuksessa on kysymys. Jokainen kansa tarvitsee myyttejä, joko sakraaleja tai profaaneja, muodostaaksen itselleen historiallisen selkärangan. Mytografiat ovat joko rakennettuja laajoja eepoksia, joiden kautta kansalle luodaan historia tahi arkipäivän elämän kulttuurisia oivalluksia, joista muodostuu kulttuurissaan elävälle ihmiselle minuuden ja meikäläisyyden tukipylväitä erilaisuuden ongelmakentässä (Pentikäinen 1995, 32—36).

Pohjois-Norjaa käsiteltäessä on syytä pitää mielessä, että norjalaisella ja suomalaisella kulttuurintutkimuksella on näkökulmaero. Norjalainen tutkimus tarkastelee Pohjoiskalotin maailmaa oman kansallisen ajattelunsa läpi mereltä maalle, kun taas suomalainen tutkimus hakee vastaavasti lähtökohtaansa omalta alueeltaan ja omasta historiastaan ja katsoo suomalaiselta kulttuuri-alueelta yli Saamenmaan ennen kuin ulottaa katseensa Ruijan merimaihin.

Kveenien historia on ollut pääsääntöisesti muiden kuin heidän itsensä kirjoittamaa. Kveeneihin kohdistunut tutkimuksellinen mielenkiinto on ollut ja on laajaa; Ruija on ollut laboratorio niin myyttien, historian, kansankulttuurin kuin kielenkin kerääjille ja tutkijoille. Kveenien historia on pitkään ollut kirjoituksetonta, pienyhteisöissä elävien ihmisten omaa yksilö- ja sukuhistoriaa, josta ohikulkeva tutkija on poiminut oman tutkimustehtävänsä kannalta mielestään relevantin tietoineksen siitä juurikaan palautetta antamatta. Vasta viime vuosien kotiseutututkimus Ruijassa on tarjonnut kveeneille itselleenkin mahdollisuuden sanoa sanansa heitä koskevaan kirjoitteluun, ja kveeni-aktivismiin nousun myötä nämä sanat ovat myös osittain tulleet kuulluiksi.

Kveenien historia ja kulttuuri on aina ollut vähemmistön kulttuuria. Vaikka kveenit pienyhteisöissään ovatkin muodostaneet selviä kulttuurisia enemmistöjä, ei väestön määrällinen ja henkinen voima ole riittänyt kokonaisuuden hahmottamiseen ja tasa-arvoiseen keskusteluun enemmistöjen kanssa. Enemmistöllä voidaan tässä yhteydessä tarkoittaa valtaenemmistönä olevaa norjalaista suuryhteiskuntaa, tutkimuksellisesti myös suomalais-kansallista tutkimustraditiota ja vähemmistöpoliitisesti myös organisoituneempaa saamelaisyhteisöä, enemmistöä vähemmistöjen joukossa.

1.2. Tutkimustrendejä ja paradigmoja

Myytti kveenien maasta

Kveeneistä on kirjoitettu paljon. Ensimmäiset satunnaiset tiedot tästä pohjoisesta kansasta saadaan jo Olaus Magnukselta, Johannes Messeniukselta ja Olaus Rudbeckiltä, jotka teoksissaan viittasivat pohjoisessa olevaan kansaan ja sen kontakteihin tunnetun maailman kanssa (Julku 1986, 11—13).

Pohjoiskalotin historian tutkimuksen klassisiin lähdeaineistoihin kuuluu Englannin kuningas Alfred Suuren laatima hahmotelma maailman ja Pohjolan maantieteestä. Hänen tiedonantajanaan toimi norjalainen Haalogalandin päällikkö Ottar, joka kronikassaan kuvaa matkojaan ympäri Finmarkun ja kertoo kohtaamisestaan pohjoisen ihmisten — mm. kveenien kanssa — sekä näiden elämästä, yhteiskuntajärjestyksestä ja samalla sisämaan kansojen olemassaolosta. Koska tästä Ottarista on kirjoitettu jo kolmisensataa vuotta, ja kirjoitetaan edelleen, ei tässä yhteydessä ole syytä lähteä näitä kronikoita tarkemmin referoimaan. Keskeistä niissä on, että Finmarkusta etelään, ja Ruotsista länteen ennen Venäjää asuu kansa, jota Ottar kutsui kveeneiksi. Maa, jossa he asuivat, oli Kvenland.

Tähän teemaan yhtyivät 1700-luvulla lukuisat tutkijat, heidän joukossaan mm. H. C. Porthan (1788), ja 1800-luvun kansallisen tutkimuksen nousuaikana kysymys kveeneistä ja kveenien suomalaisuudesta nousi yhä uudelleen esiin. Asiasta kirjoittivat mm. A. I. Arwidsson, J. F. Cajan ja M. A. Castrén. Kirjoitukset pohjautuivat pitkälti islantilaisiin saagoihin ja koska lähdekritiikkiin ei vielä tuolloin kiinnitetty samaa huomiota kun uudemmassa tutkimuksessa, saivat saagojen maininnat tutkijoiden mielikuvituksen liikkeelle, ja kveenien maasta alkoi hahmottua myyttinen muinaismaakunta Pohjanlahden perukalle. Tutkimuksen tavoitteena oli selvittää vanhempien historiallisten lähteiden maininnat kveeneistä ja sijoittaa ne maantieteellisesti ja kronologisesti sen ajan tunnettuun asutushistoriaan pohjolassa. (Ks. Julku 1986, 11—24.)

Terra feminarum

Adam Bremeniläinen, keskiajan oppinut, kirjoittaa kronikassaan (1073—76) Naisten maasta, Terra Feminarumista. Tämä maa on hänen mukaansa

sijainnut Baltian meren rannalla, lähellä Viroa, itään Birkasta. Sen itäpuolella asuivat vepsäläiset, merjalaiset, jäämit, skyytit ja turkkilaiset. Tätä maata hallitsivat naiset, jotka puolustautuivat maahansa tunkeutuvia muukalaisia vastaan mm. sekoittamalla myrkkyä näiden juomaveteen. Adamin kertomuksesta ovat saaneet innoitetta useat tutkijat, suomalaisita mm. Kustavi Grotenfelt, joka yhdistää käsitteen naisten maa ja Kvenland-termille otaksumansa etymologian 'kvinnenens land'. Hän edustaa tässä perinteistä etymologiateoriaa (Grotenfelt 1909, 13—19). Uudemmassa historiantutkimuksessa on tätä etymologiateoriaa ja siihen sisältyvää "virhettä" toistettu kuriositeettina. Kyösti Julku ottaa saman teorian esiin, kuvaa Adamin kertomukset ja toteaa, ettei tämän teksteissä itse asiassa ole mitään sellaista, mikä antaisivat pohjan voimassa olleelle "etymologiselle virheelle". Julku ei kuitenkaan jatka asian tarkastamista laajemmalti. (Julku 1986, 84—88).

Juha Pentikäinen on käsitellyt samaa Naisten maa -kysymystä ja ohjaa siitä käytävän keskustelun kalevalaiseen mytologiaan ja sen yhtymäkohtiin muinaisskandinaavisen myyttisen folkloren kanssa. Naisten maa on se pohjoinen kohde, johon niin kalevalaiset kuin skandinaaviset sankaritkin matkasivat hakemaan onnea tuottavaa esinettä. Ja tätä maata haallitsi nainen, Pohjolan emäntä, 'gygr' (Pentikäinen 1987, 212—216). Tässä yhteydessä ei ole syytä syventyä suomalaisten muinaisrunojen mytologiaan tämän enempää. Terra freminarum, kertomusten, sankaritarinoiden ja myyttien maa on vielä lopullisesti löytämättä.

Kveenit ja birkarlit

Keskustelu kveeneistä ja Kvenlandista kiihtyi 1800-luvun loppupuolella uusien lähteiden ilmestyttyä ja lähdekriittisen tutkimuksen edellytettyä entistä tarkempaa tutkimusotetta. Keskusteluun osallistuivat mm. Väinö Wallin, A. H. Virkkunen, Kustavi Grotenfelt, Jussi Laurosela ja K. Rob. Wiklund. Keskustelu sai jo kansallisia piirteitä, kun tutkijat argumentoivat siitä, olivatko kveenit itse asiassa ruotsalaisia vain muinaisia suomalaisia. Keskusteluun toi lisäväriä kysymys Lapin verottajista, joita Suomessa kutsuttiin pirkkalaisiksi.

Kauan on vallinnut käsitys, että pirkkalaiset olisivat hämäläis-satakuntalaisen Pirkkalan talonpoikia, joilla oli erämaat pohjoisessa ja jotka harjoittivat myöhemmin privilegioitua lapinverotusta. Tätä kansallista para-

digmaa, joka liittyi myös kveeni-käsitteen kansallistamiseen edustivat edellisten lisäksi mm. Jalmari Jaakkola (1924), Armas Luukko (1956), Väinö Voionmaa (1918) ja Kustaa Vilkuna (1957) sekä muut heitä päälähteinään käyttäneet historiantutkijat. On huomattava, että edelleenkin tutkimus pääsääntöisesti käsitteli vanhoissa lähteissä esiintyneiden *kveeni/ *kainu -alkuisten termien historiallisen totuusarvon selvittämistä ja kveenien/ Kainunmaan historiallista olemassaoloa. Pirkkalaiskysymys liittyy tähän ongelmatiikkaan siinä mielessä, että sen ratkaisun oletettiin tuovan ratkaisun myös muinaisen Kvenlandin alkuperään. Kun pirkkalaisten satakuntalais-hämäläisyys myöhemmin on osoitettu kansallisen historiantutkimuksen harhaksi (Fjällström 1965, 42—56; Vahtola 1980, 489—511), on samalla myös vilkunalainen teoria kveenien satakuntalais-hämäläisestä alkuperästä joutunut väistymään.

Regionaalinen kveeniparadigma

Uusinta tutkimusvaihetta edustavat pohjoissuomalaiset historioitsijat keulakuvanaan emeritusprofessori Kyösti Julku, joka tutkimuksissaan pyrkii osoittamaan oikeaksi aiemmin todisteettoman hypoteesin kveenien maasta kadoksissa olleena suomalaisena muinaismaakuntana (Julku 1986).

Teorianmuodostus lähtee liikkeelle historiantutkimuksen erään vanhan paradigman kaatumisesta. Vuonna 1980 pidetyssä symposiumissa "Suomen väestön esihistorialliset juuret" (Bidrag till kännedom 1984) luopui historiantutkimus ns. **muuttoteoriasta**, jonka mukaan suomalainen väestö olisi vuosisatojen aikana hitaasti siirtynyt nykyisille alueilleen Varsinais-Suomen kautta lähinnä Itä-Baltiasta. Tämä muuttoteoria on ollut vallitseva ja on osaltaan vaikuttanut myyttiin Suomen kansasta ja sen alkuperästä kautta koko kirjoitetun historian. **Jatkuvuusteoriaksi** kutsutun ajattelun mukaan suomensukuinen väestö on asuttanut nykyistä aluettaan vähintään kampakeraamiselta ajalta (3000—1800 eKr.) lähtien. Teorian mukaan Suomen alueelle on kuitenkin jatkuvasti muuttanut väkeä, joka on sulautunut kahteen pääväestöön, suomalaisiin ja saamelaisiin. Kolmantena huomiona todetaan, että kielelliset ja kulttuuriset muutokset eivät välttämättä edellytä väestönsiirtymää vaan ne saattavat olla lainoja naapurikulttuureista. Neljäntenä argumenttina todetaan, että asutus on ollut oletettua tasaisemmin jakautunut

myös ydinalueiden ulkopuolella, näin etenkin rautakautena (500 eKr.—1000 jKr.). (Koivunen 1992, 149—151.)

Tälle uudelle paradigmalle rakentaakin Julku, joka teoksessaan *Kvenland — Kainuunmaa* (Julku 1986) kertoo uudelleen eri teorit kveenikainulaiskysymyksestä ja palaa takaisin tulkitsemaan uudelleen Ottarin kronikkaa ja muita saagatodisteita, käy läpi laajan karttamateriaalin ja Jouko Vahtolan nimistöntutkimuksen tulokset sekä nykyisin vielä varsin vaatimattoman arkeologisen aineiston. Julku päätyy esittämään näkökulman muinaisesta Kainuusta, Kvenlandista muinaismaakuntana, mutta edellyttää teoriansa vahvistamiseksi vielä huomattavasti aktiivisempaa tutkimusta, erityisesti pohjoisen arkeologian tehostamista (Julku 1986, 169). Teoria on sellaisenaan mielenkiintoinen ja on jo herättänyt kiinnostusta nimenomaan kveenien itsensä parissa, nämä kun hakevat taustakseen vankkaa historiallista myyttiä, joka todistaisi heidän ikimuistoisista suhteistaan Ruijaan ja näin legitimoisi vähemmistön minorigiteettistatuksen. (Terje Aronsenin haastattelu Ylen Ykkösessä 19.9.1995.)

Etymologinen kveeni

Jouko Vahtolan nimistötieteellinen ja historiallinen tutkimus *Tornionjoki- ja Kemijokilaakson asutuksen synty* (1980) voidaan niin ikään lukea mukaan tähän regionaaliseen tutkimusparadigmaan, vaikka hänen työnsä merkitys kveenitutkimuksen kannalta liikkuukin nimenomaan nimistöetymologiassa.

Kveeni/kvenland ja kainulainen/kainu -sanapareihin liittyy se ongelma, että ne ovat eri kielikuntien termejä, vaikka tarkoittaisivatkin samaa suuraluetta ja sen asukkaita. Jouko Vahtola on syventynyt nimenomaan nimistötieteen pohjalta selvittämään myös tätä ongelmatiikkaa. Hän yhdistää tutkimuksessaan kveenejä ja kainulaisia koskevan lähdetiedon muodostamaansa Tornionjoki- ja Kemijokilaaksojen asutukseen.

Vahtola toteaaakin, että on ilmeistä, että Kvenland ja kvener ovat olleet selvästi norjalaiseen maantieteelliseen termistöön kuuluvia käsitteitä (Vahtola 1980, 464—465). Vahtolakin mainitsee sen todistamattoman itsestäänselvyyden suomalaisessa tutkimuksessa, että kven-sana olisi laina suomalaisesta Kainu-nimestä (mm. Vilkuna 1957) ja mainitsee, ettei ole mielekästä olettaa, että norjalaiset, joilla on ollut valta-asema kansainvaellusajalta lähtien

pohjoisessa ja jotka liikkuvat tiiviisti pohjoisilla alueilla, olisivat lainanneet itselleen vieraan etnonymmin tai aluenimen ja lisänneet siihen vielä omaperäisen land-päätteen (Vahtola 1980, 466).

Vahtolan mukaan aluenimellä Kve(i)nland ja sen asukkaita tarkoittavalla etnonymillä ‘kveinir’ olisi norjalainen alkuperä, jolla olisi looginen selitys. Hän hakee termin alkuperää muinaisnorjan käsitteestä ‘hvein’ (sumpfiges land) jota vastaa ruotsin murteissa ‘hven’ ja tanskan ‘hvene’ samalla merkitysisällöllä. Edelleen tavataan norjan murteista käsitteet ‘hvein’, ‘gvein’ ja ‘kvein’: ‘der betegner et fint slags græs’. Sana on merkinnyt appellatiivina käsitettä alava, kostea maa. Sen germaaninen kantamuoto olisi *hwain-, ‘alava märkä maa’, josta ‘hvein’-muodon kautta on äännehistoriassa päädytty muotoon ‘kvein’. Vahtola toteaa, että ongelmaksi syntyy se äännteellinen seikka, että hv:n muuttuminen kv:ksi olisi edellyttänyt kovin varhaista äännemuutosta. Koska jo 800-luvulla kuningas Alfredin kuvauksessa (ks. Julku 1986, 52—60) aluetermi kirjoitetaan ‘Cwena land’, ‘Cwenland’ ja ‘Cwensae’ ja etnonymy ‘cwenas’, on oletettava, että pohjoisnorjalaisessa murteessa, jota Ottar käytti, olisi tuo äänteenmuutos jo tapahtunut. Näin vastaavasti voitaisiin selittää myös kaikki pienalueiden ja paikkojen nimet, joissa alkuna on *kven-. (Vahtola 1980, 466.)

Vahtolan hypoteesi on saanut jonkin verran arvostelua nimenomaan kielitieteilijöiltä, vaikkakaan hänen etymologista perushypoteesiaan ei ole osoitettu erheelliseksi, äännehistoriallisesti kylläkin norjan kielessä kyseenalaiseksi (Holm 1982).

Kun Vahtola on näin saanut mielestään perustellusti osoitetuksi ‘hvein — kvein — kven’ -äännemuutokset mahdolliseksi, hän lähtee soveltamaan tätä näkemystä paikannimiin. Oikea havainto luonnollisesti on, että Pohjanlahden perukkaan johtava maasto on norjalaisesta maisemanäkökulmasta kovinkin alavaa ja soineen myös kosteaa. Näin adjektiivi alava on saanut luonnollisen päätteensä -land (vrt. Holland, Grönland, Island). Tätä kautta koko suuraluetta olisi ryhdytty nimittämään Kvenlandiksi ja sen asukkaita kveeneiksi. Käsite vakiintui merkitsemään tiettyä alamaan asutusta ja kulttuuria Pohjanlahden alueella. Vahtola painottaa erityisesti, että kyseessä on aluenimi ja etnonymy, eikä esimerkiksi jonkin kauppia- tai verottaja-ammattikunnan tunnusnimitys. Samaa merovinkiajalle asti ulottuvaan

kulttuuriin viittaa myös Virrankoski (1978) ja samaa ajatusta ajaa takaa Kyösti Julku suuraluehypoteesissaan "uudesta suomalaisesta muinaiskansasta" (Julku 1986). Sana juurtui norjan kieleen ja oletetun kveeniyhteisön muututtua toiseksikin: täältä alavalta maalta Norjaan saapuneita kauppiaita, vierailijoita ja maahanmuuttajia olisi kutsuttu vanhalla etnonymillä 'kven'. Vahtola jatkaa edelleen, että sama trendi on nähtävissä muissa Pohjois-Norjan luontonimisissä, joilla on sama kven-alku. Esimerkkinä hän mainitsee Kvænangen-nimisen vuonon (Naavuono), jonka pohjukka on selvästi matala ja alava verrattuna vuonon varren tuhatmetrisiin tuntureihin. Vastaavasti saisi Kvenvik Alattiossa selityksensä lahden lähellä olevasta alavasta niittyalueesta (Kvænvikslaatten). (Vahtola 1980, 467.)

Olisi kuitenkin mielenkiintoista antaa ajatuksen lentää hieman pitemmälle. Kuten Kustaa Vilkuna on osoittanut, on Pohjois-Norjassa, lähinnä nykyisen Tromssan läänin alueella tavattavissa 'kven-'alkuisten paikannimien ryväs, yhteensä ainakin 12 kappaletta, kärjessä luonnollisesti mahtava Kvænangen. Kven-paikannimien alue ulottuu Malangenista Alattiovuonon itäiseen pohjukkaan, Rässivuonoon. Sen sijaan muualta Norjasta ei vastaavia nimiä löydy. Nimet palautuvat esihistorialliselle ajalle, ajalle ennen Islannin asutusta, koska siellä vuonojen ('anger') nimet on korvattu 'fjord'-termillä. (Vilkuna 1957, 42—44.)

Kun ajatellaan Pohjanlahden perukan mahdollista muinaiskansaa, olipa sen suomenkielinen etnonymimi mikä tahansa, ja sen dokumentoituja kontakteja merimaahan norjalaisten pariin, kun tunnetaan kesä- ja talvireitit, joita perinteisesti on käytetty, kun muistetaan "ikimuistoisten" markkina-paikkojen seudut Ruijassa ja kun vielä tiedetään, että ainakin jo 1500-luvun asutusluetteloissa Norjassa esiintyy henkilönnimi Quen (Niemi 1977, 24), ei voi olla ottamatta Vilkun muutoin vanhahtavasta kveeni/Kainuu -teoriasta tätä argumenttia ja todeta, että edes Vahtolan "alava maa" -teoria ei sulje pois sitä mahdollisuutta, ettäkö Kven-alkuiset paikannimet Ruijassa kertoisivat muinaisista kontakteista ja mahdollisesti jopa kausikalastusreviireistä ja vaikkapa vakituisesta Kvenlandista tulleesta varhaismuutosta. Ehkä Julkun kuningas Alfredin virheeksi osoittama Cwensae ei olekaan sijoitusvirhe vaan osoitus Kvenlandin asukkaiden nautinta-alueen ulottumisesta merimaahan asti. (Ks. myös Gjessing 1973, 47; Schnittler 1929, 368.)

Tämänlainen ajattelu ei luonnollisestikaan tarjoa folkloristille eksaktia tietä eteenpäin, mutta kyseisten kontaktien olemassaololla on nykypäivän kveeneille keskeinen merkitys; tällaisten hypoteesien verifiointilla heille tarjoutuisi mahdollisuus rakentaa siirtolaisidentiteettiään nykyistä huomattavasti vanhemmalle pohjalle.

Alueelliseen kveenitutkimukseen liittyvät myös Samuli Onnelan artikkelit pohjoisesta siirtolaisuudesta, joissa hän luo taustakuvaa Ruijaan muuttaneiden lähtöalueista (Onnela 1981) ja yhdistää muuttoaktiiviteetin 1800-luvun lopulla alkaneeseen amerikansiirtolaisuuteen (Onnela 1975). Onnela on myös suomalaisesta näkökulmasta tuonut esiin niitä lähdekriittisiä ongelmia, joita muuttoliiketutkimuksessa tulee esiin, kun perusaineistona on kirkonkirjaita tai muu tilastollinen materiaali (Onnela 1982, 74—78).

Ruijan kveenit löytyvät — kansallispoliittinen paradigma

Norjan ja Suomen välillä on ajoittain vallinnut voimakas jännitetila Ruijarrannan omistamisesta ja suomalaisen vähemmistön tilasta Norjassa. Ristiriidat kärjistyivät 1800-luvun lopulla, kun Norjan kansallisuuspolitiikka edellytti pohjoisten vähemmistöjen norjalaistamista, ja erityisesti siinä vaiheessa, kun suomalainen ekspansio ulottui Petsamoon Tarton rauhan jälkeen. Jo vuonna 1870 kirjoitti Dag Skogman Suomi-sarjassa Ruotsin ja Norjan suomalaisesta vähemmistöstä, ja A. V. Ervastista tuli kertomuksensa *Suomalaiset Jäämerellä* (1884) vuoksi keskusteltu henkilö Norjassa. Molemmat näet valittivat norjalaistoimenpiteiden vaikutusta suomalaisperäisen väestön kulttuuriin ja edellyttivät vallankäyttäjiltä ymmärtämystä suomalaista kulttuuria kohtaan. J. E. Rosbergin (1919) ja Väinö Voionmaan (1918) tutkimukset Petsamon mahdollisuuksista sivusivat kveeniväestön asemaa ja ilmeisen tarkoituksellisesti propagoi Ilmari Turja Suur-Suomi -ajatuksiaan teoksessaan *Ruijarrantaa ja Ruijanmerta* (1928). Näitä ja muita ajan kirjoituksia voidaan pitää selvästi suomalaisen nationalismin äänenä.

Hieman eri tasolla liikkuu Samuli Paulaharju, jonka suurtyö *Ruijan suomalaisia* ilmestyi vuonna 1928 ja sen eräänlainen jatko-osa *Ruijan äärimmäisillä saarilla* vuonna 1935. Paulaharju oli kertoja ja dokumentoija, joka Jennynsä kanssa kierteli Ruijan kveenikyliä. Teokset ovat kveenitutkimuksen keskeisimpiä, antavathan ne tarkan etnografisen kuvan vielä

elävästä kveenikulttuurista. Paulaharjua luettaessa voi todeta hänenkin olleen huolissaan norjalaistamisprosessista, mutta hänen teoksiaan ei koskaan ole kyseenalaistettu Norjassa. Paulaharjua voidaankin pitää norjalaistutkija Just Qvigstadin rinnalla keskeisimpänä ruijansuomalaisten etnografisena kuvaa-jana.

Uudempi suomalainen tutkimus — vähemmistötutkimuksen paradigma

Kveenitutkimus pääsi sotien jälkeen vauhtiin varsinaisesti vasta 1980-luvulla. Norjalainen suurprojekti "Samisk og kvensk — språk, historie og kultur" muotoutui yhteistyöprojektiksi norjalaisten ja suomalaisten tutkimuslaitosten kesken. Uudempi tutkimus suuntautuu pääasiallisesti kveeniväestön kulttuurisen tilanteen kartoitukseen ja identiteettikysymyksiin, etnografisen tiedon keräämiseen sekä kveenimurteiden tutkimukseen. Kielitieteen saralla aktiivimpia ovat olleet Anna-Riitta Lindgren, joka väitteli kveenimurteista (1990) ja Marjut Aikio, joka on julkaissut artikkeleja lähinnä kielisosiologisesta näkökulmasta (mm. 1981, 1982a, 1988, 1988a). Tromssan yliopistossa ja Finmarkun korkeakoulussa Alattiossa opettajina toimivat tutkijat raportoivat hekin suomen kielen asemaan liittyvistä kysymyksistä (esim. Söderholm 1987, 1992) ja korkeakoulutasoisia opinnäytetöitä on alkanut valmistua (Andreassen 1989; Junttila 1988.)

Kulttuurintutkimuksen osalta viittaan omiin artikkeleihini 1980-luvulta, Venke Olsenin työraportteihin kveeniprojektin kehitysvaiheessa (1982, 1985) sekä Salla Taavetin tekeillä olevaan tutkimukseen kveeninaisista. Uudemman siirtolaisuuden osalta on syytä mainita tutkija Marjut Anttonen, joka kokoaa aineistoa uussiirtolaisten identiteettiä käsittelevään väitöskirjaansa ja sivuaa luonnollisesti myös kveenikysymystä työssään.

Jossain mielessä paulaharjumainen kuva kveeneistä on edelleenkin suomalaisten mielessä. Tätä todistavat ne kymmenet lehtiartikkelit, joita tuotetaan tuosta ihmeellisestä kansasta Jäämeren rannalla, joka vieläkin osaa kummallista murrettaan ja joka vieläkin kutsuu itseään suomalaisiksi. Nämä kuvat ovat valitettavasti omiaan objektisoimaan kveenit turismin kohteiksi.

Norjalainen vanhempi tutkimus

Norjalaisia tutkijoita ovat kveenikysymykset vanhastaan kiinnostaneet kovin vähän. Luonnollisesti väestötiede, kielitiede ja historiantutkimus ovat olleet vähemmistöstään tietoisia ja sen tilannetta on dokumentoituakin, mutta varsinaista kulttuurintutkimusta ei ole syntynyt. J. A. Friis julkaisi laajat etnografiset karttansa vuosina 1861—62, 1888 ja 1890 ja Amud Helland topografis-statistiset kuvauksensa Tromssasta ja Finmarkusta vuosina 1899 ja 1906. Nämä tutkimukset ovat kaikkia kolmea kansaa, kveenejä, norjalaisia ja saamelaisia koskevia. Vesisaaren kirkkoherra Johan Beronka teki kielitieteellisiä tutkimuksiaan Ruijan murteista (1921, 1922, 1925) ja julkaisi Vesisaaren historian (1933). Kveenien muuton dokumentoija, kielitieteilijä ja samalla etnografi on rehtori Just Qvigstad, mies joka myös opasti Paulaharjut kveenien pariin. Hänen selvityksensä kveenien muutosta on perusteos kaikille kveenitutkijoille (1921).

Norjalaisen historiantutkimuksen näkökulma

Historiantutkimuksen vahva nimi Pohjois-Norjassa on tällä hetkellä Tromssan yliopiston nykyinen historian professori Einar Niemi, jonka opinnäytetyö *Oppbrudd og tilpassing* (1977) on tutkimus Varenkiin suuntautuneesta muutosta ja sen syistä. Se on varsinaisesti ensimmäinen julkaistu uudemman ajan tutkimusraportti. Niemi on 1980- ja 1990-luvuilla julkaissut useita merkittäviä artikkeleja Ruijan eri pienalueiden asutushistorista ja kveenikulttuurin muutoksesta. Håvard Dahl Bratrein edustaa hyvin pohjoisnorjalaista paikallis-historiallista tutkimusta, joka sivuaa myös kveenejä (1975, 1980, 1986, 1988). Tromssan yliopistossa on jo 1970-luvulla valmistunut joukko paikallisia kveenien muuttoa selvittäviä opinnäytetöitä (mm. Haukedal 1980; Henninen 1972). Lisäksi on mainittava uudemmat pitäjänhistoriat, joissa kveenien osuus alueen historiassa on tuotu uudella tavalla esiin (mm. Hanssen 1986; Larssen 1976).

Norjalainen vähemmistötutkimus

Kveeneihin kohdistunut vähemmistötutkimus Norjassa alkoi varsinaisesti 1980-luvun alussa. Laajassa saamelaisia ja kveenejä koskevassa raamiprojektissa pyrittiin aktivoimaan kveeneihin kohdistuvaa tutkimusta.

Ivar Bjørklund on ensimmäisiä norjalaisia tutkijoita, jotka ovat ottaneet kantaa kveenien etnisyyteen. Hänen antropologiset tutkimuksensa Kvæningenin väestöstä sekä niihin liittyvät teoreettiset artikkelit ovat hyvä osoitus uudemmasta norjalaisesta vähemmistötutkimuksesta (Bjørklund 1978, 1983, 1985).

Pohjoisten kuntien paikallishistorialliset julkaisut ovat viidentoista viime vuoden aikana tuottaneet suuren joukon laajempia ja suppeampia artikkeleja alueellisista ja paikallisista kysymyksistä, joissa myös kveenit ovat tulleet esiin. Itsekin kveenilähtöisen Niemen paikallishistorialliset artikkelit kveeneistä voidaan toki laskea tietoisien vähemmistötutkimuksen piiriin. Professori Knut Einar Eriksenin ja Einar Niemen suurtyö *Den finske fare* (1981) on jo selvästi vähemmistöpolitiikkaa arvioiva teos norjalaistamispolitiikan kokonaisuudesta.

Kirjallisuuden antama kuva kveeneistä on ollut tutkimukseni kannalta merkittävä. May Molundin ja Sverre Pedersenin julkaisematon opinnäytetyö *Kvenene i litteraturen* (1982) on varsin hyvä esimerkki vähemmistöpoliitisesta tutkimuksesta, jonka avulla voi seurata kveenikuvan muuttumista norjalaisessa kirjallisuudessa.

Sekä suomalainen että norjalainen kveeneihin liittyvä tutkimuskirjallisuus on koottu bibliografiaksi, joka julkaistiin TROMURA-sarjassa vuonna 1988. Sen ensimmäinen versio ilmestyi osana projektisuunnittelua jo vuonna 1981 (Saressalo & Olsen 1988). Bibliografiaa on myöhemmin täydentänyt ja sen tiedostoa ylläpitää Tor Sveum Tromssan Museon kirjastosta (Sveum 1994).

1.3. Tutkimustehtävä

Tutkimuksen taustaa

Kveeniprojektin lähtökohtana voidaan pitää vuotta 1976, jolloin dosentti Otto Blehr Tromssan yliopistosta otti yhteyttä minuun ja tarjosi mahdollisuutta osallistua pilottikeruuseen Pohjois-Norjassa. Kohteena oli Yykeänvuonon (Lyngen) seudut ja siellä oleva suomalaisperäinen (kveeni)vähemmistö. Asia luonnollisesti kiinnosti, olinhan Paulaharjuni lukenut ja suomalaiseen siirtolaisuuteen jossain määrin perehtynyt. Kenttätyö keskeytyi, mutta sen tulokseksi jäi Kitdalenin ja Yykeänperän (Skibotn) olojen alustava tuntemus ja herännyt kiinnostus kveeneihin.

Varsinainen projekti alkoi hahmottua, kuin sain Bergenissä Etno-folkloristisk instituttin vt. lehtorina keväällä 1980 tehtäväkseni laatia laitoksen lausunnon NAVF:n (Norges allmennevitenskapelig forskningsråd) kyselyyn koskien suunnitteilla olevan raamiprojektin "Samisk og kvensk: språk, historie og kultur" folkloristisia tavoitteita ja menetelmiä. Sain mahdollisuuden esitellä lausunnon ja työsuunnitelman Rovaniemellä vuonna 1980 pidetyssä kveeniseminaarissa (Saressalo 1982a). Seuraava vaihe projektisuunnittelussa oli Uumajassa 15.11.1980 pidetty tutkijakokous, jonka rahoitti Nordiska Samarbetskommitté för Humanistisk forskning (NOS-H). Kokoukseen osallistui tutkijoita Uumajan yliopiston etnologian laitokselta, Tromssan Museon Nyere kulturhistorisk avdelingistä ja tämän kirjoittaja Turun yliopiston kulttuurien tutkimuksen laitoksesta.

Suomalais-norjalainen kveeniprojekti

Uumajan kokouksessa todettiin, että lähimpänä toisiaan ovat Tromssan Museon ja Turun yliopiston tutkimusintressit, ja vuonna 1982 aloitettiin kaksi toisiinsa kytkettyä, mutta eri tahoilta resurssoitua tutkimushanketta. Tromssan Museo (rahoittajana NAVF) käytti projektistaan nimeä "Finsk (kvensk) kulturforskning i Nord-Norge" ja Turun yliopisto (rahoittajana Suomen Akatemian humanistinen toimikunta) puolestaan nimeä "Kvensk kulturforskning i Nord-Norge". Pääjako yhteistyössä tapahtui niin, että norjalainen osapuoli pyrki keskittymään etnologiseen osaan (Venke Olsen) ja Turun yliopisto

puolestaan folkloristisen osion kehittelyyn ja läpivientiin (Lassi Saressalo). Hankkeille suunniteltiin ja toteutettiin yhteinen esitutkimusvaihe siihen liittyvine bibliografiatoineen sekä yhteinen kulttuurihistoriallinen kaksoisarkisto Tromssaan ja Turkuun lähtökohtana eri arkistoissa Pohjoismaissa jo valmiina olevat primaariaineistot kveeneistä.

Folkloristisen tutkimushankkeen keskeisteemoiksi nousivat vuoden 1982 suunnittelukokouksessa Vesisaarella mahdollisuudet **todentaa kveeniväestön akkulturaatio- ja assimilaatioprosessia eräitä keskeisiä perinneilmiöitä kartoittamalla**. Erityisesti nousi suunnittelussa esiin uskomusperinteen käyttö muuttumismittaristona, mikä vastasi hyvin 1970-luvun folkloristista ajattelua (Honko 1979, Pentikäinen 1978). Toisena tutkimuksen osa-alueena nousi esiin **etnisten stereotyyppien tutkimus**, josta olin esitelmöinyt Trondheimissa järjestetyssä seminaarissa samana vuonna (Saressalo 1983a).

Vuonna 1983 jatkui esityövaihe ja kveeniariston muodostaminen sekä Tromssaan että Turkuun. Arkistoinnissa noudatettiin Turun yliopiston kulttuurien tutkimuksen laitoksessa käytössä ollutta sisältöanalyttistä järjestelmää ja siihen liittyvää atk-valmiuksia tarjoavaa indeksointisystematiikkaa (ks. Saressalo — Huttunen 1985). Vuoden aikana toteutin myös pilottikeruun eri kveenialueilla tavoitteena testata syntyneitä kysymyksenasetteluja ja tutustua kveenipopulaatioihin ja hankkia eri alueilta keskeiset kontaktihenkilöt. Vuoden 1984 työskentelyä varten laadittiin tutkimusryhmässä laajahko suunnitelma, josta seuraavassa otteita (Projektbeskrivelse 1984—86):

Tutkimusryhmässä on mahdollisuus kehittää edelleen etnologisen ja folkloristisen osion välistä keskustelua ja keskeistä teorianmuodostusta nimenomaan kulttuurin muutosprosessin ja etnisiteettikysymysten osalta.

Yhteistyö tuottaa osittain hajautettunakin huomattavan määrän primaariaineistoa, joka on käyttökelpoista molemmille tieteenaloille.

Kootun aineiston arkistoinnissa ei kysymys ole ainoastaan teknisestä tallennuksesta vaan arkistoinnin teorian ja kenttäteorian yhteensovittamisesta ja uusien atk-mahdollisuuksien testaamisesta kerättyyn aineistoon. Arkistointiprojekti on myös keskeinen kulttuuripoliittinen kysymys, koska nyt perustetaan ensimmäistä kveenejä koskevaa arkistokokonaisuutta.

Akkulturaatio/kulttuurimuutos säilyy edelleen keskeisenä tutkimuslähtökohtana ja sen mittaamismahdollisuudet kenttätutkimuksen ja arkistomateriaalin avulla erityisesti. Etnisen ryhmän määrittely, identiteettikriteerit ja niiden kulttuurihistoriallinen tausta nähdään toiseksi keskeiseksi tutkimuskohteeksi.

Folkloristisen ongelmanakemien tutkimukselliset lähtökohdat muotoiltiin muistiossa seuraavasti:

Mitkä kulttuuripiirteet ovat etnisen ryhmän jäsenille keskeisiä etnisiteetin (identiteetin) säilyttämiseksi tilanteessa, jossa yleiskulttuuri ohittaa perinteisen elämäntavan (esoteerinen identiteetti)?

Mitkä kulttuuripiirteet ovat sellaisia, jotka antavat muille ryhmille mahdollisuuden erottaa kveenit omaksi ryhmäkseen (eksoteeriset kriteerit)?

Mitkä kulttuuriset piirteet ovat vaihdettavissa toisen ryhmän piirteisiin ja kuitenkin yksilön mahdollisuudet samastua primaariryhmäänsä säilyvät?

Mitä kulttuurisia kriteereitä Pohjois-Norjassa yleensä käytetään luokiteltaessa ihmisiä eri etnisiin kategorioihin ja mistä ovat vastaavasti lähtöisin itsemäärittelyn keskeiskriteerit?

Onko mahdollista paikallisten etnisten populaatioiden rinnalla puhua **yhdestä** etnisestä kveeniryhmästä Pohjois-Norjassa ja miten tässä katsannossa esoteeriset identifioinnit suhteutuvat eksoteerisiin?

Mitkä kriteerit ovat keskeisiä etnis-kulttuurisessa revitalisaatio-prosessissa, joka on käynnissä ja mikä on uussiirtolaisuuden merkitys tässä prosessissa?

Nämä kysymykset osoittautuivat tutkimustyön edetessä keskeisiksi ja muodostivat koko tutkimustyön rungon.

Tutkimusmateriaalia yllä oleviin kysymyksiin hankitaan kolmella tavalla: kenttätutkimuksen avulla teemastoltaan rajoitettuna keruuna, perinnearkistojen uudemman materiaalin hyväksikäyttönä suomalaisissa ja norjalaisissa arkistoissa ja kolmanneksi perusmateriaalin, lähinnä vanhemman arkistomateriaalin, käyttönä vertailulähtökohtana.

Tutkimussuunnitelmassa korostetaan edelleen tutkimuksen mukanaan tuoman perinnekirkon merkitystä niin tutkijayhteisölle kuin laajalle yleisöllekin. Arkistosta (edelleen rinnakkaisarkistot Tromssassa ja Turussa) olisi luotava keskusarkistotyyppinen yksikkö, jossa olisi arkistoinen lisäksi mahdollisuudet ohjata kiinnostuneet muihin arkistoihin, se olisi siis koordinoiva arkisto. Arkistolla olisi selvä etninen luonne, mutta ensimmäisessä vaiheessa se luonnollisesti palvelisi kerättävän aineiston arkistointia, muokkausta ja tarjontaa tutkimukselle. Arkiston luominen nähtiin paitsi teknisenä kysymyksenä myös mitä suurimmassa määrin arkistoteoreettisena erilliskysymyksenä, osana kokonaisprojektia.

Projektin varsinainen kenttätyö toteutettiin toukokuussa 1984, jolloin tutkimusryhmä laajennettiin kahdeksanhenkiseksi niin, että norjalainen osapuoli rekrytoi tutkijansa lisäksi kaksi etnologia (Stein R. Mathisen ja Svein Mjaatvedt) sekä musiikintutkijan (Ola Graff) ja suomalainen osapuoli taas yhden ammattifolkloristin (Anne Bergman) ja yhden folkloristiikan opiskelijan (Pasi Enges). Kenttätyö kohdistettiin ennakolta valmisteltuihin kohteisiin: Pohjois-Varengissa Kallijoki (Skallelv) ja Vesisaari (Vadsø), Porsangissa Pyssyjoki (Børselv), Alattio (Alta) sekä Lyngenissä lähinnä Yykeänperä (Skibotn). Kenttätyökohteet oli valittu niin, että ne edustavat erilaisia kveeniyhteisöjä. Keskeisenä kriteerinä oli myös ajatus aineistonkeruusta yhdessä kielitieteellisen tutkimusprojektin kanssa; sopimalla keruukohteista vältetään liiallista vastaajakunnan väsyttämistä. Kenttätyön yhteydessä ei käytetty varsinaisia valmiita kyselylistoja vaan perusteemaluetteloa, jonka sisältö muokattiin yhteisten tarpeiden mukaiseksi kenttätyötä edeltäneessä esiseminaarissa Kevon tutkimusasemalla Utsjoella vappuna 1984. Kenttätyömateriaalista jäi kirjoittajan tavoittamattomiin norjalainen osuus Mathisenin aineistoa lukuun ottamatta.

Kenttätyön jälkeen aloitetussa materiaalin muokkaamisessa ja arkistoinnissa päädyttiin noudattamaan TKU-arkiston (= Turun yliopiston kulttuurien tutkimuksen laitoksen folkloristiikan ja uskontotieteen äänitearkisto) periaatteisiin soveltuvaan aineistoluokitusta, joka hyvin pitkälti lähti liikkeelle aiempien laajojen kenttätyöprojektien arkistointijärjestelmästä kuitenkin lisättyinä kansainvälisillä atk-sisällönanalysijärjestelmillä.

Viimeinen kenttätömatka, joka toi merkittävästi aineistoa (jo luotuun) kveeniarkistoon suuntautui pääasiallisesti Etelä-Vareenkiin, Paatsjokilaaksoon (Passvikdalen). Kenttätööhön osallistui tutkijat Veikko Anttonen, Martti Junnonaho ja Lassi Saressalo sekä teknisenä avustajana Harri Kotimäki.

Vähemmistökyseysten esilletulo

Vuoden 1984 kenttätöön aineiston muokkaaminen oli varsin suuritöistä. Tätä varten oli projektiin osoitettu määrärahoja tutkimusapulaisen palkkaamiseen, lisäksi TKU-arkisto antoi käyttöön litterointikapasiteettia. Talvikauden aikana alkoi kuitenkin vaikuttaa siltä, että projektin alkuvaiheen suunnitelmat akkulturaatio- ja assimilaatioprosessin seuraamisesta "Ruijan laboratoriossa" rajoitetulla perinneaineeksella eivät riittäisi kertomaan sitä, mikä on kveeni- väestön kulttuurisen identiteetin kokonaiskuva. 1980-luvun puolivälissä alkoivat paradigmat muutoinkin muuttua ja selvästi arkistokeskeinen tutkimus- ja keruuajattelu syrjäytyä, ei vähiten sen takia, että yhteiskuntatieteellinenkin tutkimus lähestyi humanistien pehmeitä menetelmiä entisen kvantitatiivisen tutkimusmetodiikan sijasta (esim. Roos 1987). Yhteiskunnallinen keskustelu oli myös muuttumassa ja vähemmistökyseymykset kaiken kaikkiaan nousemassa esiin. Oltiin tilanteessa, jossa omat vähemmistöt hyväksyttiin uusien vähemmistökuvien (mm. pakolaiset) tullessa esiin. On luonnollista, että tämä yhteiskunnallisen ajattelun muutos heijastui myös kveeniprojektiin.

Suomalaisten folkloristien perinteisessä syysseminaarissa Seilissä syksyllä 1984 sain mahdollisuuden esitellä omaa tutkimusprojektiani ja sen keskeisiä kysymyksenasetteluja, erityisesti etnisyyksikäsitettä ja yrittää senaikaishella tietämykselläni vastata kysymykseen "Ovatko kveenit etninen ryhmä?" (Saressalo 1985a). Käydessäni arkisto- ja kenttätömaterialia läpi tuohon kysymykseen vastatakseni huomasin, että keruutyön yhteydessä oli koottu huomattava määrä perusaineistoa, joka ei lainkaan muuttanut jo aiemman arkistokorpuksen antamaa kuvaa kveeneistä. Tämä merkitsi joko sitä, että kveenit olivat edelleen paulaharjumaisen heroistisia ruijansuomalaisia tai että oma keruuni ja sen lähtöasetelmat ja tutkimusasetteeni oli ollut omiaan vahvistamaan ja ehkä myös romantisoimaan annettua stereotypiaa. Näitä asioita ajatelllessani ja analysoidessani kveenejä koskevaa tutkimusaineistoa kansainvälisin etnisyyden kriteerein huomasin olevani heikoilla jäillä. Olin

luomassa mielikuvaa kveeniväestöstä, etnisestä ryhmästä, jota ei kuitenkaan ehkä ollutkaan olemassa. Oli aika pysähtyä ja katsoa, mitä ollaan tekemässä.

Kävin tuohon aikaan itseni kanssa kovaa paradigmataistelua vallitsevaa genrekeskeistä ajattelua vastaan ja löysin muitakin kerettiläisiä (Blehr 1974, Hiimäe 1978, Bausinger 1977). Tämä tapahtui juuri silloin, kun kveeni-projektin keruu oli käynnissä ja muiden keruuprojektien teoreettiset vaikutukset alkoivat syrjäytyä uuden projektin kokonaisuuden näkymisellä.

Kveeniprojektin lähtökohtana oli, kuten edellä on todettu, koota homogeeniseksi oletetusta kveenikulttuurista riittävän paljon kulttuurisia symboleja, joiden kautta kulttuurin assimilaatiotasoa voitaisiin arvioida — ja sen jälkeen ryhtyä perinteensuojelutyöhön ja säilöä kulttuuri museoon. Lähtökohtana oli jo tunnettu arkistolore, jonka kautta muutosprosessia oli tarkoitus todentaa. Norjalaiset kollegat näkivät työn hyvin pitkälti kulttuuripoliittisena ja kulttuurihistoriallisena pelastusoperaationa, vähemmistöön kohdistuvana velvoitteena. Suomalainen tutkimusosapuoli ei tuntunut alkuvaiheessa näkevän varsinaista vähemmistöpoliittista näkökulmaa keskeiseksi; olivathan matkantekoa hankaloittamassa vielä sotien välisen ajan Suur-Suomen rakentajat ja esteitä tielle laittamassa norjalaistamisprosessin viimeiset linnakkeet. Ensimmäiset kenttätömatkat tehtiinkin perinteisissä merkeissä: pyrittiin kohtaamaan ihmisiä, jotka osasivat saman kuin kerääjätkin, arkistolorekorpuksen paikallisin maustein.

Muutoksen paradigmaan toi lukumäärältään pieni, mutta vaikutukseltaan suuri avaininformanttien joukko, joihin tutkijalla oli mahdollisuus luoda kerääjä—kertoja-suhdetta syvempiä kontakteja. **Avaininformantti** ei minulle ole elävä perinnevarasto, vaan ihminen, joka on tiedostanut oman kulttuurisen erilaisuutensa ja osaa myös välittää tämän erilaisuuden keskeiset sisäiset tuntemukset ulkopuoliselle tarkastelijalle. Keskeisimmäksi omalta osaltani nousi nyt jo haudan levossa oleva peruskveeni, Ida Tuomainen Vesisaaresta. Erään keruukierroksen aikana hän istutti minut keittiöönsä, vastaili ensin kärsivällisesti folkloristisiin kysymyksiini ja sanoi lopulta: "Nyt sie kuuntelet." Ja seuraavan neljän tunnin aikana tämä vanheneva nainen kertoi minulle, millaista on olla kveeni, norjalaisen yhteiskunnan alistama, nimettömän erilaisten ryhmän edustaja, jonka olemassaolon oikeutus on yhteiskunnassa aikoinaan virallisesti kielletty ja jonka kulttuuriseksi hävittä-

miseksi on tehty lähes kaikki, minkä sivistyskansa voi omilleen tehdä. Nauhoittaminen tuossa herkässä tilanteessa unohtui. Onneksi.

Tuon tilaisuuden jälkeen jätin akateemisessa työkammiossa opitut antropologis-folkloristiset kenttäteoriani, jätin arkistokeskeiset ajattelu-kaavat, jätin nauhoitetuntien stahanovilaisen keräämisen ja lähdin etsimään tuota unohdettua kansaa. Ja se löytyi. Olen tavannut norjalaisia, jotka kertovat itsestään, norjalaisesta erilaisuudestaan, nimettömyydestään, kielettömyydestään, etnisestä olemattomuudestaan. Nämä kertomukset muodostavat selvän folkloristisen aineistokokonaisuuden, jota käyttäen ihmiset viestittävät omaa henkilökohtaista suhdettaan ympäröivään yhteiskuntaan. Ja tässä tapauksessa suuri etu on sillä, että tutkija tulee riittävän kaukaa, fyysisesti ja kulttuurisesti, mutta kuitenkin kuuluu "meikäläisiin" — ei siis norjalaisiin. Keskustelujen intensiivisyys ja henkilökohtaisuus on sitä luokkaa, että tutulle vieraalle puhuminen on ainut mahdollisuus. Norjalaisille tutkijakollegoilleni ei intiimistä vähemmistötunteesta puhuttu juuri mitään — hehän edustavat juuri tuota toista manipuloivaa osapuolta ja kveenien itsensä joukosta ei vielä ollut noussut aktiivista tutkijakuntaa, joka olisi ottanut asian omakseen. Tämän seikan vahvasti myös kenttäteyössä mukana ollut tutkija Stein R. Mathisen, nykyisin Finmarkun korkeakoulun tutkija ja opettaja (puheenvuoro doktorand-seminaarissa Tromssassa marraskuussa 1993).

Kaikesta paradigmoista irtautumisyrityksistä huolimatta tieteellinen työ edellyttää sopimuksenvaraista kieltä ja esittämistapaa. Siksipä tutkimustraditiosta vapautuminen muuntui tarpeeksi määritellä kuulemani uudeksi perinteenlajiksi, joka selvästi täyttää perinteenlajille aikoinaan alkumäärityksissä asetetun informaatiotavoitteenkin (Honko 1967). 1970-luvun teoreettinen keskustelu toi kuitenkin mukanaan ekotyypikeskustelun, perinteen sopeutumisen ja muutoksen yhteiskunnallisena prosessina (Honko 1979; Hasan-Rokem 1985; Saressalo 1986).

Tuon ajatuksenjuoksun mukaan olen päätenyt omalta osaltani hakemaan perinteen kerronnassa ja uudessa vähemmistöloressa käsitettä **etnotyyppi**, joka merkitsee etnisiä tunnisteita kerronnassa, jossa vähemmistön edustaja kuvaa omaa vähemmistö- ja yhteiskunnallista tilannettaan käyttämällä aineistona kertomuksia arkipäivän elämästä — siis Bausingerin "Alltägliche Erzählen" — kertomuksia, joiden teemastot toimivat funktionaalisesti yhtene-

väisesti koko kveenialueella, niin fyysisesti kuin henkisesti. Etnotyyppien hakeminen ei välttämättä edellytä laajoja, reliabiliteetiltaan päteviä ja kvantitatiivisesti edustavia aineistoja. Etnotyyppit löytyvät kommunikaatiosta sellaisten ihmisten kanssa, jotka ovat riittävän valveutuneita tiedostamaan oman kulttuurisen erilaisuutensa, etnisen statuksensa ja saattavat myös siitä puhua (Saressalo 1986). Tällainen tiedon kokoamisesta tiedostuksen kokoamiseen siirtyminen on mahdollista ilman laajoja arkistokeskeisiä kenttätöitä, eikä kulttuurien erilaisuuden sisin, kulttuurissaan elävän ihmisen kulttuurisuus, avaudu tutkijalle videotekniikan tai erilaisten atk-sovellutusten kautta vaan inhimillisten suhteiden ja luottamuksellisen tiedonvälityksen kautta. Mutta keskeiseksi nousee luonnollisesti vanha tuttu, aiempia paradigmoja palveleva kysymys: voidaanko inhimillistä kohtaamista aineistonaan käyttävään tutkijaan luottaa (Saressalo 1989)?

Jostakin oli kuitenkin teoreettista viitekehystä haettava. Kun en jaksanut uskoa folklorististen perusteorioiden antavan itselleni tukea vähemmistöjen kulttuurisen statuksen tai yksilöidentiteetin analyysiin, hain apua muualta. Kävin kirjallisella kenttämatkalla sosiaalitieteissä sekä etnisiteetti- ja kulttuuri-ryhmätutkimuskirjallisuudessa. Muun muassa Anya Peterson Royce vakuutti teoksellaan *Ethnic Identity. Strategies of Diversity* (1982), William Abruzzi tarjosi mielenkiintoisen sovellettavan näkökulman artikkelissaan *Ecological Theory and Ethnic Differentiation among Human Populations* (1982). Erik Allardt ja Christian Starck tarjosivat tuttuun materiaaliin sovellettua etnisiteettiteoriaa tutkimuksessaan *Vähemmistö, kieli ja yhteiskunta*, jossa analysoitiin suomenruotsalaisten etnistä/vähemmistöstatusta (1981). Lauri Honko oli oppaanani folkloren tutkimuksen sovellutuksiin artikkeleissaan *Perinteen sopeutumisesta* (1979), perinne-ekologisista linjanvedoissaan artikkelissaan *Traditionsekologi — en introduktion* (1981) ja etnotyyppikeskustelupuheenvuorossaan artikkelissa *Types of Comparison and Forms of Variation* (1985). Karmela Liebkind auttoi kehittämään teoreettista mallia sosiaalipsykologisilla näkemyksillään mm. teoksillaan *The social psychology of minority identity — a case study in intergroup identification* (1979) ja *Me ja muukalaiset* (1988). Vaikka kyseiset vaikuttajat ja muutkin myöhemmin tekstissä lainaamani tutkijat edustavat jo 1980-luvun alkupuolen tutkimustraditiota (jolloin siis itsekin loin oman näkemykseni tämän tutkimuksen

teoreettisesta mallista), en pidä näkemystä rajoittuneena. Kaija Heikkisen mainio lähestymistapa karjalaisuuteen teoksessa *Karjalaisuus ja etninen itsetajunta* (1989) vahvistaa lähtökohtani pätevyyttä samoin se toteamus, ettei 1990-luvulla juurikaan ole pystytty luomaan uusia näkökulmia, jotka muuttaisivat omaksumiani lähtökohtia. Kokonaisuuden kannalta keskeisen opastuksen löysin Juha Pentikäisen uudesta teoksesta *Saamelaiset — pohjoisen kansan mytologia* (Pentikäinen 1995).

Projektin suunnittelussa lähtökohdiksi otetut peruskysymykset osoittautuivat kantaviksi. Tutkimustehtävä voidaan operatiivistaa seuraaviin pääkysymyksiin:

Miten vähemmistöryhmän jäsen hahmottaa oman vähemmistöstatuksensa, mitä kulttuurisia elementtejä käytetään oman vähemmistöaseman kuvaamisessa. Mitkä ovat erilaisuuden keskeiset symbolit.

Miten ympäröivä enemmistön maailma suhtautuu vähemmistöön poliittisena ja kulttuurisena ilmiönä, mitkä ovat kansallisvaltion strategiat vähemmistöään kohtaan.

Mistä sisäisistä ja ulkoisista elementeistä rakentuu kveenikulttuuri, mitkä ovat hajanaisen kveenipopulaation yhteiset kulttuuriset tekijät. Keitä ovat tämän päivän kveenit?

1.4. Tutkimusaineisto ja lähdekritiikki

Aineisto

Projektin suunnitteluvaiheessa ja kahden ensimmäisen työskentelyvuoden aikana oli kirjallisuuteen tutustumisen rinnalla keskeistä tutustua jo olemassa olevaan tutkimusmateriaaliin eri arkistoissa. Tutkimusprojektin tarpeisiin kopioitiin Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkistosta Samuli Paulaharjun puhtaaksikirjoitettu (Jenny Paulaharju) käsikirjoituskokoelma, jonka koodattiin TKU-arkistossa kokeenomaisesti käyttöön otettuun NTAI-tietokantaan (ks. Bregenhøj 1984, 79—97). Myös osa Paulaharjun alkuperäisistä kenttämuistiinpanoista ja piirroksista sekä valokuvista kopioitiin arkistoon. Paulaharjun työhön liittyen saatiin vielä kopioitua osa Paulaharjun kirjeenvaihtoa; lähinnä hänelle tulleita kirjeitä ja kopiot rehtori J. Qvigstadille lähteneistä kirjeistä. Toiseksi taustamateriaaliksi hankittiin Karjalan tutkimuslaitoksesta kopiot Pykeää koskevista nauhalitteraatioista, jotka oli koottu vertailevan kylätutkimuksen projektin yhteydessä (Sarmela 1984). Edelleen hankittiin arkistoon Suomen kielen nauhoitearkiston litteraatiokopiot lähinnä Itä-Finmarkun alueella tehdyistä haastatteluista samoin SKS:n äänitearkistossa olevien Ruijan nauhojen litteraatiokopiot. Norjalaisista arkistoista hankittiin Norsk Folkemинnesamlingin Pohjois-Norjaa koskevia leikekortistoja ja Norsk Folkemинnegranskning -arkiston kyselylistat, jotka sivuavat Pohjois-Norjaa. Kaikki nämä materiaalit auttoivat hahmottamaan tutkimusalueen kokonaisuutta ja täydensivät kirjallisuuden tarjoamaan kuvaa Ruijasta ja sen asukkaista, erityisesti suomalaislähtöisistä.

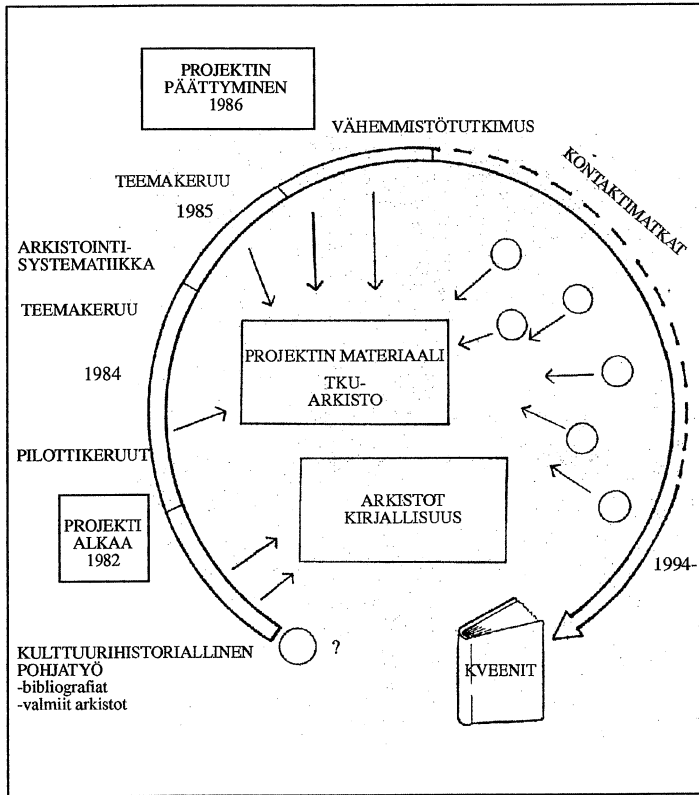
Tutkimusprosessin aikana arkisto luonnollisesti täydentyi kenttätö-aineistolla, kentältä saatujen käsikirjoitusten kokoelmalla, karttakokoelmalla, valokuva- ja dia-kokoelmalla sekä videomateriaalikoelmalla. Arkistoon on kytketty myös NEFA:n (Nordisk etnologisk-folkloristisk arbetsgrupp) Pohjois-Varengissa vuonna 1979 pidetyn kenttätöön nauhoitemateriaali (ks. Saressalo — Huttunen 1985).

Perinteinen arkisto-orientoitunut kysymyksenasettelu alkoi väistyä folkloristisessa projektin osassa selvän ongelmakeskeisen teemoittelun tieltä siinä vaiheessa, kun tuli selväksi, ettei motiivianalyttinen folkloreilmiöstön keruu tuottaisi juurikaan uutta aineistoa. Samalla tuli selväksi, ettei myöskään

perinteen muuttumisen problematiikka varsinaisesti antaisi työkaluja kohteena olevien yhteisöjen eikä kveeniväestön kokonaisuuden kannalta keskeisiin etnisen minuuden kriteereihin.

Jo vuoden 1984 keruun yhteydessä haettiin selviä yhteisiä nimittäjiä, joiden avulla kertojien asennetta omaan kulttuuriseen erityislaatuisuuteen olisi hahmotettavissa ja jota kautta saataisiin esiin etnisyyden esoteerisia keskeistekijöitä. Keruun lähtökohdaksi otettiin teemasto, jossa keskeisiä elementtejä olivat 1) tiedot kertojan taustatekijöistä (perhe, sukutausta), 2) kielenkäyttö ja sen muuttuminen, 3) etnonymien etsintä ja 4) oman etnisiteetin muut kulttuuriset symbolit. Kysymyspatteri oli tulosta pilottikeruiden tulosten analyysistä niiden muokkausvaiheessa arkistointia varten. Jos sijoitetaan keruuprosessin aikana toteutunut ajatuskehitys perinteiseen Kahnin ja Cannelin (1966) kehittämään tutkimusprosessikaavioon (ks. Suojanen 1982, 15—20; Saressalo 1982g, 235—247), voidaan havaita, että tutkimuksen perustyö noudatti luonnollisesti selvää perusrakennetta. Projektin ensimmäinen vaihe on selvästi työperiodi, jota voisi kutsua **kulttuurihistorialliseksi pohjatyöksi** ja joka tuotti arkistoanalyysin rungon, perusbibliografian (1. versio 1981, 2. täydennetty versio 1988) ja keruusuunnitelmat.

Työ muuntui tutkimushankkeen edetessä **tutkimushistorialliseksi prosessiksi**, jossa dominoivina olivat arkistokeskeinen ajatusmaailma ja julkaistuun tutkimuskirjallisuuteen pohjautuva, osittain romantisoitunut, kveenikuva. Pilottikeruiden päätyttyä lähestyttiin selkeää **vähemmistötutkimuksellista vaihetta** koko prosessissa, jossa aiemmat kysymyksenasettelut hiljalleen muuttuivat ongelmakeskeiseksi ajatteluksi ja johtivat vuoden 1984 aikana selvään keruuparadigman vaihtoon. Nyt pyrittiin pois perinteisestä — joskin turvallisesta — perinnelaji- ja motiivijattelusta. Vuoden 1985 keruu ja sen jälkeiset kontaktit kveeniväestöön ja erityisesti henkilökohtaiset kontaktit yksilötasolla ovat johtaneet peruskysymyksen muotoutumiseen ongelmakeskeiseksi ja nyt esitettävän aineiston käyttöön identiteettikuvauksessa. Tuon keruun teemalista oli itse asiassa jo aavistus tutkimusajatuksen kehittelyn viimeisestä vaiheesta, jossa haettiin vastausta uudelleenahmotettuun perusasetelmaan: tutkimusobjekti, joka aiemmin voitiin hahmottaa historiallisena "paulaharjumaisena" kokonaisuutena, mutta



Kuvio 1. Kveenitutkimuksen prosessi.

joka itse hahmotti itseään negaation avulla (emme ole oikeita norjalaisia, emme myöskään saamelaisia) muuttui subjektiksi, joka pyrki vastaamaan itse tekemäänsä kysymykseen "jos siis olemme jotain muuta, niin mitä" (Saressalo 1984, 190; 1988, 85—93). Tavoitteena on hakea vastaus väestön omasta kerrosta, jossa he hakevat oman ja muiden kulttuuriryhmien välisiä eroja. Mikä tekee meidät keskenään samanlaisiksi ja samalla muista eroaviksi? Tässä voidaan viitata Ulla Brückin kolmijakoon etnisen erityislaatuisuuden määrittämisessä (Brück 1984, 67—68). Millä tavalla kuvaamme samanlaisuutta ja millä tavalla erilaisuutta. Miten kerromme oman kulttuurimuotomme jatkuvuudesta ja miten legitimoimme olemassaolomme yhteiskunnallisen oikeuden?

Vuoteen 1985 tultaessa oli sekä keruun, lähdekirjallisuuden että arkistoa-aineiston kautta hahmottunut peruskysymyksestä kohtalaisen selvä kuva. Tämä heijastui luonnollisesti viimeisen laajemman keruun kysymyksenasettelussa. Tiedusteltiin 1) kertojan sukutaustaa ja kontakteja suvun lähtöalueelle, 2) suhdetta suomen kieleen, 3) näkemystä etnonyymeistä, 4) näkemystä suomalaisten osuudesta paikkakunnan kehityshistoriassa, 5) norjalaisen yhteiskunnan suhtautumisesta kertojan yhteisöön, 6) saamelaisten ja suomalaisten suhteista, 7) yleensä eri väestöryhmien suhteista (mm. avioliittokenttä), 8) esoteerisia stereotypioita (meikäläissymboleja), 9) joitakin keskeisiä folkloreilmiöitä ja 10) suhtautumista uussiirtolaisuuteen ja järjestötoimintaan. (On huomattava, että tässä vaiheessa, kun liikuttiin Itä-Ruijassa, käytettiin etnonyyminä suomalainen-käsitettä eikä termiä kveeni.)

Kertomus- ja tietoainekset vastasivat varsin hyvin väestön omaa erilaisuuskategorisointia, aiheet olivat yhteisiä niin tällä viimeisellä keruualueella Etelä-Varengissa kuin muuallakin kveenialueella, vaikka alueittaisia eroja suhtautumisessa sisältöön esiintyi.

Tässä itsensäkuvaamisprosessissa tuntuu olevan selvä trendi. Viittaan tässä artikkeliini vuodelta 1986, jossa pohdiskelin mahdollisuuksia perinteisen folkloristisen oikotyypin (ekotyypin) -teorian soveltamiseen myös kyseisenlaisessa etnisyyden kuvaamisessa. Kun varsin selvästi tuli esiin, että kuvaaminen tapahtui keskeisten, eri alueilla samanlaisiksi muotoutuvien kertomuselementtien kautta, saatoinkin päätyä ottamaan käyttöön termin **vähemistöllore**, **minoritylore**, jolla tarkoitan kaikkea sitä kerrontaa, jolla juuri tähdätään oman erityislaatuisuuden esilletuomiseen (Saressalo 1986, 15). Tällä kerronnalla tuntuu olevan luonnolliset teemansa, motiivinsa, tyyppinsä ja ekotyypinsä vastaavalla tavalla kuin mitä Hasan-Rokem kuvaa artikkelissaan bookloresta (Hasan-Rokem 1985, 3). Hänen teesinsä taas vastaa vain jossain määrin syventävät sitä teoriamaailmaa, joka itse asiassa on lähtenyt jo von Sydowin "oicotype"-hahmottelusta (von Sydow 1948a, 51; 1948b, 16). Tämän teoriamallin taas Lauri Honko kehitti operatiiviseksi kulttuuriekologiseksi teoriaksi tutkimuksissaan perinteen adaptaatiosta ja perinteen muuttumisesta ja näihin prosesseihin liittyvistä perinne-ekologisista vaikuttajista (Honko 1981; 1985). Hongon mukaan perinteen muuttumisessa on nähtävissä selvästi sekä itse perinteeseen, mutta myös sen kontekstiin

liittyvät yhteisölliset ja kulttuuriympäristöön liittyvät tekijät. Vaikka hän käsitteleeekin pääsääntöisesti perinteen muuttumista adaptaatiotilanteessa (kulttuurikommunikaatiossa), ovat hänen käsitteensä miljöömorfologisesta, perinemorfolgisesta ja funktionaalista muuttumisesta huomionarvoisia. Näiden kolmen tekijän yhteiseksi nimittäjäksi tulee Hongon mukaan neljäs, ekotyypiytyminen, jossa universaaleihin tai alueellisiin folkoreteemoihin liittyvät kulttuuriekologiset tekijät johtavat niiden tyyppiytymiseen tunnusomaisiksi tietylle alueelliselle tai sosiaaliselle ryhmälle (Honko 1981, 19—33).

Honko kirjoittaa artikkelissaan *Perinteen sopeutumisesta*

Jos siis yhtäkkiä ollaan tilanteessa, jossa kysymys 'mitä' perinnetiiveja ja -aiheita tunnetaan, onkin vähemmän tärkeä kuin kysymys 'miten' tiiveja ja aiheita käsitellään ja käytetään, on tutkimusmenetelmien painopisteen siirryttävä. Perinnetuotteen tyylin, funktion ja merkityksen selvittely tulee entistä keskeisemmäksi, samoin perinnetuotteen tarkastelu laajemman tietovaraston ja käyttäytymiskontekstin pohjalta hahmottuvan kommunikaatiojärjestelmän osana. Huomio siirtyy folkloreteksteistä niiden tuottajiin ja käyttäjiin, fyysisiin yksilöihin ja yhteisöihin, jotka nyt tulevat empiirisen tutkimuksen ulottuville uudella tavalla. Päätelmät alkavat koskea suoranaishemmin konkreettisia yksilöitä ja yhteisöjä: niistä kyetään sanomaan muutakin, kuin että ne säilyttivät folklorea. (Honko 1979, 58.)

Hongon jatkokehittämän teorian verifiointissa hyvänä esimerkkinä on Aili Nenolan tutkimus Inkerin itkuvirsien ekotyypiytymisestä, jossa hän ottaa perinteen erilaistumiskriteereiksi lähinnä uskonnolliset ja murre-erot suuryhteisön sisällä (Nenola-Kallio 1982, 60). Perinneilmiöiden erilaisuutta korostaa myös Roger D. Abrahams urbaanin perinteen tutkimuksissaan, joissa hän peräänkuuluttaa juuri erilaisuuksien eristämistä perinneilmiöissä perinteisen samanlaisuuskategorioiden hakemisen sijaan (tässä Abrahamsin kritiikki kohdistuu lähinnä maantieteellis-historiallisen menetelmän lähtöteorioihin). Mutta Abrahams menee vielä askelta pitemmälle. Hän on hakemassa perinneilmiöiden skemaattisten erilaisuuksien sijaan ryhmille ominaisia kertomuselementtejä, jotka sitovat kertomusten luoja ja toistajat juuri omaan ryhmäänsä (Abrahams 1964, 245—246). Juuri tämä on oman ajatuskuvioni lähtökohta.

von Sydow, Abrahams ja Honko ovat selvästi saman adaptaatio- ja oikotyypiteorian edustajia. Tähän samaan, hieman ympäristödeterministiseen teoriaan, on oman työni kannaltakin hedelmällistä tarttua. Kun lähtökohtanani on pyrkiä hakemaan kerronnasta elementtejä, joiden avulla kertoja sitouttaa sinänsä universaaliala vähemmistölorea yhteisönsä, ollaan luonnollisesti selvässä ekotyypimallissa. Kun kuitenkin eteeni tullessa kerronnassa tulevat esiin selvät etnisteettiä korostavat kerrontamotiivit, en voi olla jatkamatta oikotyyppi/ekotyypin termin kehittelyä. Ja näin olen päätenyt tuomaan esiin **etnotyyppi**-käsitteen. Sen merkityssisältö edellisiin verrattuna on, että etnotyyppien avulla voidaan universaalista vähemmistön omaa asemaa kuvaavasta kerronnasta hakea juuri ne etnisyyteen liittyvät elementit, jotka toisaalta erottavat kertojan (ja hänen yhteisönsä) muista yhteisöistä ja toisaalta sitovat hänet (ja paikalliset etniset yhteisöt) samanlaisuusaspektin kautta toisiinsa yhdeksi kokonaisuudeksi. Näin voitaisiin kuvitella saatavan esiin ryhmän etnisyyttä korostavat samanlaisuusviestit yhtä hyvin kuin erilaisuusviestit (Saressalo 1986, 15—17). Tämä taas mahdollistaa yhtäläisyyksien, pienimpien yhteisten nimittäjien, hakemisen paikallisille etnisille populaatioille ja tätä kautta niistä on hahmotettavissa laajempi minoriteettikokonaisuus.

Tuloksena syntyi seuraavanlainen etnisyyden teemasto, joka toistui pääsääntöisesti aina kveeniuden symboliikkaa haastatteluissa sivuttaessa. Se siis on yleisten etnisyyden määritelmässä kategorian "yhteiset kulttuuripiirteet" kveeneihin kohdistuva sekä eksoteerinen että esoteerinen taktinen sovellutus:

- a) **Kieli**, kielen esiintyminen, käyttö ja suhtautuminen suomen kieleen, omaan kielitaitoon ja "viralliseen suomen kieleen".
- b) **Perhetaustan ja sukutaustan** tunteminen, suvun johtaminen, avioliittokenttä.
- c) **Etnonyymin** käyttö ja suhtautuminen eksoteerisiin etnonyymeihin.
- d) **Paikallisen tradition tuntemus ja etnisyyden etnografiset symbolit.**
- e) **Folkloreaineistosta oman etnisen symboliikan tuntemus** (arkistoloren sijoittaminen etnisyysskategorioihin).

- f) **Ryhmän organisoituminen.**
- g) **Lestadiolaisuuden etninen luonne.**

Lähdekritiikkiä

Tutkimuksen primaarimateriaali perustuu tekijän ja projektiin palkattujen kerääjien kenttätöyömateriaaliin. Keruutyön yleiset periaatteet on esitetty yllä, sen sijaan kohdealueista ja haastateltavien valinnasta on syytä todeta seuraava:

Kohdekyliksi valikoituivat pääasiallisesti pilottikeruun tulosten ja kielitieteellisen tutkimushankkeen intressien yhteensovittamisen tuloksena Yykeän seutu, Alattio, Pyssyjoki Porsangissa, Kallijoki ja Annijoki Pohjois-Varengissa ja lähinnä Näätämon ja Paatsjokivarren asujaimisto Etelä-Varengissa. Tunnetuista kveenikeskuksista jätettiin aktiivin kenttätöyön ulkopuolelle Raisi, Lemmijoki Porsangissa, Vesisaaren kaupunki ja Pykeän kylä. Ratkaisun taustalla oli ajatus, että projektin edistyessä tulee mahdollisuus kytkeä yhteen laajemminkin kveenikylistä koottu materiaali tästä keruuhankkeesta, kielitieteilijöiden haastatteluista, Pykeän kylätutkimuksesta ja muusta alueella tapahtuvasta keruuaktiviteetista, myös norjalaisesta. Projektin konkreettisesta työstä ohjautuikin suuri osa tämänlaisten aineiden kokoamiseen projektin arkistoon ja arkistollisten valmiuksien luomiseen aineiston kokonaiskäyttöä varten. Valitettavasti projektin rahoitus lopetettiin juuri siinä vaiheessa, kun mahdollisuudet laajojen atk-pohjaisten tiedostojen luomiselle ja hyväksikäytölle alkoivat olla olemassa. Vasta projektin aktiivin toteutusvaiheen jälkeen mahdollistui myös aktiivi yhteistyö Tromssan Museon arkiston kanssa, johon oli koottu tutkimusmateriaalia rinnakkaisarkistoksi. On kuitenkin selvää, että käytetty primaari- ja sekundaariaineisto on ollut riittävä tässä työssä esiin nostettujen kysymysten pohdiskelulle.

Kertojen valinta tapahtui pääasiallisesti vapaalla valinnalla. Pilottitutkimuksen ja paikallisten kontaktihenkilöiden kautta saatiin tuntuma siitä, ketkä kussakin kohdeyhteisössä olisivat sellaisia kertojia, joiden kautta päästään liikkeelle hakemaan tietoa juuri paikallisista oloista. Työn kannalta keskeiseksi nousi joukko kunkin paikkakunnan asukkaita, nuoria ja vanhoja, joiden kautta saatoin henkilökohtaisissa keskusteluissa hahmottaa heidän persoonallista suhdettaan itselleni vähitellen selkeytyvään vähemmistö-

problematiikkaan. Osittain haastateltavien valinta varsinaisen keruuprosessin aikana tapahtui ns. lumipallomenetelmällä; kerääjät ohjautuivat haastateltavalta toiselle jo kohdattujen asukkaiden antamien vinkkien perusteella. Tällainen keruu on tuttua folkloristisessa kenttätyössä eikä sen voi katsoa vaarantavan tutkimuksen reliabiliteettia.

Koska tällaisessa esityksessä tila on kovin rajoitettua, ei kokonaisia haastatteluja ole ollut mahdollisuus tuoda näille sivuille. Olenkin päätenyt tarjoamaan lukijalle kertomusreferaatit sellaisina, kun ne on kenttätyössä mukana ollut kerääjä aineistoa arkistoidessaan ja muokatessaan laatinut litteraatioiden ja nauhapöytäkirjojen perusteella. Referaateista tulee alla olevat huomautuksetkin huomioiden yllättävän hyvin esiin kertojatyyppit, ainakin mukana olleelle, joten yksilöllisyyttä niissä on. Luonnollisesti kerrontareferaatit eivät korvaa suoria litteraatioita ainakaan, mikäli kyse on itse kerronnan tai haastatteluprosessin analyysistä. Kun tavoitteena on kuitenkin ollut motiivistojen — tietojen ja tiedostamisen kerääminen ja esittäminen — en katso, etteikö nyt käytettävällä tavalla nauhareferaatteja esittelemällä päädyttäisi tyydyttävään ratkaisuun, kuulemaan kveenejä heidän omassa asiassaan. Kuuleminen ja siitä referoiminen tapahtui projektin aineistonmuokkauksessa kolmella kielellä, suomeksi, norjaksi tai ruotsiksi. Referaatit ovat kunkin kerääjän yleiskielisiksi muokkaamia.

Seuraavassa esimerkkejä siitä prosessista, jossa nauhalla oleva haastattelutalenne siirtyy litteraatioksi, nauhapöytäkirjaksi ja lopulta tietoyksiköksi tämän tutkimuksen empiiriseen osaan. Aineiston muokkautumisen problematiikasta arkistointiprosessin aikana on kirjoittanut mm. Carsten Bregenhøj artikkelissaan *Folkloristinen suodatin* (1982).

Esimerkki I

Haastattelu on nauhalla, josta tehdään **litteraatio** (litteraation on kirjoittanut Turussa ammattilitteroija, jota ei ole koulutettu murretranskriptioon).

PE: No, nyt viime aikoina on aika paljon puhuttu semmosesta nimityksestä kun kveeni, mitä se tarkoittaa?

ER: No, sitä mie en kyllä oikein tiä mitä se, mitä se oikein tarkoittaa, mutta sitähan se saa kuulla vieläkin sitä kveenaa, kveenaa.

PE: Mitä, kuka sitä käyttää sitten ?

ER: No, sitä on tässä, kun mennee tuohon Vesisaarheen, niin siitä sitä jo kuulee kalliokveenat.

PE: Jaa, onko ne norjalaiset, jotka sitä käyttää?

ER: Joo, joo ja suomalaiset kanssa.

PE: Jaaha, no, mitä nimitystä te itse käytätte täällä kylässä? oletteko te suomalaisia?

ER: Ei me norjalaisenahan me pidämme kuitenkin mutta.

PE: Joo'o, mikä se ruijalainen on?

ER: No, se on norjalaiseksi, mutta se on katto se on suomalainen sanonu ruijalainen, ruijalainen suomalainen ruukannu sanoa nämät. Se on tullu semmonen sananparsii siihen vai mitenkä lie sanoisin sen, että se on ruijalainen. Se on suomalainen kääntäny sen ruijaksi.

PE: No, entä sitten saamelainen tai?

ER: No, saamelainen kuttuu lappalaiseks.

PE No, minkälaista toi norjalaisten suhtautuminen on ollut suomalaisiin? On nimitetty kveeniks ja mitä muuta?

ER: Joo, joo, mutta emme met kuule tuolla, kun me menemme tuonne Vuoreijaa ja Kiiperii, emme me kuule sitä nimeä.

PE: Joo'o se on tuolla.

ER: Ei se ole kun Vesisaarella.

Näistä kahdesta keskustelupätkästä jalostuu kerääjän laatima **nauhapöytäkirja**, joka moninaisten kontekstietojen jälkeen näyttää seuraavanlaiselta:

Kveena — ei oikein tiedä mitä tarkoittaa, mutta vieläkin sitä kuulee. Vesisaarella sanotaan kalliokveenat. Sekä norjalaiset että suomalaiset käyttävät sanaa. Kallijokelaiset eivät pidä itseään suomalaisina vaan norjalaisina. Ruijalainen tarkoittaa samaa kuin norjalainen, suomalainen on sen kääntänyt ruijalaiseksi. Saamelaisia sanotaan lappalaisiksi.

Vuoreijassa ja Kiiperissä ei kuule kveena-nimeä, ainoastaan Vesisaarella.

Tämän tutkimuksen aineistoesittelyyn vastaava litteraatio/pöytäkirjamateriaali on saanut seuraavan muodon:

referaatti l. **tietoyksikkö**):

(103) Kveena — ei oikein tiedä mitä tarkoittaa, mutta vieläkin sitä kuulee. Vesisaarella sanovat kalliokveenat. Sekä norjalaiset että suomalaiset käyttävät sanaa. Kallijokelaiset eivät pidä itseään suomalaisina vaan norjalaisina. Vuoreijassa ja Kiiperissä ei kuule kveena-nimeä, ainoastaan Vesisaarella.

Sekä litteraatiosta, että tietoyksiköstä tulee esiin kveeni-sanana ongelmatilanne, suomalaisten (kveenien) norjalainen kansalaisuus ja "suomalainen" etnonymit.

Esimerkki II

Litteraatio

LS: Nuin ku sä ajattelet näitä suomalaisia täällä, nii tuota, mikä se oikee on suomalaista, mikä sen erottaa norjalaisesta)

IT: Niin ko meitä, meinaakko sie niin kun eitä, mitä se...

LS: Nii, joo.

IT: Meillähän on aivan eri tausta.

LS: Joo, Sitte se, että tunnetaa oma tausta ja tiedetää oma kieli.

IT: Joo ja oma kieli. Vaikka se on kumma vain, että se on jääny sen verran kieltä, ko aattelee, että sukupolvi sukupolvin jälkhiin ni sitä on sitä freistattu hiottaa pois. Ko aattelee nyt nii, että kuinka lapsella, nykyajan lapsella, jos tulee suomalainen lapsi niin sil on sil on mahdollisuus, jos se tahtoo, jos vanhemmat tahtoo, ni sil on, see voi sitä puhua. Ja sitte se voi koulussakki saaha äitinkielenä opetusta. Esimerkiks meitä, kun me kuljimma, niin siltä puolen nehän eee ee, ko opettajat, isot vankat miehet nostaa letistä, ja sano että ei sais puhua ja.

LS: Hmmm.

IT: Se oli nii ankaraa, ko sanothiin oli, niin se kyllä se karjas, että se ei ole oli norjaksi, at...mie mie se ja sitte muuten se niin ko se vastarinta, joka ei näkyny, mutta vaikka sen kumminki tunki tunti että.

LS: Hmmm

IT: Että jot- jollaki lailla niin, kyllä se teki araksi. Mutta mie en tiijä nyt, että se se erottaa jollaki lailla, mie luulen että että mitenkä mie selvitän, sehän on vaikiaa, mutta kyllä, kyllä sen erottaa, että se on jonkulainen erotus erotus ee niin ko norjalaisten ja vaikka ei ulkonäöstä, mutta ko sitä alkaa niin ko, voi olla, että ajatuksen aja- ajatuksissa olemma, onko se niin, että se vielä vielä sukupolvissa se nousee se, että että vielä sukupolvissa se nousee se, että että se tausta, sitä on, että aina pittää olla niin kö jollaki lailla semmosella puolustustilassa. Mite se o, ymmärräkö sie?

Ja tutkimusapulaisten nauhasta ja litteraatiosta rakentama **nauhapöytäkirja:**

Pohjoisen suomalaisilla aivan eri tausta kuin norjalaisilla. Myös kieli vaikuttaa suomalaisuuden tunteeseen. Säilynyt vaikka yritetty hioa pois. Kertojan lapsuudessa ei koulussa saanut puhua suomea. Suomalaisissa ollut kautta sukupolvien jonkinlainen arkuus, puolustuskannalla olo.

Pöytäkirjan kanssa identtiseksi tässä tapauksessa muotoutui myös **tietoyksikkö** (26), joskin siihen on jatkoksi koottu muitakin elementtejä varsin pitkästä ja monipuolisesta haastattelusta. Tietoyksikköön suodattuu kerronnasta siis oleellinen tietoaines, sisällön tulkinta on paljolti kiinni siitä, miten hyvin analysoija pystyy rekonstruoimaan tietoyksiköstä itse kerrontaa. Joissain tapauksissa se on ongelmatonta ja tässä tulevat avuksi juuri ammattitaitoisten nauhapöytäkirjojen tekijöiden referaatit.

On luonnollisesti selvää, että tämänlaisen nauhoina ja litteraatioina olevan tietoaineksen käyttö uusien, toisenlaisten tutkimusasetelmien tiedonhankintana on jossain määrin ongelmallista; referaatit on pääasiallisesti laadittu tässäkin tapauksessa niin, että niissä tutkimuksen keskeisongelmatiikan kannalta olennainen asiatieto saadaan esiin; muu, vaikkapa etnografinen kielellinen tai kertojan persoonaan liittyvä aineisto jää väkisinkin taka-alalle.

Sama kysymyksenasettelu koskee luonnollisesti myös muuta arkistoaineistoa. Erityisen ongelmalliseksi lähteiden luotettavuus osoittautuu väestötilastoja arvioitaessa. Siksi olenkin luvussa 3.42. Asutusprosessin dokumentointi tuonut esiin tämän kokonaiskysymyksen, koska se olennaisesti liittyy kveeniyden määrittämisen tilastolliseen luotettavuuteen.

Paikannimet olen kirjoittanut niin, että pääsääntöisesti ne vastaavat kertojien käyttämiä murremuotoja. Tässä on apunani ollut Tromssan yliopiston amanuenssi Eira Söderholm, joka on tarjonnut käyttööni paikannimiarkistonsa murremuodot. Perinteiseen Pohjois-Norjan suomenkieliseen paikannimistöön tottunut saattaa oudoksua nimien murremuotoa, mutta ratkaisu vastaa kveenien omaa käsitystä nimistönsä oikeakielisyydestä. Kun paikannimi tekstissä on norjalaisessa muodossa, on kyse joko nimestä, jolla ei ole yleisesti tunnettua suomalaista murremuotoa, tai norjalaisella muodolla on haluttu esittää, että asiaa käsitellään norjalaisesta näkökulmasta.

2. VÄHEMMISTÖ JA ETNISITEETTI — TEORIAA JA KÄSITTEITÄ

2.1. Kulttuurin määritelmä, enkulturaatio ja etnosentrismi

Kulttuuri-käsitettä on eri ihmisyhteisöjä tutkivissa tieteissä pyritty määrittämään lukuisilla eri tavoilla. Artikkelissaan *An Analysis of the Concept of Culture* (1977) Etienne Vermeersch lähtee liikkeelle Tylorin jo vuonna 1871 teoksessaan *Primitive Culture* esittämästä määritelmästä:

Culture, or civilization,... is that complex whole which includes knowledge, belief, art, law, morals, custom and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society" (Vermeersch 1977, 10).

(Kulttuuri tai sivilisaatio on sen tiedon, uskomuksen, taiteen, lain, moraalien, tavan tai minkä tahansa muun taidon kokonaisuus, jonka ihminen on keksinyt yhteisönsä jäsenenä.)

Vermeersch toteaa, että määritelmää voidaan pitää kulttuurin perusmääritelmänä, koska siihen on sisällytetty monen eri tieteenalan tarvitsemien ilmiöiden luettelo ja koska siinä keskeistermissä "acquire" on määritetty ihmisen keskeinen merkitys sosiaalisena olentona kulttuurinsa luoja.

Kulttuurin määrittämisen ongelmaa Vermeersch kuvaa esittelemällä Kroeberin ja Kluckhohnin teosta *Culture, a critical review of concepts and definition* (1952), jossa nämä marssittavat esiin yhteensä 160 kulttuurin määritelmää vuosien 1871 ja 1920 väliltä. Näistä ainoastaan kuusi toi jotain uutta Tylorin perusmääritelmään. Vuosien 1920 ja 1950 välillä oli kulttuurista

koottavissa edelleen 157 erilaista määritelmää ilman, että perusasetelma lähtökohdasta juuri olisi muuttunut (Vermeersch 1977, 10).

Vermeersch jatkaa analysoimalla vanhempaa ja uudempaa kulttuuri-käsitteen määrittelykirjallisuutta ja löytää määrittelyistä joitakin selviä yhteisiä tekijöitä. Osa lähtee liikkeelle kulttuurin henkisistä aspekteista, jolloin korostuvat avainsanat tietous, idea, uskomus, asenne, arvo, moraal. Toinen tapa on koota yhteen kulttuurikäyttäytymisen yleiskäsitteet käyttäytyminen, tapa, toiminta. Kolmannessa määrittelykategoriassa keskeiseksi nousevat käsitteet kommunikaatio, kieli, tekniset taidot, työvälineiden käyttö ja taide. Neljäs kulttuurin määrittämistapa keskittyy ihmisen tuottamien aineellisten tuotteiden erittelyyn; työkalut, artefaktit tai ei-aineellisiin tuotteisiin kuten mm. folklore eri lajeineen. Viidennen kategorian muodostavat määritelmät joissa avainsanoina esiintyvät instituutioiden eri muodot kuten sosiaalinen ja poliittinen organisoituminen, laki, avioliittojärjestelmät, omistusjärjestelmät, uskonto. (Vermeersch 1977, 14—15.)

Edellä toteamiensa määrittelykriteerien Vermeersch näkee olevan mitä suurimmassa määrin empiirisiä. Niiden tutkiminen tapahtuu etupäässä kenttätöön ja observoinnin avulla. Toinen tapa määrittää kulttuuria on empiirisen aineiston rinnalla rakentaa kulttuurille teoreettinen lähestymistapa, jolloin keskeisiksi tutkimuskohteiksi nousevat tutkittavan yhteisön (kulttuurin) historiallis-geneettinen kehitys ja sosiaalinen organisaatio ja kulttuurin eri muotojen siirtyminen sukupolvelta toiselle oppimisen ja tiedon välittämisen, ei geneettisen perimän kautta. Edelleen keskeiseksi nousee yksittäisen kulttuuriolennon oma identifikaatio, samastuminen ryhmän symboliikkaan ja tähän luonnollisesti liittyen ympäröivän maailman ymmärtäminen ja erilaisuuden toteaminen. Kulttuurianalyysi keskittyy uudemmassa tutkimuksessa yhä enemmän rakenteiden ja kulttuurin näkyvien piirteiden sijaan yksittäisen kulttuuriolennon analyysiin ja tätä kautta sen hahmottamiseen, mitä yksilö kulttuurinsa jäsenenä tietää kulttuuristaan ja miten hän tuntee samastuvansa siihen. Oman kulttuurin tunteminen, kulttuuristuminen (enkulturaatio) edellyttää kokonaisuuden hahmottamista, ajatusta kulttuurisesta kokonaisuudesta arvoineen ja moraalijärjestelmineen, erilaisuuksien havaitsemista oman ja ulkopuolisen maailman välillä. Tämä itsensä ja erilaisuuden ymmär-

täminen käyttää välineenään edellä hahmotettuja kulttuurin näkyviä ja rakenteellisia ilmiöitä. (Vermeersch 1977, 26—53.)

Samantapaiseen kulttuurin ei-eksaktiin määrittämisen päättyy myös Ward H. Goodenough, kun hän esittelee omaa näkökulmaansa tutkimuksensa kohteisiin. Hänen mukaansa kulttuurin tutkimuksen tulee lähteä kulttuurissa elävien ihmisten omista määritelmistä ja niistä löydettävien kokonaisuuksien tutkimuksellisesta hahmottamisesta. Hän toteaa myös, ettei kulttuurista ole olemassa yhtä ainuttakaan määritelmää, koska määritelmän loppujen lopuksi kokoaa tutkija käyttäessään yksilötason määritelmiä tai yksilöiden havaintoja samanlaisuudesta ja erilaisuudesta omana aineistonaan. Näiden emististen määritelmien kautta on hahmotettavissa, tutkijan viitekehystä riippuen, etisistisiä kulttuurikokonaisuuksia. (Goodenough 1970, 98—130.)

Olen kuitenkin päätenyt hakemaan ajatuskululleni lähtökohdaksi yhden kulttuurin määritelmän. Sen periaatteet tapasin jo opintojeni perusvaiheessa Lauri Hongon *Uskontotieteen oppisanastosta* (Honko 1983, 8). Se perustuu Adamson Hoebelin teoksessa *Primitiivinen kulttuuri* tarjoamaan eksaktiin kulttuurin määritelmään:

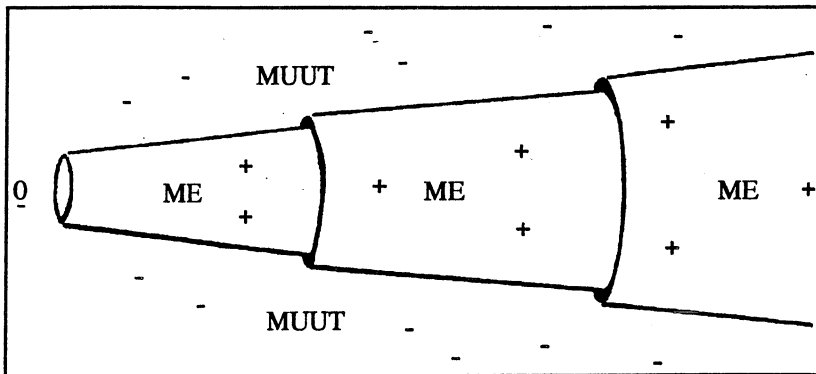
Kulttuuri on kulloisenkin yhteisön jäsenille ominaisten opittujen käyttäytymispiirteiden ja -kaavojen sekä näiden tuotteiden integroitunut, yhtenäinen kokonaisuus. Se on sosiaalisen keksimisen tulosta, ei biologisen periytymisen. Se siirtyy ja pysyy voimassa vain tiedonvälityksen ja oppimisen avulla; lyhyesti sanoen, se ei perustu vaistoon. (Hoebel 1965, 8.)

Hoebelin määritelmä on siis yksi monista yrityksistä hahmottaa inhimillisen kulttuurikäyttäytymisen kokonaisuutta. Määritelmä ottaa näköpisteekseen yksittäisen kulttuurissa elävän ihmisen, joka on saanut toimintaansa, ajatuskuvaansa ja asenteitansa ohjaavat mallit omalta ryhmältään. Yksilö on enkulturoitunut siihen ryhmään, johon hän joko geneettisesti tai muutoin kuuluu. Enkulturaatiossa kulttuurinen informaatio, perinne, välitetään joko kirjoitettoman tai kirjoituksellisen kulttuuri-ilmaisun keinoin kulttuurisen käyttäytymisen hallitsevalta siihen kasvatettaville.

Informaation viestittäminen on se perusprosessi, johon kulttuuriin opettaminen, oppiminen ja sosiaalinen välittyminen viime kädessä perustuu. Opetus ja kasvatustavat ovat tradition välitysmuotoja, jotka kirjoit-

tuksettomassa kulttuurissa suoritetaan suullisesti, kirjoituskulttuurissa sekä suullisesti että kirjallisesti. (Pentikäinen 1970, 82—83.)

Enkulturaatioprosessia voidaan kuvata laajenevana kartiona, jonka sisään yksilö ohjautuu enkulturaatioprosessin alkuvaiheessa. Tuolloin hänestä voidaan hyvin käyttää käsitettä kulttuurinen nolla, onhan kulttuuriin kasvaminen nimenomaan muuta kuin biologiseen periytymiseen tai vaistotoimintaan liittyvää prosessia. Enkulturaatiokartiossa yksilölle opetetaan yhä laajenevassa viitekehyksessä oman yhteisön näkemys siitä, mikä yhteisössä on sallittua ja meikäläistä ja vastaavasti annetaan ymmärrys siitä, että jossain ulkopuolella on jotain, joka on erilaista.



Kuvio 2. Enkulturaatiokartio

Kun omaksuttua ja käytettyä käyttäytymis- tai suhtautumismallia käytetään oikeassa kontekstissa oikein, seuraa tästä yhteisön, olipa se primaariryhmä tai sekundaarimpi ryhmä, hyväksyntä: positiivinen sanktio, palkinta. Mikäli taas yksilö käyttäytyy vastoin yhteisön edellyttämää, hänelle opetettua mallia, joudutaan "väärin" tehnyttä yhteisön jäsentä oikaisemaan, häntä kohtaa negatiivinen sanktio, rangaistus. Tässä jatkuvassa oikein ja väärin tekemisen valintaprosessissa yksilö joutuu koko ajan tekemään valintoja "meidän" ja "muiden" välillä. Tämä valintaprosessi ja siihen liittyvä sanktiointijärjestelmä johtaa luonnolliseen näkemykseen siitä, että oikein tehdyt asiat ovat "meidän" ja "hyviä" ja taas väärin tehdyt asiat ovat jotain muuta. Tämä "toisin" tekeminen on kuitenkin mahdollista ja mahdollisesti kuuluu ryhmämme ulkopuolella olevien "muiden" maailmaan ja on siis "väärää". Jos tätä yksin-

kertaistettua enkulturaatioprosessin esimerkkiä jatkaa riittävän pitkälle saavutaan tilanteeseen, jossa voidaan yhdistää symbolit:

$$\begin{aligned} \text{ME} &= \text{oikein (./.) eli +} \\ \text{MUUT} &= \text{väärin (v) eli -} \end{aligned}$$

Kun tämä kaava perustuu enkulturoidun yksilön arvoasetelmiin, jossa "oikein" ja "väärin" dominoivat ajattelua (sanktiointijärjestelmään liittyen) ja liittyvät käsitteisiin ME ja MUUT, voidaan yhteisön jäsenen suhdetta "muihin" kuvata yksinkertaistetusti kaavalla

$$\text{ME} = + \neq \text{MUUT} = -$$

ja tiivistettynä matemaattisena totuutena

$$+ \neq -$$

Tässä kaavassa tulee esiin Hoebelin määritelmästä johdettavissa oleva antropologinen universaali totuus, jossa kulttuurit/yhteisöt asettavat itsensä ja muut arvostuksessa eri tasoille ja näin syntyy samanlainen—erilainen-asetelman lähtökohta ja siihen elimellisesti liittyvä arvottava asetelma. (Ks. myös Pentikäinen 1978, 33—34; Liebkind 1979, 7—19; 1985, 91—97.)

Yhteisöjä, joiden olemassaololle on tunnusomaista edellä kuvatun kaltainen voimakas enkulturointi ja sen mukainen "meidän" ja "muiden" erottaminen, kutsutaan **etnosentristisiksi yhteisöiksi**.

Etnosentrismi, asenne, jonka mukaan omassa yhteisössä vallitsevat tavat ja tottumukset ovat oikeita ja parhaita mahdollisia, kun taas muissa yhteisöissä noudatetut käyttäytymis- ja menettelytavat ovat vääriä ja nurinkurisia" (Honko 1983, 10).

Etnosentrismi pitää sisällään yhteisössä vallitsevan voimakkaan halun ylläpitää ryhmäidentiteetille tärkeitä kulttuurisia symboleja, yhteiskunnan perusrakennetta, ja sitoa yhteisön jäsenet niihin. Yhteisön asenne ulospäin suuntautuvaan kommunikaatioon on varovaista ja usein defensiivistä, mikä lisää yhteisön taipumusta konservatismiin ja isoitumiseen sisäisen koheesion pitämiseksi riittävän voimakkaana.

Etnosentristinen yhteisö voi joutuessaan kulttuurikontaktiin **muiden** kanssa periaatteessa operoida kolmella tavalla: Ensimmäinen on valita eristytymisen tie (itsesegregaatio), pyrkiä estämään vieraiden elementtien tuleminen yhteisön sisään tai niiden esiintyminen silloin, kun niitä siellä luonnostaan on (erilaisuuksien eliminointi). Toinen tie on hoitaa kulttuurinen kohtaaminen niin, että vieraat elementit sopeutetaan oman kulttuurin kieleen ja arvojärjestelmään (assimilointi tai integraatiopolitiikka). Kolmantena vaihtoehtona on "gate open" -ajattelu, jonka mukaan kulttuurielementtien tulee antaa liikkua vapaasti ja vaikuttaa omalla voimallaan vastaanottavan yhteisön rakenteisiin ja arvomaailmaan. Tätä vaihtoehtoa voi pitää yhteisön kannalta vaarallisena, koska se saattaa varsin nopeasti vaikuttaa vastaanottavan yhteisön kulttuuriin perusrakenteeseen, keskeisiin identiteettisymbolijärjestelmiin ja näin hajottaa koko yhteisön.

Tällainen mustavalkoinen asetelma on varsin deterministinen ja sen heikkoutena voidaan pitää sitä, että se käsittelee rakenteeltaan varsin yksinkertaisia, selväpiirteisiä ja homogeenisiä yhteisöjä, joissa enkulturaatio-prosessi todella on niinkin dominoiva kuin yllä on haluttu esittää. Toisaalta on todettava, että monietnisisissäkin yhteisöissä vallitsee osa- ja alakulttuurien sisällä samanlainen enkulturoitumisprosessi ja niihin muodostuu etnosentristisiä järjestelmiä, jotka tulevat satunnaisissakin ristiriitatilanteissa varsin nopeasti esiin.

Enkulturoitunut yksilö on siis oppinut yhteisönsä arvo- ja normijärjestelmän ja sen keskeisimmät kulttuuriset symbolit ja tuntee ne omikseen. Tätä oman symboliikan arvottamista ei itse asiassa tapahdu ennen kuin

kulttuurisessa kohtaamisvaiheessa, jossa yksilö joutuu vertaamaan kohtaamansa vieraan kulttuurista symboliikkaa siihen, johon hänet on enkulturoitu. Joka tapauksessa yksilö tunnistaa "omiensa" merkit ja arvomaailman ja hyväksyy sen luonnollisena osana omaa ajatusmaailmaansa. Tätä kutsutaan **etniseksi identifikaatioksi**. Identifioitumiskohteita ja etnisyyden osoittimia ovat toisaalta helposti huomattavat merkit kuten pukeutuminen, kieli, rakennuskulttuuri, ruokatavat, yhteisölliset symbolit (lippu, laulut jne.) — elämisen tapa yleensä — ja toisaalta koko yhteisön kulttuuriin ja sen eri osiin liittyvät perusarvostukset (uskonto, poliittinen järjestelmä, sukupuoliroolit jne.). (Barth 1969, 14; Ofstad 1976, 105.)

Enkulturoituneen ihmisen minäkuva on kytköksissä omaan kulttuuriin: kulttuurin näkyvät symbolit ja sen syvärakenteeseen ankkuroituneet asenteet ja arvostukset ovat perustana itsensä hahmottamiselle. Tätä mekanismia kutsutaan **esoteeriseksi identifioitumiseksi** (Jansen 1959, 205—211). Sen toisena osana on yksilötason ongelma siitä, miten toiset hänen (kulttuurisen) minuutensa näkevät. Tähän kahtiajakoon erilaisuuden hahmottamisessa viittaa myös Juha Pentikäinen määritellään saamelaisen identiteetin kokonaisuutta. Minäkeskeisen määrittelyn rinnalle nousee identiteettikeskustelussa

toinenkin puoli, joka hahmottuu paitsi oman itsen löytämisessä ja verrattaessa 'omaa' muihin, myös siinä mitä toiset 'minusta' ja 'meistä' sanovat ja ajattelevat (Pentikäinen 1995, 24).

Omaa kulttuuriaan peilaavaa minäkuvaansa ihminen käyttää lähtökohtanaan hahmottaessaan suhdettaan muihin ihmisiin. Mikäli vastakkainasettelu tulostaa riittävän määrän samoja kulttuurisymboleja ja asennoituminen niihin on yhtenäistä, vastapuolen katsotaan kuuluvan omaan ryhmään. Mutta mikäli konfrontaation vastapuoli käyttää erilaista symbolijärjestelmää tai suhtautuu minäkuvansa perustana olevaan järjestelmään asenteellisesti eri lailla, hänen katsotaan kuuluvan vieraaseen ryhmään, muihin.

Esoteerisen identifioitumisen vastapoolina on luonnollisesti käsite **eksoteerinen identifioiminen**, jossa kulttuurinen nimikointi tapahtuu ulkopuolisen taholta ja ulkopuolisen valitsemin kriteeristöin (Jansen 1959, 205—211).

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

Stereotyyppittämisen lukuisten määritelmien yhteisenä nimittäjänä tuntuu olevan se, että käsite viittaa jonkinasteiseen sosiaaliseen luokitteluun, joka on kaavoittunutta ja jolla on taipumus yleistää. Kulttuurikosketuksessa se kohdistuu ensi sijassa vastapuolen edustamaan ryhmään, ei häneen yksilönä (Räisänen 1974, 1; Velure 1979, 145). Ryhmäjäsensyys sinänsä on riittävä kyseisen ajatuskaavoittuman synnylle. Tästä seuraa, ettei stereotyyppittäminen välttämättä vaadi yksilötasolla tapahtuvaa konkreettista, välitöntä kulttuurikosketusta: stereotyyppiin lähteenä toimivat asenteelliset uskomukset ovat sosiaalisia, kollektiivisia, folkloressa eläviä, tiedonvälityksessä uudistuvia ylimalkakuvia, omassa ryhmässä hyväksytyjä ja vahvistettuja. Ne ovat osa oman kulttuurin syvärakennetta eivätkä siten kaipaa nimenomaista konkretisointia. (Dundes 1971, 187; Lange — Westin 1981, 254.)

2.2. Etnisyysongelmia

Stereotyyppittämislle perustaa luova identifioituminen omaan ryhmään on keino, johon yksittäiset ihmiset turvautuvat koettaessaan vastata kysymyksiin: Kuka minä oikeastaan olen, keihin minä oikeastaan kuulun? Teoreettisesti sama kysymys kuuluu: mikä on yksilön viiteryhmä? Ryhmämääritelmiä on varsin moninainen määrä aina riippuen siitä, mitä pääkriteeriä yksilö hakee samastumishalussaan. Kyseessä voi olla sukupuoliryhmä, ikäryhmä, sosiaaliryhmä, kieliryhmä, uskonnollinen ryhmä, kansallinen ryhmä, siviilisääty, ammattiryhmä, poliittinen ryhmä jne. Jotta ryhmäkäsité tässä yhteydessä ei kokonaan hajoaisi käsistä, olen päättänyt hakemaan selvitystä **etnisen ryhmän** käsitteelle, koska se tämän työn kokonaisuuden kannalta on loppujen lopuksi keskeisintä.

Identiteetin kokemus on identiteettituntoa, solmu tiettyihin identifikaatiokriteereihin. Nämä kriteerit voidaan jakaa kahteen ryhmään: toisen muodostaa parvi ideaalikriteereitä eli yksilön omia metatason näkemyksiä siitä, miten identifioituminen tapahtuu, ja toisen joukko eritasoisia faktakriteereitä eli alueellisia, historiallisia, yhteisön jatkuvuuteen ja yksilön olemassaoloon liittyviä kuvauskriteereitä, jotka toimivat yksilön ja yhteisön suhteen määrittelijöinä. (Ofstad 1976, 107—109.) Tämänäköiset etnisen ryhmän määrittelyt ovat **realistisia**, ne perustuvat ryhmän jäsenten omiin esoteerisiin luokitteluihin identifikaatiokohdetta valittaessa. Samaa tarkoittanevat Erik Allardt ja Christian Starck sanoessaan, etteivät etniset luokittelut ole annettuja vaan seurausta siitä, että ihmiset painottavat toisia luokitteluperusteita toisen kustannuksella (Allardt — Starck 1981, 20). Näitä määrittelyjä voidaan kutsua myös taktisiksi, koska niissä kriteeristön luomisen ja valinnan kautta saadaan haluttu symbolismi yksilöiden sitten samastua.

Toinen, tutkimuksessa yleisimmin käytetty tapa on **nominalistinen**. Se perustuu kulttuurien vertailevaan tutkimukseen ja sitä kautta tutkijain luomaan eksoteeriseen määrittelyyn. Tätä voidaan kutsua myös strategiseksi määrittämiseksi, koska kriteeristö liikkuu niin yleisellä tasolla, että erityispiirteillä ei sinänsä ole vaikutusta ryhmää etniseksi luokiteltaessa.

Nominalistisia määritelmiä etniselle ryhmälle on koko kirjo. Wsevolod Isajiw eritteli aikoinaan 27 eri tutkijan antamaa määritelmää ja totesi, että niissä on kaikkiaan 12 selvää etnisen ryhmän kriteeriä. Frekvenssijärjestyksessä näistä viisi yleisintä olivat: 1) yhteinen, esi-isistä johdettava alkuperä, 2) sama kulttuuri ja samat tavat, 3) uskonto, 4) rotu tai fyysiset ominaispiirteet, 5) kieli (Isajiw 1974, 111—124). Virallisesti otettiin käsitteisiin "etnisyys" ja "etninen ryhmä" kantaa vuonna 1973, jolloin Social Science Research Council (SSRC) määritteli kriteeristöksi seuraavan kokonaisuuden (Roycen 1982 mukaan):

Etnisyyttä on:

- a) menneisyyteen orientoitua ryhmäidentiteetti, joka korostaa alkuperää (kansallista alkuperää, yhteistä polveutumista, yhteistä kulttuuriperintöä);
- b) käsitys kulttuurisesta ja sosiaalisesta erityislaatuudesta;

- c) ryhmän suhde laajemman sosiaalisten suhteiden kokonaisuuden peruselementteihin;
- d) että ryhmä on suurempi käsite kuin suku tai paikallisyhteisö eikä se (etnisyys) välttämättä perustu face to face -interaktioon;
- e) että etnisillä kategorioilla on erilaiset merkitykset sekä eri sosiaali-tasoilla että yksilöillä;
- f) sen hyväksyminen, että etniset kategoriat ovat symbolisia: niillä on omat merkityksensä sekä ryhmän jäsenille että ulkopuolisille tutkijoille.

Anya Peterson Royce tiivistää yllä olevasta yleiskäsitteistöstä seuraavan operationaalisen määritelmän (Royce 1982, 24):

Etninen ryhmä on sellaisten ihmisten viiteryhmä, joilla on yhteinen historiallinen perinne (Style) (joka voi olla oletettu), joka perustuu näkyviin piirteisiin ja perittyihin arvoihin. Ryhmän jäsenet ollessaan interaktiosuhteessa muiden ryhmien kanssa identifioivat itsensä tuon perinteen (Style) edustajiksi.

On huomattava, että Royce tarkoituksellisesti hylkää traditio-käsitteen ja käyttää sen tilalla Style-käsitettä. Hänen mukaansa traditio, joka pitää sisällään "old customs, old symbols, old models of behavior" on vanhanaikainen eikä toimi enää nykyaikaisessa yhteiskunnassa.

Edelleen Roycen mukaan **etninen identiteetti** on ryhmän jäsenten niiden tuntemusten summa, jotka kohdistuvat niihin arvoihin, symboleihin ja yhteiseen historiaan, joiden kautta identifioituminen erilliseksi ryhmäksi tapahtuu. **Etnisyys** puolestaan on yksinkertaisesti etnisyyteen perustuvaa toimintaa. Royce toteaa kuitenkin, että yllä olevat määritelmät ovat varsin laajoja ja niiden sisältämät kategorisointimahdollisuudet sisällyttävät itseensä kaikki sellaiset yhteisöt, joita halutaan pitää "etnisinä". (Royce 1982, 9.)

Yhtä yleisellä, strategisella ja nominalistisella määrittelytasolla liikkuvat Erik Allardt ja Christian Starck, kun he suomenruotsalaisuutta määritellesään ideaalittyypittävät yleiskriteereistä omansa:

Etninen ryhmä on joukko ihmisiä, joilla on joitakin kulttuurisia, kielellisiä tai rodullisia erityispiirteitä sekä ainakin jossain määrin

yhteinen alkuperä ja jotka tuntevat, että he kuuluvat yhteen (Allardt — Starck 1981, 38).

Määritelmä lähenee taktista ja on sijoitettavissa erityisesti vähemmistöpoliittiseen keskusteluun. Onkin syytä todeta, että länsimainen tutkimus etupäässä käyttääkin etnisen ryhmän käsitettä vähemmistöryhmien epiteettinä, mikä puolestaan tuo sille useissa konteksteissa oman pejoratiivisen sävynsä. Tarkentaessaan määritelmäänsä Allardt ja Starck toteavat, että kriteeristöksi muodostuu seuraava:

- 1) kyseessä on itse tehty luokittelu, jolla tarkoitetaan, että ryhmän olemassaolo perustuu samastumistunteeseen ja luokitteluun erilliseksi ryhmäksi muiden rinnalla;
- 2) ollakseen etninen, ryhmällä on oltava ainakin jollain tavalla yhteiset sukujuuret;
- 3) ryhmällä on oltava sille ominaisia kulttuuripiirteitä, tässä tapauksessa kyky puhua yhteistä kieltä;
- 4) on oltava organisaatio sekä ryhmän jäsenten keskinäistä että ulkopuolisten kanssa tapahtuvaa vuorovaikutusta varten. Tähän liittyen esitetään edelleen epäsuorasti, että ryhmällä on oltava poliittinen organisaatio mahdollista konfliktitilannetta varten. (Allardt — Starck 1981, 38—40.)

On selvää, että tämä yleisistä kriteereistä sovellettu malli tekee suomenruotsalaisista etnisen ryhmän. Bo Lönnqvist erittelee omassa suomenruotsalaisuutta käsittelevässä tutkimuksessaan niitä kulttuurisia erityispiirteitä, jotka tekevät ryhmästä sen, mikä se on, mutta poikkeuksena yllä olevaan ei korosta kielen asemaa sinänsä etnisyyttä määrittävänä keskeisenä tekijänä vaan ottaa esiin kieli-käsitteen monitasoisen merkityksen. Hän puhuu identiteetin alueellis-kielellisestä, poliittis-kielellisestä, sosiaalis-sivistyksellis-kielellisestä ja etno-kielellisestä tasosta. Näillä käsitteillä hän pyrkii eksoteerisesti tarkastelemaan suomenruotsalaisuuden etnisiä ulottuvuuksia. Esoteeriseksi ja samalla taktiseksi suomenruotsalaisuuden symboleiksi Lönnqvist katsoo 1900-luvun alun identiteettitaistelussa esiin nousseet talonpoikaishäät, juhannussalon, kansallispuvut, Lucian päivän vieton jne. Sen sijaan että rakentaisi suomen-

ruotsalaiselle etnisyydelle oman universaalien kriteeristönsä Lönnqvist taval-
laan luopuu koko etnisyyssajattelusta ja päätyy pitämään suomenruotsalaisia
kulttuurisena erityisryhmänä (Lönnqvist 1981).

Saamelaiskulttuurin etnisyyttä tarkastellessaan Marjut Aikio päätyy
samantapaiseen ratkaisuun sijoittaessaan saamelaisryhmät strategiseen etnisi-
teettikriteeristöön, mutta hänkin tekee varauksen kielen keskeisen merkityksen
osalta etnisyyuskriteerinä (Aikio 1988, 313).

Ruotsalaisessa määrittelyssä etninen vähemmistö on "etnisk grupp, som
är icke dominant i det svenska samhället". Etnisiä vähemmistöjä Ruotsissa
ovat kaikki etniset ryhmät paitsi ruotsalaiset. Etnisyyden kriteerejä ovat jo
edelläkin todetut alkuperä, alueellisuus, yhteinen kulttuuri, uskonto, rotu, yh-
teenkuuluvaisuus, suku- ja perherakenne, endogamia, joista valitsemalla takti-
sesti merkitsevät, voidaan lähes mikä tahansa vähemmistöryhmä Ruotsissa
"etnistää". (Bergman — Swedin 1986, 30—31.) Tähän voidaan vielä lisätä,
että Ruotsin Tornionlaakson suomalaisasutusta ei ole käsitelty erityisryhmä-
nään, vaan alue on katsottu ikivanhaksi ruotsalaiseksi maaperäksi ja sen ei-
ruotsalainen asujaimisto ruotsalaisen yhteiskunnan etniseksi vähemmistöksi,
jolla ei siis ole muista poikkeavia kulttuurioikeuksia (Pynnönen 1991, 5).

Selvästi taktisen kriteeristön tien valitsevat Aslak Nils Sara ja Alf Isak
Keskitalo. He lähtevät liikkeelle kulttuuripiirteiden erilaisuudesta ja muodosta-
vat oman kriteeristön, jonka kautta he määrittävät saamelaiset omaksi kulttuu-
riin; kriteeristöään he kutsuvat etnisiteetiksi. Se muodostuu seuraavista
osa-alueista: 1) sukulinja, 2) kieli, 3) alueellisuus, 4) uskonto, 5) musiikki, 6)
pukuperinne, 7) elinkeinonharjoitus, 8) yhteinen historiallinen kehitystausta ja
9) sosiaalinen yhteenkuuluvaisuudentunne (Mosli 1983, 21—22).

Kriteeristöä osa liikkuu yleisellä etnisten kriteereiden tasolla, osa taas
on taktisesti sovellettu saamelaisyhteisöihin. Kirjoittajat toteavat, ettei kaikkien
kriteereiden välttämättä täydy esiintyä jokaisessa pienyhteisössä ja ettei
kriteeristö ole missään prioriteettijärjestyksessä. Kiinnostavaa kriteeristössä
on, että siitä löytää selviä saamelaisen kulttuuritaistelun argumentteja kuten
esim. kieli-, alueellisuus- ja elinkeinokriteerit ja toisaalta sisäisiä esoteerisia
identiteettisymboleja kuten kansanpuku, musiikki ja sukulaisuusjärjestelmät.
Rinnalle voidaan asettaa eksoteerinen sosiologinen saamelaisuuden mittaristo,
jota käytettiin 1960-luvulla mitattaessa lappalaisuuden astetta eri saamelais-

ryhmissä Suomen saamelaisalueella. Mittareina käytettiin mm. seuraavia kulttuuripiirteitä: joikaaminen, poronmaidon käyttö, porolla ajo, käsityöt, kodassa yöpyminen, kieli, lapinpuku, elinkeinojen luontaisuus, suhtautuminen saamelaisasiaan (Asp 1965). Ilmiöstö oli osittain epärelevantti 1960-luvun saamelaisutta eriteltäessä ja osoittaa osaltaan eksoteerisen ja esoteerisen mittariston eroa tutkimustilanteessa.

Ottakaamme vielä esimerkki suomalaisesta kulttuurimaisemasta. Martti Grönforsin mukaan Suomen mustalaiskulttuuria luonnehtivat seuraavat keskeiset määrittelykriteerit:

- a) itseään luokitteleva yhteisön jäsen tietää polveutuvansa molempien (!) vanhempien kautta mustalaisväestöstä;
- b) hän itse tuntee mustalaiskulttuurin ja noudattaa sen muotoja käytännössä. Näihin kulttuuripiirteisiin kuuluvat mm. elämäntapa, ammatti ja pukeutuminen, puhtaussäännöt, ikä- ja sukupuolitabut, lojaalisuus ryhmään ja pidättäytyminen vieraista kulttuurikäytännöistä. (Grönfors 1981, 155—174.)

Grönforsin esittämistä kriteereistä osa on selvästi mustalaisyhteisön sisäistä, arvosidonnaista, sosiaalisesti kontrolloitua perinnekäyttämistä, osa taas on kulttuurikosketus- ja konfliktitilanteeseen liittyvää omaryhmäistä asennoitumista. Se että juuri nämä tekijät on otettu etnisyyden ja identifioitumisen kriteereiksi, perustuu ryhmän itsensä toteuttamaan luokitteluun.

Kulttuuri- ja etnisen ryhmän määrittelykriteeristöt ovat siis eksoteeriseen kriteeristöön perustuvia, strategisia tai esoteerisia, soveltavia ja taktisia. Käytännössä ne määrittäjän tavoitteista riippuen pyrkivät lähtökohtaroista huolimatta lähentymään toisiaan ja kokoamaan ryhmäksi usein heterogeenisiakin osakulttuureja soveltamalla epätasaisesti kriteerejään yhteisen ideaalituypin nimittäjän toivossa. Ne eivät juurikaan ota huomioon kulttuurisia muutosprosesseja ryhmän sisällä, eri ryhmien sekoittumista keskenään tai esimerkiksi alueellisten samastumismahdollisuuksien tuloa perinteisten etnisyyden kriteereiden tilalle. Kulttuurisen muutoksen problematiikka ryhmien statusta määritettäessä on askarruttanut mm. Fredrik Barthia, joka kysyykin:

Kuinka paljon voidaan sallia ryhmän identiteetin merkkien ja symbolien muuttuvan ennen kuin on puhuttava aivan toisesta ryhmästä. Eli jos ryhmän A identiteettikriteeristö oli hetkellä 1 a, b, j a c ja saman ryhmän kriteerit muuttuvat hetkellä 2 tarkasteltuina kriteereiksi -a, -b ja -c, onko kyseessä sama ryhmä A ja onko ryhmä etnisyyden ja kulttuurisuhteiden muuttuessa muuttunut ryhmäksi B? Mitkä ideaalityyppisen kriteeristön osat voidaan sallia muutettavan toisiksi identiteetin siitä häviämättä. (Barth 1969, 30.)

Ulla Brück puuttuu samaan jatkuvuuden ja muuttumisen prosessiin omassa kysymyksessään, jossa hän Barthin tavoin etsii joustavuutta määritelmiin:

Olettakaamme, että minulla on polkupyörä, jota käytän paljon. Se on melko huonossa kunnossa ja minun on vaihdettava siihen osia silloin tällöin. Milloin se tarvitsee uuden satulan, milloin renkaan, milloin taas pakettitelineen. Kunnes eräänä päivänä kaikki sen osat on vaihdettu. Onko se edelleen minun vanha polkupyöräni? Jos ei, missä vaiheessa se muuttui ja siitä tuli uusi? (Brück 1984, 68.)

Juha Pentikäinen hakee samaa kysymyksenasettelua kuvatessaan saamelaiskulttuurin etnisteettisymboliikan muuttumista erityisesti toisen maailmansodan jälkeisessä tilanteessa. Evakkoaikana vieraiden kulttuurien parissa kokivat saamelaiset todellisen me—muut-vertailutilanteen elinolosuhteiden ollessa tyystin erilaiset kuin isoiloituneessa kotikulttuurissa. Sodan jälkeisen ajan voimakas yhteiskunnallinen muutos on jouduttanut saamelaiskulttuurin muuttosta ja siihen vastauksena on ollut vain selvän luodun samastumiskriteeristön käyttöönotto. Mutta samalla Pentikäinen tuo esiin yhteisön "ylisukupolvisen muistin" käsitteen ja sen omaksumisen välttämättömyyden myös yksilötasolla (Pentikäinen 1995, 24—25). Tätä kautta muuttuvat ulkoiset etnisyyssymbolit osaksi myyttiä omasta olemassaolosta.

Etnoksen teoriaa nimenomaan neuvostoliittolaisen tutkimustradition näkökulmasta on analysoinut Kaija Heikkinen karjalaisten etnistä itsetajuntaa käsittelevässä tutkimuksessaan. Hän puuttuu myöskin tähän muutoksen problematiikkaan ja toteaa mm.

että etninen paradoksi onkin ehkä siinä, että etninen kulttuuri elää ikään kuin kahdella tasolla, yhtäältä alkuperäisessä katoavassa muodossa, jota kansatiede tutkii jäänteinä kaikkialla maailmassa ja toisaalta uusissa

muodoissa, jotka kehittyvät toisella, sekundaarisella tasolla kokien radikaalin modifikaation. Molempien tasojen etniset elementit synnyttävät ja ylläpitävät etnistä tajuntaa, mutta struktuuriltaan ja funktioiltaan erilaisissa muodoissa (Heikkinen 1989, 80).

Ehkä nämä muutosprosessiajatukset ovatkin yksi keskeisimpiä kysymyksiä, kun haetaan erilaisille ryhmille etnistä tai muuta statusta ja tätä varten luodaan kriteeristöjä. Ehkä onkin niin, että etnisyyden kulttuurinsisäiset esoteeriset kriteerit tulee suhteuttaa kontaktikulttuurien omiin esoteerisiin kriteereihin, ja tätä kautta havaittava kulttuuristen käyttäytymismallien ja kulttuuriarvojen erilaisuus on se, joka johtaa yhä uudelleen arvioimaan ryhmän itsensä kannalta keskeiset identiteettisymbolit ja niistä mahdollistuva kriteeristö. Tämä edellyttää luonnollisesti ryhmän sisäistä organisoitumista, sen omaa sisä- ja ulkopoliittikkaa ainakin kulttuurisessa mielessä, mutta mahdollistaa joustavuuden ja mukautumisen uusiin, taloudellisiin ja poliittisiin olosuhteisiin liian konservatiivisen ja staattisen kulttuuriasenteen sijaan. Ehkä onkin niin, että nominatiivinen kulttuurin ja ryhmän määrittely ja siitä johdettu identiteettipoliittikka ovat omiaan vieraannuttamaan yhteisön jäsenet sen koheesioideologiasta ja altistumaan hallitsemattoman muutosprosessin välineiksi. Innovaatioiden ja vaikutusten tuloa kulttuuriin ei voida säännellä eikä yhteisöä sopeuttaa niihin; tapahtuu arvojen hajaantuminen ja samalla yhteisön kulttuurinen muuttuminen, mikä taas kyseenalaistaa ahtaat eksoteeriset identiteettikriteeristöt.

Akateemikko Ju. V. Bromley Moskovasta käsitteli etnisiiteetin ongelmaa viidennessä kansainvälisessä fennougriстикongressissa Turussa vuonna 1980. Esitelmän otsikkona oli *Hierarchy of Historico-cultural Communities* (Bromley 1980). Hänen lähtökohtanaan oli laaja etnos-käsite ja hän painotti, että neuvostotutkimuksessa etnos-käsitteellä halutaan määrittää laajempi kokonaisuus kuin mitä länsimaisessa tutkimuksessa on ollut tapana. Kyse ei Bromleyn mukaan ole vain pienistä, usein minoriteettina esiintyvistä ryhmistä vaan myös suurista kokonaisuuksista, esimerkiksi venäläisistä kokonaisuutena. Termi **etnos** ei tuonaikaisen neuvostokäsityksen mukaan ole vain historiallisesti takaisinkatsova vaan sitä voidaan käyttää myös moderneista yhteiskunnista. Etnos on merkitykseltään sama kuin käsite **kansa**, **Volk**, **people**, **narod** — ryhmä jolla on oma historia, yhteinen erotettavissa oleva

kulttuuriperintö (vaikkapa kieli), fyysinen yhteneväisyys, ja sen jäsenet ovat tietoisia siitä, että he he muodostavat ryhmän, jolla on omia muista ryhmistä eroavia piirteitä ja jolla myös on oma nimitys, **etnonyymi**, itsestään. Tällainen etnos voidaan jakaa pienempiin alueellisesti rajattuihin yksikköihin, joilla on sisäinen, usein yksinkertainen poliittinen järjestelmä ja tietty sosioekonominen järjestelmä. Näitä yhteisöjä Bromley kutsui etnososiaaliksi yhteisöiksi (tai myös etno-poliittisiksi yhteisöiksi). Hän toteaa edelleen, että noilla etnoksilla on ollut taipumus rakentaa (kansallinen) identiteettinsä yhdistelemällä kokonaisuuksia etnisten perusyhteisöjen kulttuureista kytkemällä ne suuretnoksen yhteisön etnosentristiseen kulttuurikäsitteeseen ja poliittiseen viitekehykseen. (Bromley 1980, 1—19.)

Nämä kaksi käsitettä, etnos ja kansallisuusvaltio, liittyy aivan suoraan toisiinsa Anna Birgitta Rooth, joka toteaa, että etnos-käsite pitää sisällään "befolkningen inom nationalstaten och även alla administrativa enheter ned till byn som den minsta enheten" (Rooth 1969, 193). Näin on etnisyydestä siirrytty käsitteellisen valtiojärjestelmään ja sen alaosaan, hallintopopulaatioihin.

Bromleyn puheenvuoro on siinä mielessä mielenkiintoinen, että se lähtökohdiltaan mahdollistaa etnisyyden käsitteen moniulotteisen maailman tarkastelemisen myös yksilönäkökulmasta, vaikka hän ei ehkä sitä itse olekaan tarkoittanut. Artikkelin mukaan yksilöllä on mahdollisuus kuulua useampaan etnokseen — etniseen kokonaisuuteen — jotka liikkuvat eri tasoilla. Tämä etnokseen kuulumisen on sekä esoteerista että eksoteerista, kuitenkin lähinnä niin, että se vastaa muissa yhteyksissä käytettävää status ja rooli -teoriakokonaisuutta (ks. mm. Honko 1969). Etnisiteetin kriteerinä kulloisessakin tapauksessa ovat ne etnisen käyttäytymisen muodot (rooliodotukset), joita kohtaamispartnerilla yksilöön nähden on. Kun yksilö tuntee ainakin stereotyyppisimmät näistä rooliodotuksista, saattaa hän tyydyttää vastapuolen erilaisuushavainnon omalla käyttäytymisellään. Hän siis valitsee sen etnisen koodiston, jota odotetaan (rooliotto) ja käyttäytyy sen mukaisesti (rooli-käyttäytyminen). Ottaakseni konstruoidun esimerkin oletetusta tuttavastani, joka on

Amerikassa eurooppalainen,
 Euroopassa skandinaavi,
 Skandinaviassa suomalainen,
 Suomessa suomenruotsalainen,
 Suomenruotsalaisella alueella åbolänning,
 Turunmaalla skärgårdsflicka,
 Saaristossa houtskarilainen,

ja jokaisella etnisellä statustasolla hän käyttäytyy, arvottaa ja vastaa odotuksiin oletetulla tavalla. Tästä etnisyyden ja status/roolipelin vuorovaikutuksesta onkin helppo luistaa kysymykseen yksilön kaksi- tai monikulttuurisuudesta, monietnisestä ihmisestä. Samaa asiaa tarkoittaa Kaija Heikkinen, kun hän puhuu kulttuuristen ilmiöiden etnistämisestä, jossa prosessissa kulttuurin piirteet tulevat etnisesti ladatuiksi ja saavat arkikulttuurin tavanomaista merkitystä laajemman merkityksen (Heikkinen 1989, 83). Etnistäminen edellyttää kuitenkin etnisyyden tiedostamista ja etnisten statusten tunnistamista eri kohtaamistilanteissa.

2.3. Yksilö, identiteetti ja etnisuus

Jo aiemmin on tullut esiin, ettei etnisuus suinkaan ole yksilölle ainut samastumisen, itseidentifikaation, kohde. Etnisyys on todettu itse asiassa konflikti-identiteetiksi, joka yksilötasolla aktuaalistuu kulttuurisessa samantaisuus—erilaisuus-vertailussa ja joka usein myös on puolustusmekanismi enemmistö—vähemmistö-tilanteissa. Etnisen identiteetin defensiivisyys tulee esiin erityisesti folkloressa, jossa "meidän" ja "muiden" kohtaamista kuvataan **defensiivisillä minorigiteettimyyteillä**. Esimerkkinä mainittakoon saamelaiskulttuuriin kuuluva motiivisto staaalosta yhteisöä uhkaavana ulkopuolisena voimana ja tästä uhasta selviytymistä kuvaava kertomuskokonaisuus (ks. esim. Saressalo 1987). Etnisen identiteetin rinnalla yksilölle tarjoutuu mahdol-

lisuus identifioitua moneen muuhunkin erilaiseen viiteryhmään tai -ilmiöön. Kansallinen identiteetti, uskonnollinen identiteetti, sosiaalinen identiteetti, (eritys)ryhmäidentiteetti ovat käsitteitä, joissa sisällä on edellä etnisyyden yhteydessä kuvattua yksilön ja yhteisön suhdetta käsittelevä moninainen asia-kompleksi. Yksilöllä on mahdollisuus valita samastumistarjonnasta itselleen sopiva. Valinta taas on riippuvainen siitä, mitä symboliikkaa erilaisuuden ongelman ratkaisuun tarvitaan ja samalla, mitä samanlaisuuteen pääsemiseksi edellytetään.

Yksilön etnistä identiteettiä hahmotettaessa on siis pidettävä mielessä, että minuuteen liittyy huomattava määrä muitakin samastumis-, tunnistamis- ja vertailujärjestelmiä kuin juuri etnisiin kriteereihin perustuva järjestelmä. Identiteetin käsitteeseen kuuluu, että sen sisältö voi olla annettua, saavutettua tai omaksuttua. **Annetut identiteettisisällöt** ovat ei-vapaaehtoisia, syntymässä saatuja ominaisuuksia (sukupuoli, ihonväri), joita ei juurikaan voi muuttaa. Näihin voidaan edelleen lukea henkilöä symboloiva nimi, annettu kansalaisuus, äidinkieli, useimmiten myös uskonto — siis jo kohdatut etnisyyden kriteereiden peruselementit. Näitä sisältöjä voidaan toki yksilön elämänvaiheista riippuen muuttaa, mutta muutosprosessissa aiempia sisältöaineksia korvattaessa valitaan useimmiten tilalle toinen ulkopuolelta määritetty aines. **Saavutettu identiteettisisältö** perustuu vapaaehtoisin sitoutumisiin ja valintoihin, joita ihminen tekee (ammatti, harrastusryhmät, poliittinen sitoutuminen); tässä luonnollisesti sekundaariryhmien omat kollektiiviset arvo- ja normijärjestelmät vaikuttavat yksilöidentiteettiin kuten annetut identiteettisisällötkin. **Omaksuttu identiteettisisältö** liittyy yksilön käyttäytymisstrategioihin, vuorovaikutustyyliin, jotka yksilö on omaksunut tilanteesta riippumatta suhteessa muihin ihmisiin (esimerkiksi alistuvaisuusstrategia, hallitsevuus, riippuvuus jne.). (Honko 1982, 21—23; Liebkind 1988, 66—67; Lönnqvist 1985, 60.)

Etninen identiteetti on luonnollisesti annettua, koska yksilö ei voi valita sitä ryhmää, jonka enkulturoitavana hän lapsuudessaan on. Kuitenkin etnisyyden eri kriteeristöjä tarkasteltaessa on syytä todeta, että kulttuuri-deterministinen lähtökohta etnisen identiteetin määrittelemiselle on liian kategorinen. Yksilöllä on nimittäin monikulttuurisissa suhteissa ja monietnisissä yhteiskunnissa mahdollisuus itse vaikuttaa siihen, missä määrin juuri

etninen identiteetti nousee keskeiseksi henkilökohtaista kulttuurista statusta määritettäessä. Tässä mielessä valinnan mahdollisuus tekee etnisestä identiteetistä saavutettua edellyttäen, että valinta perustuu todelliseen vapaaehtoisuuteen. Etnisyyden kriteereissähän todetaan, että kyse on sosiaalisesta halusta kuulua ryhmään. Yksilöllä on myös mahdollisuus jättää etnisyytensä korostamatta ja valita sen tilalle esim. sosiaalista kriteeristöä edustavat arvot ja siitä seuraavan minäkuvan. Tämä näkemys korostaa etnisyyden vapaaehtoista luonnetta. Näinpä edellä esitettyihin etnisyyden kriteereihin onkin aina lisättävä yksilötason kriteeri: yksilön halu tuntea yhteenkuuluvaisuuden tunnetta, halu nostaa juuri etnisyyden symbolit ryhmäsitoutumisen symboliikaksi. Tässä yhteydessä voidaan jo todeta, että enemmistö- ja vähemmistökulttuurien välisessä taistelussa juuri enemmistöllä on mahdollisuus tarjota vähemmistöryhmän edustajille muitakin kuin etnisiä kriteeristöjä minäkuvan rakentamiseksi — ja tällä tavalla valita strategiaksi selvästi etnisyyttä korostavan identiteettisymbolismin hajottaminen. (Ks. myös Liebkind 1988, 67—68; Toivanen 1994, 17—29.)

Reetta Toivanen käsittelee samaa yksilön ja etnisyyden suhteen ongelmatiikkaa tutkimuksessaan vähemmistöjen kannalta keskeisten samastumis-kohteiden merkityksestä. Hän perustaa identiteettimäärittelynsä kulttuurisidonnaisuuteen, ryhmän jäsenelleen tarjoamiin tunnusmerkkeihin, kuten kieleen, rotuun tai uskontoon sekä nostaa toiseksi keskeiseksi komponentiksi juuri yksilön ja yhteisön välisen emotionaalisen suhteen, sisäisen identiteettitunteen. Toivaselle identiteetti on yksilön minuutta, joka saavutetaan sosiaalisen kehityksen kautta; tässä näkemyksessä etninen identiteetti on se osa sosiaalista identiteettiä, jossa kielen, kulttuurin ja maailmankatsomuksen merkitys identiteetin ilmaisuina korostuu. Etnisyys ja etninen identiteetti ovat käsitteinä sellaisia, joita ryhmä käyttää tietoisesti erityisesti silloin, kun ryhmäsymbolien olemassaolo on uhattuna. (Toivanen 1994, 12—24.)

Etnistä minää tarkasteltaessa on pidettävä mielessä, mistä annetut sisältöaineokset juontuvat. Jo käsite annettu identiteetti korostaa ulkopuolista vaikutusta yksilöön nähden. Sen sijaan yhteisötason tarkastelussa on koko ajan pidettävä ero annettujen ulkopuolisten eli eksoteeristen sisältöjen ja omaksuttujen (ja yksilön kannalta annettujen) sisäisten eli esoteeristen sisältöjen kesken. Kulttuurien kohtaamistilanteessa vastapuolen omat stereotypiat

muuttuvat varsin pian kollektiiviuskomuksiksi siitä, mitä toinen osapuoli edustaa. Tämä kuva saattaa esim. voimakkaan manipulaation tai jopa propagandan kautta siirtyä toisen osapuolen etnisyysjärjestelmään ja antaa valmiin samastumismahdollisuuden ("ollaan sitten epäosiaalisia, kun valkolaiset niin väittävät").

Esoteeristen sisältöjen luonteeseen kuitenkin kuuluu, että ne ovat ryhmän ja yksilön kannalta positiivisia, ideaalikuvia siitä, millainen "oikea meikäläinen" on. Tässä mielessä ne samastumisprosessissa toimivat positiivisina tavoitteina ja antavat tukea yksilötason pyrkimyksille tyydyttävän minäkuvan rakentamiseen. Kun rakennuspuina ovat etniset ja kulttuuriset symbolit, voidaan puhua **kulttuurisen varmuuden** hakemisesta, jonka vastakohtana luonnollisesti on **kulttuurinen epävarmuus**, itsetunnon heikkous ja pyrkimys hakeutua voimakkaampien, vaikka ehkä vieraampien sisältöjen pariin — muuttua kulttuurisesti.

Yksilön on itsensä tunnustamistilanteessa käytettävä mekanismeja, jotka ovat ainakin jossain määrin yleistettävissä. Jos hän on selvillä siitä, että hän ei ole "oikea norjalainen" ja että hän ei myöskään ole eikä halua olla "saamelainen", tietää hän olevansa jotain muuta, jotain joka kyllä on olemassa, mutta jolla ei oikeastaan ole yhteisesti hyväksyttyä kategoriaa. Tämä kategoria syntyy negaatiomääritelmän kautta. Kun yksilö joutuu tuollaiseen tilanteeseen tai kun siihen hänet saattaa ulkopuolinen, joka hakee yksilölle viiteryhmiä, voidaan soveltaen käyttää aiemmin mainittuja strategisia tai taktisia etnisyyden tai kulttuuriryhmän käsitteitä. Keskeisintä on pyrkiä hakemaan ne sekä eksoteeriset että esoteeriset kriteerit, joilla kulttuurissa kulloinkin toimiva luokittelu tapahtuu. Ja tuolloinhan keskeiseksi nousevat ne kriteerit jotka toisaalta **erottavat** hänet ja hänenkaltaisensa muista ja muiden ryhmistä ja toisaalta **yhdistävät, samankaltaistavat** hänet samanlaisten ryhmään. Edelleen keskeiseksi nousevat ne tekijät, jotka ovat ryhmämuodostukselle keskeisiä. Näistä lienee syytä nostaa esiin Ulla Brückin tavoin kaksi keskeistekijää: **jatkuvuuden** tai historiallisen taustan näkökulma, jolla yksilö sidotaan samanlaistensa kanssa yhteen kulttuuriin ja sen muutosprosesseihin ja toisaalta **legitimaatio**, jolla yksilö oikeutetaan olemaan olemassa omassa yhteisössään kriteereineen ja toisaalta muiden joukossa osana omaa ryhmäänsä. (Brück 1984, 67—68.)

Yksilötason etnisyyttä edellyttää luonnollisesti **etnisen tietoisuuden heräämistä**. Enkulturoitunut ihminen ei sinällään kiinnitä huomiota omaan etnisyyteensä, kulttuuriseen symbolismiinsa ja identifioitumiseensa, ellei hän joudu tilanteeseen, jossa joudutaan tekemään vertailuja oman, tutun ja oikean ja toisaalta erilaisuutta edustavan kohtaamiskumppanin kanssa. Tässä prosessissa käytetään stereotypisoinnin järjestelmää, jossa kulttuurikontaktin osapuolilla on valmiita ajatuksia ja uskomuksia konfrontaation toisen osapuolen etnisyydestä, omalaatuisuudesta, toiminnasta, kulttuurisesta identiteetistä, jopa luonteesta. Etnisyys näissä stereotypioissa määräytyy stereotypisoijasta käsin. Kyse on kollektiivitradiitiosta, jonka elementit on ryhmän jäsenelle opetettu enkulturaatioprosessin aikana. Etnisyys stereotypioissa ei johdu siitä, että stereotyypittäminen käyttäisi juuri sellaisia kulttuuripiirteitä, joilla etnisyyttä "objektiivisesti" on totuttu mittaamaan. **Etnisyys stereotypioissa** perustuu stereotypioijan sisäistämään oman etnisyyden tuntemiseen; sen lähtökohta piilee etnosentristisessä asennoitumisessa muita ryhmiä ja niiden jäseniä kohtaan. Etnosentrismi on luonteenomaista jokaiselle identiteetistään kiinni pitävälle yhteisölle. (Saressalo 1983a, 83—88.)

Norjalainen folkloristi Magne Velure toteaa, että

stereotypiat voi luonnehtia oletuksiksi jonkin etnisen, sosiaalisen, uskonnollisen ja/tai kansallisen ryhmän ulkoisista ja/tai sisäisistä ominaisuuksista tuon ryhmän aktuaalijäsenenä. Ihmistä ei arvioida omana itsenään henkilökohtaisten ja yksilöllisten edellytystensä nojalla vaan ryhmänsä edustajana. (Velure 1979, 144.)

Sosiaalipsykologia tuo stereotypiakäsitteensä varsin lähelle edellistä toteamuksessa että

stereotypia on ... tapa havaita yhtäläisyyksiä tietyn ryhmän jäsenten välillä silloinkin, kun niitä ei ole ja eroja suhteessa muihin ryhmiin, silloinkin kun niitä ei ole (tai ainakin liioitella olemassa olevia yhtäläisyyksiä ja eroja). Näin ollen stereotypiat ymmärretään helposti vääjäämättöminä normaalin havaintoprosessin seurauksina. (Liebkind 1988, 76.)

Liebkind toteaa edelleen, että luokittelut ja kielelliset kategoriat jakavat maailman X:iin ja ei-X:iin, eli jokaisella kulttuuri-ilmiöllä on oma vastapoolinsa.

Stereotyyppien muodostaminen merkitsee luonnollisten kategorioiden muodostumista eikä se ole sen rationaalisempaa tai irrationaalisempaa kuin tavallinen käsitteenmuodostuskaan. (Liebkind 1988, 76—77.)

Nyt käsiteltävässä olevassa kontekstissa kuitenkin stereotyyppien arvoisällöt nousevat keskeisesti esiin. Kun olen väittänyt, että etnisyyden etnisyydessä on juuri oman ja vieraan kulttuurielementin vertailua pareina oikea — väärä, samanlainen — erilainen (+ ≠ -), jossa arvotuksella on keskeisin merkitys suhtautumisessa tuohon erilaiseen, tulee etnisestä stereotyyppittämistä keskeisin elementti vähemmistö—enemmistö-suhteissa, tai ryhmien välisissä suhteissa yleensäkin. Stereotyyppit luovat mielikuvia, jotka puolestaan luovat ennakkosäilytystä, ennakkoluuloja, sellaisen kulttuurin suhteen, jota yksilö ei tunne. Ennakkoluulot taas saattavat arvoisällönsä puolesta olla niin voimakkaita, että ne estävät asiallisen kulttuurikosketuksen ja tekevät stereotyyppien ajattelun muuttamisen mahdottomaksi. Tällöin ollaan tilanteessa, jossa mahdollisen konfliktin sattuessa vastapuolelta omaksuttu negatiivinen stereotyyppi on varsin helppo muokata vihollisen ihmiskuvaksi.

Yhteisön koheesiolle on kuitenkin ominaista, että raja vieraisiin kulttuurielementteihin pidetään selvänä. Tämä raja ja omien kulttuuripiirteiden positiivinen arvostus näkyy kaikessa kulttuurisessa kommunikaatiossa, jossa toisena osapuolena on vieras ryhmä (Saressalo 1977, 50). On tehtävä kirkas ero yksilötason ja kulttuurisidoksen asennoitumisen välillä. Egosentrismi on yksilön omaa henkilökohtaista suhtautumista ympäröivään kulttuuri-ilmiöön (Campbell 1954, 253). Se on henkilökohtaista asennetta ja sen mukaista käyttäytymistä ohjaavaa ennakkoluuloa (Velure 1979, 144). **Egosentristinen asenne** tarkoittaa ympäristön luokittelua suhteessa luokittelevaan subjektiin. **Etnosentristinen asenne** tarkoittaa vieraiden elementtien stereotyyppittämistä omaa kulttuuritaustaa vasten. Etnosentristinen asennoituminen manifestoituu etnisinä stereotyyppinä ja valmiit stereotyyppit vahvistavat enkulturaatioprosessin aikana saatua taipumusta etnosentristisiin asenteisiin. (Saressalo 1983a, 88—89.)

2.4. Etnosentrismi folkloressa

Etnosentristiset asenteet saavat ilmiänsä **etnisessä folkloressa**. Etnisellä folklorella ymmärretään sellaisia kansanperinteen piirteitä, joilla yksilö kommunikaatiotilanteessa osoittaa ryhmäsidonnaisuutensa. Olennaisia tekijöitä tässä ovat erityisesti ne perinneaineokset, jotka osoittavat perinteenkannattajan kuulumisen tiettyyn kulttuuriryhmään ja sen tiettyyn perinneyhteisöön. Näitä tekijöitä ovat ensi sijassa kommunikaatiossa käytetyn kielen ja symboliikan omalaatuisuus, semanttisen kommunikaation erityispiirteet, ryhmän arvomaailman kytkeytyminen viestiin sen laatimisvaiheessa, perinneaineoksen rakenne ja eri perinnelajien käyttö viestintätilanteessa sekä perinneaineoksen yleinen suhde ekologiseen ympäristöön ja kulttuurimiljööhön. Etniselle folklorelle on luonteenomaista, ettei sitä ole helppo viestiä muulla kuin ryhmän omalla kielellä, sillä vaikka tekstin pintasisällön kääntäminen jotenkin onnistuisikin, on piiloisten ilmiänsä vaille jäävien merkitysainesten siirtäminen toiseen kieleen äärimmäisen vaikeaa (Pentikäinen 1970, 91; Saressalo 1977, 46—48; 1983a, 88—89).

Folklore käsitteenä on varsin laaja. Perinteisesti sillä käsitetään sitä perinneilmiöstöä, joka saa ilmiänsä suullisessa perinteessä, riiteissä ja tapaperinteessä. Perinneilmiöstöjen takaa on kuitenkin haettava ne tavoitteet ja ilmi- tai piiloviestit, joista kulloisessakin kommunikaatiossa on kysymys. Kun lähestytään niitä perinneviestejä, joissa kuvataan etnisiä kohtaamisia, muodostuu aineiston hahmottaminen operationaaliseksi kokonaisuudeksi kohtalaisen selväksi. Asenteita ja arvoja sisältävät etniset viestit kohtaamme etupäässä suullisessa perinteessä, kaunokirjallisuudessa, massatiedotuksen informaatiossa, viihdemaailman eri lajeissa sekä luonnollisesti myös virallisessa informaatiossa. Tulen käsittelemään kveeneihin kohdistuvaa etnisen sekä esoteerisen että eksoteerisen stereotypiaston syntyä myöhemmin, mutta tässä yhteydessä on syytä vilkaista, millaista etninen folklore oikein on luonteeltaan.

Folkloristisessa tutkimuksessa on tapana jakaa viestittävät sanomat eli perinnetuotteet eri lajeihin. Tällä pyritään helpottamaan tutkijoiden keskinäistä kommunikaatiota, järjestämään folklore ryhmiin sisältöanalyysin helpottamiseksi, erottamaan kommunikaatiosta perinteen eri ilmaisumuodot ja saatta-

maan perinneaines arkistointikelpoiseksi. Toisaalta lajiluokitus palvelee perin-
teenkannattajiin kohdistuvaa tutkimusta: heidän itsensä soveltama lajiluokitus
antaa tutkijalle viitteitä folkloretuotteiden käytöstä ja niiden merkityksestä
yksilö- ja yhteisötasolla (Honko 1967, 7, 21—23). Käsittelen seuraavassa
joitakin etnisen folkloren lajeja, erityisesti sellaisia, joissa perinteessä esiin-
tyvä etnosentrisyys ja stereotyyppittäminen pääsevät näkyviin.

Syntykertomukset sisältävät yhteisöllisiä käsityksiä muiden ryhmien
synnystä. Useimmiten nämä kertomukset ovat ns. kvasimyyttejä, jotka palaut-
tavat kuulijan epämääräiseen alkuaikaan, jolloin maailmaa luotiin ja sen eri
ilmiöt saivat alkunsa. Ne toimivat milloin opetus- tai varoitusfunktiossa,
milloin taas pilkantekomielessä kerrottuna lähinnä ajanvietefunktiossa (Paasio
1976, 14). Tähän kategoriaan voidaan myös sisällyttää yhteisön omat selitys-
tarinat omasta alkuperästään ja etnohistoriastaan, joiden taustalla on usein
kansanomaistettu käsitys historiantutkimuksen selitysmalleista, sekä myös
kansanetymologia. Kveenitutkimuksessa tähän kategoriaan on sisällöllisesti
sijoitettavissa joukko "ensimmäisen asukkaan" historiallisia kuvauksia, suku-
tarinat ja "omien" merkitys alueen kulttuuriselle kehitykselle, nämä ovat
tietynlaisia paikallisia etnisiä kveenimyyttejä.

Uskomustarinoiden vanhempi kerrostuma kertoo vieraista ryhmistä
varoittavia ja opettavia esimerkkejä. Kertomuksissa valaistaan, mitä vaaroja
saattaa piillä siinä, että ryhtyy tekemisiin vieraan ryhmän edustajien kanssa.
Samantapainen motiivisto esiintyy myös nykyperinteessä, jossa varhempien
vastakkainasettelujen rinnalla vieraiksi ja muukalaisiksi näyttäytyvät siirto-
työläiset, pakolaiset ja muut ulkopuoliset sekä erityisesti värilliset ja kaikki
yhteiskunnassa erilaisiksi nimetyt ryhmät, kuten hipit, feministit, homo-
seksuaalit. Kertomukset ja huhut pohjoismaisten kaupunkien "etnis-
tyyppisissä" ravintoloissa sattuneista tapahtumista (rotta pitsassa, koiran-
ruokapurkit jäteastioissa, kadonnut ja vieraille syötetty koira jne.), ulko-
maalaisten aiheuttamista huumeongelmista (tyttöön on annettu huumeannos
ruuhkabussissa — siitä riippuvuus), valkoisesta orjakaupasta (vaatekaupan
sovituskopissa kadonneet naiset), vakoilusta, myrkytetyistä hedelmistä,
karanneista käärmeistä ja rannalle jätetyistä onnettomista morsiamista, HIV-
tartunnoista, toimivat tämän päivän varoitustarinastona, jonka taustalla on
yhteisön luonnollinen halu ja tarve säilyttää rodullis-kulttuurinen perustansa.

Keskeisenä perinteen levityskoneistona toimivat tällä hetkellä avoimen vihamieliset sensaatiolehdet, joista saadut teemat kiertävät folklorena. (Rooth 1969, 181—192; af Klintberg 1976; Bregenhøj 1978; Kvideland 1973; Virtanen 1988.)

Uskomustarinoihin kuuluvat myös tarinasikermät "lappalaisista" ja toisaalta suomalaisista noituuteen taipuvaisina, yliluonnollisia voimia käyttävinä luonnonihmisinä. Varhaisemman perinneaineuksen antama kuva saamelaisista perustuukin paljon tuohon stereotypiaan, ainakin sen suuntainen aineisto dominoi saamelaisia etnisenä ryhmänä käsittelevää perinnettä (Rooth 1969, 186—187; Mathisen 1981, 47; Simonsuuri 1961, 68—80.)

Kveeneihin sovellettuna voitaisiin motiivistoltaan ja varsinkin asenteiltaan uskomustarinoihin verrata eksoteerisia stereotypioita kveenien psyykestä, noidista ja parantajista ja jopa asenneuskomuksia kveeneistä poliittisesti epälojaaleina viideskolonnalaisina.

Sananlaskut muodostavat elinympäristön etnisille stereotypioille. Useimmiten sananlaskut ovat tiivistelmiä laajemmista kertomuksista, joilla ryhmien välistä konfliktia on kuvattu. Ne toimivat kommunikaation pintatasolla ja sisältävät "kansanviisautta", joka on tiukasti sidoksissa yhteisön arvomaailmaan. Perinneyhteisöissä riittää sananlaskunomainen viittaus johonkin kertomusaineistoon, jotta haluttu sanoma saadaan perille (Honko 1987, 44—61). *Det er forskjell på folk og finnar* otsikoi Stein R. Mathisen aineistoaan mukailen artikkelinsa, jossa hän sananlaskujen avulla tarkastelee norjalaisten etnosentristisiä asenteita saamelaisia kohtaan (Mathisen 1981, 47—56). Lisäesimerkkejä ei ole vaikea löytää. "Trodde det var folk, men det var bara finnar", sanovat suomenruotsalaiset suomalaisista (Gustafsson 1980). "Ryssen är ryss fast han steks i smör", kuvaa sekä suomenruotsalaisten että suomalaisten ennakkoluuloja itäistä naapuria kohtaan (Herranen 1979). Kveenien osalta riittää jo pelkkä etnonyminen viittaus "kvenunge" tai kveenien norjanpuhumisesta käytettävä käsite "å kvenske" muistuttamaan mieliin enemmistön negatiivinen suhtautuminen vähemmistöön.

Etninen **kaskuperinne** lienee kuitenkin se perinteenlaji, jossa kulttuuriset vastakkainasettelut tulevat selkeimmin esille. Seppo Knuutila toteaa, että etnisten kaskujen ilmaisutekniikalle on tyypillistä se, että kertomus-

kohteena olevan muukalaisen yksi ainoa ryhmäjäsänyys määrää täysin ja ennustettavasti hänen käyttäytymistään.

Tällainen stereotyyppisyyden periaate kanavoituu hyvin luontevasti huumorin ylemmyysteoriaan — eikä ainoastaan huumorin, vaan koko valtakulttuurille ominaiseen vierauden eetokseen, jonka kognitiivinen konteksti on maailmankuva (Knuutila 1992, 240).

Etninen kaskuperinne on Knuutilan mukaan siis valtakulttuurin käyttöperinnettä sen omia minoriteetteja kuvattaessa. Stein R. Mathisen pohdiskelee etnisen kaskuston käyttöyhteyksiä artikkelissaan, jossa aineistona on norjalainen kaskusto suomalaisista (Mathisen 1979). Käyttäen Dundesia lähteenään hän spekuloi myöskin sitä, käyttävätkö vähemmistöryhmän jäsenet samaa perinnettä omassa kommunikaatiossaan. Mikäli näin on, on aineksessa oltava jotain sellaista, mikä mahdollistaa siihen samastumisen. Näin kertomuksista tulee uutta eksoteerisen identiteettikuvan tarjoavaa lorea, jonka käytöllä on eri funktio minoriteetin kuin majoriteetin ryhmissä.

Amerikkalainen etnisen folkloren tutkimus on erityisesti syventynyt tutkimaan valkoisen pääväestön (vallankäyttöenemmistön) ja värillisen kansanosan suhdetta ja tämän suhteen osuutta ja esiintymistä kaskustossa. Värillisillä, lähinnä neekereillä, on tässä kaskustossa selvät tunnusmerkkinsä: rotuperäisten piirteiden lisäksi primitiivinen elämäntapa, johon liittyy tyhmyys, endogaaminen avioliittojärjestelmä, läheisen luonnontilavaiheen aikaansaama yliverlainen seksuaalinen potenssi, laiskuus, pahanhajuisuus ja taipumus pikkurikollisuuteen, ovat valkoisen väestön mustiin kohdistamia stereotyyppioita (Abrahams 1970, 230). Juutalaisen tunnusmerkkinä ovat ahneus, kieroontunut rehellisyyskäsitely, uskonnollinen eristäytyminen, sisäinen ryhmätietoisuus ja endogamia. Puolalainen taas amerikkalaisessa folkloressa on perusluonteeltaan tyhmä, kielitaidoton luonnonoikku nokkelassa amerikkalaisessa yhteiskunnassa (Dundes 1971, 193—96).

Samanlainen asetelma on löydettävissä myös pohjoismaisessa etnisessä kaskuperinteessä. Hyvin muistetaan edelleenkin 1960- ja erityisesti 1970-luvun suomalaisiin kohdistunut kaskuperinne Ruotsissa. Tässä aineistossa suomalaiset ovat juoppoja, riidanhaluisia maalaistolloja, jotka suoraan barbaarimetsistään ovat joutuneet sivistyksen pariin (Velure 1975).

Seksuaalimotiivien osuus tässä kaskustossa on yllättävän pieni, lieneeköhän ruotsalaisella mielipiteellä ollut mahdollisuus kanavoida tuo motiivisto muihin vähemmistöihinsä. Mathisen sen sijaan marssittaa eteemme suomalaisstereotyypit Norjasta. Näissä keskeisiä elementtejä ovat sisu, juoppous, tappelunhalu ja vahva, primitiivinen seksuaalisuus (Mathisen 1979). Suomalaisessa perinteessä seksuaalisuus taas kytkeytyy saamelaisiin universaalin mallin mukaisesti. Kun Ritva Oksanen laulaa Jounista, joka vie hänet tunturiin, hän toimii perinteenkannattajana ja stereotypian mieleenmuistuttajana. "Normien rikkomista" kuvaavaa kertomusperinnettä löytyy uudemasta stereotypiastosta suomalaisista uussiirtolaisista, kalatehtaiden liikkuvasta työväestä etenkin 1970-luvulta. Myös suomalainen kirjallisuus ja elokuvataide ovat tuoneet Ruijaankin etniset stereotyypit suomalaisesta elämänmuodosta.

Paitsi kyseisiä varsin perinteisiä motiivistoja on viime aikoina ollut havaittavissa joukko uusia, osittain keinoitekoisesti tuotettuja etnisen vitsistön kategoriaan kuuluvia huumoripitoisia stereotypioita. 1970-luvulla käytiin Ruotsin ja Norjan välillä suuri vitsisota (johon kuulemma folkloristitkaan eivät olleet osattomia) (*Vits och skämt* 1975). Tanskalaisten Århus-vitsit ovat motiivistoltaan samoja kuin amerikkalaiset polakkivitsit, usein kysymys-sutkauksenomaisia lyhyitä kaskuja, joissa kuvataan kohderyhmän tyhmyyttä. Samaa motiivistoa herätellään henkiin tarpeen tullen, milloin norjalaisvitseinä Suomessa, milloin tamperelaisvitseinä Turussa. (Mielenkiintoista kyllä, päivälehtien urheilutoimittajat ovat yksi uutterimmista perinteenkannattajista tällä alueella.) Myös koululaishuumoriin kuuluu tämänlainen kaskusto keskeisenä elementtinä (Virtanen 1988, 204—206). Funktioiltaan perinne vastaa vanhemman ajan kölliperinnettä ja naapuristopilantekoa yleisemminkin. Lajianalyttisesti nämä perinnetuotteet kuuluvat arvoituksiin yhtä hyvin kuin nimenomaan vitsistöön. Tämänäköinen perinne, jota ei "oteta vakavasti", siirtää meidät pois selvästä ilmiäsuudesta etnisestä folkloresta, joka pysyttelee asennetasolla. Stereotypioihin ei juurikaan suhtauduta vakavasti vaan perinteenlajin helppokäyttöisyys mahdollistaa minkä tahansa ryhmän käytön kertomusobjektina. Mielenkiintoista on, että vanhan kölliperinteen revitalisatio tuntuu alkaneen samoihin aikoihin kuin mm. Suomessa on siirrytty osana EU-keskustelua puhumaan uusista alueellisista kokonaisuuksista, joiden

merkitys tulevaisuudessa saattaa olla nykyistä kansallista konaisuutta suurempi.

2.5. Etnografinen stereotyypittäminen

Edellä käsiteltyjen folkorelajien ja etnisen stereotyypistön taustalla näkyy siis voimakas etnosentristinen, vierasta ja omaa kulttuuria arvotasolla vertaileva ja vieraaseen kulttuuriin usein negatiivisesti suhtautuva asenne. Kun etniset stereotyypit kulkevat semanttisella tasolla ja kun ne rakentuvat omaan etnisyteen nojaavaan asenneuskomusjärjestelmään, perustuu toinen stereotyyppialaji, niin ikään etnisyyden symboleihin kohdentuva, satunnaisesti hankittuun tietoon tai tarjolla olevaan yleistävään tietoainekseen. Tätä kutsun **etnografiseksi stereotyypittämiseksi**. Se tarkoittaa vieraan kulttuurin osa-alueiden ja joidenkin merkkipiirteiden tuntemista ja niiden yleistämistä koko kulttuuria koskevaksi. Tällainen stereotyypittäminen ei edellytä arvosidoksista vertailua kohteeseen. Että norjalaiset ovat merenkulkijakansaa, tuntureillaan vaeltavaa ja merellä kalastavaa väkeä, on suomalaisten mielestä tosiasia, johon ei sinänsä suhtauduta etnisellä tunteella, vaan se on kansaa kuvaava epiteetti. Että saamelaiset ovat Lapin perukoilla asuvia tunturissa jutaavia poronhoitajia, on suomalaisten mielikuva vähemmistöstämme, joka osittain perustuu myös saamelaisten omaan symboliikkavalintaan, osittain taas turismielinkeinon antamaan mielikuvaan. Kun saamelainen-käsitteeseen ei sisälly niitä arvorasitteita kuin lappalainen-käsitteeseen, ei tällainen saamelaiskuva edellytä arvosidoksista asennoitumista.

Etnografinen luokittelu ja yleistäminen nojautuu yksilötason objektiiviseen havainnointiin, tiedonhankintaan ja mielikuvan muodostamiseen. Stereotyyppien käsittely vaatii kuitenkin huomion kiinnittämistä siihen, mikä on stereotyypittämisen suhde totuudenmukaiseen kulttuuripiirteiden erittelyyn. Kun edellä lähtökohtana on ollut, että etniset stereotyypit ovat asenteellisia yleistyksiä vieraan ryhmän kulttuuripiirteistä, on syytä kysyä, osuvatko yleistyksiset lainkaan yhteen objektiivisesti havaittavien etnografisten kulttuuripiirteiden kanssa. Joissain tapauksissa ne osuvat (Dundes 1971, 188). Etnisten stereotyyppien kohteenahan ovat yleensä sellaiset vieraan ryhmän

kulttuuripiirteet, jotka voi helposti todeta, jotka yhdistetään koko ryhmää koskeviksi ja jotka ovat vertailukelpoisia omiin vastaaviin elementteihin. Etnografisessa stereotyyppioinnissa tuota etnosentrististä, arvottavaa vertailua, ei varsinaisesti tapahdu.

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

On esitetty, että kulttuurien maantieteellinen läheisyys tai etäisyys vaikuttaisi siihen, että kaukaisista kulttuureista esiintyy etnografisesti mahdotomia stereotyyppioita (Campbell 1954, 256). Näin voi osittain ollakin. Pohjoismaalaisen tietämys maailman toisella puolella asuvan kulttuurin etnografiasta on vähäinen, kuva tuosta toisesta kulttuurista rakentuu joidenkin satunnaisten kulttuuripiirteiden varaan. Tällöin on luonnollista, etteivät stereotyyppiat juurikaan vastaa minkäänlaista reaalista kulttuurivertailua. Kulttuurien kaukaisuus ei kumminkaan välttämättä vaikuta stereotyyppien asenteelliseen sisältöön. Vieraan kulttuurin stereotyyppittäminen saattaa olla varsin positiiivista, vaikka harhaista (“onnelliset balilaiset”), kun taas läheisen kulttuurin stereotyyppittäminen voi hyvin perustua etnografisiin tosiasioihin, mutta olla kovinkin asenteellista. Mitä selvemmässä ristiriitatilanteessa ryhmät ovat keskenään, sitä asenteellisemmilta stereotyyppiat vaikuttavat (Allardt — Starck 1981, 42—44). Tämä liittyy etnisen folkloren funktioon: se on puolustusellista ja sen tarkoitus on vahvistaa ryhmän jäsenten identifioitumista omaan ryhmään ja eristää heidät muista ryhmistä. Kun säännelty ristiriita esim. sotatilanteessa muuttuu avoimeksi konfliktiksi, negatiiviset stereotyyppiat

vahvistuvat. Sota- tai kriisiajan poliittinen propaganda käyttää mieluusti etnistä folklorea hyväkseen luomalla vihollisesta mitä mahdottomampia (valhe)kuvia. Tässä käytetään hyväksi etnosentrististä perusasennoitumista ja informatiivisesti sulkeisen yhteisön tarjoamia mahdollisuuksia. Propagandistinen asennevälitys tai vastaanottajan manipulointi ei välttämättä edellytä edes ilmi-selvää konfliktia; sitä esiintyy myös enemmistö—vähemmistö-tilanteissa monietnisisissä yhteiskunnissa ja säänneltyä tiedonvälitystä käyttävät latentin konfliktin kummatkin osapuolet. Vastaavasti pyritään tällaisissa tilanteissa luomaan omasta ryhmästä positiivista kuvaa, vahvistamaan yhteisön arvo-perustan keskeisiä symboleja ja sitä kautta vaikuttamaan lojaliteetin vahvis-tumiseen ryhmää kohtaan. Stereotyyppit itsestä ja toisesta kulkevat tiedotta-misen eri tasoilla, virallisten tiedotteiden sananvalinnoista tarkoitushakuiseen propagandaviestintään valvotuissa tiedotusvälineissä ja myös vaakatasossa kulkevassa folkloressa luotuina etnisinä huhuina ja muina folkloretuotteina. Mm. suomalainen ryssänviha ja -pelko on ilmiö, jolla on historialliset juu-rensa ja faktataustansa, jota poliittinen propaganda on käyttänyt hyväkseen. Ryssäkompleksi on syvällä suomalaisessa etnisessä folkloressa ja saa nykyisin ilmiänsä uudessa muodossa, alentuvana asennoitumisena kaaok-sessa olevan yhteiskunnan jäseniä kohtaan. (Immonen 1987, 25—28; Sares-salo 1982f, 74—79.)

Etnografiseen stereotypisointiin kveenimateriaalissa liittyvät sekä eso-että eksoteeriset käsitykset siitä, mikä on "tyypillistä" kveenikulttuurille. Tämä tyypittäminen ei sisällä varsinaista arvolatausta vaan on mitä suurimmassa määrin erilaisuuksia toteavaa. Tässä mielessä käsitteeni etnografinen stereo-tyypia eroaa mm. Kaija Heikkisen etnistämis-käsitteestä (Heikkinen 1989, 83). Yhteistä kuitenkin on se, että etnistettyjen perinneilmiöiden tai etnografisten stereotyyppien tietoinen käyttö kulttuurisen symboliikan rakennuspuina johtaa etnissävytteiseen, arvosidonnaiseen folklorismiin, vaikkapa etno-museoiden esinemystifointina.

Se, mitä edellä on sanottu etnografisesta stereotypisoinnista ei kuitenkaan merkitse, etteikö etnografialla tutkimusmenetelmänä olisi mahdolli-suuksia. Kun etnografia käsitetään osaksi vertailevaa kansanelämäntutkimusta ja kun tällaisen tutkimuksen aineisto koostuu eri kulttuuristen ilmiöiden vertailuun samanlainen— erilainen-näkökulmasta ja kun vielä näistä eso- ja

eksoteerisista aineistoista kootaan yleistävää kuvaa tutkittavan yhteisön kulttuurisesta erityislaatuudesta, on tästä välttämättä johdettavissa ajatus, että etnografinen perustutkimus on kulttuurien vertailevan tutkimuksen perusta. Tässä on syytä sisällyttää etnografia-käsitteeseen kansanelämän-tutkimuksen kaikki osa-alueet arkeologiasta etnologian ja folkloristiikan kautta uskontotieteelliseen tutkimukseen.

Pohjoisen etnografian tutkimusmalli, käytetään Juha Pentikäisen määrittämää käsitettä, tutkii pohjoisten kansojen historiaa etnografista aineistoa hyväksi käyttäen ja rakentaa näiden kansojen historiaa kirjoituksettoman materiaalin varaan (Pentikäinen 1995, 54—59). Tässä huomaan noudattaneeni tätä jo Castrénin hahmottamaa tutkimusotetta, sitä ehkä itse etukäteen oivaltamatta.

3. MAAHANMUUTTO JA KVEENIYHTEISÖT

3.1. Maahanmuutto

Suomalaisperäisen väestön asettuminen Ruijaan ennen varsinaista uudisasutusprosessia on ollut varsin satunnaista, lähinnä 1500- ja 1600-lukujen kauppiaiden vakiintumista asumaan perinteisille markkina-alueille pitkin Pohjois-Norjan rannikkoa Nordlandista Vesisaareen.

1600-luvun lopulta lähtien ja erityisesti 1700-luvulla maahanmuuttoa voidaan pitää jo prosessina, jossa väestön siirtyminen oli osa suomalaisen kulttuurialueen ekspansiota, jota sen enempää lähtöalueen kuin vastaanottavan alueenkaan viranomaiset eivät vastustaneet. Suomalainen kulttuurialue purki väestöpainettaan sinne, missä vielä oli tilaa asuttaa perinteisellä ekonomis-ekologisella tavalla elantonsa saavaa väestöä. Maahanmuutto kohdentui pääsääntöisesti vanhoja markkinareittejä hyväksikäyttäen Tromssan läänin pohjoisosiin ja läntiseen Finmarkkuun, johon muodostui alueella aiemmin asuneen väestön sekaan tai rinnalle selviä kveeniyhteisöjä.

Varsinainen työsiirtolaisuus alkoi 1800-luvun alkuvuosina etupäässä toimintansa aloittavan kaivosteollisuuden työvoimatarvetta tyydyttämään. Nyt pääsääntöisenä vaikuttimena oli muuttoalueen veto; perinteisestä talonpoikaisyhteisöstä pystyttiin siirtymään palkkatyöhön, jota kaivosteollisuus tarjosi. Työsiirtolaisuus on väestötutkimuksellisesti jonkin verran ongelmallista, koska osa työntekijöistä oli kausiluonteisia ja osa taas asettui pysyvästi asumaan työpaikkojen yhteyteen. 1800-luvun "suuri" muuttoliike etupäässä Itä-Ruijaan oli selvästi kehittyneen kalastusteollisuuden vetovoiman aiheuttama työsiirtolaisuutta, mutta siinä on nähtävä myös suurimpina muuttovuosina selvästi lähtöalueen elinolosuhteiden heikkenemisestä johtuva työntövoima. Siirtolaisuuden väheneminen 1800-luvun viimeisenä vuosikymmenenä ja loppuminen vuosisadan vaihteessa lähes kokonaan on seurausta lähtöalueen

kehittyneen infrastruktuurin tarjoamista vaihtoehtoista (metsätalouden ja -teollisuuden työpaikat) ja muiden alueiden vetovoiman lisääntymisenä (Muurmannin ratatyö, amerikansiirtolaisuus). Norja ei myöskään ollut enää millään tavalla halukas ottamaan lisää suomalaissiirtolaisia vuosisadan vaihteeseen tultaessa, pikemminkin päinvastoin.

Seuraavassa olen peruslähteenä on käyttänyt Just Qvigstadin tutkimusta *Den kvænske indvandring til Nord-Norge* (1921) ja sen lähteitä. Luvun loppupuolella esiteltäessä lyhyesti keskeiset tämän päivän kveeniyhteisöt lähdetään liikkeelle Qvigstadinkin lähteenä olleista J. A. Friisin etnografisista kartoista (1861—62, 1888, 1890), Samuli Paulaharjun paikalliskuvauksista (1928, 1935) ja myöhemmistä alueellisista tutkimuksista.

Maahanmuutto ennen 1800-lukua

Ensimmäiset kirjalliset tiedot, saagojen kveenien lisäksi, tavataan oikeudenkäyntipöytäkirjoista, jotka kuvaavat Tornion kauppiaitten, kveenien, kontakteja vuotuisille markkinoille Ruijassa (Qvigstad 1921, 6). Oikeudenkäyntitapaukset osoittavat sisämaan kauppiailla olleen säännölliset yhteydet Ruijan kauppapaikkoihin niin Malangenissa, Yykeässä kuin Alattion ja Varengin seuduillakin. Varsinaista asuttamisprosessia ei esiintynyt, joskin 1500-luvun lopulta tiedetään Vesisaarella asustaneen "Quæn"-lisänimellä varustettua kauppiasväkeä (Niemi 1977, 24) ja Kieruasta (Skjervøy) on tieto kahdesta kveeniksi merkitystä asukkaasta. 1600- ja 1700-lukujen vaihteessa tavataan Kieruasta yksi kveeni, Karløystä niin ikään yksi ja pari Yykeästä; näiden tietoihin on merkitty lisäys (født i Kvænland) (Qvigstad 1921, 8). Finmarkun puolella oli ilmeisesti tapana, ettei etnisyyksiä tai syntyperää eroteltu ja niinpä mahdolliset varhemmin asettuneet on merkitty merisaamelaisten joukkoon. Tämä liittyy siihen, että alueelle asettuva kveeniväestö maanomistuskysymyksissä Finmarkussa samastettiin merenrantaan asettuineihin tai asettuviin saamelaisiin. Alattiosta löytyy vuodelta 1697 tieto yhdestä kveenistä. Vilkuna tietää kuitenkin kertoa, että jo 1500-luvulta lähtien Tanska ja Ruotsi kiistelivät niin Tenon kuin Alattiojoenkin kalastusoikeuksista ja että ruotsalaisten asettama suomalainen lohivouti karkotettiin Alattiosta 1600-luvun alkuvuosina. Hän, torniolainen Niilo Olavinpoika, lienee ensimmäinen dokumentoitu "kveeni" Alattiossa. Varsinaisesti kveeniasujai-

misto ilmestyy norjalaisiin (tanskalaisiin) dokumentteihin vasta 1700- luvulla. (Vilkuna 1953, 59—63.)

Tromssan läänistä, lähinnä Malangeninvuonon ja Raisivuonon väliseltä alueelta, tavataan syntyviä kveeniyhteisöjä 1700-luvun puolivälissä. Maanomistusoikeuksien muuttuessa menettivät saamelaiset entisen verovapautensa ja kukin verotusyksikkö tuli myös matrikuloitua. Vuoden 1723 matrikkeli-pöytäkirjan mukaan löydetään kveeniasukkaita, siis pysyvästi asettuneita ja veroa maksavia seuraavasti: Naavuonosta, Raisista, Kierualta, Yykeästä, Sørffjordista, ja Malangenista yhteensä 24 kveenitaloutta. Raisilaisista todetaan, että he olivat asettuneet metsäiseen vuononpohjaan. Vuoden 1750 maakirjassa Tromssan voutikunnasta todetaan kveenien asettuneen saamelaisten oikeusmaalle, mutta heitä tulee silti verottaa kuin varsinaisia talollisia (saamelaisilla oli siis omilla 'finnerydningeillään' tuolloin verovapaus). Samassa maakirjassa mainitaan Naavuonosta (Kvænangen), Raisista, Kieruasta, Yykeästä, Sørffjordista ja Balsfjordista yhteensä 35 veroa maksavaa kveenien talousyksikköä. Schnittlerin rajankäyntipöytäkirjoissa vuodelta 1743 ilmenee, että Raisissa oli 8 perhekuntaa, osittain uudisraivaajia ja osittain saamelaisoikeuksia käyttäviä. Yhtenä Schnittlerin käyttämänä informanttina mainitaan Mikkel Kvæn, joka kertoo syntyneensä Tornion lähellä, mutta muuttaneensa Norjaan vuonna 1717. Hänellä on asuinpaikka Kilengissä Yykeässä ja hänen koko nimensä on Mikkel Nilsen Pellikka. Hän oli verraten menestyksellä viljelijä, erämies, kalastaja ja ennen kaikkea kauppamies. Kun hän kuoli 90-vuotiaana, oli hän perustanut Pellikan tai paikallisittain Pellegin dynastian, joka levisi hänen seitsemän jälkeläisensä kautta yli koko Yykeän alueen ja jonka vasta 1700-luvun lopulla uusi taloudellinen järjestelmä pystyi kokonaan murtamaan. Mainittakoon, että paikallisen tiedon mukaan koko Storfjord oli kansankielessä Pellegs fjord (Pellikanvuono), mikä kertoo hänen merkityksestään seutukunnan kehityksessä. (Bratrein 1986; 68—73; Paulaharju 1928, 25; Qvigstad 1921, 9—12.)

Länsi-Finmarkusta löydetään dokumenteista kveenejä ensimmäisen kerran vuoden 1697 veroluettelosta, nimittäin tuo jo mainittu Alattion kalavouti. Vuonna 1709 mainitaan yksi kveeni Talmulahdesta (Talvik) ja yksi taas Alattiosta; vuoden 1711 tiedoissa Alattiosta tavataan kolme kveeninimeä. Vasta vuodesta 1730 nähdään dokumenteissa selvä kveenien määrän lisäys

Alattiossa: tuolloin siellä oli seitsemän kveeniä, vuonna 1731 kahdeksan, 1933 10 ja vuonna 1736 11 verotettavaa kveeniä sekä lisäksi kaksi 'spring-mænd'-uudisasukasta jotka siirtyivät verotuksen alaisiksi vasta rekisteröintiä seuraavana vuonna. On taaskin huomattava, että kveenit tuohon aikaan rinnastettiin oikeudellisesti merisaamelaisiin, eivätkä tilastot näin ollen ole luotettavia. Keskeisintä kuitenkin on, että 1720-luvulta alkaa pysyvän kveeni-asutuksen kehittyminen Alattiossa. Vuodelta 1744 kohdataan Alattiojen lohiviloilta neljä norjalaista ja 16 kveeniä ja näistä viimeksi mainituista vuoden 1747 tiedon mukaan suurin osa oli Tornionjokilaaksosta peräisin olevia maahanmuuttajia. (Qvigstad 1921, 12—14; Henninen 1972, 90—101.)

Muutto Länsi-Finmarkkuun jatkui 1700-luvun loppupuolella niin, että mm. vuoden 1801 väestönlaskennassa Alattion 108 perhekunnasta 53 oli kveeniperheitä ja Talmulahdessa kaikkiaan 251 perheestä oli kveenejä 11. Alattion kveeniperheissä oli yhteensä 292 henkeä, joten perheen keskip koko oli 5,5 henkeä ja Talmulahdessa oli perhekunta keskimäärin 5,2 henkinen. (Ks. tarkemmin Haukedal 1980, 12—20; Henninen 1972.)

Kaikki eivät tulleet suoraan merenrantaan. Kautokeinin alueen ensimmäinen kveeni löytyy Masin kylästä 1600-luvun lopulta. Kautokeino ja Kaarasjoki olivat tuolloin ekspansoituneen poropaimentolaisuuden talvipaikkoja ilman vakituista asutusta. 1700-luvun puolivälissä alkoi noihinkin saamelaisalueen sydämyliin juurtua pysyvä asutus, useimmiten Suomesta lähtenyt ja nopeasti saamelaistuva, kuten laita oli myös Tenojoen alueella. Vuoden 1801 laskennassa Kautokeinossa asui 10 perhekuntaa; näistä 8 kveenejä (Qvigstad 1921, 17—19; Haukedal 1980, 21—26). Kaarasjoella kveeni-asutus syntyi jo 1720-luvulla ja kylää nimittivät viranomaiset aluksi nimellä "Karasjock Quenbye" (Blix 1974, 8).

Kaarasjoen ja Tenonvarren asutusta voidaan luonnollisesti pitää jo Itä-Finmarkun asutushistoriaan kuuluvina. Kaarasjoella laskettiin vuonna 1776 asuneen 10 kveeniperhekuntaa, mutta 1785 vain seitsemän. Tenonvarresta löytää Schnittler vuonna 1744 kolme kveeni-uudisasukasperhettä ja koko Tenon Norjan puoleisella alueella vuonna 1801 26 henkeä seitsemässä perhekunnassa ja vastaavasti Pulmangissa 42 henkeä niin ikään 7 perhekunnassa. Suomen puoleiselle Tenolle oli asettunut ja osittain jo saamelaistunut uudisasukkaita 1700-luvun alkupuolelta lähtien. (Ks. Saressalo

1982e, 35—48.) Sen sijaan Varengin alue on varsin tyhjä, vain joku satunnainen merkintä löytyy, kuten Vesisaaren Morten "kvæn" vuodelta 1702, tai saman seudun kolme verotettavaa kveeniä vuodelta 1740, näistä yksi 'springmænd'. Etelä-Varengissa oli vuoteen 1800 asti vain kolttia ja norjalaisia; Lebesbystä läydetään yksi merkintä kveeniperheestä vuodelta 1801, perheeseen kuului 8 henkeä. (Qvigstad 1921, 22; Niemi 1977, 24

Asutus 1800-luvun alkupuoliskolla

Tromssan läänin eteläosissa esiintyy ensimmäisinä 1800-luvun vuosikymmeninä vain muutama harva tieto kveeneistä. Bardussa, Maalselvenissä ja Lenvikissä tavataan kussakin yksi uusi suomalainen asukas. Tosin on muistettava, että alkaneet väestönlaskentatiedot eivät tänä ajanjaksona antaneetkaan tietoja asujaimiston etnisestä taustasta. Vastahan vuonna 1845 erotetaan tilastoissa saamelaiset ja kveenit omiksi ryhmikseen. Lisäksi esitetään kategoria "blandet nationalitet", joka pitää sisällään kaikkien kolmen etnisen ryhmän keskinään sekoittuneet perhekunnat.

Erityisesti 1800-luvun alun siirtolaisuuteen liittyy erilliskysymyksenä lasten tuonti etupäässä Pohjois-Ruotsin suomalaisalueilta merenrantaan Nordlandiin ja Etelä-Tromssaan, lähinnä alueelle Balsfjordista Ofotiin. Jonkinlainen keskuspaikka oli Ibestad. Tätä lapsikaupaksi sanottua prosessia hoitivat ruotsinpuoleiset muuttosaamelaiset siirtyessään kevään tullessa kesälaitumia kohti merenrantaan Norjaan. Saamelaiset ottivat mukanaan köyhien töllien lapsia, useimmiten näiden vanhempien omasta aloitteesta, ja toimittivat heitä merenrannan talollisille kasvattilapsiksi, usein myös työvoimaksi. Pääsyy tähän lasten poislähtämiseen oli lähtöseutujen kurjuus, josta vanhemmat toivoivat näin edes lastensa pääsevän eroon. Saamelaiset saivat rannikon talollisilta usein tietyn korvauksen "välityspalkkiona". Tämä muuttoliike sai julkista huomiota jo vuosisadan alussa, kun Jens Rathke kertoi asiasta matkakuvauksessaan Salangenista (Rathke 1801). Kysymys lapsikaupasta nousi uudelleen esiin vuonna 1812 Ibestadin rovasti Bergin kiinnitettyä huomiota asiaan, ja erityisesti siitä kohistiin 1820- ja 30-lukujen vaihteessa, jolloin lastenvälitys oli vilkkaimmillaan Norrbottenin nälänhädän vuoksi. Asiasta käytiin julkista keskustelua, jossa mm. Laestadius puolusti lastenvientiä Ruotsista Norjan sillä perusteella, että se useimmiten oli ainut keino

pitää lapset hengissä, kyse oli siis armeliaisuudesta. Viranomaisten kiinnitettyä näin huomion asiaan lasten välitys väheni, mutta vielä 1860-luvun nälkävuosien aikana tiedetään lapsia tuodun entiseen tapaan Ruotsista Norjan puolelle. (Ks. mm. Eriksen 1978, 38—44; Qvigstad 1921, 27—28; Saressalo 1982b, 107; Lidman 1969, 115—128; Henninen 1972, 146—147.)

Vuodesta 1845 lähtien on väestön määrästä ja suhteellisesta jakautumisesta eri etnisiin kategorioihin olemassa jo väestönlaskentatietoja. Niihin on kuitenkin suhtauduttava tietyllä varauksella syistä, jotka tulevat esiin luvussa 3.2. Just Qvigstad on koonnut yhteen kveenestä koskevat laskentatiedot Tromssan ja Finmarkun lääninkin alueelta oheisiksi taulukoiksi. Koska taulukossa on sekä absoluuttiset luvut että kveenien suhteellinen osuus koko väestöstä esitetty paikkakunnittain, tyydytään seuraavassa vain lyhyesti kommentoimaan taulukoiden tarjoamaa tietoa.

Vuoteen 1845 tultaessa Tromssan läänin kunnissa oli kveeniväestöä 995 henkeä, mikä oli tuolloin vain 3,17 % kokonaisväestöstä. Yykeän prosenttiosuus oli kuitenkin 18,83 ja yhteenlaskettujen Kieruan, Raisin ja Naavuonon prosenttiluku nousi 12,81:een; nämä muodostivatkin keskeiset kveeniyhteisöt omine keskuskylineen Tromssan läänin alueella.

Yykeässä kehitys oli nopeinta heti vuosisadan alussa ja sitten 1830-luvulla. Yykeä oli kuitenkin vain välietappi ja jatkomuutto suuntautui pääasiallisesti Kieruaan, Alattion suuntaan ja ulkosaarille. Tätä muuttajaryhmää, useimmiten köyhää ja kiertelevää, voidaan pitää ensimmäisenä työsiirtolaisuusjoukkona, joka hakeutui kaivosalueille ja myös ulkosaarten kalastuskeskuksiin. Kun vuonna 1828 oli Venäjän, Ruotsin ja Norjan välille solmittu sopimus, jonka mukaan ne, jotka eivät pysty huolehtimaan itsestään, voidaan palauttaa kulloiseenkin lähtömaahansa, oli selvää, että tämän sopimuksen mukaisia selvityksiä yksittäisten maahanmuuttajien taloudellisista selviytymismahdollisuuksista löytyy lähdemateriaalista. Vuosisadan alun muuttoliike onkin voimakkaasti kausiluontoista ja olosuhteiden parannuttua lähtöalueilla suuri osa maahantulijoista lienee palannut takaisin (Qvigstad 1921, 26—31). Vuosisadan alussa perustetun Alattion Kaavuonon kaivostoiminta laajeni myös Naavuonoon, johon perustettiin "The Quenangen Mining Association" harjoittamaan kaivostoimintaa Kjækanin löytöalueella. Tänne siirtyi ennen vuosisadan puoliväliä työväkeä sekä suoraan Suomesta

Taulukko I. Kveeniväestön suhteellinen ja absoluuttinen osuus Tromssan läänissä 1845—1910.

Kvaernerens antal efter folketællingerne. Troms fylke.

	1845		1855		1865		1875		1890		1900		1910	
	a	b	a	b	a	b	a	b	a	b	a	b	a	b
Kvaæfjord							5	0,20	9	0,36	9	0,30	4	0,13
Trondenes (Harstad incl.)							5	0,09	33	0,49	16	0,19	3	0,03
Bjarkøy							4	0,35	1	0,06	--	--	--	--
Ilbestad					35	0,81	62	1,25	74	1,23	44	0,67	22	0,41
Lavangen				0,53									3	0,20
Salangen			23	1,66			47	3,01	67	3,33	36	1,64	33	1,10
Dyrøy			13	1,27					15	0,98	8	0,52	16	0,97
Sørreisa			19	1,64			50	1,29	25	1,45	20	1,03	13	0,64
Tranøy			1	0,09			189	10,98	7	0,47	3	0,19	1	0,06
Berg og Torsken									45	2,43	29	1,26	16	0,57
Hillesøy			6	0,87	2	0,25	32	3,25	6	0,44	2	0,12	2	0,10
Lønvik			4	0,16	52	1,79	73	2,13	33	0,78	12	0,25	26	0,50
Maalselven			61	3,56	76	3,09	65	2,25	91	2,75	58	1,64	32	0,84
Bardu			19	2,51	31	3,38	53	5,05	45	3,29	27	1,74	19	1,17
Malangen			6	0,51	8	9,59	26	2,02	2	0,13	7	0,46	6	0,35
Balsfjord	21	0,46	72	3,54	158	7,01	64	2,56	20	0,70	81	2,72	12	0,36
Tromsøysund	1		13	0,53	20	0,76	11	0,32	56	1,32	36	0,75	13	0,23
Lyngen	436	18,83	719	24,49	734	21,52	712	15,35	887	16,57	498	8,05	611	11,82
Sörfjord	14		27		17	1,74			12	0,75	14	0,76	14	1,20
Karlsøy	12	1,26	12	1,84	17	1,37	17	0,79					10	0,47
Helgøy	3		8		2	0,29			6	0,55	9	0,69	3	0,21
Skjervøy	101		216		185	10,13	389	12,35	207	8,51	186	7,37	141	4,78
Nordreisa	159	12,81	367	22,49	311	32,40			385	28,38	491	33,93	382	25,33
Kvaenangen	166		273		444	26,43	205	12,42	279	15,83	146	8,36	224	12,44
Tromsø	82	4,08	38	1,28	209	5,16	98	2,41	86	1,42	38	0,51	12	0,15
Amtet	995	3,17	1874	4,90	2358	5,20	2107	3,91	2391	3,68	1770	2,43	1618	2,02
Land	913	3,11	1836	5,20	2149	5,21	2009	4,14	2305	3,91	1732	2,64	1605	2,29
By	82	4,08	38	1,28	209	5,16	98	2,41	86	1,42	38	0,51	13	0,13

a. Antal kvaener

b. Hvormange procent av folketallet.

Anm. I 1855, 1865 og 1875 er individer av blandet nationalitet opført særskilt i den officielle statistik; i 1845, 1890, 1900 og 1910 er de fordelt paa nationaliteterne, i 1890, 1900 og 1910 efter avstamning og sprog.

Taulukko 2. Kveeniväestön suhteellinen ja absoluuttinen osuus Finmarkussa 1945—1910.

Finmark fylke.

	1845		1855		1865		1870		1875		1890		1900		1910	
	a	b	a	b	a	b	a	b	a	b	a	b	a	b	a	b
Koutokaeino	10	1,37	23	2,64	23	3,12	15	2,1	18	2,5	24	2,75	7	0,87	16	1,63
Alta	826	26,68	753	21,27	622	25,47	776	35,9	716	30,0	731	35,0	554	21,46	575	24,29
Talvik	37		81		119	6,14	140	7,0	155	7,2	147	6,01	113	4,57	69	2,79
Loppa-Øksiford	46	6,56	24	3,41	43	5,37	33	4,5	34	3,9	68	7,30	82	7,43	62	4,47
Hasvik	4	1,44	47	11,49	32	6,32	22	4,7	31	5,5	54	6,75	50	4,86	70	5,60
Sorøysund			21	12,26	50	5,36	22	2,7	21	2,4	55	5,48	17	1,56	56	4,09
Kvalsund	118	10,76	133		121	23,54	114	22,5	96	14,9	152	20,19	116	13,62	130	12,32
Maasøy	--		12	1,82	30	3,22	28	3,2	30	3,3	104	7,75	80	4,43	126	6,14
Kjelvik	--		27	10,11	26	7,54	29	8,7	39	9,3	213	18,27	336	16,79	111	4,65
Kistrand	195	32,94	226	28,61	136	12,99	122	10,8	162	11,9	623	36,05	693	35,74	652	33,85
Karasjok	--		--		8	1,36	14	3,0	24	4,4	18	3,22	6	0,98	6	0,73
Lebesby	13	3,86	40	9,26	48	8,11	63	10,8	64	9,5	89	8,34	57	3,93	49	2,84
Tana	18	2,14	35	3,44	91	6,56	114	6,7	201	9,7	331	12,64	328	11,31	326	8,96
Nesseby	46	7,69	48	6,80	68	7,67	89	7,6	85	6,6	59	4,10	81	5,36	65	5,98
Poimak	--		--		4	1,25	10								5	1,09
Nordvaranger	6	1,32	83	12,03	328	34,17	513	46,7	457	42,7	630	49,22	598	46,0	703	50,07
Sörvaranger	77	11,19	176	17,34	337	20,26	659	44,6	654	40,1	862	44,62	818	42,78	900	25,21
Vardö herred	--		14	3,54	36	6,69	70	9,8	78	10,5	248	22,69	226	19,86	229	18,29
Hammerfest	154	16,56	195	17,33	318	20,56	473	22,9	309	14,7	259	11,57	124	5,24	100	3,55
Vadsö	134	34,50	353	39,84	769	57,22	1166	63,9	1027	58,2	954	53,99	870	44,14	898	45,17
Vardö	8	4,37	14	3,44	35	4,22	84	7,4	85	6,4	308	13,99	250	9,83	250	8,04
Armtlet	1692	13,29	2305	14,06	3244	16,96	4556	20,6	4286	17,8	5929	20,2	5406	16,2	5398	13,80
Land	1396	12,43	1743	12,48	2122	12,78	2833	16,6	2865	15,2	4408	19,07	4162	15,70	4150	13,30
By	296	19,73	562	23,24	1122	30,16	1723	34,3	1421	27,4	1521	24,45	1244	18,08	1248	15,77

a. Antial kvaener.

b. Hvormange procent av folketallet.

että muualta Norjasta, niin että työläisiä oli vuonna 1843 viitisenkymmentä, puolet näistä kveenejä. Kveenit tulivat pääsääntöisesti Tornionjokilaaksosta (jossa kaivostoimintaa oli harjoitettu jo vanhastaan) ja norjalaiset Rørosista. Rekrytointi Kjækanin kaivokselle tapahtui pääasiallisesti Kaavuonon kaivoksen kautta. (Bjørklund 1985, 233—235.)

Läntisessä Finmarkussa oli kveenisirtolaisia vuosisadan alkupuolella mm. Alattiossa niin, että vuoden 1825 laskennassa 145 perhekunnasta 77 on kveeniperheitä. Näistä taas Joensuussa (Elvebakken) asui 19 perhettä ja itse Alattion kylässä (Bossekopassa) 49. Kaiken kaikkeaan Alattion — Talmulahden alueella asui vuonna 1825 kveenejä 408 henkeä. Mutta kun Kaavuonon kuparikaivos Alattion länsipuolella avattiin vuonna 1826, muuttuivat väestösuhteet. Kaivos houkutteli työntekijöitä etelämpää Norjasta mutta erityisesti Ruotsista ja Suomesta. Vuonna 1834 todetaan, että kaivoksella oli työssä 220 "kvænse indbyggere". "Kvænerne er for størstedelen overkomne fra svensk Finland" (siis Tornionjokilaakson länsirannan asujaimistosta) (Qvigstad 1921, 32). Vuonna 1850 oli kaivoksessa työssä kaikkiaan 419 kveeniä. Vuoden 1835 laskennassa oli Alattiossa 693 kveeniä, näistä Kaavuonossa 253 ja Talmulahdessa 21. Kymmenen vuotta myöhemmin oli Alattiossa kaikkiaan 826 kveeniä, joista Kaavuonossa 284 ja Talmulahdessa 37. Yhteensä nämä muodostivat 26,28 % alueen väestöstä. Kaivosalueen lisäksi olivat kveeni-yhteisöt vakiintuneet Joensuuhun (Elvebakken) ja Rässivuonoon (Rafsbotn). Joensuussa lapsista oli tuolloin 3/4 kveenejä ja Rässivuonossa 2/3. Alattiojoen varren kveeniasutushan oli vakiintunut jo aiemmin mm. Aaroninniemen (Aronnes).

Sisämaan kiinteän asutuksen määrä lisääntyi Kautokeinossa ja Kaarasjoella, mutta kylissä yritykset viljellä ruista olivat epäonnistuneet ja elinkeinoiksi olivat vakiintuneet karjanhoito sekä järvi- ja jokikalastus. Väestö oli voimakkaasti saamelaistumassa. (Rode 1842, 105—; von Buch II, 1810, 174.)

Ruijan ulkosaarilla oli kveeniasutus jo alkanut. Hammerfestin kaupunki ja Porsankinvuonon seudut vakiinnuttivat kveeniasutuksensa vuoteen 1845 mennessä. Hammerfestin väestöstä oli kveenejä 16,56 % ja Porsankinvuonolla, Kistrandin pitäjässä, etupäässä Lemmijoella, Porsankijoen varrella ja varsinkin Pysyjoella asui kaikkiaan 195 kveeniä, näistä Pysyjoella 123.

Kaikkiaan kveenit muodostivat 32,94 % Kistrandin kokonaisväestöstä, Pyssyjoella lähes 99 %. Kaikkiaan Länsi-Finmarkussa oli vuonna 1845 kveenejä 1390. (Qvigstad 1921, 66.)

Itä-Finmarkussa siirtolaisuus pääsi alkuun vasta 1830-luvulla. Lebesbyssä oli vuonna 1845 kveenejä 13 eikä Tanastakaan samana vuonna löytynyt kuin 18 kveeniä. Tenonvarren uudisasutus oli Fellmanin mukaan pukuparreltaan saamelaistunutta, mutta asukkaat olivat kielellisesti vielä pikemminkin suomalaista kuin saamelaista kulttuuria edustavia (Fellman 1906, 35). Varengista (Etelä-Varengista) toteaa Fellman, että väestö on sinne muuttaessaan joutunut luopumaan talonpoikaisesta elämänmuodostaan ja elinkeinojen mukana muuttumassa joko saamelaiseksi tai norjalaiseksi (Fellman 1906, 289). Vuoden 1835 väestönlaskenta osoittaa, että siirtolaisuus sekä Ruotsin Norrlannista että Suomesta on kääntymässä Itä-Finmarkkuun ja viranomaiset suhtautuvat alkaneeseen muuttoon epäilevästi (Qvigstad 1921, 36—39).

Etelä-Varenki oli vuoteen 1826 asti yhteisnautinta-alue Norjan ja Venäjän välillä. Vuoden 1825 tietojen mukaan oli Etelä-Varengissa asutusta kaikkiaan 43 perhekuntaa, joista vain viisi norjalaista, kaikki muut saamelaisia. Saamelaiset olivat jakautuneet selvästi merisaamelaisiin ja kolttiin. Vasta vuonna 1831 löydetään Näätämön (Neiden) Kolttakönkäältä (Skoltefoss) ensimmäiset kveeniasukkaat; vuoteen 1846 tultaessa kaikkiaan seitsemän perhettä samankokoisen kolttayhteisön keskeltä. Vuonna 1845 oli kveenienkin lukumäärä noussut jo 77:ään eli 11,19 %:iin kokonaisväestöstä. Suurin osa kveeneistä oli asettunut Näätämöön. (Qvigstad 1921, 41—42.)

Viimeinen muuttoperiodi, 1800-luvun loppupuoli

Nordlandiin ei kaiken kaikkiaan ole varsinaista muuttoliikettä vuosikymmenten aikana syntynyt, ei myöskään varsinaisen työvaelluksen alettua Norjaan. Vuonna 1865 löytyy läänistä kaikkiaan 53 kveeniksi rekisteröityä ja vuonna 1910 kveenejä oli 119, joista 74 jo norjaa puhuvia. (Qvigstad 1921, 46—48.) Eivät edes nälkävuodet ajaneet maahanmuuttajia Nordlandiin vaan väestön siirtymä keskittyi jo entisestään vahvoille kveenialueille ja sinne, missä oli kaivos- ja muuta palkkatyötä tarjolla. Uudisasutukseen verrattava maahanmuutto oli selvästi loppunut 1800-luvulle tultaessa.

Tromssan läänissä keskittyi maahanmuutto vanhoille alueille, jotka toimivat mitä suurimmassa määrin maahanmuuton tukikohtina ja edelleenjakajina. Eteläisessä Tromssan läänissä, Berg og Troskenissa, ei vuonna 1865 rekisteröity yhtään kveeniä, vuonna 1875 heitä oli 189, mutta vuonna 1890 vain 45. Nousu selittyy vuonna 1872 toimintansa aloittaneesta Bergin kunnassa sijainneesta Hamnin kaivoksesta, jonka toiminta loppui jo 1886. Kaivos kokosi luonnollisesti työvoimaa, joka välittömästi toiminnan lakattua siirtyi muihin työpaikkoihin. Muillakin eteläisen Tromssan alueilla oli maahanmuutto välillistä, väki siirtyi muille asuin- ja työpaikka-alueille näiden kuntien kautta. Edes Tromssan kaupunki ei vetänyt väkeä, sen suurin laskettu kveeniyhteisö nousi tuskin yli kahdensadan vuonna 1865 ja oli tuolloin runsas viisi prosenttia kokonaisväestöstä. Tämä väki oli pääasiallisesti köyhää kiertävää väkeä. (Qvigstad 1921, 48.)

Yykeässä Markkina, Yykeänperä, vanha markkinapaikka, oli selvä vuosisadan puolivälinjälkeisen ja varsinkin Suomen ja Ruotsin katovuosien maahanmuuton välietappi. 1840-luvulla ei ollut varsinaista suurta muuttoa, mutta uusia asukkaita ilmestyi tasaiseen tahtiin. Kymmenvuotiskautena 1855—1865 muutti alueelta suunnilleen yhtä paljon väkeä pois kuin mitä sinne tuli. Katovuosina oli tilanne kuitenkin toinen, Suomesta ja Ruotsista saapui huonoina aikoina päivittäin väkeä, joka hakeutui Yykeän seudun suomalaistaloihin, joissa ainakin oli omaa kieltä ymmärtävää joukkoa vastassa. Mm. talvella 1865—66 (marraskuu—huhtikuu) tuli Markkinaan 108 rajanylittäjää, joista kaksi kolmasosaa suomalaisia, loput Ruotsin suomalaisalueelta. Suurin osa väestä matkasi "ensiavun" jälkeen eteenpäin Alattioon, Hammerfestiin, Kierualle, Makrealle (Magerøy). Talvikautena 1867—68 tuli kylään 114 kveeniä, joista 32 oli Suomesta. Tuolloin alkoivat myös takaisinlähettämiset, mikäli maahanmuuttaja ei pystynyt huolehtimaan itsestään. Usein kävi kuitenkin niin, että Tromssasta, Yykeästä tai Alattiosta takaisin lähetetyt, uusilla vaatteilla varustetut ja matkarahan saaneet karkotetut hakeutuivat vaatteensa myytyään takaisin Norjaan, nyt Itä-Finmarkkuun. Koska siirtolaisille Markkina oli vain välietappi, Yykeän alueen kveenien määrä ei sanottavastikaan lisääntynyt vuosisadan puolivälin jälkeen ja tilastollisesti se häivytetään varsin pieneksi 1900-luvulle tultaessa.

Raisiin asettui edelleen maatalousväestöä erityisesti Pajalasta, samoin Naavuonoon väkeä niin Ruotsin kuin Suomenkin puolelta Tornionlaaksoa. Raisissa lasketaan vuonna 1865 uusista asukkaista 55:n syntyneen Ruotsissa ja vain yhden Suomessa, Naavuonossa taas 63 on ruotsalaista kveenilähtöä ja 50 suomalaista.

Länsi-Finmarkku ei myöskään enää 1860-luvulla ollut varsinainen muuttoliikkeen kohde. Kun vielä 1850-luvulla kuparikaivos Kaavuonossa oli houkuttanut työvoimaa, suuntautui paine nyt Varengin alueelle. Kun tämän ajan siirtolaisuus Tromssaan kävi pääasiallisesti Yykeän kautta, hakeutui väki Alattion seuduille lähinnä Kautokeinin — Alattion reittiä ja Itä-Finmarkkuun kuljettiin Inarin — Etelä-Varengin reittiä, Tenoa pitkin tai Kuusamon — Kuolan kautta. Kaavuonon kuparikaivoksella oli kveenejä 419 vuonna 1850, 373 vuonna 1855 ja 311 vuonna 1865. Vuonna 1865 työntekijöiden kokonaismäärä oli n. 800. Vuonna 1875 vähennettiin työvoimaa 562 henkeen, joista 290 oli kveenejä, 210 norjalaisia ja 45 norjalais-kveenejä. Luokittelu oli tehty kielen mukaan; loput kai olivat saamelaisia. Kaivostoimintaa jatkettiin vuoteen 1878 yhä pienenevin työvoimatarpein. Liika työväki siirtyi joko Alattioon, Varenkiin tai ilmeisen suurella joukolla myös Amerikkaan Suurten järvien kaivosalueille. Koska siirtolaisuus tapahtui Norjasta, on osa näistä edelleenmuuttajista merkitty norjalaisiksi. (Moberg 1968, 45—46, 115—, 122—123.)

Kistrandin pitäjän kveeniyhteisöt lähinnä Lemmijoella ja Pyssyjoella jäivät 1800-luvun siirtolaisuudesta varsin totaalisesti osattomiksi. Tämä johtuu siitä, ettei alueella ollut selvästi siirtolaisuutta houkuttelevaa teollisuutta tai muuta kohdetta, eikä siirtolaisuus enää hakeutunut jo osittain täytetyille maatalousseuduille.

Itä-Finmarkusta ja erityisesti Varengin alueesta tuli nyt siirtolaisuuden pääkohde. Tenon (Tana) ja Laisvuonon (Laksevåg) kveeniyhteisöt lisääntyivät 1800-luvun puolivälissä varsin vähän ja niiden assimiloituminen saamelaisen pääväestöön oli hyvässä vauhdissa. Suomalaista oli lestadiolaisuus, karjanhoitoon perustuva moninaistalous, saamelaista kieli ja pukuparsi. Syntyi eräänlainen uusi kulttuuri, tenolainen sekakulttuuri, jossa identifioituminen ajan mittaan suuntautui selvästi kohti jokisaamelaisuutta. Sama prosessi oli vielä nopeampana käynnissä Kaarasjoella, jossa suomalaissiirtolaiset yhdessä

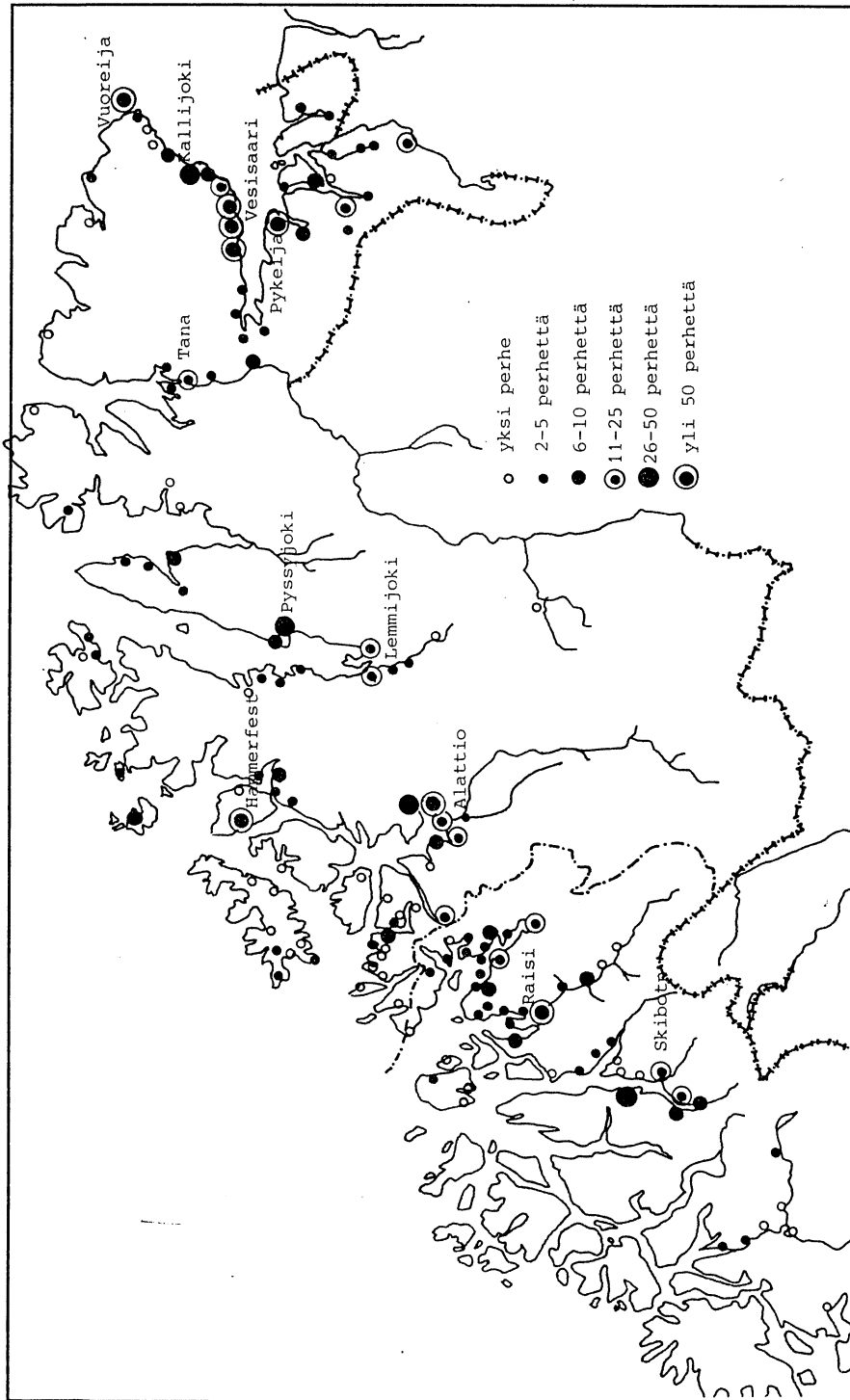
saamelaisten kanssa muodostivat nykyisellään tunnettavan jokisaamelaiskulttuurin.

Etelä-Varengista tuli itäisen kveenimuuton välitysalue; keskeisiksi seuduiksi tulivat Pykeän kylä (Bugøynes) ja Näätamö (Neiden), joissa suomalaisasutus mutamassa vuodessa ylitti aiemman saamelaisasutuksen määrän. Kun Etelä-Varengissa vielä 1855 oli vain 17,34 % asukkaista kveenejä, nousi se jo 20,26:een vuonna 1865 ja 44,6 prosenttiin kymmentä vuotta myöhemmin. Suhteellinen osuus säilyi 1900-luvun vaihteeseen 40 %:n lukemissa väestönlaskennallisista vaikutuksista huolimatta. Vuoden 1910 laskennassa kveenien suhteellinen osuus romahti 25 prosenttiin, vaikka absoluuttinen henkilömäärä nousi. Tämä johtuu pääasiallisesti norjalaisesta asutusprosessista Etelä-Varenkiin, mutta erityisesti Kirkkonien (Kirkenes) kaivoskaupungin syntyisestä ja sen etnisesti valikoivasta työvoiman rekrytointipolitiikasta (ks. luku 6.3.). (Qvigstad 1921, 53—54.)

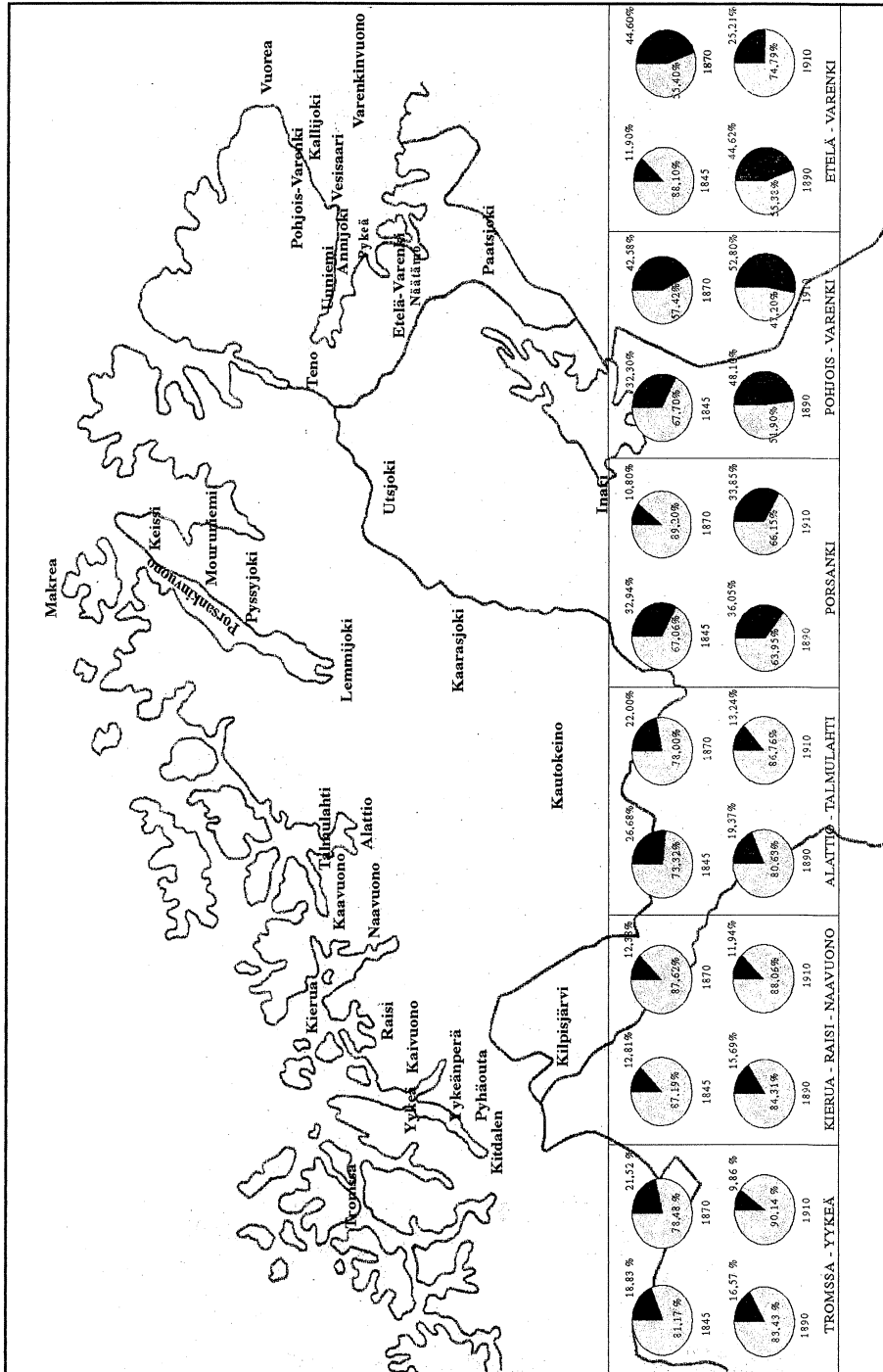
Varengin alueen siirtolaisuuden keskuksiksi nousi kuitenkin Pohjois-Varenki ja sen pääkaupunki Vesisaari. Koko Varenkiin suuntautuneen 1800-luvun muuttoliikkeen taustalla on nähtävä keskeisenä vetotekijänä kalastus, joka oli opettanut Pohjois-Suomen väestön käymään satoihiin nousevana joukkona kausikalastuksessa aiemmalla yhteisnautinta-alueella ja sittemmin Venäjän tai Norjan kalavesillä. Vaikka Venäjä 1850-luvulla salli suomalaisille kalastuksen Ryssänrannalla, ei se juuri houkuttellut väkeä; Norja oli turvallisempi. Norjasta löytyi kielitaitoista kortteeriväkeä ja neuvoja, kielitaito riitti Norjan veneissä, joissa suomea käytettiin pyyntikielenä ja Norjassa kuitenkin oli virkamiesvalta ja -asenne lievempää kuin Venäjällä. (Qvigstad 1921, 59—63.)

Ensimmäiset kveenit asettuivat Pohjois-Varengissa Annijoelle (Vestre Jakobselv) 1830-luvulla. Vuonna 1835 saatettiin jo todeta, että Varengissa suurin osa talojen palvelijoista alkoi olla suomalaisia.

Vuonna 1845 alkoi varsinainen maahanmuutto Varengin alueelle (Vesisaaren kaupunki ja sen ympäristö). Vesisaarella asui tuolloin 8, Uuniemessä (Nesseby) 36, Etelä-Varengissa 77 ja Vesisaaren kaupungissa 140 kveeniä, joista kuusi Annijoella. Yhteensä kveenejä oli tuolloin 140 kokonaisväestön ollessa 844 henkeä.



Kartta 2. Kveeenien asutuspisteet 1880-luvulla perhekunnittain.



Kartta 3. Kveeenien suhteellinen osuus kokonaisväestöstä alueittain 1845—1910.

Väestön lisääntyminen Pohjois-Varengissa vuoden 1845 määrästä vuoteen 1885 oli 2019 ja prosentteissa n. 1500. Kokonaisväestön määrä Finmarkussa kasvoi samaan aikaan 1692 hengestä 5929 henkeen eli n. 350 %. Samaan aikaan Vesisaaren ja Vuorean yhteinen väestönkasvu oli 272 hengestä 3002 henkeen (n. 1100 %).

3.2. Asutusprosessin dokumentointi

Norjalainen tutkimus on varsin tarkasti pystynyt selvittämään eri etnisiin kategorioihin kuuluvan väestön absoluuttisen ja suhteellisen osuuden kokonaisväestöstä. Nämä väestötilastot perustuvat suurelta osin virallisiin väestönlaskentatilastoihin ja niistä koottuihin yhteenvetoihin ja erillislaskelmiin.

Väestöluetteloiden ongelmana on luonnollisesti ollut niiden alueellisuus. Vaikka alueet väestönlaskentaosa-alueiden (tellekrets) pienenemisen myötä yhä tarkentuvat, eivät laskentamenetelmät luonnollisestikaan erittele väestön asuma- ja kontaktialueiden keskinäisiä suhteita, etnisiä kasautumia tai paikallisia etnisiä yhteisöjä ja suhteellisia etnisyyksiä niissä; näillä luonnollisesti olisi arkipäivän identiteettitutkimukselle ja etnisten statusten analysoinnille huomattava merkitys.

Eri vuosien väestönlaskentatietojen suhteen on oltava kovin varovainen, koska niiden kokoamisessa ei ole käytetty yhtenäistä kaavaa, vaan kulloinkin on tilastollinen keskustoimisto erikseen arvioinut tarvittavan tietoaineuksen keruumetodin. Eivind Torp on julkaissut artikkelin *Registering av etnisitet i folketellingene* (Torp 1986, 67—77), jossa hän erittelee väestönlaskentatilastojen etnisyyden luotettavuutta. Koska se on tämänkin työn kannalta keskeinen näkökulma, lienee syytä luoda lyhyt silmäys Torpin näkemyksiin.

Hän vertailee väestönlaskentatietoja vuosien 1769 ja 1970 välillä ja kiinnittää huomiota a) niihin tulkintamahdollisuuksiin, joita itse keruutyön suorittajat puutteellisen ohjeinformaation tai sen erilaisen tulkinnan mukaan ovat saattaneet aiheuttaa, b) mitä kysymyksiä etnisyyden selvittämiseksi on tehty ja c) miten aineistoa on tulostettu.



Yykeän Markkinan taloja ja markkina-aittoja. Taustalla pyöreälakinen Jorbotshohka. Samuli Paulaharju 1927. Museovirasto Ruija IV:5 s. 195. TKU/S/79/58.



Yykeän Markkinan. Kyläkuvaa hallitsevat 1980-luvun alussa rakennettu aallonmurtaja, kauppias Raschin valkoinen talo sekä rukoushuone. Taustalla Jorbotshohka. Lassi Saressalo 1983. TKU/S/83/25.



Kveenitila Raisissa. Lassi Saressalo 1984. TKU/D/1884.



Vanha sauna Raisista. Lassi Saressalo 1984. TKU/D/1881.



Työläisten asuntoja Kaavuono kaivosalueella. Samuli Paulaharju 1927. SKSPAU 6229:1. TKU/S/79/64.



Näkymä Kaavuono kaivosalueelle. Taustalla kaivoksista louhittua kiviainesta. Lassi Saressalo 1983. TKU/S/83/76.



Pyssyjoen kyläkenttää. Kyläkirkko ja rakennukset pystytetty sodan jälkeen. Lassi Saressalo 1985. TKU/S/85/210.



Pyssyjoen kyläkuva. Samuli Paulaharju 1926. SKSPAU6352. TKU/S/79/73B.



Pyssyjokisia veneineen Hesteniemen rannalla. Samuli Paulaharju 1926. SKSPAU 6600:4. TKU/S/79/81.



Veneitä Annijoen suulla. Samuli Paulaharju 1927. SKSPAU6533. TKU/S/79/142.



Tuomaisen (Viinikan) talo Vesisaaren Ulkopäässä. Samuli Paulaharju 1927. SKSPAU 6539. TKU/S/79/147.



Tuomaisen (Viinikan) talo Vesisaaren Ulkopäässä, nykyisin kveenimuseona. Lassi Saressalo 1983. TKU/S/83/38.



Kalliojen kylää Pohjois-Varengissa. Lassi Saressalo 1984. TKU/D 1784.



”Alastomuuttanut huutavat Ruijan kaikki kalliorannatkin...” (Paulaharju 1928, 11). Rantamaisemaa Vuorean ja Hamningbergin väliltä Pohjois-Varengissa. Lassi Saressalo 1983. TKU/S/83/85.



Luterilainen kappeli Näätämössä. Harri Kotimäki 1985. TKU/S/85/85.



Näätämön ortodoksinen kappeli. Lassi Saressalo 1985. TKU/S/85/92.

Vuoden 1769 väestönlaskenta oli ensimmäinen, jossa laskettiin kaikki yksittäiset henkilöt. Vuosisadan alun manttaalilistoissa laskettiin vain verovelvollisten (miesten) määrä. Niiden tarkoituksena palvelivat etupäässä maa-reformia ja sotalaitoksen kehittämistä. Vuoden 1769 laskennassa toteutettiin numeraalinen laskenta, jossa henkilötietojen lisäksi oli ainakin jo osittain otettu huomioon erillisessä sarakkeessa henkilön kuuluminen etniseen kategoriaan: tässä tapauksessa erotettiin saamelaiset omaksi ryhmäkseen. Koska laskenta ei anna kuvaa väestön sijoittumisesta mikrotasolle, ei luotettavaa erittelyä etnisistä tihentymistä saada.

Vuoden 1801 laskenta oli ensimmäinen nominatiivinen laskenta Norjassa. Sen suorittivat kirkon viranomaiset ja siinä huomioitiin "enhver Persons Stand, Embede og Næringsvei". Varsinaista etnisyyden kategorisointia ei vielä kukaan toteuttanut totaalisesti vaan saamelaisväestö eriteltiin etupäässä vain silloin, kun kyse on porosaamelaisista. Koska laskentaohjeissa ei ollut selvää kategorisointimäärittä, käyttivät papit kuitenkin pitkälti omia paikallisia etnisiä kriteereitä kuten "Søefind, elfefind, har ei jord, jordbrugende, nærer sig av søen" jne. eritellessään alueensa saamelaisia.

Vuosien 1825 ja 1846 laskentojen lähtökohdat olivat näiltä osin keskenään vertailukelpoiset. Molemmat olivat numeerisia laskentoja, joiden primaariaineiston paikallinen papisto kuitenkin kokosi listoilla, jotka oli itse kategorisoituja ja joista Statens Statistisk Byrå (SSB) on myöhemmin hakenut yhteisiä nimittäjiä. Vuoden 1825 laskenta tilastoitiin matrikkelitilojen mukaiseen järjestelmään, jossa esiintyi tilan numero ja nimi, henkilön nimi, päämiehen ammatti, kunkin perheenjäsenen perhestatus, syntymäaika ja paikkakunnan ulkopuolla syntyneiden syntymäpaikka. Sen sijaan selvää etnistä luokittelua ei vielä kukaan tuotu esiin, vaan myöhemmin esimerkiksi kveeniksi kategorisoitava oli saatettu merkitä lisäkkeellä "født i Sverige".

Vuoden 1846 laskennassa sen sijaan tuodaan esiin ensimmäistä kertaa eri väestöryhmien eksplisiittinen etninen kategoria. Kriteereitä ei vielä kukaan oltu erikseen ohjeistettu, mutta sellaisina toimivat lisäyksissä esitetyt käsitteet kuten kielenkäyttö, asumistapa, pukuparsi yhdistettyinä sukutaustaan. Tässä laskennassa ei ole voitu ottaa huomioon ns. sekäväestön osuutta. Laskennassa voitiin käyttää myös erillistä listaa, jossa saamelaisväestö voitiin eritellä

omaksi kategoriakseen, mutta muun väestön osalta ei lopullisen varmaa ja yksiselitteistä kategorisointia ole mahdollista saada.

Vuoden 1865 väestönlaskennan suorittivat kaupungeissa talonomistajat, mutta maaseudulla nimismiehet, opettajat ja kirkonmiehet. Luettelossa eriteltiin kunkin henkilön nimi, asema perheessä, ikä, sukupuoli, syntymäpaikka, uskonto sekä tarvittaessa merkintä terveydentilasta. Etnisen kategorisoinnin osalta annettiin laskijoille seuraavanlainen ohje:

I de Dele af Riget, hvor Folkemængden foruden af Norske ogsaa bestaar af Kvæner, Finner eller Lapper, anføres saavel i de specielle som i Hovedlisterne hvert af disse Folkeslag for sig saaledes, at i ethvert Sogn, hvor Befolkningen er blandet med disse Folkestammer, først den af Norske bestaaende Befolkning bliver anført og opsummret, og derpaa den af Kvæner for sig og den af Finner eller Lapper for sig, hvorefter endelig Alt sammanlaegges som Sognets hele Befolkning...

Forsaavidt der gives Individer af blandet Herkomst, ønskes desuden saavidt mulig oppgivet, hvilke eller hvormange de ere, af hvis Forældre den ene er Norsk, den anden Kvæn, saavel som de, af hvis Forældre den ene er Norsk, den anden Fin eller Lap, og endelig de, af hvis Forældre den ene er Kvæn, den anden Fin eller Lap. Endelig bliver Anmærkingsrubriken at anføre om Vedkommende forstaar Norsk. (Off. dok. 1865, bilag nr 2 < Torp 1986, 70.)

Laskentaohjeet, vaikka eivät annakaan selvää etnisteettikriteeristöä, instruktivat selvään norjalaisten, kveenien ja kahden saamelaisryhmän kategorioiden erottamiseen ja edelleen eri tavoin sekoittuneiden väestönosien erottamiseen. Kyse on polveutumisesta johdettavasta patrilinearisesta etnisyydestä. Kieliteollisen kriteeristön osalta tyydytään selvittämään, missä määrin kukin laskentakohde ymmärtää norjaa.

Vuoden 1875 laskennan periaatteet oli pitkälti johdettu edellisestä. Laskijoina toimivat maaseudulla nimismiehen ja papiston johdolla opettajat. Todettakoon, että koululaiset saivat viedä laskentalomakkeet kotiin ennen laskentaa, jotta väestö olisi riittävästi perillä laskennasta. Etnisyyden osalta oltiin siirrytty yhä tarkempaan erittelyyn ja laskentalomakkeessa esiintyi erillinen kohta, jossa kysyttiin kansallisuutta ('nasjonalitet').

Laskentaohjeissa todettiin seuraava:

I de Tællingskredse, hvor Befolkningen foruden af Norske for en væsentlig Del bestaar af Kvæner (Finner) eller Lapper, bliver Oplysninger om Indbyggernes Nasjonalitet at meddele i Schemaets 3die Rubrik ... paa den i nedenstaaende Tabel betegnende Maade.

<u>Naar Faderens</u> <u>og Moderens Nationalitet er</u>				
Nationalitet er	Norsk	Kvæn	Lap	Blandet
Norsk, sættes	nn	nk	nl	nb
Kvæn, sættes	kn	kk	kl	kb
Lap, sættes	ln	lk	ll	lb
Blandet, sættes	bn	bk	bl	bb

Hvor kvæner eller Lapper alene forekommer enkeltvis, blive heromhandlede Oplysninger alene for disses Vedkommende at meddele. Forekomme de derimod mere samlet, meddeles (foruden Oppgave om Nationalitet for alle Indbyggere) tillige — i Rubrik 1 — for samtlige Kvæner og Lapper og for Personer af blandet Nationalitet Oplysning om, hvilket Sprog de sædvanelig tale. (NOS U:253 < Torp 1986, 71.)

Ajan yleisen hengen mukaisesti kiinnitetään laskennassa erityistä huomiota ns. sekaväestöön, joka voidaan tilastoida 12 eri kategoriaan taaskin patri-lineaarisen polveutumisen mukaisesti. Kiinnostavaa on lisämääre, että mikäli kveeni-, saamelais- tai sekaväestöä esiintyy muutoin kuin yksittäisinä perhekuntina, so. etnisinä yhteisöinä, tulee lisäselvityksenä esittää, mitä kieltä he tavallisesti puhuvat. Tulkitessaan tätä lisämääräystä ei Torp artikkelissaan huomaa tätä pientä "tihentymälisäystä" vaan katsoo, että etnisyyskategorialla ei välttämättä ole suoraa yhteyttä kielelliseen kategorisointiin. Asia on kuitenkin pikemminkin päinvastoin, koska laskentatuloksista saadaan selville etnisten tihentymisten lisäksi kieliolot kussakin yhteisössä.

Kun vuoden 1865 etnonyymeissä vielä rinnastetaan saamelaista tarkoittaen käsitteet 'fin' ja 'lap', on jo vuonna 1875 jätetty käytöstä pois saamelaista tarkoittanut 'fin(ne)' ja siirretty se käsittämään samaa kuin 'Kvæn' (Kvæner/Finner) ja saamelaista tarkoittava etnonyymi on nyt 'Lap' ruotsalaisen etnonyymien mukaisesti.

Vuoden 1891 väestönlaskennassa otettiin lähtökohdaksi samat peruseriaatteen kuin edellisessä, vuoden 1875 laskennassa. Kysymyksissä, jotka käsittelivät etnisiteettiä ja kieltä oltiin päädytty seuraavanlaiseen muotoiluun:

Nationalitet: Norsk, Lappisk, Finsk (Kvænsk), Blandet.
Sprog, der tales i Vedkommendes Hjem (saafremt det er forskjelligt fra den i Rubrik 16 angivne Nationalitet): Norsk, Lappisk, Finsk (Kvænsk). (NOS Nr 284 1898:139 < Torp 1986, 71.)

Etnonyymeissä ja kielikäsitteissä on siirrytty saamelaista merkitsevään 'Lappisk' ja kveenejä merkitsevään 'Finsk', joskin sekä etnisiteettiä että kieltä merkitseväksi homonymiksi on vielä merkitty 'Kvænsk'. On huomattava, että Lappisk-kategoria on siirtynyt kveenien edelle, mikä viittaa väestödemaografisen arvion priorisointiin. Merkittävää on, että kielikysymystä täydennettiin lisäyksellä, että mikäli kotikieli oli annetusta etnonyymistä poikkeava, se merkitään laskentakaavakkeeseen. Implisiittisesti tämä merkitsee, että etnisesti (tai kansallisuudeltaan) norjalaiseksi itsensä ilmoittava voi markkeerata erilaisuuttaan perheen kotikielellä — tai päinvastoin. Tämä kielen tarkentava merkitys muodosti tulevaisuudessa perustan tiedostojen muokkaajalle, kun määritettiin sekaväestön osuuksia. Sekaväestö tulostettiin nimittäin etnisyysskategorioihin suhteessa "til det Sprog, der taltes i Familien, samt under Hensyn til Herkomstens Beskaffenhed". Laskentaohjeissa ei anneta ohjeita, mitä kriteereitä käyttäen laskijaviranomainen sijoittaa laskettavan eri kansallisuus- ja etnisyysskategorioihin.

Vuoden 1900 laskennassa käytettiin periaatteessa samaa järjestelmää kuin edellisessä (1891). Kirkollinen viranomainen toimi ylimpänä hallintoviranomaisena ja hänen alaisinaan nimismies ja kunnanjohtaja. Itse laskennassa käytettiin taas opettajakuntaa, jolla oli "Kjendskap til de lokale Forhold i Tællingskredsen". Etnisyyttä mittaavissa kysymyksissä käytettiin samaa järjestelmää kuin 1891 kuitenkin niin, että tiedot kotikielestä kerättiin riippumatta laskettavan kansallisuudesta tai etnisyydestä. Sen sijaan aineiston muokkauksessa luovuttiin kategoriasta 'blandet' koska

Personer af blandet Herkomst bleven henført til den nationalitet, til hvilken de antoges at høre efter det Språk, der taltes i Familien. (NOS V 4 1906:78 < Torp 1986, 72.)

Nationaalisuus-otsakkeen kriteereitä ei tässäkään laskennassa erikseen määritetty. Tämä luonnollisesti lisäsi norjalaisten kategorian määrää, mikä lienee tarkoituskin.

Sama tendenssi jatkui seuraavassa laskennassa vuonna 1910. SSB:n analyysi sekaväestön osalta sen sijaan osoittaa yhä voimistuneempaa kansallista ajattelua ja tämän kategorian laskentaan kiinnitetään erityisen suurta huomiota. Tässä yhteydessä nimenomaan tulostusvaiheessa tutkiskellaan 'nasjonalitet'-käsitteen sisältöä ja päädytään kaksimerkityksiseen ratkaisuun, jonka mukaan

Med nasjonalitet kan menes to ting: enten et folkesamfund hvis medlemmer statsretsligt hører sammen eller et folkesamfund hvis medlemmer hører til samme rase. (NOS VI 77 1916:41 < Torp 1986, 73.)

Vuoden 1920 laskennassa olivat perusasetukset edellisen laskennan periaatteitten mukaiset. Kysymys *nasjonalitet/språk* muotoiltiin seuraavasti:

Nasjonalitet: Norsk — Lappisk (fastboende) — Lappisk (nomadiserande) — Kvensk — Norsk/Kvensk — Norsk/Lappisk — Lappisk/Kvensk (NOS VII 81 1923:41 < Torp 1986, 73).

'Blandet'-käsitettä tutkittiin kuten 1892 alleviivausjärjestelmällä, jossa "seka"-käsitteistö sai alleen kaksi viivaa (= selvän kategorisoinnin) yhden viivan alleviivauksen sijaan. Kielen osalta päädyttiin kysymään: "Hvilket sprog tales til daglig i hjemmet", mikä vastasi saamelaistutkimuksen senaikaisia vaatimuksia. Tämä muutos tehtiin "for at hindre at de som forstår norsk, men mest bruker sitt morsmål, skulde oppgi sig som norsktalande". Etnisyys- ja kieli-kysymys oli muuttumassa yksinomaan saamelaista vähemmistöä koskevaksi erityiskysymykseksi; tosin samalla monikielisissä perheissä vallitseva määrite-ongelma saatiin tällä tavalla minimoitua. Näin kielen merkitys muuttui osittain takaisin syntyperäkritteriksi ja palveli etupäässä saamelaismäärittelyä. (Torp 1986, 73.)

Vuoden 1930 laskennassa olivat kriteerit edellistä vastaavia, vain 'nasjonalitet'-termi muutettiin termiksi 'rase' ja termi 'lapp' jäi pois käytöstä ja korvattiin termillä 'sam/samisk'.

Vuonna 1946 jäivät pois ensimmäistä kertaa kysymykset, jotka koskivat erityisesti saamelaisia tai kveenejä, mutta taas vuoden 1950-laskennassa haluttiin kerätä tietoja kielisuhteista maan pohjoisimmissa lääneissä. Etnisyyskriteeri jäi pois ja pääkysymykseksi erilaisuustilastoinnissa jäi kieli. Vastausvaihtoehto kyselyssä oli muotoiltu seuraavasti:

Spørsmål for samer (finner) og kvener. Hvilket språk brukes til daglig i hjemmet? Norsk, samisk, kvensk?"

Lisänootissa todettiin, että kysymys piti esittää kaikissa perheissä, joissa oli saamelaisia tai kveenejä. Sen sijaan ei selvitetty, vaan jätettiin laskijan pääteltäväksi, missä nämä kysymykset esitettiin (Torp 1986, 74). Tämän väestönlaskennan tulokset osoittivat saamen- ja kveenin- (suomen)kielisten dramaattista vähenemistä Pohjois-Norjassa.

Vaikka väärinrekisteröinnistä oli voimakkaita epäilyksiä, ei vuoden 1960 laskennassa lainkaan huomioitu pohjoisia vähemmistöjä. Saamelaisliike oli kuitenkin jo tällöin voimissaan ja vuoden 1970 laskennassa otettiin taas selvästi esiin saamelaisen vähemmistön olemassaolo nimenomaan saamelaisjärjestöjen vaatimuksesta. Tuolloin muotoiltiin vähemmistöasemaa koskevan kysymyspatterin seuraavasti:

- 1) Var samisk det første språk som personen snakke? ja/nei
- 2) Var samisk det første språk som minst en av personens foreldre snakket ja/nei/vet ikke
- 3) Var samisk det første språk som minst en av personens besteforeldre snakket? ja/nei/vet ikke
- 4) Rekner personen seg selv som same? ja/nei/usikker/ønsker ikke å svare. (SSB Art. 107 Oslo 1978:129 < Torp 1986, 75.)

Jos vastaaja vastaa yhteenkään kysymyksistä myöntävästi, voidaan hänet Nordisk Samerådetin mukaan laskea kuuluvaksi saamelaiseen väestöön (Torp 1986, 76—77). Huomattavaa on, ettei samoja kysymyksiä silloin, eikä myöhemminkään kohdistettu kveeniväestöön. Kveenit oli tilastollisesti unohdettu.

On todettava, että jo varsin varhain oli väestönlaskennan tarkoitushakuisuuteen kiinnitetty huomiota. Ervasti kirjoittaa vuonna 1884 julkaissussa teoksessaan *Suomalaiset Jäämeren rannalla* mm:

En voi tässä olla yhtä arvelua esiintuomatta, joka suomalaisuuden tilaa Ruijassa tutkiessani on mieleen johtunut. Mahollista kyllä, että arvelu on väärä, vaan että se olisi turhanpäiväisesti tuulesta otettu, en luule saatettavan väittää. Se koskee noiden tilastollisten numeroin luotettavuutta: sopiiko niitä pitää ihan oikeoina, s.t.s. niin tarkkoina, kuin niitä on mahollinen saada? (Ervasti 1884, 312.)

3.3. Kveeniyhteisöt

3.3.1. Paikallinen etninen yhteisö

Luvussa 2 käsittelin etnisyyden peruselementtejä niin yhteisöllisestä kuin yksilöllisestäkin näkökulmasta. Kun seuraavilla sivuilla luodaan kuva kveenien asuinyhteisöihin, lienee syytä vielä kerran lähestyä etnisyysskysymystä ja ottaa esiin jokunen etnisyysskeskustelija ja tuoda koko ongelmatiikka lähemmäksi tutkittavaa yhteisöä.

William Abruzzi haluaa toisin kuin yleisellä tasolla liikkuvat etnisyyden määrittäjät viedä koko käsitteistön mahdollisimman pieniin kulttuurisiin yksiköihin. Hän toteaa, että sellaisten käsitteiden kuin kulttuuri, etninen ryhmä tai kulttuuriryhmä, painolastina on käsitteistön riittämätön määrittely ja monitasoisuus. Niiden tilalle hän ekologisen antropologian edustajana haluaa vaihtaa käsitteen **etninen yhteisö**, joka tarkoittaa joukkoa ihmisiä, jolla on tietty määrä yhteisiä, tunnusomaisia käyttäytymispiirteitä, sisäistynyt historiallinen yhteenkuuluvaisuudentunne ja taipumus pikemminkin ryhmän sisäisiin kuin ulkopuolisiin avioliittoihin. Kun käsitteeseen lisätään vielä paikallisuus ekologis-ekonomisen nautinta-alueen merkityksessä, Abruzzi pääsee lopulliseen termiinsa **paikallinen etninen yhteisö** (local ethnic population). (Abruzzi 1982, 15—16.) Paikallisen etnisen yhteisön ottaminen lähtökohdaksi heterogeenisen väestön tutkimiselle vaikuttaa houkuttelevalta. Voidaanhan nimenomaan pienyhteisöjen mikrotason analyysissä päästä kiinni niihin kulttuurisiin tekijöihin, jotka ohjaavat ihmisen maailmankuvan muotoutumista (ilmiöiden etnistämistä) enkulturaatioprosessissa. Edelleen tällainen paikallinen etninen yhteisö saattaa olla riittävän selväpiirteinen, jotta sen ole-

massaolo voidaan kiistatta havaita ja sen kulttuuriset erovaisuudet muista alueen paikallisista etnisistä yhteisöistä tunnistaa. Kun yhteisö on määritetty etniseltä, alueelliselta ja ekologis-taloudelliselta kannalta, voidaan sen peruspiirteet kuvata ja sen erityispiirteitä suhteessa naapuriyhteisöihin verrata samaa etnosta edustavien muiden paikallisten etnisten yhteisöjen piirteisiin ja hakea etnokselle yhteisiä nimittäjiä, joilla se eroaa muusta väestöstä. Erityisen hedelmälliseksi saattaa Abruzzin käsitteistö osoittautua hajanaisten kulttuurivähemmistöjen tutkimuksessa. Tällaisen väestön jakaminen paikallisiin etniisiin yhteisöihin voi hyödyntää laajempien koko väestönsosaa koskevien yleistysten tekoa.

Esimerkiksi saamelaisväestön etnisyyden tutkimuksessa voidaan erottaa toisistaan eri ekologisia alueita hyödyntävät, eri kieliä puhuvat, kulttuurikosketuksiltaan ja kansallisuuksiltaan erilaiset, eri uskontoa tunnustavat saamelaisryhmät. Etsimällä näiden paikallisten etnisten yhteisöjen sekä sisäiseen että ulkoiseen ryhmämäärittelyyn perustuvat yhteiset kulttuuriset nimittäjät on mahdollista vertailla saamelaisia ja saamelaiskulttuurin olemusta muihin arktisiin kulttuureihin ja niiden edustajiin. Näin on esim. Phebe Fjellström rakentanut saamelaisista paikallisista etnisistä yhteisöistä ja niiden tunnisteista kokonaisen yhteiskunnan (sambhülle), jossa paikallisetnisiä symboleja voidaan käyttää kulttuurikokonaisuuden tunnisteina (Fjellström 1985). Samoin on Juha Pentikäinen koontanut saamelaiskulttuurin keskeistikijäksi historian, mytografian ja mytologian muodostaman kokonaisuuden, joka ominaislaadultaan muodostaa sellaisen muista kulttuureista eroavan ilmiöstön, että sen voidaan katsoa edustavan saamen kansan identiteettitaustaa paikallisista eroavuuksista huolimatta (Pentikäinen 1995).

Samantapainen lähtökohta on luonnollinen kveeniväestön tutkimiseen. Vaikka se populaationa on saamelaista etnosta homogeenisempi, sen alueellinen jakautuminen, ekologinen moninaisuus, kielen eri assimilaatiotasot, taloudellinen eriytyminen, paikallinen uskonnollinen erityisluonne, ovat argumentteja, jotka motivoivat ongelmatiikan tarkasteluun pienempien etnisten paikallisyksikköjen kautta. Menetelmä ei sinällään ole uusi, sitä on ainakin periaatteessa kokeiltu vertailevissa kylätutkimusprojekteissa Suomessa sekä ainakin paikallishistorioissa Norjassa (ks. mm. Tommila — Heervä 1980; Fladby 1981).

Määrittelyssä keskeiseksi nouseekin strategisen terminologian rinnalle havaittu subjektiivinen erilaisuus ja tämä taas perustuu esoteeriseen vertailuun, ei ulkoa todennettavaan (objektiiviseen) kriteeristöön.

Kveeniväestöä lähellä on toinen pohjoisnorjalainen minorigiteetti, jonka erillistutkimus on jäänyt "suuren" saamelaistutkimuksen varjoon. Harald Eidheim on tutkimuksissaan lähestynyt kveenien kanssa samoissa ekologisissa ja sosiaalisissa oloissa asuvaa merisaamelaisväestöä. Hänen mukaansa tällä väestönosalla on "täydet oikeudet Norjan kansalaisina, mutta ei oikeutta saamelaiseen identiteettiin" (1960-luvulla). Saamelaisuus voitiin tuoda esiin vain paikallisella tasolla ja vain silloin, kun se ei ole ollut norjalaisen valtaväestön kannalta merkittävää. Ja silloinkin tämä identiteetti perustuu saamelaisuuden stigmaan. Norjalainen stereotypiajärjestelmä määrittää "ei-norjalaisuuden" kriteerit ja tekee saamelaisuudesta näissä populaatioissa "Low rank" -identiteetin (Eidheim 1971, 69). Eidheimin havainnot perustuvat sosiaalisten kontaktien ja konfliktien analyysiin pienissä paikallisissa yhteisöissä, joissa norjalaistuminen on nähtävä lähes ainoana mahdollisuutena seurata yhteiskunnan kokonaiskehitystä. Selviä "etnisiä piirteitä" ei Eidheim tutkimuksensa kohdeyhteisössä erota. Hän siirtyykin käyttämään etnisen identiteetin rinnalla **etnisen statuksen** käsitettä ja vie näin koko tarkastelukulman rooliteorioiden tasolle, osaksi suurta yhteiskunnallista ja yhteisöllistä peliä, johon jo aiemmin olen yksilöidentiteettiä hahmottaessani viittannut. Eidheimin tutkimus on mielenkiintoinen erityisesti siksi, että eräät kveeniyhteisöt ovat etno-ekonomisesti rinnasteisia ja osittain päällekkäisiä merisaamelaiskulttuurin kanssa ja että itsensä määrittämisen strategia etnisen stigmatin kautta on eräässä mielessä yhtenevä (Eidheim 1969, 46—48).

3.3.2. Yykeä, erityisesti Yykeänperä, jota kutsutaan Markkinaksi ja joka tunnetaan Skibotnina

Skibotn, perinteisemmin Yykeänperä ja sen keskuskylä, Markkina, lienee takavuosina suomalaisille yleisin henkilökohtainen kosketus Norjaan ja sen merimaahan. Ennen tiestön parantumista ei rannikolle juuri päässyt, ja niinpä lukuisa lapinmatkaajien joukko ajeli saksalaisten rakentamaa sotatietä Kilpis-

järvelle, sieltä Pyhäoutaa (Helligskog) alas Yykeänvuonolle ja päätyi Beckin kaupalle tai Skibotnin leirintäalueelle Markkinassa.

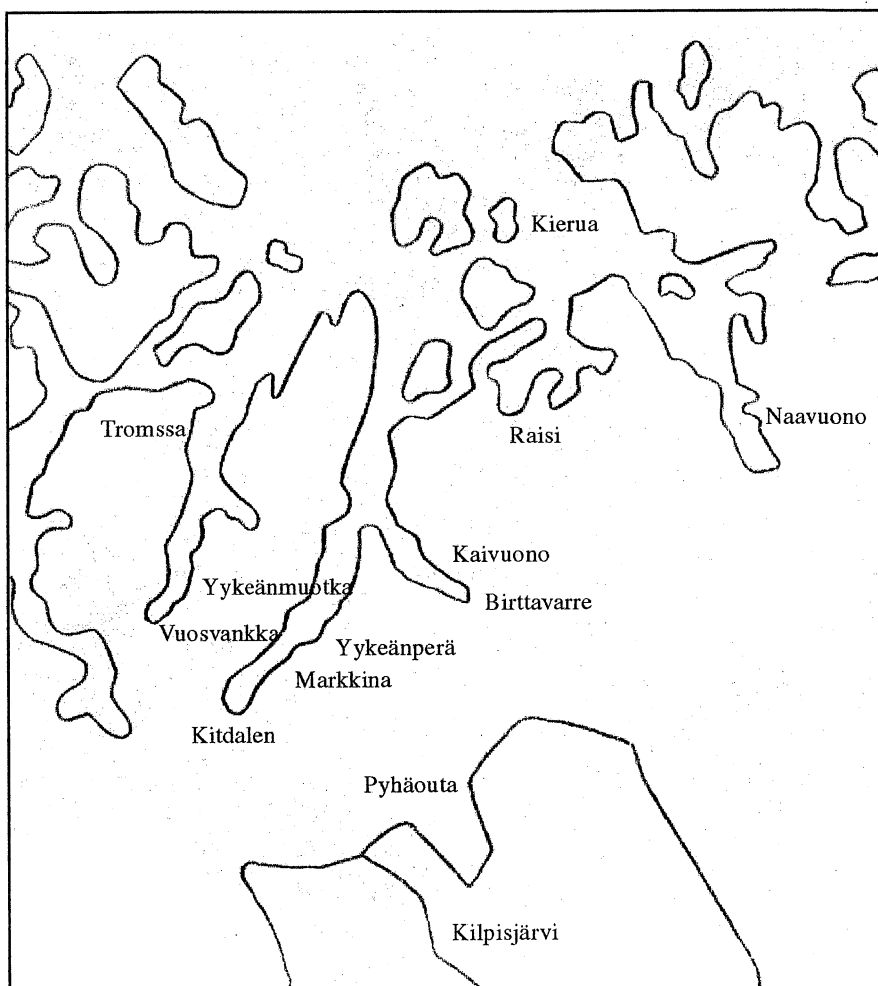
Yykeänvuono ja Markkina sen sisäsatamana on aikoja ollut merimaiden ihmisten, lannanmaan kauppiaiden ja tunturikansan kohtauspaikka. Markkinoita on käyty ainakin jo 16. vuosisadalla; vuonna 1569 antoi kuningas Fredrik II nimittäin luvan käydä kauppaa lappalaisten ja venäläisten kanssa kuten aiemminkin ja viittaa vuoden 1571 kuninkaalliseen kirjeeseen, jossa luvallisiksi markkinapaikoiksi mainitaan Varanger/Karlebotn Varenkivuonon pohjukassa, Alattio ja Yykeä (Skibotn marked) (Johnsen 1923, 225). Kaupankäyntilupa koski norjalaisia, saamelaisia, kveenejä ja venäläisiä. Kun birkarien privilegio lopetettiin, heidän Markkinaan pystyttämänsä "Bodar og Huusz" revittiin vouti Niels Paalsenin toimesta vuonna 1608 (Johnsen 1923, 40).

Noilta ajoilta lähtien Yykeän Markkina, eri kielissä erinimisenä, on esiintynyt kansainvälisen kaupan yhtenä keskusalueena Ruijassa. Markkinaan pystyttivät kauppiat puotinsa, jotka olivat käytössä vain markkina-aikaan; varsinaista kiinteää asutusta ei Markkinassa ennen 1700-lukua liene ollut. Sen sijaan Yykeänperän Apajassa, Leppäjoella ja ylempänä Pyhäoudassa on hyvinkin saattanut olla merisaamelaisasutusta. Markkinoita pidettiin perinteisesti kolmet: syysmarkkinat marraskuussa, kevätmarkkinat helmikuun lopulla ja tammikuussa vielä ns. välimarkkinat (TKU 76/96, 24). Yykeän peruskveeniksi osoittautuu dokumenttien mukaan jo aiemminkin mainittu Mikkel Nilsen (Queen) Pellikka, joka asettui nykyiseen Storfjordin Kilengiin (Bratrein 1986). 1700-luvun muuttoliike levisi koko Yykeän alueelle, asutusta syntyi vuonon länsirannalle Yykeänmuotkaan (Lyngseidet), Voivuonoon (Rasteby) ja Vuosvankkaan (Furuflaten), mutta keskeiseksi kveenien pesäpaikaksi muodostui Markkina lähialueineen.

Mutta kaikkein suurin ja ehjin suomalaisten seura on kokoontunut Jyykeän ikivanhaan markkinaseutuun, Kalguenon (Skibotnelva) suupuolelle. Kymmenlukuisin pirttikunnin täällä vielä kveenien savut nousevat yksin Markkinankin lavealla rantakankaalla, jossa pikku pirtti sivuaa toistaan. Ja lisäjoukkoa on piiloutunut Leppäjoen metsistöön, lappien seuraan Outaperälle sekä Kalguenon taakse Apajan mataliin koivuviitoihin ja lappalaisten vieruskumppaneiksi.

Mutta muinaisina aikoina, jo ainakin Nallavuopion vanhimpina markki napäivinä, kun kaikki maa vielä kuului Kalsan suohkanaan, oli Jyykeän koko markkinaseutu aivan vain lappalaisten asuinmaana, nykyinenkin Markkinasiljo, autiona mäntykankaana. Mutta ennustipa kerran vanha lapinnoita, makasi lovessa, puhutteli edesmenneitä, ennusti ja sanoi:

— Tähän pittää tuleman vielä nurkka nurkan vierhen ja skorsteeni skorsteenin vierhen... Tästä pitävät esivallat mennä ja tulivenhet tulla, ja esivallat pitävät lakia ja tinkaa pitämän... Ja viimeksi pittää tähän hirttupuu laitettaman ja ihminen hirtettämän... Ja sitten pitää maailman loppu tulemhan. (Paulaharju 1928, 26—27.)



Kartta 4. Kveenyhteisöt Yykeän — Raisin — Naavuonon alueella.

Ja hirttopuuta vaille ennustus onkin toteutunut. Niemikuninkaan omistamalle maalle nousi yhä lisääntyvä kveeniasumusten määrä ja markkinoiden merkitys koko Länsi-Ruijan kaupalle vain korostui. Ja toimipa Skibotnin redi ensimmäisen maailmansodan aikana transitsatamana, josta vietiin Suomen kautta Venäjälle tarpeellista sotatavaraa.

1870-luvulla yksillä markkinoilla vaihtoi omistajaa keskimäärin 500 viekoa (1 våg = n. 18 kg) voita, 15 poronruhoa ja 800 puolikasta, 300 paistia, 6 000 riekkoa, 300 porontaljaa, 600 viekoa saitiä, 3 000 viekoa jauhoja, 200 viekoa ryynejä.

Viisivuotiskautena 1896-1900 vaihtoi omistajaansa 28 000 kiloa poronpaistia, 2 000 ruhonpuolikasta, 4 000 kiloa poronluuta, 28 000 kpl riekkoja, 1 000 poronnahkaa, 2 000 poronkieltä, 1 200 säkkiä jauhoja, 11 000 kiloa kahvia, 20 000 kg sokeria, 700 kiloa tupakkaa ja lisäksi muita tuotteita ainakin 5 000 kiloa. (Larsen 1976, 173—174.)

Yykeänperän elinkeinorakenne 1900-luvulle tultaessa oli varsin selkeä. Markkinat tarjosivat talvikautena rahatuloja lähinnä vieraiden majoitusmaksuina. Maataloutta, karjanhoitoa, perunan- ja nauriinviljelyä, harjoitettiin omiksi tarpeiksi. Pyhäoudasta hakattiin mäntyhirsii ja polttopuuta ulkorannikolle vietäväksi, tervaakin poltettiin ja puolukkaa kerättiin hyvinä vuosina tuhansia kiloja. Talvinen rahdinajo markkinatavaroiden viemiseksi ylämaahan antoi tuloja, ja luonnollisesti kotitarvekalastus sekä kausikalastus usein palkkalaisena Lofoteilla ja Finmarkussa olivat kotiaskareiden lisäksi keskeisimmät työt (TKU 76/97, 76/99).

Seppolan suku Pajalan Junosuvannosta saapui huonoina vuosina 1800-luvun puolivälissä Markkinaan ja asettui sinne rautioiksi, jälkeläisiä on nyt ympäri Ruijaa samaa isäin ammattikuntaa jatkamassa. Tunnettuja sukuja ovat myös Sommerseth ja Beck, 1900-luvun kauppiasveljekset, Grape, Karvonen ja Lampela. Markkinan kautta matkasivat lähinnä vuonon vastarannalle Lehto, ja Heiskala, osittain nimensä jo norjalaistaneena, Heiskelliksi muutettuna. (Ks. myös Paulaharju 1928, 24—43; Larssen 1976, 122.)

Mutta Yykeänperän suomalaisuus ei ole jäänyt varhempisiin eikä uudempisiin kveenisiirtolaisiin. Maailmansotien välillä asettui yksi jos toinenkin kulkumies kylään, ja nykypäiviin asti ovat Skibotnin nuorukaiset hakeneet

morsiamensa myös Suomen puolelta. Kielellisesti on Skibotn uudistunut, vaikka luonnollista on, että norjalaistaminen ja norjalaistuminen on täälläkin — ja erityisesti täällä — ollut varsin tehokasta. Mutta uusien suomenkielisten asukkaiden mukana on kieli säilynyt käyttökielenä ja Skibotnin asema nykyisenkin Länsi-Ruijan rajakaupan keskuksena pitää yllä kolmikielisiä kontakteja. Eikä epäilystäkään, ettei merkitystä olisi sillä seikalla, että säännöllinen suomalainen turistivirta kulkee yhä Markkina vanhalle markkina-alueelle ja odottaa palveluja suomeksi.

Ensimmäisen maailmansodan aikana Markkinan redi oli täynnään englantilaisten rahti- ja sota-alueita ja rannat vuorenkorkuisina varastoina. Ja sadat hevoset vetivät sotivalle Venäjälle menevää materiaalia ylös Pyhäoudan rinteitä aina Kilpisjärvelle, josta taas uudet rahdinajajat saattoivat materiaalin rautatien pääteasemalle Karunkiin lähelle Torniota. Rahtiliikenne sisämaahan alkoi talvella 1916 ja päättyi seuraavana talvena, kun vallankumouksen takia perillemenemättömät rahtierät palautettiin ja lastattiin omistajilleen takaisin vietäväksi (Mellem 1979, 67—73).

Mikropaikannimistö on ainakin vanhemman väen kielenkäytössä edelleen suomalaista, saunaa arvostetaan suomalaisuuden symbolina, suomalaisia lehtiäkin tilataan ja vanhat sukunimet pyritään säilyttämään, niitä jopa halutaan palauttaa uudelleen käyttöön norjalaistamisprosessin päätyttyä (TKU 76/96, 100).

Yykeäläisyys tunnetaan myös laajemmin. Se tunnetaan eräänä lestadiolaisuuden fratriana, lyngenlestadiolaisuutena, jonka tukikohta ja kotipaikka on juuri Markkina ja siellä oleva satavuotias, mutta jatkuvasti uudistuva ja laajeneva kappeli majoitusrakennuksineen. Lyngenin suuntaus on opillisesti lähellä uusheränneitä, mutta tekee selvän opillisen eron niin vanhalestadiolaisuuteen kuin esikoislestadiolaisiinkin (TKU 76/96, 24).

Yykeänvuonon pohjukassa pistää sisämaahan Storfjord, aiemminkin Pellikanvuonona mainittu. Siihen laskee sisämaasta kaksi jokea, Kitdalelva ja Signaldalelva. Näiden muodostamat kaksi laaksoa ovat mielenkiintoisia asutushistorialtaan. Molemmat kuuluivat jokisuun merisaamelaisnautintaa lukuun ottamatta yksityisille maanomistajille, ja 1800-luvun puolivälissä asui kummassakin laaksossa pääsääntöisesti saamelaisperheitä. Friisin mukaan oli Kitdalenissa vuonna 1861 viisi saamelaisasumusta, kaksi kveenitaloa ja kaksi

norjalaistaloa. Signaldalenissa asui kolme norjalaista perhekuntaa ja kolme saamelaisperhettä (Friis 1861—62, kartta 4). Friisin kartassa vuodelta 1890 on Kitdaleniin merkitty neljä kveeniperhettä, neljä saamelaisperhettä ja yksi norjalainen talous. Signaldalenissa puolestaan asui kaikkiaan kahdeksan norjalaisperhekuntaa, saamelaisasutus oli kadonnut (Friis 1890, kartta 2). 1900-luvun puolivälin jälkeen, kun elämäntapa vielä oli perinteinen, laskettiin Kitdalenissa 11 kveenitaloutta ja kolme norjalaista perhekuntaa, kun taas edelleen kaikki Signaldalenin asukkaat olivat norjalaisia, useimmat etelästä houkuteltuja uudisasukkaita.

Kitdalenia voidaan eräässä mielessä pitää Yykeänvuonon alueen kveeni-asutuksen etäisimpänä alueena ja Signaldalenia vastaavasti norjalaisuuden etuvartiona.

Kitdalenin asujaimisto saapui 1800-luvun jälkipuoliskolla ruotsinpuoleisesta Tornionlaaksosta, jopa niin, että osa siirtyi ylhäältä tunturista Naimakan ja Siikavuopion asutuksista, jotka lienevät olleet siirtymisen välietappeja.

Yykeänvuonolta lienee vielä syytä mainita Kaivuono (Kåfjord) ja sen pohjukassa sijainnut Birtavarren kuparikaivos, joka otettiin käyttöön 1890-luvulla ja suljettiin 1919. Käynnissäolokanaan kaivos, niin kuin muutkin vuosisadan vaihteen pienet kaivokset Pohjois-Tromssassa, tarjosivat luonnollisesti palkkatyötä myös kveeneille. Kaivostoiminnan kokonaisselvitystä ei ole vielä tehty eikä sen vaikutusta mm. amerikansiirtolaisuuden välietappina ole tutkittu (Gjelsvik 1976, 20—22).

3.3.3. Raisi eli ruijaksi Nordreisa

Yykeänvuonon itäpuolella, ennen Naavuonoa, pistää merestä sisään Raisivuono (Reisen), jonka laakso ulottuu syvälle sisämaahan ja Raisijoki aina vedenjakajalle muodostaen vanhan kulkuyhteyden Kautokeinoon. Raisinlaakso on sankan mäntymetsän peitossa eikä näin olekaan ihme, että uudisasutus Suomesta löysi tämän ekologisesti suotuisan alueen ja asettui sinne suomalaistyyppisine elämänmuotoineen. Raisiin kveenit tulivat varhaisella 1700-luvulla, uudisasutus laaksossa vakiintui 1700-luvun loppupuolella ja sai

vielä lisävoimaa 1800-luvun siirtolaisuudesta niin, että vuonna 1845 kveenejä oli raisilaisista 159 henkeä ja vuonna 1890 jo 385. Suurimmillaan Raisin kveeniväestö oli vuoden 1900 väestönlaskennassa, jolloin heitä oli 491 henkilöä, 33,93 % kunnan väestöstä.

Raisin asutus on varsin hyvä esimerkki resurssinautinnan ja etnisten ryhmien sopeutumisesta toisiinsa. Metsäistä laaksoa asuttivat pääsääntöisesti kveenit, kunnan keskustaa ja rannikon kauppapaikkoja norjalaiset ja vuonon rantoja merisaamelaisväestö (Friis 1861—62 kartta 5; Friis 1890 kartta 2, II.) Porosaamelaiset nautinsivat viddan tuntureita talvisin ja siirtyivät rannikon tuntureille ja saarille kesäksi. Kielenkäytön jakautuminen vastaa luonnollisesti resurssinautinnan ja asutuksen suhdetta. Marjut Aikio ja Anna-Riitta Lindgren ovat tutkineet Raisin kielisuhteita ja toteavat mm., että 1800-luvulla, kun porosaamelaiset tulivat tunturista alas Raisiin, tiesivät he, että siellä, missä on havumetsää, he tapasivat kveenejä, missä taas oli autiota merenrantaa, siellä kohdattiin saamelaisia, mutta missä nähtiin suuria taloja, siellä tiedettiin asuvan norjalaisten kauppamiesten ja vallasväen (Aikio — Lindgren 1982, 123). Virallinen kieli 1800-luvulla ja myöhemminkin oli norja, jota käyttivät siis kauppiaskunta, opettajat ja virkamiehet — vähäinen, mutta hallitseva paikallinen yläluokka. Talonpojat ja kalastajat olivat kolmesta etnisestä ryhmästä: saamelaisia, kveenejä ja norjalaisia. Kveeni-invaasio vaikutti suuresti sekä laakson vanhempaan saamelaisväestön että myös rannikon merisaamelaisien kulttuuriin. Saamelaisväestö assimiloitui vähitellen 1800-luvun kuluessa suomenkieliseen uudisasutukseen. Kun kveenien määrä kasvoi 1800-luvun loppupuolelle tultaessa niinkin merkittäväksi kuin se oli, tuli suomesta paikallisyhteisön hallitseva käyttökieli. Norjalaiset oppivat suomea, kun taas kveenien ei tuolloin juuri tarvinnut äidinkieltänsä lisäksi muuta kieltä oppiakaan. Kautokeinon tunturisaamelaisetkin joutuivat oppimaan suomen, kun heidän kesäsijojensa "isäntäperheet" olivat suomenkielisiä. Luonnollisesti on ollut myös poikkeuksia, mutta kuvaus on yleistävyydessäänkin paikkansa-pitävä. Aikio ja Lindgren (1982, 124) esittävät tiivistetysti kieliolosuhteet Raisissa 1800-luvun lopulla seuraavasti: Tapahtui merisaamelaisien kielellinen assimilatio; ilmeisesti sekä suomen että norjan kielen suuntaan. Lisäksi löytyi kolme "selviytyneitten" ryhmää:

Kielitaito	kommunikaatiolle ominaista
Porosaamelaiset: saamea ja suomea (jotkut myös norjaa)	Kaikki ryhmät sisäisessä kommunikaatiossa omaa kieltään
Kveenit: suomea (jotkut myös norjaa tai saamea)	Saamelainen/kveeni: suomea
Norjalaiset: norjaa ja suomea (kaikki eivät suomea)	Saamelainen/norjalainen: suomea Kveeni/norjalainen: suomea Poikkeuksia luonnollisesti esiintyy kaikissa pareissa

Kuvio 3. Kielitilanne Raisissa 1800-luvun lopulla.

Etnografinen kuva Raisin kveenipopulaatiosta tarjoaa etemme ns. suomalaisstereotypian. Uudisasukas, joka on tuonut mukanaan lähtöalueellaan osaa-mansa toimentulotekniikan ja elinkeinokombinaation: karjanhoitoon perustuvan maatalouden, jossa tunnetaan maanmuokkaus (aura ja risukarhi) ja -lannoitus, luonnonheinän ja ulkoniittyjen käytön, viljanviljelyn (ennen kuin halpa "ryssänjauho" lopetti sen), metsätalouden, johon raakapuun viennin (lauttauksen) lisäksi kuuluu tervanpoltto tynnyrintekoineen, jokiveneen rakennustaidon, asumismuodon hirsisessä (pari)tuvassa, leivinuunin, saunakulttuurin, metsästyskulttuurin, jokikalastuksen omine tekniikoineen jne., tukeutuu ekologisesti tuttuun alueeseen. Tervanpolton osalta Raisi lienee Alattion rinnalla kuuluisin terva-alue ja raisilaisia onkin kutsuttu tervakveeneiksi taikka tervaporvareiksi. Mutta kyllä raisilainen kveeni oppi myös kalastamaan vuonossa ja osallistumaan niin Lofootin kuin Finmarkunkin kalastukseen jopa omine veneineen. (Paulaharju 1928, 44—64; Eriksen 1982, 134—137.)

3.3.4. Naavuono, kveenien niminenkö Kvænangen

Kveeniasutuksen juuret Naavuonossa ovat dokumenttien perusteella 1600-luvun lopulta ja 1700-luvun alkupuolelta. Ivar Bjørklund, joka on julkaissut vuonna 1985 antropologisen pitäjänkirjan *Fjordfolket i Kvænangen*, tuo kveeniasutuksen alkuun ja yhteiselon merisaamelaispopulaation kanssa oman mielenkiintoisen ja Tromssan alueella yleistettävän lisänsä. Bjørklundin mukaan ensimmäisiä kveenejä ohjasivat vuonon varrelle asumaan maanomistusolot. Kaikki maa oli yksityistä omaisuutta lukuun ottamatta merisaamelaisten perinteistä nautintoa omilla 'finnerydningeillään'. Ennen verotuskäytännön ja maanhankintalakien muutosta vuonna 1755, oli kveeneillä ainut mahdollisuus päästä vakituiseksi asukkaaksi vuonolla hankkimalla itselleen oikeus saamelaisten ikimuistaiseen nautintaan. Tämä taas tapahtui joko sitoutumalla sukulaisuussuhteeseen saamelaisperheeseen tai ottamalla käyttöön hylätty 'finnerydning' ja samalla salaamalla oma etninen ja kulttuurinen tausta. Molemmat vaihtoehdot edellyttivät läheistä suhdetta saamelaisväestöön, asumista perinteisellä alueella ja merisaamelaisen elämäntavan omaksumista. Osittain tämä yhdessä asuminen merkitsi myös kielenvaihtoa; joka tapauksessa ensimmäisten kveenien pukuparsi mainitaan saamelaiseksi ja elinkeinorakenne muuttui merisaamelaiseksi (fiskebønder): vene, kalastusvälineet ja kotieläimet. Maahanmuuttajat olivat sulautumassa alkuperäisväestöön. (Bjørklund 1985, 92—96.)

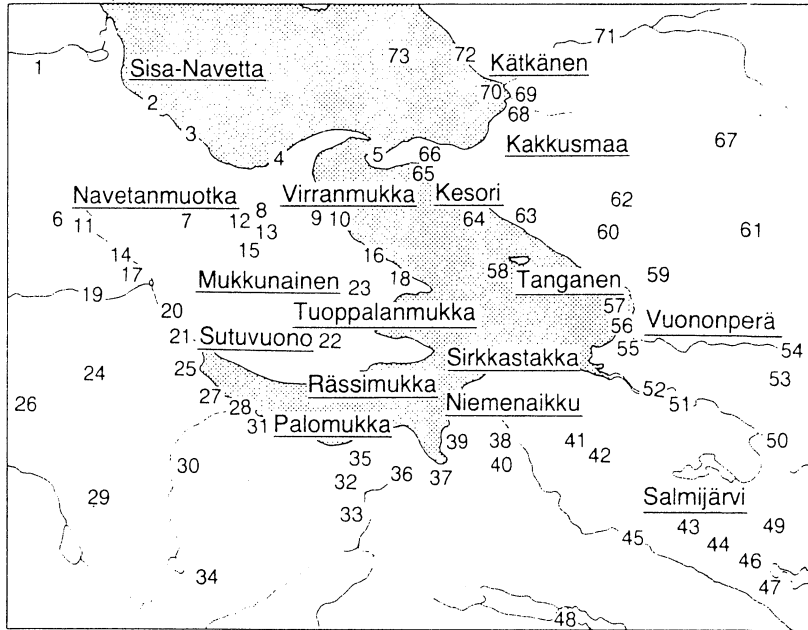
Mutta maansaantioikeuksien mukana muuttui tämä prosessi. Kveenistä tehtiin tasa-arvoinen maanhankinnassa norjalaisen ja saamelaisen kanssa. Maa tuli lunastaa ja lunastusoikeus oli kaikilla. Myös vanhat saamelaisoikeuteen perustuvat omistussuhteet säänneltiin ja tilat vietiin luetteloihin. Maan hankkiminen myös vuonolaaksosta, jossa mäntymetsä kasvoi, ja irtautuminen "pakkoysteystä" saamelaiseen elämänmuotoon johti siihen, että kveeniasutus ja yhä lisääntyvä kveenien määrä pystyi soveltamaan oman taustakulttuurinsa elinkeinoteknologiaa, arktista maatalousteknologiaa, metsäkulttuuritekniologiaa ja rakentamaan tutun kulttuuritaustan pohjalle oman maatalouskulttuurinsa metsäympäristöön. Mutta tämä ei riittänyt. Maanomistusoikeuden muuttuminen tarjosi kveeneille mahdollisuuden tarttua myös autoiksi jääviin saamelaisiloihin. Esimerkkinä Bjørklund käyttää avioliittoa kveenin ja saamelaisen

välillä, jossa tuloksena on perimyoikeuksien "tanskalaistuminen" ja kveenien toisen polven keskinäisten avioliittojen tuloksena koko saamelaisomistuksen siirtyminen ekspansoituvalla kveeniyhteisölle. (Bjørklund 1985, 97—99.)

Etnisyys on siis eräissä tapauksissa myös kulttuurisen olemassaolon taktiikan väline. Ennen maanjako-oikeutta oli taktisesti viisasta kätkeä etninen tausta ja käyttää olemassa olevaa oikeustapaa hyväkseen; uuden lainsäädännön aikana voitiin etnisyys "ottaa käyttöön" ja hyödyntää sitä. Bjørklund toteaa, että etnisten esteiden poistuessa maanhankintasäännöistä poistui myös tarve käyttää saamelaiselementtejä, ja kveenien akkulturaatioprosessi saamelaisuuteen loppui. Viranomaisille oli tämän jälkeen osoitettava taito käyttää resursseja aiemman etnisen kuuluvuuden sijaan. Ja tämän kveenit osasivat. (Bjørklund 1983, 161—169.)

Sama suomalaistumistrendi esiintyy myös Naavuonon paikannimis-töissä. Eira Söderholm on tutkimuksessaan esittänyt, että seudun erinomaisen rikas suomalainen paikannimistö on pääosin rakennettu suomalaisille elementeille, joko alkuperäisnimiin tai saamelaisilta saatuihin lainoihin. Lisäksi on saamelaisnimiä, jotka perustuvat suomalaisiin lainoihin ja jonkin verran nimiä, joissa kantana on norjankielinen paikannimi. Söderholm toteaa, että maahanmuuttaneilla kveeneillä oli kielikulttuurissaan luonnollisesti lähtöseutujensa nimirakenteet. Uusilla asuinsijoilla, vaikka ne osittain olivat ekologisesti erilaiset, oli kuitenkin riittävästi elementtejä, jotta perinteistä nimikulttuuria saatettiin jatkaa. Myöskään nimien lainaaminen ja suomalaistaminen omaan rakennejärjestelmään ei varsinaisesti ollut uutta, sitä on harjoitettu kautta aikojen Pohjois-Suomessa (saamelaisnimet) ja Tornionlaaksossa (ruotsalaisnimet). Uutta Ruijassa oli vähemmistöasema ja siihen liittyvä kielipaine sekä meri, jonka osalta käsitetutkimusta ei juurikaan ole tehty. (Söderholm 1985.)

Niinpä Naavuonolla kaikki kolme kansaa asuivat rinnakkain. Kveenit pääasiassa vuononperukassa ja Kvænangselvan varren männikkömetsissä, merisaamelaiset vuononvarrella ja norjalaiset siellä täällä, etupäässä kalastuskylissä. Täälläkin oli erikseen virallinen kieli ja käyttökieli, lähinnä saame tai suomi.



1 Navetanjoki	21 Sutuvuonenperä	41 Palo-outa	61 Ruossajärvi
2 Stankamukka	22 Rautajänkkä	42 Isojänkkä	62 Pikkujärvi
3 Saukkumukka	23 Suppikuru	43 Kitsi-Pirjetanjärvi	63 Haikarapahta
4 Kolmenkievenranta	24 Jääpahta	44 Limppa	64 Kajaniemi
5 Pikkurvirta	25 Kesämukka	45 Limpankuolpano	65 Laasamukka
6 Lallakuru	26 Ellivaara	46 Poikkovaara	66 Lokkasniemi
7 Mustatjärvet	27 Korkeaharju	47 Pikkujärvet	67 Iso-Ruossa
8 Kaakurijärvi	28 Myllyjoki	48 Hanhijärvi	68 Sahamukka
9 Klupu	29 Sopulivaara	49 Jorpajärvi	69 Markkinatörmä
10 Sisämukka	30 Myllyjoenvaarat	50 Alakoski	70 Kätkäsenlahti
11 Isoriidi	31 Silvepahta	51 Naavuononjoki	71 Kätkäsenjoki
12 Niileksenjärvi	32 Palomukanjärvi	52 Mukkasuvanto	72 Kenttäpahta
13 Juovajäkkä	33 Loukku	53 Kärpikänvaara	73 Matala
14 Sutuvuononjärvet	34 Hietatunturi	54 Kaakurijärvi	
15 Antinjäkkä	35 Ruonas	55 Kolari	
16 Kotamukka	36 Aapujoki	56 Saarikanen	
17 Järviruta	37 Kartilanvuono	57 Seipi	
18 Kivimukka	38 Petäjälakso	58 Tangasensaari	
19 Sappisjoki	39 Silliniemi	59 Pekanjärvi	
20 Sutuvuononjoki	40 Niemenaikunjoki	60 Iverinjäkkä	

Kartta 5. Suomenkieliset paikannimet Naavuonon pohjukassa.

Lappisk er det sædvanlige Sprog blandt Lapperne og næsten hver eneste Kvæn kan Lappisk efter kort ophold her og taler sa samlet med Lapperne det Lappiske Sprog, og naar et flertal af kvæner samledes med Lapperne tales ogsaa det Kvænske Språk af alle samtlige. (Væstølaskija vuodelta 1875 < Bjørklund 1985, 174.)

Monikielisyttä osoittaa myös Friisin laatima kartta vuodelta 1861, jossa hän jakaa väestön Naavuonossa eri etnisiin ryhmiin perheessä esiintyvän kieli- taidon perusteella. Kartta osoittaa, että tuohon aikaan perheistä kaikkiaan 80 % oli kolmikielisiä, siis että ainakin yksi perheenjäsenistä osasi saamea, suomea ja norjaa. Suhteellisesti monikielisimpiä olivat kveenit, joilla kolmi- kielisyttä esiintyi 54 perheessä 58:sta, seuraavana tulivat saamelaiset 98/111 ja norjalaisillakin osaamistaso oli korkea (29/54). (Friis 1861—62; Bjørklund 1985, 175.) Mutta, kuten Bjørklund toteaa, kieli ei ole sama kuin etnisyys; on huomattava ryhmien sekoittuminen avioliittojen kautta. Selitystä sille, että monikielisyttä esiintyi noinkin runsaasti, voidaan hakea seka-avioliitosta. Vuonna 1875 niitä oli solmittu seuraavasti (taulukon luvut prosentteja):

Taulukko 3. Avioliittokenttä Naavuonossa 1875.

isä	äiti			
	norjal.	saamel.	kveeni	yht. %
norjalainen	9	4	4	100
saamelainen	0	94	6	100
kveeni	7	14	79	100

(Bjørklund 1985, 175)

Aviopuolison hankkiminen omasta etnisestä kategoriasta on pikemminkin sääntö, jota jokunen poikkeus korostaa. Norjalainen nainen ei avioitunut saamelaisen miehen kanssa, eikä juuri kveeninkään. Kuitenkin kveenien avioituminen yli etnisen rajan tuntuu olleen yleisempää kuin muilla ryhmillä. Syitä voidaan tietenkin hakea, taulukko ei nimittäin lainkaan kuvaa, miltä maantieteelliseltä alueelta puoliset on hankittu. Avioliittokenttä ei kuitenkaan täysin selitä monikielisyttä.

Suurimmillaan kveenien tilastollinen osuus koko väestöstä oli vuonna 1865, jolloin joka kolmas Naavuonon asukkaista oli suomalaislähtöinen (31,2 %, 542 henkeä). Kun kveenien absoluuttinen ja suhteellinen osuus vuosisadan lopulle tultaessa vähenee 278 henkeen ja 15,8 prosenttiin, tulee muistaa norjalaistamisprosessin vaikutukset ja väestönlaskennan lähdekriittiset huomiot. Eräänä selittävänä syynä on kuitenkin mainittava 1840-luvun väkilukua voimakkaasti nostanut Kjækan kuparikaivoksen avaaminen vuonna 1840. Kaivos veti runsaasti myös suomalaista työvoimaa, joka asettui asumaan pääsääntöisesti Naavuonon pohjukkaan. Kun kaivostyö lopetettiin 1870-luvulla, oli työvoimankin luonnollisesti etsittävä itselleen uudet elinmahdollisuudet. Kaivoksesta toimeentulonsa saaneesta 238 palkansaajasta jäi vain parisen tusinaa asumaan ja elämään Naavuonoon. Mihin muu väestö siirtyi? Osa matkasi Finmarkkuun kalastusteollisuuteen, osa takaisin Suomeen teollisuuden työpaikkoihin, osa suuntasi Amerikkaan kansainvälisen pääoman mukana kohteenaan Calumet Copper Works, Michigan, USA. (Bjørklund 1985, 220—223.) Kuinka moni lähti, siitä ei ole tietoa, mutta kun katsotaan tilastoja Alattion (johon kokonaisuuteen Kjækan kaivoskin kuuluu) amerikkansiirtolaisuudesta, voidaan todeta, että kaikkiaan 1052 maastamuuttajasta vuosina 1866—1875 kaivosseuduilta oli peräti 617 muuttajaa. (Onnela 1975, 168—169; Alanen 1983, 23—33; Ilmonen 1923, 19—28.)

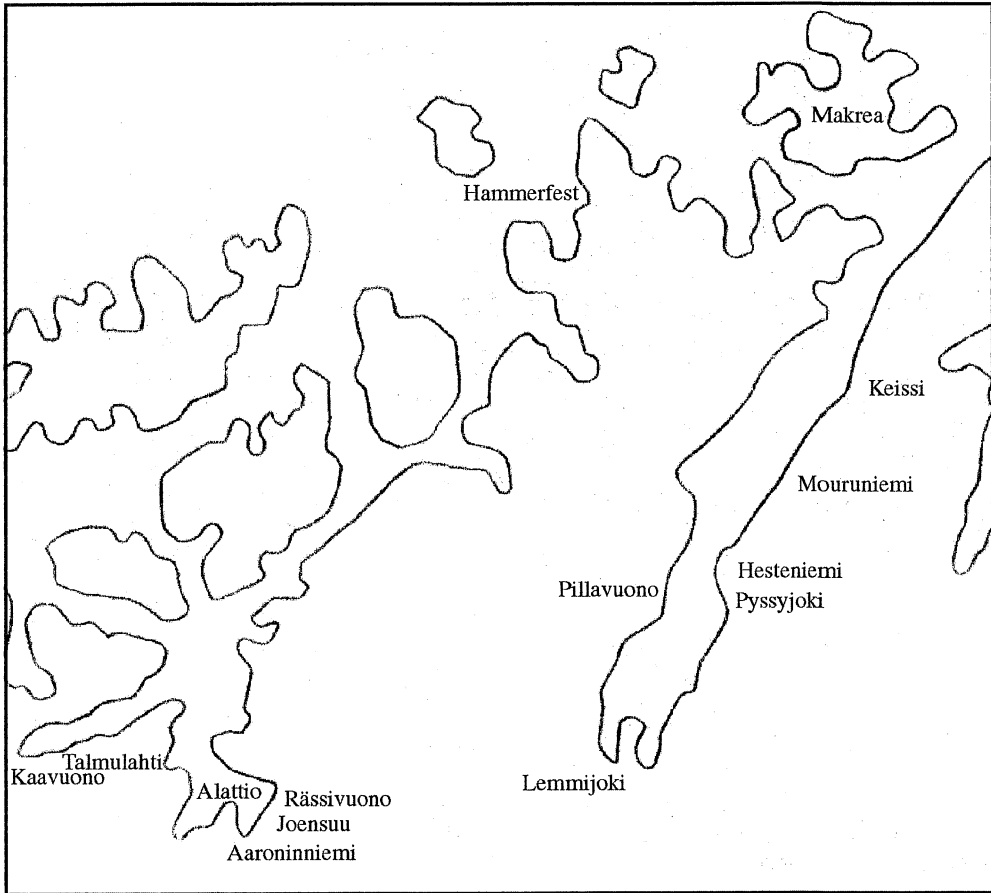
Kaivostyö oli vain episodi Naavuonon elämässä. Sen sijaan perinteisen elämän kulku noudatti kolmen kansan kohtaamisen periaatetta. Norjalainen käy kauppaa, opettaa ja hallitsee, saamelainen harjoittaa kalastusta ja vuononrannan karjataloutta ja kveeni puuhastelee vuononperällä omine kulttuurimuotoineen. Etnografinen kuva kveenin arkipäivästä vastaa jo aiemminkin tutuksi tullutta: sinänsä merkityksettömän, mutta kulttuurisesti tärkeän peltoviljanviljelyn (joka loppui 1870-luvulla viljan hinnan laskettua ja maitotuotteiden menekien lisääntyttyä — pelto muuttui viljellyksi heinämaaksi) lisäksi hän kasvattaa perunaa ja naurista, harjoittaa karjanhoitoa, hankkii lisärehua karjalle ulkoniityiltä ja hallitsee metsätalouden eri mahdollisuudet. Kun saamelaiselle vuononrannan asukkaalle meri antoi toimeentulon perustan, voidaan metsän vastaavasti sanoa tarjonneen kveenille kulttuurisen lähtökohdan olemassaoloon. Puutavaran ja tervan kysyntä oli voimakasta 1800-luvun puolivälin jälkeisenä nousukautena Norjassa ja maailmalla, rakennus-

materiaalit ja polttopuut taas menivät kaupaksi ulkovuonon asutuspisteissä, joissa omaa puuta ei ollut. Kun kveeneillä oli tekninen osaamiskulttuuri hallussa ja myös tavarankuljettamiseen liittyvä uitto- ja rahdinajotaito, syntyi verrattain suuresta Kvænangsbottenin metsästä oivallinen elintila myös teollistuvan yhteiskunnan tarpeisiin. (Bjørklund 1985, 223—230; Bjørklund 1980, 74—76.)

3.3.5. Alattio

Merkitykseltään suurin kaikista Ruijan markkinapaikoista on ollut Alattio, perinteinen vanha vaihtokaupan keskus merenrannan asukkaiden ja sisämaan välillä. Vanhin asutuspaikka Alattion seudulla, joka edustaa Komsan esihistoriallista kulttuuria Komsatunturin juurella, sijoittuu paikkaan, jossa sittemmin sijaitsi merisaamelaisten Eggeskall, nykyinen Bukta. Markkinat pidettiin täällä vuosittain uudenvuoden aikaan, kunnes ne vuonna 1726 kiellettiin — sisämaan kveenien harjoittaman kaupan nähtiin vain köyhdyttävän saamelaisväestöä. Mutta markkinoiden tarve oli suurempi kuin virkamiesten asettamat rajoitukset. Vuonna 1737 valitettiin oikeudessa, että Eggeskallin markkinoiden sijaan saamelaiset nyt matkustivat tunturiin, ilmeisesti Kautokeinoon ruotsalaisten kauppiaitten luo, myivät siellä tavaransa ja joivat itsensä juovuksiin. Muutamaa vuotta myöhemmin käytiin oikeutta Tornion porvareita vastaan siitä, että he kielloista huolimatta kävivät kauppaa Alattiossa. Nämä puolustautuivat kielloista tietämättömyydellään, oltiinhan kauppaa käyty siellä jo kahdensadan vuoden ajan. Silloin, kun kieltoa valvottiin, matkasivat rannikon saamelaiset ja sisämaan kveenit ylös tunturiin, jossa he vaihtoivat tavaransa etelän kauppamiesten kanssa

Epäselvyys kaupankäynnin oikeutuksesta jatkui, elettiinhan Bergenin kauppanomonopoliainkaa ja näissä oikeudenkäynneissä tapaamme "pahan amtmanni" Kjeldsenin, joka valvoi kruunun ja tanskalaisten porvareiden etuja.



Kartta 6. Kveeniyhteisöt Alattion — Porsangin alueella.

Tähän asutusvaiheeseen ja mainittuun amtmanniin liittyy episodi, joka kuvaa hyvin viranomaisten suhtautumista pohjoiseen pysyvästi asettuvaan kveeniväestöön. Koska tarina pahasta nimismiehestä ja Kveeni Knut Olsenista (Knut Kveenistä), edelleen elää suullisessakin perinteessä, ja on muuntumassa defensiivisen folkloren etnomyytiksi lienee syytä esitellä se tässä yhteydessä.

Se oli Nilla yhen lantalaisen (kvæn) nimi, joka tuli Alattihjan tässä viime satavuosisilu'usa, ja hän otti asuman Jokitörmälet (Elvebakken). Ennen häntä olit jo ruijalaiset asumhan tulhet sinnet, ja Tanskan kuninkas oli lähättänyt yhen amtmannin Alattihjan; mutta hän oli kovin kova mies, ryösti asujilta kaikki mitä hänen mielestä oli hället tarpeellinen ja hyvä. Tämän tähän suutuit asujat amtmannhilet ja uhkasivat vaittelet kuninkhallet.

Se sattui sillä aikana yksi pappi, joka oli ollut Talmulahessa (Talvik), siirthymän Tanskan pääkaupunkhin ja tämä pappi kanssa oli saanut tunteat amtmannin kovvaa elämää, ja Alattian asujat luulivat saavan sen hejän puohlenset. Pappi meni orjas (etelään) kesälä jälkkin Juhanesta; ei vielä Alattian asujat yrittänhet mithän tehtä amtmannilet. Mutta ko sykyinen tuli, se ryösti amtmanni asujilta kaikkilaista ruuanpuolta. Tämän tähän kauhtuthin kaikki asujat, ja syysmarkkinan aikana valittethin het Nilla lantalaisen lähtemhän ylit Ruotten Tanmarkhin. Hän kokosi neuvoinset kokhon ja sai rahhaa asujilta ja istui ahkihjan ja ajoi markkina-väen seuroissa ulit tunturin Haaparanthan ja siitä e'emäksi alas Ruotten maata myy'en. Ennen pääsisiitä tuli hän Tanskan pääkaupunkhin, ja siellä haki hän ensimmäiseksi sen entisen Talmulahden papin ja sai hänen kirjan kirjoittamhan kuninkhallet, ja pappi neuvoi Nillan vatettamhan hänen tunturivaathet päälenset ja tällätät ittenset ka'un pääle päivälä, ko kuninkas tuli ajain, ja varsin piti hän lakin ottat pois päästä ja kummartuat kuninkhan ethen ja antat sen kirjan kuninkhallet. Ja Nilla teki justhin ko pappi hänen oli neuvonut. Kuninkas pyssäinytti hevosen ja käski Nillan istuat vafhnun ja het ajoit linhan.

Siellä muisteli Nilla tulkin läpit, kunka elämä on Alattiassa. Kuninkas nouatti papin ja kysyi: "Onko nämät to'et, mitä Nilla on muistelennut?" Pappi tovesti toveksi kaikki. Kuninkas lupasi oikaset nämät asiat ja antoi Nillalet rahhaa ja kirjan ja käski lähteät takasin, ja vähän ajan perästä hän lähättää muun miehen Alattiisen asioita selittämhän.

Viikko jälkkin hellontaina tuli Nilla Alattiisen takasin ja muisteli asujillet, kunka hänen kanssa oli käwnyt matkala, meni amtmannin tykö ja näwtti hället kirjan. Vähän ajan perästä tuli yksi kuninkhallinen sotamies ja tutki asiat, ja amtmanni häätyi lähteät pois Alattiista. (Qvigstad 1925, 22—24; Qvigstad 1921, 15—16.)

Kyseinen amtmanni oli nimeltään Kjeldsen, joka oli Finmarkun amtmannina (maaherrana) 1739—1750, ja tarinan Nilla oli Knut Kveeni, Knut Olsen "Qven" (joka kirjoitti itse nimensä ruotsalaisittain Knut Olsson), jonka alatiolaiset todella lähettivät viemään valituskirjettä kuninkaalle Kjeldsenin toimenpiteistä, tämä kun pyrki omalla liiketoiminnallaan vahingoittamaan

kveenien etuja. Kyse oli lähinnä metsänkäyttöoikeudesta, nimismiehellä oli saha ja hän käytti metsäresursseja sumeilematta, mikä luonnollisesti suututti metsästä osittain elantonsa saaneet kveenit. Koska Finmarkun maa kuului kuninkaalle, katsoi nimismies kuninkaan edustajana olevansa oikeutettu metsän käyttöön. Ilman lupakirjoja maata raivanneet ja metsään elantonsa perustaneet kveenit olivat voimattomia. Ilmeisesti kiistan pääsyynä olivat kuitenkin lohenkalastusoikeudet Alattiojoessa. Kun tuohon aikaan käytiin rajankäyntiä Tanskan ja Ruotsin välillä Ruijassa, on oletettavaa, että nimismies tunsu tiettyä epäluuloa Ruotsista muuttaneita kveenejä ja näiden "vihollismaahan" ulottuvia kontakteja kohtaan. Lukuisissa valituskirjeissä toisistaan niin nimismies kuin kveenitkin syyttävät vastapuolta lähes kaikesta, mitä voidaan laittomana pitää, joten lähtökohta kiistalle ei missään mielessä ole itsestäänselvyys. (Romsdahl — Moksnes 1955, 141—153.)

Henry Minde ja Ivar Bjørklund näkevät kiistassa myös kveenien ja merisaamelaisten nautintakiistan taustan, mutta nämä näkemykset jäävät oletuksiksi ja saavat selityksen tekstikonteksteista (Bjørklund 1985, 91).

Tarinan Talmulahden pappi oli Knud Leem (pappina Alattiossa 1728—1734), joka todella auttoi Kööpenhaminassa viikkokausia odotelleen Knut Kveenin kuninkaan eteen. Tarinasta on monia versioita, mm. se, että kuningas olisi antanut Knutille uniformun ja sapelin, jolla rangaista nimismiestä, mikäli tämä vielä aiheuttaisi hankaluuksia kveeneille. Tällainen sapeli onkin kulkenut sukuperintönä Mikkelsenin suvussa, kunnes lopulta joutui Osloon tykistömuseoon ja lienee tuhoutunut toisen maailmansodan aikana museon palossa. (Romsdahl — Moksnes 1955, 153.)

Kruunun tarkoituksena oli kuitenkin ylläpitää kauppaa alattiolaisten ja norjalaisten kauppiaitten välisenä ja niinpä markkinapaikka siirrettiin Elvebakkeniin, Joensuuhun, ja sittemmin Bossekoppaan, josta tulikin keskeinen markkinapaikka. Jo 1700-luvulla tiedetään kveenien ja tunturisaamelaisten pitäneen siellä sesonkikalastusta varten asemapaikkaansa; Bossekopan kentälle oli pystytetty rakennuksia väliaikaista oleskelua varten. Vuonna 1844 annettiin määräys, jonka perusteella Bossekopasta tuli virallinen markkinapaikka, jossa markkinat pidettiin marraskuussa ja maaliskuussa. Marraskuun markkina-aika muutettiin myöhemmin joulukuiseksi. Merenranta tarjosi teollisuus- ja siirtomaatavaroita, lähinnä sokeria ja kahvia sekä jauhoja

ja ryynejä. Ja luonnollisesti kalaa, joko kuivakalaa tai jäädytettyä, jota sisämaan kauppiaat veivät lähinnä Kengisin markkinoille Tornionlaaksoon siellä edelleen myytäväksi. Sisämaa tarjosi raakarautaa ja kaikenlaista metallijalostetta arkipäivän käyttöön, kankaita ja erityisesti voita. Tunturi tuotti poronlihaa, vuotia, riistaa ja turkiksia. Markkinat olivat myös suuri sosiaalinen tapahtuma, jossa sisämaa, tunturi ja merenranta sekä kauppamiehet kauempaa Norjasta tapasivat, jossa vietettiin usein riehakastakin elämää viinan ollessa vielä vapaassa myynnissä, mutta jossa myös solmittiin uusia henkilösuhteita, matkustettiinhan markkinoille usein perhekunnittain. (Ytreberg 1942, 163—168.).

Kveeniasutus Alattiossa keskittyi pääasiallisesti Alattiojoen rannoille, joki oli kuuluisa lohestaan ja mäntymetsät sen reunoilla tarjosivat 1700-luvun maahanmuuttajille turvallisen nautinta-alueen elää ja asua. Alattion tärkein houkutus on kuitenkin ollut lohi, ja Kustaa Vilkuna johtaakin säännöllistetyn lohienpyynnin jo 1600-luvulle, jolloin joki oli vuokrattu ulkopuolisille, mm. bergeniläisille, jotka maksoivat vuokraa valtiolle. Ilmeisesti tuolloin oli jo syntynyt jonkinlaisia paikallisia yhtymiä, jotka hoitivat vuokraajien puolesta kalastuksen. Vuonna 1724 annettiin määräys, jonka mukaan myös Alattiojokeen myönnettiin samanlaiset kauppa- ja nautinto-oikeudet kuin muissakin Finmarkun joissa. Tätä ennen, vuonna 1714, olivat kveenit (Qväner) saaneet oikeuden asettua asumaan Alattioon ja harjoittaa siellä myös lohikalastusta. Kun ulkopuolinen vuokraus kymmentä vuotta myöhemmin lakkasi, katsoivat uudisasukkaat, että kalastusoikeus siirtyi heille ja paikalla asuville saamelaisille. 1700-luvun loppupuolelle tultaessa vakiintui nautinto-oikeus niille, jotka hallitsivat tai omistivat maata joen rannalla. Tämän vahvisti vuonna 1775 annettu asetus. Lukuisat käräjät käytiin näistä oikeuksista, mutta kuitenkin käytännöksi vakiintui tapa, jonka mukaan jokivarren asukkaat (ne joilla oli maata ainakin yhden lehmän ruokintaa varten) muodostivat kalastusyhtiön, seuran, johon kuului n. 30 jäsentä ja jonka jäsenyys oli periytyvä. (Vilkuna 1953, 57—64.)

Suomalainen kalastustekniikka levisi jo 1600-luvulla ensimmäisten kalastusmestareiden ja sittemmin kveenisiirtolaisuuden myötä Alattiojoelle, ja se edustaakin samaa lohienpyyntikulttuuria patoineen kuin mitä tavataan mm. Tornionjoelta, Kaakamajoelta ja Oulujoelta. Aiempi saamelaisten perinteinen

kulutus jäi vain alkukevään menetelmäksi, samoin vanhat rantapadot vaihtuivat tehokkaiksi verkko- tai mertapadoiksi. (Vilkuna 1953, 62—63.)

Alattiojoen merkitystä kveenien nautintana kuvaa myös siihen liittyvän nimistön synty ja käyttö. Eira Söderholm toteaa, että jokeen liittyvän appellaatiiviston esiintyminen on pääsääntöisesti suomalaista ja suomen kielestä johdettavissa. Sama tendenssi näkyy myös paikannimissä, jotka ovat mitä suurimmassa määrin omaperäisen suomalaisia. Lapinkieliset vastineet puuttuvat tai sitten ne perustuvat toisenlaiseen nimeämiseen tai ovat suomalaisia lainoja. Norjalainen nimistö puuttuu tai on suomesta norjannettua. Tornionjokilaakson vesistöappellaatiivisto on ollut helppoa siirtää uuteen ympäristöön, joka kulttuurisesti vastasi vanhaa. Sen sijaan mereen liittyvä termistö on ilmiselvästi innovoivaa ja pääsääntöisesti norjan kielestä johdettua; oltiinhan tekemisissä uuden elementin kanssa, jota hallitsi kulttuurisesti toiskielinen ryhmä. (Söderholm 1984, 43—62.)

Kveeniasutus asettui siis pääsääntöisesti Alattiojoen varsille, sen laajoille jokivarsiniityille ja mäntymetsäalueelle, johon saattoi raivata uudistilan, Joensuuun, ja Poikkijoelle (Kronstad), johon syntyi kaupunkimuotoista asutusta jo 1800-luvulla sekä Kaidusjoen suistoon ja Rässivuonoon (Rafsbotn). Eira Söderholm on selvittänyt paikannimistön perusteella, että kveenit itse asiassa asettuivat sellaisille alueille, joissa ei itse Alattiojokea lukuun ottamatta juuriakaan ollut muuta nautintaa. Saamelainen asuinkerros esiintyy pääsääntöisesti Alattiovuonon länsirannalla, joka lienee muodostanut oman siitansa. Alueelle siirtyneet kveenit ja norjalaiset eivät hänen mukaansa näytä asettuneen siidan keskeisalueelle vaan sen itäpuolelle. Kuitenkin merisaamelaisyhteisön perinteiselle vuosikiertonautinnalle, johon on liittynyt vuosikierron mukaisia nautinta-alueita myös vuonon itäosassa, tuntuu olleen tuhoski se, että erityisesti sisämaan nautinta-alueet vähitellen joutuivat uudisasutuksen jalkoihin ja siitä joutui muuttamaan elinkeinorakennettaan ja mukautumaan vuononrannan merisaamelaiskulttuuriksi. (Söderholm 1985.)

Alattion uudisasutuksen sijoittuminen noudattaa siis jo aiemmin havaittua ekologista resurssijakoa. Kveenit hakeutuivat mäntymetsäalueelle, joka mielellään sijaitsee lohijoen varrella, ja josta löytyy mahdollisuus raivata niittyä ja peltoa etupäässä karjataloutta varten. Eduksi on, että asuinpaikasta

on mahdollisuus ulottaa nautinta sisävesikalastusalueille ja riistamaille. (Ks. myös Haukedal 1980, 83.)

Alattion uudisasutushistoriaan liittyy myös toteamus viljanviljelystä jokivarren peltotilkuilla. Kveenit toivat mukanaan arktisen maanviljelyskulttuurin ja erityisesti Alattiossa oli myös viljanviljelylle otollinen ilmasto. Jo vuodelta 1715 on tieto, että Alattiossa viljellään viljaa, ohraa ja että siitä ajan mittaan jalostui oma lajike, Altenbyg, joka valmistui tavallista nopeammin ja joka oli kovin haluttua siemenviljaa Pohjois-Suomessakin. (Paulaharju 1928, 73—74.)

Perinteisen talonpoikaiskulttuurin rinnalla uusi Alattio tarjosi myös uusia elämisen muotoja. Vuono- ja merikalastus luonnollisesti täydensivät peruselinkeinorakennetta, mutta ansiotuloja saattoi saada mm. skiffereiden eli kattolaattojen valmistuksesta ja rahtaamisesta lähituntureilta merenrantaan edelleen kuljettavaksi, lisäksi voidaan mainita varsinkin naisia ja lapsiakin työllistänyt uusi kalankuivaustekniikka 1860-luvulta (klippefisk): kala kuivatettiin laakeilla rantakallioilla ja siihen kelpasi vähävoimaisempikin työvoima (Paulaharju 1928, 87). Luonnollisesti uudistuva yhteiskunta muutti täällä, niin kuin muuallakin, elinkeinorakennetta ja vaikutti suuresti perinteisen suomalaisperäisen yhteisön hajoamiseen niin, että suomen kielen käyttäjiä löytyy vanhalta pohjalta vain varttuneemmassa ikäpolvessa. Mainittakoon vielä, että Alattio on vanhastaan ollut hallintokeskus, jonne asettui Tanskan kuninkaan nimismies valvomaan kruunun etuja jo 1700-luvulla. Buktan ja Joensuun välimaastoon, nykyisen lentokentän laidalle, rakennettiin Altengård, näkyvä vallan symboli, joka rekonstruoituna seisoo edelleenkin paikallaan. Mielenkiintoinen yksityiskohta on, että rakennuksen jäätyä vaille virkakäyttöä (lääninhallinnon siirrettyä Vesisaareen) sen osti katolinen kirkko noin vuonna 1860 ja piti siellä lähetysasemaa kolmisenkymmentä vuotta, kunnes luopui tehtävästään ja myi rakennukset taas kruunulle, joka sijoitti sinne varuskunnan. Joitakin kveenejäkin mainitaan palanneen paavin kirkon helmaan, vaikka pääosa pysyikin isiltä perityssä puhdistetussa uskossa. (Helland 1906 III, 119; Paulaharju 1928, 83—85.)

Alattion yhteydessä on syytä vielä kerran palata keskeiseen työsiirtolaisuuden kohteeseen, Alattion Kaavuonon (Kåfjord) kaivokseen ja sen vaikutukseen Ruijan kveeniasutuksessa. Jo 1700-luvulla oli liikkeellä tietoja, että

Kaavuonon takaisilla tuntureilla olisi malmia ja nimenomaan kuparia, mutta sitä pidettiin vielä tuolloin niin köyhänä esiintymänä, ettei sitä kannattanut ryhtyä hyödyntämään (Helland 1906 III, 721). 1800-luvulla oli tilanne jo toinen, kaivostekniikka oli kehittynyt ja kansainvälinen pääoma etsi sijoituskohteita nimenomaan vuoriteollisuudessa. Englantilainen John Rice Crowe ja hänen yhtiökumppaninsa, skotlantilainen Henry Dick Woodfall, perustivat vuonna 1823 yhtiön joka kävi kauppaa Ruijassa, erityisesti kuitenkin Venäjän ja Englannin välillä. Kun tieto Kaavuonon malmilöydöstä, jonka ympärille on kietoutunut lukuisa määrä tarinoita (ks. mm. Paulahjarju 1928, 92), saavutti kyseiset kauppamiehet, kiinnostuivat he asiasta, tutkituttivat esiintymän ja perustivat 1827 kaivosyhtiön (The Quenangen Mining Association) ja hankkivat itselleen oikeudet Kaavuonon takaisiin tuntureihin. Alkuvaikeuksien jälkeen — ei ollut puuta kaivokseen, ei myöskään työvoimaa — lähti toiminta liikkeelle ja tieto uudesta suuresta ansiopaikasta levisi myös sisämaahan.

Työvoimaa saapui Norjasta, mutta vähitellen yhä enemmän Ruotsin malmikentiltä ja Suomesta niin, että vuonna 1833 oli kaivoksessa tai sen liittämissä tai perheenjäseninä jo kaikkiaan 497 henkeä, joista 223 oli norjalaisia ja 221 kveenejä, joko suoraan Suomesta tulleita tai muualta Ruijasta työhön saapuneita. Vuonna 1840 oli kaivoksessa työskentelevien lukumäärä kaikkiaan 857 henkeä, joista 482 oli kveenejä. Kveeneiksi laskettiin tässä kaikki ne, jotka tulivat joko Suomen suuriruhtinaskunnasta tai Ruotsin suomalaisalueilta. Kaivoksen muodostama yhteisö oli väkiluvultaan 1840-luvulla yhtä suuri kuin Finmarkun kolmen kaupungin, Hammerfestin, Vesisaaren ja Vuorean yhteenlaskettu väkiluku. 1860-luvulla oli Kaavuonon kappelissa kirjoilla kaikkiaan 800 henkeä, joista kveenejä 352, norjalaisia 322, norjalais-kveenejä 61 ja kveeni-saamelasta juurta 13, saamelaisia 33 ja englantilaisia 10.

Kaivosyhtiö rakennutti työläisilleen slagitiiliset asuntolat, mutta suuri joukko kveenejä asettui kuitenkin omiin pirtteihinsä kaivoksen vastapäiselle vuononrannalle. Kaivosyhtiö vastasi yhteisön fyysisistä tarpeista kuten myös henkisistä. Se omisti kaupan ja rakensi kylään myös kirkon sekä ylläpiti koulua ja tarjosi mm. teatteria ja muita huvituksia. Koulua varten palkattiin aluksi tulkki suomenkielisiä lapsia varten, mutta sitten annettiin opettajalle stipendi kielenopiskelua varten Suomessa, ja pian perustettiin myös puhtaasti

suomenkielinen alkeiskoulu suomenkielisiä lapsia varten. Kaivosyhteisöön perustettiin myös vuonna 1841 raittiusyhdistys hillitsemään varsin huomattavaksi noussutta väkijuomien kulutusta. Suomalaisten värvääminen kaivokseen ei suinkaan ollut varsinaista hyväntekeväisyyttä. Esiintyy mainintoja, joiden mukaan muut työläisryhmät karsastivat kveenien tuloa, koska nämä työskentelivät heitä ahkerammin ja puolella palkalla.

Kaivosyhtiö laajensi toimintaansa myös Raisiin ja Naavuonoon, kuten aiemmin jo on todettu, ja kaivoksissa työskentelevien määrä luonnollisesti vastaavasti nousi. Parhaimmillaan, 1840-luvulla, niissä työskenteli tuhat henkeä, joista yli puolet oli suomalaisia tai Ruijassa vakituisesti asuvia kveenejä. Seuraavalla vuosikymmenellä alkoi väkimäärä vähetä malmin vähennyttyä ja kaivostekniikan parannuttua; kokonaislukumäärä putosi 562 henkeen, mutta kveenien suhteellinen osuus pysyi edelleen suurimpana. 1860-luvun loppupuolella väheni louhittavan malmin määrä jyrkästi ja kaivostoiminta läheni loppuaan. Työväki alkoi siirtyä muualle, joko Ruijan kalateollisuuteen, takaisin Suomeen tai Yhdysvaltain kaivosalueille, kuten aiemmin Naavuonon yhteydessä on todettu. Kaivostoiminta loppui virallisesti vuonna 1878, ja jäljelle jäi vain rappeutuva kaivos kaivoskylineen sekä joukko ihmisiä, jotka eivät osanneet enää muualta elämäänsä hakea. Vielä kerran kuitenkin yritettiin kaivostoimintaa elvyttää: konsuli Nils Pettersson Ruotsista, joka mm. omisti Sulitfjelman löydöksen, teetti selvityksiä Kaavuonon ja Naavuonon tuntureiden malmivaroista, ja toimintaa elvytettiinkin 1895 Kaavuonon pääkaivoksessa. Kaivos ja työläisyhteisön tilat kunnostettiin. Työssä oli kuitenkin vain noin 50 miestä; tosin vuonna 1907 työläisten määrä oli parhaimmillaan 247 miestä. Kaivostoiminta lopettiin kannattamattomana vuonna 1909. (Moberg 1968; ks. myös Paulaharju 1928, 90—107.)

Kaavuonon kaivostoiminnan merkitys on tämän tutkimuksen pääasian kannalta luonnollisesti se, että nyt tavataan todella merkittävä maahanmuuttajajoukko, joka edustaa selvästi uutta siirtolaispolvea. Väki siirtyi Kaavuonoon ja muihin kaivosyhdyskuntiin joko Ruotsin malmikentiltä, silloin jo kulttuuri- ja talonpoikaisesta työlliseksi vaihtaneena, tai suoraan talonpoikaisesta kulttuurista ansiotyöhön ja sellaiseen ansiotyöhön, josta ei Suomessa juuri ollut kokemusta. Alattion Kaavuonon kaivos sisarkaivoksineen oli Pohjoiskalotin suurin yksittäinen suurteollisuusyritys, jonka yhteisökulttuuri perustui

aivan toisenlaiseen elämäntapaan kuin varhaisemmat siirtolaisyhteisöt. Vaikka kveenien lukumäärä olikin suuri ja vaikka he osittain yhdistivät työläisen elämäntavan talonpoikaiseen (kuten myös Suomessa pitkälle 1900-luvulle tehtiin), olivat he kuitenkin osa laajempaa yhteisöä, jonka perusta oli pääoman vieraassa omistuksessa ja työvoiman myynnissä selvää palkkatuloa vastaan. Suomalaisten suuri osuus Norjasta Yhdysvaltain kaivosalueille muuttaneista — siis ennen Suomesta alkanutta varsinaista amerikansiirtolaisuutta — osoittaa, että paluu vanhaan oli vaikeaa, eikä ehkä toivottavaakaan, ja uuden elämänmuodon jatkaminen vaikka merenkin takana oli mahdollista. (Onnela 1975, 168—169; Alanen 1983, 23—33; Kero 1974, 25—27.)

3.3.6. Ruijan äärimmäisillä saarilla

Näin nimesi Samuli Paulaharju teoksensa, jossa hän kuvaa Ruijan ulkosaarten elämää 1930-luvulla sellaisena kuin hän sen näki vietettyään Jennynsä kanssa kesän 1934 ystävänsä Tromssan seminaarin rehtorin Just Qvigstadin hänelle suosittelemassa miljöössä, Inkeassa (Ingøy) ja Makrealla (Magerøy). Tarkoituksena oli viettää rauhallinen loma, mutta Paulaharjun luonteelle se ei sopinut, vaan hän teki haastatteluja ja piirsi normaaliin työtahtiinsa. Työintoon vaikutti myös Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran myöntämä matkastipendi (Harju 1989, 205—207). Paulaharjun teos *Ruijan äärimmäisillä saarilla* on vielä *Ruijan suomalaisiakin* kaunokirjallisempi, eikä sitä sellaisenaan ole edes syytä yrittää pitää varsinaisena tutkimuslähteenä. Kveenikulttuuri, jota Paulaharju kuvaa etupäässä vanhempien ihmisten henkilökuvien kautta, alkoi jo tuolloin olla varsin assimiloitunutta. Tai oikeastaan norjalaisesta elämänmuodosta poikkeavaa kveenikulttuuria ei näihin ulkosaarten kalastusyhdykuntiin koskaan päässyt syntymäänkään. Norjalainen suuryhteiskunta oli pienissä asutusasteissa perinteisillä norjalaisilla seuduilla — ulkomeren ääreltähän vanha ruijalainen kulttuuri aina on löytynyt — sulauttanut itseensä niin merisaamelaisen kuin kveeniasujaimistonkin. Tätä sulauttamista olivat luonnollisesti edesauttaneet voimakkaat norjalaistamistoimenpiteet vuosisadan vaihteen jälkeen. Paulaharjun kuvauksessa tapaamme ihmisiä, jotka maailma oli heittänyt näille Jäämeren rannan kallioisille saarille, ikään kuin hakemassa

vaelluksensa päätepestettä, norjalaistumista kylmän Jäämeren uloimmilla asuttavilla rannoilla. (Paulaharju 1935.)

Eikä näiden ulkosaarten kveeniasutus koskaan sellaisiksi kulttuuri-keskuksiksi ja kulttuuriaan kantaviksi kyliksi noussutkaan kuin perinteiseen suomalaiseen kulttuuriin perustuvat Länsi-Ruijan asutuskeskukset tai Varengin uudemman siirtolaisuuden suomalaistukikohdat. Einar Niemi onkin todennut artikkelisssaan *Finsk bosetting i Nordkapp*, ettei tästä suomalaisesta asutuksesta juuri muuta ole kirjoitettukaan kuin Paulaharjun kokoelma vaikutelmistaan (Niemi 1982, 43). Eräänä syynä on ollut se, ettei suomalaisperäinen kveenikulttuuri juurikaan ehtinyt juurtua saarille; siirtolaisuus oli uudemman siirtolaisuuden viimeisiä henkähäkkiä eikä se saanut kulttuurista voimaa riittävän väestöpohjan puutteessa. Ulkosaarille asukkaiksi muuttaneet kveenit olivat pääosaltaan jo muualla elämistään kokeilleita. Väestön alkuperä löytyy Raisista, Yykeästä ja Hammerfestista, vanhan siirtolaisuuden jo osittain norjalaistuneista keskuksista ja uuden siirtolaisuuden kaupunki-yhteisöstä, jossa assimilaation alku oli jo vuosisadan vaihteeseen tultaessa hyvässä vauhdissa.

Ennen 1800-luvun puoliväliä löytyy Makrealta, sen Kjelvikin pitäjään kuuluvalta osalta vain muutama kveeniksi mainittu asukas. Vuonna 1865 oli kveenejä vain 26 henkeä, mikä muodosti vain 7,5 % kokonaisväestöstä ja nämäkin asustivat hajallaan toisistaan eri kylissä. Seuraavan kymmenen vuoden aikana kveenien määrä lisääntyi vain kuudella hengellä. Vuoden 1875 väestötiedoista selviää hyvin, että asujaimisto oli pääsääntöisesti ensimmäistä sukupolvea, joskin monella oli jo pitkä henkilökohtainen siirtolaishistoria takanaan. Vasta vuosisadan parina viimeisenä vuosikymmenenä väkimäärä saarilla lisääntyi huomattavasti; Kjelvikin seurakunnan lisäys oli vuoden 1890 1166 hengestä vuosisadan vaihteen 2001 asukkaaseen. Kun muualla Finmarkussa taloudellinen elpyminen ja voimakas väestönlisäys oli alkanut parikymmentä vuotta aiemmin, saavutti kasvu ja muuttoliike saaret vasta tuolloin. Tällöin lisääntyi luonnollisesti myös kveeniväestön osuus: vuonna 1880 oli Kjelvikissä 213 kveeniä (18 %) ja vuosikymmentä myöhemmin 366 (17 %). Merkille pantavaa on, että samaan aikaan saamelaisväestön suhteellinen osuus laski 13 prosentista kahdeksaan. Väestönkasvun pääosa oli siis norjalaista maassamuuttoa. Norjalaisasutuksen keskuksia olivat Makrealta

Vooki (Hånningsvåg), Nordvågen ja Skarsvåg, sekä myös Kamøyvær. Kveenien asutus oli edelleen hajallaan yli 20 asutuspisteessä, mutta omaksi kyläkseen oli noussut Kjelvik, jossa tuolloin oli 39 kveeniä, 54 % koko väestöstä ja norjalais-kveenejä 21 %.

Kveenien Makrealle ja muualle ulkosaariin muuton syytä ei ole voitu selvittää. Osana uudempaa siirtolaisuusaaltoa väestö seurasi luonnollisesti työpaikkatarjontaa ja asettui seuduille, joissa oli kalateollisuutta ja joka useimmassa tapauksessa antoi mahdollisuuden myös pienimuotoiseen karjanhoitoon. Porosaamelaisten tilapäiskentät saarilla ymmärrettiin vapaiksi asutuksesta ja otettiin käyttöön. Osa väestöstä muutti Hammerfestista, joka oli avomerikalastuksen keskus, mutta joka paloi vuonna 1890. Tuolloin oli kaupungissa kaikkiaan 259 kveeniä, mutta vuosikymmentä myöhemmin vain 124 (11,59 %): suhteellinenkin osuus oli pudonnut puoleen. On oletettavaa, että tuosta väestä, joka oli jo asettunut avomeren ääreen, osa siirtyi ulkosaarten kalastuskyliin.

Myöhäinen siirtolaisuus ja yhteisön suhteellinen pienuus alensivat sen toleranssia norjalaistamisprosessia vastaan. Myös luonnollisella muutoksella oli oma vaikutuksensa. Kun uutta siirtolaisuutta ei juuri 1900-luvulla esiintynyt, oli luonnollista että pienistä kveeniyhteisöistä avioiduttiin etnisesti ulospäin, ja näin tapahtui luonnollinen sulautuminen norjalaiseen kulttuuriin. Kjelvikin väestönlaskennassa vuodelta 1930 yritettiin vielä rekisteröidä etnisiä kategorioita, mutta ryhmien sekoittuminen oli jo niin pitkällä, ettei luotettavaa taustatietoa enää ollut saavutettavissa.

Einar Niemi on kuitenkin pyrkinyt rekonstruoimaan tilanteen ja löytää kaikkiaan 3855 henkilön populaatiosta 164 kveeniä (4,3 %), 184 saamelaista (4,8 %), 44 saamelais-kveeni -ryhmään kuuluvaa ja 3459 norjalaista, jolloin ns. norjalaiseksi sekoittuneet on merkitty norjalaisiksi. Tämä merkitsee, että laskennassa ei enää ole voitu erottaa norjalaisdominoituneesta väestöstä muita kuin selviä "erilaisuuskategorioita". Kveenien olemassaolo ei kuitenkaan ollut vielä lopussa. Kamøyværistä muodostui viimeinen kveenikulttuurin linnoitus Makrealle, sinne muutti jostain syystä muista kylistä kveenejä 1900-luvun alkuvuosina. (Niemi 1982, 43—53.)

Mutta Paulaharjukin toteaa väestön sekoittuneen, norjan kielen saaneen ylivallan, koulun norjalaistamisvaikutuksen voittaneen niin, että suomi kaikuu

vain joissain harvoissa mökeissä kotikielenä. Mutta Laestadiuksen oppia vielä tuolloin kuultiin mantereelta tulleiden saarnamiesten todistamana, tulkittuna ruijaksikin, niin että kaikki sen ymmärtäisivät. Mutta ulkona tieraaavat lapset omissa leikeissään ja suruttomat merensoutajat tarinoivat kajalla omiaan — sielustaan ja kielestään välittämättä. (Paulaharju 1985, 86—97, 136—143.)

3.3.7. Porsankinvuono, Pyssyjoki ja Lemmijoki

Porsankinvuonoon laskee kolme merkittävää lohijokea, vuonon länsirannalle Stabburselva, sen pohjukkaan Lemmijoki ja vuonon itärannalle Pyssyjoki. Näiden jokien laaksoissa esiintyvät myös alueen ainoat merkittävät mäntypuustot. Kunkin joen suistoalue on verrattain tasaista ja maa on hedelmällistä jokien vuosisatojen aikana tuoman irtomaan ansiosta, lisäksi jokivarsilla on merkittäviä niittyalueita. Metsissä oli riistaa ja jokilaaksoja pitkin oli kohtuullisen vaivatonta siirtyä myös tuntureiden riekkomaille.

Porsankinvuonon ikiaikainen saamelaisasutus oli pääasiallisesti asettunut vuonon merenpuoleiseen ulko-osaan sen molemmille rannoille Billefjordista ja Leirpollenista pohjoiseen. Tosin jälkiä asumisesta löytyy myös vuonon sisäosista, joita lienee käytetty siitojen vuosikiertoon kuuluvina talvipaikkoina.

Porsankinvuonon kveenien taustoja hakiessaan on Geir Haukedal päättänyt jäljittämään ensimmäiset, 1700-luvun puolivälin tienoilla seudulle muuttaneet, Kaarasjoelle, jonne jo 1720-luvulla oli syntynyt vakituisen suomalaisperäisen asutuksen kolonia (Haukedal 1980, 26—29). Lieneekö niin, että Kaarasjoen kveenit joko tunturisaamelaisten kanssa tai muuten olivat harjoittaneet kausikalastusta Porsankinvuonossa, mutta jatkoivat sitten perhekunnittain siirtymistään alas pohjoiseen, jossa ekologiset olosuhteet vastasivat tunturimaan mäntyseutujen perusolosuhteita, mutta jossa meri keskeisenä resurssina oli jokapäiväisenä lähellä. Sinne oli kuitenkin mahdollista siirtää pohjoissuomalainen uudisasutuskulttuuri.

Kveenien siirtyminen Porsankinvuonolle vastaa tyyppikuvaa 1700-luvun uudisasutusprosessista, vaikka Haukedal, niin kuin muukin norjalainen tutkimus (ehkä Niemeä lukuun ottamatta), määrittääkin muuttoliikkeen syyksi erityisesti kriisiajat ja huonon vuodentulon lähtöalueilla.

Ensimmäiset Porsankinvuonon kveenit tavataan saamelaisasutuksen lomasta Keissistä (Kjæs), vuonon ulkopäästä, jossa vuoteen 1769, jolloin ensimmäiset kohtalaisenkaan luotettavat lähteet kuvaavat asukkaiden taustoja, oli kaikkiaan 13 kveeniä, puolet asutuspisteen väestömäärästä. Samana vuonna luetellaan Pyssyjoelta 19 kveeniä; he olivat seudun ainoat pysyvät asukkaat porosaamelaisten kausinautinnan ohella. Lemmijoella oli jo yksitoista kveeniä, puolet nelisavuisesta yhteisöstä, ja Stabbursnesissä oli kveenejä kolme. Tämä kveeniväestö muodosti tuolloin 13,9 % Kistrandin seurakunnan kokonaisväestöstä, josta siis saamelaisväestöä oli kutakuinkin loput.

Vuoden 1801 väestötietojen perusteella näyttää kveenien suhteellinen lukumäärä nousseen jo neljännekseen Kistrandin 484 asukkaan kokonaisuudesta; näistä 121 kveenistä asui 52 Pyssyjoella, 26 Lemmijoella, 10 Stabbursnesissä ja 14 Keississä muiden sijoituttua muualle vuonon ulkorannoille. Neljännesvuosisata myöhemmin oli koko Kistrandin väkiluku pudonnut jonkin verran, mutta väheneminen oli kohdistunut muihin kuin kveeniväestöön, jota oli 143 henkeä, 32,8 % kokonaisväestöstä. Näistä lähes puolet, 70, löytyy Pyssyjoelta, jossa heidän lisäksi asuu muutama saamelainen, 35 Lemmijoelta, jossa he muodostavat 94 % väestöstä. Muita kveeniasutuksia ovat Stabburnbes, jonka 9 kveeniä muodostavat puolet väestöstä, ja saamelaisasutuksen sekaan sijoittuneet parisenkymmentä kveeniä Keississä, Leirpollenissa ja Brennassa vuonon itärannalla Pyssyjoelta pohjoiseen.

Vuoden 1865 laskenta kertoo Pyssyjoen säilyneen lähes puhtaana kveenikylänä, jossa 116 kveenin lisäksi oli kymmenkunta saamelaista, Lemmijoki oli luvultaan noussut alueen suurimmaksi kveenikyläksi 163 suomalaisperäisellä asukkaallaan, mutta yli kaksikymmentä vuononpohjan asukasta oli jo muista ryhmistä. Kveenien suhteellinen osuus ei kuitenkaan noussut samaa vauhtia kuin kokonaisuus; pitäjän 392 kveeniä olivat 37,4 % alueen kaikista 1048 asukkaasta. Muu kuin kveenisiirtolaisuus oli siis nousussa ja 1800-luvun puoliväliin pysähtyykin Porsankinvuonon kveeni-

asutuksen muuttoväestöön perustuva nousu. Huomattava on myöskin, että viimeisen periodin, siis 1800-luvun alkupuoliskon muutto tai alueellinen siirtyminen, kohdistuu Kistrandin kirkon liepeille vuonon länsirannalle ja sen pohjois- ja eteläpuoleisiin sivuvuonoihin Smørfjordiin ja Pillavuonoon (Billefjord). Mahdollisesti sisäistä muuttota tapahtuu vuonon itärannalla, kun Pyssyjoen niemeen (Kjærringsvik) syntyy vuoteen 1865 mennessä kaikkiaan 18 hengen kveeniyhteisö. Pyssyjoki työntää vielä asukkaitaan pohjoiseen ja mm. Friisin kartasta vuodelta 1888 löydetään kaksi kveeniperhekkuntaa Leirpollenin pohjoispuolelta Mouruniemestä (Mårnes). Varsinaista kveenimuuttoa Lemmijoelle ja varsinkaan Pyssyjoelle ei siis enää esiinny, joitakin yksittäisiä tulijoita lukuun ottamatta, ei tuolloin eikä myöhemminkään. (Haukedal 1980, 114—156; Friis 1888.)

Yhteenvedona kveenimuuton jälkeisestä väestön etnisestä jakautumisesta voidaan ottaa esiin Hanssenin taulukko, jossa väestö on jaettu laskentapiireihin (kyläkokonaisuuksiin) vuodelta 1865; on huomattava, että Hanssenin taulukossa on jo assimilaatio ennakoitu, sekäväestö on viety pääkategoriaan (esim. Stabbursnes):

Taulukko 4. Väestön etninen jakautuminen Porsangissa 1865

	saamelaisia	kveenejä	norjalaisia
Kistrand	171	29	36
Pillavuono	192	16	2
Stabbursnes	73	-	-
Lemmijoki	38	164	8
Pyssyjoki	18	152	2
Brenna	130	5	12
yht.	622	366	60

(Hanssen 1986, 194)

Porsankinvuonon kveeniväestö on siis pääsääntöisesti 1700-luvun ja 1800-luvun alkupuolen uudisasutussiirtolaisuutta. Suurten siirtolaisvuosien väestösiirtymät 1800-luvun loppupuolella kulkivat joko suoraan Varenkiin tai länti-

sen Ruijan kveenikylien kautta eteenpäin. Porsankinvuonon kveenit olivat kulttuurisesti erossa uudesta siirtolaisuudesta, ainoastaan kalastajien kontaktit Makrean, Lofoottien ja Finmarkun kalavesillä sekä hengellinen yhteenkuuluvuus loivat siteitä muihin kveenikyliin.

Porsankinvuonosta voimme ottaa esimerkin meritalonpojan vuosirytmistä, joka luonnollisesti voidaan yleistää muihinkin vastaaviin ekologisiin nautinta-alueisiin. Tässä esityksessä ei ole huomioitu ansiotöiden eikä käsitöiden osuutta. Naisten tehtäviin kuuluva karjanhoito ja taloustyöt olivat luonnollisesti ympärivuotisia. On huomattava, että Porsankinvuonon, nimenomaan vuonon itärannan, elinkeinomahdollisuuksien hyödyntämisessä ei eroja kveenien ja merisaamelaisten välillä esiinny.

talvikautena	polttopuun ajo kotitarvekalastus
maaliskuu	lotakalastus (Makrea)
toukokuu	lotakalastus, lohenpyynti alkaa, lannanajo, hevoset ja karja ulos
kesäkuu	kesäkalastus, perunanistutus, markkinat, sosiaaliset tapahtumat
elokuu	heinätyöt, kotipellot, ulkoniityt, lohenpyynti päättyy seitikalastus verkoilla, siimakalastus
syyskuu	marjastus merikalastus (osittain) teurastus, metsästyskausi
joulukuu	sillinkalastus, kotitarvekalastus

(Hanssen 1986, 256—57)

Kuvio 4. Meritalonpojan vuosirytmä Porsangissa 1800-luvun lopulla.

Yhteiskunnan muutos 1900-luvulle tultaessa luonnollisesti monimuotoisti elikeinorakennetta.

Etniset suhteet heijastuivat myös kielioloissa Porsangissa. Kveenikylät olivat suomenkielisiä ja saamelaiskylät lapinkielisiä. Vähäinen virkamieskunta käytti norjaa, mutta koska lähes kaikki seudun asukkaat olivat muunkielisiä, oli 1800-luvun virkamiesten hallittava asukkaiden kieltä. Vuonna 1826 tiedetään saamelaisten ja kveenien Kistrandissa ymmärtäneen norjaa jonkin verran, mutta vain harvan itse sitä puhuneen (Hanssen 1986, 158). Ennen 1800-luvun lopun norjalaistamisprosessia voidaan puhua kielellisestä saamelaistumis/suomalaistumisprosessista aina riippuen siitä, mikä oli kunkin asutuksen pääkieli. Kaksikielisyys oli luonnollista, norjan osaaminen harvinaista. Vuodelta 1869 tiedetään, että Lemmijoen 182 asukkaasta 100 tuli toimeen saameksi, mutta vain kolme norjaksi ja vastaavasti Pyssyjoella 124 kveenistä ymmärsi 70 saamea, muttei kukaan norjaa. Kielioloista ja samalla etnisistä suhteista (seka-avioliittojen lapset ja "puhtaat" lapset) 1800-luvulla antaa vielä hyvän kuvan Kistrandin kunnan koulun oppilaista laadittu etninen taulukko vuodelta 1886. Tässä siitä tehty tiivistelmä:

Taulukko 5. Porsangin koululaisten etninen jakauma v. 1886

paikkak.	koulul. yht.	no	sa	kve	no/ sa	no/ kve	kve/ sa
Smørfjord	32	1	22	3	2	-	4
Kistrand	20	2	10	3	-	1	4
Pillavuono	54	3	40	6	5	-	-
Stabbursnes	12	-	11	1	-	-	-
Lemmijoki	45	-	3	37	-	3	2
Pyssyjoki	33	-	-	33	-	-	-
Leirpollen	21	-	3	5	-	2	11
Brenna	10	1	9	-	-	-	-
Tamsøy	4	4	-	-	-	-	-
yhteensä	231	11	98	88	7	6	21

Taulukko on varsin hyvä esimerkki etnisistä suhteista Porsangissa. Vuonon länsirannan kylät Smørfjord, Kistrand ja Pillavuono sekä Stabbursnes ovat saamelaisia, kuitenkin niin, että niissä on sekä kveeni- että norjalaisasutusta sekä norjalais-saamelaisia ja kveeni/saamelaisia avioliittoja. Lemmijoki on kveenikylä, jossa on saamelaisasutusta ja saamelaisten ja kveenien sekä

norjalaisten ja kveenien seka-avioliittoja. Pyssyjoella on vain kveenejä. Leirpollen on kveenien dominoima kylä, jossa on saamelaisia perheitä ja suhteellisen huomattava määrä seka-avioliitoista tulevia koululaisia. Brenna on saamelaiskylä, jossa on vain yksi norjalaisperhe (luultavasti opettaja), ja Tamsøy on norjalainen kalastajakylä. Tilastot ovat tilastoja eivätkä kerro varsinaisista talousyksikköjen suhteista, lapsiluku kun eri perheissä oli luonnollisesti vaihteleva.

Vuosisadan loppupuolen norjalaistamisprosessi toteutettiin Kistrandissa samoilla periaatteilla kuin muuallakin Ruijassa, mikä luonnollisesti johti uuden yhteisen kielen syntymiseen etnisten ryhmien välille. Mutta muutos oli hidasta. Vaikka norjalaisuus tulikin tavoitteeksi, ei norjalainen elämäntapa juurikaan muuttanut etnisesti monimuotoisen, mutta elämäntavaltaan varsin homogeenisen porsankilaisväestön kulttuurista perusilmettä.

Porsankilainen kansankulttuuri oli siis perustaltaan luonnonresurssien kaptatiiviseen nautintaan liittyvää merisaamelaiskulttuuria, jossa luonnonresurssien kausivaihtelut muodostivat elämisen perustan. Tähän perinteiseen elämänmuotoon toivat oman lisänsä sisämaasta saapuneet kveenit. Asumiskulttuurin muutos on yksi näkyvimmistä ilmiöistä. Perinteisen turvekammin tilalle nousi suomalaisen esimerkin mukaan saamelaiskyliinkin hirsinen paritupa, joskin kammeja esiintyi vielä pitkään 1900-luvulla. Eläinsuojatkin rakennettiin hirsistä ja muutenkin puun käyttö rakennusaineena tuli osaksi kulttuuria (Hanssen 1986, 175). Pohjoiseen kulttuuriin kuuluvan avoimen takkauunin niin kveenit kuin saamelaisetkin aikaa myöten vaihtoivat norjalaiseen rautauuniin. Puun käyttöön tottuneet kveenit, vaikka tulivatkin Kaarasjoen alueelta, käyttivät resurssia liiaksikin. Rakennukset, aidat, tervanpoltto ja tukkien myynti rasittivat metsää, eivätkä valtiovallan kieltotoimetkaan estäneet kveenejä käyttämästä resurssia hyväkseen. Vuonna 1775 ei metsää saanut hakata vapaasti edes omalla maallaan, mutta 1864 annetun asetuksen mukaan ei omalla maalla tapahtuvaan hakkuuseen ollut rajoituksia, sen sijaan valtion maaksi katsotulla yhteismetsällä oli tiukat käyttörajoitukset. Metsän käyttö oli niin aktiivista, että mm. Pyssyjoen kyläkentältä hävisi metsä 1900-luvun alussa ja vain suuret kannot muistuttivat entisestä männiköstä. (Hanssen 1986, 311—313.)

Kveenit toivat mukanaan myös karjataloutensa. Paulaharju kertoo Pyssyjoella suomalaisten perustaneen elämänsä suurelta osin kalaan ja karjan tuotteisiin ja että Pyssyjoen kyläkentän raivaamisella oli mahdollistettu karjatalouden merkittävyys, karjaa oli suhteellisesti ottaen runsaasti. Pyssyjokiset olivat myös tunnettuja piimänjuojia, jota pidettiin sen ajan "metisiininä". Kulttuurisesti mielenkiintoista on, että Porsangin perinteinen nautakarjarotu on ns. finnekua, toisin kuin mm. Varengissa, jonne suomalainen ja venäläinen karjarotu siirtolaisuuden mukana levisi. Finnekua lienee vanha rotu, johon lapinlehmä ja perinteinen suomenlehmä ovat sekoittuneet. "Dette var meget små kyr mer stort hode... Fargen var oftest hvit med røde flekker, rødsidet, sortsidet eller konnet" (Hanssen 1986, 197). Hevoset olivat myös "etnisiä". Porsangissa oli oma porsanginhevonen, oma pieni vahvarakenteinen rotunsa, joka kilpaili paremmuudesta suomenhevosen kanssa. Lampaat sen sijaan olivat norjalaista jo 1850-luvulta lähtien jalostettua rotua. (Hanssen 1986, 195, 197, 303—317; Paulaharju 1928, 115, 268—230.)

Kulttuurinen vaikutus kävi molempiin suuntiin. Ilmeisen silmiinpistävää on ollut saamelaisen pukuparren leviäminen kveenikyliin, erityisesti mainitaan tässä Pyssyjoki. Paulaharju kuvaa pyssyjokisten pukuparsia Kaarasjoen mallin mukaiseksi, johon varsinkin miehet olivat asunsa vaihtaneet, eivät niinkään naiset. Paulaharju tietää, että vielä 1880-luvulla naiset kulkivat suomalaisittain puettuina:

...tasaraitaiset, leveät, pitkät, keskeltä "kurhelle" lasketut hameet, hartiahuivit, lakit rypyttetyine valkoliinoineen sekä somat avopoviset tiukat kangasliivit kahdeksine hakasineen. Hameen siniset, keltaiset, punaiset ja viheriät raidat värjättiin itse. (Paulaharju 1928, 120.)

Tämä lienee ainut kuvaus vanhasta tornionlaaksolaisesta kansanpuvusta, joka löytyy Ruijasta. Mainittakoon tässä yhteydessä, että Dagny Olsen Alattiosta, syntyisin Mouruniemestä, on pitkään suunnitellut kyseisen puvun rekonstruointia, koska "norjalaista buunaadia ei kveeni voi pitää" (TKU 84/79, 46). Miesten pukuparsi lainattiin luonnollisesti saamelaisilta sen käyttökelpoisuuden ja myös saatavuuden vuoksi. Paulaharju on kuitenkin varovainen esitellessään asiaa eikä anna lukijansa ymmärtää, että kyseessä olisi käynnissä oleva kulttuurinvaihdos.

Näin on koko Pyssyjoki pukenut päällensä Lapin parseelit, kumminkaan silti muuttumatta lappalaiseksi, vaikka saamelaisia on naitukin ja lapinmiehille menty. 'Emmä met ole lappalaiset', pyssyjokelainen vakuut-taa, 'suomi on mejän äitinkieli... Suomea puhumme joka päivä.. Emme met lappia puhu, ymmärrämmä kyllä... ja ruija mennee huonommasti'. (Paulaharju 1928, 120—121.)

Eikä näin ole tapahtunutkaan. Pukuparsi yleiseurooppalaistui varsin pian eivätkä pyssyjokiset saamelaisliikkeen alettua olleet missään mielessä halukkaita ottamaan ylleen saamelaisten etniseksi symbolikseen ottamaa lapinpukua.

Lestadiolaisuus tuli Porsankiin verrattain myöhään. Hanssen selittää tätä sillä, että Kistrandin seurakunnan alueella ei ollut sellaisia sosiaalisia ongelmia (juoppoutta, siveettömyyttä ja rikollisuutta), joihin lestadiolaisen liikkeen sanoma osaltaan oli kohdistunut. Näin voikin olla. Toinen selitys on, että liike ei yksinkertaisesti kohdistunut kulkureiteistä syrjässä oleviin isoituneisiin Porsankinvuonon kyliin ennen 1870-luvun alkua. Tuolloin erityisesti Lemmijoella kveenien keskuudessa alkoi voimakas herätys, joka pian levisi muihinkin kveenikyliin ja sittemmin myös saamelaisten keskuuteen. Eräänä syynä lestadiolaisuuden nousuun, kuten Ivar Bjørklund toteaa myös Naavuonossa olleen, on ilmeisesti samoihin aikoihin alkanut norjalaistaminen, jota kirkko myös voimakkaasti tuki. Kun uskontoa ei kohdattu omalla kielellä, oli helppoa kirkon oppien ja kirkon rituaalien rinnalle hakea turvaa omakielisestä ja myös sosiaaliseen tilanteeseen sopivasta opista, jota omakieliset saarnamiehet tarjosivat. Lemmijoelta alettiin lähettää saarnamiehiä Kaarasjoelle, jonne lestadiolaisuuden vaikutus ulottui voimakkaana vasta 1890-luvulla, ehkä juuri lemmijokelaisten työn ansiosta. (Hanssen 1986, 261—263.) Porsankinvuonoon juurtui vahva vanhalestadiolainen uskonnollinen näkemys. Mutta kyllä valtionkirkkokin lähestyi kveenejä omalla kielellään. Paulaharju kertoo, kuinka kveenilähtöinen Johan Beronka tuli kirkkoherraksi Kistrandiin ja piti saarnaa Pyssyjoen vuonna 1908 rakennetussa kyläkirkossa. Ihmetys oli suuri, kun Jumalan sanaa Norjan kirkossa kuuli suomen kielellä — ilman tulkkia (Paulaharju 1928, 125).

Pyssyjoen kertomusperinteeseen kuuluu asutushistoriaan liittyvä, folkloressa edelleenkin aktiivina elävä syntykertomus, kveenimyytti. Tämä kertomus kuului myös opettaja Terje Aronsenin aktiiviin repertoaariin hänen

opastaessaan etelästä tulleita tutkijoita kylänsä historiaan. Ottamatta kantaa kertomuksen historialliseen totuusarvoon (kuka oikein tuli ensin), lienee syytä tuoda se esiin tässä Paulaharjun versiona (ks. myös TKU/V/85/25):

...on kohta parisataa vuotta siitä, kun Enontekiön Peltovuomasta lähti mies, Kippaisen Sammeliksi sanottu, huonoja aikoja sekä nälänhätää pakkoon. Tunturilappalaisilta, jotka joka kevättalvi jutasivat joukkoineen ja porotokkineen pohjoiseen Jäämeren rantamaille ja taas syksyllä palasivat ylimaihin, Kippaisen ukko oli kuullut tunturientakaisista erinomaisista maista sekä merkillisestä merestä, joka ei talvellakaan mene jäähän. Siitäpä Peltovuoman nälkäinen mies sonnusti pettua syövän joukkonsa ja lähti syystalvella jutaamaan sulan meren luvattuun maahan. Pitkin Tenojoen reikää, Utsjoen ja Kaarasjoen kautta Sammelintajutamakunta kulki. Tämä asia lienee tapahtunut 1700-luvun keskivaiheilla. Sairauttakin lie Sammel-rukalle sattunut matkalla, sillä Utsjoen kirkonjumalalle on Sammel Kippainen joulukuun 26 p:nä 1751 uhrannut sairautensa takia taalarin ja neljä äyriä. Siitä matkalainen pääsikin merimaihin Porsangerinvuonon eteläpäähän asettuen aluksi Lemminjoelle. Tämä kyllä ei ollut mieluisa paikka, eikä ukko siinä vuosia viipynyt, vaan souiti joukkonsa veneellä pitkin vuonoa vielä pohjoisemmaksi, kunnes taas kyhäsi kotansa Kiksiniemeen, Porsangerin itärannalle. Täällä kyllä akka ja sikiöt ihan surkeina ja uupuneina voivottelivat, koska piti ajelehtia aivan oudossa ja autiossa maassa, jossa ei näkynyt muuta kuin merta ja korkeita tunturivuoria. Silloin Sammel-ukko kiipesi sangen korkealle Hestaniemen vaaralle, seisoi siellä ja katseli ympäriinsä, kävi vaaran takanakin ja palasi taas joukkonsa luo ja muisteli:
— Älkää itkettä, kaunis ja hyvä paikka on löyvetty... Siellä on puuta ja elukkaa... siellä on hyljettä, siellä on kallaa, vaikka minkälaista, on jokilohta ja merensuu täynnä viljaa... ja petäjämettä lähtee merenrannasta... ja koijuja kasvaa paljon... Ja aivan auttiin on koko maa.

(Paulaharju 1928, 110; vrt Qvigstad 1921, 19; Beronka 1922, 105—106, jolta Paulaharju on tarinansa lainannut, kertojana Johan Abraham Hansen Pyssyjoelta.)

Tähän sopii ehkä ottaa myös tuo Beronkan vuonna 1922 julkaisema toisinto, koska se edustaa kerronnaltaan ja murteeltaan kaiketi alkuperäisintä pyssyjokelaista murretta vuosisadan vaihteen tienoilta. On huomattava, että Pyssyjoen murteeseen kuuluu (vieläkin) luonteenomaisena dentaalispiranti (Lindgren 1992, 24), jota oheiseen transkriptioon ei kuitenkaan ole litteroitu:

Ensimmäiset ihmiset tulhiin Pyssyjokheen Suomesta, Peltovuomasta. Net lähdethiin pakhoon ko olthiin nälkävuodet ja sodanajjat, siihen on toista sattaa vuotta.

Yksi mies, Juntti nimeltä tuli tänne suuren lapsijoukon kansa; muutamat sannoovat, että s'oli Kippasen Sammeli, joka ensiksi tuli tänne; s'oli kuullu tunturilappalaisilta, että täälä on hyvä olla.

Juntti tuli tuone Kiksiniemheen ensistä, ja jätti sinne ämmin lasten kansa ja itte meni Hästaniemenvaaran päälle kattothan Pyssyjoven laaksoo, joka silloin oli auttiin ja tyyhä ihmisistä. Se näki ison kalajoven, ja petäjämettä ja koiijumettä oli kiini meren ranthaan, ja mettä oli täynnä kaikenlaista viljaa; heinämaita kansa oli. Se Juntti pyörsi takaishiin ämmin ja lasten tykö; ko se tuli sinne, niin lapset olthiin itkheillä, ko olthiin ulkkoo ja vaipunheet matkasta. Niin hään sanoi lapsile: ällkkää itkekö, nyt ei ole hättää, hään näki yhden kaunhiin laakson, jossa on hyvä olla. Ja hään siirtyi Pyssyjoven laakshoon, ja laittoi ensistä turvekammin joven ranhtaan, jota nyt kuttuthaan Alakentäksi.

Juntilla oli yksi eli kaksi poikkaa, ja en mie muista tarkoin, oliko yhdeksän tai kymmenen tydärtä. Tyttäret naithiin, kusta kohdathiin miehhi, muutamat lappalaisten kansa, muutamat ruijalaisten kansa, ja sillä laila on nyt karttunu paljo ihmissii, lähelä viiskymmentä talloo Pyssyjokheen ja ympäristöle. Juntin lapsista on lähtenheet kaikki Pyssyjoven ihmiset. (Beronka 1922, 105—106.)

Vaikka historiantutkijat ovatkin osoittaneet, että Paulaharjun Sammeli Kippainen ei ollutkaan ensimmäinen Pyssyjoen asukas, vaan Beronkan kertojan muisteleva Juntti-äijä, Erik Juntinpoika, on myytti ensimmäisestä asukkaasta hyvä osoitus pyssyjokelaisen paikallisperinteen säilymisestä. Beronka kuuli tarinan 1920-luvulla ja itse kuulin sen vuonna 1984 — ehkä bookloreina ehkä folkloreina. Oli miten oli, näistä alkuäijistä, Sammelista, joka perusti Pyssyjoelle "Treeti-suvun" ja Juntti-äijä-raukasta, joka perusti toiselle puolelle jokisuuta "Junttien" (tai Priitan) kantasuvun, on Pyssyjoen asutushistoria saanut alkunsa ja vieläkin kylällä lasketaan polveutumista jompaankumpaan sukuun.

Toinenkin mielenkiintoinen piirre löytyy Pyssyjoelta. Kun sinne rakennettiin kappeli vuonna 1908, perustettiin samaan aikaan hautausmaa. Ja se nimettiin ensimmäisen sinne haudatun vainajan, Anna Eriksenin, mukaan Annaksi. Ja edelleenkin vainajat viedään Annalle (Aronsenin haastattelu 1983; ks. TKU/V/85/25).

3.3.8. Pohjois-Varenki Annijoelta Vuoreaan

Muuttoalueet ja kveenyhteisöt Pohjois-Tromssassa ja Länsi-Finmarkussa olivat saaneet alkunsa nimenomaan 1700-luvun uudisasutusprosessista, jota sittemmin 1800-luvun kaivosteollisuus ja muu työsiirtolaisuus olivat rikastuttaneet. Sen sijaan siirtolaisuus Varengin alueelle tapahtui pääsääntöisesti 1800-luvun puolivälin tienoilta lähtien ja oli selvästi työsiirtolaisuutta. Se oli maahanmuuttoprosessi, jossa siirtolaiset olivat jo lähtöään talonpoikaisyhteiskunnalle luonteenomaista liikaväestöä tai jo lähtöseuduillaan palkka- tai sopimustyössä ollut ns. alemmaa kansankerrosta. Tätä kuvaa hyvin taulukko Suomen Lapista muuttaneiden ammatillisesta taustasta tai yhteiskunnallisesta statuksesta 1881—1890. (Niemen taulukon laskuvirhe korjattu.)

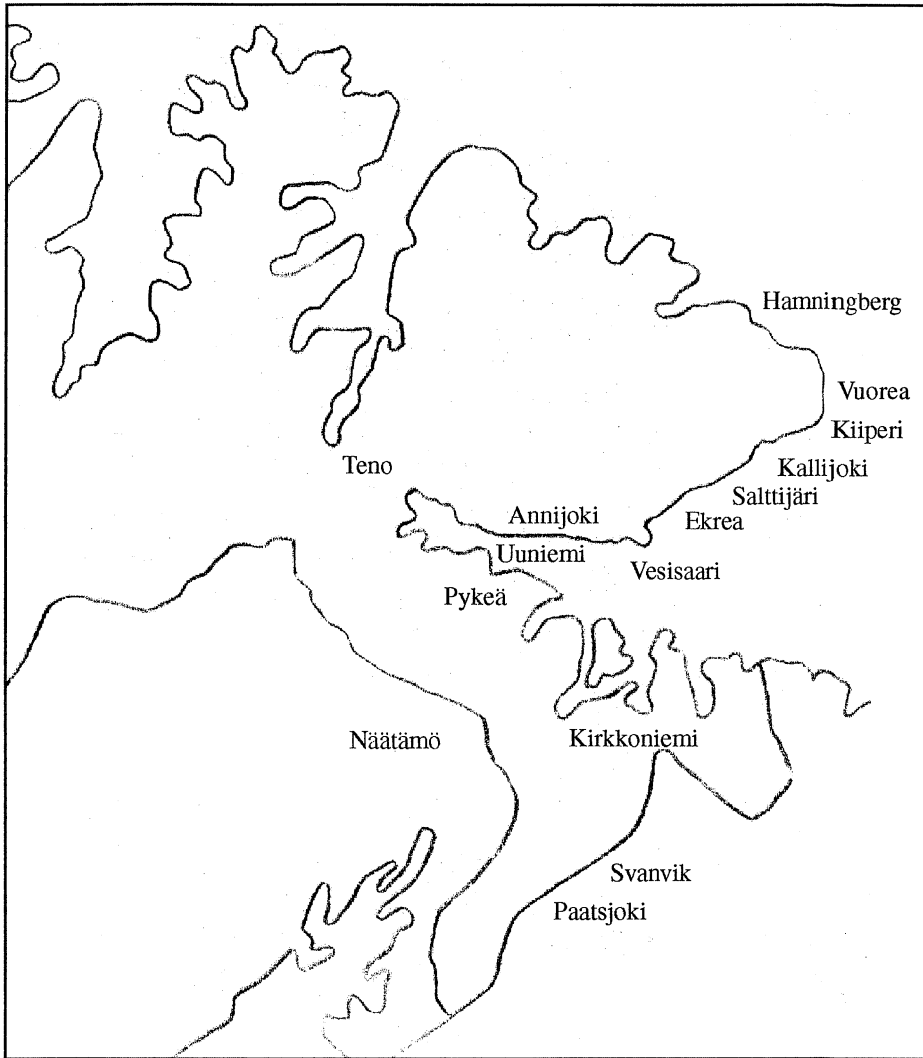
Taulukko 6. Suomen Lapista Varengin alueelle vuosina 1881—1890 muuttaneiden ammatillinen tausta.

ammatti tai status	lukum.	%
1 itselliset	341	8,27
2 talonpoikaislapset	1166	28,26
3 mäkitupalaiset, loiset	128	3,10
4 torpparit	219	5,30
5 palv.väki, päivä- ja metsätyöl.	2171	52,62
6 muut	101	2,45
yhteensä	4126	100,00

(Niemi 1977, 46)

Kategoriassa 5 pääosa oli maa- ja metsätalouden liikkuvaa työväkeä, yhteensä 49,6 %, siis noin puolet maahanmuuttajista.

Maahanmuutto Pohjois-Varenkiin, kuten luvussa 3.1. todettiin, alkoi siis varsinaisesti 1830-luvulla. Ensimmäiset kveenit ovat tuolloin ilmeisesti asettuneet Annijoelle (Vestre Jakobselv) (Lilleeng 1937, 26—31). Vesisaa-resta tiedetään kertoa, että sinne oli viisivuotiskautena 1836—40 asettunut 11 perhettä ja lisäksi "en Del som ere i Tieneste hos Andre". Jo vuonna 1835 tietää Itä-Finmarkun vouti kertoa, että suuri osa alueen palvelusväestä oli



Kartta 7. Kveenyhteisöt Pohjois- ja Etelä-Varengissa

suomalaisperäistä. Muuttoliike oli tuolloin selvästi vilkastumassa ja oikeudenkäyntiasiakirjoissa onkin toistuvasti mainintoja Suomesta tulleista passittomista, joista osa käännyttiin takaisin, osa veloitettiin hankkimaan pysyvä työpaikka.

Vuonna 1845 asui Varenkivuonon ympäristössä kveenejä seuraavasti: Vesisaaren itäpuoliset kylät 8, Uuniemi (Nesseby) 46, Etelä-Varenki 77 ja Vesisaaren kaupunki ja ympäristö 140 (joista 6 asui Annijoella ja loput itse kaupungissa), siis yhteensä 271 kveeniä. (Niemi 1977, 24—26.)

Kun tarkastellaan kveeniväestön muuttoa Vesisaareen ja sen maalaiskunta-alueelle, on käytössä varsin tarkka lähdemateriaali. On kuitenkin huomattava, että tilastollisia virheitä aiheutuu siitä, että väki siirtyi laskentapiiristä toiseen ja että 1870-luvulta lähtien tilastoihin on saatettu merkitä ja onkin merkitty henkilöitä, jotka vain tilapäisesti oleskelivat laskenta-alueella tarkoituksena siirtyä alkaneen siirtolaisvirran mukana Yhdysvaltoihin. Samoin vertailuongelmia eri vuosien lukujen välillä aiheuttaa se, että vuoteen 1875 on laskennassa mukana alueella asumisoikeuden saaneet (de jure) ja sen jälkeen aina vuoden 1910 laskentaan asti alueelle sillä hetkellä asuneet (de facto); mm. kausikalastukseen osallistuneita on saatettu tuolloin laskea mukaan tilastoihin. Etnisestä kategorisoinnista ei vuoteen 1865 asti oltu erityisesti säädetty, mutta sen jälkeen kveeneiksi laskettiin ne henkilöt, jotka olivat syntyneet Suomessa tai suomenkielisessä Ruotsissa sekä ne, jotka olivat syntyneet Norjassa "sekoittumattomista" suomalaisperäisistä vanhemmista.

Kveenien lukumäärä nousi kymmenvuosikausittain Vesisaarella ja sen maalaiskunnassa seuraavasti:

Taulukko 7. Kveenien absoluuttinen ja suhteellinen määrä Vesisaarella ja ympäristössä 1845—1885.

Vesisaari	1845	1855	1865	1875	1885
kaupunki	134	353	710	1025	1371
% väestöstä	34,5	39,8	52,8	58,2	61,9
maalaiskunta	6	83	328	460	788
% väestöstä	1,3	12,0	34,4	42,3	50,9
yhteensä	140	436	1038	1485	2159
% kok.väestöstä	16,6	27,7	44,3	52,1	57,5

(Niemi 1977, 27)

Qvigstadin tilaston mukaan väestömäärät itse kaupungissa ovat hieman erilaiset, mutta 1800-luvun suhteelliset osuudet prosentin tarkkuudella samat. Hän jatkaa rekisteröidyn väestön osuuden esittämistä vuoteen 1910 asti seuraavasti:

Taulukko 8. Kveenien absoluuttinen ja suhteellinen osuus Vesisaarella ja ympäristössä 1890—1910.

Vesisaari	1890	1900	1910
kaupunki	954	70	898
% väestöstä	53,99	44,14	45,17
maalaiskunta	630	598	703
% väestöstä	49,22	46,00	50,07
yhteensä	1584	1468	1601

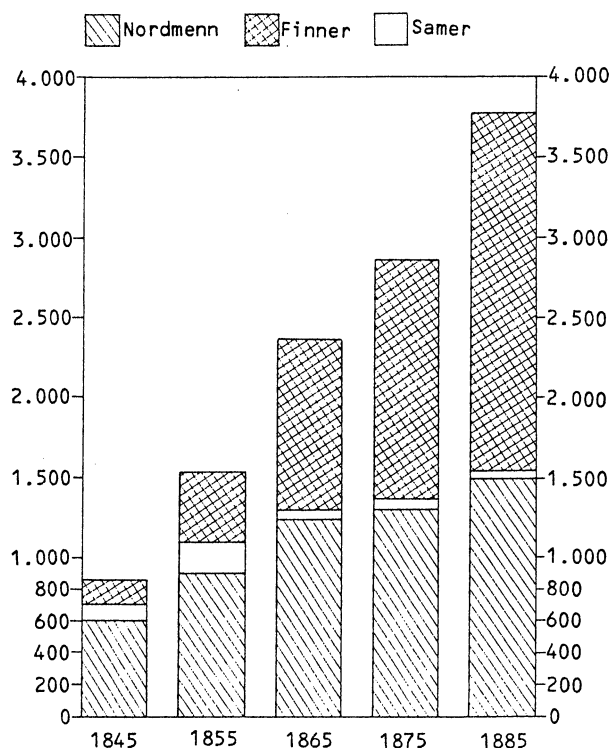
(Qvigstad 1922, 67)

Vuonna 1920 oli Vesisaaren kaupungissa kaikkiaan 872 kveeniä, mikä teki 46,71 % kokonaisväestöstä (Beronka 1933, 114).

Vuosien 1845 ja 1885 välisenä aikana nousi kveenien absoluuttinen lukumäärä Etelä- ja Pohjois-Varengissa (ilman Vuoreaa) 271 hengestä aina 3002 henkeen; lisäystä oli siis lähes 1100 %. Vesisaaren kveenien määrä nousi kymmenvuotiskaudella 1865—1975 710 hengestä 1166 henkeen, siis yli 50 prosenttia kokonaiskasvun oltua vajaa 500 henkeä, noin 36 %.

Samaan aikaan, kun kveeniväestön määrä lisääntyi sekä kaupungissa että maalaiskunnan alueella, väheni jälkimmäisessä norjalaisen väestön määrä selvästi sekä suhteellisesti että absoluuttisesti. Tämä johtui etupäässä alkaneesta ameriksiirtolaaisuudesta, joka ensiksi innoitti norjalaisväestön muuttoon. Poismuuttaneiden jättämille alueille asettuivat nyt uudet kveeni-siirtolaiset. Toisaalta kveenien voimakas väestönlisäys kohdisti painetta myös saamelaisväestöön, joka osittain sulautui maahanmuuttajiin, mutta myös siirtyi pois kveenipaineen alta Varenkivuonon pohjukkaan päin. Seuraavassa kuviossa esitetään norjalaisten, saamelaisten ja kveenien suhteellinen osuus Vesisaarella ja sen maalaiskunnassa vuosina 1845—1885 (Niemi 1977, 28).

NORDMENN, FINNER OG SAMER I VADSØ BY OG LANDDISTRIKT
1845 - 1885



Kuvio 5. Etninen jakauma Vesisaarella ja ympäristössä 1845—1885.

Siirtolaisuus Varenkivuonon pohjoispuolelle ei suinkaan ollut tasaista. Ensimmäinen huippu muutossa sattuu 1850-luvun alkuun, toinen taas 1860-luvun loppupuolelle. Vuosi 1866 oli selvästi suurin muuttovuosi 238 muuttajineen. Samana aikanaahan muutkin Ruijan seudut saivat voimakkaan muuttovirran Suomesta ja Pohjois-Ruotsista, muuttoprosessin laukaisivat useat peräkkäiset katovuodet. Kolmas huippu siirtolaisuudessa asettuu 1880-luvun alkupuolelle, joskin 1870-luvulla alkanut amerikansiirtolaisuus vaikuttaa häiritsevästi väestötietojen tulkintaan.

1880-luvulla väestön maahanmuutto pysähtyy, ja kuten tilastoissakin näkyy, kveenien sekä absoluuttinen että suhteellinen osuus kokonaisväestöstä

kääntyy laskuun. Syynä tähän on paitsi vähentynyt maahanmuutto myös lisääntynyt maastamuutto joko Amerikkaan tai takaisin Suomeen sekä väestönlaskentakriteerit, joiden mukaan kveenien ja norjalaisten välillä solmittujen avioliittojen lapset rekisteröitiin pääsääntöisesti norjalaisiksi (Niemi 1977, 29—31).

Ehkä on syytä vielä lyhyesti katsoa, miten maahanmuuttanut väestö jakautui perheellisiin ja perheettömiin ja toisaalta sukupuolen mukaan. Niemi on koonnut tilaston ruotsinpuoleisesta Carl Gustavin seurakunnasta, joka muuttajarakenteeltaan vastaa pohjoissuomalaisia seurakuntia. Kaikkiaan vuosina 1851—1870 emigroitui seurakunnasta Pohjois-Norjaan 265 henkeä, joista perheisiin kuului kaikkiaan 183 henkeä (43 perhekuntaa) ja yksittäisiä maahanmuuttajia oli 82 henkilöä. Maahanmuuttajien sukupuolesta voidaan todeta, että vuoden 1845 merkintöjen mukaan Vesisaaren kaupungissa oli kaikkiaan 134 kveenää, joista 81 oli miehiä ja 53 naisia; miesenemmistö oli siis n. 60 %. Alkuajan siirtolaisuus oli siis voittopuolisesti miehistä. Niemi erittelee myös Vesisaaren alueelle suuntautuneen siirtolaisuuden vuosien 1865 ja 1885 väestönlaskentatietojen sukupuolijakauman seuraavasti:

Taulukko 9. Vesisaaren suuntautuneen siirtolaisuuden sukupuolijakauma vuosina 1865 ja 1885.

vuosi	miehiä		naisia		yht.
	lukum.	%	lukum.	%	
1865	413	52,4	376	47,6	789
1885	529	49,95	530	50,0	1059

(Niemi 1977, 47)

Miesvoittoinen siirtolaisuus oli siis tasoittunut ja naisten osuus noussut yllättävänkin suureksi. Itse Vesisaaren kaupungissa oli molempina laskentavuosina naisten määrä suurempi kuin miesten. Tämä osoittaa, että kaupungistuvassa Vesisaarassa oli tarjolla työpaikkoja myös yksinäisille naisille, ja tämä taas vahvistaa siirtolaisuuden työsiirtolaisuusluonnetta. Maaseudulla säilyi miesten osuus suurempana; siellä oli tarjolla vähemmän itsenäisiä naistyöpaikkoja ja sinne myös suuntautui pääasiallisesti perhesiirtolaisuutta. Naisille tarjoutuivat

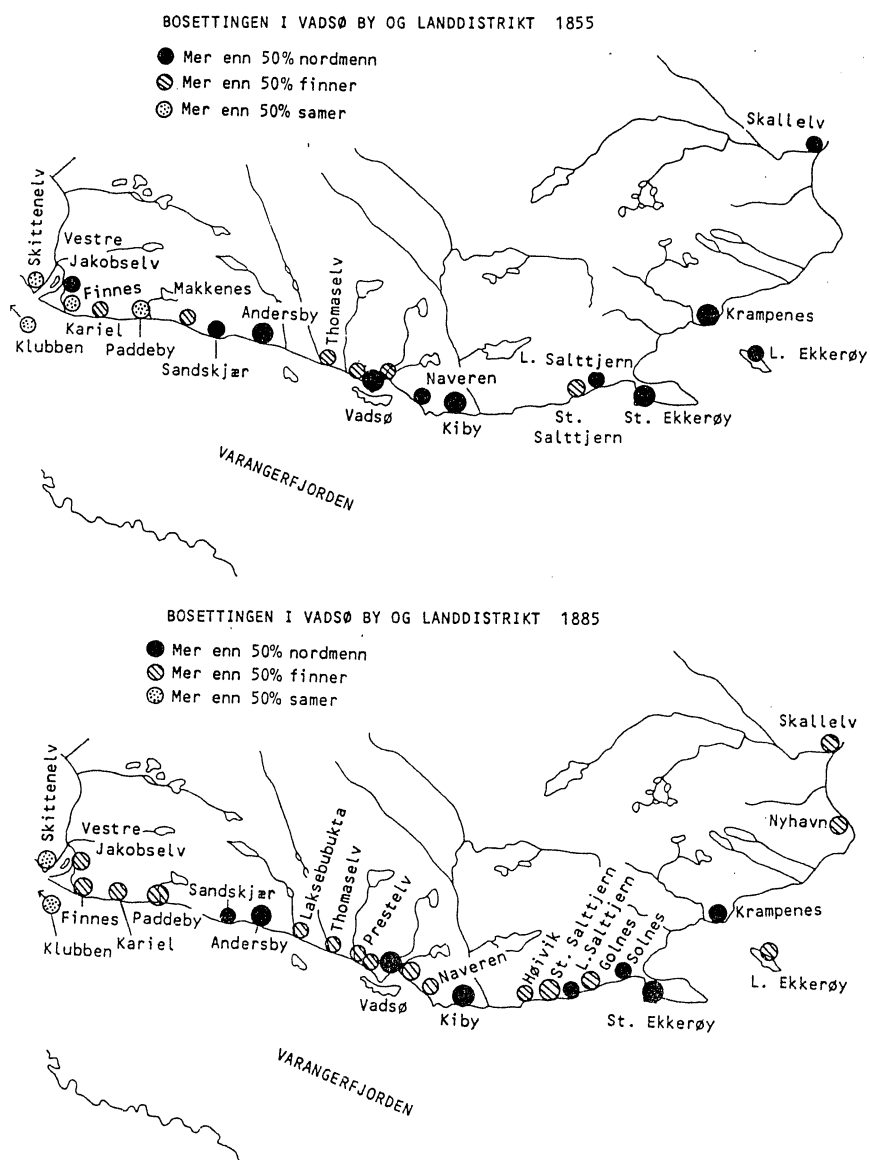
työsiirtolaisuuden alettua myös laajentuneet avioliittomarkkinat, mikä ei ollut laita uudisasutussiirtolaisuuden synnyttämissä, rakenteeltaan vakiintuneissa läntisissä kveeniyhteisöissä. (Niemi 1977, 42—48.)

Beronka ja Niemi ovat selvittäneet Vesisaaren kaupungin avioliittokenttää ja toteavat, että 1870-luvulle asti etnisten rajojen yli avioituminen oli varsin harvinaista.

Vuosina 1853—63 Vesisaaren alueella solmittiin kaikkiaan 231 avioliittoa, joista norjalaisavioliittoja oli 106, 54 oli kveenien keskeisiä ja vain 19 avioliitossa olivat kumppanit eri ryhmistä; tällöin morsian oli 16 avioliitossa kveeni ja sulhanen norjalainen (Beronka 1933, 114; Niemi 1977, 142). Vuonna 1885 oli Vesisaarella kaikkiaan 361 avioparia, näistä 36 oli etnisesti sekapareja, maalaiskunnan alueella aviopareja oli 271, joista 20 % (56 paria) oli sekapareja (Niemi 1977, 142). Vuosien 1870 ja 1900 välillä solmittiin Vesisaarella 74 avioliittoa kveenien ja norjalaisten kesken, näissä vain 20 tapauksessa oli morsian norjalainen. Vuosien 1901—10 seka-avioliitoista, joita oli 34, oli 29 tapauksessa sulhanen norjalainen ja viidessä kveeni. Tähän aikaan alkaa luonnollisesti esiintyä myös kveeni-norjalaisten perheiden lapsia, jotka avioituvat. Edellä mainituista 34 avioliitosta 18 oli sellaisia, joista toinen osapuoli oli norjalais-kveenisukua. Vuonna 1928 vihittiin Vesisaarella 13 avioparia, viidessä parissa oli jompikumpi osapuoli ainakin osittain kveenilähtöä. Vuonna 1926 oli vastaava suhde 11/2, 1927 taas 14/3, 1929 22/7 ja 1930 18/8.

Nämä luvut osoittavat, että etniset rajat avioliittokentässä ovat hajoamassa. Kun vielä todetaan että edelleenkin norjalaisten sulhasten osuus avioliitoissa on tänä ajanjaksona lähellä 70 prosenttia, voidaan ns. luonnollisen yhteensulautumisen todeta käyneen varsin nopeasti 1900-luvun alusta lähtien. Beronka toteaa myös, että kun aiemmin oli trendinä, että seka-avioliitoissa suomen kieli dominoi perheissä, niin 1900-luvulle tultaessa perhekieleksi yhä säännöllisemmin tulee norja. (Beronka 1933, 114—115.)

Vesisaaren ja sen maalaiskunnan alueella tapahtuvaa väestön etnistä sulautumista kuvaa Niemi (1977, 143—144) kahdella kartalla, joissa on esitetty etnisten kategorioiden osuus asujaimistosta.



Kartta 8. Etnisyyden muutos Pohjois-Varengissa vuodesta 1845 vuoteen 1885

Kartoissa on mustalla ympyrällä merkitty kylät, joissa on norjalaista väestöä yli 50 %. Vastaavasti on kveenienemmistö merkitty viivoitetulla ja saamelais-enemmistö pisteytetyllä ympyrällä.

Karttoja tarkasteltaessa huomataan selvästi, että saamelaisväestöön kohdistuva assimilaatio- tai siirtymispaine on ollut voimakas. Vuonna 1855 oli Finnes Annijoen lähellä vielä saamelaisenemmistöinen, samoin Paddebyssa oli merisaamelaisväestöä. 30 vuotta myöhemmin nämä kylät olivat suomalaistuneet. Samoin oli Annijoen asutus saanut suomenkielisen enemmistön. Vesisaaren ympäristön norjalaisasutuksen rinnalle syntyi kveenikyliä ja itse Vesisaari jakautui kolmeen osaan, läntiseen "Sisäpähän" (Inre Kvænby) ja itäiseen "Ulkopähän" (Ytre Kvænby), joiden välissä oli Midtbyen — norjalaisten asuttama Vesisaari. Vuonon ulkopuolella norjalaiskylät Kiby, Store Ekkerøy ja Krampenenes säilyttivät norjalaisen etnisyytensä, mutta vierelle syntyi uusia kyliä, Laksebukta, Naveren, Heevika (Høyvik), Salttjärvi (Salttjern), Kullaselva (Golnes) ja Nyhavn. Pikku Ekrea suomalaistui, samoin varsin täydellisesti Kallijoen kylä (Skallelv).

Taulukko 10. Asukkaiden etnisyys eräissä Pohjois-Varengin kylissä vuonna 1885

kylä	kve	no	kve/no	yht.
Annijoki	109	12	28	149
Kariel	47	3		50
Andersby	9	40		49
Kiby	49	171	39	251
Salttjärvi	128	1		129
Store Ekkerøy	17	176	20	213
Pikku Ekrea	54			56*
Krampenenes		64	35	99
Kallijoki	102	1		103

*kylässä asui kaksi venäläistä

(yhdistelmätaulukko Niemen 1977, 142—145 mukaan)

Etelästä tullutta kveenikansaa asettui siis Varenkivuonon pohjoisrannan kyliin varsin nopeassa tahdissa. Noin viidenkymmenen vuoden aikana oli harvoista ensimuuttajista paisunut olosuhteisiin nähden mahtava maahanmuuttajien virta, joka hiipui 1800-luvun viimeisinä vuosikymmeninä uusien teiden avauduttua Suomen liikaväestölle uutta elämää etsiä. Mutta siirtolaisuuden

väheneminen ei merkinnyt kveenien suvun kasvun pysähtymistä. Kveenikylät olivat tunnettuja lapsirikkaudesta ja hyvällä syyllä voidaankin sanoa, että edelleenkin, uuden norjalaistumisprosessin aikana huomattavasta joukosta Varengin pohjoispuolen asukkaista löytyy suomalaisperäistä geenistöä.

Meri oli se, joka tämän uuden paikoittain enemmistöksi muodostuneen väen elätti. Kausittaisesta kalastuksesta tottumuksensa saaneet hakeutuivat vähitellen pysyviksi asukkaiksi ja miehistöksi ja jopa osakkaiksi myös avo-merikalastukseen. Näin kalastus loi elämäntapaan perusrungon, joka tarjosi sekä jokapäiväisen ravinnon kuin myös työpaikan palkkaa vastaan joko veneessä, rannalla siimoja syöttämässä tai kaloja jälleille ripustamassa tai peräti sillitehtaassa tai kauppiamiehen palveluksessa. Kveenityöille tarjoutui mahdollisuus sosiaaliseen nousuun ja kielenvaihtoon kaupungin porvareiden palveluksessa, ja sieltä usein myös löytyivät sulhaset, joiden kanssa oli hyvä aloittaa assimilaatio.

Suomalaiset toivat mukanaan myös osan omasta kulttuuristaan. Kun suurimmasta hädestä oli selvitty, oli aika harkita oman maapaikan hankkimista, suomalaisen rakennuskulttuurin soveltamista Ruijaan tundralle ja "maahomman" aloittamista. Rakentaminen oli tosin hankalaa, eihän Varengin niemellä juuri puuta kasva, ja kasvava koivu ja paju eivät rakennuspuuksi sovellu. Hirttä tuotiin vuonon etelärannan metsistä tai ostettiin pomoreilta, lotjillaan Ruijan rantaa kiertäviltä Vienanmeren kauppiailta. Pitkään kyllä vielä elettiin myös seudun perinteisissä asumuksissa monihuoneisissa turvekammeissa ennen kuin varallisuus antoi myöten siirtyä oikeasti asumaan. Rakennuskulttuuri oli osittain suomalaista, mm. kyläkuvat saatiin näyttämään vastaavilta kuin lähtöseuduilla, rakennusten pitkä sivu kylänraitille ja karjasuoja kohti takamaata, tunturia ja ulkoniittyjä. Varengintalo omaksuttiin varsin nopeasti omaksi, siinä on rakennettu saman katon alle niin ihmisten kuin karjankin huoneet. Rakennustyylillä vaikuttaa karjalaiselta, joka on sovellettu Ruijaan yksikerroksisena ja ehkä vanhoja kammiaikoja funktionaalisesti soveltaen. (Bratrein 1980, 312—330.)

Varengin tavan mukaan perustettavat tilat mitattiin rannasta tunturiin ka-peina viipaleina, mikä luonnollisesti vaikutti rantakyläen muotoutumiseen pitkiksi talojonoiksi tien varteen. Rakennusten taakse kveeni raivasi karjan rehua varten peltonsa, lannoitti ne lannalla, merestä saatavalla taarilla ja jopa kalan-

perkeillä. Uutena ilmiönä toivat kveenit mukanaan tavan hakea takaniityltä karjalle lisärehua talveksi, lisäksi perattiin ja aidattiin ulkoniityt, jotka vieläkin kantavat usein raivaajansa nimeä. Vesisaaren Ulkopään niityt esimerkiksi löytyvät vieläkin kartoista nimillä Vinika-slätten, Pasuslätten, Sundelin-slätten... (Beronka 1933, 105; TKU/kk 8.8. Vesisaari). Beronka tietää myös mainita, että maanraivuussa saatettiin käyttää hyväksi sitä liikkuvaa kausityövoimaa, joka oli vapautunut kevätkalastuksesta ja odottaessaan syksyn kalastuskautta ei tuntenut tarvetta palata lähtöseuduilleen Suomeen, vaan otti ansiokseen pellonraivauksen, mikä talonpoikaisille kausikalastajille ei suinkaan ollut vierasta työtä. Jopa kaupungissa elettiin moninaistaloutta, tästä esimerkkinä vaikkapa Viinikan talo, suomalaisen rakennuskulttuurin muistomerkki, jossa pidettiin hevosia ja lehmii pitkälle 1900-luvulle asti. Vesisaaren kaupungin alueelta on Beronka saanut laskettua vielä 1870-luvulta parisensataa lehmää, ja vielä 1928 ammui kaupungin Sisä- ja Ulkopään navetoissa puolisoistatasataa nautaa (Beronka 1933, 105). Ei ihme, että edesmennyt Ida Tuomainen initioidessaan tämän kirjoittajaa kveenien maailmaan käyttää kveenien kulttuurisesta merkityksestä esimerkkinä niitä lukemattomia kiviaitametrejä, jotka on raivioista nostettu muistomerkiksi 1800-luvun siirtolaisista heidän jälkeisilleen.

Perunanviljelyskin on ainakin kveenien itsensä mielestä Suomesta tuotettu asia. Konsuli Eilert Brodtkorb kyllä kertoo, että hänen isoisänsä kauppias Brodtkorb olisi kerran Alattionmatkaltaan peskinsä taskussa tuonut ensimmäiset perunat Vesisaareen. Mutta vuonna 1903 kuollut Matti Poikilan leski Maria taas tietää olleensa ensimmäinen, joka on viljellyt perunaa Vesisaareessa. Mikkel Arpela oli tuonut perunoita 1840-luvulla Ylitorniosta, ja Maria, silloin vielä neiti, oli niitä vaihtanut kissanpoikasta vastaan, säilyttänyt visusti talvikauden ja keväällä rakentanut töllinsä taakse pienen perunamaan. Moni häntä pilkkasi "denne Torneå-frøkenen som innbilte sig at hun kunde få poteter til å vokse heroppe", mutta kun Maria syksyllä korjasi satonsa ja säilytti osan siemeneksi seuraavalle kesälle, oli perunanviljelykulttuuri saapunut Vesisaareen. Pian oli perunamaa jokaisen kömmänän ja suuremmankin talon tontinnurkassa, ja kalaan ja taas kalaan perustuva yksitoikkoinen norjalainen ruokakulttuuri sai siitä oivallisen lisänsä. (Paulaharju 1928, 271—272; Beronka 1933, 106.)

Myös saunansa toivat kveenit mukanaan. Mutta Varengissa ei varsinaisesti syntynyt saunakulttuuria sellaisena kuin se tunnettiin Suomessa. Pikemminkin syntyi sen eräs variaatio, joka vastasi suomalaisten kaupunkien saunakulttuuria: kylissä oli yksi tai muutama sauna, jota sitten lämmitettiin ja jossa käytiin maksua vastaan kylpemässä (Olsen 1980, 25—35). Tällaisia saunoja oli joka kylässä, ja ainakin vielä 1980-luvulla käyttivät Viinikan talon saunaa ne Ulkopään saunojat, joille uusikaan aika ei omaa löylyhuonetta taloon ollut tuonut.

Samalla lailla olivat kveenitalot rivissä pitkin tienvarrtta meren tuntumassa aina Annijoelta Kallijoelle asti. Ja ovat vieläkin siirtolaisuuden lähtemättömänä muistomerkkinä.

Kveenikolonioiden syntyminen oli sekä syy että seuraus. Hakeutuminen jo aiemmin asettuneiden joukkoon on nähtävä selvästi sosiaalipsykologisenä tekijänä poistamassa epävarmuutta uusissa oloissa, vieraan hallintokielen ja -kulttuurin alamaisena ja ei-itsellisen elinkeinonharjoittamisen muodostaessa alkavan uuden elämän pohjan. Etenkin, kun samalla juuri syntyvissä kveenikolonioissa ja myös Vesisaaren kveenikaupunginosissa oli mahdollisuus maanhankintaan, rakentamiseen ja naapuriapuun. Samanlainen houkuttaa samanlaista. Kielellisesti tämä isoiloituminen johti jonkinasteiseen turvallisuu den tunteeseen, mutta toisaalta isoiloituminen aiheutti selvää sopeutumisen hidastumista. Kouluviranomaiset mm. totesivat, ettei suomenkielisissä kylissä norjan kielen opetus voinut olla tehokasta, koska kielen harjoittamiseen ei koulutuntien ulkopuolella ollut mahdollisuutta. 1880-luvullehan asti kouluissa käytettiin suomea apukielenä eikä varsinainen ankara norjalaistaminen ollut vielä lyönyt itseään läpi. Avioliittokentistä todettiin, että kveenikylissä pääsääntöisesti naitiin omasta ryhmästä, mutta sekakylissä ja itse kaupungissa oli tyttöjen meno miehelään norjalaiseen sukuun yleisempää. Se johti luonnollisesti kaksikielistymiseen ja sitä kautta norjalaistumiseen. Kveenimiehet sen sijaan pitivät kielensä pitempään, mikä taas johtui ammattivalinnasta; merellä ja muissa työpaikoissa käytettiin sitä kieltä, mikä oli yleisimmin osattua, ja suomen kieli miehisissä työryhmissä oli pitkään vallitseva.

Kveenien isolaatiota edisti myös yhteiskunnan sosiaalinen jakautuminen; erityisesti kaupungissa norjalainen porvari- ja virkamiesluokka edusti yhteis-

kunnan korkeinta statusta ja kveenit olivat hierarkiassa varsin alhaalla, erityisesti yksikieliset kveenit. Toki oli kaupungissa joukko käsityöläisiä, jokunen opettaja ja pappikin suomalaislähtöä edustaen näin suomalaisuutta sosieteetissa, mutta yleisesti ottaen oli kveenien sosiaalinen status norjalaista alempi. Varsin normaali maahanmuuttajatilanne siis. Toisalta tämä sosiaalinen eriarvoisuus aiheutti säätykiertopainetta, josta juuri kveeninaisten nouseminen norjalaisiin perheisiin aviopuolisoiksi on yksi esimerkki. (Niemi 1977, 151—153.)

Kveenien isoitoitumiseen vaikutti luonnollisesti täälläkin uskonnollinen suuntautuminen. Lestadiolaisuus tuli Vesisaaren alueelle 1860-luvun alkupuolella ja houkutti suomenkielisen väestön kansankirkosta omakielisen sanan ääreen. Omakielinen uskonnollinen kirjallisuus ja muu uskonnollinen kielenkäyttö olivat luonnollisesti omiaan arvottamaan kielen osaamisen merkitystä pitkälle 1900-luvulla. Vaikka Vesisaaressakin lestadiolaisuus jakautui kahtia, sittemmin kolmia esikoisuuden, vanhalestadiolaisuuden ja Lyngenin suunnan fratrioihin, oli seuraelämä, joka rakentui saarnamiesten, fratrioiden, rukoushuoneiden ja kotihartauksien varaan, voimatekijä, joka erotti uskossa olevan kveeniväestön norjalaisesta valtaväestöstä. (Niemi 1977, 150—161; Beronka 1933, 183—189.)

Pohjois-Varegin Vuorean kaupunki on 1300-luvulta ollut norjalaisen vallan symboli Barentsinmeren rannalla. Vuorean saarelle rakennettiin 1300-luvun alkuvuosina linna estämään karjalaisten ja sittemmin venäläisten eteneminen syvemmälle Ruijaan. Keskiajallahan alueet olivat yhteisnautintana ja mm. Varenkivuonon pohjassa oli karjalaisten kauppapaikka Karlebotn. Vuoreasta kehittyi ajan mittaan avomerikalastuksen kaupunki, joka luonnollisesti veti myös maahanmuuttajia ansiotyöhön. Kveenien määrä ei kuitenkaan ole koskaan noussut Vuoreassa merkittäväksi, parhaimmillaan reilun kolmensadan kveenin joukko ei ollut viittätoistakaan prosenttia kaupungin asukkaista vuoden 1875 laskennassa. Sama ilmiö tavataan muualakin varsinaisissa ulkorannan 'fiskeværeissä', niihin asettui norjalainen, ja kveeni hakeutui seuduille, jossa elikeinokokonaisuutta tuki mahdollisuus karjanhoitoon. Myös Vuorean eteläpuolella Kiiperin (Kiberg) kylässä on ollut kveeniasutusta.

Kiiperin kylä oli myös pomorkaupan keskus, sinne saivat venäläiset Muurmannin ja Viananmeren kauppiaat rakentaa tukikohtansa kaupan vapauduttua vuonna 1783. Venäläiset pomorkauppiaat tulivat Viananmereltä lotjineen Varenkivuonolle kalastamaan ja kävivät kauppaa ympäri koko Finmarkun rannikon ja aina Nordlandiin asti. He vaihtoivat mukanaan tuomansa tarvikkeet (pääasiallisesti jauhoja, hamppua, purjekangasta ja puutavaraa) kesäkalaan joka suolattiin. Kesäkala ei muuten tuon ajan säilöntämenetelmillä voitu käyttää muutoin kuin kotitarpeiksi, joten pomorkauppa oli rannan asukkaille hyvä lisä vuoden elinkeinojärjestelmään (makketidshandel). Pomorkauppa loi myös oman kauppakielensä, ‘russenorskin’, joka oli informaationvaihtoa ilman kielioppia kaikilla neljällä pääkielellä, venäjäksi, norjaksi, suomeksi ja lapiksi. Ja aina kukin puhuja oletti puhuvansa kansakumppaninsa kieltä. Pomorkauppa, joka nimenomaan rahvaalle tarjosi vaihtoehdon paikallisten kauppiaitten paikallisille monopoleille, lakkasi Venäjän vallankumouksen lopetettua yksityiskaupan Venäjällä. (Ytreberg 1942, 178—192; Beronka 1933, 43—44; Eriksen — Niemi 1981, 100—101; Bratrein 1975.)

3.3.9. Etelä-Varenki, Pykeä ja Paatsjokivarsi

Kun tähän asti kveenikolonioita käsiteltäessä on sivuttu etnistä kohtaamista, on pääsääntöisesti puhuttu kolmen kansan kohtaamisesta (tre stammers møte); saamelaisasutuksen (joko merenrannalla tai tunturissa) ja norjalaisen ja suomalaisperäisen asujaimiston. Kun siirrytään Oslostä katsoen Ruijan kaukaisimpaan osaan, Etelä-Varenkiin, tullaan alueelle, jossa kolmen kansan sijasta kohtaa peräti seitsemän eri kansanryhmää, mikäli uskonnolliset ja elinkeinotaustat otetaan huomioon yhteisöjen etnisyyttä määriteltäessä. Etelä-Varengissa nautinsivat aluetta perinteiseen tapaansa ortodoksiset koltat, sinne suuntasivat jutonsa tunturisaamelaiset, siellä asustivat vuonon varsia merisaamelaiset ja sieltä tavataan myös Inarin metsäsaamelaisia. Uusimpina nautintajina tavataan norjalaiset, venäläiset ja suomalaiset. Kun Petsamon ja Kuolan alueelta tavataan vielä satunnaisia samojedeja ja komeja, on etninen kirjo todella monimuotoinen. (Wikan 1981, 10.)

Kveenien asutushistorian kannalta jakautuu Etelä-Varenki selvästi kolmeen pääalueeseen; Pykeän (Bugøynes) kylään Vesisaarta vastapäätä Varenkivuonon etelärannalla, Näätämön (Neiden) vanhaan kolttakylään ja Paatsjokivarteen (Passvikdalen) ja sen itäpuoleiseen Petsamon alueeseen.

Pykeän kylä sijoittuu vanhalle merisaamelaisten asuinsijalle kallioiselle, puuttomalle niemelle, johon ensimmäiset vakituiset kveenisirtolaiset asettuivat 1830-luvulla, mutta varsinaisesti kolonisaatio alkoi 1850-luvulla, jolloin Pykeästä tavataan jo 29 kveenii yhdeksän norjalaisen kanssa asumasta. 1860-luvulla oli kylässä viitisenkymmentä asumusta, perussukuja Pohjois-Suomesta alkoi löytyä myös kylän keskellä sijaitsevan hautausmaan levosta. Sellaiset tutut nimet kuin Inkilä, Seipäjärvi, Salmela ja Kiurujärvi, niin ikään Törmänen, Mutenia, Salmi, Uusimaa ja Marjavaara, kertovat hautakivissä paikkakunnan asutushistoriasta, jonkin verran norjalaistettuina toki. Niin on Inkilästä hienostettu Ingilæ, Törmäsestä Dørmænen ja Uusimaasta Osima. Pykeän kylä eli kalastuksesta ja sen merkitys Varenkin uudisasutukselle oli erityisesti välietappina toimiminen: Inarin kautta Ruijaan matkanneet suuntasivat kulkunsa yli Inarinjärven, kääntyivät rantatuntureille ja laskeutuivat merenrantaan juuri Pykeässä. Kylä oli varsin eristyksissä aina 1900-luvun jälkipuoliskolle asti, jolloin sinne ulotettiin ajokelpoinen maantie. Sitä ennen oli pykeälaisten ainut kulku muun kansan joukkoon käynyt meritse, ja sitä tietä oli matkaa Vesisaareen vain runsaasti kymmenen kilometriä. Elinkeino-kulttuuriltaan Pykeä edustaa varsin puhtaasti norjalaista fiskevær-kulttuuria, ehkä selvemmin kuin mikään muu kveenikylä Makrean asutuksia lukuun ottamatta. Tämän taustalla on se luonnollinen selitys, ettei varsinaista maataloutta eikä juuri karjanhoitoakaan ollut mahdollista harjoittaa Pykeän ekologisessa ympäristössä; pykeälaiset hakivatkin maitotuotteensa Vesisaaresta tai Kallijoelta. (Ks. mm. Paulaharju 1928, 192—201.)

Näätämön suomalaisasutuksen syntymisestä on jo ollut mainintoja yleisen asutushistorian yhteydessä. Sinne asettuneet kveenit saattoivat joki- ja merikalastuksen lisäksi hyödyntää jokivarren ja merenrantatasangon maata karjanhoidon tarpeisiin. 1820-luvulta on Näätämöön asettunut suomalaisperäistä väestöä ja kiistellyt joen lohiaarteista alkuperäisten asukkaiden, kolttien, kanssa. Ja siinä kiistassa vahvempi ja voimaansa salaamaton kveeni vei ajan mittaan voiton. Varhaisimmat asukkaat saivat lisävoimaa kausikalas-

tajista, jotka matkasivat merelle Näätämöjoen uomaa pitkin ja joista aina joku jäi palaamatta Suomeen ja haki elantosijansa Näätämön metsien suojasta tai Jäämereen vievien vuonojen rannoilta.

Näätämössä kohtasivat siis luterilainen kveeni ja ortodoksinen koltta, ja Näätämössä juuri onkin ollut ja on vieläkin ortodoksinen kappeli, pieni hirsi-tupa Venäjän risti katollaan. Kveenikansan määrä lisääntyi ennen kuin norjalaistaminen toi kentälle uutta asutusta, aitonorjalaisia, joille rakennettiin oma kappeli Norjan kirkon ylivaltaa osoittamaan. Kolttien entinen ikimuistoinen nautinta, kypäläkalastus Näätämöjoen Kolttakönkäällä, vietiin sekin voimalla yhteiseksi nautinnaksi, ja nousevaa lohta kveenit verottivat hyvällä menestyksellä myös jo vuonolla ja joen suupuolella pystyttämällä sinne patojaan ja uittamalla siellä ajoverkkojaan niin, että koko lohennousu lähes tyrehtyi kveenien ahneuteen. Kirkkoniemen noustessa teollisuuspaikaksi veti se väkeä Näätämöstäkin palkkatyöhön, vaikka norjalaisilla olikin etuoikeus työnsaantiin pahimpien aitonorjalaisvuosien aikana. (Paulaharju 1928, 210—226.)

Kveenien siirtyminen oli voimakas prosessi. Seuraavassa taulukossa on esitetty koko Etelä-Varengin kunnan asukasmäärien kehitys vuodesta 1855 vuoteen 1910. Taulukkoon on tehtävä samat tilastolliset varaukset, joista aiemminkin on ollut puhetta, ja erikseen on muistettava, että saamelaiset-kategoriaan on laskettu niin kolttaväestö kuin merisaamelaisetkin sekä aloilleen asettuneet porosaamelaiset. Suomalaisperäisen väestön osuutta tarkasteltaessa on muistettava, että Paatsjokivarren itäpuolella, Venäjällä sijaitsevassa Petsamossa, oli kasvava siirtolaisyhteisö 1850-luvulta lähtien.

Taulukko 11. Väestökehitys Etelä-Varengissa 1855—1910.

	1855		1875		1890		1900		1910	
	lukum.	%	lukum.	%	lukum.	%	lukum.	%	lukum.	%
kve	176	20,2	654	42,9	862	44,6	818	42,8	900	25,2
nor	213	24,4	279	18,3	337	17,4	396	20,7	1928	54,0
saam	483	55,4	590	38,7	733	37,9	698	36,5	742	20,8
yht.	872	100	1523	100	1932	100	1912	100	3570	100

(Røst 1981, 22—23)

Taulukko osoittaa selvästi kveenien sekä absoluuttisen että suhteellisen osuuden kasvun 1800-luvulla ja vastaavasti norjalaisväestön suhteellisen osuuden vähenemisen. Saamelaisväestön suhteellinen osuus asettuu neljäkymmenen prosentin alapuolelle. Vasta vuoden 1910 tilastossa todentuu voimakas norjalaisen väestön ohjaaminen alueelle, ensin uudisasutukseen, jolla sinänsä ei ollut väestömäärää lisäävää mutta kuitenkin kveenien asettumista hidastava vaikutus, ja sitten vuonna 1906 perustettuun A/S Sydvarangerin kaivosyhteisöön Kirkkoniemeeseen.

Uudisasukkaaksi asettuminen oli 1800-luvun puolella kohtuullisen helppoa, kuten jo monta kertaa edellä on todettu. Maapalan raivaaminen ja jokseenkin pysyvän asunnon rakentaminen riitti oikeuteen saada mitata maata. Mutta viranomaiset tekivät 1860-luvulta lähtien kaiken mahdollisen, jolla pyrittiin estämään maahanmuuttavia suomalaisia asettumasta rajaseudulle. Kun maanomistus ja uudisraivaus kytkettiin kansallisuuslakiin vuonna 1888, oli se jo varsinainen este uusien siirtolaisten maan saamiselle tällä tulenaralla rajaseudulla. Ja vuoden 1903 maanhankintalaki asetti vielä tarkemmat kieleen liittyvät vaatimukset ja antoi näin norjalaiselle tai norjalaistuneelle väestölle etuoikeuden maanhankintaan.

E erityisen ongelmallista oli uudisasutus Paatsjokivarressa, johon ensimmäiset norjalaiset uudisasukkaat alkoivat raivata peltojaan 1840-luvulla. Nämä olivat pääasiallisesti Varengin alueelta, usein myös Alattion kaivosten sulkeamisen takia siirtyneitä, joiden kumppaneina uudisasutuksessa olivat Vuoreassa palvelleet sotilaat. 1860-luvulla alkoi norjalaistaminen, joka houkutteli norjalaista työväestöä tiettyöhön ja asettumaan asumaan nimenomaan Paatsjokivarteen.

Ensimmäiset suomalaiset uudisasukkaat asettuivat Venäjän puolelle Paatsjokea, Petsamoon, 1850-luvun alussa siellä perinteistä kausinautintaa harjoittaneen kolttasiidan alueelle. Yhteiselo tapahtui aluksi siidan ehdoilla, uudisasukkaat otettiin siitan oikeudellisiksi jäseniksi ja he maksoivat veron siidalle. Järjestelmä murtui 1870-luvulla, kun Venäjän viranomaiset tehostivat ponnistelujaan saada uudisasukkaita Muurmannin rannikolle, "Ryssänrannalle". Näille myönnettiin verovapauksia ja muita etuisuuksia. Venäläiset halusivat asutusta nimenomaan rannikkokyliin tai rannikolle nouseviin kyliin, mutta suomalaiset hakeutuivat mieluummin metsäseudulle Paatsjokilaaksoon.

Osa Paatsjoen itärantalaisista siirtyi sinne Norjan puolelta säilyttäen norjalaisuutensa ja käyden vielä Norjan sotaväenkin. Siirtymisen syynä mainitaan lähinnä Venäjän verotuksen keveys ja muutoinkin vapaampi olo Venäjän puolella. 1880-luvulla tietää Ervasti Paatsjoella asuneen jo 100 suomalaista; kaikkiaan Petsamon alueella oli tuolloin tuhatkunta asukasta, joista suomalaisia 380. (Ervasti 1884, 155—157; Wikan 1981, 10—11, 13—14.)

Paatsjoen uudisasukkaiden keskuskyläksi muotoutui Salmijärvi ja rannikolle matkansa ulottanut väki asettui Parkkinaan, Pummankiin ja Vaitolahteen. Erno Paasilinna kertoo, että 1900-luvun alussa Paatsjoella oli suomalaisia jo 210 henkeä, mikä on huomattava, kun ajatellaan Etelä-Varengin ja Paatsjoen etnisiä ja kansallisia suhteita. Petsamossa oli myös venäläisiä ja karjalaisia kolonioita, mutta Paatsjokivarsi oli pääasiallisesti suomalainen. (Paasilinna 1980, 85—89.)

Kansalliset suhteet olivat pääkysymys Etelä-Varengissa ja erityisesti Paatsjokivarressa. Uudisasutus oli verraten uutta ja sekä Venäjän että Norjan puolella myös viranomaisten erilaisilla eduilla asettumaan houkuttelemaa. Norjalaiset näkivät rajan Venäjää vastaan ja suomalaisen asutusvyöhykkeen sen molemmin puolin, sukulaisuusjärjestelmien kehittymisen rajan yli sekä nautinnan ulottumisen rajan kummallekin puolelle, vaarana Norjalle ja norjalaisuudelle. Ja niinpä juuri täällä Paatsjokivarressa muuttui sosiaalidarwinistinen norjalaistamispolitiikka selvästi konkreettiseksi osaksi valtion turvallisuuspolitiikkaa, mitä ei suinkaan lieventänyt Petsamon alueen siirtyminen itsenäistyneelle Suomelle Tarton rauhassa vuonna 1920. Luvussa 6.3. esitellään tarkemmin niitä toimenpiteitä, joiden avulla Paatsjokivarren suomalaisasutus pyrittiin jakamaan kahtia valtakuntien välillä ja millä tavalla norjalaistamistoimenpiteet konkretisoituivat erityisesti Etelä-Varengissa ja Paatsjoella. Alueelle syntyi selvä jännite aitonorjalaisen ajattelun ja paikallisen perusasujaimiston välille, mikä heijastui pitkälle toisen maailmansodan jälkeisiin aikoihin.

Etelä-Varengin kveeniasutus — tässä yhteydessä suomalaisasutuskin on varsin oikea termi — jakautuu siis selvästi kolmeen erilaiseen osaan. Pykeän kalastajakylä edustaa varsin selvää pohjoisnorjalaista fiskevær-kulttuuria, vaikka se etnisesti onkin suomalaisperäinen. Näätämön ja Etelä-Varengin vuononvarsien kveeniasutus on asettunutta uudisasutusta, vaikka edustaakin

selvästi nuorempaa vaihetta kuin Länsi-Finmarkun ja Tromssan uudisasutus. Paatsjokivarren uudisasutus on myös selvästi uudisasutussiirtolaisuutta, mutta erona kaikille muille kveeniyhteisöille on se koko historiansa ajan säilyttänyt kiinteät suhteet muuhun ympäröivään suomalaisasutukseen: perinteisesti Inarin suuntaan, sittemmin Suomen Petsamoon, erityisesti Salmijärvelle, ja sodan jälkeen taas selvästi Inarin suuntaan. Tämä näkyy myös avioliittokentissä ja kuuluu uudistuvana murrekielenä, jossa suomen kielen uudenokset ovat jatkuvien kontaktien takia päässeet mukaan kielen kehitykseen. Paatsjokivarressa tarjoutui myös uudisasukkaille mahdollisuus poronhoitoon, mikä muualla Norjassa on privilegioitu saamelaisväestölle. Paatsjokivarsi lienee myös ainut kveeniyhteisö, jossa etnistä statusta arvioitaessa on jatkuvasti otettava huomioon etninen lojaalisuus ja etninen sitoutuminen suhteessa kansalliseen identiteettiin. Tämä asetelma heijastuu myös 1980-luvulta alkaen käydyssä kveenien omassa etnisiteettikeskustelussa.

Mielenkiintoista on vielä mainita norjalaisuuden keskeiset symbolit Paatsjokivarressa ja Etelä-Varengissa. Vuonon etelärannalla aivan Venäjän rajalla seisoo suuri valkoinen Grense Jakobselvin kirkko kertomassa luterilaisen uskon jalansijasta lähellä Petsamon vuosisataista luostaria. Svanvikin kansanopisto perustettiin norjalaiseksi kulttuurilinnakkeeksi Svanvikiin, vastapäätä Petsamon entistä suomalaista Salmijärveä, ja aivan Paatsjokivarren eteläpäässä, tien päässä on Nyrud-niminen uudistalo, joka museoituna kertoo norjalaisen uudisasutuksen voittokulusta täällä Suomen rajan itäpuolella.

4. MUU VÄESTÖ JA KVEENIEN MUUTON SYYT

4.1. Alueen muu väestö

Saamelaiset

Arkeologisesti voidaan asutuksen jälkiä Ruijassa seurata aina kahdeksannelle vuosituhannelle eKr., mutta etnisyyden osoittaminen noille esihistoriallisille asukkaille ei ole todennettavissa arkeologian menetelmin, vaikka mm. Varen-
gin alueen löydöistä n. vuodelta 400 eKr. on vedettävissä johtopäätöksiä saamelaiseen suuntaan.

Tutkimus on kuitenkin päässyt varsin pitkälle selvitellessään Ruijan kanta-asujaimiston elinkeinomuotoa ja sosiaalista organisaatiota. Peuranpyyntikuoppien järjestelmät ovat yksi osoitus siitä, että saamelainen asutus on leviittänyt yli koko Ruijan. Varsinaista dokumenttitietoa ei saamelaiskulttuurista ole juurikaan ennen 1600-lukua, mutta kun vanhimmat pyyntikuopat saadaan arkeologisesti ajoitettua ainakin 800-luvulle, ja varhaisimmat dokumentit tietävät peuranpyynnin vähentyneen ja loppuneen 1600-luvulla, on oletettavaa, että tällä välillä on elinkeinohistoriallinen jatkumo. Saamelaisasutuksen arkeologinen tutkimus osoittaa myös, että peuranpyyntikuopilla ja kausittaisella asumisella on selvä yhteys. Menemättä tässä pidemmälle selvityksessä, voidaan todeta, että protosaamelainen elinkeinomuoto perustuu vuosikiertojärjestelmään, jossa talvikauden resurssialueena on kullakin taloudella ollut merenranta, vuonojen pohjukoissa ja varsilla, ja kesäisin on nautinnettu ylempänä tunturissa olevien vesireittien alueita. Näin kesäinen metsästys- ja kalastuselinkeino on talvisin siirtynyt merenrannan nautinta-alueelle. (Odner 1983, 33—34.) Viddalla on nautinta-alue saattanut olla myös pelkätään sisämaahan keskittyvä, jolloin vuosikierto on seurannut vuodenai-
koja sekä kalan ja riistan esiintymistä eri luonnonalueilla. Talvi- ja kesäpaikan

välillä on saattanut olla yksi tai useampia välipaikkoja; näissä on välikausina hyödynnetty luonnonresursseja. Samanlainen järjestelmään, siitajärjestelmä, tunnetaan myös muulta saamelaisalueelta, ja viimeistä niistä on päästy jopa havainnoimaan Suonjilissa nykyisen Venäjän alueella. Poropaimentolaisuuden kehittyttyä 1600-luvulta jakautui sen ja merisaamelaissiitojen resurssinautinta niin, että poronhoitajat talvehtivat ylämaissa ja laidunsivat rannikkoaluetta ja kalastivat meren rannassa kesäisin, siis päinvastainen järjestelmä kuin merisaamelaisilla perinteisesti. (Ks. mm. Itkonen 1948, 39; Vilkuna 1971, 215—; Storå 1971, 61—85; Vorren 1968 3—15; 1977, 1—4; Tegengren 1952, 43—; Saressalo 1982e, 12—14; Fjellström 1985, 41—44; Pentikäinen 1995, 314—318.)

Väestön määrä on ollut kovin vaatimaton. Finmarkun läänin alueella on arvioitu asuneen 1600-luvun lopulla n. 1400 saamelaista (Vorren 1968, 8). Samanlaisia arvioita väestön määrän suhteesta nautinta-alueen kokoon on saatu muualtakin. Harva asutus ei kuitenkaan ole välttämättä merkinnyt, että alue olisi ollut tyhjä: eräkulttuuriin perustuva kausinautinta vaatii huomattavan suuren alueen taloutta kohti, jopa yli 400 neliökilometriä maata yhtä "verolappalaista" kohti, jotta tarpeet tulevat tyydytettyä (Pentikäinen 1995, 314). Tämä muodostaa myös talousjärjestelmän heikkouden. Resurssien ylinautinta (esim. peuranpyynnin kehittyminen suurpyynniksi) aiheutti painetta korvata puuttuva osanen jollain toisella osasella. Ulkopuolinen verotus, joka riisti enemmän kuin nautinta-alue pystyi tuottamaan, saattoi pakottaa hakemaan uutta elinkeinomuotoa. Hallitsematon, joko luonnollinen tai muuttoprosessin aiheuttama, väestönlisäys johti väestömäärän ja resurssien suhteen vääristymään, joka taas johti elinkeinomuutokseen. Uusien elinkeinomuotojen houkuttavuus ja parantunut teknologia olivat omiaan muuttamaan elinkeinorakennetta ja samalla koko yhteisön perusstruktuuria. Saamelaisalueelle näitä muutosvaikutteita tuli monta kautta; norjalaisten, birkarlien ja myöhemmin ruotsalaisten ja karjalaisten/venäläisten harjoittama lapinverotus oli yksi muutostekijä. Uudet elinkeinot, merikalastus, poronhoito ja karjatalous toisaalta sitoivat väestön omiin pienalueisiinsa, toisaalta ne taas muuttivat vuosikierron erätaloudesta eroavaksi. Näin syntyi 1700-luvulle tultaessa Ruijaan kolme saamelaisryhmää, jotka erosivat toisistaan nimenomaan

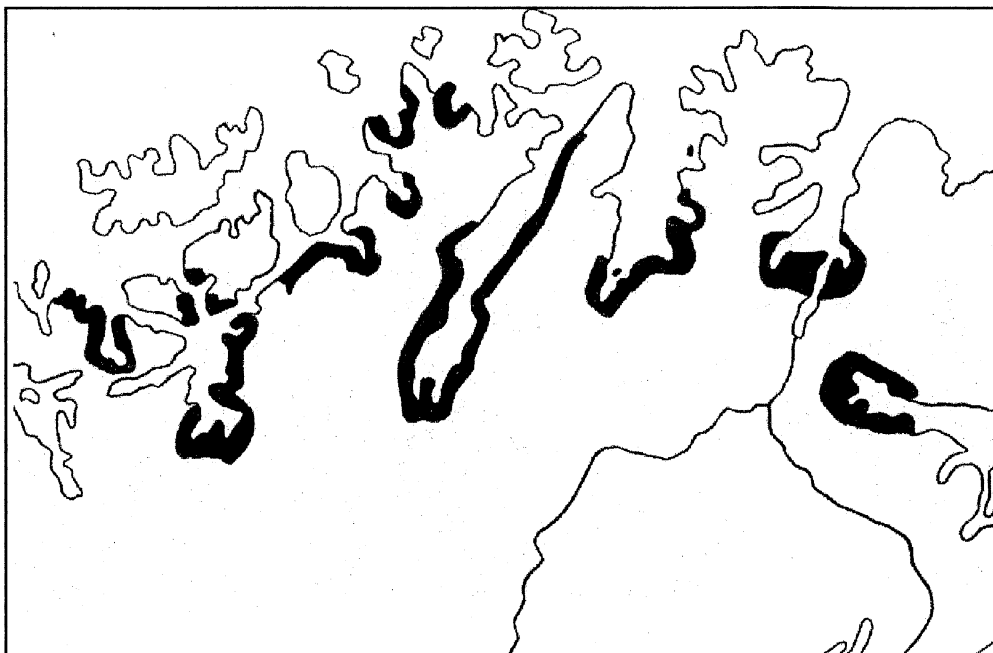
elinkeinopohjan perusteella. Seuraavien parinsadan vuoden kehitys johti myös osittaiseen kulttuuriseen eriytymiseen:

1) Vuononperukoihin keskittynyt saamelaisasutus, jonka nautinta-alue ulottui myös ulommille vuono- ja rannikkoalueille — aina sesongin mukaan. Elinkeinomuoto perustui karjanhoitoon, kalastukseen, metsästykseseen ja kesyporojen pitoon.

2) Vuononvarren tuntureihin tukeutuva porotalouselinkeino, jossa lisäelinkeinoina esiintyi karjanhoito, metsästys ja kalastus.

3) Sisämaan porotalouselinkeino, josta kehkeytyi sittemmin varsinainen pronomadistinen saamelaiskulttuuri, jossa lisäelinkeinoina harjoitettiin kausittaista kalastusta ja metsästystä.

(Vorren — Manker 1957, 26—27; Vorren 1968, 3—15; Nickul 1970, 174—195.)



Kartta 7. Merisaamelaisalueet Finmarkussa vuonna 1717.

Lisäksi on mainittava kolttaväestö, joka toiseen maailmansotaan asti pystyi pitämään yllä perinteistä siitajärjestelmään perustuvaa elämäntapaansa, jossa keskeiselementteinä olivat pienporotalous ja vuosikiertoon perustuva erätalous. (Storå 1971, 61—85; Pentikäinen 1995, 314—318.) Tämä osa saamelaiskulttuuria kohdataan tämän tutkimuksen aineistossa Etelä-Varengissa.

Toinen kategoria sulautui vähitellen ensimmäiseen, ja differentoituminen kahteen saamelaiskulttuurin perusmuotoon alkoi selkiintyä 1700-luvulla. Kun poronomadismi toi mukanaan vuosittaisen muuttorytmin sisämaasta merenrannan tuntureille ja saariin, syntyi myös resurssikonflikteja porotalouteen perustuvan saamelaiskulttuurin ja atlanttiseksi muuttuvan pysyvän karjanhoito-kalastuskulttuurin välillä. Metsästys itsenäisenä elinkeinomuotona menetti vähitellen merkityksensä. 1700-luku toi kuitenkin uuden lisän tähän saamelaiskuvaan. Muuttoliike sisämaasta, varsinaisen kveenisiirtolaisuuden ensi vaihe, toi mukanaan uudenlaisen maatalousteknologian ja omalla tavallaan vaikutti pysyvän asutuksen syntymiseen saamelaisalueen sydämessä, Finnmarksviddalla (Kautokeino), Kaarasjoella, Tenolla jne. Tuolloin alueelle elinkeinomuotonsa tuoneet suomalaiset siirtolaiset saamelaistuivat kielellisesti varsin pian, omaksuivat saamelaiskulttuurin muodot, mutta toivat oman elinkeinomuotonsa lisäämään nautinnan monimuotoisuutta.

Elinkeinorakenne ja sen mukana lisääntynyt tuottavuus aiheuttivat myös voimakkaan väestönlisäyksen niin, että 1700-luvun alun puolentoistatuhannen saamelaisen väestö pelkästään Finmarkussa kasvoi vuoden 1845 väestönlaskentaan mennessä 6500 saamelaiseen ja 1930 laskennan 10 500:een. (Vorren 1968, 3—14.)

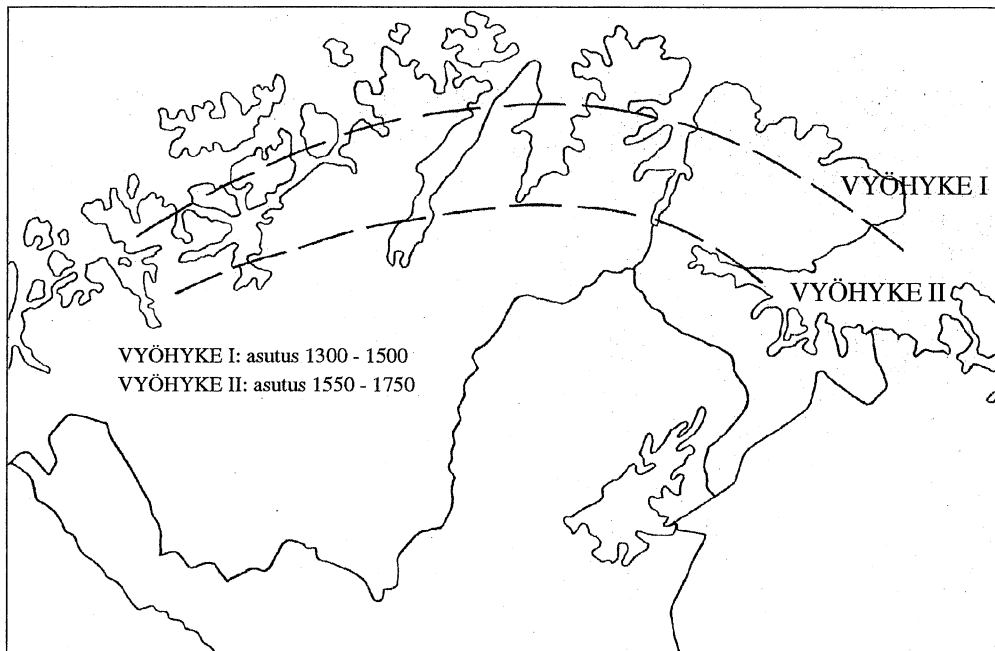
Norjalaiset

Varsinainen norjalainen asutus levisi Ruijaan varsin myöhään. Sen sijaan etelämmän, nordlantilaisen norjalaisen rannikkoväestön siirtymistä voidaan seurata jo ajalta 200—350 jKr., jolloin Rogalandista ja Hardangerista siirtyi väestöä meritse Nordlandin ja Tromssan läänien eteläosiin. Tämä rautakautinen asutuskerrostuma syrjäytti alueen aiemman, ilmeisesti saamelaisperäisen rannikkoasutuksen. Elinkeinorakenne perustui atlanttiseen maatalouteen, jossa

karjanhoito- ja viljanviljelyperustaa vahvistettiin kalastuksella. Norjalais-asutuksen leviäminen pysähtyi 500-luvulla Malangenin seuduille, kuuluisaan 69. pohjoiseen leveysasteeseen, jolla sijaitsee viljanviljelyn pohjoisraja Norjassa. Ja Malangenista tulikin pitkäksi aikaa, aina 1400-luvulle, Haalogalandin (Norjan) ja Finnmarkin raja. Finnmark käsitti norjalaisessa maantieteessä tuolloin alueen, joka ulottui Pohjois-Tromssasta aina Kuolan niemimaan itäiseen kärkeen. On tosin todettava, että norjalaisperäistä väestöä siirtyi tuona välivaiheenakin viljelyrajan pohjoispuolelle, mutta pysyvä asutus omaksui merisaamelaisen elämäntavan, joskaan ei välttämättä etnisesti sekoittunut alkuperäisväestöön. Niissä tapauksissa, että muodostui sekakulttuuria, ei sen edustajia pidetty norjalaisina talonpoikina (bomenn) vaan puhuttiin mieluummin norjalaisista Finnmarkissa. Tämä alue, joka kartalla ulottuu Malangenista Vannøyhin, muodosti Ottarin kuuluisan Haalogalandin 800-luvulla.

Finnmark ei kuitenkaan ollut tyhjä norjalaisista: arkeologiset esiintymät osoittavat, että norjalaisasutusta on esiintynyt pisteittäin jo viikinkiajalla myös kauempana, lähinnä kuitenkin ulkosaarilla ja joka tapauksessa mereen perustuvalla elinkeinoalueella saamelaisalueen ulkopuolella. Norjalaiset tekivät ‘finneferdinsä’ säännöllisesti saamelaisalueelle ja perustivat tukikohtiaan ulkosaarille ja vuonojen suihin. Norjalainen vaikutus Ruijassa näkyy arkeologisen materiaalin lisäksi myös paikannimissä. Useimmiten on kyse ‘fiskeværeistä’ tai vakiintumassa olevista kauppapaikoista, markkinoista, joiden nimikerrostuma kertoo norjalaisesta meriväestä (sjøfolk), ei ‘bommenaista’. Näin ulotti norjalainen syntyvä yhteiskunta vaikutuksensa lähinnä kaupankäynnin ja verotuksen muodossa vähitellen koko Ruijaan.

Norjalaisen asutuksen ekspansio alkoi taas voimakkaana 1300-luvulla, jolloin suurkalastus pohjoisella merialueella varsinaisesti aloitettiin, lähinnä hansakauppiaitten aktiivisena Bergenistä käsin. Markkinat katoliseen Eurooppaan olivat avoimet ja kuivakalan menekki hyvä. Norjalaisekspansio elävöitti vanhat ulkosaarten ja muun ulkorannikon asutuspisteet ja ulottui uusina kolonioina aina itäiseen Finmarkkuun. Norjan vallan tukipisteeksi perustettiin vuosien 1307—1308 aikana Vuoreaan rajalinnoitus, jonka tehtävänä oli turvata Norjan mahti Venäjää vastaan. Tromssaan rakennettiin pohjoisten alueiden ensimmäinen kirkko.



(Simonsen 1968, 18—20)

Kartta 10. Norjalaiset varhemmat asutusvyöhykkeet Finmarkussa.

Norjalaisekspansio toi mukanaan lisääntyneet kontaktit saamelaiseen väestöön ja vaikutti myös saamelaiskulttuurin muuttumiseen. Kristinusko, renessanssipuku ja muu pukukulttuuri, talousesineiden kauppa ja rahatalous olivat tuon ajan innovaatioita norjalaisesta eurokulttuurista saamelaiseen. 1300- ja 1400-lukujen norjalaisasutus ei kuitenkaan ollut kaikin paikoin pysyvää vaan kalansaanti eri aikoina aiheutti asutuspisteiden tyhjenemistä ja uudelleen täyttymistä, markkinapaikatkin osittain vaihtelivat ja väestö siirtyi suotuisten kalastussaalien mukana asuinpaikasta toiseen.

1550-luvulta lähtien näkyy taas muutos norjalaisessa asutusmallissa. Hansa-aika oli ohi, kalan menekki laski, ja ehkä sen saantikin vaikeutui ajoin. Kalastus elinkeinona ei enää elättänyt ja väestönsiirtymä suuntautui kohti vanhoja viikinkiajan asutusalueita, joissa kalastuksen ja karjanhoidon varaan perustuva yhdistelmätalous oli mahdollista, siis ulkomeren ääriä

vuonoille. Täällä taas törmättiin merisaamelaisten pysyvään asutukseen, ja elinkeinomuodosta tuli saamelaisten kombinaatiotaloudesta oman lisänsä saava karjanhoito-kalastustalous. 1600-luvulla alkoi myös vuonojen talousalueella näkyä kveenivaikutus, kun nämä toivat mukanaan mannerilmastoon soveltuvan, itäeurooppalaisen arktisen maatalouskulttuurinsa, jonka mahdollisuudet Malangenin viljelysrajan pohjois- ja itäpuolellakin olivat atlanttista paremmat. Myös syntyvät kansallisuusrajat Pohjoiskalotilla alkoivat vaikuttaa väestön asutushistoriaan; rannikkoseutu pysyi valtopoliittisesti norjalaisena, mutta sisämaassa syntyi viddalle norjalais-ruotsalainen yhteisalue, jossa ruotsalainen kulttuurivaikutus oli huomattava ja Etelä-Varengissa taas yhteisalue venäläisten kanssa oli faktisesti Venäjän kontrolloima. Vastahan vuonna 1751 vedettiin hallinnollinen raja Ruotsin (= Suomen) ja Norjan välille ja vuonna 1826 Norjan ja Venäjän välinen raja. Rajansulku Venäjää vastaan (nykyinen Suomen länsiraja pohjoisessa Lapissa) toteutettiin vasta 1852. 1700- ja 1800-lukujen asutusprosesseista on todettava, että monopolikaupan vapauduttua 1780-luvulla Ruijaan syntyi joukko uusia tai uudistuvia kauppakeskuksia, jotka myöhemminkin ovat toimineet kaupan ja hallinnon keskuksina. Suurin osa norjalaisista maassamuuttajista oli kalastajia, jotka joko perustivat uusia kalastajayhdyskuntia tai voimistivat ennen olemassa olleita. Kalastuksesta oli muotoutumassa suurteollisuutta, joka myös vaikutti elinkeinorakenteeseen; moninaistaloudesta voitiin luopua ja palkkatyöstä tuli vähitellen elämisen perusta. Kauppa- ja kalastuskeskusten perustaminen ja kasvu toi myös mukanaan kauppiaskunnan lisäksi liitännäiselinkeinojen harjoittajia: mm. käsityöläisiä ja luonnollisesti hallinto- ja sivistystoimen muodostamat ammattikunnat. Teollisuuttakin alkoi esiintyä, esimerkkinä Kaavuonon (Kåfjord) kaivostoiminta Alattiossa, liuskekiviteollisuus Alattiossa ja vihdoin 1900 kaivosteollisuus Kirkkoniemen alueella. (Simonsen 1968; Ytreberg 1942; Moberg 1968; Niemi 1983.)

4.2. Varhaisemman suomalaissiirtolaisuuden syitä

Miksi Ruijaan syntyi suomalaisperäinen vähemmistö? Mitkä tekijät selittävät historiallisessa mielessä näinkin merkittävän väestösiirtymän suomalaiselta kulttuurialueelta pohjoiseen Jäämeren rannalle? Tätä kysymystä pohdittaessa on ratkaisua haettava ensinnäkin väestösiirtymän historiallisesta kontekstista. Toiseksi on selvitettävä ne rakenteelliset "työntö"faktorit (push-tekijät), jotka aiheuttavat muuttopaineen ja lopulta myös yksilöllisen muuttopäätöksen. Edelleen on analysoitava vastaanottavan seudun "vetoa" (pull-tekijä), joka on omiaan houkuttelemaan siirtyvää väestöä alueelle ja juuri kyseiseen muuttopisteeseen. (Niemi 1977, 51.)

Kauppakontaktit

Pohjois-Pohjanmaalla voidaan 1100-luvulle tultaessa erottaa toisistaan kolme asutuskerrostumaa: länsisuomalaisperäinen väestö, karjalainen ekspansio ja väistyvä tai assimiloituva saamelainen väestö. Länsisuomalaisperäinen väestö muodosti pohjan myöhemmin Pohjanmaan suurten jokien uudisasutukselle. Tällä väestöllä on ollut 1000—1300-luvuilla yhteyksiä niin Norjan rannikolle kuin helsinkienkin kanssa nykyisen Ruotsin alueella. Jouko Vahtola toteaa että niin ruotsalaista kuin norjalaistakin asutusvaikutusta on nimistössä nähtävänä niin, että Pohjois-Ruotsista suuntautunut ekspansio on 1300-luvulla kohdistunut Kemijokilaaksoon aina Rovaniemen tasalle asti ja norjalaisvaikutus taas näkyy Tornionjokivarressa. Karjalaisekspansio ulottui 1200-luvulla Pohjanlahdelle ja vakiintui Pähkinäsaaren rauhan jälkeen lähinnä Oulunjokisuulle ja sen vaikutusalueelle sekä Kemijoelle. (Vahtola 1980, 516—517.)

Kauppakontaktit Ruijaan vakiintuivat 1200- ja 1300-luvuilla birkarlien järjestäytyneen kauppaja- ja verotusorganisaation myötä. Vahtolan mukaan birkarl-järjestelmä on syntynyt pohjoismaiseen oikeusjärjestelmään sovelletuna talonpoikien privilegioksi käydä kauppaa ja harjoittaa lapinverotusta ja on edellyttänyt vastaavasti lojaalisuutta Ruotsin kruunua kohtaan. Järjestelmä vastaa norjalaisten suurtalonpojilleen privilegioimaa lapinkauppaja- ja verotusoikeutta. Tämän analogian ottaa Vahtola esiin hypoteesina. Järjestelmä hiipui uuden valtiollisen ajattelun myötä 1500-luvulla ja muuttui hallitsemattomaksi lapinryöstöksi Kustaa Vaasan lopetettua privilegiot. Järjestelmä loppui Kaarle

IX:n määräyksestä lopullisesti 1600-luvulla. (Vahtola 1980, 489—511; Julku 1985, 125—127, 176, 194.) On luonnollista, että lapinkauppaa harjoittavat birkarlit ulottivat kauppamatkansa myös Ruijaan ja näin syntyivät myöhemmin vakiintuneet kauppakontaktit sisämaan ja Jäämeren rannan kauppapaikkojen välille. Tämä taas merkitsee, että sisämaan asukkailla on ollut tietoisuus pohjoisesta maasta, merestä ja siellä asuvasta väestöstä.

Uudisasutus

1200-luvulla alkanut uudisasutuksen leviäminen jokilaaksoihin jatkui 1300-luvulla, jolloin asutusraja ulottui jo Pellon tasalle Tornionlaaksossa. Vasta 1500-luvulla ulottui kiinteä uudisasutus tuota rajaa pohjoisemmaksi.

Pohjois-Pohjanmaan asutuksen kehittymistä haittasivat 1400-luvulta alkanut ja 1500-luvulla jatkunut valtataistelu alueen herruudesta, verotusoikeuksista ja rikkaista turkismaista Ruotsin ja Venäjän välillä. Kustaa Vaasan politiikkana oli työntää raja mahdollisimman pitkälle itään ja erilaisin tukitoimenpitein edesauttaa alueen vakituista asuttamista. Tähän luonnollisesti vastasi Venäjä samalla mitalla, pitihän se 1300-luvulla syntynyttä aluejakoa oikeana ja halusi turvata mahdollisuutensa niin Pohjanlahden perukoilla kuin lapinkylien alueellakin. Täysinän rauhassa 1595 Ruotsin alue ulotettiin Jäämerelle Varengin vuonon etelärannalle. Täällä ruotsalaisten intressit törmäsivät Tanskan intressiin. Ruotsin kiinnostuksena oli omien aluevaatimustensa ulottaminen myös Kuolan niemimaan pohjoisrannikolle, mistä intressistä se luopui vasta 1700-luvulla. Ruotsin Jäämeren-politiikka oli varsin ekspansiivista: sotatoimet ulotettiin Vienanlahdelle saakka ja antoipa Kaarle-herttua vuonna 1607 Göteborgin kaupungille privilegion Jäämeren kauppaan. Tämä intressi herätti myös Tanskan suojelemaan etujaan Ruijassa. Ristiriita johti sotaan ja Ruotsin tappioon. Knäredin rauhassa vuonna 1613 Ruotsi suljettiin pois Jäämereltä. Kun Stolbovan rauha lopetti sodan Venäjää vastaan 1617, alkoi Ruotsin mielenkiinto pohjoista kohtaan vähetä ja suurin intressi suuntautua etelään, kohti Saksaa. (Julku 1985, 149—177.) Näin oli muotoutunut se kokonaisuus, joka on tulevana aikoina säännelty aluepolitiikkaa pohjoisessa. Norjalainen alue ulottuu Ruotsin ja Suomen pohjois- ja itäpuolelle ja kohtaa siellä Venäjän alueen. Ruotsi ja Suomi joutuvat näin suun-

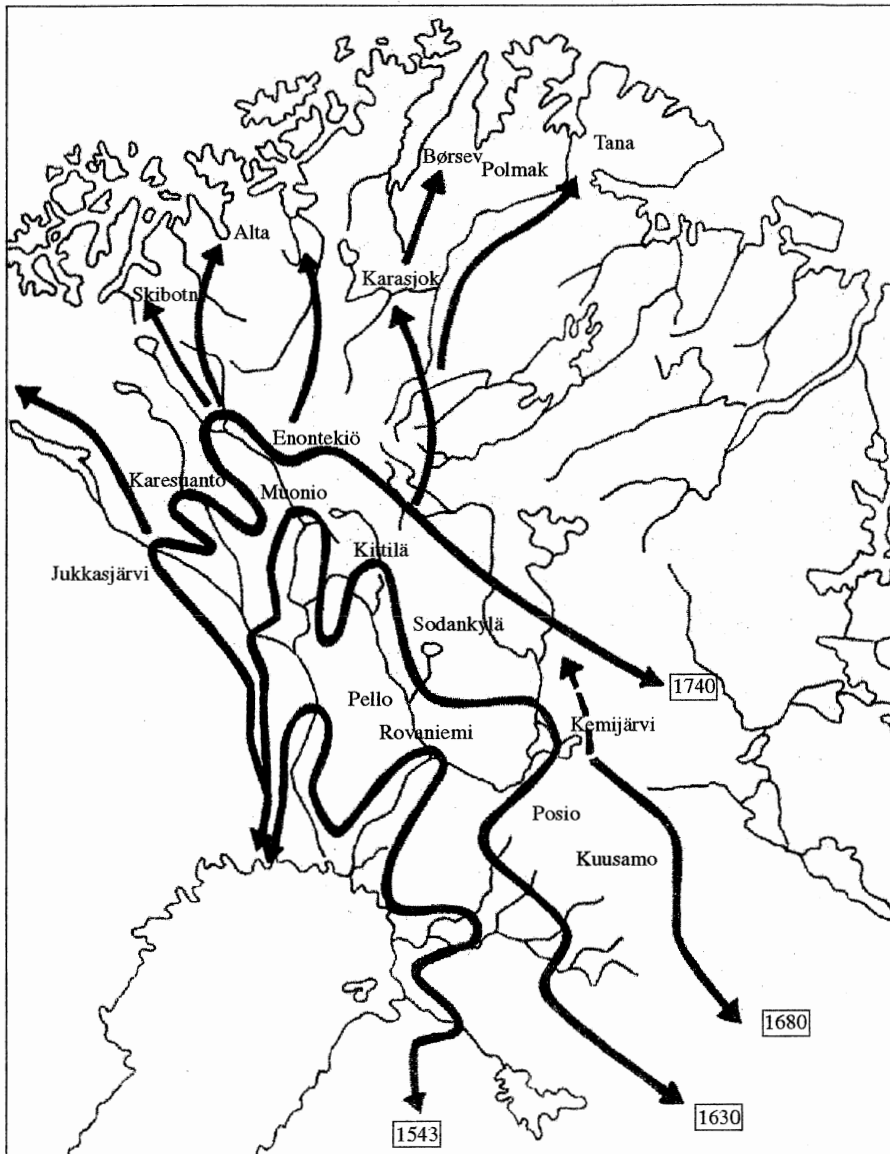
taamaan kehityssintressinsä pohjoisesta etelän suuntaan, mikä luonnollisesti on vaikuttanut aluetasapainoon kummassakin valtiossa.

Väestökehitys

1400-luvulla oli väestökehitys alussa varsin tasaista, mutta aivan vuosisadan lopulla kohtasi aluetta väestötuho, josta elpyminen kesti viitisenkymmentä vuotta. Elpyminen oli kuitenkin niin voimakasta, että syntyi liikaväestöä ja väestöpaine purkautui uudisasutuksena jokivarsille. Kaikkien kolmen pääjoen varret (Tornionjoki, Kemijoki ja Oulujoki) oli asutettu, kaksi ensimmäistä edusti vanhaa keskiaikaista asutuskantaa ja Oulujoen asutus nuorempaa. Se edusti savolaista asutusekspansiota, joka 1500-luvulla kävi yli koko Keski- ja Itä-Suomen, ja kohtasi siis kiinteän asutuksen alueen jokivarsilla. Kustaa Vaasan vuonna 1550 aloittama asutuspolitiikka lisäsi tätä ekspansiota, mutta ei suinkaan ollut sen aiheuttaja vaan reagointi jo tapahtuneeseen. (Julku 1985, 182—185.) Savolaisekspansion keskeisenä syynä oli kaskeamiseen perustuva elinkeinokulttuuri, mikä edellytti laajojen metsäalueiden haltuunottoa ja jatkuvaa siirtymistä uusille kaskimaille (Talve 1979, 19—20). Sen sijaan jokisuiden asutuskulttuuri perustui kiinteään asutukseen, jossa kasvu tapahtui lähinnä tilojen lohkomisen kautta. Kun elinkeinopainotuksessa viljanviljelyllä oli varsin vähäinen osuus ja pääpaino oli länsisuomalaistyypisellä karjataloudella, jota kombinoitiin metsästyksellä ja kalastuksella, oli selvää, että karjan ruokkiminen edellytti laajoja niittymaita ja erätalous laajoja takamaita. Kun tilojen lohkomisen erätalousjärjestelmässä perintöosuusiksi ei ollut rajattomasti mahdollista, syntyi tapa maksaa perintöosalliset "ulos" ja näin syntynyt liikaväestö sai hakeutua uusille nautinta-alueille. (Julku 1985, 182—193.) Perintöosuusien maksaminen talosta väistyville kehittyi edelleen 1600-luvulla niin, että talosta väistyvä perillinen omalla osuudellaan saattoi hankkia itselleen talon muualta (Virrankoski 1985, 210). Tämä on syytä pitää mielessä, kun tarkastellaan 1700-luvun Ruijan uudisasutusprosessia.

1600-luvulla levisi asutus edelleen varsin voimakkaasti Pohjois-Suomessa, erityisesti Kainuussa ja Tornionlaaksossa. Vanhalle lapinkylien Lapinmaalle alkoi asutusta levitä 1600-luvun alkupuolella lähinnä erätalonpoikaistyypisenä. Kolari, Muonio, Kittilä ja Kainuun itäiset alueet saivat suomalaiset asukkaansa. Samalla tämä asutus ja elinkeinomuoto rikkoi

saamelaisen vuosikiertoon perustuvan siitajärjestelmän, mikä osaltaan joudutti saamelaisten siirtymistä porotalouteen tai vaihtoehtoisesti suomalaisvaikutteisen moninaistalouden suuntaan.



(Niemi 1978)

Kartta 11. Suomalaisen uudisasutuksen leviäminen Lappiin ja Ruijaan.

Uutena elinkeinomuotona kaupankäyntiin liittyvä tervanpoltto vaati laajoja alueita ja kulkuyhteyksiä Pohjanlahdelle, Tornionlaaksossa taas oli vielä raivaamatonta karjanhoitokulttuurille sopivaa maata. Väestönkasvu oli vuosisadan alkupuolella sotien vaatiman sotaväenoton vuoksi verrattain hidasta. Myös muuttoliikettä pohjoisesta etelään, kaupunkiin ja Baltian maihin, on havaittavissa osana suurvallan maapolitiikkaa. Hyvien satovuosien ansiosta ja rauhan vallitessa 1600-luvun lopulla väestönkasvu sen sijaan oli erittäinkin voimakasta, mikä taas lisäsi muuttopaineita. Edelleen Kaarle IX:n Jäämeren-politiikan osana pyrittiin Lapin asuttamista tukemaan säätämällä 1673 Lappiin asettuville huomattavia etuja: verovapaus ja vapautus sotaväenotosta. Tällä oli jonkin verran vaikutusta nykyisessä Lapissa, mutta vaikutukset olivat erittäin ratkaisevia Kuusamon suunnalla, josta saamelaisväestö hävisi lähinnä assimilaation kautta varsin nopeasti. Suuret kuolovuodet 1695—96 tosin vähensivät julmalla tavalla väestöpainetta.

Suuri Pohjan sota ei sotatoimien osalta suoraan vaikuttanut Pohjois-Pohjanmaan alueella. Toki sotatapahtumat Oulussa ja hävitysretket rannikkokyläin toivat sodan lähelle, mutta sodan välilliset vaikutukset asujaimistoon olivat suuremmat. Miespuolinen väki oli rekrytoitu Ruotsin armeijaan, osa pakeni sotaväkeenottoa pohjoiseen aina Ruijaan saakka. Tuolloin siirtyneiden maastamuuttajien sukua on vieläkin löydettävissä mm. Tenojoen saamelais-tuneessa asujaimistossa (Saressalo 1982e, 40). Osa väestöstä kuitenkin pakeni Länsipohjaan, osa Vianaan ja muutamat varmasti myös Ruijaan. Tämä vaikutti väestörakenteeseen, ja mm. kauppa oli sodan aikana ja sen jälkeen lamassa, mikä luonnollisesti entisestään vähensi väestön elinmahdollisuuksia. Uudenkaupungin rauha ei tuonut rajamuutoksia pohjoiseen.

Sen sijaan pikkuvihan jälkeen 1740-luvun lopulla alkoi voimakas uudisasutusvaihe. Pohjois-Pohjanmaa jakautui yhä selvemmin kolmeen erillaiseen talousalueeseen: rannikon peltoviljelyalueeseen, itäosan kaskiviljelyalueeseen ja pohjoisosan karjatalousalueeseen. Uudisasutus levisi rannikolta sisämaahan vesireittejä seuraten ja hajotti loputkin metsäsaamelaisen kulttuurimuodon olemassaolon edellytykset. Karjatalousalueen keskeiseksi lisäelinkeinoksi nousi tervanpoltto, joka tarjosi erä- ja karjataloustalonpojille selvän markkinatalouteen liittyvän lisätulovaihtoehdon. Valtiovalta suhtautui uudisasutukseen aluksi varovasti, koska metsälle alettiin yhä enemmän antaa

arvoa orastavan metsätalouden raaka-aineena. Uudisasutus kuitenkin jatkui ja väestön siirtymistä pohjoiseen ja myös uuteen elinkeinomuotoon, palkkatyöhön, jouduttivat Norrlannin malmilöydöt ja avatut kaivokset sekä jalostuslaitokset. Kun vielä kruunu omaksui käsityksen, että rekisteröimätön maa kuului sille ja oli vapaasti uudisasutettavissa, ei alun varovaisesta suhtautumisesta uudisasutukseen enää voida puhua vuosisadan loppupuolella. (Halila 1985, 238—241.) Kun pohjoisen Suomen uudisasutus ulottui niin ylös, ettei senaikaisella maatalousteknologialla karjanrehun tuotanto enää ollut mahdollista, etsi lisääntyvä väestö mahdollisuuksia myös tuntureiden takaa, Norjan merimaan metsäisistä vuononperukoista, joiden ekologiset mahdollisuudet lämpimämmän ilmaston vuoksi vastasivat Pohjois-Pohjanmaan olosuhteita. Uudisasutus ei vakiintunut tässä vaiheessa saamelaisalueelle vaan ikään kuin harppasi tunturilapin yli. Pohjoisen Lapin saamelaiset talvikylät kyllä saivat pysyvän asutuksensa osana tätä asutusvaihetta.

Norjan voimistuva kalastuselinkeino, joka tarjosi myös työtä palkkaa vastaan, lähensi huomattavasti sisämaan ja merimaan asutusalueita. Kausikalastuksesta muodostuikin 1700-luvulla niin läntistä kuin itäistäkin uudisasutusalueita Norjaan yhdistävä tekijä. Voidaan sanoa, ettei merimaa enää ollut vieras ja eksoottinen vaan sen mahdollisuudet tunnettiin myös talonpoikien joukossa, ei enää vain kauppiaskunnan keskuudessa. Uudisasutusta suosivat valtiovallan päätökset, vuoden 1695 Lapinasetus ja vuoden 1749 Lapinsääntö takasivat uudisasukkaille huomattavia etuja, mutta samalla ne merkitsivät saamelaisväestölle pakkoa elinkeinorakenteen muuttamiseen. Uudisasutuksen myötä myös riista väheni ja kaskeaminen hävitti porolaitumia.

Isoviha ja sen jälkeiset levottomat ajat kuitenkin joka tapauksessa altistivat väestöä siirtymään Norjaan, jossa oli tilaa asettautua tunturi-saamelaisen ja merisaamelaisen väestön rinnalle. Suomalainen uudisasutus toi mukanaan myös mannermaisena, arktisen karjanhoitokulttuurin atlanttisen rinnalle ja tilalle, mikä vaikutti suuresti Norjan maatalouden kehittymiseen Ruijassa. Suomalaiset toivat myös viljanviljelyn mm. Alattioon, joka oli kaukana perinteisen norjalaisen viljanviljelysrajan pohjoispuolella. (Halila 1984, 239—243.) Kauppa Pohjanmaan kaupunkien ja maatalousalueen ja Ruijanrannan välillä lisääntyi huomattavasti. Keskeiset markkinapaikat

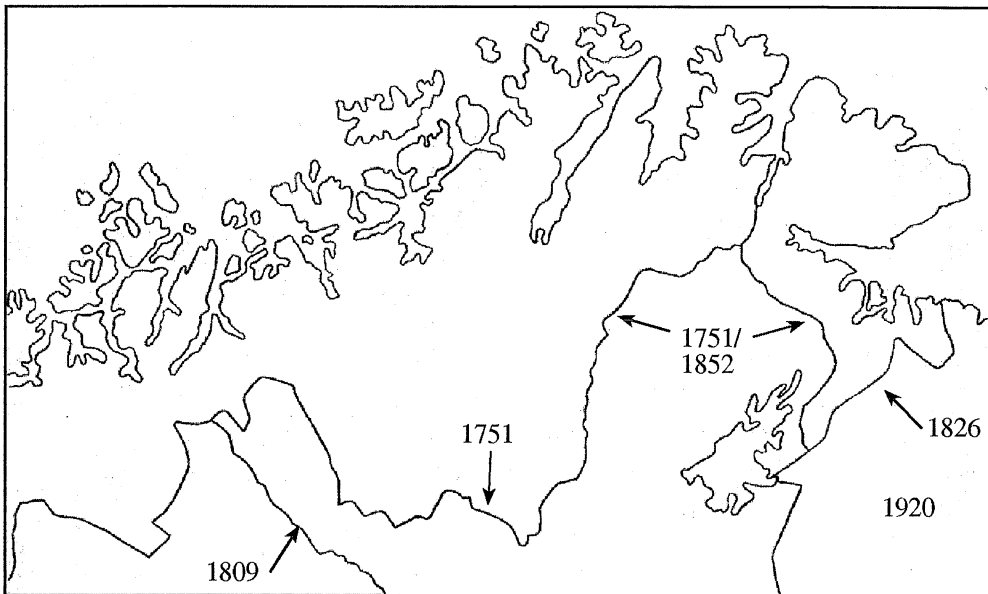
Ruijassa, Yykeän Markkina, Bossekoppa, Tenonsuu, alkoivat vakiintua, vaikka norjalainen kauppamonopoli pyrkikin rajoittamaan vapaata kaupan-käyntiä.

Rajakysymykset

Suuren Pohjan sodan rauhanteossa 1721 oli kysymys Ruotsin ja Tanskan (Norjan) rajasta pohjoisessa jäänyt auki. Rajaratkaisuun päästiin 1750-luvulla: 1751 saatiin aikaiseksi Strömstadin rajasopimus. Rajasopimusta oli edeltänyt vuosien 1742—1745 Majuri Peter Schnittlerin johtama maastonkäynti, jossa erinomaisen tarkasti selviteltiin paitsi luonnonolosuhteita myös etnisiä rajoja Norjan ja Ruotsin alueilla. (Nissen — Kvamen 1962; Qvigstad — Wiklund 1929.) Rajanveto onnistui norjalaiselta osapuolelta hyvin, ja mm. Ruijan sisämaassa se ei yleisperiaatteesta poiketen noudattanut vedenjakajaa vaan koukkasi hyvinkin paljon etelään Norjan eduksi. Samalla kuitenkin tulivat turvatuiksi Norjan saamelaisten porotalouden elinmahdollisuudet. Raja kuitenkin jakoi luonnollisia nautinta-alueita, mm. suomenpuoleisten saamelaisten merikalastus vaikeutui, ja porotalouskin eräillä seuduin joutui muuntumaan transhumance-järjestelmästä poropaimentolaisuudeksi. Samalla luonnollisesti yhteismaa-aluejärjestelmä lakkasi näiltä osin ja väestö jaettiin entistä tarkemmin alamaisuuksiksi joko Ruotsiin tai Tanskaan (Norjaan). (Ks. mm. Halila 1985, 270—275.) Kun Suomen sodan jälkeen raja vedettiin halki etnisen suomalaisalueen Tornion-Muonionjokea pitkin eikä eikä pitkin suomalaisasutuksen länsirajaa, jakautui suomalainen kulttuurialue kahtia Ruotsin ja Venäjän kesken, millä luonnollisesti on ollut kulttuurin säilymisen kannalta oma keskeinen merkityksensä. Lopullisesti Venäjän ja Norjan välinen raja merkittiin ja pantiin toimeen vuonna 1826 ja raja suljettiin mm. porosaamelaisilta 1852 keisarin yksipuolisella määräyksellä. Tämä haittasi luonnollisesti sekä saamelaisten että sisämaan suomalaisten mahdollisuuksia kausikalastukseen Jäämerellä, eivätkä myöhemmät mahdollisuudet Muurmanin alueella juurikaan helpottaneet asiaa. Rajansululla voidaan katsoa omalta osaltaan olleen vaikutus siihen, että kausikalastajista osa asettui pysyvästi asumaan Norjaan.

Vielä kerran tuli esiin suomalaisten pääsy Jäämerelle, kun Tarton rauhansopimuksessa vuonna 1920 Suomelle määritettiin käytävä Jäämerelle,

Petsamo. Päätöstä oli edeltänyt keisarillinen ukaasi asiasta jo vuodelta 1864, jolloin Siestarjoen asehtaan alue ehdotettiin vaihdettavaksi kyseiseen käyttöön. Asia kuitenkin viivästyi venäläisten jarrituksen takia ja konkretisoitui siis vasta vuonna 1920 parikymmeneksi vuodeksi. (Ahvenainen 1985, 288.) Lienee syytä todeta, että suomalaiset olivat myös aktiivisia Kilpisjärven — Skibotnin suunnalla vielä talvella 1940—41, jolloin saksalaisten kanssa selvitettiin mahdollisuuksia saada Yykeänvuonon pohjukkaan, Yykeänperään (Skibotn), joko vuokrasatama tai erottaa siitä alue suomalaisten käyttöön ja suvernitettiin (Jentoft 1993).

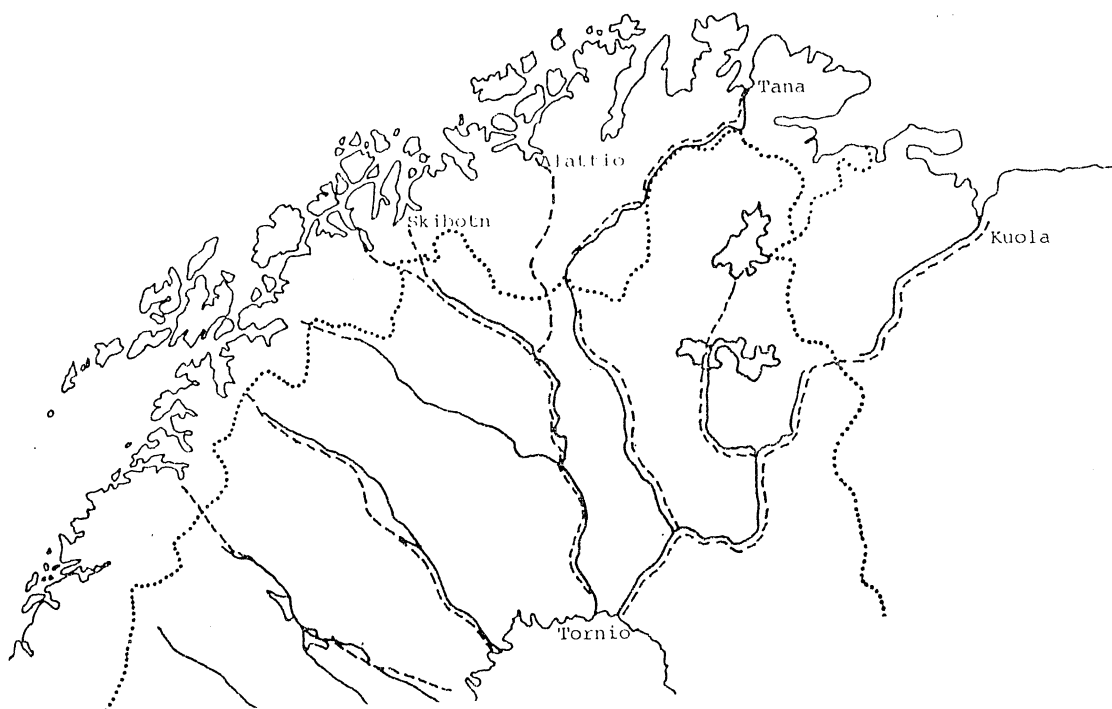


Kartta 12. Rajojen synty Kalotille.

Ruijan veto

Norjan merimaa ei ollut suomalaisille vieras. Vuosisataiset kontaktit, kauppayhteydet ja kausikalastus merkitsivät, että Pohjois-Pohjanmaan, Kainuun ja Peräpohjolan ihmiset tiesivät Norjan antamat mahdollisuudet. Kaupankäynti oli säännöllistä ja Norja sai suomalaisalueen karjanhoitotuotteet ja antoi vastineeksi omia tuotteitansa; voidaanpa sanoa, että matka Pohjois-Suomen

sisämaan kylistä Euroopan markkinoille oli sama kuin matka Alattion Bossekoppaan tai Markkinaan Yykeänvuonolle.



(Aarseth 1975)

Kartta 13. Perinteiset kauppareitit sisämaasta Ruijaan.

Norjan rannikkoasutus oli 1600- ja 1700-luvuilla varsin ohutta: merisaamelaisväestön lisäksi asutusta edustivat lähinnä norjalaiset kalastajakylät ulkomeren äärellä ja tietenkin porosaamelaiset kausimuuttonsa kesäkentillä. Sen sijaan se ekologinen alue, johon suomalainen uudisasutus 1600-luvun

lopulta alkaen suuntautui, oli tilapäiskäyttöä lukuun ottamatta tyhjä. Vuononperukoiden mäntymetsää kasvavat laaksot, joissa ilmasto-olosuhteet olivat karjatalouskulttuurille varsin edulliset, olivat otollisia tarttumisalueita. Kun maanhankinta Ruijassa oli mahdollista ennen kansallisuuspoliittisten jännitteiden syntyä, ja kun tiedetään, että uudisasukkaista suuri osa oli perintöosuutensa käyttäjiä, oli selvää, että toimeentuloa varten tarvittava maa saatiin hankittua. Erikseen on mainittava myös mahdollisuus "naida maata", solmia avioliittoja merisaamelaisiin yhdyskuntiin, joissa saamelaitiloilla oli vanhastaan perityt maanomistusoikeudet. Kun Tanskan valtio vielä näki uudisasutuksen positiivisena ja halusi pohjoisille alueilleen pysyvää asutusta saamelaisen ja kalasta riippuvaisen norjalaisasutuksen keskelle, ei hallinnollisia rajoituksia maahanmuutolle esiintynyt. Kun erätalonpoika hallitsi metsäkulttuurin monimuotoisuuden, oli selvää, että selviytymisen mahdollisuudet Ruijassa olivat olemassa. Luonnollista on, että konflikteja eri elinkeinoyhteisöjen kesken syntyi, mutta ne ovat olleet yllättävän vähäisiä ja kertovat differentoituneiden elinkeinokulttuureiden mahdollisuuksista rinnakkaineloon ja toisensa hyödyntämiseen.

4.3. Uudemman siirtolaisuuden syykokonaisuus

Uudemman Ruijaan suuntautuneen siirtolaisuuden syitä on perusteellisimmin tarkastellut Einar Niemi, lähinnä Varenkiin tapahtuneen muuton osalta. Niemi lähtee liikkeelle siitä, että syvin perusta ja selitysmalli maastamuutolle piilee väestödemografisissa, sosiaalisissa ja taloudellisissa olosuhteissa. Muut vaikuttajafaktorit, sodat, katovuodet, yksilölliset ratkaisut jne., eivät ole ratkaisevia, kun selvitetään maastamuuton perussyitä, vaan itse muuttopäätökseen stimuloivia. (Niemi 1977, 52.)

Väestökehitys

Väestökehitys Pohjois-Suomessa oli positiivista 1700-luvun lopulla ja 1800-luvun alussa, mutta kaikkiaan 1800-luvun väestönkasvu ei riittä selittämään väestöpaineen syntymistä Pohjois-Suomeen. 1830- ja 1860-lukujen katovuodet aiheuttivat pitkän aikavälin väestökehityksen tarkastelussa

voimakkaita laskukausia, jotka vaikuttivat kokonaiskehityksen hitauteen Suomessa verrattuna tilanteeseen Ruotsissa ja Norjassa. Pohjois-Suomen väestönkasvu oli kuitenkin muuta maata nopeampaa, näin erityisesti maa-seudulla. Kun Suomen keskimääräinen väestönlisäys aikavälillä 1815—1850 oli 43 %, oli vastaava luku Kuopion ja Oulun lääneissä 63 % ja Vaasan läänissä peräti 78 %. Ajanjaksona 1810—1860 oli väestön totaalilisäys Oulun läänissä 88 %, kun koko maan keskiarvo jäi 50 prosenttiin. Alueellisesti tarkasteltuna olivat juuri Pohjanmaan rannikko ja sisämaa siitä pohjoiseen ja itään väestön prosentuaalisen kasvun alueita. Täältä tapahtui myös suurin muuttoliike Ruijaan, etupäässä Varengin seuduille. (Niemi 1977, 52—57.)

Väestönlisäys ei luonnollisesti sellaisenaan merkitse muuttoliikkeen perustekijää. Mutta kun se suhteutetaan elinkeinorakenteeseen, tullaan kysymykseen elämisen mahdollisuuksista pohjoisilla alueilla. Tilojen jakaminen perinnönjakomenetelmänä oli ollut jo kauan käytössä, mutta sitäkään ei voitu viedä loputtomiin. Tilojen pilkkominen yhä pienemmiksi johti elinkelvottomien yksiköiden syntymiseen. Kun vanhastaan oli Pohjois-Suomessa omaksuttu sisarosuuksien ostaminen, johti tämä talonpoikaisyhteisön automaattiseen hajoamiseen ja sisarusten joutumiseen statukseltaan tilalle jäävien kanssa eriarvoiseen asemaan — tapahtui "säätymä" alaspäin. Sisarosuuksien saajien mahdollisuudet olivat uudistilojen perustaminen kruunun maille, ammatin vaihtaminen tai torppien haltuunotto, mikä puolestaan johti torppariluokan muuttumiseen tilattomiksi, palkkatyöntekijöiksi tai aktiivisiksi maastamuuttajiksi. Selvittämättä on jäänyt, missä määrin juuri sisarosuuksien saajat ovat olleet aktiiveja siirtymään Ruijaan. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että näin on ollut, koska vastaava tilallisryhmästä putoavien osuus amerikkansiirtolaisuudessa on ollut merkittävä; ainakin alkupääoma siirtolaistaipaleelle saatiin kotoa lähdeittäessä. Niemi kumoo tutkimuksessaan kuitenkin sen yleisen myös siirtolaisuuteen kohdistuneen väittämän, että mitä pitemmälle edetään itään ja pohjoiseen Pohjanlahdelta, sitä vaatimattomammaksi tulee talonpoikaiston suhteellinen varakkuus. Isonjaon yhteydessä — se alkoi Oulun läänissä 1840-luvulla — pohjoisten alueiden talonpojat saivat jakoosuutena huomattavasti suurempia alueita itselleen kuin esimerkiksi Tornionjokilaaksossa. Kun vastaavasti 1800-luvun toisella puoliskolla metsän arvo alkoi nousta ja kun siihen liittyvien sivuelinkeinojen tuottama tulo oli

huomattava, ei suhteellisen köyhyiden lisääntymiskaavaa voida Suomessa osoittaa. (Niemi 1977, 66.)

Sosiaaliset kysymykset

Säätykierron suunta ylhäältä alaspäin on luonnollisesti vaikuttanut Pohjois-Suomen väestösosiaaliseen rakenteeseen. Tilattomien ja maatyötä palkkaa vastaan tekevien määrä nousi huomattavasti, eikä metsätalous eivätkä muut teollistuneen yhteiskunnan mahdollisuudet vielä olleet pohjoisessa tarjolla. Kun tosiasia vielä on, että tämä irrallinen väestönosa myös lisääntyi nopeimmin, oli lähtökohta sosiaaliselle jakautumiselle ja yhteiskunnan alimman sosiaaliryhmän synnylle olemassa. Erityisesti huonoina vuosina, kun maatalouden palkkatyötä ei ollut, joutui tämä väestönosa heikoille, ja oli niin muodoin myös erinomaisen altista etsimään itselleen uusia elinmahdollisuuksia Ruijasta.

Väestöpaineen syitä ovat siis väestön lisääntyminen sinänsä ja käytävissä olevien elinkeinomuotojen tarjoamat mahdollisuudet ylläpitää väestöä. Maatalous pääsääntöisesti oli kehittynyt viljanviljelyn suuntaan. Kuitenkaan vuotuinen lämpösomma ei mahdollistanut viljelyä pohjoisimmilla alueilla eikä karjatalouskaan ollut riittävän tuottoisaa. Erämaiden käyttö kaskitalouteen oli kielletty vuonna 1851 ja kun vielä rahatuloja tuottanut tervanpoltto oli vähenevässä, tultiin vuosisadan puolivälissä tilanteeseen, jolloin syntyi selvä väestöpaine, joka siten osaltaan purkautui Ruijaanmuuttona. (Niemi 1977, 70—72.)

Niemi hakee muuton perussyiksi myös yhteiskunnan voimakasta sosiaalista eriytymistä. Jo mainittu alaspäin suuntautuva säätykierto johti yhteiskunnalliseen epätasa-arvoon, talollisten lapsista tuli torppareita, torppareista mäkitupalaisia, mäkitupalaisista palkkatyötä tekeviä ja näistä taas loisia ja ammatittomia ja paikattomia kerjäläisiä. Tämä johti yhteiskunnallisten rajojen jyrkkemiseen ja alaspäin säätykierrossa joutuneiden katkeruuteen hyväosaisempia kohtaan. Kun ihmisten maailmankuva laajeni kauppamatkojen, palkkatyön ja muun liikkuvuuden sekä alkavan kansanopetuksen tuoman sivistystason nousun kautta, oli heillä mahdollisuus verrata olojaan muualla tapahtuvaan kehitykseen ja oloihin muualla Suomessa. Oman tilanteen arviointi ja tilanteen muuttumattomuuden havaitseminen on yksilötasolla saattanut johtaa hakeutumiseen maastamuuttajaksi. Tässä mielessä

myös sosiaalisen statuksen muutosprosessia voidaan Niemen tavoin pitää maastamuuton eräänä perustekijänä. (Niemi 1977, 86—87.) Niemen tutkimuksessa todetaan myös implisiittisesti, mutta erikseen asiaa esille ottamatta, että talonpoikaisen — ja maalaisyhteisön yleensäkin — siirtyminen rahatalouteen johti työn uudelleen käsittämiseen myös talonpoikaisyhteisöissä ja tätä kautta antoi mahdollisuuden elämäntapavaihtoon. Se mitä yllä on esitetty yleisinä syinä maastamuuttoon Suomesta, koskee myös tilannetta Pohjois-Ruotsissa, jossa olosuhteet varsin tarkasti vastasivat tilannetta pohjoisessa Suomessa.

Katastrofit

Uudemman, 1800-luvun maastamuuton työntekijöitä on edellä kuvattujen rakenteellisten syiden lisäksi vielä muitakin. 1700-luvulla saatetaan uudisasutuksen lisäksi nähdä muita maastamuuttoa stimuloivia tekijöitä, kuten Suuren Pohjan sodan alta pakeneminen, sotaväenotolta piileksiminen tai kato-
vuodet. Samoin saatetaan 1800-luvun muuttoliikkeestä hakea vastaavanlaisia tekijöitä, jotka ovat aktivoineet muuttopäätöksen tai muutoin johtaneet maastamuuton kokemiseen mahdollisuutena selvitä todellisuudesta.

1800-luvun stimuloivista tekijöistä on eniten huomiota kirjallisuudessa saanut ns. katastrofiteoria, ja Ruijan siirtolaisuus on usein nimenomaan yhdistetty 1860-luvun lopun suuriin nälkävuosiin Suomessa. Tietyissä mielessä tämä pitääkin paikkansa; juuri noina vuosina ja heti nälkävuosien jälkeen tapahtui varsin suuri väestönsiirtymä Ruijaan. Tässä tapauksessa kyse on todella ollut luonnonkatastrofin aiheuttamasta siirtymästä. Kun otetaan huomioon edellä esitetyt näkemykset väestöpaineesta, so. resurssien ja väestön määrän suhteen optimin ylittymisestä, on luonnollista, että väestö hakeutui elämisen mahdollisuuksien piiriin Ruijaan. Kun Pohjois-Suomessa ei toimeenpantu vastaavia väestöhoitotoimenpiteitä eikä myöskään toteutettu hätäaputyömaita, kuten mm. Pietarin — Riihimäen radan rakentaminen Etelä-Suomessa (ks. mm. Meurman 1892), jouduttiin täällä turvautumaan siihen, mikä oli jo tiedossa: Ruijan mahdollisuuksiin. Siirtolaisuuden nopea kasvu nimenomaan 1860- ja 1870-luvuilla on kuitenkin epäilemättä seurausta Suomen katastrofista ja sen mukanaan tuomasta kiinnostuksesta siirtyä Ruijaan. (Niemi 1977, 88—93.)

Ruijan houkutukset

Ruijan tarjoamien mahdollisuuksien voidaankin jo katsoa kuuluvan vetotekijöiden piiriin. Suomalaiselle kulttuurialueelle oli Ruijantie tullut tutuksi jo aiemmilta ajoilta, lähinnä vilkkaiden kauppayhteyksien kautta. Myös jo toteutunut 1700-luvun uudisasutus lähinnä Länsi-Ruijaan oli osoittanut, että pohjoisessa on elämisen mahdollisuuksia. Ehkä merkittävimmäksi tekijäksi suomalaisten Ruijan tuntemuksessa muodostui kuitenkin kausikalastukseen osallistuminen Jäämerellä, erityisesti Varengissa.

Kalastus

Kausikalastuksen alkamisen ajoittamista taaksepäin ei ole mahdollista tehdä. On selvää, että mm. saamelaisväestö harjoitti merikalastusta tai etupäässä vuonokalastusta osana moninaistalouttaan (Vorren 1968, 6), ja tämä todetaankin ensimmäisessä kausikalastusta koskevassa asiakirjassa, rauhansopimuksessa Ruotsin ja Tanskan välillä vuodelta 1751. Tällöin Ruotsin alamaisuudessa oleville saamelaisille annettiin oikeus kausikalastukseen Varenkivuonolla. Sopimuksen hengen mukaisesti myös Lapinmaan uudisasukkaille tuli sama oikeus. 1800-luvun dokumenteista selviää, että kausikalastus ei kiinnostanut ainoastaan Lapinmaan asukkaita, vaan siihen osallistui uudisasukkaita etelämpää, Kemista, Iijoelta ja Tornioista (Fellman 1906, 249—). Alun vaatimattomasta osallistujamäärästä kasvoi pian varsin merkittävä; 1850-luvulla puhutaan jo sadoista kalastajista, jotka vuosittain osallistuivat turskanpyyntiin Varengissa. Kun Varengin alueen lisäksi suomalaisilla oli mahdollisuus kalastaa myös Ryssänrannalla, voidaan lukujen osalta päätyä vielä suurempiin määriin. Rajansulku 1852 vaikutti alussa vähentävästi kausikalastukseen, samoin huonot kalavuodet Varengissa, mutta 1860-luvulle tultaessa kausikalastajien määrä lisääntyi ja oli vuosikymmenen lopulla jo tuhat vuosittaista vierailijaa. Oulun läänistä oli tilastojen mukaan vielä vuoden 1882 tienoilla kausikalastuksessa 800—900 henkeä vuosittain. Tämän jälkeen alkaa kausikalastuksen merkitys vähentyä nopeasti, ja aiemmin myös etelämpää, Savosta ja Kainuusta tulleet kalastajat häviävät kuvasta ja Ruijankävijöiksi jäävät vain pohjoisimpien kuntien asukkaat. (Niemi 1977, 94—97.) Vähenemisen syynä on luonnollisesti pidettävä uusien työmahdollisuuksien avautumista Suomessa, jossa kehittyvä metsäteollisuus vaati

työvoimaa; samoin mm. Muurmannin radan rakentaminen imi Kainuusta vapaata työvoimaa, joka aiemmin oli suuntautunut Ruijaan (Kortessalmi 1975, 562—564). Kausikalastus oli varsin merkittävä ansionlisä pohjois-suomalaiselle väestölle; olihan se omiaan korvaamaan nyt kielletyn tervanpolton aiemmin tuottaman rahapalkkaa vastaan tehdyn työn. Samoin sen kulttuurinen vaikutus on ollut ainakin huomattava, norjalaiset innovaatiot, vaateparsa, tupakanpoltto, rautauuni jne., levisivät rannikolta sisämaahan (Saressalo 1982e, 108). Suurin merkitys kausikalastuksella oli kuitenkin siinä, että sitä kautta opittiin elämään vieraalla maalla, vähitellen osa kausikalastajista jäi vakituisesti työskentelemään Norjaan ja muodosti varsinaisen maahanmuuton osatekijän. Edelleen on huomattava, että kausikalastus ja kalastuselinkeino sinällään Varengin alueella tarjosi väestölle palkkatyömahdollisuuksia — myös naisille — ja näin maahanmuuttajien sukupuolirakenne tasoittui ja kausittainen vierailu muuttui pysyväksi siirtolaisuudeksi.

1700-luvun siirtolaisuus kohdistui pääsääntöisesti Pohjois-Tromssaan, Alattion seuduille, Porsankinvuonoon ja Tenolle. 1800-luvun siirtolaisuus ja varsinkin 1840-luvulla alkanut voimakas maahanmuutto suuntautui etupäässä Varengin alueelle. Tähän on luonnollisena vetofaktorina otettava kalastuselinkeino kokonaisuudessaan, joka yhdistettynä työntekijöihin ohjasi siirtolaisuuden Itä-Ruijaan. Vesisaaresta oli tullut 1830-luvulla Varengin alueen keskeisin kalatuotteiden vientisatama, ja se merkitsi kalastuksen keskittymistä Varenkivuonolle ja Barentsinmerelle. Perinteinen Lofootinkalastus ei varsinaisesti koonnut sinne kveenisiirtolaisuutta, koska alue ei sinällään tarjonnut muuta kuin kausikalastusmahdollisuudet. Varengin seudun kalastusteollisuuden nousu loi myös työpaikkoja rannalla: kalanjalostus, kalastuksen liitännäistyöt ja kehittyvän Vesisaaren kaupungin tarjoamat muut työpaikat tarjosivat vakituisen elämänperustan. Kun tieto Vesisaaren mahdollisuuksista levisi Suomeen, oli luonnollista että maahanmuuttajat noudattivat samaa suuntaa kuin aiempi siirtolaisuus. Niemi toteaa, että siirtolaisuuden vaiheet seuraavat melko tarkoin kalastuksen kausittaisuutta: hyvinä kalavuosina siirtolaisuus lisääntyy ja huonoina se vähenee. Kalastuselinkeino Varengilla on ollut keskeisin vetovaikuttaja koko sinne suuntautuneen siirtolaisuuden aikana ja keskeisin myös siinä, että siirtolaisuuden suunta kääntyi 1800-

luvulla joitakin poikkeuksia lukuun ottamatta Itä-Ruijaan. (Niemi 1977, 94—97, 101—104.)

Maatalous

Mutta kalastuksen ohella takertui Ruijaan muuttava kveeniväestö myös maahan. Kalastus oli säänneltyä, se tapahtui kausittain ja kalastuksen liittämislinkeinot niin ikään tarjosivat vain periodittaista työtä. Suomalainen siirtolaisuus oli peräisin alueelta, jossa elämisen perustan muodosti maatalous, etelämpänä viljanviljely ja pohjoisempana karjanhoitotalous eri liittämiselinkeinoineen. Varhaisempi maatalous oli Itä-Ruijassakin atlanttista, eikä maata hoidettu lannoittamalla eikä nurmiviljelytekniikkaa ollut kehitetty, vaan maa hyödynnettiin loppuun ja tarvittaessa raivattiin uutta. Myöskään ulkoalueiden suoniittyjä ei hyödynnetty rehuntuotantoon. Kun maahanmuuttajat saapuivat, useimmiten siis kalastuselinkeinoon houkuttelemina, näkivät he luonnollisesti vapaan maan mahdollisuudet ja alkoivat nurmiviljelyn rannikko-kaistaleella sekä takamaan suoalueiden kuivatuksen ja muuttamisen niitymaaksi. Lannoitteet, niin karjanlanta kuin myös meren antimet, otettiin käyttöön, heinäkuivaus talvikaudeksi tehostui ja karjanhoidosta muotoutui toinen osa uuden maan elämisen mahdollisuuksia.

Maanomistussuhteetkin olivat varsin suosiollisia maahanmuuttajille. Kaikki maa Finmarkussa oli vanhastaan katsottu valtion omaisuudeksi. Vasta kuninkaallisella päätöksellä 27.5.1775 alettiin maankäyttöä säädellä. Tuolloin annettiin maata haluavalle siihen omistusoikeus niin, että nimismies osoitti tilan ja antoi siihen omistusoikeutta osoittavan maakirjan. Omistusoikeuteen liittyi myös muita oikeuksia kuten kalastusoikeus joessa ja oikeus ottaa polttopuut koivumetsästä. Ehtona kuitenkin oli, että maan saajan oli sitä myös hyödynnettävä; mikäli tila oli autiona yli kolme vuotta, se palautui valtiolle. Havumetsien käyttöön ei uudisasukkailla ollut lupaa. Vuoden 1775 määräys joudutti uudisasutusta erityisesti Länsi-Finmarkussa, mutta sillä ei juurikaan ollut vaikutusta Varenegin alueella. Tosin 1830-luvulla maanomistuskirjoja jaettiin Lebesbyssä, Tanassa, Køllefjordissa ja Uuniemessä, mutta ei ulompana Varengeilla. Kun suomalainen siirtolaisuus todella alkoi Varenkiin 1840-luvulla, oli tämä varsin liberaali maanhankintatapa siirtolaisille varsin suosiollinen. Maata haluavat kääntyivät nimismiehen puoleen ja pyysivät

mittaamaan itselleen maapalan, usein vielä haluamaltaan paikalta. 1850-luvulla alettiin vapaan maan jakamiseen kiinnittää huomiota lisääntyvän siirtolaisuuden tai muun syyn takia, ja vuonna 1863 säädettiin laki, joka koski valtion maan käyttöä Finmarkussa. Se perustui rajoittamattomaan oikeuteen maahan, myös oikeutta metsään, mutta maa oli hankittava virallisissa huutokaupoissa. Maasta tuli siis ostotavaraa. Tässäkään laissa ei puututtu siihen, kenelle maata voitaisiin myydä, ne ajat tulivat vasta myöhemmin. Lailla ei kuitenkaan ollut suurta merkitystä, koska maan hinta oli varsin edullista ja maahanmuuttajilla oli mahdollisuus järjestää rahoitusta. Tässä yhteydessä on todettava, että periaatteeltaan uusi laki oli parempi, koska se antoi ostetun maan omaksi, ei ainoastaan käyttöoikeutta, ja maan käytölle ei asetettu rajoituksia. Suomalainen säätykierrossa pudonnut maahanmuuttaja sai taas omaa maata jalkojensa alle. On luonnollista, että tieto maanhankinnan mahdollisuuksista levisi Suomeen, ja tämä oli omiaan lisäämään kiinnostusta maahanmuuttoon.

Vasta vuonna 1876 alettiin Norjassa kiinnittää huomiota maanhankinnan etnisyyteen. Metsäalueet otettiin taas kontrolliin ja maankäyttäjälle asetettiin tiettyjä rajoituksia, joiden tarkoituksena oli turvata maansaanti norjalaisperäiselle väestölle. Vuoden 1876 lain epäoikeudenmukaisuuksiin puututtiin pian ja vuonna 1879 säädettiin uusi laki, joka palautti maanhankinnan samaan järjestelmään kuin ennen vuotta 1876, kuitenkin niin, että tietyt strategisesti keskeiset alueet jäivät rajoitusten alaisiksi. Niemi toteaa, että näitä toisiaan kumoavia säännöksiä vastasi maahanmuuttajien vastaava kiinnostuksen vaihtelu maanhankintaan. On vaikea todeta, olivatko lait omiaan muuttamaan kiinnostusta vai olivatko ne seurausta kiinnostuksen muutoksesta. Maapolitiikan keskeisin merkitys maahanmuutolle oli kuitenkin se, että sen kautta voitiin mahdollistaa uuden elinkeinomuodon, kalastuksen, kytkeminen moninaistaloudeksi, jonka perinteiset juuret maahanmuuttajilla oli maataloudessa, erityisesti karjanhoidossa. (Niemi 1977, 104—114.)

Kaivosteollisuus

Ennen kausikalastuksen työllistävää vaikutusta pohjoisen Suomen asukkaille on ajallisesti huomattava toinenkin, uusi elinkeinomuoto. Alattion Kaavuo-
nossa (Kåfjord) löydettiin rikas kuparimiesiintymä 1820-luvulla ja kaivos-
toiminta alkoi 1827/28. Kaivostyö perustui tuohon aikaan mitä suurimmassa

määrin ihmistyövoimaan ja vaati sitä varsin paljon. Kaivostyö ei ollut pohjois-suomalaisille, varsinkaan Tornionlaakson ihmisille vierasta, olihan Ruotsin malmikentät löydetty jo aiemmin, ja kaivostyö ja raudanjalostus oli tarjonnut työmahdollisuuksia jo 1700-luvulla. 1830-luvulla rekrytoitui kaivostyöhön jo kymmeniä suomalaiselta kulttuurialueelta tulleita, siis sekä Ruotsin että Venäjän puolelta Tornionjokea. Suomalaisilla ei juurikaan ollut kaivostyön erityisosaamista joitakin erikseen värväystoimin Ruotsin kaivosalueilta saapuneita lukuun ottamatta. Mutta suomalaiset olivat ahkeria, kuuliaisja ja halpoja työntekijöitä. (Moberg 1968.) Kaivostoiminta lakkasi kannattamattomana vuonna 1878. Osa kveeneistä hakeutui takaisin kotiseuduilleen, osa taas muille alueille Ruijassa. Suurin osa kuitenkin seurasi kansainvälistä pääomaa ja emigroitui Amerikkaan lähinnä Suurten Järvien kaivosalueille. Tähän siirtolaisuuteen lasketaan kuluneen vähän alle neljäsataa kveeniä. (Niemi 1977, 115—116; Onnela 1975; Björklund 1985, 220—223.)

Taulukko 12. Keskeiset maahanmuuton työntö- ja vetotekijät.

	työntötekijät	vetotekijät
1800	väestöpaine elinkeinomuutos katastrofit kausikalastus väestöpaine uudisasutus	amerikansiirtolaisuus teollistuvat työpaikat elinmahdollisuudet asettumismahdollisuus palkkatyö, myös naisille maansaanti
1700	sotaväenotto katastrofit uudisasutus	muuttovapaus rauhantila, elinmahdollisuudet maansaanti
1600	kauppasuhteet	markkinat

Amerikansiirtolaisuus

Amerikansiirtolaisuudella sinänsä on myös ollut oma vaikutuksensa Norjan vetotekijänä. Ennen kuin 1800-luvun lopun varsinainen amerikansiirtolaisuus lähinnä Pohjanmaalta alkoi, toimi Norja välietappina. Oulun pohjoispuolisten kuntien kirkonkirjojen mukaan Norjaan muutti, päämääränä siirtolaisuus Amerikkaan, vuosina 1861—80 kaikkiaan 1067 suomalaista. Tämänhetkisen tiedon mukaan ei lopullista siirtolaisten määrää voida tarkkaan ilmoittaa, ts. sitä kuinka suuri osa tästä joukosta jäi Norjaan. Vesisaari oli kuitenkin se portti, josta uuteen maahan mentiin, ja amerikansiirtolaisuutta voidaan siinä mielessä pitää yhtenä vetotekijänä. (Niemi 1977, 118; Onnela 1975; Lunde 1983.)

5. KVEENIEN ETNISYYS

Seuraavilla sivuilla tarkastellaan keskeisiä esoteerisia etnisyystekijöitä etupäässä tätä tutkimusta varten kootun kenttätutkimuksen ja muun primaariaineistoon perustuvan tietoa-aineiston kautta. Haastattelut on referoitu kunkin symboliikkakokonaisuuden alle ja niihin viitataan sulkeissa olevalla haastattelunumerolla.

5.1. Kieli etnisyystekijänä

Kulttuuripiirteistä lienee kaikkein vahvin ollut **suomen kielen käyttö** sisäisessä kommunikaatiossa, mitä eivät parinsadan vuoden kontaktit norjalaiseen tai saamelaiseen yhteiskuntaan ole pystyneet hävittämään. Vasta nykyaikaisen yhteiskunnan integraatiokoneisto, norjalaistamisprosessi ja sen jälkeinen sosiaalis-kulttuurinen samankaltaistuminen toisen maailmansodan jälkeen ovat merkinneet suomen kielen aseman heikkenemistä.

Vuonna 1976 julkaistiin Norsk Kulturrådetin selvitys *Instilling om norsk-finske kulturforhold*, jossa tarkasteltiin kieliolosuhteita kveenialueilla. Tutkimuskohteina olivat pääasiallisesti yläasteen oppilaat. Selvitys osoitti, että tutkimusaikana (1974) Yykeän alueella 26 % lasten vanhemmista osasi suomea, Raisissa 40 %, Tenossa 46 % isistä ja 27 % äideistä, Lemmijoella 46 % isistä ja 38 % äideistä ja Alattiossa 21 % isistä ja 15 % äideistä (Instilling 1976). Näätämössä ja Pykeässä lähestyttiin suomen kielen käyttöasteessa sataa prosenttia, mutta absoluuttiset luvut olivat niin pienet, ettei niillä ole kokonaistilastollista merkittävyyttä. Ne osoittavat kuitenkin, että näissä kylissä suomen kielen osaaminen oli varsin totaalista. (Eriksen 1982, 138—140.) Sen sijaan lasten suomen kielen taito oli näissäkin kylissä verrattain heikko.

Anna-Riitta Lindgren toteaa, että 1980-luvun puolivälissä oli vielä erotettavissa 11 kielellisesti suomalaista tai suomalaisperäistä kveeniyhteisöä Ruijassa. Nämä ovat jo aiemminkin esiin tulleet Yykeän vuonon alue, Raisi, Naavuono, Alattio, Lemmijoki, Pyssyjoki, Teno, Näätämö, Paatsjokilaakso, Vesisaari ja Pykeä sekä Vuorea. Vesisaaren alueeseen hän laskee mukaan myös Kallijoen ja muut Pohjois-Varengin kveenikylät. Kveenialueet muodostivat selviä toisistaan poikkeavia murreyhteisöjä, mikä luonnollisesti johtuu isolaatiosta toisiinsa nähden ja kontakteista lähinaapureihin. Monikielisyys oli pääsääntöistä; vain Paatsjokivaressa tavattiin yksikielistä suomalaisuutta. (Lindgren 1985, 44—49.)

Vuonna 1987 perustetun Ruijan Kveeniliiton kamppailu omamurteisen tai suomenkielisen opetuksen mahdollisuuksista kveenikylissä, etnisen ja omakielisen paikannimistön käyttöhalukkuus tunnisteissa ja kieleen liittyvän kiinnostuksen vahvistuminen uussiirtolaisuuden myötä merkitsevät myös ulkopuoliselle symbolisesti sitä, että kieli ryhmän tunnisteena on edelleen keskeinen, vaikka kielellinen assimilatio onkin edennyt pitkälle. (Norske Kveners Forbund — Ruijan Kveeniliitto. Det andre landsmøtet. Kokousasiakirjat 1992.)

Ruijan murteet jakautuvat aiempien paikallisvariaatioiden lisäksi selvästi kahteen päämurrealueeseen, mikä jako heijastaa myös kveenien asutushistoriaa. Lännessä ovat paikallismurteet Yykeästä Porsankinvuonoon ja toisaalla itäiset Varengin ja Paatsjoen alueen murteet, ns. Ruijan itäiset murteet. Välissä ovat vielä Tenon ja Laisvuonon (Laksefjord) pitkälle kielellisesti saamelaistuneet alueet, joiden osalta tutkimusta ei ole tehty. Itäiset murteet edustavat selvästi pohjoissuomalaista murretyyppiä, jossa Tornion murrepiirteiden lisäksi on havaittavissa selvä Kemin murteen vaikutus. Iältään nuorempina eivät itäiset Ruijan murteet ole joutuneet samanlaisen paikallisen erityiskehityksen alaisiksi kuin läntisemmät murteet; tiivis kanssakäyminen mm. Paatsjoelta Suomeen on pitänyt kielen kehityksen pitkälti suomalaisella tasolla. Kuitenkin kaikissa Ruijan murteissa on havaittavissa milloin voimakkaampi milloin heikompi norjalainen vaikutus, ei vähiten sanastossa. (Lindgren 1990, 23—24.) Vastaavasti on mm. paikannimistössä säilynyt suomalaisperäisiä nimiä ja nimikantoja (Söderholm 1984; 1985; 1987; 1988).

Kveeniväestön kielenkäyttöä tarkasteltaessa on todettava, että hyvin monelle Ruijan murteita äidinkielenään puhuvalle suomen kieli on ollut vain puhekieli, kirjallinen ilmaisu on tapahtunut norjaksi. Suomen kielen kirjallista (lukutaito) traditiota on kuitenkin ylläpitänyt lestadiolaisuus, joka on säilyttänyt uskonnollisen kirjallisuuden suomenkielisenä liikkeen historiasta johtuen. Lestadiolaisuus on kuitenkin nykyisin monikielinen liike ja sen merkitys kieltä säilyttävänä tekijänä vähenee.

Ruijan murteiden säännöllisiä käyttäjiä on vaikea arvioida. Kun **etnisen kuuluvuuden** kriteerinä käytetään saamelaisten itselleen hyväksymää, kieleen perustuvaa määritelmää (jos yksi isovanhemmista on käyttänyt saamen kieltä kotikielenään, voidaan henkilö laskea saamelaiseksi), voidaan kveeneihin historiallis-etnisesti kuuluvien potentiaalın määrän väeströdemografisesti laskea nousevan jopa 60 000:een (jos muuttajien lukumäärä on ollut 10 000—15 000), mutta käytännössä Ruijan murteiden ydinryhmässä **kielen täyskäyttäjiä** lienee nykyisin vain 1500—2500. (Niemi 1983, 200—201; Lindgren 1990, 21.) Tällöin on mukaan otettu vain ne, jotka käyttävät kieltä jokapäiväisessä viestinnässä säännöllisesti. Marginaaliryhmä, kielen osaavat tai assimilaation myötä suomen kieltä käyttämättömät mutta sitä ymmärtävät, on ydinryhmää huomattavasti suurempi. Puhutaan jopa 8 000—10 000 henkilöstä. (Niemi 1983, 201, Lindgren 1990, 21—22.) Norjalaistamisprosessi vaikutti siihen, että erityisesti 1930- ja 40-luvuilla syntynyt sukupolvi jäi osattomaksi äidinkielenopetuksesta ja käytännössä norjalaistui myös kielellisesti, mikä puolestaan johti seuraavan sukupolven kielelliseen assimilaatioon. Tätä prosessia ovat seuranneet Marjut Aikio ja Anna-Riitta Lindgren etupäässä Raisissa. He toteavat, että paikalliset kielikulttuurit sellaisenaan tulevat häviämään yhteiskuntakehityksen myötä, mutta samalla kuitenkin suomen kielen osaaminen sinänsä ei häviä. Kiinnostus suomen kieleen on lisääntymässä ja sen osaamista luonnollisesti auttaa myös vanhan kielikulttuurin olemassaolo, vaikka vain asennetasolla. (Aikio — Lindgren 1982, 118—132; Aikio 1988a, 94—101.)

Haastatteluissa kertojat korostavat suomen kielen osaamista ennen toista maailmansotaa erityisesti kotikielenä ja kylien yleiskielenä, mutta toteavat 30-luvulta alkaneen yksikielisen kouluopetuksen ja kouluissa vaaditun pakollisen

norjan käytön johtaneen koditkin kaksikielisiksi, vanhemmat puhuivat suomea ja lapset pyrkivät puhumaan norjaa.

Sotien jälkeisenä aikana yleinen yhteiskuntakehitys johti norjan kielen merkityksen kasvamiseen, etenkin kun omakielistä opetusta ei suomenkielisten perheiden lapsille järjestetty ennen 1980-lukua. Kielen osaaminen ei kuitenkaan, kuten jo on aiemmin todettu, voi olla este johonkin etniseen kategoriaan identifioitumiselle, kunhan vain on valittavissa muita samastumiskriteereitä.

Kielen osalta on edelleen huomattava, että siirtolaisuus Suomesta Ruijaan on ollut toisen maailmansodan jälkeenkin jatkuvaa, joskin kohtalaisen vähäistä. Tämä on merkinnyt sitä, että aktiivisista suomen kielen taitajista merkittävä osa on nykysuomen eri murteiden puhujia, ja erityisesti ns. raja-vähemmistöön kuuluvissa suomenkielisissä yhteisöissä (lähinnä Paatsjokivarsi ja Yykeä) suomen kieli on uudistunut perinteisistä Ruijan murteista nykysuomen suuntaan. (Aikio 1981, 93, 37, 38.) Muutokseen on vaikuttanut myös osittainen suomenkielisen radion kuuluvuusalueen ulottuminen kveenikyliin.

Uussiirtolaiset eivät puhu Ruijan murteita, mikä on ollut omiaan jossain määrin aiheuttamaan ongelmia oman kielen statuksen hahmottamisessa nykypäivän Ruijassa. Niinpä on kveenien ja uussiirtolaisten kesken käyty kiivastakin debattia siitä, mitä kieltä suomenkielisten perinteisten alueiden lapsille voitaisiin nyt opettaa koulujärjestelmän muututtua sallivammaksi. "Tornionlaaksolaista" oman murteen koulukuntaa edustaa mm. Pyssyjoen opettaja Terje Aronsen, joka on kehittänyt oman opetusmenetelmänsä, jossa lapselle annetaan oman kielen alkeisopetusta paikallisella murteella ja kun kieleen sisälle meno on toteutunut, opetusta ohjataan yhä enemmän nykykielen suuntaan. Näin lapsella säilyy kontakti omassa kylässä puhuttuun paikalliseen murteeseen. Toinen koulukunta lähtee mielellään liikkeelle nykysuomen opettamisesta heti alussa, mutta luonnollisesti lieventää kontrastia paikallismateriaaleilla (esim. Olav Beddari Paatsjokivarresta). Näiden kahden koulukunnan välillä on myös keskusteltu siitä, puhutaanko kveenin kielestä vaiko suomen kielestä. Aronsen edustaessaan tornionjokilaaksolaista "meän kielen" ajattelutapaa, näkisi mielellään puhuttavan kveenin kielestä, kun taas beddarilaiselle näkemykselle on luonteenomaista suomen

kielen käsitteen hyväksyminen kielen nimenä. (Mm. Beddari 1992; Johansen 1991, 1992; Niemi 1992; Seppola 1992; Imerslund 1992.) Kolmas tapa on opettaa puhtaasti nykysuomea, myös ummikkonorjalaisille (kuten esim. Bente Imerslund Raisissa). On mielenkiintoista todeta, ettei tähän keskusteluun ja pedagogiseen kehitystyöhön juurikaan ole ohjattu resursseja Ruijassa toimivien korkeakoulujen suomen kielen laitosten kautta (Finmarkun korkeakoulu, Tromssan yliopisto). Oppimateriaalia ovat tuottaneet pääsääntöisesti paikalliset opettajat omiin tarpeisiinsa; jossain määrin on materiaalityöntekijöitä pyritty koodinomaan, mutta todetut erot paikallismurteissa ovat osaltaan olleet esteenä yhtenäisen oppimateriaalikonaisuuden luomiselle. (Ks. mm. Imerslund 1981; Beddari 1970 ja 1987; Aronsen 1983.)

Kaiken kaikkiaan on selvää, että perinteiset kveenimurteet ovat luonnollista tietä häviämässä uusien medioiden, uussiirtolaisuuden ja kielenopetuksen kautta. Eräänä syynä tähän on myös kielenkäyttäjien oma suhtautuminen kieleensä tai murteeseensa. Kuten haastattelureferaatissa Yykeästä todetaan: "Dersom han treffer folk fra Finland, så vil han ikke snakke finsk når de hører på. Det er fordi han snakker dialekt som han ikke synes er riktig finsk". Omaa kieltä ei pidetä "oikean" suomen kaltaisena kielenä.

Poimintoja haastatteluista:

- 1 Aikaisemmin oli kolmikielisyys yleistä. Koulu vaikuttanut siihen, että norjan kieli nykyisin vahva. Lapsuudessa Markkinassa pääkieli norja, Apajassa suomi (kertojan kotikieli) ja kylän perällä lappi. Kertoja tiennyt jo nuorena, että muuallakin puhuttu suomea. Junttaniemi (Olderdal) ja Raisi suomenkielisiä, samoin Kitdal, Kvænangen oli norjalainen, Kaivuono lappalainen... (Skibotn 1984, 783—791, mies n. 1914.)
- 2 Suomesta. Kertoja puhunut lapsena mieluummin suomea. Koulussa oli puhuttava norjaa. Kylässä ollut enemmän suomenkielisiä kuin norjankielisiä. Kaupassa käytettiin norjaa. Markkinassa ei puhuttu saamea. Jos paikalla oli norjalaisia tai lappalaisia, puhuttiin norjaa. Suomi keveämpi puhua. Kotona norjaa, mutta ulkona suomea. Silloin kun puhuttiin finskefarasta oli suomen puhuminen pahasta. Kertojan puhe muuttuu helposti norjaksi. Poika ymmärtää, mutta ei puhu suomea. Tytär puhuu suomea, ollut kaupassa työssä. Kun suomalaiset puhuvat norjaa,

tulee suomi läpi. Kertoja puhunut tiehommissa suomalaisten turistien kanssa. (Skibotn 1984, 785—788, mies 1914.)

- 3 De lærte norsk som barn, men faren kunne bare finsk og samisk. Mora snakket finsk, men kunne samisk mindre bra. Finsk lærte de også fra de var barn, men ikke samisk. Dagligspråket var norsk. Men når det kom eldre folk fra nabogårdene på besøk, så blev det snakket finsk... Men på skolen kunne de bare snakke norsk. Lærerne forsto verken finsk eller samisk... Men når eldre folk møttes, så gick det på finsk. Men nå snakker ingen finsk slik til daglig lenger. Selv hon er gift med en som er finsk, så er det ingen av barna som har lært å snakke finsk. Det ble det norske språket som overtok helt, selv om det bare var et lite mindretall i bygda, lærere og prester som var norska. (Skibotn 1984, 879, nainen 1916.)
- 4 Forstår ikke moderne finsk så godt, men snakker gammelfinsk. Faren snakket bare finsk, men de lærte litt norsk hos mora. Så de kunne to språk før de begynte på skolen. På skolen var det bare lov å snakke norsk, det blev også passet på at de ikke snakket finsk i friminutene. Dette mener han var helt galt. Siden finsk er et nasjonalspråk mener han at folk bør lære det... Det er ingen av barna som snakker finsk, for kona er norsk... Men dersom han treffer folk fra Finland, så vil han ikke snakke finsk når de hører på. Det er fordi han snakker dialekt som han ikke synes er riktig finsk... Det er galt att det er inrømmet rett til å lære samisk i skolen, men ikke finsk. (Skibotn 1984, 880—814, mies 1917.)
- 5 Kertojan lapset eivät puhu suomea. Täällä olisi ollut helppo oppia. Tällä hetkellä mahdotonta ottaa suomen kieltä koulussa... Monet mukana Suomi-seurassa. Vanhemmat haluavat lasten oppivan suomea. Tänne muuttanut Suomesta paljon nuoria. Monet suomalaiset puhuvat norjaa. Aluksi tulijoiden oli vaikea ymmärtää kertojan suomen kieltä, mutta nyt ymmärtävät hyvin (kertoja Pyssyjoelta). Kertoja tykkää olla Suomessa. Kieli tärkeä. Koki paluun Suomesta lomalta kuin olisi lähtenyt kotoa. Norjan kieli ei kotoinen. Kertoja tuntee, ettei hänellä ole yhtään oikeaa kotimaata. Norja ei ole koskaan tullut oikeaksi äidinkieleksi. Kertoja luulee, että enin osa kveeneistä on norjalaistunut. Pitävät norjan kieltä parempana. Kaikki eivät ole liittyneet Suomi-seuraan. Monet pelkäävät kielen puolesta — ettei heitä ymmärretä. (Alattio 1984, 779, 540, 544—545, nainen 1947.)

- 6 Suomen kieli kertojasta raskasta puhua. Lukee joka päivä suomea. Suomen kielessä täällä norjaa seassa. Muistuttaa myös Pohjois-Suomen murretta, Etelä-Suomessa erilaista. Seuroissa naiset puhuvat niin nopeasti, että vaikea ymmärtää. (Alattio 1984, 782, mies 1920.)
- 7 Kertoja puhuu edelleen pojilleen suomea, jos ei ole norjalaisia paikalla, esim. poikien avovaimoja. Kertoja saattaa kesken puheen muuttaa norjasta suomeen ja päinvastoin. (Alattio 1984, 789, nainen 1934, s. Suomessa, asunut 28 vuotta Norjassa.)
- 8 Lapsuudessa puhuivat vanhemmat keskenään suomea, mutta lapsille puhuttiin norjaa. Lapset puhuivat keskenään norjaa. Kertoja alkoi itse puhua suomea n. viidentoista vuoden ikäisenä. Kun ikäihmiset puhuvat suomea, panevat sekaan norjan sanoja, vaikka tietäisivät niiden suomalaiset vastineet — norjan sanat joskus keveämpiä... Kun nuori polvi tuli raavaaksi, alettiin puhua suomea. Suomen puhuminen ei ollut sallittua. Tytöt eivät alkaneet puhua suomea, vain pojat keskenään. Jos tyttöjä paikalla puhuttiin norjaa... Kertoja puhuu nykyisin suomea vähemmän kuin ennen. Kuitenkin puhuu suomea jonkun sanan joka päivä osuuskaupassa käydessään. (Alattio, Aronnes 1984, 808—810, mies n. 1930.)
- 9 Kertojan äidinkieli suomi. Äiti Pajalasta, isä norjalainen mutta oppi suomea. Kertoja syntynyt ja kasvanut Alattiossa. Perheessä yhdeksän lasta. Kotona puhuttiin suomea. Kertoja käynyt norjalaista koulua. Ei osannut norjaa kouluun mennessään. Lapset oppivat kielen nopeasti. Kertojan lapsuudessa puhuttiin Elvebakkenissa täysin suomea, vieläkin joitakin ikäihmisiä, jotka puhuvat vain suomea. (Alattio 1984, 843—844, 947, nainen 1895.)
- 10 I området Elvebakken—Aronnes var finsk det vanligste språket. Men det var særlig mannfolkene som snakket finsk, kvinnfolket ville være litt finere, så de snakket helst norsk. Når han var guttunge gikk det mye på norsk, og det lærte de også i skolen. Men når de ble eldre, så ville guttene helst snakke finsk. I hans egen generasjon snakker de ennå helst finsk, men deretter er det ikke så mange som bruker det finske språket til vanlig. Sjøl kan han prate både samisk og finsk og norsk... Den generasjon som vaks opp etter krigen ble så fornorsket at de ville ikke snakke finsk. Men tidligere hadde det vært slik at også norske i området måtte lære seg finsk, fordi det var det vanlige talespråket. På arbeidsplassene ble det bare snakket finsk,

- dersom det var norske der så måtte de også snakke finsk. (Alattio 1984, 876, mies 1915.)
- 11 Folk ble veldig fornorsket etter evakueringa. (Pyssyjoki 1984, 959, nainen.)
- 12 Suomen kieltä alettu harrastaa uudelleen. Perustettu Suomi-seura. (Pyssyjoki/Mouruniemi 1984, 531, mies n. 1925.)
- 13 Kertojan etunimi Kristine, sanotaan kuitenkin Kirsti, SJ:n etunimi Sofie, sanotaan Sohvi. Pyssyjoella kaikilla on suomalainen nimi, muutamalla myös lapin nimi... Pyssyjoella sanotaan sekä Alattio että Alta. "Monheen kielheen senkin teelaamme jo ja jaamme senkii." Pyssyjoella muutamat puhuvat myös saamea. Kertoja oppinut mieheltään sekä saamen että norjan kielen... Vanhainkodissa puhuvat keskenään sekä suomea että norjaa. Johtajatar ei ymmärrä suomea... Kylään muuttaneet norjalaiset ovat oppineet puhumaan suomea. Suomi on ensimmäinen kieli tässä kylässä, tosin norjan kanssa sekoittuneena... Ennen oli koulussa pakko puhua norjaa. Opettaja ei osannut suomea... Pienetkin lapset osaavat nykyään suomea, TA opettaa koulussa. Nyt on lupa opettaa suomea, ennen ei ollut... Suomen kieli on raskasta lukea. (Pyssyjoki 1984, 2049—2053, nainen 1916.)
- 14 Vanhat puhuvat Pyssyjoella suomea, nuoret eivät enää. Kertojan miniä ei osaa kuin norjaa, äiti ruotsalainen, isä norjalainen. Kouluissa puhutaan norjaa. Nyt mahdollisuus vapaaehtoiseen suomen opetukseen. Pyssyjoella ollut vanhoja ihmisiä, jotka eivät ole ollenkaan osanneet norjaa... Kouluissa opetettiin ennen suomen kielellä. Opettajien oli osattava suomea, sillä vanhemmat ja lapset eivät osanneet norjaa... Vanhempi sukupolvi ei ymmärrä Norjan laki- ja virastokieltä... Kun käydään norjalaisessa koulussa menee suomen kieli huonoksi... Koulussa opetettiin kaikki norjaksi. (Pyssyjoki 1984, 753-755, mies n. 1915.)
- 15 Suomen kieli täällä sotkeutunut paljon norjaan, myös lapin kielestä on tullut paljon sanoja. Kertoja ollut 1940 Karigasniemellä, missä oppi paljon uusia suomalaisia sanoja. Finmarkun suomi ei ole uudistunut, silti suomalaiset ymmärtävät sitä. Ennen puhuttiin enemmän suomea ja lappia. Suomenkielisiä kirjoja on; Raamattu, vanhoja laulukirjoja. Suomea ei luettu paljon, enemmän norjaa... Kertoja osaa myös lappia, vaikka ei puhu paljon... Naapuri puhuu myös suomea. Nykyään

- kouluissa suomen kielen opetusta. Kertojan käydessä koulua ei ollut suomen opetusta. Silloin lapset eivät kouluun mennessä osanneet paljoakaan norjaa... Kun lähdettiin merelle ja joukossa oli erikielisiä, jokainen puhui omaa kieltään — toiset ymmärsivät. Kertoja muistaa miniän, joka ei osannut yhtään suomea — miniä puhui lappia, mies suomea — ymmärsivät toisiaan. Usein ymmärrettiin toisten kieltä, vaikka ei osattu puhua sitä... Seuroissa saarnattu ja laulettu suomeksi. Tulkittiin lapiksi. (Pyssyjoki/Mouruniemi 1984, 756—762, mies n. 1920.)
- 16 Kertojan käydessä koulua oli norjankieliset kirjat. Sitä aiemmin ollut kirjat, joissa vierekkäin sekä suomalainen että norjalainen kirjoitus, opetettiin suomeksi. Kertoja ei osannut norjaa kouluun mennessään, oppi koulussa. (Pyssyjoki 1984, 763, mies 1907.)
- 17 Kertojan äidinkieli on suomi, on oppinut norjan vasta kouluun mentyään. Kertojan tytär mennyt naimisiin Pohjois-Ruotsiin, mies puhuu samanlaista suomea kuin täällä. Koko kylä ennen puhunut suomea. Lapset eivät osanneet norjaa kouluun mennessään. Isällä suomenkielisiä kirjoja, laulukirjoja, lehtiä. Kertojalla viisi lasta, kaikki osaavat suomea. Kertojan faarin aloittaessa koulun oli se suomenkielinen, vaihtui pian norjankieliseksi. Kertojan aikana norjankielinen. Oppi siellä norjan. (Pyssyjoki, Väkkärä 1984, 1139, 764—768, nainen 1925.)
- 18 Det är inte riktigt finska (det vi talar). Det är blandning. Vi har inte lärt oss finska i skolan. Vi pratade finska i mitt hem. Jag gick i skola här. Med mina föräldrar pratade jag bara finska. Jag kunde inte mycket norska då jag började skolan, förstod bara några ord. Vi måste lära oss norska. Det var ett främmande språk för oss då. Läraren pratade inte finska. Vi fick inte prata finska under lektionerna men vi kunde prata finska ute... Jag har en dotter. Hon förstår lite finska. Jag sade åt henne, att hon skall bevara språket, läsa finska. Jag pratade finska med henne då hon var barn men hon lärde sig fort norska. (Pyssyjoki 1984, 818—829, nainen 1919.)
- 19 Kotona puhuttiin suomea. Veljet osaavat myös saamea — ovat oppineet koulukavereiltaan. Kertoja ei osannut pienenä norjaa, kotona ei puhuttu. Ensimmäinen luokka koulussa vaikea. Pyssyjoella puhuttiin suomea. Kertoja vähän tekemisissä kyläläisten kanssa. Koulua joka päivä 5—6 viikon ajan, sitten oltiin taas kotona. Asuttiin internaatissa. Kotikylässä oli seitsemän taloa, joista kahdessa puhuttiin saamea, muissa suomea...

Nuorempana kysyi vanhemmiltaan, miksi nämä puhuvat suomea. Äiti oli vastannut, koska kotona on aina puhuttu suomea. Äiti tiesi, että olisi pitänyt opettaa norjaa, koska lapset joutuvat norjankieliseen kouluun. Suomi kuitenkin helpompi puhua. Koulussa oli lukemaan opetteleminen vaikeaa... Sisaruksista toinen sisko on eniten norjalainen, toinen joka asuu H:ssa puhuu hyvin suomea. Veli alkanut puhua viime aikoina yhä enemmän norjaa. Lapset leikkivät pienenä suomeksi. Ei kuitenkaan ollut suomenkielisiä lastenlauluja tai loruja, vaan norjankielisiä. (Pyssyjoki, Mouruniemi 1984, 775—780, nainen 1947.)

- 20 Miehen vanhemmat puhuivat keskenään suomea, mutta lapsille norjaa. Mies ei lapsena mielellään puhunut suomea. Kielen vaihto norjaksi tapahtunut kertojan miehen sukupolven aikana. Nykyisin suomi taas muotia, mutta osaaminen nuorten keskuudessa vain fraasikieltä. Lestadiolaisnuorille suomi helpompaa kuin muille. Mies kalastaja, käyttää suomea. Koulussa suomen kielen puhuminen ollut kiellettyä. Kertojaan suhtauduttu hyvin (muuttanut Suomesta n. 1960), suku oli hyvillään, kun tuli uutta suomalaista verta. Koulussa voi nyt ottaa vapaaehtoisesti suomen kielen. Vain uussuomalaiset ottavat. Kylässä kolme tällaista perhettä. Kertojan lapset eivät ole lukeneet suomea, osaavat silti. Lapset puhuvat äitinsä kanssa norjaa, ruokapöydässä voivat vanhemmat puhua suomea, lapset norjaa. Kylässä monta taloa, jossa tytöt eivät osaa suomea, mutta pojat osaavat. Eräs pykeijalainen kertonut, että tytöille puhuttiin norjaa, pojille suomea. Tyttöillä ehkä aikoinaan paremmat mahdollisuudet naimisiin, jos osasivat norjaa. (Annijoki 1984, 744—748, 521, nainen, syntynyt Suomessa 1939.)
- 21 Kertojalla viisi sisarusta, aluksi kotona puhuttiin vain suomea, Annijoella ei tuolloin norjankielisiä asunutkaan... Kertojan ikäpolvi ei koulun päätyttyäkään paljon ymmärtänyt norjaa. Kaikki lapset puhuvat sekä suomea että norjaa. Lapsenlapsista tuskin kukaan osaa suomea. (Annijoki 1984, 2251, 2258—2259, mies 1896.)
- 22 Kertoja avioitunut 30-vuotiaana. Vaimo oli ollut Vesisaarella palvelijana ja oli "enämpi norjalainen" kuin kertoja. Päätivät puhua lapsilleen sen norjan, jota osasivat. Saman päätöksen teki moni muukin noihin aikoihin kylässä. "Se ei haittaa sitten suomen kieli, kun se on toinen, mutta kun se alkaa olla etupäässä, niin se tekkee häviöä täällä kotimaassa, jääpi

- syrjäpuoleen kaikista." Nuorinta lasta lukuun ottamatta kaikki puhuvat suomea... Lapsille haluttiin opettaa norjaa, koska se oli välttämätöntä jokapäiväisessä elämässä. Annijoella pärjäsi suomella, mutta kun meni Vesisaareen, niin jo tuli toppi. Joka vähänkin ajatteli eteenpäin ymmärsi, että eihän täällä Norjassa saata suomen kielellä pärjätä koskaan. Vanhat äijät eivät sitä myöntäneet. No pärjäisivähän ne, kun toiset norjalaiset armahtivat niitä. (Annijoki 1984, 2207, 2218, 2181, 2193, mies 1906.)
- 23 Det var ikke lov å snakke finsk på skolen eller i skolegården. Dersom man snakket finsk kom man i skammekroken. Hjemme ble det bare snakket finsk. I arbeidsliv (på fiske) ble det også snakket finsk dersom alle forsto det. En som snakket norsk selv om han kunne finsk, ble holdt for å være finere enn han var... Dialekten de snakker på finsk tror han er en gammel finsk. (Annijoki 1984, 864—865, mies 1924.)
- 24 Hans egen generasjon snakker finsk daglig, men sønnene snakker norsk. Den eldste er 38 år. Barnebarna forstår ikke finsk i det hele tatt. Hans barn lærte bare norsk på skolen, og de snakker også norsk med dem hjemme. Hans egne foreldre derimot snakket bare finsk hjemme, slik at han lærte finsk der og norsk på skolen. De som er av hans generasjon snakker altså finsk seg imellom, men norsk med ungene... Ved ekteskap mellom finske og norske, var det norsk som ble familiespråket. (Annijoki 1984, 866, mies 1924.)
- 25 I det finske språket de snakker er det blandet inn mange norske ord. I tilknytning til jordbruket er det finske ord, men i tilknytning til fisket er det mye norsk påvirkning, slike redskaper som de ikke hadde hatt i Finland. (Annijoki 1984, 867—868, mies 1905.)
- 26 Pohjoisen suomalaisilla aivan eri tausta kuin norjalaisilla. Myös kieli vaikuttaa suomalaisuuden tunteeseen. Säilynyt vaikka yritetty hioa pois. Kertojan lapsuudessa ei koulussa saanut puhua suomea. Suomalaisissa ollut kautta sukupolvien jonkinlainen arkuus, puolustuskannalla olo... Täällä liikkunut paljon suomalaisia. Puhuttu suomea. Norjalaisia ei tunnettu. Kertojan kotona puhuttu suomea pitempään kuin monessa muussa perheessä. Viisi vuotta nuorempi veli on norjalaistunut enemmän... Kertojan naapurissa oli suomalaisperhe, jossa toistakymmentä lasta. Lapset eivät puhuneet suomea, ymmärsivät kyllä. Vanhemmat puhuivat lapsille suomea, nämä vanhemmilleen norjaa... Kertoja

luulee, että perheessä aina vanhimmat lapset oppivat suomen parhaiten. Kun he joutuivat kouluun ja alkoivat lukea norjaa, oppivat nuoremmat siitä norjan. Suomen kieli heikkeni. Köyhillä vanhemmilla ei aikaa miettiä, mikä lapsille parasta. Monet saattaneet ajatella, että on hyväksi oppia norjan kieli, unohtaa suomi... Tytöt menivät norjalaisperheisiin pitoiksi. Joutuivat oppimaan norjaa... Miehet kalastivat. Merellä ollessa oli kielenä suomi. Naiset menettivät suomen kielen helpommin. (Vesisaari 1984, 525, 749—752, nainen 1916.)

- 27 Bestemora kunne selvfølgelig finsk, men det eneste han ellers kan huske av finsk språk var besøk av læstadianske predikanter. Finsk lærte han først da han kom til Vadsø. Bestemora i Vadsø kom fra Kemi, og hun kunne ikke et ord norsk. En nabokone hadde fått et utnavn fordi hun hadde uttrykt seg uheldig på norsk, og derfor ville ikke bestemora snakke norsk. I Ytre Kvenby var finsk det daglige språket, og guttene snakket finsk med hverandre. Men dersom de dro inn til midtbyen, så slo de over til norsk når de kom dit... På skolen måtte de snakke norsk. Etter skolen arbeidet han en del i vegvesenet. Der kunne det bli snakket både norsk og finsk. Dersom basen var norsk, så ble det snakket norsk når basen var tilstede. Det ville være uhøflig å snakke finsk dersom det var noen tilstede som ikke forsto det. Slik tror han de fleste finsktalende oppfattet det... Blant vanlige folk i Varanger ble også norske lett forfinsket når de kom inn i et finsk miljø. Men dette gjalt ikke folk som satt i administrative stillinger. (Alattio/Vesisaari 1984, 877—878, mies, eläkeläinen.)
- 28 Vanhempi väki (yli 60-vuotiaat) Kallijoella puhuvat vieläkin suomea. Nuoremmat eivät enää puhu suomea. Sisaren pojat puhuvat kaikki, mutta heidän lapsistaan ei yksikään... Ennen kylään tuli suomenkielisiä lehtiä, nykyään ehkä kahdelle vanhalle miehelle. Suomen lukeminen unohtuu, enää sitä ei saata juuri lukea. Kertoja oppinut kielen jo lapsena, koska kylässä oli norjankielisiä lapsia. Koulussa oli pakko puhua norjaa. Kertoja puhuu sisarensa ja veljensä kanssa yleensä vain suomea, sisaren poikien kanssa on pakko puhua norjaa. Niiden vaimot eivät ymmärrä suomea, perheet puhuvat vain norjaa. (Kallijoki 1984, 727—733, mies 1918.)
- 29 Kertojan vanhemmat puhuvat norjaa ja vähän saamea, aviomies hyvin sekä norjaa että suomea. Itse ei puhu suomea. Lapset vain norjaa, mutta ymmärtävät jonkin verran suomea. Kallijoelle ei ole vaikea sopeutua, vaikka lähes kaikki puhuvatkin suomea.

- Kertoja haluaa oppia suomea. Appelassa puhutaan hänelle norjaa, keskenään suomea. (Kallijoki 1984, 2164, 2172, 2157, nainen 1948.)
- 30 Tyttären miehen vanhemmat pykeijalaisia. Omat lapset osaavat suomea. Etelään muuttaneet naineet norjalaisia, vaimot eivät pidä suomen puhumisesta. Lapsenlapset norjalaisia. Pojat eivät mielellään puhu suomea. Käydessään lastensa luona kertoja puhuu norjaa; pelkää ettei ole selvää norjaa, sekaan tulee suomen sanoja — ja päinvastoin. Kun kertoja kävi koulua, oli opittava norjaa. Mutta opettaja suomalainen joten ei niin tarkka. Kun kertojan lapset kävivät koulua, ei suomen sanaa saanut kuulua. Sai rangaistuksen, jos puhui suomea. Lapset norjalaistuivat mutta ymmärtävät myös suomea. Lastenlapset eivät osaa suomea. (Kallijoki 1984, 796—803, nainen 1906.)
- 31 Kertojan kotona puhutaan suomea. Lasten kanssa puhuttu norjaa, että koulu olisi mennyt helpommin. Poika käyttää suomea, tyttäret ymmärtävät, mutta eivät halua käyttää. (Näätämö 1985, 2108, nainen.)
- 32 Kertoja oli toisella, kolmannella luokalla koulussa, tuli norjan puhumispakko. Norjalaiset pelkäsivät suomalaisten valloittavan koko Norjan. Vaikka ei ollut lupaa, puhuttiin suomea. Siihen aikaan oli suomalaisten vaikea päästä kouluihin. (Näätämö 1985, 907, mies n. 1920.)
- 33 Suomalaisia kauppoja Kotajoessa, Näätämössä ja Reisi-vuonossa. Vaikea sanoa säilyykö suomen kieli — kaatuu meidän kanssamme. Koulussa opetetaan suomen kieltä. Radiossa ja TV:ssä myös suomea. Kertoja kuuntelee suomenkieliset uutiset keskiviikkoisin. Isä tilasi suomenkielisiä lehtiä — nyt ei enää tule. Täällä suurin osa ollut suomalaisia. Norjalaiset osasivat sen verran suomea, että toimeen tultiin. Myös suomalaiset osasivat norjaa. (Suomen)suomalaiset ihmettelevät kun törmäävät täällä suomen kieleen. Paatsjokilaaksossa vanhempi kansa puhuu suomea. Siellä 400—500 suomea puhuvaa. X:n lapset (Paats-jokivarressa) puhuvat suomea. Kotajoen nuoret puhuvat ja ymmärtävät hyvin suomea. (Näätämö 1985, 2103—2111, mies 1917.)
- 34 Kun kertoja oli koulussa, ei saanut puhua suomea. Kiellot eivät vaikuttaneet. Kun kertoja meni naimisiin 1931, alkoi tulla norjankielisiä viikkolehtiä. Norjalaisia lehtiä lähetettiin suomalaisille, että oppisivat lukemaan norjaa. Kertojan lapset osasivat

- jo melkoisesti norjaa, kun menivät kouluun. Lapsenlapset eivät puhu suomea. Näätämössä puhutaan paljon suomea. (Näätämö, 1985, 891—892, nainen 1907.)
- 35 Kertoja muistelee, kuinka vaikeaa oli, kun ei oikealla tavalla osannut suomea eikä norjaa. Norjalainen huomaa kielestä, ettei ole oikea norjalainen. Kertojan lapset samanlaisia kveenejä, suomalaisia kuin he itsekin. Lasten kieli vaihtunut, puhuvat norjaa. Kielen vaihto alkoi siinä vaiheessa, kun kertojen sukupolvi huomasi, miten vaikea on pärjätä ilman norjaa. Opettivat omille lapsilleen norjan. Lapsille puhuttiin myös suomea, mutta kun lähtivät kotoa, kieli unohtui. Kun nuoret eivät puhu keskenään suomea, kuolee kieli. (Pitkävuono SV 1985, 628, nainen, n. 1920.)
- 36 Suomen kielen tulevaisuus näyttää huonolta. Nuoriso ei oikein enää puhu: ymmärtävät ja voivat vastata, mutta eivät osallistu keskusteluun. Kertoja oletti, että lapset oppivat kuulemalla kielen, ei opettanut. Näin ei käynyt. Jos äiti ei osaa norjaa, oppii lapsi suomen. Laakson suomenkieliset ovat etupäässä kertojan ikäisiä. Harva 20—30-vuotias osaa suomea. Kieli tärkeä asia. Nykyisin alettu puhua enemmän suomea. Uskaltavat puhua, ei ole enää kompleksia. Norjalaiset voivat olla kateellisia kveenien suomen kielen taidosta. Pyytävät joskus tulkiksi mm. rajakaupassa. Kiinnostus ei riitä kielikursseille asti (joita kertoja pitää). (Svanvik 1985, 897—906, mies n. 1930.)
- 37 Kertojan äiti ei osannut norjaa ollenkaan. Isä kävi Norjan koulun ja oppi norjaa. Osasi lukea myös Suomen lehtiä. Kertojan lapset eivät puhu suomea. Täällä puhuvat yli neljäkymmenvuotiaat suomea, mutta heidän lapsensa eivät puhu. Saattavat ymmärtää. Kertoja ei oppinut koulussa norjaa, vasta työelämässä. Seuraa Suomen television ja radion ohjelmia. Tilaa Pohjolan Sanomia. Alattion puolella on suomen kieli sekaista, ei pysty ymmärtämään ilman tulkkia. Paljon vieraita sanoja. Täällä puhuttu aina hyvin suomea, yhteydet Suomen puolelle hyvät. (Svanvik 1985, 2274—2284, mies 1913.)
- 38 Kertojan kieli säilynyt hyvin. Vagatemmissa puhutaan etupäässä suomea. Useimmat täällä kuuluvat suomalaissukuihin. Kaikki eivät puhu suomea, ovat opettaneet lapsilleen norjaa. Suomea puhuvien kanssa puhutaan aina suomea. Kertoja haluaa säilyttää suomen kielen. Suomea tarvitsee kun menee Suomeen. Poroasioissa on puhuttu suomeksi. Nykyisin kyllä on kokouksissa paljon norjankielisiä, joten puhutaan norjaa. Puheenjohtaja

norjalainen. Ikäpolvi muuttunut sellaiseksi, ettei enää osaa suomea... Koulussa oli tiukka määräys, ettei saanut puhua suomea. Suomalaiset oppilaat enemmistönä. Kielto vaikutti päinvastoin. Vanhemmat (oppilaat) opettivat vielä norjalaislapsillekin suomea. Tuli vastenmielisyyttä norjaa kohtaan. Nykyään suomen kieltä suvaitaan hyvin. Kouluissa suomen kielen kursseja... Kveenien joukossa ei suomen kielen puhuminen lisääntynyt. Vanhemmat eivät ole tarpeeksi opettaneet suomea lapsilleen. (Paatsjokivarsi 1985, 885—890, mies 1922.)

Haastatteluista saa selvän kuvan kveenien omasta suhtautumisesta suomen kieleen. Sitä ja sen osaamista arvostetaan kaikissa kohdeyhteisöissä, vaikka varsin selvästi on näkyvissä aktiivien kielenkäytön katoaminen. Vain Paatsjokivarressa tuntuvat rajakontaktit Suomeen ja aiempi yhteys suomenkieliseen Petsamoon olleen merkitsevä vastapooli kielelliselle norjalaistamiselle (38). Lestadiolaisuuden kieltä säilyttävä merkitys tulee niin ikään esiin (15, 20).

Haastattelureferaateista tulee esiin "kvenskaamisen" so. intonaatioltaan erilaisen ja usein myös ilmaisultaan äidinkieliä köyhemmän norjan kielen käytön mukanaan tuoma sosiaalinen paine (2, 18, 35). Tätä painetta on luonnollisesti lisännyt koululaitoksen jo norjalaistava vaikutus, jossa äidinkielen käytöstä tehtiin rangaistava asia. Kielen kieltäminen johti sen aliarvostamiseen ja samalla myös siihen, ettei saman kohtalon pelossa omille lapsille ole tahdottu antaa suomea käyttökieleksi vaan kielellinen norjalaistaminen on tapahtunut perheiden tietten ja avustuksella.

Kaksikielisyys, jopa kolmikielisyys erityisesti siellä, missä asuin-kumppanina ovat merisaamelaiset (1, 10, 13, 15, 17, 19) on haastateltaville luonnollista, joskin osa norjankielistyneistä ei halua puhua omaa suomeaan ainakaan suomalaisten kanssa, koska "hän puhuu murretta, jota hän ei pidä oikeana suomena" (4). Mielenkiintoisia haastatteluissakin esille tulleita yksityiskohtia ovat erot tyttöjen ja poikien välillä. Tytöille tunnuttiin kertojen nuoruudessa (toisen maailmansodan molemmin puolin) pyrityn opettamaan norjaa. Tällä tavoiteltiin mm. sosiaalista nousua, olihan tyttöjen pääseminen kotipiiristä vaikkapa kauppaan myyjäksi tai piiksi norjalaistalouteen sosiaalinen nousu (8, 10, 18, 19, 20, 31). Ammattikuvista johtuen (kalastus, porotalous, metsätyöt, rakennustyöt) pojilta ei tätä odotettu (7, 8, 10, 20, 26, 27), työyhteisöissä saattoi jopa käydä niin, että saamelais- tai norjalais-

taustainen joutui opettelemaan suomen kielen tullakseen yhteisössä toimeen (25, 26, 33). Ammattikielistä joissain tapauksissa tuli monikielistä jargonia (25). Kielenvaihto ajoittuu 30-luvulta sotien jälkeiseen yhteiskunta- ja mediamuutokseen, jossa kokonaisumuutos on ohjannut väestönosia yhtenäis-kulttuurin suuntaan myös kielellisesti. Keski-ikäisen haastateltavan sodan jälkeen syntyneet lapset keskimäärin ymmärsivät suomea koko tutkimus-alueella, lapsenlapset pääsääntöisesti olivat jo norjankielisiä. Erityisesti norjalainen-kveeni -avioliitoissa norjan merkitys korostui, olipa puolisoista kumpi tahansa norjalainen. Ehkä jonkin verran saa sellaisen kuvan, että norjankieliset miniät olivat haluttomia antamaan lapselle mahdollisuuden oppia suomen kielen (2, 3, 5, 21, 24, 28, 30, 34, 35, 37, 38). Assimilaatioprosessi paikallisten murteiden osalta saavuttanee loppuvaiheensa nykyisen keski-ikäisen kveeniväestön poistumisen jälkeen; koulussa annettava tekohengitys saattaa johtaa paikallisiin aktiviteetti-ilmioihin, mutta suomensuomen voi katsoa tulevan korvaamaan paikallismurteet mikäli isolaatiosta purkautuvat kveeniyhteisöt kaksikielisyytensä haluavat säilyttää.

Avioliitoissa tuntuu norjalainen kielikulttuuri voittavan suomalais-taustan, näin on laita myös uussiirtolaisten osalta. Valtaväestön kielen hallinta on selviytymisstrategioista yksi keskeisimpiä. "On epäkohteliasta puhua suomea, jos paikalla on joku, joka sitä ei ymmärrä (27)." Ja toisaalta on hyvä oppia kieltä, jolla koko suuryhteiskunnan koneisto toimii; hallinnon, tekniikan, sosiaaliturvan jne. yhteiskuntaelämän käsitteet ovat norjalaisia, ja niinpä uussiirtolaisenkin on vain mentävä ostoksille "Samvirkelagetiin", kun tuttua osuuskauppaa ei lähistöltä löydy.

Muissa tutkimusaineistoissa tulee voimakkaasti esiin paikannimien monikielisyys. Saamelaiset, suomalaiset ja norjalaiset nimimuodot esiintyvät sekä päällekkäin että resurssialueniminä. Niinpä tunturimaa on saamenkielistä, vuonolaaksojen metsäalueet ja raiviot sekä jokiseutujen nimet ovat suomenkielisiä, kun taas meriterminologia on norjalaista tai saamelaista. (Söderholm 1987; 1988; Imerslund 1994.) Tähän kysymykseen liittyy myös pyrkimys saada kveenikylien nimet monikielisiksi; nythän kyltitys on pääsääntöisesti norjalaista/norjalais-saamelaista. Porsangin kunta on ottanut kolmikielisyysden käyttöönsä, Finmarkun korkeakoululla Alattiossa on suomenkielinenkin nimi, mutta Tromssaan ei kielitasa-arvo vielä ole edennyt.

On mielenkiintoista, että kiista paikannimistä ja kielen statuksesta jatkuu edelleenkin 1990-luvun puoliväliin tultaessa. Mm. Bente Imerslund julkaisi Raisin kunnan taloudellisella tuella teoksen Raisin paikannimistä käytettäväksi opetusmateriaalina kotiseututietouden tunneilla (Imerslund 1994). Teosta ei kuitenkaan kustantaja hyväksynyt oppikirjaksi, eikä syynä suinkaan ole työn laatu vaan suomalaisaineksen osoitettu voimakkuus alueen paikannimistössä.

Kveenejä rohkaistaan kuitenkin tekemään vuonna 1990 hyväksytyyn lain mukaan esityksiä kunnille monikielisten paikannimien käyttöönottamisesta opasteissa ja viitoituksissa. Erityinen kielikonsulentti on valmis auttamaan paikallisia asukkaita oikean kielimuodon etsimisessä ja hankalahkon aloiteprosessin läpiviennissä (Söderholm 1995).

5.2. Perhe- ja sukutaustan tunteminen

Yleisissä etnisyyksymyksissä on jo todettu, mikä merkitys oman yhteisön historian tuntemisella on identiteettimuodostukseen. Samoin on yksilön oman identifioinnin kannalta keskeistä löytää itsensä tuosta yhteisöhistoriasta. Kveenyhteisöjen tapaisten pienten ja kohtalaisen lyhytikäisten yhteisöjen osalta voidaan yksilötasolla tukeutua jopa tunnettuun geneettiseen periytymiseen, sukulaisuusketjuun, joka johtaa "ensimmäisiin" oman suvun maahanmuuttajiin. Näin syntyy yksi vähemmistöloren motiivikonaisuus, suku- tai perhehistoriolat, jotka ovat muuttumassa sukumyyteiksi. Sukutietoisuus ja suvun johtaminen lähtöalueille Suomeen, samoin kuin oman asuinpaikan sukulaisuusjärjestelmien tunteminen, on yksi osa taustahistoriaan ja erilaisuusidentiteettiin samastumisessa. Siksi elimellinen osa vähemmistölorea on juuri oman suvun lähtöstatuksen, myös etnisen statuksen tunteminen, tunnistaminen ja siitä kertominen.

- 39 Ensimmäinen K, kertojan isän isä EJK tuli Markkinaa 1872. Isoisä kotoisin isosta talosta, 12 lehmää, 2 hevosta — paikka Antissa. Sai lähtiessään lehmän ja 40 kr Ruotsin rahaa. Isän isän isä oli JPOK. Isän isä syntynyt 1843. Olivat sukua Lassinantin

- kanssa. Kertojan nuoruudessa pidettiin yhteyttä sukulaisten kanssa. (Skibotn 1984, 352—359, mies 1914.)
- 40 Bestefar var från Tornedalen, från Matarengi. (Skibotn 1984, 385, nainen 1918.)
- 41 Begge foreldrene er fra Skibotn, født och oppvokset på Apaja. Faren hadde samisk bakgrunn, mens det på morsida var et finsk innslag, men det ligger så langt tilbake, at hun ikke har oversikt over det. (Skibotn 1984, 1233, nainen 1916.)
- 42 Kertoja tutkinut sukutauluja. Ei ole päässyt kovin pitkälle. Kertoja ei tiedä kovin tarkkaan Pyssyjoen sukuhaaroista, koska on muuttanut kauan sitten pois. Kuullut Treeteistä ja Priitoista. (Alattio, 1233, nainen 1947.)
- 43 Isoisä tullut Ruotsista Kolitsista? Meni ensin kuparikaivokselle. Laittoi maapaikan Keskirantaan. Aaro oli ensimmäinen, joka tuli tänne. Niemeä sanottu Aaronniemeksi. Nykyään sanotaan vain niemeksi. Aaron ajasta 150 vuotta. (Alattio, Aaronniemi 1984, 350—351, mies n. 1920.)
- 44 Kertojan isän suku alkuaan Tanskasta. Äidin suku Suomesta, sukunimi ollut Oinas. Kääntynyt norjaksi Øinesiksi. Kertojan vanhemmat syntyneet Norjassa Elvebakkenissa. Puhuivat suomea. Olivat oppineet, sillä kaikki E:ssa puhuivat suomea. Isän suku tullut tänne 1700-luvulla Tanskasta. Tulija oli tämän paikan ensimmäinen lääkäri. (Alattio 1984, 1186, 368, mies n. 1930.)
- 45 Kertojan äidin suku tullut Suomesta Pajalasta kertojan äidin ollessa kahden vuoden ikäinen. Oma mies Bossekopasta. Miehen vanhemmat suomalaisia. (Alattio 1984, 377-378,1207, nainen 1895.)
- 46 Min bestemor var från Finland. Mor, far och fyra barn vandrade från Finland och kom till Skibotn och till Lyngen och därifrån till Porsanger. Hon hette Henriksen i efternamn. Vi säger Henriksen, det är norska, men Häkkilä, betyder inte Henriksen på finska. Hon menar det att hennes mor och far var från Lyngen. De pratade mycket om Muonio. Men hon sade, att hon inte vet. Släkten kan ju inte vara helt utdött (i Muonio). De kom antagligen i slutet av 1800-talet för det var dåliga tider. (Alattio 1984, 381—383, nainen 1926.)

- 47 Bestemor fra Pajala, bestefaren så vidt han vet fra nabobygda... Bestemora døde i 1937 og var da 88 år gammel. Men hans mor kom fra Krampenes utenfor Vadsø, og da faren døde mens han var gutt, flyttet han til Vadsø 9 år gammel. Faren kom fra Finland, og moras besteforeldre. Faren kom til Norge ca. 1915, under bolagstida. (Alattio 1984, 391—392, mies n. 1920.)
- 48 Kertojan äiti kotoisin Tornioista, tullut aikoinaan piiaksi Vesisaareen. Suomalaiset tulivat aluksi Vesisaareen "siellä net naithin sinne ja tänne". Isä kotoisin Sappijärveltä, ruotsalainen, mutta Suomen puolelta?... Suomalaiset tulleet Norjaan "vanhassa ajassa. Pyssyjoessa kai on vishin yksi vai onko kaksi niitä vanhanaikuisia ihmisiä, tulhet Suomesta". Ei muista nimiä. (Pyssyjoki 1984, 2056, 2032, nainen 1894.)
- 49 Pyssyjoen suomalaisasutus vanhaa. Parkkileivän aikana tullut paljon väkeä. Ensimmäinen asukas Junttila. Kerrotaan tulleen Billefjordin puolelta. Teki kammin Kiksiniemeen ja haki vaimon ja lapset. Vaimo ja lapset itkivät vieraalla maalla. Yhtenä päivänä äijä käveli vaaran päälle ja näki Pyssyjoen laakson. Muuttivat sinne. Hankkivat lehmän... Mikko-äijän suku tullut Pellostä Kemijärveltä. Treetit ovat lappalaislähtöisiä, Priitat suomalaisia, Juntin sukulaisia. Ovat lähtöisin Kittilästä. (Kertomukset liittyvät Pyssyjoen yleisesti tunnettuun asutushistorialliseen paikallistarinaan, ks. s. 138—139) (Pyssyjoki 1984, 338—339, 1131, mies 1915.)
- 50 Kertoja kuudennen polven suomalaisia. Suku tullut Tornionjokilaaksosta. Isoäiti muistellut, että tämä suku vanhimpia Pyssyjoella. (Pyssyjoki, Mouruniemi 344—345, mies n. 1920.)
- 51 Pyssyjoen suomalaisasutus vanhempaa kuin muualla Finmarkussa. Maat mitattu 1865 ja -67. Kippasen Sammeli ja Kouri ensimmäiset. Tuntee kertomuksen Kippasen Sammelista. (Pyssyjoki 1984, 346, nainen 1925.)
- 52 Kun Suomessa huono aika, suomalaiset lähteneet meren rantaan. Rovaniemen suunnalta Lakselviin ja edelleen Kiksiniemeen. Sammeli Kippanen katsoi vaaralta alas ja näki Pyssyjoen suun metsineen... (Pyssyjoki, Mouruniemi 347, mies n. 1930.)
- 53 Aleksanteri Jaakola ensimmäinen Jaakola Annijoella. Maakirjat mitattu 1846. Aleksanterin poika kertojan miehen isoisä. (Annijoki 1984, 333, nainen 1939, syntynyt Suomessa.)

- 54 Kertojan isä Ruotsista, äiti Suomesta kotoisin. Pellostä käyneet täällä kylässä, kertoja käynyt Pellossa. (Annijoki 1984, 1170, nainen 1902.)
- 55 Harilan suku lähtöisin Pellostä. Kertojan isä oli aivan pieni tullessaan isänsä kanssa Norjaan. Isä syntynyt Ruotsin puolella, äiti Suomen. (Annijoki 1984, 2229, mies 1896.)
- 56 Isän isä Nils Petter Pedersen, joka syntynyt Sodankylässä 1831. Tuli äitinsä kanssa Vesisaareen 1847. Avioitui kertojan isoäidin kanssa 1858, tämä kotoisin Sodankylästä. Isän isän äiti Puikelan sukua, jota vielä löytyy paljon mm. Rovaniemeltä. (Annijoki 1984, 2179, mies 1906.)
- 57 Våra släktingar bor i Kemijärvi, Pietilät. Min bestefar har flyttat hit, både från mors och fars sida. Far är född här. Mor var också finsk. Hennes far hade kommit från Finland. Rautio. (Kallijoki 1984, 1189, nainen 1931.)
- 58 Farfaren het H. Kärnä, og kom fra nærheten av Oulu. Mor kom fra Sodankylä-traktene, fra Ripi, da hun var tre år. (Annijoki 1984, 388, mies 1924.)
- 59 Bestefaren på farssida kom til Norge som seksåring sammen med sin finsk mor. Bestefaren på morssida het E. Jakola, og ættet fra svensk side. (Kallijoki 1984, 389, mies 1924.)
- 60 Kertojan isoäidin nimi Alatalo, kotoisin Iistä, Tammilasta. Faarin nimi Pauna, kotoisin Kemijärveltä Tapioniemeltä. (Kallijoki 1984, 1118, nainen n. 1920.)
- 61 Isän isä Tornion Kokkolasta, sukunimi Johansson. Oli torppari, torpan nimi Rautio. Äidin puolelta Kemijärveltä. (Kallijoki 1984, 323, 325, mies n. 1920.)
- 62 Kertojan isoisä tullut Ruotsista Alattioon Kåfjordiin, missä ruukki. Oli syntynyt 1847. Tämän vaimo oli Trondelagista. (Kallijoki 1984, 1125, nainen n. 1920.)
- 63 Kertojan isän isä ollut kotoisin Karungista. Oli syntynyt 1840 ja tuli Vesisaareen 1868. II maailmasodan lopulla oli täällä n. 250 asukasta, joista vain yksi norjalainen ja hänelläkin suomalaislähtöinen vaimo. Tähän kylään tullut ensimmäinen suomalainen 1840. Oli Iin Mikko. Toinen oli Mikael Karakka. Iin Mikko oli karkulainen lannan maasta. Oli paennut sotaväen

- ottoa tänne. Paulaharju kirjoittanut Iin Mikosta. (Kallijoki 1984, 360—364, mies 1908.) (Ks. Paulaharju 1928, 173.)
- 64 Kertojan isoisä tullut Sallasta n. 1860, isä ollut silloin noin 7-vuotias. Isoisän veljeksiä tullut tänne paljon. Sukulaisia käynyt täällä usein. Vaimo omaa sukua Ranta, kotoisin Akukoskelta. (Näätämö 1985, 2119—2020, mies 1917.)
- 65 Kertoja omaa sukua Ingeröinen. Isoäidin (ämmin) isä oli Mikkel Aska. Kertojan ukki tullut tänne Kemistä, eli vielä, kun kertoja oli pikkutyttö. Ei tiedä mistä päin Suomea Askan suku on tullut. (Näätämö, 1985, 396, nainen 1907.)
- 66 Kertoja käynyt Suomessa Kemissä asti. Hautausmaalta löytyy tuttuja nimiä. Myös elossa olevia sukulaisia Sodankylän Saunavaarassa. (Näätämö 1985, 1246, mies 1936.)
- 67 Kertojan suku tullut Tornioista. Isoisä syntynyt 1845 Turtolan kirkonkylässä. Kuoli 1928. Vaimonsa omaa sukua Riesto. Pedar Riesto lienee ensimmäinen, joka tuli Etelä-Varankiin, luultavasti 1824 tai 1825. Vanhoja sukuja mm. Orajärvi, Vartiainen, Halonen, Ekdal, joka oli pappi. (Näätämö 1985, 408—409, mies n. 1925.) (Ks. Paulaharju 1928, 213.)
- 68 Kertojan äidin isä kotoisin Pudasjärveltä, äidin äiti Kemijärveltä. Isoisä Sallasta, syntynyt 1843, kuollut 1923. (Pitkävuono SV 1985, 398, mies.)
- 69 Isän suku tullut 1869 Tornioista, isä syntynyt 1870. Äiti Peterin sukua Sallasta. Äiti tullut tänne ollessaan kahdeksanvuotias. S:n perhe tullut Salmijärveltä. Ensimmäinen suomalainen tällä oli Koskinen, Anttila rakensi sitten vähän alemmaksi. (Svanvik 1985, 402—407, mies 1908.)
- 70 Kertojan isoisä tullut Suomesta, Tornionjokilaaksosta, otti vaimon täältä. Kertojan äiti puolestaan Salmijärven suomalaisia. (Svanvik 1985, 2260, mies 1913.)
- 71 Isä ja äiti olivat suomalaisia. Isän äidin suku Kemijärveltä, isän isän Sallasta. Äidin sukujuuret Kittilän puolesta. Äiti itse syntynyt Petsamon puolella. (Paatsjokivarsi 1985, 1393, 1237, 1240, mies, 1922.)

Haastatteluista ilmenee selvästi, että sukutausta on pääsääntöisesti kaikille varsin tuttu (39—71). En tiedä, kuinka yleistä muissa yhteisöissä on taitaa sukujohto kolmatta sukupolvea kauemmaksi, mutta kyseisessä tapauksissa on sukutaustan johtaminen ainakin jollain tasolla ja tarkkuudella Suomeen varsin yleistä kveeniväestön parissa. Kiinnostusta tuntuvat lisänneen kirjallinen informaatio, jopa paulaharjumainen booklore kylien ja asukkaiden historiasta.

Selvää on, että sukutaustan tunteminen useamman sukupolven taakse on osa omaa etnistymisprosessia, etenkin kun juuri sukutaustasta ja esivanhempien maahanmuutosta saa alkunsa koko erilaisuuden problematiikka. Sukulaisuusjärjestelmien tunteminen merkitsee, että kertojilla on sekä tieto että myös halu selvittää ulkopuoliselle kyselijällekin oman erilaisuutensa taustaa. Tätä on syytä pitää osoituksena etnisestä sitoutumisesta ja esoteerisesta erilaisuuden oikeutuksesta.

Kertomuksista on myös selvästi nähtävissä avioliittokenttien perustat, isovanhempien sukujuuret juontavat molemmilta puolin Suomen tai Ruotsin suomalaiselle kulttuurialueelle joitain harvoja poikkeuksia lukuun ottamatta. Tämä vahvistaa näkemyksen kveenikulttuuriin kuuluvasta etnisestä endogamiasta, aviopuolison ottamisesta kieliyhteisön sisältä. Toisaalta on selvä, ettei esimerkiksi niiden tyttöjen, jotka pääsivät säätykiertoon kielenoppimisen ja avioliittojen kautta, haastatteluja ole tässä yhteydessä tehty; heidän perhekuntansa laskettiin 1980-luvulla jo norjalaisiksi.

Paatsjokivarsi on avioliittojen osalta selvästi erityisasemassa. Aktiivi avioliittokenttä on ulottunut Suomeen niin entiselle Petsamon alueelle kuin varsinkin Inarin suuntaan. Ja ulottuu vieläkin (64, 69, 70, 71). Valitettavasti ei uudemman, toisen maailmansodan jälkeisen siirtolaisuuden ja kveeniväestön välisiä avioliittoprosesseja ole tutkittu; vaikuttaa kuitenkin siltä, ettei kveeniydellä ole erityisempää merkitystä tällä hetkellä uussiirtolaisten solmiessa avioliittoja norjalaisten kanssa.

Elintason noustessa ovat entiset rajakauppasuhteet muuttuneet turismiksi, ja nyt on haettu myös kontaktia esivanhempien lähtöseutuihin ja kaukaisiin sukulaisiinkin. Usealle kertojalle Pohjois-Suomi on matkakohde, johon liittyy paitsi normaaleja ulkomaan erilaisuuksia, myös mahdollisuus

käydä kokemassa ne seudut, joilta omat iso- tai esivanhemmat ovat aikoinaan matkansa Ruijaan suunnanneet (39, 54, 56, 64, 66).

Oman kiinnostavan kokonaisuutensa muodostavat paikallisperinteeseen kuuluvat osittain bookloressakin eläneet ja sieltä ehkä totuusarvonsakin saaneet myytit "ensimmäisistä". Skibotnin — Yykeän Markkinan — paikallismyytti (ks. s. 107) kohdistuu saamelaisen alkuasukkaan ja norjalaisen yläluokan väliseen ristiriitaan ja sen aiheuttamaan ennustukseen kylän tulevista vaiheista. Tätä myyttiä ei juuri tunneta folkloressa. Alattion Knut Kveeni (ks. s. 120) on sankari, joka haki itselleen ja kansalleen oikeutta viranomaisten vääryyttä vastaan, Alattiossa ensimmäinen uudisasukas mainitaan Aaroniksi ja siitä Aaroninniemen (Aronnes) nykyinen nimi (43). (Sen sijaan mäkihyppääjä Bjørn Wirkolasta ei kuule tässä kontekstissa puhuttavan; lieneeko esteenä urheilun kiistaton nationaalisuus Norjassa.) Pyssyjoella taas Sammeli Kippanen tiedetään ensimmäisenä asukkaana (49). Vaikka Treetit ja Priitat väittelevät pyssyjokilaisen alkusuvun statuksesta, on merkittävää, että tieto kahden ja puolen vuosisadan takaisesta paikkakunnalle muutosta on edelleen aktiiviperinnettä (42, 48, 49, 51, 52). Jaakolat tiedetään Annijoelta (53), Iin Mikko tunnetaan Kallijoella (63) ja paatsjokilaaksolaiset muistavat toki sataviisikymmentävuotisen asutushistoriansa (64—71). On selvää, että vanhimmilla kveenialueilla tieto taustasta on yleisluonteisempaa kuin Varengin ja etenkin Paatsjokivarren seuduilla, joissa maahanmuuttajat tiedetään syntymäajan tarkkuudella ja lähtöalueetkin ovat tarkkoja. Sen sijaan Alattion, Pyssyjoen ja Yykeän seutujen varhaisemman asutuksen kaudesta on niin kauan aikaa, että yksityiskohtainen tieto luonnollisesti on jo kadonnut. Mutta, kuten jo todettu: tausta tunnetaan ja myytit "ensimmäisistä" elävät ja pitävät samastumismahdollisuutta yllä.

Kun 1980-luvun alussa kyseltiin "ohimennen" kylissä nuoremmilta, olisiko heillä "finsk i blod", olivat vastaukset useimmiten torjuvia: "NEI men min tippeforeldrene kom ju ifra Finland". Vuosikymmenen lopulla saattoi hyvinkin keskustella norjankielistyneen nuoren kanssa sukutaustasta ja suomalaisesta taustasta — sitä ei enää peitelty.

5.3. Kuka minä olen, keihin minä kuulun?

Kysymys **etnonyymistä**, yhteisön nimestä, on ollut viime vuosien aikana eräs keskeisimpiä kveenien omassa sisäisessä debatissa. Etnonyymien valinta on luonnollisesti ongelmallinen varsinkin, kun puhutaan yhteisöstä, jota sinänsä ei ole olemassa luonnollisena kokonaisuutena vaan joka on esiintymismuodoltaan selvästi **jakautunut paikallisiin etnisiin yhteisöihin**. Näinpä luonnollisin etnonyymikategoria "kuka minä olen, keihin minä kuulun", on paikallinen. **Me olemme me**, me olemme pyssyjokiset, me olemme vesisaarilaiset, meitä sanotaan Kalliojen piimäpäiksi. Saman havainnon teki Kaija Heikkinen karjalaisten esoteerisesta ryhmänimityksestä (Heikkinen 1989, 352). Nämä ryhmätunnisteet eivät kuitenkaan riitä, kun joudutaan siirtymään laajempiin, teoreettisempiin meikäläisyyskategorioihin. Luvussa 2 esitin teorian itsensä hahmottamisjärjestelmästä, joka perustuu toisaalta erilaisuuksien havainnointiin ja toisaalta samanlaisuussymboliikan tunnistamiseen ja "omien" ryhmän löytämiseen.

Etnonyymistä puhuttaessa puhutaan toisaalta "meistä", eroavan ryhmän nimityksestä, eksoteerisesta etnonyymistä ja toisaalta "meidän" omasta sisäisestä nimityksestä, esoteerisesta etnonyymistä. Kun tähän kahtiajakoon vielä lisätään multietnisissä yhteisökokonaisuuksissa usein esiintyvä kielellinen monimuotoisuus, saadaan tarkastelukulma ainakin kaksinkertaistettua — saamelaiskontaktiyhteisöissä jopa kolminkertaistettua. Jos erikielisten etnonyymien rinnalle nostetaan vielä mukaan samanmuotoiset kansallisuusnimikkeet, ollaan aikamoisessa sekaannuksessa.

Tutkija ja etnonyymi

Venke Olsen, tutkijakollegani projektin alkuvuosilta, kirjoitti laajan tutkielman *Ingruppe- og utgruppenavn i kommunikasjon mellom etniske grupper. En teoretisk tilnærming til etnologisk analyse av kulturelle former* (Olsen 1985). Mielenkiintoista on, että tämä "Arbeidsrapport" kuuluu projektiin "**Finsk** kulturforskning i Nord-Norge", joka Suomessa kulki nimellä "**Kvensk** kulturforskning i Nord-Norge"! Olsen työskentelee varsin kovin pystyäkseen osoittamaan sen — itse asiassa kaikille tutun tosiasian — ettei etnonyymi 'kveeni, kven' ole Ruijan suomalaisperäisten jälkeläisten oma sisäinen

etnonyymi (sisäryhmänimitys itsestä). Siksi oli Olsenin mielestä ryhdyttävä käyttämään käsitettä 'finsk/suomalainen' tätä vähemmistöryhmää joksikin kutsuttaessa. Olsenilla on luonnollisesti mahdollisuus nähdä asia näin, hän itse on jossain määrin saman ryhmän jäsen, ja näkee etnonyymivalinnan omasta viitekehystänsä, vaikka saakin sen peitettyä tieteellisen slangin sisään.

Tässäpä lieneekin tämän määrittelyongelman sisin. Kun määritelmää koko kveeniväestölle, yli paikallisten yhteisöjen, hakee suomalaisperäinen norjalainen, on hänen asenteensa terminologiaan erilainen kuin esimerkiksi etelänorjalaisella saati sitten suomalaiskansalliseksi enkulturoidulla tutkijalla. Ja kun termistön sisältö vielä eri yhteisöissä on historiallisista syistä väritynyt, on monimutkaisuuden vaara olemassa. Kyse nimittäin on siitä, että sekä vähemmistöryhmä itse että sen kanssa toimivat ulkopuoliset ryhmät todella tarvitsevat kyseistä apparatuuria voidakseen määritellä toisensa.

Einar Niemi on tarkastellut, itse kveeninä, samaa terminologista ongelmakenttää ja erottaa **kveeni**-termistä eri ulottuvuuksia. Hänelle termi on (1) historiallinen lingvistinen käsite vanhimmilta kontaktiajoilta sisämaan ja merenrannan asukkaiden välillä ('kven', 'kvän', 'Kvenland'). Edelleen termillä tarkoitetaan (2) niitä selvästi dokumentoituja historiallisia kauppa-kontakteja, joita sisämaan asukkailla ja meren rannan norjalaisilla oli keskenään ('kvæn', 'kvænsk', nimi Quen, Qven jne.). (3) Kolmannessa vaiheessa vahvistuu kveeni-termille myös etninen status; tätä periodia Niemi kutsuu tieteelliseksi periodiksi, jolloin ensimmäisen kerran 1800-luvun puolivälin jälkeen etnonyymit nousevat esiin (mm. rajanvetokysymyksissä) ('kvæn', 'kvensk', 'finsk', 'finne'). Etnonyymikysymys monimutkaistuu (4) poliittisen periodin aikana 1800-luvun lopulta 1940-luvulle, jolloin terminologiassa esiintyvät selvästi painotettuina ja negatiivisina käsitteet 'kven', 'kvæn', 'finsk', 'finne', 'finlender', 'suomalainen', 'lantalainen', 'jätkä', ja (5) uudemman poliittisen periodin aikana 1945—1970, jolloin eufemismit 'finskættet', 'etterkommere', korvasivat kveeni-sanana. Viimeinen on nyt eletävä (6) rehabilitointiaikakausi, jolloin kveeni-käsitteelle on palautunut positiivinen etnonyymisävy ja vähemmistön aktivistit itse haluavat ottaa sen etnonyymikseen. (Niemi 1985; Niemi 1991, 119—134.) Niemen mukaan ongelmaksi nousee uussiirtolaisten kielenkäyttö: 1970-luvulla romantisoitu

kveeni-identiteetti osoittautui mahdottomaksi kansallisuomalaisen taustan omaavien finlendereiden omaksua. Uuskveeni-lehti muuttui Ruijan sanomiksi, Kveenikalenteri Ruijan kalenteriksi ja Kveenikulttuuripäivät Ruijan kulttuuripäiviksi. Kveenikäsite jää ruijansuomalaisen perinteisen vähemmistön etnonyymiksi. Niemi hyväksyy yllä esitetyn näkemyksen siitä, että pääasiallinen "meidän" ryhmän etnonyymi on paikallisterminologinen, eikä yleisellä etnonyymillä sinänsä ole yksilötasolla operatiivista merkitystä muutoin kuin nimenomaisesti etnisyyskeskustelun yhteydessä. (Niemi 1991, 133—134.)

Niemi päätyy esittämään **kveeni**-sanon suomen- ja norjankielisiä muotoja suomalaisperäisen vähemmistökokonaisuuden yhteiseksi nimittäjäksi, vaikka tietääkin joutuvansa polemiikkiin etupäässä Itä-Ruijan aktivistien kanssa, joille ainut oikea käsite on suomalainen/finne. Niemi toteaa, että kveeneillä ei koskaan ole ollut yhteistä sisäryhmäistä etnonyymiä, jonka kaikki osapuolet olisivat hyväksyneet, kveeni-termi on omiaan toimimaan sekä esoteerisena että eksoteerisena etnonyyminä. Edelleen Niemi toteaa, että kveeni-termillä voidaan operoida ilman 'finne'-termiin liittyviä kansallis- ja valtiopoliittisia painotuksia. Hän toteaa, että on myös olemassa joitakin kulttuuripiirteitä, jotka eivät ole 'norsk' eivätkä 'finsk' vaan nimenomaan 'kvensk', kuten mm. eräät elinkeino- ja rakennuskulttuurin sovellutukset. Edelleen Niemi toteaa, että kveeni-termi on jo iskostunut niin norjalaiseen kuin suomalaiseenkin viralliseen kielenkäyttöön ja siitä on tullut spesiaalitermi, joka loppujen lopuksi ei välttämättä ole negatiivinen. Erityisesti Niemi panee painoa sille, että nuori aktivistipolvi on ottanut kveeni-termin omakseen. Vanhempien termiin kohdistuva arvostelu on historiallisesti perusteltua, mutta ei saa olla esteenä termin positiiviselle käyttöönotolle. (Niemi 1991, 134—136.)

Kun saamelaisesta käytettiin aiemmin etnonyymimuotoa **finn**, on luonnollista, että norjalainen kielitraditio on pyrkinyt säilyttämään sen ja suomalaista tarkoittavan nykykielen termieron. **Finne/finlander/Finland** on siirtynyt käsittämään erityisesti Suomen suuriruhtinaskunnan/itsenäisen Suomen asukkaita; käsitteellä on sekä etninen, että erityisesti kansallinen merkitys. (Ks. mm. Salomonsens Leksikon 1923, 79; Norsk Riksmålsordbok 1937, 2807. Nordnorsk kulturhistorie vuodelta 1994 käyttää tietoisesti käsitteitä kven — kveeni ja finne — suomalainen.) Kun saamelais-

etnonymiksi on vakiintunut **same-**, on finn-käsite eräässä mielessä vapautunut käytöstä ja suuntautunut nykyisen kansallisen suomalaisen etnonymiksi. Näin norjan kielen näkökulmasta.

Ruijansuomalaiset on termi, jonka Samuli Paulaharju lanseerasi rinnakkain käytettäväksi kveeni-etnonymien kanssa. Semanttisesti se merkitsee siis Norjan kansalaisuuden ottanutta suomalaista. Mieleöntä kyllä, Paulaharjua käännettäessä ruotsiksi ruijansuomalaiset käännettiin termillä "Finnmarkens folk", joka on merkitsemättömyyden huippu. Finmarkun lääni käsittää vain osan Ruija-termillä käsitettävää Pohjois-Norjaa (itse asiassa Ruija merkitsee oikeastaan koko Norjaa, vrt. mm. ruijalainen, ruijan puhuminen jne.). Paulaharjun rinnastus on kohtuullinen, hän erottaa Norjan valtion semanttisesti Ruijasta ja ruijalaisuudesta, hän käsittelee Ruijaa siis myös etnonyminä.

Edellisen perusteella olen hahmottanut taulukossa 13 esitettävät termit. Jos taulukosta rinnastetaan ensin termit 1 ja 7, todetaan niiden olevan identtiset kansalaisuuskäsitteet kahdella kielellä. Edelleen termit 2 ja 6 ovat identtiset ja hahmottavat etnisiteetit (kansallisvaltioissa). Termit 3 on periaatteessa turha, mutta selvyuden vuoksi se on otettu mukaan merkitsemään omaa kulttuurista ja etnistä kategoriaa, jolla on Norjan kansalaisuus. (Norjaksi ei vastaavaa keinotekoisia termiä tarvita, koska kveeni-käsite pitää sisällään saman semantiikan.) Ja lopuksi termit 4 ja 5, jossa samakantaisilla etnonymeillä kahdella kielellä markkeerataan väestöryhmää, jolla on oma pohjoisnorjalainen, ruijansuomalainen etnisiteettinsä, ja jonka jäsenet ovat natioltaan norjalaisia. Näin saisin edellä olevan mukaisesti kaksikielisen termin **kveeni/kven** tarkoittamaan Norjan kansalaisuuden omaavaa väestöä, joka edustaa omaa **ruijansuomalaista kulttuurimuotoaan Pohjois-Norjassa**. Tämä väestö puhuu lähtökohtaisesti **suomen kieltä**, sen ruijalaisia päämurteita ja paikallisia murremuotoja.

Tämän termin rinnalle nouseekin sitten uutena kokonaiskysymyksenä uussiirtolaisten etnonymikysymys. Mielestäni olisi syytä käyttää kansallisetnistä terminologiaa niin kauan kuin se ei ole mahdotonta. Näin kansallisuudeltaan suomalaiset Pohjois-Norjan asukkaat olisivat **suomalaisia/finne, finlender, norjansuomalaisia/Norgefinner** tai jos halutaan

Taulukko 13. Kansallisuutta ja etnisyyttä ilmaisevat termiparit.

	Käsite	tarkoittaa	kielellä
1	suomalainen finlendere	Suomen kansalaista Suomen kansalaista	suomeksi norjaksi
2	suomalainen finne/finnsk	suomalaista etnisiteettiä suomalaista etnisiteettiä	suomeksi norjaksi
3	(ruijansuomalainen (ruijansuomalainen	ruijansuomalaista etnisiteettiä Norjan kansalaista	suomeksi) suomeksi)
4	kveeni kveeni	ruijansuomalaista etnisiteettiä Norjan kansalaista	suomeksi suomeksi
5	kven kven/kvensk	Norjan kansalaista ruijansuomalaista etnisiteettiä	norjaksi norjaksi
6	norjalainen norsk	norjalaista etnisiteettiä norjalaista etnisiteettiä	suomeksi norjaksi
7	norjalainen norman/norsk	Norjan kansalaista Norjan kansalaista	suomekai norjaksi

tehdä ero vaikkapa oslonsuomalaisiin, **Pohjois-Norjan suomalaisia/finner i Nord-Norge**. **Ruijansuomalaisuuteen** liittyy kansalaisuuden vaihto, mutta suomalaisen etnisyyden säilyttäminen; näin kansalaisuutensa vaihtaneet suomalaiset voisivat säilyttää etnisen nimensä niin halutessaan. Itse asiassa huomaa tässä viimeisessä olevani oppositiossa Eira Söderholmin kanssa, joka ei kirjoituksessaan Nordlys-lehdessä juurikaan kiinnitä huomiota natiokysymykseen:

På norsk har vi altså tre ord å velge mellom, nemlig **kven**, **finne** og **finlender**. Etter min mening har alle tre sin misjon i norsk språk, bare man klarer å definere dem på en brukbar måte.

Svenskene definerer ordet som tilsvarer norsk **finlender** på en meget operasjonell måte: **Finländare** betyr alle folk, uansett etnisitet, som er født og oppvokst i Finland. Jeg synes at dette begrepet må kunne finne naturlig grobunn også i norsk tale. Men blir ordet finlender definert på denne måten, må vi ha et annet begrep, som dekker alle folk mer nettopp finsk etnisitet, uansett bosted og nasjonalitet. For dette

formålet kan vi reservere ordet **finne**, som vel lenger er i faresonen å bli forvekslet med same i dagens språkbruk.

Ordet **kven** er absolutt den mest tradisjonsrike og samtidig den mest norske av alle betegnelser. Når ordet også helt tydelig har opplevd en ny statusheving, mener jeg at det ikke burde være noe i veien for å bruke det også. Jeg ville ha gjenreist ordet med sin nordnorske betydning "**en person med finsk etnisitet bosatt i Norge**". Dette innebærer at vi ikke lager kunstige grenser innenfor den finske minoriteten i Norge, verken tidsmessig eller geografisk. Det er klart at selv om nylig-innvandrere finlendere er i en annen posisjon enn de såkalte gamle kvenene, kommer i hvert fall deres barn og barnebarn til å være like mye "norske finner" som de som kan følge og bevise sine norske røtter tilbake til 1700- og 1800-tallet. Dessuten har jeg alt hørt i hvert fall én "**skogsfinne**" kalle seg sørkven, slik at begrepet kan gjerne utvides til å omfatte også finskættete og finner i Sør-Norge.

Det naturligaste inngruppsordet i finsk tale må være **suomalainen**, og for å gjøre forskjell mellom finner som er bosatt i Finland og finner som er bosatt andre steder i verden, kan vi bruke etablerte sammensetninger som **suomensuomalainen "finlandsfinne"**, **ruotsinsuomalainen "svensk finne"**, **tornionlaaksonsuomalainen "torne-dalsfinne"**, **inkerinsuomalainen "ingermanlandsfinne"**, **norjansuomalainen "norsk finne"**, og hvis vi vil markere at en person er bosatt i Nord-Norge, kan vi bruke det nokså veletablerte ordet **ruijansuomalainen**. (Söderholm 1992.)

Edellä tarkasteltiin kveenien etnonyymiin liittyviä määrittelyongelmia. Näkökulma on ollut tutkimusoperatiivinen, mutta tuokin lähtökohta heijastelee niitä voimakkaita tunteita, jotka liittyvät alunperin norjalaiseen käsitteeseen **kven/kveeni**, josta muotoutui ajan mittaan etnistä ryhmää kuvaava etnonyymi. Oman empirisen aineistoni suhtautumisesta tuohon etnonyymiin — ja esoteeriseen ryhmänimitykseen yleensäkin — ajoittuu 1980-luvun alkupuolen kohtaamisiin, joista osa on tallennettu äänitteisiin kenttätyön ajalta.

Esoteerinen etnonyymi

Ensin kuitenkin pieni kertomus Emil Maunusta, joka syntyi Kemin maalaiskunnassa Suomessa vuonna 1886 ja muutti Norjaan 18-vuotiaana.

Emil ei unohtanut koskaan Suomea, vaikka asettuikin Norjaan. Hänestä tuli norjalainen mieleltään ja ajatuksiltaan, norjalainen elämässä ja työssä. Mutta ei kieleltään. Hänen ei tarvinnut. Niihin aikoihin puhuivat

kaikki Vesisaarella suomea. Ja siellä oli hyvä asua, sanoi hän itse. Hän piti kaupungin ihmisistä, ei koskaan kuullut mitään ilkeämielistä suomalaisuutensa takia.

Jaa, kerran sentään: kaupungissa oli juhlat ja joku lähipaikkakunnan mies nimitti häntä kveeniksi.

— Sanonpa sinulle, että hän sai kunnon läimäyksen! sanoi ukko-Maunu.

Kveeni-sanasta ei pidetty. Suomalaiset halusivat olla suomalaisia, he käsittivät kveenin vähemmän hyväksi ihmiseksi.

Mutta Emil sai kymmenen kruunun sakon läimäyksestään. Hän kieltäytyi maksamasta. Silloin ei auttanut muu kuin astua oikeuden eteen maksamaan iskusta.

— Miksi sinä löit sitä miestä? kihlakunnan tuomari kysyi.

— Hän sanoi minua kveeniksi, ja kveeni minä en ole. Minä olen suomalainen!

Sen jälkeen hän ei enää kuullut noista kymmenestä kruunusta.

(Eriksen 1978, 82—83.)

Kaivoin muistiinpanoistani ensimmäiset keskusteluni myöhemmin kveeni-aktivistiksi ryhtyneen Pyssyjoen Terje Aronsenin kanssa hänen kotonaan 14.5.1983. Tuolloin haettiin etnonymia vapaassa keskustelussa. Olen kirjoittanut:

Ei ole se kveeni-sana ei suomen sana. Olemme norjalaiset. Norjalaiset käyttävät "du er bare ein kvæn, norjalaiset sanoo, että olemme kveenit. Ei suomen sana. Met norjalaiset. Ruijalainen on norjalainen, puhuu norjaa. TA:n lapset ovat norjalaiset, ei ruijalaiset — vaikea asia. Ovat pyssyjokilaiset.

Pyssyjokilaiset < — > norjalaiset (ruijalaiset)

Pyssyjokilaiset < — > lappalaiset

Olemme suomalaiset, vaikka oli aiemmin lapin vaatteet. (Viittaa Paulaharjuun, ks. tämä 1928, 120—121.) Ei ollut lapinvaate kuten lappalaisilla vaan oma versio. Suomalaista on suomalainen laulu, lestadiolaisilla virret Suomesta.

(LS) Onko Pyssyjoen kulttuuri norjalaista — pyssyjokilaista.

Ei ole meillä mittään kulttuuria — ei folkeskikkä.

Kielestä johdettuna:	fi-no	kieli ratkaisee
	jos fi	= kveeni
	fi-sa	= kveeni

bedre være kven en same.

Nya invandrarna — ei kveenejä, säilytimme sanan itsellemme. Ovat eri lähtöä. Uussiirtolaiset ovat finlendere, kvæn tullut positiiviseen käyttöön, ennen negat. Ruijansuomalainen — ei käytetty, Paulaharjun luoma sana.

Suomalainen — børselving (LS on suomalainen, TA pyssyjokilainen).
Kun finlendere —> bosatte —> kven.

Kaiken kaikkiaan siis varsin hahmottamaton suhde oli Aronsenilla tuohon aikaan etnonyymiinsä, niin myös muistiinpanojen tekijällä samaan asiaan; keskeiseksi nousi kuitenkin kertojan oma pyssyjokilaisuus, joka sittemmin aktuaalistui oman kielimuodon hakemiseen suomen kieltä opetettaessa.

- 72 Suomalaiset eivät itse käyttäneet kveeni-sanaa. Ei myöskään puhuttu kveeni-kielestä vaan suomesta. Norjalaiset käyttivät kveeni-sanaa. Norjalaisia kutsuttiin ruijalaisiksi. Norja-sanaa ei käytetty paljon. Myös Finmarken-sanaa käytettiin vähän, puhuttiin mielummin Ruijasta ja Tromssasta. Lappalainen-sanalla on ollut ala-arvoinen kaiku. Lappalaisiksi kutsuttiin niitä, jotka käyttivät lapin vaatteita ja pitivät poroja. Meren rannalla asuvilla lappalaisilla ei ollut mitään omaa kansan nimeä. Toisaalta puhuttiin poro- ja tunturilappalaisista. Kertoja ei muista kveeni-sanan olleen täällä haukkumasanana. (Skibotn 1984, 555—556, 678, 696, mies n. 1920.)
- 73 Jag har hört ordet kven mycke lite. Jag använder det inte. Det var de som var blandning av norsk och finsk. (Var det det?) Ja jag tror det. Det var blandras. Men det användes inte här. (Var har du hört det?). Det var i Tromsö och så, det var kvener som bodde i Skibotn. Det var vanligt. Det var nersättande. (Skibotn 1984, 603, nainen 1937.)
- 74 Kveeni tarkoittaa suomalaista. Suomalaista pidettiin huonompana kuin ruotsalaista. Kun käytettiin kveenisanaa muutti se suomalaisen paremmaksi. Kveeni vankka ja luja ihminen, kesti taudit... Porolappalaisilla oli väärttitalot, joissa olivat tuodessaan porot alas. Suomalaisten ja lappalaisten välit hyvät. Väärtti-homma loppui sodan jälkeen, kun Ruotsin lappalaiset eivät päässeet enää rajan yli. Norjan lappalaisia ei pidetty yhtä mieluisina. Meren rannassa asuneet suomalaiset ja norjalaiset, lappalaiset ylempänä. (Skibotn 1984, 551—552, mies 1914.)
- 75 (Vad säger ordet kven åt dig?) Ja det är inte så mycket finsk och inte samisk, utan däremellen... Förr i tiden, i gamla tider

använde de kven, men nu sägs det finsk. Det var den tidens talesätt, kven... Samer och kvener och norska. Det var tre språk. Och kven blev emellan samisk och kven. Så det var inte fullständig kven och inte fullständig same utan däremellan. (Skibotn 1984, 605, nainen 1907.)

- 76 Innenfor bygda ble det ikke brukt uttrykk som markerte etniske skiller, men folk som kom utenfra kunne bruke uttrykkene kven og same. Dengangen ble det oppfattet som nedsettende. Hun hadde inntrykk av att folk sørfra mente at kvener var et mindreverdige folk. (Skibotn, 1984, 618, nainen 1916.)
- 77 Han tror at mye av de problemene hans familie har hatt i Skibotn henger sammen med at de var fra Finland, og at de beholdt sitt finske navn. "Det har vært forskjell på hundskit og fiken". Mange har fornorsket det finske navnet, for å slippe unna et stempel. Han vet ikke om dette skyldes myndighetenes politikk, men det kom ihvertfall til uttrykk lokalt. På skolen ble også de som var finske dårlig behandlet... Det er jo ingen land i verden som er kvener. De som kom over var enten svensker eller finlendere. Selv vil han si at han er av finsk avstamning, men han er norsk statsborger. Men selv han har gjort verneplikt for landet, så føler han at han har vært utstøtt. (Skibotn 1984, 622—624, mies 1917.)
- 78 Kveeni pilkkasana, kertoja ei pidä siitä. Norjalaisia sanottiin ruijalaisiksi, suomalaisia lantalaisiksi. Lappalaisia Rässivuonossa. (Alattio, 550, mies n. 1920.)
- 79 Tverrelvdalenin asukkaat tulleet Etelä-Norjasta. Kutsuttiin suomeksi falliovelaisiksi??. Tverrelvdalenin asukkaat haukkuiivat meitä kveeneiksi. Pitivät suomalaisten ja lappalaisten sekoi-tuksena, huonompina ihmisinä. Jos oli vähänkin riitaa, niin kivivaaraan töihin mennessä sai kuulla haukuttavan kveeniksi... Døler-sana tulee dalu-sanasta. Dalu tarkoittaa kurua. Tverrelvdal on kuru. Siellä asuvat haukkuvat meitä kveeneiksi. Kveenit puolestaan haukkuvat heitä syrjelkdalilaisiksi, piimädazeiksi. Nykyään ei enää haukuta ketään kveeniksi. Ennen oli kylien välillä suurempi ero, raja. Nykyään ovat kaikki enemmän yhdessä. Ennen sotia oli vielä niin, että jos esim. täältä mentiin tansseihin Rafsbotniin, tuli siitä tappelu. Samanlaista on ollut etelässäkin. Kertoja ei käytä itsestään nimeä kveeni. Pitää itseään norjalaisena. Ei vielä kukaan pidä kveeni-sanasta. Kaikki eivät vielä kukaan tiedä, että kveeni tarkoittaa Suomesta tullutta. Kveenit tulleet matalasta maasta, myllypaikasta — siitä nimi kveeni.

- Täällä ollut joku Helsingin korkeakoulusta, tutkinut asiaa. Puhutaan ruijalaisista ja lantalaisista. Lantalainen tarkoittaa suomalaista, kertoja ei tiedä mistä sana tulee.... Ruijalainen tarkoittaa norjalaista... Täällä sanotaan suomalaisten puhetta kvenskiksi. Kertoja ei käytä tätä sanaa, koska sitä aikanaan käytetty niin huonosti. Kveeni ollut huonompi ihminen, kveeni haukkumasana. Kveeni ei tarkoita suomalaisen ja lappalaisen sekoitusta niin kuin vieläkin luullaan. (Alattio, Aronnes 1984, 572—576, 662, mies n. 1930.)
- 80 Norjalaiset kutsuivat suomea puhuvia kveeneiksi. Kertoja ei osaa lappia vaan puhuu kvenskiä, on murre. (Alattio 1984, 595, nainen 1895.)
- 81 Jag måste säga att jag har en sådan inställning att jag sympatiserar mera med de allmindelige och de dåliga än med de som är bättre. (Vad är ordet kven för dig?) De är liksom att de är ett dåligare folkslag, sådan liksom. Men där min mor kom ifrån, där det var det också att man kunde säga att finnarna, att de var dåligare... En kven är liksom en som är liksom lägre... Det var ju att man många gånger kunde höra "förbannade kväner", eller något sådant... Det är ju många som säger att det där är bara en sjöfinne, det är från fjorden och så en kven. De menar att de är inte rena... Här sade de ju kvensk, pratade kvenska, inte finska. (Sade ni själva det också?) Ja det var kvenskt, senare sade man finsk. Det säger man ännu. Att de pratade kvenska förr. (Alattio 1984, 596—597, 847, nainen 1926.)
- 82 (Använde ni ordet kven i din barndom?) Jo, se on suomalainen. (Vem använde ordet kven?) Ja min far och mor talade mycket om det ordet... Det är liksom att jag säger att jag är Altabo, men inte är jag Altabo, jag är från Porsanger. (Men du är en kven) - Ja... De (i Bossekop) trodde att de var finare än Aronnesingarna. Aronnesingarna vara bara sådana som pratade kvenska, de gamla. (Alattio, 1984, 600-602, nainen 1902.)
- 83 De finskatalande ble kallt kvener. De sa også at de snakket kvensk. Tverrelvdlerne kalte alle som bodde på Elvebakken for kvener, det var ikke alle som likte det. Det var lite nedsettende. Ruijalainen ble brukt om de som var norsk. På samisk er det daza. På finsk kunne man også snakke om dazi, da mente man de som bodde i Tverrelvdalen. Samene ble kallt fjellfinner, men det var et godt forhold mellom samer og kvener. (Alattio, Elvebakken 1984, 616, mies 1915.)

- 84 Kertoja A: Mie kyllä olen suomalainen, mie kyllä sanonkin, että mie olen suomalainen... ei ne (norjalaiset) piä että suomalainen on mikkään ihminenkää, enin osa. Norjalaiset käyttävät suomalaisesta nimitystä finlender.... Norjalainen on sama kuin ruijalainen... Mutta lappalaiset kyl omme mekkii, sanomme itteemme kun me puhumme... suomen kieltä ja lapin kieltä, että met olemme kuin lapin ihmiset... merilappalaiset. Merilappalaiset kalastavat merta ja pitävät eläimiä. Tässä kylässä asunut paljon merilappalaisia... Merilappalaiset ovat eläneet täällä samalla tavalla kuin suomalaisetkin.
- Kertoja B: Eivät juuri samalla. Mie sanon, kun mie sanon juuri selvän toden: se olthin ne suomalaiset olthiin enemmän siistit talossa.
- Kertoja A: Skolppalappalainen on sellainen, joka ei saata muuta kuin lappia. Skolppa on sellainen, joka puhuu vain yhtä kieltä... Kvääna - se on semmonen suomalainen...se ei kyl tarkoita juuri samaa, mutta kun ei saata muuta kuin sen yhten kielen. Mie olen yksi kvääna. Jos (täällä) puhuu vain suomea, on kveena; jos osaa montaa kieltä ei enää ole kveena. Norjalaiset pitävät itseään parempina, saattavat panna semmoisen nimen. Se on pilkkanimi, haukkumanimi. Kun suuttuvat sanovat kveenaksi. (Pyssyjoki, 1984, 2039—2048: 1992—1994, nainen A 1894, nainen B 1916.)
- 85 Venäläisiä sanottiin ryssiksi. Oli haukkumanimi. Norjalaiset sanoivat suomalaisia lantalaisiksi, kveeneiksi. Suomalaiset eivät kärsineet kuulla kveeni-sanaa. Sanoivat olevansa suomalaisia, Suomesta lähtöisin. Pyssyjokelaiset tulleet Suomesta. Puhuneet suomea vaikka menneet naimisiin lapin tyttärien kanssa. Suomalaiset kutsuvat itseään suomalaisiksi, kvääna norjalainen sana. Suomalaisia kutsuttu myös lantalaisiksi. (Pyssyjoki 1984, 527, 529, mies 1915.)
- 86 Kveeni-sana oli välillä pois käytöstä, nyt tullut uudelleen. Kertojalle ei kveeni-sanaan liity huonoa kaikua. Suomalaiset kutsuvat itseään täällä suomalaisiksi, eivät kveeneiksi. (Pyssyjoki, Mouruniemi 1984, 530, mies 1920.)
- 87 Ruijalaisia olivat ne, jotka eivät osanneet suomea eivätkä lappia. Kertoja ei ole äkkö suomalainen eikä lappalainen. Saattaa olla kveeni. (Pyssyjoki 1984, 533, nainen 1925.)

- 88 Kertojan kotona ei käytetty kveeni-sanaa. Puheessa käytettiin vastaparia norjalaiset — me. Me-sanalla tarkoitettiin mouruniemeläisiä ja muita suomalaisia. Kveeni-sanaa ei käytetty, enemmän puhuttiin suomalaisista. Useimmiten sanottiin vain me — jolle sanalle ei ole tarkkaa vastinetta. Ruijalaisilla tarkoitetaan niitä, jotka puhuivat norjaa. Kertoja on norjalainen, mutta ei ruijalainen. Ei ole suomalainenkaan. Pitää itseään enemmän norjalaisena kuin uusiirtolaiset. Kertoja tietää olevansa kveeni, lapsena ei tiennyt. Kveeni-sanaa käytetään nykyisin enemmän kuin ennen. Kveeni ei ole suomalaisten itsensä antama nimi. Merisaamelaiset lasketaan kuuluviksi saamelaisiin. Kertoja luulee kuitenkin, että porosaamelaisia pidetään enemmän saamelaisina kuin heitä. Saamelaisia sanotaan lappalaisiksi. (Pyssyjoki, Mouruniemi 1984, 541, 547, 677, 695, nainen 1947.)
- 89 (Är du inte en kven?) Nej, det syns jag inte, jag känner mig norsk, jag är varken kven eller finsk eller same, jag känner mig som norrman. Men vi är ju släkt med finländare från Finland. (Men ordet kven då?) Jag vet inte, det är mitt emellan finskt och norskt, jag tolkar det så. Men varför skulle det heta kven då? Kanske för att vi har bott så länge här i Norge. (Pyssyjoki 1984, 580—582, nainen 1919.)
- 90 Jag säger kvänska nu, förr har vi inte brukt det ordet för det kommer egentligen från Vadsö; de som kom till Vadsö på 1800-talet. Halva byn var ju kvener. Jag hörde som barn ordet kven. Men det är nu det ordet har kommit mera fram sedan Terje (Aronsen) började på skolan med det språket... Jag vet inte hur jag skall tolka det (ordet kven). Det är de som har flyttat till Norge för länge sedan. Jag tror att det är ett klengenamn. Jag tycker i grund inte om det. Jag vil inte vara kven. Vi är norska. Vi har bott århundraden i Norge. Jag känner mig norsk. Men mitt modersmål, och alla i bygden pratar finska, eller kvenska, eller vad jag skall kalla det. Finsk, det ordet brukte vi förr. (Pyssyjoki, 1984, 585, nainen 1921.)
- 91 Kertoja pitää itseään norjalaisena, mutta seuraa mielellään Suomen asioita. Kertoja haluaa olla kveeni, koska on syntyperältään suomalainen. Äidin molemmat vanhemmat olleet Suomesta. Kertoja ei tiedä mitä eroa on kveenillä ja suomalaisella. Ruijalainen sama kuin norjalainen, suomalaiset eivät ruijalaisia. (Pyssyjoki 1984, 590, nainen 1930.)

- 92 I Austerbotn var det lapper og finlendere, det samme i Børselv, det kan også være noen danske, det er ikke så godt å vite for det er så lenge siden de innvandret. Ellers kan han ikke huske at det blev brukt bestemte betegnelser på de etniske gruppene, de kallt folk ved navn. (Pyssyjoki 1984, 613, mies 1904.)
- 93 Finlendere ble kallt "læddelas" och "goulokaladdes" (rekarfinner). Kven ble brukt av normen, med nedlatende klang. Men hun følte seg som same, så hun tok det ikke til seg. I dag har kven hedersklang, særlig etter at Kvenforeninga ble stiftet. (Pyssyjoki 1984, 614, nainen.)
- 94 Børselvfinner ble folk i Børselv kallt. De norske kallte de ruijalainen, saamelainen ble kallt lappalainen. (Pyssyjoki 1984, 615, mies.)
- 95 Ne on niinkuin vierhaat, kun ne on ollhet tulijat. Ei niitä sopinut sanoa norjalaisiksikaan, se piti olla joku nimi ja mie luulen että siitä se on tullu, sitten ne on ruvettu kveenaks sanomaan... se on niin kun enämpi sekotusta, norjalaista, suomalaista, lappalaista, kaikki sekaisin... Nimitystä ei ole käytetty kovin paljon. Annijokilaiset itse nimittävät itseään kväänaksi. Monien mielestä haukkumanimi, kertoja ei ole koskaan ymmärtänyt sanaa siten. (Annijoki 1984, 2183, 2219, mies 1906.)
- 96 Kveeni... sitä ei ole missään. Se oli ko semmonen eri nimi, oma laitos nimi suomalaisille. Tarkoittaa samaa kuin suomalainen, on liikanimi. Norjalaiset käyttäneet nimitystä. Vesisaarella on Indrekvenby ja Ytrekvenby, norjalaiset asuneet keskellä. Kvääna oli pilkkanimi. Norjalaislapset käyttivät suomalaislapsista nimeä kvenunge. (Annijoki 1984, 2255, mies 1896.)
- 97 Kertoja käyttää sanaa kveeni. Ei ole huomannut, että norjalaiset pitäisivät kveenejä alempiarvoisina. Kveenit itse kuvittelevat. Kertoja pitää itseään suomalaisena, vaikka on Norjan kansalainen. Kveenit pitävät itseään norjalaisina vaikka tuntevatkin vetoa Suomeen. Kveeneillä alemmuuskompleksi. Kveenin erottaa kielestä, erilainen nuotti kuin aitonorjalaisella. (Annijoki 1984, 520, 519, nainen 1939, s. Suomessa.)
- 98 Kveeni tarkoittaa suomalaista. Kertoja kveenejä, ovat syntyneet Norjassa, vanhukset Suomesta. Äidinkieli kveenikieli... Kveeni ja suomalainen tarkoittavat samaa. Norjalaiset sanovat kvääni. Suomalaiset sekaantuneet norjalaisiin ja lappalaisiin. (Annijoki 1984, 568—570, nainen 1902.)

- 99 Vil helst oppfattes som nordmann, selv om forfedrene kommer fra Finland, og finsk er talespråket. Kven-begrepet var mye framme i forbindelse med monumentet i Vadsø, men han mener at det bør regnes som nordmenn selv om de ikke snakker perfekt norsk. (Annijoki 1984, 609, mies 1924.)
- 100 Mener uttrykket betyr at de ikke er rene norske, at de ble kallt det siden de snakket finsk, men likevel ikke var finlendere. Uttrykket ble først og fremst brukt av andre, men han kan også tenke seg å kalle seg sjøl for kven for å markere den finske eller svenske slektsbakgrunnen. Finlender ville ikke passe. (Annijoki 1984, 610, mies n. 1924.)
- 101 Kven ble oppfattet som et skjellord i Vadsø, og blir det vel delvis ennå. Men selv har han ikke noe imot kven-begrepet. Han synes det er riktig at kven-foreninga osv. bruker denne betegnelsen. Men kven blir brukt litt forskjellig rundt omkring. I Vadsø kallte de finskspråklige seg for suomalainen og de norske kallte de for norjalainen. Samer ble kallt finner. Men i Målselv ble samene kallt for lapper. (Vesisaari 1984, 617, mies n. 1930.)
- 102 Kveeni sana ollut alkuaan haukkumasana. On sitä vieläkin joskus. Muualta tuli väkeä katsomaan kveenejä. Kveeni-sana tullut suomen kieleen vasta aikaa myöten, alkuaan norjalaisten käyttämä sana. (Sama kertoja totesi jäävänsä eläkkeelle ja sitten" hänellä on aikaa kveenata" TKU/V/25.) (Vesisaari 1984, 526, nainen 1916.)
- 103 Kveena — ei oikein tiedä mitä tarkoittaa, mutta vieläkin sitä kuulee. Vesisaarella sanotaan kalliokveenat. Sekä norjalaiset että suomalaiset käyttävät sanaa. Kallijokelaiset eivät pidä itseään suomalaisina vaan norjalaisina. Vuoreijassa ja Kiiperissä ei kuule kveena-nimeä, ainoastaan Vesisaarella. (Kallijoki 1984, 508—509, mies 1918.)
- 104 Kveeni tarkoittaa norjalaisen ja suomalaisen sekoitusta. Finsk tarkoittaa aitoa suomalaista, esim. Suomesta tulevia kalateollisuusyöläisiä. (Kallijoki 1984, 2180, nainen 1948.)
- 105 Niitä, jotka muuttaneet Suomesta sanottiin kveeneiksi, myös heidän lapsensa kveenejä. Jos äiti tai isä norjalainen, ei sanottu kveeneiksi vaikka olisi puhunut suomea. (Kallijoki 1984, 517, nainen 1920.)

- 106 Kveeni-sana ollut vanhaan aikaan, kertoja ei tiedä mistä tullut... Tänne asettunutta kutsuttiin suomeksi suomalaiseksi. Norjalaiset sanoivat kveeneiksi, ei kuitenkaan virallisissa yhteyksissä vaan silloin kutsuttiin finlenderiksi. Kveeni on lisänimi. (Kallijoki 1984, 513, mies n. 1920.)
- 107 Kallijokelaisia sanottiin piimäpäiksi, kun heillä oli paljon karjaa... Pykeijalaiset olivat lohensyöjiä. (Kallijoki 1984, 518, nainen 1920.)
- 108 Suomalaisten ja norjalaisten välillä ollut ero. Maalla niin ei huomannut kuin Vesisaarella. Vesisaaren norjalaiset ja suomalaiset katsoivat maalaisia ylös. Kutsuivat kvääneiksi, piimäpäiksi. (Kallijoki 1984, 514, nainen n. 1920.)
- 109 Kertoja ei varmasti tiedä, mistä kveeni-sana tulee: on ajatellut että se voisi tulla skvenskt-sanasta, monet tänne tulleista olleet Ruotsin suomalaisia. Kertoja itse ei käytä kveeni-sanaa, sanoo että on suomalainen. Kveeni ja suomalainen tarkoittavat samaa. Kertoja pitää itseään norjalaisena, koska on syntynyt Norjassa. Pitää itseään myös suomalaisena, Suomi heimokansa, perinteet sieltä lähtöisin. Silti ei haluaisi siirtyä Suomeen, haluaa olla norjalainen. (Kallijoki 1984, 558—559, mies 1908.)
- 110 Kertoja norjalainen, vaikka puhuukin suomea. Kertojan vanhemmatkin syntyneet Norjassa... Norjalaiset käyttävät kveenisanaa. Kveenillä tarkoitetaan suomalaista. Kertoja ei pidä itseään äkta suomalaisena, on norjalainen. Kallijoki on ollut suomalaisten paikka. Puhuttu suomea, suomi kuolee pois, kun vanhat kuolevat. Kertoja kveeni. Sanomalehdessä kutsutaan suomea puhuvia kveeneiksi. Kveenin puheessa suomi voittaa. Norjalainen kuulee puheesta, kuka on kveeni... Täällä ei ole ketään äkta suomalaista. Vanhat Suomesta tulleet kuolleet. (Kallijoki 1984, 562—564, nainen 1906.)
- 111 De är sådana som har t.ex. norsk far och finsk mor, dem kallar vi kvener. Om båda har finska föräldrar är de finnar. (Kallijoki 1984, 578, nainen 1931.)
- 112 De oppfatter at de selv er blitt norske, de tenker ikke at de er finlendere eller samer. Før bruktes uttrykket kvener, det forbinder de med blanding. På finsk kveeni. Man tenker at man egentlig kommer fra (er fra) Finland. Betegnelsen kven ble brukt både av nordmen og av de finskættede sjøl. (Kallijoki 1984, 606, kaksi miestä, 1950, 1952.)

- 113 Norjalaiset kutsuivat suomalaisia kvääneiksi. Kvääni haukkumanimi. Suomalaiset muuttuivat norjalaisiksi tänne muutettuaan... Nykyään norjalaisilla ei enää poroja, porot suomalaisten hallussa. Lähimmät saamelaiset Näätamössä, koltat ja saamelaiset riitelevät keskenään... Täällä kutsutaan saamelaisia lappalaisiksi, Kvääni-sanaa ei käytetä, vanhempi polvi käyttänyt. Pidetään itseä suomalaisina, puhutaan suomea. (Näätamö 1985, 2098, 2100, mies 1917.)
- 114 Kertoja pitää itseään Norjan suomalaisena. Kveeni-sanaa sai kuulla koulussa. Oli kielivaikeuksia, sillä vanhemmat olivat suomalaisia. Kveenejä pidettiin tyhminä. Nykyisin elämä enemmän norjalaista, suomalaisia vähemmän. Kertoja ei pidä itseään tavallisena norjalaisena, vaikka onkin norjalainen... Kun suomalainen ja saamelainen menevät naimisiin, ei enää kutsuta kveeniksi. Jos ollaan Norjassa, niin ovat norjalaisia. (Pitkävuono SV, 1985, 636, 626, nainen.)
- 115 Täällä ei pidetä kveeni-sanasta. Nykyisin kyllä suomalaisetkin alkaneet käyttää sitä. Myös kertoja käyttää sanaa. Kveeni-sanana haukkumanimimerkitys on vähenemässä. Nykyään ei enää ajatella, että onneksi olen norjalainen enkä kveeni. Yhteiskunnallisesti ollaan nykyisin tasa-arvoisia — kveenejä on viroissa kaikilla aloilla. Myös saamelaisia on kunnanvirastossa. Kertojan mielestä silti vielä ajattelutavassa sitä, että lappalainen on kaikista huonoin... Koltat ovat olleet saamelaisia huonommassa asemassa. (Svanvik 1985, 637, 648, 721, mies n. 1930.)
- 116 Sota-aikana moitittiin suomensukuisia. Norjalaiset kutsuivat kveeneiksi. Kveeni-sanaa on hävetty. Aikaisemmin norjalaiset pitäneet kveenejä alempina, tuli esiin kaikissa hakemusasioissa. Sukunimestä näkee, mitä rotua on — monet ottaneet norjalaisen sukunimen... Kertoja ei ole koskaan halveksinut lappalaisia. Koltta on eri rotua kuin lappalainen. Poro- ja merisaamelaisilla ei eroa — toiset saavat elantonsa porosta, toiset merestä. (Svanvik 1985, 650—653, 711, mies 1908.)
- 117 Jos ei ollut selvä norjalainen, oli kvääna. Itse kutsuttiin itseä suomalaisiksi. Norjalainen käytti kvääna-sanaa. Oli siihen aikaan huono sana. (Svanvik 1985, 2280, mies 1913.)

Haastattelujen perusteella kveeni-termi ei tunnu kovinkaan suosituksi: ainoastaan 5 asiaan kantaa ottaneista ja referoiduista 50 kertojasta toteaa itse

käyttävänsä kyseistä etnonymia itsestään (91, 97, 110, 112, 115). Pohjois-Norjan suomalaiset ovat suomalaisia, vaikka eivät oikeita suomalaisia (82, 84, 86, 88), eivätkä aivan oikeita norjalaisiakaan, mutta eivät missään tapauksessa lappalaisia tai kolttia. **Negaatiomääritelmän** paineessa tunnistetaan kyllä kveeni-termi, mutta sitä pidetään pääsääntöisesti eksoteerisena eikä se oikein norjalaistamiskauden aliarvostavan statuksensa vuoksi maistu.

Ruijalaisia olivat ne, jotka eivät osanneet suomea eivätkä lappia. Kertoja ei ole äkkö suomalainen eikä lappalainen. Saattaa olla kveeni. (87)

(Är du inte en kven?) Nej, det syns jag inte, jag känner mig norsk, jag är varken kven eller finsk eller same, jag känner mig som norman. Men vi är ju släkt med finländare från Finland. (Men ordet kven då) Jag vet inte, det är mitt emellan finskt och norskt... (89)

...Kertoja ei pidä itseään äkta suomalaisena, on norjalainen. (110)

Kertojat vakuuttavat olevansa kuitenkin oikeita norjalaisia, Norjan kansalaisia, vaikka kaikki eivät täydellisesti puhukaan norjaa, tai vaikka norjalaiset erottavat puheesta, kuka on kveeni. Mutta he eivät taas ole ruijalaisia, joita ovat norjalaiset, jotka puhuvat norjaa ja joilla ei ole suomalaista taustaa (88, 94).

Kertoja pitää itseään norjalaisena, mutta seuraa mielellään Suomen asioita. Kertoja haluaa olla kveeni, koska on syntyperältään suomalainen. Äidin molemmat vanhemmat olleet Suomesta. Kertoja ei tiedä mitä eroa on kveenillä ja suomalaisella. Ruijalainen on sama kuin norjalainen, suomalaiset eivät norjalaisia. (91)

Erityisen ongelmallista on yksilötasolla selvittää etnisyyden ja kansallisuuden suhdetta varsinkin, kun määrittelyn tulee tapahtua kahdella kielellä. "Kertoja ei pidä itseään tavallisena norjalaisena vaikka onkin norjalainen (114)". Kaikkiaan 14 kertojaa tasapainoilee etnisen ja kansallisen identiteettinsä välillä todeten norjalaisuutensa olemassaolon ja haluten markkeerata sitä, mutta tuntien kuitenkin etnisen taustansa (77, 79, 88, 89, 90, 91, 97, 99, 103, 109, 110, 112, 113, 114). On oletettavaa, että tämä keskustelu jatkuu vielä pitkään uusiirtolaisten alettua toisessa sukupolvessa hakeutua kansalaisuudeltaan norjalaisiksi.

Etnonyymillä kveeni on painolastinaan norjalaistamiskauden negatiivinen stereotypia-arvotus, mikä ei sitä juurikaan tee käyttökelpoiseksi haastateltavien kesken (73, 76, 78, 81, 83, 84, 86, 87, 90, 93, 95, 96, 101, 102, 113—117). Etenkin vanhemmat kertojat sanoutuvat irti termin esoteerisesta käytöstä (72, 73, 79, 95, 103, 107, 113, 117). Kveeni-käsitteestä keskusteleminen toi kaikissa yhteyksissä koko ajan esiin muistumat norjalaistamisprosessista, stigmaattinen asenne omaan vähemmistöstatukseen on edelleen prosessin tuoman alemmuudentunteen leimaama.

Erityisesti läntisessä osassa kveenipopulaatioita termillä on myös "sekarotuisen" maku, pääasiallisesti suomalaisperäisen ja saamelaisväestön jälkeläisiä tarkoittamassa (73, 75, 79), mutta myös keskisellä ja itäisellä kveeni-alueella nähdään yhtenä etnonyymien ilmiönä maahanmuuttaneen suomalaisen ja norjalaisen jälkeläinen; sen sijaan suomalaisten jälkeläiset norjassa pysyivät näiden näkemysten mukaan suomalaisina (89, 95, 104, 111).

Etnisen emansipaation jälkeen etnisesti leimautuneet väestönosat jouduivat hakemaan viiteryhmänsä, tuolloin sekäväestön suhde identiteettinsä määrittämiseen oli varsin hankala — nimenomaan yksilötasolla. Tuolloin valittiin usein voimakas norjalainen kansallinen lojaalisuus etnisen lojaalisuuden sijaan identiteetin rakennuspuuksi. Tai asia voidaan sivuuttaa jättämällä koko etnonyymi pois käytöstä ja tyytyä mikroalueiden tunnistamisjärjestelmiin (me, köllit tai nimeäminen muulla tavalla) (82, 88, 92, 107, 108).

Etnonyymihämmennys on selvä, eikä siitä juuri epäilystä ollut aiemminkaan. Tutkijan on mahdollista pukeutua ulkopuolisen tarkkailijan kaapuun ja käyttää etnonyymiään vain teoreettisena mallina. Tosiasia kuitenkin on, että eksoteerinen kveeni-etnonyymi on leviämässä ja saamassa, yllättävää kylläkin, samanlaisen statuksen kuin saamelaisten omakieliseksi muutettu oma esoteerinen etnonyymi. Hankalinta koko kysymyksessä luonnollisesti on etnisen ja kansallisen ajattelun sekoittuminen keskenään.

Ruijansuomalaisten (sic!) kulttuuripäivillä Vesisaarella 1995 nousi keskustelu etnonyymistä jälleen esiin. (On huomattava että suuri osa kveeni-aktivisteja ei osallistunut tähän uussiirtolaisten juhlaan miellettyyn tapahtumaan.) Esitelmissään norjalainen professori Einar Niemi ja tämän kirjoittaja käyttivät kumpikin omalla kielellään tietoisesti kveeni-käsitettä

samassa merkityksessä puhuessaan vanhemman siirtolaispolven jälkeläisistä; uussirtolaisista puhuttaessa taas kansallista etnonymiyä 'finne/suomalainen'. Asia nousi esiin eri keskusteluissa päivien aikana ja osoitti, ettei kveeni-termiä haluta vanhemman väestön keskuudessa hyväksyä — kansan ääni on epäroivä. Syynä saattaa olla suomalaisuus-käsitteen muuttuminen lopullisesti käsittämään vain uussiirtolaisia ja suomensuomalaisia, jolloin kveeniväestöltä tavallaan putoaa sisäryhmäinen terminologinen samastumiskohde pois sen nimetessä etnistä minuuttaan. Tähän epävarmuustekijään haluaakin kveeniliitto parannusta tarjoamalla tietoisesti kveeni-etnonymiyä koko ruijansuomalaista kulttuuria edustavalle suomalaisperäiselle norjalaiselle väestöosalle.

5.4. Ovatko ne erilaisia? — Etnografinen aineisto

Museaalinen näkemys

Etnografisen, lähinnä kansatieteellisen elämisen tapaa kuvaavan aineiston perusteella on stereotyyppioitavissa joukko kveeneille ominaisia, suomalaisperäisiä tai ekologisen ympäristön hyödyntämiseen liittyviä perinteisiä tai omaksuttuja kulttuurisia ilmiöitä, jotka tosin osittain ovat jo jäämässä museaaliseksi kulttuuripääomaksi. Museointi sinällään on luonnollista kulttuuristen muistomerkkien, kulttuuripääoman, säilyttämistä, tallentamista, tutkimista ja esillepanoa, jonka tarkoituksena on luoda silta menneisyyden ja nykyisyyden, ehkä tulevaisuudenkin välille. On kuitenkin luonnollista, että kulttuurin museoimisessa nähdään kulttuurisen eksistenssin jatkumiselle vaara: museoitu kulttuurimuoto voidaan katsoa elämänkaarensa päättäneeksi ja edustavan vain menneisyyttä. Toinen ongelma monikulttuurisella alueella on "etnomusealisuuden" rajautuminen yhden elämäntavan, yhden kulttuurimuodon esittämiseen ja elinkeino- ja sosiaalisten kokonaisuuksien unohtaminen. Molemmat vanhan museologisen ajattelun mukaiset trendit ovat luonnollisesti edelleen nähtävissä erityisesti kotiseutumuseoiden maailmassa. Ongelmana tällaiselle museoimiselle on se, ettei kulttuurista toimintaa nähdä jatkumona vaan muistomerkkinä — historiallisena aikaan pysäytettynä dokumenttina. Näin ymmärrettynä museotoiminta on omiaan johtamaan ajatukset kulttuurin kuolemiseen sen muuntumisen asemesta. (Saressalo 1994, 2—3.)

Paulaharjua lukiessa nousevat esiin kveenien mukanaan tuomat aiempaan elinkeinokulttuuriin liittyvät stereotypiat. a) **Kveenit metsäkulttuurin hallitsijoina.** Tähän liittyvät asettuminen mahdollisuuksien mukaan vuonojen perukoiden metsäalueille, edelleen metsään liittyvät elinkeinomuodot, tervanpoltto, jokiveneiden rakentaminen, metsän kaato ja uitto vuonoille, rakennustyyli ja rakennustekniikan suomalaisuus, metsästyskulttuuri, sisävesikalastus, lohen kalastusteknologia joissa. b) **Kveenit maatalouden innovaattoreina.** Mainitaan viljanviljelyn kokeilut, perunanviljely, karjatalouden uudennokset kuten nurmiviljely ja maanmuokkaus tekniikoineen, lannoittaminen, ulkoniityt, eri maitotuotteet, joista piimä nousee esiin, rakennuskulttuurin muuntuminen karjatalouden tullessa osaksi elinkeinokokonaisuutta, Varengin pohjoisrannan kyläkuvat, lehmien rotu. c) **Saunakulttuuri.** d) **Kveenien luonteenpiirteisiin kuuluva kova työnteke** huonollakin palkalla ja **sopeutuminen uusiin ammatteihin**, kuten merikalastukseen ja jopa Jäämeren kippareiksi sekä kaivostyöhön. (Paulaharju 1928, 50—64, 262—274, 92—93.) Nämä elinkeinoperustaan liittyvät tunnisteet ovat luonnollisesti ajan myötä suurelta osin kadonneet; erityisen vahingollinen kulttuurihistoriallisille muistomerkeille oli toinen maailmansota, jolloin rakennuskannasta suuri osa hävisi. Kyseiset tunnisteet ovat myös muuttuneet yleisen yhteiskunnallisen ja teknologisen kehityksen myötä epäajankohtaisiksi ja ovatkin etupäässä museaalista ajattelua tukevia stereotyyppisiä.

Museaalista ajattelua edustaa myös Hans Kristian Eriksen, joka tarkasteli kveenien kulttuurisia muistomerkkejä esitelmässään *Kveenikulttuuri tänään ja huomenna* Rovaniemen Kveeniseminaarissa vuonna 1980 (Eriksen 1982). Hän sanoutuu itse pois kveeniudesta kokonaisuena kulttuurimuotona, mutta kokee kveenikulttuurin historiallisena ilmiönä ja näkee siinä etupäässä menneisyyden arvon, jolla on merkitystä kveenien jälkeläisille, norjalaistuneille siirtolaisten uusille sukupolville. Eriksenin artikkelia on kuitenkin kiintoisaa lukea. Ensinnäkin hänen teksteissään kuultaa läpi norjalaistamisprosessin perusilme; hän kirjoittaa norjaksi, ei vanhempiensa kielellä. Toiseksi siksi, että hän tietoisesti hakee siinä kveeniiden keskeisiä kulttuurisia muistomerkkejä. Erityisen mielenkiintoista on verrata hänen esimerkkiaineistoaan elävän siirtolaisperinteen tarkastelijan, Samuli Paulaharjun,

aineistoon ja samalla etnografisen kveenistereotypian eksoteerisiin esimerkkeihin. Vaikka havainnot suurelta osin ovat yleistäviä eivätkä ota huomioon paikallisyhteisöjen ja eri elinkeinoympäristöjen erityisolosuhteita, ovat ne kuitenkin runko erilaisuussymboliikalle, jota etnisyysskriteeristö tarvitsee.

Yleisesti ottaen Eriksen näkee kveenikulttuurin olevan sopeutettua suomalaisuutta. Vaikka fyysinen elämä muuttui radikaalistikin uusiin ekologisiin oloihin siirtymisen jälkeen (Pykeä), saattoi kieli ja sen mukana henkinen samastumismaailma säilyä pitkäänkin. Suomalaista — tai pikemminkin kveenikulttuuria — edustavat Eriksenin stereotypiagalleriassa asettuminen ekologisesti omaan ympäristöön, milloin vuonon metsälaaksoihin, milloin taas lohijokien varsille puuttomillekin alueille, elinkeinokombinaatioiden rakentuminen karjanhoitotalouden, metsätalouden ja uusien mahdollisuuksien (meri) yhdistelmästä. Maatalouden suomalaisia innovaatioita olivat peltojen ojitus, nurmiviljely ja auran käyttö maanmuokkauksessa, ulkoniittyjen käyttöönotto tundralla ja maanlannoitus, atlanttisen maanviljelyn muuttuminen arktiseksi. Alattion rukiin- ja perunanviljely sekä viljanviljely-yritykset laajemmaltikin ovat Eriksenin mukaan suomalaista perua tai ainakin suomalaisella maanviljelijästäidolla vakiinnutettuja. Metsäisissä laaksoissa jatkettiin aiempaa metsäkulttuuria, erityisen tunnettua tämä on ollut Raisissa, Naavuonossa ja Alattiossa sekä osassa Yykeänvuonon populaatioita. Metsäkulttuuriin kuului tervanpolto, raakapuun hankinta ja lauttaus rannikolle sekä luonnollisesti hirsirakentaminen. Rakennuskulttuuriin kuuluu perinteisen kansanarkkitehtuurin soveltaminen ilmasto- ja materiaaliolosuhteisiin kuitenkin jotain alkuperästä säilyttäen; jopa kyläkuvat muuttuivat suomalaistyypiksi (Pykeä, Kallijoki, Annijoki), saati sitten savolaistalon tyyppiesimerkki, nykyisin kveenimuseo, Viinikan talo (Tuomainengård) Vesisaarella. Erityisenä kveenistereotypiana tunnetaan kuitenkin saunakulttuuri niin hygieniailmiönä kuin sosiaalisena ja rakennuskulttuuri-ilmiönä; se on sittemmin yleistynyt myös norjalaiseen ja saamelaiseen elämäntapaan. Museonomaista esimerkkiaineistoa löytyy työkalutraditiosta (mm. itäsuomalainen reki, maitotalouden varustus, sisävesikalastuksen vaatimat välineet) ja vaikkapa vesisaarellaisten muistamista tavasta pitää kahta kelloa, toinen oli Suomen ajassa ja toinen virallisessa ajassa. Sama tapa on myös Pyssyjoella: 'soltid/fjøstid' (Terje Aronsen 6.5.1984). Lehmät näet noudattivat lypsyajassa Suomen aikaa!

Varsin moni suomalaisperäinen tapa ja käytäntö muuttui yleisnorjalaiseksi toisen maailmansodan jälkeen, jolloin evakosta palanneet joutuivat rakentamaan elonsa alusta lähtien uudelleen ja jolloin yleisnorjalainen hyvinvointiyhteiskunta varsinaisesti ulotti itsensä Ruijaan. Omavaraistalous väheni ja sen myötä mm. ruokakulttuuri norjalaistui, samoin alkoivat hävitä omavaraistalouteen kuuluvat elinkeinokombinaatiot ja muuttuivat rahataloudeksi, palkkatyöksi. (Eriksen 1982, 130—137.)

Esoteerista etnografiaa

Seuraavilla sivuilla saamme mahdollisuuden vertailla haastateltavien omia näkemyksiä etnografisista kulttuurisista symboleista edellä esitettyihin esoteerisiin symbolimääriyksiin.

Metsäkulttuuri

- 118 Det ble brent mye tjære her omkring før. (Skibotn 1984, 308, mies 1917.)
- 119 Kertoja nostanut isänsä kanssa keväisin kantoja, talvella kannot laitettiin ja sitten poltettiin tervahautoja. Seppälän verstaan kohdalla poltetu neljä miilua. Viisi miilua yhden talon takana. Osa poltettiin tunturissa. Kauppiaalta sai tervatynnyriä vastaan etukäteen ruokaa. Tervanpoltto työlästä. Kertoja polttanut viimeisen miilunsa 1936. Sai siitä 18 tynnyriä, yhteen tynnyriin 120 litraa. Tynnyrit saatiin Raisista. Tervakannot sai ottaa vapaasti. (Skibotn 1984, 303, mies 1914.)
- 120 Maininta tervatynnyreiden hankinnasta vastaa mm. Paulaharjulla esiintyvää tietoa. Omassa aineistossani on Kitdalenista vuodelta 1976 tieto, jonka mukaan siellä tehtiin ja vietiin Skibotnin markkinoille tynnyrinvanteita. (TKU 76/93,13.)
- 121 (Tjärbränning?) Jag tror att det var någon. Jag hörde i alla fall att de pratade om det. Min far var visst också med på sådan tjärbränning. De började visst av granträ. De var visst flere i lag. Jag tror de brände uppe i skogen. Här är ju inte så mycket granträd. Jag tror att de sålde tjäran. Man hade ju inte något annat bruk för tjära än till att smörja båtarna. Jag tror de sålde den. Det är så länge sedan. Men jag har hört om det. (Skibotn 1984, 306, nainen 1919.)

- 122 I Målselv drev bestefaren med tjærebrenning. Han reiste også rundt og underviste folk i tjærebrenning. (Alattio 1984, 116, mies, eläkeläinen.)
- 123 Täällä poltettu ennen tervaa. Jängät käännetty. Aikaisemmin täällä kasvoi isoja petäjiä. (Pyssyjoki, Mouruniemi 1984, mies n. 1925.)
- 124 Kertoja ollut auttamassa tervahaudan teossa Skuvvanvarressa... Tervanpoltto loppunut ajat sitten. Neuvostoliittolainen tuonut tervaa. Itse tehtiin omaan käyttöön, ylijäämä myytiin. (Pyssyjoki 1984, 298, mies 1911.)
- 125 Pyssyjoella ei ole poltettu tervaa. Lemmijoella, Skuvvanvarressa on poltettu aina. Äijän-Sammu on ainua pyssyjokelainen, jonka kertoja muistaa olleen mukana tervanpoltossa. (Pyssyjoki 1984, 2030, nainen 1916.)
- 126 Täällä poltettu tervaa. Jänkän takana tervanpolttopaikka. Ei tiedä tarkkaan, kuka on polttanut, naapuri on polttanut. (Pitkävuono NV 1985, mies n. 1908.)
- 127 Naapurin emäntä kertoi, että heillä oli poltettu tervaa. Oli tullut suomalainen avuksi — teki miilun. Poltto oli epäonnistunut. Naapuri Raisista kotoisin. Siellä poltettu paljon tervaa. (Svanvik 1985, 312, mies 1930.)
- 128 Ei ole erityisiä suomalaisia ammatteja. Raisissa on poltettu tervaa. (Kallijoki 1984, 511, mies 1918.)
- 129 Tekivät metsätöitä talvella ja keväällä uittivat puut vuononperään. Siitä Vesisaareen polttopuiksi... Norjalaiset eivät käyneet savotassa. (Svanvik 1985, 2269, mies 1913.)
- 130 Talvisin hakattiin metsässä halkoja. Vedettiin sitten tänne alas ja myytiin Vesisaareen. Vietiin veneellä. (Näätämö 1985, 309, nainen 1907.)
- 131 Talvella ei ollut paljon hommia. Ne joilla ei ollut poroja, menivät tukkisavottaan. Hommaa riitti vuoteen 1937. Naapurissa ollut halkorekejäkin. Puut laskettiin järveä pitkin vuonoon, mistä vietiin Vesisaareen. (Pitkävuono NV 1985, 310, mies.)
- 132 Tukkihommia ei aluksi ollut talvisin tarpeeksi. 1920-luvulla alkoi kova tukinuitto Inarista. Silloin riitti töitä. Työssä mukana

- norjalaiset ja suomalaiset. Kertoja ollut tukinuitossa ensi kerran 1925. Tukinuitossa puhuttiin suomea. Suomen puolella ei käyty savotoissa. (Svanvik 1985, 313, mies n. 1908.)
- 133 Suomalaiset tuoneet tänne joitain taitoja. Esimerkiksi metsätyö tapahtunut suomalaisen tekniikan mukaan. Useat nimitykset suomalaisia, esim. lanssi. Norjan kielessäkin puhutaan lanssista. Myös uitto ja venemalli Suomesta. Täällä oli suomalaisia tukkimiehiä. Norjalaisen ja suomalaisen uittomiehen erottaa repusta; norjalaiset käyttivät satulareppua. (Svanvik 1985, 673, 311, 929, mies 1930.)
- 134 Joitain suomalaisia tapoja jäänyt, joitain kadonnut. Käytäntö määrää, mikä soveltuu. Kalan pyynti ja syönti on säilynyt samanlaisena kuin isoisan ja -äidin aikana. Keitettyä ja suolasii-kaa käytetään. Tämän seudun norjalaisetkin tottuneet siihen. Siikaa pyydetään eniten verkoilla. Lapsuudessa käytettiin paljon nuottaa. Täällä on pari vuotta ollut kalaporukka — suomalainen. Pakastukseen viedään haukea ja ahventa — menee Keski-Eurooppaan. (Paatsjokivarsi 1985, 59, mies 1922.)
- 135 Suomesta peräisin tapa kalastaa talvea varten kalaa joista ja järvistä. Siika suolataan tynnyreihin. Norjalainen voi syödä tuoretta siikaa, mutta ei suolaa. Haukea norjalainen laittaa vain kalakukkoon. Oikeat paatsjokelaiset suolaavat tynnyreittäin kalaa. Savustus tullut turistien mukana. (Svanvik 1985, 70, mies 1930.)
- 136 Yksi lisäansio on ollut halkojen myynti. Haettiin koivua tunturista, vedettiin rantaan. Laiva tuli keväällä ostamaan. (Skibotn 1984, 304, mies 1914.)

Metsäkulttuurin erikoisuutta, tervanpolttoa, muistellaan nykyisin eläkeikäisten ihmisten isovanhempien tai parhaimmillaan vanhempien aikaisena kulttuuri-muotona. Tiedot ja muistikuvat tervanpoltosta keskittyvät luonnollisesti Tromssan ja läntisen Finmarkun alueelle aikaan, jolloin metsän hyödyntäminen ei vielä ollut nykyisen kaltaisesti rajattua (118, 119, 121, 122—128).

Lieneekö kveeneille luonteenomaista, mutta vuosisadan vaihteeseen mennessä oli mm. Kitdalenin sankka mäntymetsä vähentynyt arveluttavasti tervanpoltton, rakennus- ja polttopuukaupan, aidanteon ja puhtaan tuhlailunkin vuoksi.

Sillon oli puuta paljon täällä ja se on mäntymetsä se on hakattu ulos koko paljon... Missä oli isompi myötämaa vielä semmonen, että se puu kaatu hyvin myötämaahan, niin semmosissa net pilattiin kaikki isomukset puut... Niin kun oli kaaettu sinne ja jätetty. Muutamista otettu tuommonen meetterin kappale elikä mikä pois ja muuten oli puu jätetty sinne. (TKU 76/93, s. 9, 11.)

Saman toteaa Paulaharjakin Pyssyjokea kuvatessaan: "Petäjäoutaa ja koivu-rutoa lyötiin maahan, myötiin ja poltettiin tahi koottiin rakennuksiksi ja maa pantiin tuottamaan heinää" (Paulaharju 1928, 119). Elinkeinokombinaatioon Kitdalenissa kuuluivat karjanhoito, kotitarvekalastus joessa ja vuonolla, käsityöt (mm. tynnyrinvanteiden teko markkinoille) ja metsästys sekä sittemmin ansiotyöt hevosen kanssa rahdinajossa ja tietyömailla.

Aktiivia metsäyökulttuuria tavataan eniten suomalaiskontaktissa olleessa Paatsjokivarressa (129—134). Täällä suomalainen metsätalouskulttuuri on toiminut myös selvänä innovaattorina. Metsien vähennyttyä ja käyttörajoi-tusten tiukennuttua on metsään ja puuhun liittynyt elinkeinokulttuuri luon-nollisesti syrjäytynyt ja muuttunut museaaliseksi. Ehkä haastattelupoiminnat Raisista olisivat hieman tuorentaneet kuvaa, mutta eivät välttämättä olisi tuoneet uutta tietoa.

Metsäkulttuuriin voidaan sisällyttää pari mainintaa Paatsjokivarresta, joissa tuodaan esiin sisävesikalastusteknologian suomalaisuus ja myös ruokakulttuuriin kuuluva suolakalan käyttö ja sen vieraus norjalaiselle väestölle.

Maatalous ja karjanhoito

- 137 Yykeänperän elinkeinona on ollut maanviljelys. 20—30 vuotta sitten täällä oli vielä 100 lehmää, nyt on vain kaksi. Lampaista vielä tuhatkunta. Lampaanhoito kannattaa paremmin, on helpompi hoitaa. Kertojan kotona viljeltiin ohraa. Kotona oli iso mylly, myllynkivet. Naapuritkin tulivat jauhamaan. (Skibotn 1984, 99—100, mies 1914.)
- 138 (Vastaavasti voidaan todeta, että Kitdalenissa on karjanhoitotalous siirtynyt 1970-luvulla lehmätaloudesta keiturien, vuohien pitoon. Pohjoisempana havumetsälaaksoissa niiden

- pitäminen kuitenkin on kielletty metsävahinkojen vuoksi (TKU 76/92.)
- 139 Dyktige og gode jordbrukere. Finske kvinnfolk var kjent for å kunne ta et tak både i fiske og i jordbruk. De drev ofte med det som i Norge ble holdt for et mannfolkarbeide. De drev også med hestekjøring. Han husker også ei som gikk manfolkkledd, og det var svært uvanlig. Men dette arbeidet tok de vel helst dersom de var nødt til det, dersom de ble enker f.eks. (Alattio 1984, 117, mies, eläkeläinen.)
- 140 Viljelivät heinää ja kauraa. Samoin perunaa. Kaura oli hevoselle. (Alattio 1984, 111, nainen 1895.)
- 141 Kertojan kotona oli monta eri niittypaikkaa. Niitettiin 3—4 paikassa. Osa maasta oli ostettu, osa saatu perinnöksi. Keväällä katsottiin sopivat metsäniityt, joilta täytyi haravoida lehdet ja risut pois. Kertojan kotona ollut 2—3 lehmää ja lampaista. Lähes joka talossa oli silloin lehmiä, lampaista ja hevonen. (Alattio 1984, 137, 104, mies.)
- 142 (Kvinnofolk) Det var dyktige folk, de kunne alt mulig, alt som var nødvendig på et gårdsbruk. Men det var også kvinner som drev i mannsyrker, f.ex. å kjøre hest. Konni-Pirkko hade hest og kjørte sjøl, hun fraktet skifter. (Alattio 1984, 115, mies 1915.)
- 143 Suomalaiset hyviä maanviljelijöitä. Olivat ensimmäisiä, jotka alkoivat viljellä 1700-luvulla. Suomalaiset olivat hyviä karjanhoitajia. (Alattio 1984, 97, 132, nainen 1947, s. Pyssyjoella.)
- 144 Jänkäheinää käytiin ennen niittämässä. Jokaisella oma alue, jolla käytiin, ei kuitenkaan tarkkoja rajoja. Kukin otti nimiinsä oman jänkäniityn. (Pyssyjoki 1984, 2021, nainen 1916.)
- 145 Maito tehtiin kesäpaikassa voiksi, juustoksi ja piimäksi. Kesäpiimää syötiin talvellakin. Voit ja piimät laitettiin omaan käyttöön. Lappalaisten kanssa vaihdettiin poronahkavaatteisiin. (Pyssyjoki 1984, 128, mies 1915.)
- 146 Maatalous ollut täällä elinkeinona; 2—3 lehmää, parikymmentä lammasta, hevonen. Ajat muuttuneet — täällä ei enää yhtään lehmää ja koko Itä-Porsangissa ei yhtään hevosta... Ennen tehtiin myös jänkäheinää. Joka talolla heinämaat. Myös hevo-

- sella käännettiin maata. Kesäpaikat eivät täällä olleet käytössä. (Pyssyjoki, Mouruniemi 1984, 129—130, mies n. 1920.)
- 147 Kertojan aikana ollut kesät talvet sama navetta. Ei käytetty enää kesäpaikkoja. Lehmät laskettiin päiväksi metsään, illalla haettiin kotiin. Kesäsijakuru vanha kesäpaikka. Kertojan isän isällä oli joen varressa kesäpaikka. Koko perhe muutti sinne. Naiset hoitivat karjan, miehet kalastivat lohta. (Pyssyjoki 1984, 120, mies 1907.)
- 148 Kertojan kotona ollut hevonen, jolla käännettiin maata. Lehmiä oli monta, lampaita muutama. Tuossa maassa eläimet laiduntaneet toista sataa vuotta. (Pyssyjoki 1984, 96, nainen 1925.)
- 149 Då jag var barn hade vi jord själva. Mina besteföräldrar hade säter och där är också ett jordstykke som vi odlade. Mina föräldrar hade skogsslätter, man måste gå i skogen och slå gräs. Det var inte så mycket uppodlad på den tiden. (Pyssyjoki 1984, 105, nainen 1919.)
- 150 Vi odlade hö. Vi hade inte säter. Men fars föräldrar hade säter. De gick ute i markerna på sommaren, långt uppe i Börselvdalen. Vi var paimenet som barn. Vi hade inte säter men de slog uppe i skogen, utmarksslätter. De gamla sade på finska mettäniidyt. Far och mor och alla i denna bygden slog. (Pyssyjoki 1984, 108, nainen 1921.)
- 151 Anopilla ja apella oli kaksi lehmää... Sanottiin, ettei se suomalainen olekaan, jos se ei sontaa kaivais. Suomalainen yrittää vaikka mitä... Suomalaiset tiedostavat, että ovat tuoneet maanviljelyksen tänne. (Annijoki 1984, 121, 90, nainen 1939, syntynyt Suomessa.)
- 152 Tulijoita houkutti, että saivat omakseen Norjan maata. Raivasivat kivikkoon pellot. Kiviaidat muistomerkkinä... Syntyi luontaishuusholli, joka ei ollut täysin riippuvainen kalasta; oli maahitunen ja lehmiä. Lehmät tuotiin Suomesta ja Venäjältä. Olivat viisaita lehmiä — aukaisivat veräjät, söivät leivät. Navetta asuinrakennuksen yhteydessä, muuripata piipun vieressä. Keittivät kalanjäänöksiä ja heiniä lehmille... Heinät ja peruna omasta takaa, vilja puuttui... Tytöt kirusivat voim. Tyttöillä ja pojilla eri työt. Kotihommat naisten tehtäviä. Lisäksi naiset tekivät etupäässä maahommat. Miehet eivät tahtoneet sanoa olleensa navettatöissä. Kertoja sitä mieltä, että miehet ovat

- auttaneet kotitöissä, olleet mukana synnytyksessäänkin — asiasta ei vain haluttu puhua kylällä. Suomalaisilla tapana esim. joka kevät kuurata talo katosta lattiaan — miehet varmaan olleet tässä mukana. (Vesisaari 1984, 91, 122, 92, 123—124, nainen 1915.)
- 153 Kylällä ollut kerralla parikin sataa lehmää, taloa kohti 7 tai vähemmän. Joka talossa oli lehmiä, samoin lampaita — jopa 50 kpl talvisin. Sodan jälkeen kylässä oli vielä 14—15 hevosta, mutta traktorin tultua ne ovat hävinneet. (Kallijoki 1984, 119, mies 1918.)
- 154 Suomalaiset toivat tullessaan maanviljelyksen. Laittoivat karjaa. Norjalaiset olivat aikaisemmin pitäneet vain keituria, vuohta... Suomalaisilla ei ollut hätää, vaikka joku vuosi olisi ollut huonompi kalavuosi. Pärjäisivät karjan avulla. (Kallijoki 1984, 102, 135, mies 1908.)
- 155 De höll inte på med att vara skomakare då vi var små. De drev fiske och lagade goda jordar, slättemarkjodar. (Kallijoki 1984, 46, nainen 1931.)
- 156 Suomalaiset olivat ahneita maanviljelijöitä; 2—3 lehmää, hevonen. Lehmät mukana Suomesta tullessa, esim. kertojan isoisällä. (Näätämö 1985, 2080, mies 1917.)
- 157 Ensimmäinen maanviljelystalo Näätämössä oli Karsikon talo. Kertojan ukki oli siellä renkinä. Karsikkofaari laittoi maanviljelyksen alulle. Maan hinta oli siihen aikaan halpa. Lähes koko alatörmä kuului Karsikolle. (Näätämö 1985, 160, mies n. 1920.) (Vrt. Paulaharju 1928, 215—216, jossa sama tarina nimellä Kersilö.)
- 158 Kertojan kotipaikalla oli lehmillä suomalaiset nimet. Hevosia mm. Valakko, Rusko jne. (Pitkävuono SV 1985, 153, mies n. 1920.)
- 159 Täällä ollut ennen valtavasti jäkälää. Syksyisin koottiin jäkälää säkkeihin lehmille vararuoaksi. Pelloista ei riittänyt tarpeeksi heinää ja etelästä tuotu heinä huonoa. Ulkoniittyjä käytettiin. Kertojan kotona ei ollut Norjan hevosta. Oli pieni punainen hevonen, Polle nimeltään... Maanviljelyksessä oltiin suomalaisella kannalla. Heinät laitettiin ensin haasiaan. Sitten pantiin sisälle. Jos ei ollut sijaa, suovattiin ja peiteltiin hyvin. Norjalaiset

panivat suoraan suovaan, eivät peitelleet — paljon heiniä pilaantui. (Svanvik 1985, 158—159, 118, mies n. 1908.)

- 160 Täällä ollut sekä suomalaisia että norjalaisia hevosia. Kertoja muistaa, kun ensimmäinen vuonohevonen, fjuurdinki tuli. Oli ennen sotaa. Nimet annettiin hevosille milloin suomalaisia, milloin norjalaisia. Kertojan kotona milloin Tara-, Liinu- ja Eero-nimiset hevoset. Pollea käyttävät sekä suomalaiset että norjalaiset... Sekä norjalaisia että suomalaisia lehmii pidetty. Kertojan äidillä oli norjalainen lehmä, Dagryn. Ämmin perheessä oli suomalaiset lehmät. Vesisaarella oli kauppias, joka hankki Venäjältä ja Petsamon luostarista lehmii. Olivat sarvettomia. Kertojan äiti sanoi lehmäänsä ryssän rotuiseksi. (Svanvik 1985, 155—156, mies n. 1930.)
- 161 Fiili on suomalainen ruokalaji. PN:n talossa osataan vielä tehdä. Kun sieltä lopetetaan lehmät, loppuu myös se taito. Nuoret eivät enää halua tehdä maa- ja karjahommia. (Svanvik 1985, 2278, mies 1913.)
- 162 Karjaa ollut täällä melkein joka talossa. Kertojalla ei nyt ole. Vanhemmilla oli. Kuljettiin jänkillä ja Paatsjokilaaksossa tekemässä metsäniittyjä. Myös kortetta tuotiin lehmille. Kertoja tekee kortetta vieläkin poroille. (Paatsjoki 1985, 154, mies 1922.)

Luvussa 3 tuli selvästi ilmi, mikä merkitys suomalaisella siirtolaisuudella on ollut Pohjois-Norjan asutus- ja elinkeinohistoriaan. Erityisesti on historiallisissa lähteissä korostettu suomalaisten osuutta maatalouden uudistamisessa atlanttisesta arktiseksi perinteisen norjalaisen maanviljelysrajan pohjoispuolella. Hyvin haastatteluissa muistetaankin myös kirjallisuudessa esiin tuotu kveenien maine viljanviljelyn kokeilijana, perunan tuojana, karjanhoidon ja maitotalouden uudistajina (137, 140, 143, 153). Tässä kannattaa muistaa myös Paulaharjun kuvaus "Niitty ja karja", jossa hän sumeilematta tuo esiin kveenien merkityksen tämän elinkeinomuodon innovaattorina (Paulaharju 1928, 262—274). Haastatteluissa tämä osa stereotypiamaailmaa jäi kuitenkin yllättävän ohueksi; toki kertojat taisivat välittää tietoa arkipäivän elämästään, elinkeinoyhdistelmästään — maatalous ja kalastus — mutta selviä viitteitä etniseen arviointiin saatiin verrattain vähän (154, 156, 159). Pääasiassa

kertojat kuvaavat yhteiskunnan elinkeinorakenteessa tapahtunutta muutosta omavaraistaloudesta markkinatalouteen (146, 153, 161, 163).

Esimerkiksi Kitdalenissa lehmänpito väheni 1960-luvulle tultaessa ja vuonna 1976 laaksossa oli vain viisi lehmää, kun niitä parhaimmillaan oli ollut 105. (TKU 76/93—94.). Joissain toisinoissa nousee esiin myös kveeninaisten osuus kokonaistyöpanoksessa; tässä saattaa olla nähtävissä kulttuurinen ero, vaikka sitä ei näin ohuella aineistolla voikaan todentaa (139, 142).

Raivasivat kivikkoiset pellot, kiviaidat muistomerkeinä (152).

Tässä lienee maatalousinnovaattereille sopiva symboli tänä päivänä. Sekä muistot ulkoniityistä, jotka raivattiin ja joilla käytiin heinässä ja jotka nykyisin vain osittain ovat jäljellä. Toki niitä näkyy kartalla ja karttaniminäkin (144, 146, 162). Pyssyjoella muistellaan kesäpaikkajärjestelmää, merisaamelaisilta omaksuttua elinkeinomuotoa jättää talvipaikan maat heinää kasvamaan ja siirtyä vuosikierron mukaan kesäpaikalle asumaan (146, 147—150, 151). Työtä on maatalous arktisilla alueilla vieläkin, mutta työtä se on ollut erityisesti silloin, kun hevonen vasta oli tulossa ihmisen avuksi maanmuokkaukseen ja maataloustyöhön yleensäkin. Hevonen, josta voidaan niin ikään hakea etnisyystekijöitä, kuten lehmienkin rodusta, nimistä ja alkuperästä — etenkin Etelä-Varengissa (148, 158—160). Paulaharjun kuvauksista saa tuta arkipäivän, joka nykyisin kuitenkin on työn museaalista arkipäivää — ja naisten työn mitä suurimmassa määrin. (Paulaharju 1928, 262—274.)

Porotalous

- 163 Pyssyjoella ei ole ollut suomalaisia, joilla olisi ollut poroja. (Pyssyjoki 1984, 161, mies 1907.)
- 164 Kertoja harrastanut pienestä pitäen poronhoitoa. Siitä leipä lähtenyt. Poronhoito ollut suomalaisilla täällä elantona. Lehmiä ja muuta karjaa myös ollut. (Näätämo 1984, 2082—2083, mies 1917.)

- 165 Kertojalla ollut poronhoito pääelinkeinona. Ennen rajakieltoa oli paljon yhteyksiä Suomen puolelle (Petsamoon). Kertoja kävi siellä viimeisen kerran 1939. Sen jälkeen, kun alue siirtyi venäläisille, on kertoja kuitenkin kerran hiihtänyt sille puolelle porojen mentyä yli. (Näätämö 1985, 2084—2085, mies 1917.)
- 166 Porohommaa on harjoitettu koko Paatsjoen laaksossa. Kertojan setäukko on muistellut, kuinka porot ennen vietiin keväisin Suonikylään. Syyskuussa haettiin takaisin. Poroja on vieläkin, Norjassa pitää olla elinkeinona 3—4 perheelle. Kertoja luettelee suomalaislähtöisiä poronhoitajaperheitä... Saamelaisten kanssa ollaan tekemisissä lähinnä erotuksissa. Palkinen ollut suomenkielinen. (Pitkävuono SV 1985, 167, 175, mies n. 1930.)
- 167 Suomalaiset harrastaneet täällä poronhoitoa. Isoja porosukuja mm. (luettelee). Kertojan isä lopetti poron kun kertoja oli pikkupoika. Osti tilalle kaksi hevosta. Setämies piti poroja sotaan asti. (Svanvik 1985, 2272, mies 1913.)
- 168 Elinkeino perustunut poro- ja maatalouteen. Kertojan kaikilla sedillä ollut poroja. Ei nykyisin suuria poromiehiä, 200 poroa on jo paljon. Suomi on poromiesten kieli. Saamelaisia poronhoitajia ei ole. (Svanvik 1985, 172, mies n. 1930.)
- 169 Porohomma on vähentynyt. Uusia tulee silti tilalle. Ennen oli lähes joka talossa poroja. Täällä poromiehet ovat suomalaisia, lappalaisia vasta Näätämössä. Sellainen laki, että täällä perällä on jokaisella Norjan kansalaisella oikeus poronhoitoon. (Svanvik 1985, 175, mies 1908.)
- 170 Kertoja ollut poromiehenä melkein koko ajan. Vieläkin toistasataa poroa. Useimmilla suomalaisilla on täällä poroja. (Paatsjokivarsi 1985, 162—163, mies 1922.)

Porotalous tuntuu hieman yllättävältä yhdistää kveenikulttuuriksi mainittuun elämäntapaan, porotalous kun Norjassa on privilegioitu saamelaistille. Kveenien suhde poronhoitoon on ollut etupäässä välillinen. Niillä seuduin, joihin sisämaan porosaamelaiset toivat karjansa kesäksi räkkää pakoon, syntyi luonnollinen kumpaakin osapuolta hyödyttävä väärtijärjestelmä; perheillä oli omat tuttavaperheensä saamelaisten parissa, joiden kanssa harjoitettiin

yhteistyötä, vaihtokauppaa jne. (Vorren — Manker 1957; Saressalo 1982e, 123—130).

Ainoastaan Etelä-Varengissa on kaikilla Norjan kansalaisilla oikeus poronhoitoon. Ja siellä poronhoito onkin siirtynyt kolttakansalta suomalaisten elinkeinoksi, joskus myös saamelaisten. Ja tämä selittää omalla tavallaan seudun tiiviit yhteydet Suomeen tänäkin päivänä; elinkeinointressi Paatsjokivarressa ja Inarissa on sama. Tämä tuo mielenkiitoisen lisänsä väestön oman identiteetin hahmottamiseen, porotalous on Paatsjokivarressa erityisesti suomalainen elinkeinomuoto, jopa saamelainen porokulttuuri nähdään täällä jossain määrin vieraana (164—170). Tässä mielessä poronhoito etnografisena tunnisteena on puhtaasti etelävarengilainen erikoisuus, jota ei voida yleistää muuhun kveeniväestöön.

Saunakulttuuri

- 171 Også her var det slik at vanlige nordmen tok etter finske skikker. Saunaen var et finsk miljø, og var viktig for de som kom fra Finland. Nå er det mer slutt med tradisjonell vedfyrt badstu i Alta-området... Han tror badstuen måtte være en skikk de hadde med seg fra Finland. Den ble brukt til svært mye, der tørket de korn og det ble nærmest hold for å være en hellig plass. Badstua ble også brukt når de skulle koppe. Bestemora i Målselv drev med kopping. Den ble da varmet opp. Eldre folk pleide å overnatte i badstua. (Alattio 1984, 432, mies.)
- 172 Lähes kaikilla Elvebakkenissa oli sauna. Ne, joilla ei ollut omaa saunaa, menivät naapuriin saunomaan. Tverrelvdalenissa ei ollut saunoja. Kertojan enolla ollut savusauna, myöhemmin eno laittoi tavallisen saunan. Kertojan kotona ei ollut saunaa, käytiin enon luona naapurissa. (Alattio 1984, 429, mies.)
- 173 Sauna oli suomalaista, ja on täällä paljon muutakin suomalaista; ei muista juuri nyt, mikä sellaista olisi. "Täällä on kyllä paljon sitä Suomen oppii kyllä meillä". (Pyssyjoki 1984, 2045, nainen 1948.)
- 174 Nej här finns det inte, bara vanliga bad. På skolan finns badstue. Finländarna använde mycket sauna. Min far hade lagat en sauna, murat ugn. De slog vatten på. Det var finska seder vi hade här. (Gick du i sauna?) Jag var så liten. Från bygden omkring kom

- de till den. Alla hade inte sauna, men han hade lagat en sådan. Det var antagligen ett litet trähus. Jag tror inte att den användes till någonting annat. (Pyssyjoki 1984, 430, nainen 1930.)
- 175 Ja, det har de haft. Vi hade inte bastu. Då far byggde huset där, då byggde han badstuga i källaren. Det var en finländare som kom från Finland som hjälpte att mura upp den... Det är inte så förfärligt länge sedan... (var det också andra..?) Jag vet inte om de andra hade. Det är nog sådana i TA:s släkt som har haft bastur. Det är säkert många andra också som har haft men jag har inte lagt märke till det. (Pyssyjoki 1984, 430, nainen 1930.)
- 176 Mouruniemessä ei ollut saunaa. Pyssyjoen koululla sauna, oli liian kuiva. Kertoja ei liitä saunaa suomalaisuuteen, yhdistyy kouluaikeihin. Ihmisillä ennen pienet talot, ei saunoja. (Pyssyjoki, Mouruniemi 1984, 422, nainen 1947.)
- 177 Vanhaan aikaan oli tällä puolen jokea kaksi saunaa, toisella puolen jokea oli kolme. Luultavasti ei siihen aikaan ollut norjalaiskylissä saunoja. Nykyään on Suomen saunoja yli koko Norjan maan. Samaa se on täälläkin, niitä on joka talossa. (Annijoki 1984, 2127, mies 1906.)
- 178 Suomen sauna — 20 vuotta sitten ei ollut montaa. Nyt lähes joka talossa. Myös norjalaisilla. Kertoja muistelee miehensä lapsuudenkodin saunaa. Oli valtavan iso, lämmitettiin harvoin... Kylällä ollut vanhaan aikaan yhteissauna. Joen toisella puolen toinen. Enimmäkseen miehet kävivät. (Annijoki 1984, 420, nainen 1939, s. Suomessa.)
- 179 Ennen sotaa oli kylän kummassakin päässä yhteissauna. Sauna lämmitettiin joka viikko, vuoroin miehille ja naisille. Miesten ja vaimojen saunominen yhdessä ei ollut tapana. Sodan aikana tyskäläiset pitivät saunaa hevostallina. Sodan jälkeen alettiin laittaa yksityissaunoja, nyt on sauna joka talossa. Saunoja on yhtä hyvin norjalaisilla kuin suomalaisillakin, se ei ole mitenkään suomalainen ilmiö. (Kallijoki 1984, 418, mies 1918.)
- 180 Kylässä sauna lähes joka talossa, myös norjankielisillä paljon saunoja. (Kallijoki 1984, 2156, nainen 1948.)
- 181 Sauna tehty heti, kun on saatu jonkinlainen asuinrakennus pystyyn. Täällä ollut kaksi yhteistä saunaa. Nykyisin suomalainen sauna melkein joka talossa. Kertojalla sauna

- kellarissa. Lapset harjaantuneet sen lämmittämiseen. Norjalaisilla ei ollut saunoja. (Kallijoki 1984, 425, mies 1908.)
- 182 Sauna suomalaista perua. Norjassa bad — siellä ei vastoja tms. On myös kurbad, missä kuuma vesi. (Kallijoki 1984, 426, nainen 1906.)
- 183 Vi har haft bastu, men nu går vi och badar hos min bror, han har bastu, oikea sauna. (Kallijoki 1984, 433, nainen 1931.)
- 184 Alminnelig med badstu (finsk bad, dampbad), særlig er det vanligt at folk som har hytte også har badstu. Det er kanskje ikke lengre spesielt finsk. Tidligere var det folkebad, ansvaret for å fyre opp badstua gikk på omgang mellom folk i bygda. Slik var det i deres ungdom. Folk pleide ikke å drikke i badstua. De kan ikke huske fellesbad. Først gikk kvinnfolk og ungene, og etterpå mannfolk. (Kallijoki 1984, 607, kaksi miestä, 1950, 1952.)
- 185 Suomalaisuuteen kuuluu muutakin kuin kieli, Suomesta tulleet isovanhemmat, saunominen. (Näätämä, 1985, 2097, mies 1917.)
- 186 Sauna on suomalainen ilmiö. On säilynyt nykypäivään asti. (Svanvik 1985, 638, mies 1930.)
- 187 Kertojan huomaamista suomalaisuuksista tulee ensimmäisenä mielee sauna. (Svanvik 1985, 647, nainen n. 1935.)

Eräänä suomalaisuuspiirteenä on Skandinaviassa aina pidetty suomalaiseen hygieniaan ja ruoan konservoitiin liittynyttä laitosta, saunaa. Niinpä 1800-luvun viranomaismaininnoissa nostetaan kveenien korkea hygienian taso esiin, ja sen välineeksi mainitaan useimmiten norjalaisille vieras saunakulttuuri. Varengin suomalaiskylissä saunakulttuuri eli pitkään sosiaalisena laitoksena, kylissä oli yksi tai useampi sauna, jota piti joko joku yksityinen henkilö tai perhekunta tai sitten ne kuuluivat kollektiiviseen omistukseen. Saunapäivät olivat paitsi puhdistautumispäiviä myös alkavaan pyhään liittyvä sosiaalinen rituaali (177—179, 181, 184).

Vaikuttaa siltä, että vanhemmissa asutuskerrostumissa saunakulttuuri, jos sitä Tornionlaaksosta tulleilta nykyisessä muodossa olikaan, olisi hävinnyt tai ainakin häviämässä (173—176). Toki oli taloja joissa sauna oli — joitakin jäänteitä löytyy vaikkapa Raisin metsäasutuksen rakennuskannasta — mutta

vasta uudempi hygieniakulttuuri ja elintason nousu toisen maailmansodan jälkeen näyttää tuoneen saunakulttuurin osaksi nykyistä pohjoisnorjalaista elämäntapaa; eikä välttämättä lainkaan suomalaisuussymbolina (Olsen 1980). Tosin Alfred Salmela 1930-luvun henkeen kirjoittamassaan artikkelissa *Ruijan suomalaisten kouluoloista* tietää kertoa, että internaatteihin, joihin lapset koottiin "norjalaistettaviksi", oli rakennettu myös saunat:

Kouluviranomaiset olivat hankkineet Suomesta saunanrakentajia vartavasten tähän tarkoitukseen. Kun norjalaiset itse eivät sanottavasti saunaa käytä, näyttää niiden pääasiallisin tehtävä ainakin joissain paikoin muodostuneen tottelemattomien oppilaiden rankaisupaikkoina olemiseksi. Niinpä muutamalla koululla allekirjoittaneelle sanottiin, että sauna on tehokkain ja kovin rangaistus, mitä koulussa käytetään. (Salmela 1930, 167—168.)

Muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta sauna tulee mieleen suomalaisuusstereotypiana (171—173, 177, 182, 185—187). Itse muistan Viinikan talon saunan Vesisaaresta. Ida Tuomainen lämmitti sen — joskus Alf-velikin — ja vieraat tulivat ikeiaikaisessa järjestyksessä kylpemään, jättivät kymmenkruunusensa häveliäästi eteisen piirongin päälle, saunoivat, vilvoittelivat, saivat kahvit ja vaihtoivat paikallislorea. Taisinpa kerran saada nuhteitakin, kun kesällä tulin "koivu-Suomesta" enkä tuonut vastoja mukani. Talon sivurakennuksen päädyssä oli — ja on kai vieläkin — lipputanko, jonka naruun oli kiinnitetty käytetty pajuvasapari. Kun sauna oli valmis, veti Ida "saunalipun" ylös, jotta vieraat osasivat tulla.

Saunakulttuurin muutos on kuitenkin selvästi havaittavissa; Varengin seudun yhteissaunat ovat häviämässä yksityissaunojen tieltä. Suomalainen kulttuurimuoto on kuitenkin pesiytynyt Ruijan rannoille ja jättänyt jälkensä norjalaiseen ja saamelaiseenkin elämänmuotoon (171, 177—180, 192).

Etninen taitavuus

- 188 Uredd på sjøen. Høvedsmenn og skippere. Det var spesielt siden de ikke hadde noen erfaring fra dette tidligere. Det må være den finske djervheten som gjorde at de ikke var redd. (Alattio 1984, 116, mies, eläkeläinen.)

- 189 Venemalli ollut suomalainen. Nykyisin tuodaan norjalaisia muoviveneitä. Myös Suomesta ostetaan lasikuituveneitä. Parhaat venemestarit olleet Petsamon puolella. Tässäkin kylässä ollut hyviä veneentekijöitä... Veneentekoterminologia suomalaista. Jos norjassa ei ollut vastinetta, käytettiin suomen sanaa. (Svanvik 1985, 221, mies 1930.)
- 190 Kertoja tehnyt nykyisin kaikenlaisia rekiä ja kelkkoja. Käyttää suomalaista mallia. (Svanvik 1985, 2302, mies 1913.)
- 191 Suomalaiset taitavia rakennusten tekijöitä, tulivat puumaasta. (Kallijoki 1984, 424, mies 1908.)
- 192 Kertoja rakentanut talonsa suomalaisen mallin mukaan. Sauna kuului asiaan. Myös joissain norjalaisissa taloissa sauna. Saunapäiviä lauantai ja keskiviikko. (Svanvik 1985, 2277, mies 1913.)
- 193 Han er ikke så mye kven-patriot at han mener at de finske er spesielt dyktige. (Annijoki 1984, 52, mies 1924.)
- 194 Suomalaisista tuli täällä hyviä kalastajia ja veneentekijöitä. Omistivat hyviä veneitä, olivat hyviä perämiehiä... Olivat Suomessa tehneet järviveneitä. Täällä oppivat norjalaisilta tekemään kalastusveneitä. (Kallijoki 1984, 39, 187, mies 1908.)
- 195 Wirkola-slekten, der mange har vært ishavsskipper. I det hele tatt mange ishavsskipper fra Alta. Kvener som ishavsskipper. Flere familjer som var av kvensk avstamning der det å være ishavsskipper nærmest var en familjetradisjon... De utmerket seg også med å drive sagbruk med vannkraft. Laksefiske med stangsler etter finske prinsipper. Tømring og lafting etter finske prinsipper. (Alattio, Elvebakken 1984, 55—56, mies 1915.)
- 196 De mener, att kvener er spesielt dyktige på alle områder (Kallijoki 1984, 608, kaksi miestä, 1950, 1952.)
- 197 De var flinka med händerna, att göra allt möjligt. Till att laga saker, att sy. (Pyssyjoki 1984, 201, nainen 1919.)
- 198 Kjent for å være dyktige smeder. Da han begynte å arbeide på anlegg, så var det omtrent bare finske som var smeder. Dyktige børsmeder (Alattio 1984, 116, mies, eläkeläinen.)

- 199 Seppola-familjen som var kjent som smeder, til tross for at de ikke hadde noen skolegang. Denne familien finnes spredd over flere steder i Nord-Norge. (Skibotn 1984, 218, mies 1917.)
- 200 Sepän ammatissa kertojan pojat jo 8. polvessa. Skibotnissa ei muita seppiä. Kaikkea sepän työtä, erityisesti kuuluisa vaskikelloista. (E. Seppola, Skibotn TKU 3/83/LS.) (Ks. myös Paulaharju 1928, 31—32.)
- 201 Rautioita on kylässä ollut aina; nykyään ei enää ole. Sammun Petteri oli rautiona, teki kaikkia raution töitä, kirveitä, veitsiä, hevosenkenkiä, pyssyjä. Tietyömaita varten pieksi pajassa rautoja valmiiksi. (Alattio, Aaronniemi 1984, 2025, nainen 1894.)
- 202 Mina föräldrar levde av jordbruk och fiske och min far var smed. Det heter "rauti" på finska. Han smidde olika saker. Han hade egen smedja, men det är ju allt nerlagt nu. (Pyssyjoki 1984, 198, nainen 1919.)
- 203 Pyssyjoen Rasti oli pajamies. Teki lukkoja, kengitti purreja. Täällä ajettu ennen purreilla. (Pyssyjoki 1984, 182, nainen 1925.)
- 204 Kertoja isän isän isä ollut karhun tappaja. Teki pyssynsäkin itse. Myös äidin isä ollut pajamies: teki pyssyt ja laittoi kaikki raudasta. Isän isä oli groovimpi rautio, äidin isä fiinirautio. Teki höyliä ja vaikka mitä. Vaimon isä ollut myös rautio, toimi kertojan isoisien jälkeen, oli myös fiinirautio. Teki lampaan- ja lehmänkelloja, lukkoja. Teki maatöitä ja takoi, ei ehtinyt fiskuuseen. (Pyssyjoki 1984, 181, 180, mies 1907.)
- 205 Gamle smeder i Vadsø og Vestre Jakobselv som kunne litt av hvert. De kunne sveisa i essa. Hans-Heikki i Vadsø. Laget ljaar. De var heller ikke redd på sjøen, selv om de nok lærte å fiske i Norge. Spesielle slekter som var dyktige smeder. De hadde kunnskapen med seg fra Finland. De holdt kunnskap hemmelig. Det kunne gjelde alminnelig. ... Man holdt også hemmelig hvordan man skulle laga ljelker, hestegreier og bjeller... Jordbruket var også kunnskaper de hadde med seg fra Finland. (Annijoki 1984, 212, mies 1924.)
- 206 Rautio on ollut suomalainen sekä Vesisaarella että Annijoella. Annijoella oli Palon Jaakko. Hulkko oli "seppä tekemhän" vikahteita, kallitti vikahteita. Ennen aikaan oli sellaisia paksuja, kapeita suomen viikatteita; ne vietiin pajaan ja siellä hakattiin

- hienoiksi. Niitä ei ollut norjalaisilla. (Annijoki 1984, 2242, mies 1896.)
- 207 Tässä kylässä ei ole ollut muuta seppää kuin Rautio-Jaako Karielissa. Oli oikealta sukunimeltään Palo, mutta sanottiin Rautio-Jaakoksi. Rautio tarkoittaa seppää. Oli valurikin, teki lehmänkelloja ja setolkkatiukuja... Ainakaan kertojan lähiympäristön taloissa ei sepäntöitä tehty kotona. (Annijoki 1984, 2224, mies 1906.)
- 208 Nesten alle sammen var snekkere, og skomagring og skreddere var det også menge av. Flinke med håndarbeid... Den finske sleden kan man sjøre i løs snø med, for den kan ikke synke... De laget skeller og sjøstøvler. (Annijoki 1984, 214, mies.)
- 209 Suomalaiset tekivät pieksuja. Kertojan kotona käynyt suutari. Tällä kylällä ei ole ollut omia suutareita. Vesisaarella suutari, oli suomalainen. Sekä norjalaiset että suomalaiset käyttivät pieksuja. Jotkut suomalaiset hyviä suutareita ja nikkareita. Suutarit tekivät pieksuja, varsikenkiä. Kulkivat keväällä tekemässä. (Annijoki 1984, 191, 190, 189 nainen, mies.)
- 210 Suomesta tullut kaikenlaisia työmiehiä tänne. Kirvesmiehet tekivät viikatteenvarsia. Suutareita, ompelijoita. Norjalaisetkin ostivat suomalaisilta käsityöläisiltä. Tuli myös kättilöitä. (Kallijoki 1984, 186, mies 1908.)
- 211 Suomalaiset hyviä pieksuntekijöitä. (Kallijoki 1984, 188, nainen 1906.)
- 212 Kertoja on eläkkeellä. Isän kotipaikassa oli kaksi veljestä Rovaniemeltä, jotka tekivät suutarintöitä. Neula-äijä -vainaja teki myös pieksuja. Pieksut suomalainen tuote. Myös veneitä ja rekiä tehtiin. (Svanvik 1985, 2279, mies 1913.)

Kveenien rohkeus merellä ja taitavuus merenkävijöinä, Jäämeren kippareina ja veneentekijöinä mainitaan, niin ikään nousee esiin kveenejä rautioina, seppinä, pajamiehinä. Erityisesti tunnetaan Yykeän Markkinan Seppola-suku, jo kahdeksatta polvea seppiä levinneenä ympäri Ruijan. Mutta joka kylästä tuntuu löytyvän suomenlähtöinen rautio laatimaan purreille kengät, pyssyyn kierteet ja terät työkaluihin (188, 194, 195, 198—207). Suomalaiset suutarit, pieksuntekijät, veneentekijät ja käsityöläiset yleensäkin mainitaan taitaviksi, ja

näin he vahvistavat kveenien esoteeristen stereotyyppien tarjoamaa positivistista kuvaa (189—192, 194, 197, 208—210). Suomalaisten työnteon taidot tunnustetaan Alattiossa patokalastuksen metodeissa ja vesivoimalla toimivan sahan tekniikassa samoin kuin metsätöissä ja tukinuitossa (195). Kertomukset ovat kuitenkin kaikki jo menneiden aikojen muistelua, entisen elämäntavan muistomerkkejä. Niin kuin itäsuomalaiset reet Pykeän alastomalla rantakalliolla (TKU/D 1765).

Pukuparsi

- 213 Folk gikk i vanlige norske klær. Det gjaldt både samer og finlendere som bodde på Skibotn. (Skibotn 1984, 922, nainen 1916.)
- 214 I hans oppvekst kunne man ikke se på klesdrakten hvem som var av finsk avstamning. Folk gikk norsk kledd. Men det var mange mannfolk som gikk med ridebukser og bieksøer. (Skibotn 1984, 921, mies.)
- 215 Ihmiset Tverrelvdalenissa ja Elvebakkenissa pukeutuivat samalla tavalla. Finmarkun puku tullut vasta nyt. (Alattio 1984, 915, mies.)
- 216 Kertoja ei käytä Norjan kansallispukua. Ei pidä itseään norjalaisena. Jos olisi rahaa, hankkisi Suomen puvun. Jos kveeneillä olisi puku, voisi kuvitella käyttävänsä sitä. (Alattio 1984, 913, nainen 1934, syntynyt Suomessa.)
- 217 Mutta Lapin laidoilla eletessä ja lappalaisten kanssa naituttua Pyssyjoki on ottanut päivälliseksi pukineekseen Lapin paraseelinkin. Sekä miehet että naiset liikkuvat kuin lappalaiset umpitakeissa, lakeissa ja jalkineissa. Kengätkin heinitetään Lapin tapaan pajunalusheinillä. Sanovatpa vielä Alattiovuonon naapurit, että koko Porsanger kovin harrastaa koreutta aina Kaarasjokea myöten. Kaarasjoen pukumallia Pyssyjoki seuraakin takeissaan, lakeissaan ja yöissään. Vain vanhat vaimot pitävät vanhaa lakkiaan ja vanhat äijät, Oulan Jounit ja muut, astelevat valkeissa syntymävaatteissaan, sarkatakeissa ja -puksuissa... Mutta nuori polvi jo vaatii mustia umpitakkeja, naiset vielä takkinsa helmaan hyvin rypytytyn hulven kahdenlaisesta, sekä punaisesta sekä keltaisesta verasta. (Paulaharju 1928, 120—121.)

- 218 Olemme suomalaisia, vaikka oli lapinvaatteet, myöhempänä aikana. Ei ollut lapinvaate kuten lappalaisilla vaan oma versio. Raitaliinatakki liinasta — Pyssyjoen raitaliinatakki... Naisilla puolhame, pitkät mansetit, paljon nappeja, ruskea. (Terje Aronsen 14.5.1993, TKU/kk/13/83/LS.)
- 219 Finlendere i Børselv gikk i kofter. För i tida kunne det være kvite kofter, og det tror han ikke reinsamer brukte. (Pyssyjoki 1984, 1120, mies.)
- 220 Det var forskjell på Karasjokkoftene og de som ble brukt i Børselv, for bordene var mye smalere. Fargene var de samme. Det var ikke noen forskjell på de koftene som sjøsamene brukte, og de som finlendere brukte i Børselv... På klærne gikk det ikke an å se forskjell på se som var av samisk eller finsk avstamning. I 1930-åra begynte folk å gå mer i norske klær. (Pyssyjoki 1984, 919, nainen.)
- 221 Finlendere gikk i hans tid i trøier, mens samene gikk i kofter. (Pyssyjoki 1984, 918, mies 1904.)
- 222 Täällä ollut oma puku, samanlainen kuin Karasjoen takki. Alkuaan valkoinen kangas ja punaiset verat. Takin kanssa käytettiin vyötä ja nuskalakkia... Sekä naiset että miehet käyttivät takkia. (Pyssyjoki 1984, 911, mies 1925.)
- 223 Kertoja tullut 11-vuotiaana Pyssyjoelle bestemorinsa luo. Syntynyt Lemmijoella. Muistaa, että alkuaikoina käytetty täällä hametta ja leveää takkia. Takin käyttöä jatkettiin pidempään. Lappalaisten vaatteita. (Pyssyjoki 1984, 910, nainen 1925.)
- 224 Kertoja ei halua laittaa Finnmarkenin pukua päälleen. Olisi tärkeä laittaa oma kveenipuku. Kertojan mielessä Tverrelvan 1700-luvun puku. Ei osaa sanoa, olisiko se sellainen, jonka kaikki kveenit hyväksyisivät, pitäisi olla. Puku, jota pidetään nykyisin Pyssyjoella on saamelaismallinen. Kertoja ei haluaisi sellaistaakaan itselleen, kuuluu saamelaisille. (Alattio 1984, 912, nainen 1947, s. Pyssyjoella.)
- 225 Folk gikk koftekledd, untatt de såkallte norske. De finske i Ytre Billefjord gikk heller ikke i kofter, kvinnene gikk i lange skjørt. I Børselv gikk de finske i kofter, og hun tror denne store forskjellen skyldes at de var mye giftemål mellom samer og finske i Børselv, mens det ikke var slike giftemål i Ytre Billefjord. Der giftet de finske bare med finske, og hun husker

- hvor særpreget de finske konene var kledd med lange, svarte skjørt. De hadde hakker over, og tørkle. (Alattio/Pyssyjoki 1984, 931, nainen.)
- 226 Det var en gammel dam som berättade för mig att då hon var ung så hadde hon grå kjol och en åtsittande jacka med en massa knappar. Den västen fick jag se. Den var lagad av tråd och hon hade rynkor häruppe... (mössan). Den har jag gett bort. Jag visste inte om den var från Finland eller om den var samisk. Och om den var samisk ville jag inte ha den... Men den var likson safasongen?. Jag har sett i svenska böcker. Den hade en vit kant runt. (Pyssyjoki 1984, 917, nainen n. 1930.)
- 227 (Mössa) Det var länge för min tid. De lagade den av blommingt tyg. Den kunde vara av sidentyg eller blommulstyg... Men de lagade också sådana koftor, som samerna har. Men det är helt slut med det nu. (Pyssyjoki 1984, 916, nainen 1921.)
- 228 Forandringa i klesdrakten kom veldigt mye etter evakueringa. Etter det har samiska klær vært lite brukt til hverdag. Da ble det sendt klespakker til Finnmark og det var jo ikke samiska klær. (Pyssyjoki 1984, 931, nainen.)
- 229 Vanhat kveenit eivät käytä mitään erityistä pukua — ei ole puhuttu kveeni-puvusta. Nuoret kveenit ja norjalaiset käyttävät norjalaisten kansallispukua, bunad. (Annijoki 1984, 524, nainen 1939, s. Suomessa.)
- 230 Vaatteista näkee, mikä on suomalaista: miehillä kangashousut, saappaat ja pusero, päähineenä talvella karvalakki. Sekä suomalaiset naiset että miehet käyttävät juhliissa norjalaista bunadia. Saamelaiset käyttävät lapinpukua. Kertojalla ollut talvipuku, valkoinen peski. (Näätämö 1985, 2114, mies 1917.)
- 231 Kertojalla norjalainen bunad. Käyttää sitä, myös suomalaiset käyttävät. Muuten on norjalaisten ja suomalaisten vaatetus samanlaista. (Näätämö 1985, 2113, nainen 1919.)
- 232 Suomalaista ei nykyisin erota pukeutumisessa norjalaisesta. Kertojan mies tykkäsi sarkahousuista ja saappaista. (Näätämö 1985, nainen 1907.)
- 233 Täällä ei ole suomalaisia kansallispukuja. Ylijoella XX:llä on. On suomalainen, joka on mennyt lappalaisen kanssa naimisiin.

Myöskään norjan bunadia ei ole monella. Pukujuttu uutta. Puvut kalliita. (Näätämö 1985, 924, nainen 1907.)

- 234 Ennen suomalaiset kulkivat paljon verryttelypuvuissa kesäaikaan. Vanhaan aikaan oli sarkapuku ja saappaat. Vielä sodan jälkeen oli. Nykyään saappaita, pieksuja käyttää vaikka kuka. (Näätämö 1985, 925, mies 1936.)
- 235 Täällä ei ole käytetty kansallispukua. Vaatetus oli suomalais-tyyppinen, mikä johtui siitä, että Petsamon alueella kaikki oli niin halpaa. Sen ajan muotia olivat pussihousut ja pieksut. Samoja vaatteita näkyi myös norjalaisilla. Ruudullinen pusakka ja kaulahuivi kuuluivat vaatetukseen. Kertojan vaimo: hänellä Karjalan kansallispuku (syntyisin luovutetusta Karjalasta). Ei katso Norjan kansallispuvun kuuluvan itselleen. Finmarkun uusi puku. Ne kveeninaiset, jotka ovat sen hankkineen, käyttävät sitä. Norjalaiset hankkivat mieluummin sen läänin puvun, mistä suku on kotoisin. Vaimo kannattaa ajatusta, että kveenitkin hankkisivat sen seudun puvun, mistä suku on Suomesta kotoisin. Kveenien käyttämä kenkä oli pieksu. Pieksu suomalainen kenkä. (Svanvik 1985, 928—930, mies ja nainen n. 1930.)
- 236 Suomalainen puku oli ennen vanhaan pieksut, pussihousut ja pusero. (Svanvik 1985, 2287, mies 1913.)
- 237 Suomalaisia kansallispukuja on ainakin niillä, jotka ovat muuttaneet Suomesta. Vanhoilla kveeneillä ei ole. Joillain naisilla on Norjan bunad, esiintyvät tanhukerhossa. Tanhupiiri on norjalainen. Ovat käyneet Sodankylässä ja muuallakin Suomessa esiintymässä. (Paatsjokilaakso 1985, 923, mies 1922.)

Useimmat etniset ja kulttuuriset ryhmät viestittävät erilaisuuttaan ja keskinäistä solidaarisuuttaan pukeutumisella, erityisesti juhlavaatetuksella. Ruijassa kansallisen/etnisen viestin ilmaisevat korostetuimmin saamelaiset, joiden pukuperinne on selvästi osa etnisyyden ilmaisua. Perinne on siirtynyt myös nykypäivän sukupolville. Norjalainen pääväestö on passiivisempi 'bunadin', maakuntapuvun, käytössä, mutta suurimpina yleisinä juhlapäivinä sekä perhejuhlissa etenkin naiset pukeutuvat mielellään kotiseutunsa juhlapukuun. Tämä etninen ja alueellinen ryhmään kuuluvuuden ilmaisu on myös osa suomalaisten uussiirtolaisten erilaisuussymboliikkaa; siellä missä Norjan

nainen kulkee omassa 'bunadissaan', siellä voi myös suomalainen nainen osoittaa erilaisuuttaan Askolan, Sysmän tai Tuutarin puvussa (216, 231, 232). Norjan pukua ei suomalaissyntyinen nainen päälleen laita, se ei kuulu hänelle (216, 226). Etnisyytensä tiedostava kveeninainen ei hankään haluaisi Norjan pukua päälleen (224), mutta on kuitenkin sellaisen valmis tyttärelleen rippijuhlaa varten hankkimaan. Yllättävää kylläkin Etelä-Varengissa, jossa suomalaisuusasenne on ehkä voimakkainta, ovat naiset lähteneet mukaan norjalaisen puvun käyttöön. Kansantanssiharrastuksella esiintymismatkoineen lienee vaikutusta tähän prosessiin (230, 231, 237).

Kveeneillä ei omaa etnistä vaatetusta ole. Tämä koetaan jossain määrin ongelmalliseksi. Oman kveenipuvun tekeminen olisi mieleen (224), mutta ainakaan tähän asti ei siitä ole valmiimpaa tullut. Mallia voisi hakea joko vanhoista kuvauksista tornionlaaksolaisesta naisenpuvusta tai tiedoista kveeninaisten pukuparresta vuosisadan takaa. Mielenkiintoinen on Porsangin alueelta saatu kuva vanhemman ajan suomalaisesta naisesta pitkässä mustassa hameessaan, liivissä hakasineen, esiliinassaan ja päähineessään (221, 225)

Pyssyjoen puolella puku vaihtui välillä saamelaismalliseksi, "vaikkei se ihan saamelainen ollutkaan". Etnisen vaatesymboliikan merkitystä korostaa se intensiteetti, jolla pyssyjokelaiset sanoutuvat irti vaateassimilaatiostaan korostaen oman pukupartensa erilaisuutta vaikkapa suhteessa Kaarasjoen pukuun. Toisaalta taas samoilta seuduilta todetaan, ettei Pyssyjoen kveeniä ja merisaamelaista erota toisistaan pukuparren perusteella (218—223, 225, 228). Saman toteaa myös Paulaharju kuvatessaan pyssyjokelaisten ulkomuotoa. (Paulaharju 1928, 120—121.)

Suomen mies sentään tunnetaan sotien välisen ajan kansallisesta asustaan, pussihousut, sarkapusero ja pieksut — siinä kuva, joka tunnetaan niin Yykeässä kuin Petsamon rajallakin. Ovatko kveenimiehet nähneet vaateparressa etnisen tai kansallisen tunnusteen, jää selvittämättä; stereotypia suomalaismiehestä on kuitenkin tunnettu (214, 230, 232, 234—236).

Kveenien etninen emansipaatio ei ainakaan vielä ole tuottanut omaa vaatesymboliikkaa. Sodan jälkeen vaatetuksessa tapahtunut muutos ja etnisyydetön standardointi on täälläkin johtanut yleisvaatetukseen ja muotiaaltojen seuraamiseen. Kuitenkin sekä saamelainen että norjalainen väestö pystyvät ja haluavat viestittää erilaisuuttaan pukusymboliikalla. Ei se liene kveeneillekään

mahdotonta. Tämän osoittaa Terje Ahon artikkeli *Ságat*-lehdessä, jossa hän raportoi aikeista suunnitella kveeneille oma puku — sekä naisille että miehille (Aho 1995).

Haastattelut eivät kaiken kaikkiaankaan tuoneet juuri mitään uutta eksoteeriseen stereotypiamaailmaan. Samat etnografiset faktat tulevat esiin etnotyypeinä. Kuva luonnollisesti tarkentuu paikallisten olosuhteiden mukaisesti, mutta paikalliset etniset tunnistet on kuitenkin nidottavissa yhteen koko kveeniväestöä koskevaksi etnografiseksi stereotypiajärjestelmäksi.

5.5. Lestadiolaisuus, etninen uskontoko?

Lestadiolaisuus on lähes kaikessa Pohjoiskalottia ja sen etnisiä ryhmiä koskevassa kirjallisuudessa stereotypisoitu etupäässä saamelaisväestöä ja suomalaisia sekä kveenejä koskevaksi uskonnolliseksi herätysliikkeeksi. Kuvauksissa painotetaan liikkeen hurmoksellista luonnetta, joka korostuu uskonkokemuksen ilmenemisenä ekstaattisesti liikutuksina. Keskeisenä stereotypiana lestadiolaisuudesta puhuttaessa tulee esiin sen syntyminen vasta-vaikutuksena saamelaisten tapainturmelukselle, erityisesti alkoholinkäytölle. Stereotypioissa korostuu vielä Laestadiuksen ja saarnamiesten uskonnollinen kielenkäyttö ja ekstaattisuuteen kytketty seksuaalisuus (korpelalaisuus). Kaikkein tunnetuimpia stereotypioita ovat lähinnä vanhoillislestadiolaisuuteen yleisesti liitetty monilapsisuus, so. ehkäisyn ja abortin vastustus, jotkut arkipäivän elämään liittyvät tabut (television kielto) ja edelleenkin elävä historiallinen stereotypia liikkeen väkivaltaisuudesta sen alkuvaiheessa, joka konkretisoitui Kautokeinin verilöylynä vuonna 1852. Edelleen Pohjoiskalotin historiasta tietoiset liittävät liikkeeseen kielellisen aspektin, olihan se alkuajan saamelaisdominanssin jälkeen erityisesti suomalaisvaikutteinen, ja sen yhteydessä suomen kielestä käytetään stereotypiakäsitettä *lingua sacra*.

Lestadiolainen alkuherätys alkoi vuonna 1846 Kaaresuvannossa, jossa Lars Levi Laestadius (s. 1800) tuolloin toimi kirkkoherrana (Enontekiöllä). Aiemmin hän oli ollut papinvirassa kotiseudullaan Arjeplogissa ja hoitanut lähetystehtävää Piitimen saamelaisalueella. Kaaresuvannossa oli Laestadiusen opiskeltava Tornionlaakson saamea (tunturilappia) ja suomea, koska juuri kukaan seurakunnassa ei ymmärtänyt ruotsia. Laestadius omaksuikin pian suomen saarnakielekseen, millä myöhemmin oli suuri vaikutus koko liikkeen kielelliseen identiteettiin. Hengellisen herätyksen Laestadius oli saanut ennen siirtymistään Kaaresuvantoon. Hän tunsu luonnollisesti Ruotsin ja kalottialueen pietistiset liikkeet, mutta hänelle uskonnosta tuli empiirinen, yksilöllinen asia, jossa uskoon tuleminen ja uskossa oleminen ovat selvästi henkilökohtaisesti koettavia, koko ihmisen persoonallisuutta koskettavia asioita. Uskovan ja ei-uskovan ihmisen välillä on selvä ero. Laestadius ja hänen seuraajansa julistivat parannusta, joka oli itse tehtävä ja johon ihmisen saattoi auttaa uskoviensa yhteisö voimakkaalla käännytystyöllä. Uskoviensa yhteisöissä oli muissakin pietistisissä liikkeissä tavattu protestiajattelua kirkollista järjestelmää vastaan.

"Taivaan avaimet", pelastuksen sanoma, otettiin käyttöön vanhasta ruotsalaisesta puhdasoppisuudesta ja Laestadiusen kuoleman jälkeen liikkeessä kehittyi näkemys, jonka mukaan taivaan valtakunnan avaimet olivat maallikoiden johtaman uskoviensa yhteisön käytössä (isoesikoisuus). Tässä liike radikalisoitui, kirkon opin mukaan ne kuuluivat nimenomaan kirkon saarnaajalle (papille) ja vain hätätilassa maallikoille. On kuitenkin voimakkaasti alleviivattava, että Laestadius sen enempää kuin liikkeen myöhemmätkään johtajat eivät halunneet tehdä selvää pesäeroa liikkeensä ja kirkon välille. Harvaan asutulla kalotilla oli perinteisesti ollut käytössä kirkon itsensä kehittämä kylärukousinstituutio, jossa maallikot johtivat tilaisuutta ja luettiin hyväksytyä kirkollista kirjallisuutta. Lestadiolaisten omaksuessa kyseisen järjestelmän (kotiseuratur) työmuodokseen syntyi tilanne, jossa kirkon luoma työmuoto ja herätysliikkeen itsenäisyys muodostivat uudenlaisen kokonaisuuden. Laestadius ei hyväksynyt uskonnollista separatismia; tämä asenne tuli myöhemmin esiin liikkeen ryhmittäytyttyä kirkon taakse ei-kirkollisia kristillisiä liikeitä vastaan mm. Pohjois-Norjassa. (Raittila 1982, 112—113; Aadnanes 1986, 32—33, 36; Raittila 1976, 16—22.)

Kuten kaikissa stereotypioissa, lestadiolaisuusstereotypioissakin on luonnollisesti perää. Saamelaisväestön epäsideellinen elämäntapa liikkeen syntyvaiheen aikana mm. Kaaresuvannossa runsaine alkoholinkäyttöineen on tosiasia, johon Laestadius itsekin voimakkaasti puuttui. Totuuden vuoksi on todettava, etteivät alkoholinkulutusluvut vuosittain Lapissa olleet niinkään korkeita kuin samaan aikaan esim. Hämeessä. Juomatavat vain olivat erilaisia, päivittäiskäytön asemasta alkoholinkäyttö ja siihen liittyvä epäsideellisyys keskittyi tiettyihin markkinoihin ja juhla-aikoihin ja oli luonnollisesti silloin näkyvää (Raittila 1982, 110). Saamelaisväestön elämäntavat kyllä liikkeen alkuaikoina siistiytyivät, mutta alkuherätyksen voiman hiivuttua tapainturmelus palasi. Näin liikkeen vaikutusta kollektiiviseen käyttäytymiseen on huomattavasti stereotypisoitu.

Toinen keskeinen stereotypia, ekstaattiset ilmiöt uskonkokemuksessa, eivät nekään ole varsinaisesti lestadiolaisuuden omia ilmiöitä, vaikka tutkimus on perinteisesti yhdistänyt liikutukset saamelaisten samanistiseen uskonnolliseen taustaan. Samanlaisia hurmosilmiöitä on esiintynyt laajemmaltikin 1800-luvun uskonnollisissa liikkeissä, vaikkakin ne lestadiolaisuuteen kuuluvina ovat säilyneet muita pitempään ja ovat vieläkin eräässä mielessä arvostettuja reaktioita, joissa uskon kohtaaminen konkretisoituu. Liikutuksia tavataan sitä paitsi niin suomalaisissa, norjalaisissa kuin ruotsalaisissakin lestadiolaisuusyhteisöissä, joten niiden saamelaisuustaustalla ei ole kestäväää selityspohjaa (Raittila 1982, 113).

Kolmas stereotypia, lestadiolaisuus nimenomaan saamelaisena kristillisyyden erityismuotona, ei sekään kannu. Tokihan liike alkuvaiheessaan levisi syntysijoiltaan eri suuntiin nimenomaan saamelaisten välittämänä; ensimmäiset saarnamiehet olivat porosaamelaisia, jotka kausimuuton yhteydessä siirtyivät Tromssan ja Finmarkun sekä osittain Nordlandin rannikoille ja tapasivat täällä merisaamelaisyhteisöt, joille veivät uutta uskonkäsitystä. Kautokeino tapahtumat kuitenkin pysäyttivät liikkeen etenemisen 1850-luvulta aina vuosisadan lopulle, porosaamelaiset irtautuivat liikkeestä, ja sanan levittäminen siirtyi suomalaisille saarnamiehille. 1800-luvun puolivälin jälkeen Norjaan muuttaneet siirtolaiset olivat tutustuneet liikkeeseen jo kotiseuduillaan, ja suomalaisten saarnamiesten kautta liike levisi Itä-Finmarkkuun, ja pysyi elossa muillakin alueilla. Ja vielä on todettava, että liike suomenkie-

lisenä levisi nimenomaan Suomessa ja suomenkielisellä kulttuurialueella, varsin vähäisessä määrin ruotsalaisen ja norjalaisen väestöosan piirissä Pohjoismaissa. Tämä ei merkitse sitä, etteikö lestadiolaisuudella saamelaiskysymyksessä olisi ollut merkittävä osa nimenomaan sosiaalisen eriarvoisuuden tuoman epätasa-arvon henkisenä lieventäjänä. Mutta samalla tavalla liike muodosti sosiaalisen varaventiilin myös alempaan sosiaaliryhmään kuuluvan suomalaisväestön keskuudessa. Erityisesti on huomattava lestadiolaisuuden samankaltainen merkitys paikallisyhteisötasolla sekä merisaamelaisten että kveenien keskuudessa. Uskovien yhteisöt muodostivat samalla myös maallisia yhteisöjä, ja uskonnollinen paikallinen johtajuus merkitsi useimmiten myös arvostettua johtavaa asemaa kyläyhteisön arkipäivän kysymyksissä. Molemmille väestöryhmille lestadiolaisuus muodosti myös jonkinasteisen etnisen liikkeen toimivan aspektin suhteessa norjalaistamisprosessin läpiviemiseen paikallistasolla; tällöin kielikysymykset ja suhtautuminen kouluopetukseen, erityisesti uskonnonopetukseen kouluissa, olivat etnisen mobilisaation merkkejä. Varsinaista nativistista liikettä ei lestadiolaisuudesta ole missään syntynyt. (Aadnanes 1986, 86—88; Svebak 1983, 268—269; Bjørklund 1985, 312—314; Raittila 1982, 115—116; Paine 1965, 60—72.)

Lestadiolaisuuden hajaannus alkoi 1890-luvulla, lähinnä Amerikkaan muuttaneiden mukana siirtyneen liikkeen vaikutuksesta. Esikoisuus oli saanut jalansijaa uusilla elinalueilla ja se pyrki vaikuttamaan myös tämän ryhmän merkityksen kasvamiseen lähtöalueilla. Kyse ei ollut varsinaisesti teologisista oppierimielisyyksistä vaan etupäässä siitä, kuka toimii kokonaisliikkeen auktoriteettina erityisesti Johan Raattamaan kuoleman jälkeen 1899. Toinen hajaannukseen johtanut skisma syntyi Suomessa heti vuosisadan vaihteen jälkeen, jolloin liikkeen sisällä syntyi tarve noudattaa entistä tarkemmin Laestadiuksen alkuperäistä oppia; syntyi ns. uusheränneiden fratria. Myöhemmin (1934) hajosi itäinen lestadiolaisuus vielä, kun siitä erotettiin Oulun kokouksessa mainittuna vuonna pikkuesikoisuudeksi kutsuttu esikoisliikettä opillisesti lähellä oleva haara. Jäljelle jäänyt uusheränneiden ryhmä sai myöhemmin kutsumanimikseen vanhoillislestadiolaiset.

Norjan lestadiolaisuuteenkin kyseiset hajaannusprosessit luonnollisesti vaikuttivat. Ensimmäiset reaktiot Amerikasta alkaneeseen esikoisliikkeen

johtajuusvaatimuksiin koettiin Alattiossa ja Vesisaarella 1880-luvulla. Alattiossa kuulu Jäämeren kippari Petteri Posti ei hyväksynyt esikoisliikkeen dogmia johtajuudesta vaan haki tukea Vesisaareen syntyneestä ns. Hurun evankeelisesta fratriasta (Karl Hurun mukaan) vuosikymmenen alussa. Nykyisin tämä suunta on lähentynyt pikkuesikoisliikettä. Tätä haaraa kutsutaan Altan suunnaksi ja sen keskeisalueita ovat Alattio, Kvalsund ja Porsanki. Toinen repeytymä tapahtui, kun saarnaaja Olli Koskamo irtautui vuosisadan vaihteesta tästä liikkeestä ja hänen ympärilleen syntyi ns. tenolestadiolaisten liike. Hurun evankeelinen liike läheni myöhemmin vanhoillislestadiolaisuutta ja sulautui siihen 1900-luvulla. Vuoteen 1910 tultaessa oli Lyngenin alueella irtautunut esikoisista lestadiolaisten oma suuntaus, joka kirkon kanssa vastusti ei-kirkollisia kristillisiä liikkeitä ja joka hyväksyi myös kirkon kasteopin sekä muutoinkin oli opillisesti lähempänä luterilaisuutta kuin Laestadiuksen oppia. Tämän lyngenlestadiolaisuuden keskuspaikka on Skibotn. Kveenialueella on siis kolme pääsuuntaa alueellisesti edustettuna: Lyngenlestadiolaisuus Yykeän alueella, Altan suunta (pikkuesikoisuus) ja näiden eteläpuolella (Etelä-Tromssa) ja itäpuolella (Itä-Finmarkku) vanhoillislestadiolaisuus. Kun vielä suurimmissa taajamissa ja kaupungeissa saattaa olla useammankin suunnan kannattajia omine rukoushuoneineen, on uskonnollinen suuntautuminen **liikkeen sisältä katsottuna** varsin monimuotoinen. (Sivertsen 1955, 62—75; Raittila 1976, 120—142; Svebak 1983, 263—266; Aadnanes 1986, 74—85; ks. myös Paulaharju 1927, 479—505.)

Keskeisintä tämän työn kannalta on kuitenkin nähdä lestadiolaisuus kulttuurisena ja yhteiskunnallisena liikkeenä ja hakea sen kautta Ruijan kveeniväestölle yhteisiä nimittäjiä kokonaisetnisiteetin rakentamiseksi.

Lestadiolaisuudelle Pohjois-Norjassa on joka tapauksessa löydettävissä kolme selvää erityispiirrettä, jotka tuovat esiin sen vaikutukset etnisyysskysymyksiin. Ensimmäiseksi on todettava **suomen kielen** asema liikkeessä. Toiseksi on tarkasteltava liikettä nimenomaan naapurimaista Norjaan **tuotuna uutena uskonnollisena maailmankäsityksenä** ja kolmanneksi on pyrittävä näkemään lestadiolainen liike ja sen oppi **vähemmistöidentiteettiä tukevana tekijänä**, joka korostui nimenomaan saamelaisväestön ja kveenipopulaatioiden mahdollisuutena samastua uskovien yhteisöön samalla,

kun he olivat voimakkaan suuryhteiskunnan yhteneväistävän paineen alla. (Aadnanes 1986, 10—11; vrt. myös Suolinna 1971, 108.)

Haastateltavien suhtautumista lestadiolaisuuteen kuvaavat seuraavat referaatit:

- 238 Markkinakokousten lisäksi pidettiin seuroja rukoushuoneella. Rukoushuoneen rakentamiseksi kerättiin rahaa Finmarkenissa ja Lofoteilla. Joku lahjoitti 100 kruunua (vuoden 1875 jälkeen, jolloin kruunu otettiin käyttöön). Rukoushuone valmistui 1890... Lestadiolaisten erimielisyydet alkoivat vuosisadan vaihteessa: esikoiset, pikkuesikoiset, vanhoilliset, lyngeniäiset. Ennen kävi Suomesta saarnamiehiä, Ruotsista kävi Lundberg. Ennen sotia oli yhdessä Ruotsin kanssa kokouksia. Jakautuminen on alueellista — esikoiset etelässä. Vesisaarella ja Alattiossa suomalaisia seuroja. Skibotn pääpaikka (lyngeniäisyyden), Alattiossa vanhoillisia, Pyssyjoella esikoisia. Yksi eroavaisuus on suhteessa kasteeseen. Vanhoillisille ei kaste ole tärkein. Kaste lapsena, vahvistus kirkossa... Yykeän liikkeessä on oikein se, mitä saarnamies sanoo, seurakunnalla ei päätöntävaltaa. (Skibotn 1984, 1038—1042, mies.)
- 239 Lestadiolaisten kanssa harvoin sanaharkkaa tansseista tai vastaavasta. (Skibotn 1984, 1045, mies 1914.)
- 240 De pratar norska och har en tolk till lapska... Esbensen brukade ju hålla tal på finska. I Östfinnmarken var det ju mycket finska... (Sjöng ni då på finska) Förr i tiden var det mycket här i bönehuset. Det kom folk från Finland som skulle ha sitt prov och de var duktiga att lägga ut på finska. Men nu har finskan minskat. Jag har en bibelhistoria av min svärmor som är skriven på finska och norska, då de har gått i skola. Den är tryckt 1884... När vi samlades på söndagarna och hörde Luthers postilla, småförsamling som vi sade, då sjöng vi finska... Jo i hemmen. Det samlades inte så många. Då läste de Luthers. Och förr var det finska de läste. Då jag kom til Skibotn, fick jag bara amen, allt blev läst på finska. (Skibotn 1984, 1097-1105, nainen 1937.)
- 241 Det er bare en retning her på Skibotn, og det har vært den dominerande religiøse bevegelsen. Men nå reiser folk mer rundt på møter, så det er ikke lenger møter hver uke slik det var før. (Skibotn 1984, 1074, nainen 1916.)

- 242 Tidligere ble ofte de læstadianske samlingene holdt på finska i Skibotn, men nå holdes de på norsk og tolkes til samisk, svært sjelden til finsk. Dette har skjedd etter krigen. Mens han var guttunge ble det bare snakket finsk på samlingene, og de ble sunget finska psalmer. (Skibotn 1984, 1075, mies 1917.)
- 243 Lestadiolaisuus tullut Suomesta. Myös norjalaisia tullut samaan uskoon. Nykyään pidetään saarnat usein norjaksi, kaikki ymmärtävät. Jotkut haluavat tulkattavan suomeksi tai lapiksi. (Skibotn 1984, 1043—1044, mies 1914.)
- 244 Nykyisin saarnataan norjaksi, tulkataan lapiksi. (Skibotn, 1984, 1040, mies.)
- 245 Täällä on ollut oma lahkonsa. Kertoja ei tiedä, missä opin asiat opitaan. Lestadiolaisuus näkynyt esim. siinä, että kertojan nuoruudessa ei sunnuntaisin saanut mennä hiihtämään. (Skibotn 1984, 1044, mies 1914.)
- 246 Täällä käy usein saarnamiehiä Pohjois-Suomesta. Kertoja ei muista nimiä sillä itse käy harvoin (seuroissa). Muistaa paremmin lapsuuden ajan saarnamiehet: Sandberg, Kukko, Raattama. Nykyään tulee myös ruotsalaisia saarnamiehiä. Seurat pidettiin seurahuoneessa. Kaikki kyläläiset, myös norjalaiset kävivät seuroissa. Saarnat tulkittiin norjaksi. Niin tehdään nykyisinkin. (Alattio, Aaronniemi 1984, 1094, mies n. 1930.)
- 247 Men du ser ju i Finland, lestadierna. Och på Elvebakken är de helt hysteriska, lestadierna... På Elvebakken är det helt...det är ju många sekter. Det är föräldrarna och deras barn och barnbarn. Det är finska predikanter där. (Alattio, Elvebakken 1984, 1085, nainen 1926.)
- 248 Den står sterkt i det finske miljøet. Det er ennå stor rekruttering av yngre folk. Det har også mye å si for det finske språket. Men de støtter ikke opp om finsk-norske foreninger o.l. Selv har han ikke deltatt i den læstadianska bevegelsen, men han synes det er positivt at deres virksomhet støtter opp om finsk språk. (Alattio, Aaronniemi 1984, 1073, mies.)
- 249 Læstadianismen har fulgt med det finske. Det kommer predikanter fra Sverige. Tror det finnes bara en retning på Elvebakken. Denne retningen henger sammen med retningen i Harstadområdet. (Alattio, Elvebakken 1984, 1072, mies 1915.)

- 250 Kylässä on vallinnut Laestadiuksen usko. Saarnamiehiä on käynyt myös Suomesta; käyvät nykyäänkin. Kylässä on lestadiolaisten lisäksi ollut evankelisteja... Kertojan äiti oli evankelisti, mutta kävi lestadiolaisten seuroissa. Isä oli lestadiolainen. Kotona ei ollut riitaa uskonnosta. Saarnaajia on käynyt Suomesta. Yleensä on saarnattu suomeksi. On käynyt myös norjalaisia, jotka ovat saarnanneet norjaksi. Tällöin tulkki kääntänyt suomeksi. Kylässä ollut monta tulkkia. (Pyssyjoki 1984, 2037, 2055, nainen 1894.)
- 251 Suomesta käy edelleen saarnamiehiä. Seuroissa puhutaan suomea, tulkkeja ei tarvita. Lestadiolaisuus ei ole enää entisensä — on hajoamassa. Rukoushuoneella suomenkielisiä kirjoja (Pyssyjoki 1984, 1032—1033, mies 1911, mies 1915.)
- 252 Kertoja näyttää suomalaista Siionin laulukirjaa. On ostanut sen sisarelleen, joka ei halunnut sitä. Kertojan äiti ollut lestadiolainen. Lauloi lauluja. Luettiin suomalaista Raamattua, (Pyssyjoki 1984, 1058, nainen 1921.)
- 253 (Samoista suomenkielisistä kirjoista mainitsee myös Terje Aronsen 14.5.1983, TKU/kk 13/83/LS. Rukoushuoneella on paitsi painettuja virsikirjoja myös käsin kopioituja suomenkielisiä virsikirjoja ks. TKU D 1832.)
- 254 (Olika riktningar.) Ja, Esikoiset på finska. Jag vet inte vad det är på norska. Vi barn gick på lestadianska möten. Nu brukar jag gå då det är stor församling men jag liker mig bättre i norska kyrkan. Lestadianerna hör också till norska kyrkan.... Alla de gamla som snackade finska var lestadianer. De som inte hörde till den sekten hörde inte till den riktiga religionen. De var svåra att döma varandra... I min barndom sjöng man på finska på lestadianmötena. Allt var på finska, läste Bibeln på finska och sjöng på finska. Därför har vi lätt att förstå finska gudstjänsten. (Pyssyjoki 1984, 1059, nainen 1921.)
- 255 Vieläkin Suomesta tulee tänne saarnaajia. Saarnat käännetään norjaksi. Lestadiolaisuus alkanut lakastua. Keskinäisiä riitoja; 10 vuotta sitten liike oli hajoamaisillaan. Kiistoja ulkoisista seikoista — musta vaiko valkea huivi, saako solmiota pitää jne. Ruotsissa Jällivaarassa ollut erilainen usko. Heidän ja lestadiolaisten välillä kova riita. Raamattua tulkitaan eri tavalla (Pyssyjoki, Mouruniemi 1984, 1034, mies n. 1925.)

- 256 Suomenkielinen saarnaaja oli esim. Olli Koskamo. Kulkenut usein täällä. Evankeliumi tuli kuin vesi lähteestä. Koskamo oli suomalainen. Toinen suomalainen Vanhala — pystyi puhumaan tunnin toisensa jälkeen taukoa pitämättä. Seuroja pidettiin joka talossa. Myöhemmin Finnemisjonon antanut Pyssyjoen seurakunnalle oman huoneen. Seuroissa tapahtunut muutos sen jälkeen: seurat ennen elävämpiä, kun kuljettiin yhdestä paikasta toiseen.... Ihmiset etääntyvät toisistaan — ei tervehditä kunnolla — ennen tervehdittiin sylillä. (Pyssyjoki, Mouruniemi 1984, 1089, 1036, mies n. 1924.)
- 257 Kertojan lapsuudessa tulivat saarnaajat Suomesta. Lestadiolaisuus suomalainen piirre. Kokoukset suomenkielisiä. Etukäteen päätetty, missä talossa seurat kulloinkin pidetään. Saarnaajat tulivat Mouruniemeen Pyssyjoen kautta. Saamenkieliset mukana seuroissa, tulkkaus. Norjalaiset eivät käyneet kotiseuroissa. Lapset ja nuoret mukana kokouksissa. Kertojan äiti oli uskovainen, silti kotona ei paljon uskonnon opetusta. Uskoon tulemisesta puhuttiin paljon, tapahtui kokouksissa — liikutukset. (Pyssyjoki, Mouruniemi 1984, 1037, nainen 1947.)
- 258 Lestadiolaiset kuuluvat statskirkeen. Kulkevat ehtoollisella kirkossa. Pappi on Vesisaarella. (Annijoki 1984, 2198, mies 1906.)
- 259 Lestadiolaisuus on tässä kylässä pääuskonto. Kylässä asuneilla norjalaisilla on ollut vähän erilaista ymmärrystä (pingstvenner, frivenner, indremisjon ym.)... Lestadiolaisetkin ovat nykyään monessa osassa. (Annijoki 1984, 2209, 2185, mies 1906.)
- 260 Täällä oli ennen paljon lestaatialaisia. Norjalaisilla sama usko. "Ne uskovat kaikki sen saman yhden ja saman Vapahtajan päälle, mutta niillä on niin kun eri, eri seurakuntia... muuttuvat kyllä lestaatialaisiksi ja misuunilaisiksi ja kaikenlaista, mutta usko on se sama". Vanhaan aikaan pidettiin suomalaisia seuroja. Saamelaisiakin on käynyt seuroissa, sellaisia jotka osaavat suomea... Käytössä on ja on jo pitkään ollut sekä norjalainen että suomalainen virsikirja. Käytettävä kirja riippuu saarnaajasta. Kun saarnaaja on suomalainen, käytetään suomenkielistä kirjaa. Kertojan poika evankeliseeraa etelässä. Siellä on töissä paljon suomalaisia, jotka eivät juuri ymmärrä norjaa. Näille poika on laulanut suomeksi, aina suomen kirja matkassa... Vanhat maalliset suomen laulut ovat kylältä jo hävinneet; hengellisiä lauluja osataan, koska täällä käy paljon suomalaisia pitämässä seuroja ja

- lauluja lauletaan isolla joukolla, etenkin eläkeläiset. (Annijoki 1984, 2244, 2239, 2238, mies 1896.)
- 261 Seuroissa laulettiin suomeksi. Kertoja laulaa kotonaankin usein suomeksi. Ennen myös lapset paljon mukana seuroissa, nyt vähemmän... Lestadiolaisuus tullut Suomesta. Saarnaajat tulevat Suomesta. (Annijoki 1984, 1050-1051, nainen 1902.)
- 262 Kertoja ei pidä lestadiolaisuutta suomalais- tai kveeni-ilmionä. Esim. Lofoteilla myös lestadiolaisuutta. Täällä käy kuitenkin Suomesta saarnamiehiä, uskontoa harjoitetaan suomen kielellä... Lahkon sisällä erimielisyyksiä, esikoiset, uusheränneet. Lyngeniläinen Espensen ankara, ei antanut koulun soittokunnan soittaa joulukirkossa. (Annijoki 1984, 1031, nainen 1939, s. Suomessa.)
- 263 Lestadiolaisuus on ainut alueella tunnettu uskontosuunta. Saarnamiehiä on käynyt Pohjois-Suomesta, tavallisesti ennen joulua ja pääsiäisen aikoihin. Ennen viime pääsiäistä kävi Suomesta saarnaajia Vesisaassa, Annijoella ja Pykeijassa. (Kallijoki 1984, 1927, mies 1918.)
- 264 Lestadiolaisuus ainut suunta täällä. Vesisaassa jo muitakin, statskirke, jehovantodistajat, helluntalaiset. Lestadiolaisuus on suomalainen uskonto. On myös norjalaisia lestadiolaisia... Tällä kylällä ei yhtään saarnaajaa. Vesisaassa, Pykeijassa ja Tanassa saarnaajat. Käyvät täällä 1—2 kertaa vuodessa. Vesisaassa saarnaajia useammin, Kallijoelta käydään siellä. (Kallijoki 1984, 2174, 2166, nainen 1948.)
- 265 Lestadiolaisuus on suomalaista. Ennen oli seuroja usein, nyt on väki vähentynyt. Nykyisin tulevat helluntaisia. Lestadiolaiset kuuluvat kaikki luterilaiseen kirkkoon. Lestadius oli luterilainen pappi. Jotkut norjalaiset papit opetelleet suomea... Kertojan isoisä oli saarnaaja... Kun pidetään seuroja käytetään vanhaa suomalaista virsikirjaa. Siionin laulut ovat lopussa. (Kallijoki 1984, 1030, 1046, 1047, 1091, mies 1920.)
- 266 Lestadiolaisuus Suomesta. Täältä myös käyty seuroissa Pohjois-Suomessa, Sieppijärvellä, Tervolassa ja Muoniossa. Suomesta kulkee täällä saarnaajia. Menevät Alattioon, Kallijoella enää vain vähän väkeä... Seuroja pidettiin taloissa. Taloissa pidettäessä luki joku kyläläisistä Raamattua, laulettiin suomenkielisiä lauluja... Jos oli oikein saarnamies, pidettiin seurat kirkossa tai koululla. (Kallijoki 1984, 1048—1049, nainen 1906.)

- 267 Lestadianismen är god. Den är finsk. Den har ju kommit från Finland med finska folk. (Kallijoki 1984, 1056, nainen 1931.)
- 268 Kertoja kuuluu lestadiolaisiin. Näätämössä ei ole enää montaa lestadiolaista. Seuroja ei ole enää ollut vuoteen. Täältä mennään Pykeijaan seuroihin. Seurat suomenkielisiä. Puhujat myös suomenkielisiä. (Näätämö, 1985, 1078, mies 1917.)
- 269 Vanha X joka laittoi sosialistiliikkeen oli lestadiolaisille sama kuin piru. Kun gramfonista kuunneltiin sosialistilevyjä, sanoivat lestadiolaiset, että piru juttelee. (Näätämö 1985, 1084, mies n. 1920.)
- 270 Lestadiolainen liike ei täällä enää voimakas. Ennen saarnamiehet kulkivat täällä. Esim. Koskamo Tenonvarresta. Pidettiin seuroja. Ennen sotaa oli paljon lestadiolaisuutta... Oikeita lestadiolaisia ei taida olla täällä enää. (Pitkävuono SV 1985, 1079—1080, mies n. 1925.)
- 271 Tässä kylässä ollut aktiivinen lestadiolainen liike. Enemmistö ihmisistä kuului siihen. Nykyisin ei ole kuin rippeet jäljellä. Lestadiolaisessa miljöössä on kieli säilynyt. Seuratoiminta loppunut. Kertoja luulee, että lestadiolaiset saarnaajat eivät tule tänne oppiriitojen vuoksi. Lestadiolaisuudella ollut kuitenkin merkityksensä kielen vuoksi. Esim. kertoja veljiensä ja sisko-jensa kanssa lapsena laulanut paljon lestadiolaisia lauluja — niissä poeettinen kieli. Pisti myös monet lukemaan. (Svanvik SV 1985, 1081-1083, mies n. 1930.)
- 272 20- ja 30-luvuilla lestadiolaisuus vielä voimissaan. Lestadiolaiset kävivät kirkossa, eivät olleet eronneet. (Svanvik SV 1985, 2289, mies 1913.)
- 273 Lestadiolaiset pitivät aikaisemmin seuroja Salmijärven sivussa Svanvikissä ja Roskaniemessä. Nuori polvi muuttanut takaisin valtionkirkkoon. Seuroihin tuli Suomesta puhujia. Lestadiolaisuus alkoi 1930-luvulla ja jatkui sotaan saakka. Paikkakuntalaiset pitivät myös keskenään seuroja. Toiminta jatkui vielä sodan jälkeenkin. Vanhojen seuranpitäjien kuoltua ei uusia ole tullut... Kaikki valtionkirkkoon kuuluvat eivät pitäneet seuroista. Siellä tuomittiin ihmisiä. Puhujat suomenkielisiä. Nykyään ei Paatsjoella taida olla lestadiolaisia. (Paatsjoki 1985, 1076—1077, mies 1922.)

Haastattelujen perusteella lestadiolaisuus yhtä poikkeusta lukuun ottamatta (262) halutaan tunnistaa nimenomaan suomalaiseksi uskonnolliseksi liikkeeksi, joka on tullut Ruijaan suomalaisen siirtolaisuuden mukana. Suomalaisuutta on vahvistanut ja vahvistaa osittain edelleenkin erityisesti Suomesta tulevien tai suomea käyttävien saarnamiesten vierailut paikallis-yhteisöissä (243, 248—251, 254, 256, 257, 261, 263—267).

Lestadiolaisuus on siis haastateltujen kveenien esoteeristen näkemysten mukaan selvästi etninen ilmiö luonteeltaan, vaikka sen merkitys luonnollisesti on tyystin muualla. Lestadiolainen liike hajaantuneenakin käytti suomen kieltä pyhänä kielenä ja tuki näin aktiivisti kielen olemassaoloa ja selvästi hidasti kielenvaihdon prosessia. Merkittävää on myös lestadiolaisuuden mukana säilynyt suomenkielinen uskonnollinen kirjallisuus, joka pitkitti suomen kielen lukutaidon säilymistä kveenikylissä. Kielen merkitys korostaa lestadiolaisen liikkeen "meikäläis"-luonnetta, vaikka kertoja itse ei olisikaan aktiivi seurakuntalainen (240, 242, 246, 248, 250—255, 260—262, 265, 271).

Nykyisin on norjan kieli voittanut alaa seurojen yleiskielenä, jossain määrin myös lappi. Muutos ajoittuu sodanjälkeiseen aikaan. Nykyäänkin luonnollisesti suomenkieliset vierailevat saarnamiehet käyttävät äidinkieltään ja saarnat tulkataan norjaksi, usein myös lapiksi.

Lestadiolaisuus tarjoaa pienissä yhteisöissä mahdollisuuden voimakkaaseen sosiaaliseen kanssakäymiseen ja yhteenkuuluvaisuuden tunteeseen. Erityisesti tunnutaan tuntevan vetoa vanhemman ajan kotiseuroihin, joissa yhteisön sisäistä solidaarisuutta saatettiin osoittaa yhteisen uskonnon harjoittamisella. Impliittisesti "tavallinen" seuraväki tuntuu olevan kovin pahoillaan liikkeen hajanaisuudesta, "tuomitaan ihmisiä" (238, 241, 245, 247, 249, 254, 255, 259, 262). Tämä saattaa heijastaa ajatusta siitä, että voimakas oma-kielinen uskonnollinen herätysliike saattaisi vieläkin toimia oman erilaisuuden kanavana ja voimakkaana samastumiskohteena.

En ole riittävän perehtynyt lestadiolaisuuteen voidakseni sanoa, onko kyseinen positiivinen suhtautuminen myös ei uskossa olevien taholta osoitus liikkeen yleisestä arvostuksesta pohjoisessa vai sen etnisestä statuksesta. Etnisyyden puolesta puhuvat Ivar Bjørklundin analyysit Naavuonon lestadiolaisten kamppailusta omakielisen ja omamielisen uskonnonopetuksen puolesta norjalaistamisvuosien aikana (ks. Bjørklund 1985, 319—322).

Muiden uskonnollisten liikkeiden katsotaan kuuluvan selvästi norjalaiseen yhteiskuntaan, ei siis leimallisesti kveeneille (259, 264). Maallistuminen on vähentänyt liikkeen voimaa ja mm. Etelä-Varengista tuntuvat lestadiolaiset tyystin kadonneen ja uuden sukupolven katsotaan siirtyneen valtionkirkkoon. Lestadiolaisuuden aktiivisinta aikaa siellä oli periodi 1930-luvulta toiseen maailmansotaan (268—270, 271).

6. KOHTAAMINEN SUURYHTEISKUNNAN KANSSA

6.1. Etnisyys ja nationaalisuus

Etnisen ryhmän määrittelyn yhteydessä on todettu, että etnisyyden käsitettä on länsimaisessa tutkimuskielessä lähinnä totuttu käyttämään erilaisista vähemmistöistä. Vastaavasti joissain yhteyksissä törmätään etnoksen käsitteeseen, joka pyrkii käsittelemään laajempia kokonaisuuksia, kansakuntia, joissa alakategorioina ovat erilaiset subetnokset (ks. Heikkinen 1989, 69—74). Kun käsitellään tämän tutkimuksen aihepiiriä, on luonnollisesti tarkasteltava, mitä ongelmatiikkaa syntyy siitä, että ryhmän jäsenillä on toisaalta annettu etninen identiteettisymbolismi ja toisaalta heidät on valtajärjestelmien kautta sidottu toisentasoiseen lojaliteettikenttään, kansalliseen identiteettiin.

Ekskurssi nationaalisuuteen

Seuraavassa luodaan silmäys nationalismin perusilmiöihin sellaisina, kun ne tunnetaan lähinnä Euroopan kulttuuri- ja valtiohistoriassa. Koska kyseessä on kveenitutkimuksen taustaksi tarkoitettu ajattelumalli, jolla kuvataan norjalaisen yhteiskunnan muuttumista kansallisvaltioksi ja toisaalta suomalaisen kulttuurialueen nationaalisuuden syntytilannetta, olen päätenyt käsittelemään teemaa ekskursiona nationaalisuuteen.

Keskeisinä lähteinä olen käyttänyt Eric Hobsbawmin teosta *Nationalismi* (Hobsbawm 1994), Matti Klingen ja Lauri Hongon artikkeleita Suomen Kulttuurihistoriassa (Klinge 1980, Honko 1980a), Wilsonin teosta *Folklore and Nationalism in Modern Finland* (Wilson 1976) ja Juha Pentikäisen artikkelia vuodelta 1977 (Pentikäinen 1977).

Kansallisen identiteetin perustana on totuttu pitämään hallitsijakeskeisiä yhteiskuntia, joissa kansaa yhdistää alamaissuhde hallitsijaan, jonka hallitse-

vuotta ei aseteta kyseenalaiseksi. Tällainen alamaisuusnationalismi ei kiinnitä huomiota varsinaiseen kansaan ja sitä yhdistäviin tekijöihin, kieleen, uskontoon, lakeihin ja tapoihin. Vasta kun sivistysolot yhteiskunnissa kehittyivät, lukutaito yleistyi, uskonnolliset laitokset muodostuivat hallintolaitoksiksi, liikenneolot kehittyivät ja tiedotusvälineet yleistyivät, voitiin alkaa puhua kansallisuuskäsitteestä, joka ulottuu periaatteessa kaikkiin väestönosiin ja jossa samastuminen kokonaisuuteen on yksilötasolla mahdollista. Kansallistunne ja nationalismi on konstruoitua, ja se on pääsääntöisesti ollut hallitsevan luokan menetelmä luoda kokonaisuuksia, jotka voivat erottautua muista vastaavista kokonaisuuksista. Kansallistunteelle ja kansallisuusaatteelle on luonteenomaista, että sen muodostama yhteisö voi pitää sisällään kulttuurisesti hyvinkin erilaisia elementtejä, etnisiä ryhmiä, joita yhdistää tämä luotu valtiopoliittinen ajattelu. (Pentikäinen 1977, 99.)

Kansallisuusaate ja kansallisvaltio -ideologia tuli vallitsevaksi periaatteeksi kansojenvälisessä politiikassa vasta Versailles'n rauhassa vuonna 1819, jolloin voittajavallat loivat uusia natioita lähinnä itäiseen Keski-Eurooppaan. Kansallisuusaatetta on pyritty johtamaan erilaisista lähtökohdista. Saksalainen kansallisuuspolitiikka, joka tähtäsi saksalaisten hajanaisten hallintoyksiköiden saattamiseen yhden nation alle, otti lähtökohdakseen yleissaksalaisuuden ja Volk-käsitteen, joka vastaa ranskalaisten suuren vallankumouksen esiin nostamaa kansakuntaa merkitsevää poliittista natiokäsitettä, joka mahdollisti myös ranskalais-imperialistisen ajattelun saman kattokäsitteen alla. Saksalainen nationalismi perustui 1700-luvun rationalismin jälkeen esiin nousseeseen romanttiseen ajatussuuntaan ja korosti siis kansaa yhtenäisenä kokonaisuutena. Romanttisen kansa-käsitteistön suurimpana tunnetuksi tekijänä on pidettävä Johan Gottfried von Herderiä, joka ohjelmanjulistuksissaan edellytti kansan löytämistä ja tässä mielessä loi pohjan kansallisille tieteille, kielen-, kulttuurin- ja perinteentutkimukselle. Saksalainen romantismi muuntui 1800-luvulla myyttiseksi nationalismiksi, joka huipentui suursaksalaiseen ajatteluun 1890-luvulla. Sen päämääränä oli saattaa kaikki saksaa puhuvat yhteiskunnat samaan suursaksalaiseen valtioyhteyteen. Myyttiseen nationalismiin kytkettiin luonnontieteellisen tiedevallankumouksen tuotteena oppi, joka perustui rotuteorioihin ja kulttuurien ja rotujen yhdistämiseen kansallisuustunteen keskeissymboleina. Nation kehitys vastaa

tämän ajattelun mukaan elollisten olentojen ryhmittymistä, elämää, muuntumista ja kuolemista. Darwinismi antoi mahdollisuuden soveltaa myyttiseen nationalismiin kehitysopin periaatteet, ja näin pystyttiin luomaan teorioita kansojen hierarkiasta, jossa ylemmällä asteella olevilla oli luonnollinen oikeus samanlaistaa alemalla tasolla olevat yhteiskunnat osasikseen. (Ks. mm. Erikseen — Niemi 1981, 36—37; Ruutu 1980, 109—111.) Vastaavanlaisia pan-liikkeitä syntyi myös mm. Venäjälle (panslavismi) ja Pohjoismaihin (skandinavismi), jotka edustavat rotu- ja kieliyhteyteen perustuvaa myyttistä nationalismia. Saksalainen nationalismi muuttui 1900-luvulla myyttis-imperialistiseksi nationalismiksi ja tämä ajattelu vaikutti olennaisesti sekä ensimmäisen että toisen maailmansodan syntyyn.

Rotu- ja kieliperäiseen nationalismiin liittyy yleensä se käsitys, että kansa tai heimo on orgaaninen yksilö, jäsentensä kokonaisuutta suurempi subjekti. Kieli-, heimo- ja rotuyhteyttä on korostettu erityisesti silloin, kun valtiolliset rajat eivät vastaa luonnollisia etnisiä rajoja.

Englantilainen nationalismi edustaa eristäytymispolitiikan ja luonnollisten rajojen määrittämää kansallisuustunnetta, jolle primaaria on historian, tradition ja yhteiskuntainstituutioiden luoma kokonaisuus ja tietyissä mielessä myös uskonto. Liberaali kansallisuusajattelu, sekin 1800-luvun kehityksen tuotetta, korostaa sekä maantieteellisten kokonaisuuksien että historiallisen prosessin merkitystä ja ottaa huomioon myös yksilöiden halun samastua omaan ryhmään ja kehittää sitä traditioiden pohjalta. Tämä näkemys lähestyy selvästi etnisyyks-käsitettä. (Pentikäinen 1977, 99—104.)

Eric Hobsbawm toteaa, ettei kansa suinkaan luo kansakuntaa vaan sen tekee nationalismi. Itse asiassa kehitystrendi kulkee suuntaan valtio (hallitsija ja alue) —> kansakunta —> kansa. Näin syntynyt natio omaa kuitenkin selviä symboleita, joita sen "kansalaisten" on arvostettava yhteisinä. Uskonto, kuninkuus, imperiumi, alue ja näiden alatasolla viittaussymbolit lippu, kansallislaulu jne., ovat kansakunnille ominaisia. Kansakunta ei kuitenkaan ole sama kuin etninen ryhmä. Mutta mikäli näitä viittaussymboleja ja varsinaisia natiotekijöitä on riittävästi ja mikäli "valtion" perusedellytykset ovat olemassa (hallintojärjestelmä, alue) on mahdollista että etninen ryhmä voi muodostaa kansakunnan tai se voidaan nähdä sellaisena. (Hobsbawm 1994, 18, 61—82.)

Perustuivatpa kansallisuusaatteet mihin lähtökohtaan tahansa, kansallisille liikkeille on ollut ominaista kansallistietoisuuden kehittäminen ja sen ulottaminen jokaiseen yhteiskunnan jäseneseen. Siksi kansallisuusliikkeet ovat aina korostaneet opetuksen merkitystä ja sen yhtenäistävää vaikutusta kansakunnan rakentamisessa. Kansallisuusliikkeet ovat nykyisin valtioliikkeitä, ja siinä mielessä niiden voidaan katsoa olevan valtapoliittisesti etnisten tuntemusten ja etnisten liikkeiden yläpuolella. Valtiothan juuri ovat organisaatioita, jotka koneistojensa avulla luovat normistonsa ja valvovat sitä. Niiden keskeistehtävänä on luoda valtioalamaisille lojaalisuustunne tätä valtiota kohtaan.

Maailman n. 180 valtiosta vain murto-osa on sellaisia, joissa etnisyys ja kansallisuus ovat toisiaan lähellä olevia käsitteitä. Usein Suomea, Norjaa ja Islantia on pidetty tällaisina valtioina, mutta lähemmässä tarkastelussa voidaan todeta, että kahden ensin mainitun yhteiskunnan sisällä on pieniä vähemmistöjä, jotka tekevät niistäkin multietnisiä. Näiden vähemmistöjen kanssa mainitut valtiot toteuttavat omia vähemmistöpoliittisia strategioitaan.

Kun aiemmin käsiteltiin etnisyyden symboleja, jotka ovat välttämättömiä yhteisiä nimittäjiä, joihin yhteisön jäsen saattaa identifioitua, on niiden rinnalle nostettava myös kansalliset symbolit, joita kansakunta, valtio, käyttää osoittaakseen olemassaolonsa ja joihin kansalaiset samastuvat. Kansallislippu, kansallislaulu, kuningashuone, kansallismaisema, ovat luotuja ja kansalaisille annettuja symboleja, joiden arvotus kulkee etnisen arvotuksen edellä. Kansalliset merkit symboloivat valtiokokonaisuutta, natiota, ja ne ovat hyväksyttävissä, vaikka subjektin yksilöllinen identiteetti perustuisikin joihinkin muihin tekijöihin, esim. sosiaaliseen, etniseen jne. samastumismalliin. Nämä merkit ovat samalla poliittisia, koska niiden tehtävänä on luoda etnisen tietoisuuden yläpuolelle uusi tietoisuusjärjestelmä, jonka hyväksyttävyyteen vallankäyttö perustuu.

Nationalismin lähtökohtien valintakin saattaa tuoda erilaisia tuloksia. Yhdysvaltalaisen yhteiskunnan monietnisyys ei ole ristiriidassa valtioihanteen kanssa; eri asia on sosiaalisen identiteettisymboliston dominoivuus joissain kansanosissa. Konfliktitilanteessa näyttää kuitenkin myös muutoin yhteiskuntavihamielinen väestönosa, mm. köyhä, värillinen väestö, asettuvan voimakkaasti kansakuntansa taakse.

Neuvostoliitossa, Kiinassa, Jugoslaviassa, Tansaniassa ja muuallakin on ja on ollut valtiojärjestelmiä, joiden olemassaolo perustuu alun perin panajatteluun ja joissa muun tason samastumismallit on koettu uhkana valtiokokonaisuudelle. Kun Neuvostoliitto hajosi poliittiseen mahdottomuuteensa, nousivat välittömästi esiin latenteina olleet kielletyt kansalliset kokonaisuudet ja ryhtyivät vaatimaan olemassaolonsa tunnustamista ja oikeutta omaan minuuteen. Venäläisen etnoksen johtava rooli imperiumin ajan seurauksena on kuitenkin vaikuttamassa siihen, että assimilaatioprosessi on parissa sadassa vuodessa edennyt niin pitkälle, ettei uusia kansakuntia Venäjän imperiumin sisälle juurikaan pääse nousemaan. Eri asia ovat kulttuurisesti ja uskonnollisesti voimakkaasti venäläisyydestä eroavat Kaukasian yhteiskunnat, joiden sopeutuminen neuvostoliittolaisuuteen on ollut kovin ohutta. Kaiken kaikkiaan homo sovieticusta ei päässyt syntymään kuin ehkä lähinnä venäläisen väestöosan keskuudessa; tämä todistaa, mikä voima etnisellä samastumistunteella ja etnisyyden kontinueetilla kielletyissäkin oloissa on.

Vastaava tilanne on entisen Jugoslavian alueella. Erona Neuvostoliittoon on kuitenkin se, että osa Jugoslavian sosialistisen liittotasavallan etnisistä yhteisöistä on aikojen myötä muodostanut selviä kansakuntia, viimeksi ensimmäisen maailmansodan jälkeen. Jugoslavian poliittinen järjestelmä perustui liittotasavaltajärjestelmään, jossa ylintä valtaa käytti kommunistisen puolueen johtama valtioliitto, mutta käytännön kansalaisiin kohdistuva politiikka puolestaan perustui alueelliseen hallintoon ja paikallishallintoon. Näin jugoslavalaisessa yhteiskunnassa kulttuurinen tasa-arvo toteutui ainakin teoriatasolla neuvostoliittolaista paremmin. Jugoslavian alueella asui vuoden 1981 väestönlaskennan mukaan kuusi yli yksimiljoonaista etnistä yhteisöä, lisäksi tässä laskennassa 1,2 miljoonaa ihmistä luokitteli itsensä "jugoslavalaiseksi". Näistä ryhmistä montenegrolaiset, kroaatit, makedonialaiset, sloveenit ja serbit muodostivat selvästi etniset aluekokonaisuutensa, joskin väestön sekoittumista nimenomaan serbien osalta on ollut huomattavasti. Muslimit eivät ole selvä etninen kategoria vaan he erottuvat muista erityisesti uskontonsa perusteella. (Rogic 1985, 139—168.) Liittovaltiotakenteen hajottua ja kommunistisen puolueen hajoamisen myötä vanhat natio-etnokset ryhtyivät vaatimaan itselleen kansallisia oikeuksia ja ongelmaksi nousivat nimenomaan

etniset erilaisuudet alueella, jossa ei ollut ollut etno-natioon perustuvaa osavaltiota, Bosnia Hertsegovinassa.

Nationalismi Pohjoismaissa

Pohjoismaissakin kansallinen tietoisuus nousi esiin 1700-luvun lopulla eurooppalaisen valistusfilosofian ehtiessä tänne ja romantiikan antaessa esikuvia. Suomessa kansallisuuspolitiikka sai voimansa nimenomaan saksalaisesta myyttisestä nationalismista, joskaan selvästi rodullisia näkökulmia ei suomalaisessa keskustelussa tuotu esiin. Skandinaviassa, lähinnä Norjassa, sai kansallisuusajattelu jalansijaa, mikä selittyy luonnollisesti sillä, että se valtiopoliittisesti oli irtautunut vuosisataisesta yhteydestään Tanskaan vuonna 1814 ja liittynyt personaaliunioniin Ruotsin kanssa samana vuonna. (Jensen 1971, 11—32.)

Suomessa ja Norjassa kansallinen herätys noudatti samoja periaatteita. Historiattomat kansat loivat historiansa kansanromantiikalle ominaisesti hakemalla lähtökohdat kansankulttuurista. Ajattelun inspiraattoreina toimivat tiedeyhteisöt, joissa historikalismi voitti alaa. Kyseessä ei ollut mikään kansanliike vaan pikemminkin porvarillinen ideologia, joka käytti kansaa objektinaan. Norjassa päädyttiin suomalaisen ajattelun lailla hakemaan kansakunnan alkutekijöitä muinaisesta menneisyydestä, perinteengeruu aloitettiin ja tavoitteena oli paitsi entisen historian rekonstruointi myös ideaalityyppisen norjalaisuuden etsintä. (Alver 1980, 5—16.) Tutkimusyhteisöt, jotka sinällään elivät erillään kansasta, hakivat — ja selektiivisesti valitsivat — kansanperinteestä kansallisromanttista "kansaa" edustavia esimerkkejä, julkaisivat aineistoja ja tavallaan opettivat kansalle, mitä kansa on. Kun kansallispolitiikan keskeisenä työkaluna oli kansanopetuksen ulottaminen koko väestölle, saatiin opetuslaitoksia rakennettaessa ja opetussisältöjä kehitettäessä kansallinen ideaalityyppinen natioajattelu ulotettua todella koko väestöön. Siinä missä suomalainen kansallisuuspolitiikka 1800-luvun lopulla yhä enemmän suuntautui saksalaisen mallin mukaisesti yhdistämään suomalaiset kansansirpaleet yhden nation alle, siinä puolestaan norjalainen yhteiskunta keskittyi kehittämään norjalaista ideaalityyppiään antitanskalaisuuden ja sittemmin myös antiruotsalaisuuden tai antiskandinavismin suuntaan. Huomattava on, ettei vastaavanlaista kansallista heräämistä juurikaan koettu

sen enempää Tanskassa kuin Ruotsissakaan. Niiden identiteetti oli rakennettu kansakuntatasolle jo aiemmin suurvalta-aikoina ja ne juuri olivatkin ensimmäisiä, jotka alkoivat kansallisen ajattelun sijaan puhua skandinavismista. (Jensen 1971, 51—70; Wilson 1976, 137—172; Honko 1980, 33—49.)

Tässä kansallisuusajattelun suuntautumisessa löytyykin siemen siihen prosessiin, joka 1800-luvun puolivälissä syntyi ja vaikutti noin sadan vuoden ajan Norjassa. Norjalainen yhtenäistävä kansallinen ideologia kohtasi pohjoisessa erilaisuuksia, saamelaiset ja kveenit, joista jälkimmäisten oletettiin ajan ajattelutavan mukaisesti edustavan suomalaista ulos suuntautuvaa nationalismia ja sitä kautta poliittista uhkaa natio-Norjalle.

Nationalismi Suomessa pääsi poliittisena liikkeenä vauhtiin 1850-luvulla, ja kansakoululaitoksen myötä se saavutti laajat kansankerrokset vasta vuosisadan lopulla (Halila 1980, 166—169). Tämä on pidettävä mielessä, kun tarkastellaan 1700-luvulla alkanutta ja 1880-luvulle ulottunutta suomalaista siirtolaisuutta Pohjois-Norjaan. 1700-luvun siirtolaisten nationaalisuudesta on vaikea sanoa mitään, koska käsitettä sellaisenaan ei ollut olemassa. Maahanmuuttajat tulivat kuitenkin Ruotsin valtiosta, joskin olivat suomalaista kulttuurista etnisiteettiä. 1800-luvun siirtolaisuus puolestaan tapahtui Venäjältä, ja muuttajina olivat pohjoisen Suomen asukkaat, joita kansakouluopetus juurikaan ei vielä ollut tavoittanut eikä sen mukana myöskään kansallisuusajattelu. On vaikeaa hahmottaa, mikä on ollut maahan muuttavan kveenin kansallisen identiteetin ja kansallisen lojaalisuuden taso. Oletettavaa on kuitenkin, että siteet lähtöalueille olivat pikemminkin perhesiteitä kuin siteitä Venäjän vallan alla autonomiaa harjoittavaan helsinkikeskeiseen Suomen suuriruhtinaskuntaan. Lojaalisuus kohdistui kaiketi kuninkaanseen ja keisariin, siis valtiollisiin symboleihin ja luonnollisesti kirkkoon, joka toimi suurimpana auktoriteettina kansan parissa. Ja kirkkohon oli molemmissa valtakunnissa sama. Varsinaista kulttuurieroakaan ei tässä mielessä juuri esiintynyt, olihan suomalainen yhteiskunta rakentunut ruotsalaisen mallin mukaisesti, ja mm. lainsäädäntö oli mitä suurimmassa määrin yhteneväinen.

Rajat toki erottivat ajan myötä Pohjoiskalotin kansanosat toisistaan ja tällä tavalla lokeroitsi yksilöt eri valtakuntiin, eri valtapiireihin ja eri hallitsijoiden alamaisiksi. Ja rajathan ovat valtioitten välisiä kompromisseja eivätkä suinkaan kulttuurialueiden välisiä.

6.2. Enemmistö — vähemmistö

Kun tarkastellaan norjalaisen yhteiskunnan reaktiota sen kohdatessa eri aikoina alueelleen asettuneen suomalaisperäisen väestön, joudutaan edellä kuvatun kansallisuustaustan rinnalle tuomaan myös yleistettävämpiä lähtökohtia, joilla tutkitaan enemmistö—vähemmistö-suhdetta. Erityisen tärkeätä tämä on tilanteessa, jossa ryhmien kohtaaminen ei ole passiivista vaan kulloisenkin tilanteen mukaisesti melkoisen aktiiviakin. Etnisyyden ja kansallisuusajatuksen yksilötason vaikutusten lisäksi on syytä lähestyä myös niitä strategioita, joita enemmistöväestöllä (valtaenemmistöllä) on käytettävissään, kun se reagoi vähemmistöryhmään, jonka erilaisuus on selvästi havaittavissa ja jonka pyrkimys erilaisuutensa esiin tuomiseen ja kulttuuriseen tunnustamiseen on havaittavissa joko aktiivina toimintana tai latenttina mielipiteenä.

Karmela Liebkind on kehittänyt tutkimuksissaan teoriaa varmoista ja epävarmoista yhteisöistä, joita esiintyy sekä enemmistön että vähemmistön ryhmissä (Liebkind 1988, 102—193; 1991, 3). Hänen mukaansa:

- 1) **Epävarma enemmistö** välttää vertailemasta itseään minorigruppeihin. Enemmistöryhmäläiset samastuvat voimakkaasti omaan ryhmäänsä ja suhtautuvat nihkeästi vähemmistöjen erityistarpeisiin. Yhteisöllä on voimakas kansallinen, etninen tai kulttuurinen profiili. ("Oma maa näyttää masentavasti mustikalta ja muut maat näyttävät uhkaavasti mansikoilta". Julkisesti siis 'oma maa mansikka, muu maa mustikka' oman itsetunnon ja valta-aseman ylläpitämiseksi.)
- 2) **Itsevarma enemmistö** ei koe olevansa uhattuna. Se voi ottaa huomioon kulttuurivähemmistön näkökulmia ja tarpeita (huom. partitiivi, LS:n kommentti) ja sillä on varaa sietää vähemmistön olemassaoloa. Sen jäsenet samastuvat ryhmäänsä vain kohtalaisesti. Yhteisöllä on matala kansallinen, etninen tai kulttuurinen profiili. ("Oma maa selvästi mansikka, siksi on vankan enemmistöaseman turvin varaa nähdä siinä myös mustikkaa ja vastaavasti muissa maissa mansikkaa".)
- 3) **Epävarma vähemmistö** pyrkii kaikin tavoin vertaamaan itseään enemmistöön — ja uskoo aina häviävänsä vertailun. Enemmistö edustaa tälle vähemmistölle ihannetta, tavoiteltavaa normia. Oma ryhmä vältetään ja hävetään, sillä ulkoapäin tulevat ennakkoluulot on sisäistetty ja otettu todesta. Yhteisöllä on matala kansallinen, etninen tai

kulttuurinen profiili. ("Oma maa kaikin puolin mustikka, muu maa mansikka".)

4) **Itsevarma vähemmistö** korostaa erilaisuutensa arvokkaita puolia. Erityisominaisuuksia tuodaan tietoisesti esille, niitä vaalitaan ja niille vaaditaan tunnustusta. Ryhmän jäsenet samastuvat voimakkaasti omaan ryhmäänsä ja torjuvat ennakkoluulot vahvalla itsetunnolla. Yhteisöllä on korkea kansallinen, etninen tai kulttuurinen profiili. ("Oma maa mansikka, vaikka muut eivät ota uskoakseen, ja muu maa mustikka, vaikka on olevinaan niin mansikkaa".)

Vaikka ryhmittely on varsin konkreettinen ja sinällään yksinkertaistava, antaa se luonnollisesti mahdollisuuden asettaa vastakkain kaikki neljä erilaista kategoriaa aina pareittain. Tällöin tulevat vertailtaviksi

epävarma majoriteetti	itsevarma majoriteetti
epävarma minoriteetti	itsevarma minoriteetti

Kun asiaa tarkastelee nyt majoriteettinäkökulmasta, on käytettävissä seuraavat viisi vähemmistöstrategiaa (Dahlström 1971; Liebkind 1988, 32—33, hakasulkeissa olevat kommentit kirjoittajan):

1) **Syrjintäpolitiikka** (diskriminaatiopolitiikka), jossa viranomaiset kohtelevat vähemmistöä epäoikeudenmukaisesti esimerkiksi tuomioistuimissa, kouluissa, työmarkkinoilla ja yhteiskunnan muissa palveluissa. Syrjintäpolitiikka johtaa vähemmistön alistettuun asemaan ja tekee siitä alemman yhteiskuntakerroksen ilman niitä oikeuksia, joita enemmistöllä on. Äärimmillen vietyä diskriminointipolitiikka saattaa johtaa vähemmistön fyysiseen tuhoamiseen, karkottamiseen tai eliminointiin muilla keinoin (esim. assimilaatiopolitiikkaa hyväksi käyttäen). [Esimerkkeinä voisi käyttää Neuvostoliitossa harjoitettua vähemmistöpolitiikkaa, tai yleisesti tunnettua "etnisen puhdistuksen" ideologiaa.]

2) **Kielteinen eli torjuva eristäminen** (negatiivinen segregatio), jossa vähemmistö erotetaan enemmistöstä omille asuinalueilleen, omiin kouluihinsa, ammatteihinsa, palveluyksikköihinsä. Tällöin vähemmistö-

tölle osoitetut asuinalueet jne. ovat enemmistön alueita ja saamia palveluja huonompia. Strategia johtaa helposti syrjäntäpolitiikkaan. [Esimerkkeinä voisi mainita intiaanireservaatit Yhdysvalloissa tai Etelä-Afrikan aiempi rotumäärittelyyn perustunut vähemmistöpolitiikka.]

3) **Myönteinen eli pluralistinen eristäminen** (positiivinen segregatio), jossa keskitytään tietyn vähemmistökulttuurin säilyttämiseen rinnakkain enemmistökulttuurin kanssa. Kielellisen ja sosiaalisen yhtenäisyyden edesauttamiseksi vähemmistölle suodaan omia kouluja, aatteellisia yhdistyksiä, sanomalehtiä, ammattialoja ja ehkä asuma-alueitakin, jotka ovat verrattavissa enemmistön vastaaviin. Vähemmistön olemassaolon kannalta tarvittava kulttuurinen infrastruktuuri siis sallitaan. [Esimerkkinä voisi mainita suomenruotsalaisten asema Suomessa — joka sinänsä ei ole vähemmistö vaan toinen osa suomalaisia kokonaiskulttuuria — tai ranskalainen väestönosa Kanadassa. Eräiltä osin voidaan Pohjoismaissa harjoitettava saamelaispolitiikka kytkeä tähän kategoriaan, vaikkakaan ei vielä "valmiina tuotteena".]

Nämä kolme mallia eräässä mielessä lähtevät liikkeelle ajatuksesta, jonka mukaan vähemmistöt ovat olemassa ja tulevat olemaan olemassa, vaikka niitä voidaan kohdella strategioiden mukaisesti. Syrjäntäpolitiikan muuttuessa fyysiseksi hävittämiseksi, ei luonnollisesti voida puhua vähemmistön tulevaisuudesta vaan ns. lopullisesta ratkaisusta.

Kaksi seuraavaa vähemmistöpoliittista mallia on selvästi kohdennettu vähemmistön kulttuuriseen muuttamiseen enemmistön tahdon mukaisiksi (Liebkind 1988, 33):

4) **Akkulturaatiopolitiikka** eli sopeuttamispolitiikka, jossa enemmistöryhmä yrittää yhteiskunnallisten laitosten avulla pakottaa vähemmistön jäseniä omaksumaan enemmistön kieltä, tapoja ja muita kulttuuripiirteitä. Vähemmistö opetetaan tulemaan toimeen enemmistön ehdoin, mutta se voi säilyttää itsellään keskeisiä kulttuuripiirteitä, voi järjestäytyä ja ajaa asemansa vakiinnuttamista, kunhan se ei ole ristiriidassa enemmistön kulttuuristen arvojen kanssa. Tätä politiikkaa harjoitetaan perinteisesti kansallisvaltioissa, joissa erilaisuudet pakotetaan enemmistön tavoille, niin että niitä voidaan sietää. [Integraatiopolitiikka on akkulturaatiopolitiikan toinen nimi. Esimerkiksi Suomessa perinteiset vähemmistöt kuten juutalaiset, romanit, tataarit ja venäläiset on integroitu yhteiskuntaan varsin totaalisesti.]

5) **Assimilaatiopolitiikka** eli sulauttamispolitiikka, jossa enemmistö pyrkii vähentämään eri yhteiskunnallisten laitosten ja itse asiassa koko

kulttuurisen infrastruktuurinsa avulla päämäärätietoisesti vähemmistön jäsenten tuntemaa ryhmäsolidaarisuutta ja identifioitumismahdollisuutta omaa ryhmäänsä kohtaan. Tavoitteena on saada vähemmistöryhmän jäsenet suuntaamaan samastumistunteensa enemmistöön päin. Tavoitteena on siten irrottaa vähemmistöjäsen etnisestä ryhmästään ja liittää hänet enemmistöryhmään. [Prosessi vaatii keskusjohtoisuutta, suunnitelmallisuutta ja useamman kuin yhden sukupolven ajan toteutuakseen. Assimilaatiopoliittista onnistumista on mailmanhistoria täynnänsä, puhutaanhan yleisesti "kansan sulautumisesta" toiseen, "kulttuurin häviämisestä" ja jatkuvan muutoksen prosessista.]

Yksilötason tarkastelussakin on syytä tehdä selvä ero akkulturaatioprosessin ja assimilaatiopyrkimysten kesken. Usein näkee väitettävän, että akkulturaatiopoliittikan tuloksena on assimilaatio. Pitkän tähtäimen historiallisessa katsannossa näin varmaan onkin, etenkin jos huomataan, että akkulturaatioprosessi on kaksipuolinen; myös enemmistöryhmä muuttaa prosessin aikana arvojaan ja normejaan, suhtautumistaan ja sietokykyään ja tuloksena on jatkuva kulttuurimuutos. Sen sijaan assimilaatioprosessissa on kysymys jokotai -pelistä.

Keskeisin ero näillä kahdella prosessilla on siinä, että akkulturaatiossa akkulturoitua osapuoli säilyttää mahdollisuuden ylläpitää kulttuurista arvomaailmaansa kun taas assimilaation tuloksena on assimiloituneen osapuolen täydellinen sulautuminen assimiloivaan.

Akkulturaatioprosessi, jossa enemmistön ja vähemmistön suhdetta säädellään yhteistyöjärjestelmin ja jossa vähemmistö, usein enemmistökin, sopeuttaa toimintansa yhteiselämään, ei siis välttämättä edellytä arvomaailman muutosta. Luonnollista kuitenkin on, että ajan mittaan yhteiskunnallinen konsensus tuottaa uutta arvomaailmaa, joka korvaa akkulturoituvien osapuolien vanhoja arvorakenteita. Assimilaatioprosessissa, joka siis on tietoista vähemmistön sulauttamisohjelmaa, pyritään puolestaan siihen, että assimiloituvan osapuolen arvomuutos tapahtuu assimiloivan suuntaan ja sen kaltaiseksi. Arvokonfliktissa voittaa aina assimiloiva osapuoli, kun taas akkulturaatioprosessissa konfliktitilanne useimmiten jäykistää arvorakenteet kummallakin taholla.

Akkulturaatioprosessi ei edellytä akkulturoitavalta osapuolelta viiteryhmän muuttumista vaan (etninen) lojaalisuus kohdistuu edelleenkin omaan viiteryhmään, vaikkakin sen arvomaailma saattaa olla muutoksen kohteena.

Akkulturaatiosta käytetään myös nimitystä integraatio, jolla tarkoitetaan sellaista enemmistö—vähemmistö-tilannetta, jossa vähemmistön edustajalle sallitaan tietty määrä mahdollisuuksia tuoda esiin omaa kulttuuritaustansa, rakentaa oman etniniteettinsä kannalta tärkeitä kulttuurisia järjestelmiä, jotka myös enemmistöryhmä sellaisiksi hyväksyy. Tasa-arvoista enemmistö—vähemmistö-suhdetta kutsutaan kulttuuripluralismiksi.

Assimiloituminen taas merkitsee yksinkertaisesti sitä, että assimiloituvalla ei ole enää mahdollisuutta samastua muuhun kuin assimiloivaan ryhmään. Viitekehys muuttuu. Tässä yhteydessä on huomattava se, mistä puhuttiin etnisyyden ja kansallisuuden välisiä suhteita tarkasteltaessa. Etnisen lojaalisuuden rinnalle tai sen yläpuolelle on luotavissa erilaisia yliorganiisaatioita, joihin suuntautuva lojaliteetti saattaa eri syistä olla etnistä lojaliteettia voimakkaampaa. (Tuomi-Nikula 1989, 15—17; Anttonen 1984, 17—27.)

Assimilaatioprosessin vastakohtana voidaan pitää isolaatiota. Tällöin minoriteettiyhteisön jäsen keskittyy voimakkaasti hakemaan minuuden turvaa omasta yhteisöstään, etninen lojaliteetti keskittyy omaan ryhmään ja nousee yli annetun kansallisen lojaliteetin.

Akkulturaatiossa ei "yhteiselo" edellytä toisen ryhmän hyväksymistä. Arvomaailma ja etniset symbolit voivat olla enemmistöryhmästä eroavia, kunhan ne eivät olemassaolollaan aiheuta enemmistön koheesiolle vaaraa. Assimiloituminen edellyttää luonnollisesti sitä, että enemmistö ottaa assimiloituvan väestönosan vastaan osana omaa kokonaisuuttaan. Itse asiassa assimilaation läpikäynyttä väestönosaa ei sinällään ole olemassa muutoin kuin historiallisessa mielessä, se on saattanut jättää joitakin museaalisia jälkiä itsestään ja on mahdollisesti vaikuttanut assimiloivan väestönosan arvorakenteisiin. Siinä mielessä myös assimilaatioprosessia voidaan pitää osaltaan kaksipuolisena.

Assimilaatioprosessia on yleensä pidetty yksipuolisen negatiivisena, jossa enemmistö syyllistetään vähemmistönsä häivyttämiseen. Asiaa voidaan kuitenkin tarkastella myös selvittämällä, mitä assimilaatioprosessi merkitsee yksilötasolla. Kysymys, onko vähemmistöllä halua assimilaatioon, riippuu mitä suurimmassa määrin siitä, antaako enemmistö mahdollisuuden tähän. Keskustelu voidaan palauttaa takaisin itsevarmojen ja epävarmojen enemmistöjen ja vähemmistöjen keskinäiseen asetteluun ja vastaus riippuu kulloinkin siitä, kuka on suhteessa keneenkin. Mikäli yhteiskunnallisen

arvostuksen saavuttaminen edellyttää keskeisten enemmistöarvojen ja käytänteiden hyväksymistä, on luonnollista että, mikäli nämä eivät ole liian jyrkässä ristiriidassa vähemmistön vastaavien arvojen kanssa, halukkuus niiden omaksumiseen ja samalla hyväksytyksi tulemiseen on olemassa. Varsinkin nykypäivänä kuulee kysyttävän, onko vähemmistöllä, esimerkiksi pienellä siirtolaisryhmällä, oikeus assimilaatioon. Sosiaaliempaattinen kulttuurisen erilaisuuden ymmärtämisfilosofia edellyttää, että pienetkin vähemmistöryhmät pyrkivät mahdollisimman pitkälle säilyttämään erilaisuutensa ja kulttuurisen olemassaolon perustansa, vaikka ryhmällä ei siihen halua olisikaan. Kun tiedetään, että assimilaatioprosessi on kovin hidasta — arvot muuttuvat pikimmilläänkin kolmessa sukupolvessa — saattaa tällainen akkulturaatioon pakottaminen, positiivinen segregatio, eristää maahanmuuttaneiden ryhmän pitkäksikin aikaa ilman sen jäsenten omaa halua. Tällaisessa tilanteessa voidaan katsoa kahden epävarman ryhmän kohtaavan toisensa.

Yllä oleva on näkemys enemmistö—vähemmistö-suhteesta lähinnä enemmistön näkökulmasta. Etnisyyttä käsittelevässä luvussa olen jo tuonut esiin, mitä strategisia ja taktisia vaihtoehtoja vähemmistöllä on olemassa, mikäli sen jäsenillä on riittävä halu säilyttää kulttuurinsa omat erityispiirteet. Kuhunkin enemmistön käyttämään strategiaan on mahdollisuus vastata omilla **vähemmistöpoliittisilla** strategiavalinnoilla. Päävaihtoehdot ovat luonnollisesti sopeutuako vaiko sulautua.

Sulautumisvaihtoehto tarkoittaa, ettei vähemmistöryhmässä synny missään vaiheessa etnistä emansipaatiota ja sen perustalta suunniteltua etnistä mobilisaatiota. Vähemmistöstrategian luominen edellyttää nimittäin ensiksikin juuri tätä emansipaatiota ja vasta sitten organisatorisia valmiuksia sekä eräässä mielessä ryhmälle ominaista sosio-ekonomista homogeenisuutta ja mahdollisuuksia kulttuurisen infrastruktuurin luomiseen ainakin jollain tasolla. Organisoituminen merkitsee mahdollisuutta reagoida ryhmän sisällä käytävään keskusteluun ja samalla mahdollisuutta toimia keskitetysti ulkopuolisen maailman kanssa. Vasta nämä valmiudet antavat mahdollisuuden hahmottaa etnisyyden taktisista sovellutuksista, luoda erilaisuuden yhteisistä tekijöistä varsinainen operatiivisen toiminnan taso. (Ks. myös Cultural Pluralism 1985, 177—178.)

Kun edellä käyty ajatusrakentelu siirretään norjalaisen suuryhteiskunnan ja kveeniväestön väliseen suhteeseen, on lähtökohtana, että enemmistönä on kansallista identiteettiään rakentava valtio, itsenäisyyttään ja kansallista olemassaoloaan hakeva suuryhteiskunta, joka selvästi on kulttuurisesti epävarma enemmistö. Tämä enemmistö kohtaa hajanaisen, kansallistunnetta vailla olevan, usein sosiaalisestikin rajoittuneen organisoitumattoman väestön, jolla on suuryhteiskuntaan verrattuna erilaisia merkkejä etniselle identiteetilleen. Epävarma enemmistö kohtaa siis epävarman vähemmistön. Kun tämä kulttuurinen kohtaaminen vielä sijoitetaan historiallisiin yhteiskunta- ja kulttuuriteoreettisiin kehyksiinsä, saadaan malli, jossa norjalainen, kulttuurisesti ja kansallisesti epävarma enemmistö rakentaa tietoisesti omaa kansallista (ja etnistä) identiteettiään (entisen vähemmistöidentiteetin sijaan) ja pyrkii kaikkiin keinoin torjumaan vähemmistön pyrkimykset omien erityistarpeittensa huomioon ottamiseen. Vastapoolina on hajanainen epävarma vähemmistö — itse asiassa hajanaisen pienyhteisöjen muodostama etninen vähemmistö — jolla ei ole omaa tietoista yhtenäistä kulttuurista identiteettiä ja jonka synnyn on aiheuttanut tarve siirtyä enemmistöryhmän alueelle. Enemmistön muodostamaan organisoituneeseen yhteiskuntaan sopeutuminen ja sen ehdoilla eläminen on selviytymisen ehto. Epävarma kohtaa epävarman.

6.3. Den finske fare — norjalaistamispolitiikka

Norja irtautui Tanskasta vuonna 1814 ja solmi välittömästi personaaliunionin Ruotsin kanssa. Irtautuminen merkitsi kuitenkin, että maalle laadittiin oma perustuslaki, omat lakia säättävät elimet, ja koko yhteiskunnallinen infrastruktuuri muotoutui kansallisvaltioideaalin mukaiseksi. Valtakunnan rakentamisen alkuvuosikymmenet keskittyivät kansallisen valtiolaitoksen, sivistyksellisen infrastruktuurin ja oman turvallisuuspolitiikan rakentamiseen sekä itsenäisen taloudellisen aseman vaatimiin perustehtäviin. Vasta 1800-luvun puolivälissä alkoi osana kansallisvaltion rakentamista se prosessi, joka kohdistui suoraan Pohjois-Norjan suomalaisperäiseen asujaimistoon ja sen rinnakkaisvähemmistöön, saamelaisiin.

Poliittinen tausta ja strategiat

Norjalaistamisprosessin ja laajemminkin Norjan kansallisvaltion turvallisuuspolitiikan ja vähemmistöpolitiikan vaiheita 1800-luvun puolivälistä toiseen maailmansotaan ovat tutkineet norjalaiset historioitsijat Knut Einar Eriksen ja Einar Niemi teoksessaan *Den finske fare. Sikkerhetsproblemer og minoritetspolitikk i nord 1860—1940* (Eriksen — Niemi 1981). Koska heidän teoksensa perustuu primaarilähteiden tarkkaan ja ammatilliseen käyttöön, olen epäröimättä käyttänyt sitä peruslähteenäni pyrkimättä varsinaisesti etsimään uutta näkökulmaa — joitakin kommentteja lukuun ottamatta — tähän norjalaisten omaan historiantulkintaan.

Eriksen ja Niemi lähtevät tutkimuksessaan liikkeelle selvittämällä, miksi norjalainen vähemmistöpoliittinen näkökulma varsin radikaalisti 1860-luvulle tultaessa muuttuu omia pohjoismaisia minoriteetteja periaatteessa neutraalisti kohtelevasta niihin ankaran negatiivisesti suhtautuvaksi, joka ajan myötä johtaa myös konkreettisiin voimakkaisiin pyrkimyksiin ratkaista vähemmistöjen ja erityisesti suomalaisperäisen vähemmistön tulevaisuus aktiivilla assimilaatiopolitiikalla. Tekijät nimittävät tätä suhtautumismuutosta käsitteellä "Den finske fare", "suomalaisuusuhka", ja hakevat sen primaaritaustaa norjalaisesta, oslolaisesta (Christiania) näkökulmasta hahmotetusta turvallisuuspolitiikasta.

Taustalla on luonnollisesti jo aiemminkin todettu vuosisatainen kamppailu Jäämeren rannikon hallussapidosta, mikä samalla merkitsi pääasiallisen luonnonresurssin, kalastuksen, taloudellista hallintaa sekä toisaalta pääsyä jäättömistä satamista Jäämerelle ja sitä kautta valtamerelle. Kun 1800-luvun alussa tehtiin Ruijan malmilöydöt, lisääntyi taloudellisen hallinnan kiinnostavuus. Tämä taas täydensi kansallisvaltionäkemyksiä valtiosta resurssien haltijana tai ainakin niiden käytön sääntelijänä. Vuosisatainen kamppailu Jäämerestä, joka vielä 1800-luvulla oli lopullisesti ratkaisematta — yhteisalueet olivat vielä lopullisesti jakamatta — oli luonut myös valtiostatustaan hakevalle Norjalle turvallisuuspoliittisen perinteen, jonka mukaan pääasiallinen uhka norjalaista Ruijaa kohtaan tuli etupäässä idästä. Itse asiassa uhka tuli etelästä, Venäjältä. Tämähän oli valloittanut ennen Ruotsille kuuluneen Suomen alueen vuosien 1808—9 sodassa, norjalaisittain Napoleonin sodissa. Kun suurvaltasuhteet jännittyivät edelleen ja johtivat Krimin sotaan, joutui unioni (Ruotsi-

Norja) valitsemaan puolensa. Tuossa tilantessa vaihtui 1800-luvun alkupuolen neutraliteettipolitiikka ja Venäjä-myönteisyys selvästi länteen suuntautuvaksi politiikaksi, norjalaiset katselivat pääasiallisesti Englantiin ja ruotsalaiset Ranskaan. Sodan aikana ja sen alusvuosina nousi unionissa esille epäily, että Venäjä, joka kaikin tavoin pyrki saamaan satamia valtamerillä, oli myös kiinnostunut ja aikeissa operoida pohjoisessa saadakseen itselleen Ruijasta jäättömän sataman. Tämä aiempien vuosien (kuningas Carl Johanin) neutraliteettipolitiikkaa muuttanut uusi ulkopoliittinen linja sai vahvistuksensa ns. November-traktaatissa vuonna 1855, jolloin unionivaltiot Ruotsi ja Norja sitoutuivat olemaan antamatta aluettaan Venäjälle ja vastaavasti Iso-Britannia ja Ranska sitoutuivat avustamaan unionia mahdollisessa Venäjän invaasiossa. Tämä sopimus satoi unionin voimakkaasti länteen ja aiheutti luonnollisesti myös seurauksia turvallisuuspoliittisessa keskustelussa. (Jensen 1971, 96—97; Eriksen — Niemi 1981, 317—318.)

Jo ennen tuota oli epäily venäläisten tavoitteita kohtaan johtanut aktivoitua rajankäyntiin Norjan ja Venäjän välillä, ja vuonna 1826 vedettiin raja entisen yhteisnautinta-alueen halki Etelä-Varengissa pitkin Paatsjoki-laaksoa. Tätä aiemminhan oli entinen vuoden 1771 raja Ruotsia vastaan ja raja vuodelta 1809 Tornionjokilaaksossa muuttunut rajaksi Venäjää vastaan. Näin oli entinen "kulmanaapuri" muuttunut unionin naapuriksi Tornioista Boris Glebiin Jäämeren rannalla. Tiukentuneet asenteet johtivat myös viimeiseen rajansulkuun vuonna 1852, jolloin Tenonvarren raja suljettiin. Rajansulun takana on muitakin kuin selvästi ulkopoliittisia syitä. Norjalaiset halusivat lopettaa saamelaisten nomadismia ja pakottaa heidät pysyvästi asuviksi alamaiksi. Ehkä takana on ollut myös ajatus tällä tavoin hajottaa noussut saamelainen emansipaatio, joka sai ilmiänsä mm. Vuorvut-liikkeessä ja kulminoitui Kautokeino kansannousuna juuri vuonna 1852 (Pentikäinen 1995, 293—294). Kaiken kaikkiaan 1800-luvun puoliväliin tultaessa rajanvedot ja nautintakiellot heijastivat kuitenkin mitä suurimmassa määrin unionin epäluuloa uuden sillanpään länteen saanutta Venäjää kohtaan. Kun yleinen käsite vielä 1800-luvun puoliväliin tultaessa oli "den russiske fare", yhdistettiin siihen nyt suomalaisen yhteiskunnan muodostama "vasallivaltio"-status ja nähtiin suomalainen autonominen valtionosa osana venäläistä

ulkopolitiikkaa ja näin venäläinen vaara muuttui pian käsitteeksi "den finske fare". (Eriksen — Niemi 1981, 317.)

Varsinaisesti yleiseen mielipiteeseen ja yleiseen poliittiseen keskusteluun suomalaisuus nousi kuitenkin vasta 1860-luvulla, jolloin viranomaiset enemmän tai vähemmän avoimesti alkoivat puhua Suomesta ja suomalaisista — ja erityisesti Norjassa asuvista suomalaisista, kveeneistä — turvallisuuspoliittisessa ja kansallisessa yhteydessä. Itse asiassa keskustelu oli alkanut kansanopetuskeskustelusta ja kielikysymyksestä, ja alussa se kohdistuikin etupäässä saamelaisväestön kielelliseen statukseen, joskin kveenien olemassaolo jo tuolloin oli kulttuuripoliittisesti tiedostettu. Vaikka tuossa kielikeskustelussa käytettiin argumentteja, jotka vaativat vähemmistöjen kielellistä ja kulttuurista norjalaistamista, ei varsinaista ulkopoliittikkaan kytkettyä keskustelua kveeniväestöstä ennen 1860-lukua käyty. Keskustelun nyt alettua ja ulkopoliittisen hälyn noustessa Suomessa käytävästä kansallisuuspoliittisesta keskustelusta sattui tuohon ajanjaksoon myös 1800-luvun suuri siirtolaisuusprosessi, joka toi runsaat maahanmuuttajien joukot Pohjois-Suomesta lähinnä Varengin alueelle ja näin antoi norjalaisille mahdollisuuden yhdistää periaatteellinen turvallisuuspolittinen keskustelu konkreettiseen vähemmistöpoliittiseen keskusteluun. Kuitenkaan ei vielä 1860-luvun alussa kveenejä nähty vaarana norjalaisuudelle. Mm. elinkeinosäädöksissä, esimerkiksi maanomistuslaissa vuodelta 1863, ei etnisyyksymystä oteta lainkaan esille; kveenit olivat yhtä tervetulleita kuin aiemminkin (Eriksen — Niemi 1981, 319—320).

Kveenit joutuivat itse asiassa tahtomattaan silmätkuiksi, kun Suomen fennomaanien myötä kulttuuripoliittisesta suomalaisuudesta alkoi tulla myös poliittinen keskustelunaihe. Eurooppalaisten kansallisuusaatteiden mukaisesti pyrittiin Suomestakin rakentamaan yhden kansan ja yhden kielen kansakunta ja tähän ajatteluun kytkettiin myös saksalaisesta nationalismista omaksuttu ajatus pyrkiä kytkemään kulttuurisesti ja myös valtiollisesti yhteen kaikki Suomen heimot, suomalais-ugrilaiset kansat, tai ainakin itämerensuomalaiset. Suur-Suomen aatteelliset perustat rakennettiin tuolloisen sivistyneistön, ei vähiten kansallisten tieteiden tutkijoiden toimesta, ja ne loivat pohjan norjalaiselle epäluulolle suomalaista nationalismia kohtaan ja samalla pohjan 1900-luvun alkuvuosikymmenten oikeistonationalismille. (Wilson 1976, 19—66;

Nygård 1978, 21—26.) Erityisen huomion niin Suomessa kuin erityisesti Norjassa saivat David Skogmanin kirjoitukset Länsipohjasta, Ruotsiin kuuluvilta suomalaisalueilta, ja asiasta käyty kirjoittelu Suomen lehdistössä sekä ruotsalaisten reaktiot. Skogman oli kulttuuri-idealisti, joka edellytti suomalaiselle väestönosalle Ruotsissa kielellisiä perusoikeuksia. Idealismistaan huolimatta hän oli snellmanilainen kulttuuripoliitikko ja hänen sanoillaan oli myös valtiopoliittista merkitystä. Hän yhdisti länsipohjalaisten kulttuuriin asemaan myös teeman Ruijan suomalaisista ja vaati heille niin ikään kulttuurisia oikeuksia (joita heillä siis tuolloin itse asiassa olikin, mm. opetusta annettiin suomeksi, kirjallisuutta levitettiin jne.). (Skogman 1870; Nygård 1978, 24—26.) Kun Skogmanin taustavoimaksi käydyin julkisen kirjeenvaihdon ja hänen julkaisemansa erillisartikkelin perusteella ilmaantui tiedemies ja poliitikko Yrjö Koskinen, saivat Skogmanin ajatukset suomalaisuuden kulttuurisista vaatimuksista Ruijassa selvästi valtiollispoliittisen sävyn. (Koskinen 1868; Nygård 1978, 27—28; Eriksen — Niemi 1981, 40—41.)

Suurin häly 1800-luvun loppupuolella nousi kuitenkin A. V. Ervastian matkakertomuksesta vuodelta 1884. Hän teki matkan Vianmereltä Kuolan kautta Ruijaan ja rannikkoa pitkin Tromssaan. Matkakirjassaan hän ottaa epäroimättä esiin suomalaisten kulttuuripoliittisen kohtelun, kielellisen ja kulttuurisen norjalaistamisen. Ervasti tekee matkakertomuksesta poliittisluonteisen ohjelman, vaikka retken pääajatus olikin selvittää Petsamon ja Ryssänrannan mahdollisuuksia toimia osana suomalaista territoriaa. (Ervasti 1884, erit. 240—245.) Juuri matkakuvauksen selvä vähemmistöpoliittinen luonne ja valtiopoliittinen uho aiheuttivat suurta ärtymystä norjalaisessa virkamies- ja poliitikkokunnassa ja johtivat yhä suurempaan epäluuloon kveeniväestöä ja sen kansallista lojaliteettia kohtaan. (Eriksen — Niemi 1981, 42.)

Ensimmäiset viralliset norjalaiset mielipiteet suomalaisuhasta tuotiin esiin 1860-luvun alkupuolella, jolloin suomalainen siirtolaisuus lähinnä Varenegin alueelle oli voimakkaimmillaan. Eristäytyvistä kveenikolonioista tuli paitsi operationaalinen myös arvoväritteinen käsite keskusteluun. Kun tuohon keskusteluun yhdistettiin todettu suomalaisen nationalismin mielenkiinto suomalaisalueita kohtaan, johti se toimenpiteisiin myös Norjan suurkäräjillä. Vuonna 1867 oli lausuttu ensimmäiset varoittavat sanat niin muuton

aiheuttamista väestödemografisista muutoksista kuin myös suomalaisuusliikkeen mielenkiinnosta "uusille" suomalaisalueille. Huomio oli kiinnittynyt kveeneihin ja antoi nyt sysäyksen vastatoimenpiteisiin; lähtökohta norjalaistamisideologialle oli löytynyt. 1860-luvun lopulla käytiin kiivastakin keskustelua vähemmistöpolitiikan strategiasta ja tavoitteista, vastakkain olivat akkulturoiva linja, jonka mukaan kveeneistä tuli tehdä omakielisensä ja pääkulttuuriin sopeutettu väestönosa, ja assimiloiva, joka ajoi selvää norjalaistamispoliittista strategiaa. Valituksi tuli assimilaatiopolitiikka ja siihen liittyivät yritykset rajoittaa maahanmuuttoa ja epäonnistuneiksi tuomitut pyrkimykset ohjata muuttovirta takaisin Suomeen (Eriksen — Niemi 1981, 321). Eräät puheenvuorot (esim. Eilert Sundtin yritykset julkaista saamen- ja suomenkielistä materiaalia) todettiin tavoitteelle vaarallisiksi ja estettiin; keskustelussa verrattiin kveenikysymystä jopa etniseen konfliktiin Saksan ja Tanskan välillä Schleswigissä.

Eriksen ja Niemi käyttävät kokonaisprosessista tarkoituksella käsitettä norjalaistamisprosessi (ja Ruotsin osalta ruotsalaistamisprosessi) ja kietovat sen sisään sekä kulttuuripoliittiset että turvallisuuspoliittiset aspektit. Molempienhan perustavoite oli sama: kielisekoitusalueet Pohjois-Tromssa ja Finmarkku oli integroitava norjalaiseen yhteiskuntaan. Kaiken kaikkiaan kyse oli vain strategiavalinnasta, siitä millä tavalla tuohon "integroituu kokonaisuuteen" oli päästävissä. Turvallisuuspoliittisen näkemyksen taustalla oli niin 1800-luvulla kuin aina toiseen maailmansotaan asti suhtautuminen suurvalta Venäjään/Neuvosto-Venäjään/Neuvostoliittoon ja sen ekspansio- ja poliittiseen. Suomea tarkasteltiin tuossa näkemyksessä toisaalta satelliittivaltiona ja sen asukkaita Venäjän alamaisina, mitä nämä luonnollisesti olivatkin. Toisaalta suomalaiset muodostivat oman uhkatekijänsä an sich — keskustelu nationalistisista liikkeistä Suomessa ennen itsenäistymistä ja sen jälkeen antavat tähän selvät viitteet. Vuoden 1917 jälkeen ongelma tuli norjalaisesta näkökulmasta yhä vain vaikeammaksi: Neuvosto-Venäjä/Neuvostoliitto oli nyt tuntematon uhka paitsi valtiollisesti myös sen levittämän yhteiskuntamallin vuoksi. Suomen aluetta ja suomalaisia pidettiin sosialististen ajatusten läpikulkumaana ja levittäjinä. Uhkaavinta oli kuitenkin Suomen itsenäistyminen ja itsenäistyneen valkoisen Suomen ulkopoliittinen viesti, joka edusti hengeltään 1800-luvun fennomaanien tavoitteita, mutta

piirteiltään nousevan eurooppalaisen oikeistofasismien mallia. Erikseen ja Niemen mukaan juuri Suomi oli norjalaisessa näkemyksessä uhkatekijä maailmansotien välisenä aikana pohjoisessa, ei juurikaan Neuvostoliitto. Tätä uhkaa vastaan oli olemassa jopa rajoihin liittyviä strategiavaihtoehtoja. Norjalainen politiikka jakautui kahteen päästrategiaan; toisaalta keskityttiin eristämään Suomi fyysisesti mahdollisimman tehokkaasti ja toisaalta ryhdyttiin sisäiseen offensiiviin kveenejä, osittain myös saamelaisia kohtaan.

Valtiopoliittisesti tapahtui asenteiden lievenemistä 1930-luvulla suurvaltapolitiikan seurauksena ja yhteinen pohjoismainen suuntaus antoi norjalaisille viranomaisille mahdollisuuden kiinnittää huomiota muuallekin kuin pohjoisiin alueisiinsa. Kuitenkin juuri toisen maailmansodan alla on havaittavissa jälleen selvää asenteiden tiukkenemistä Ruijassa. Viranomaisten valvonta, urkkiminen ja vakoilu, epäilyt, salaiset raportit ja salaiset komiteat olivat jokapäiväistä elämää kveenimiljöissä ennen toista maailmansotaa.

Sisäiseen muutosprosessiin ryhdyttiin nationalismien ja sosiaalidarwinismin hengessä tavoitteena "yksi valtio, yksi kansa, yksi kieli". Ja tuo valtio, kansa ja kieli olivat luonnollisesti norjalaisuudesta johdettu ideaalityyppinen homogeeninen ihannekansakunta. (Eriksen — Niemi 1981, 321—331.)

Vertaillessaan vähemmistöpoliittisten toimenpiteiden kohdistumista kahteen minoriteettiin, kveeneihin ja saamelaisiin, Erikseen ja Niemi toteavat ainakin kaksi periaatteellista lähtökohtaeroa. Saamelaiset muodostavat alkuperäiskansan, ja siihen on viranomaisten ja yleisen mielipiteen mukaan suhtauduttava eri tavoin kuin maahanmuuttaneisiin suomalaisiin. Toisaalta kveenien etnografinen status ei juurikaan eroa muusta väestöstä; kveenien elinkeinorakenteen on laaja, ja maataloudessakin on havaittavissa ero atlanttista perinnettä edustavan perinteisen saamelaisen ja uutta teknologiaa ja arktista maanviljelystä edustavan norjalais- ja kveeniväestön välillä. Kun vielä saamelaisväestö leimautuu porotalouskulttuurin edustajaksi privilegioineen, on ero elinkeinoperinteessä merkittävä. Saamelaisuuden erillisyys suhteessa norjalaiseen ja suomalaiseen kulttuurimuotoon on niin huomattava, että se jos sellaisenaan on estänyt aktiivien assimilaatioprosessien läpimenon.

Siirtolaisväestönä, vaikkakin historiallisesti erittäin vanhana sellaisena, on kveenien ollut vaikea vaatia itselleen erillisasemaa oman kulttuurinsa

suhteen — reaktio, joka tunnetaan siirtolaisväestön stigmana universaalisesti-kin. Näin samanlaistuminen ja suuryhteiskunnan hyväksyntä on ollut siirtolaisväestölle luonnollisesti mieluisampaa kuin tarkoituksellinen isolaatio, johon taas saamelaispolitiikka on tukenut strategiansa. Kun vielä muistetaan, että 1700-luvun siirtolaisuus saapui suomenkielisestä Ruotsista ilman kansallisuusproblematiikkaa, kun Pohjoiskalotti on aina ollut monietninen eikä suomalaisuusaate vielä ollut juurikaan ulottunut edes 1860-luvun siirtolaisten ajatusmaailmaan, ei maahan muuttaneella väestöllä ollut tietoista ajatusta yhtenäisestä etnisestä tai kansallisesta statuksestaan. Väestö asettui myös asumaan pieniin isoituviin asutuspisteisiin ympäri Ruijaa, mikä luonnollisesti oli este minkäänlaiselle organisoitumiselle. Vasta valtaenemistön luoma kansallisuuspolitiikasta johtuva konfliktitilanne nosti erilaisuuden aspektin voimakkaana esiin, erilaisuuden, joka toki oli ollut jo perinteisestikin olemassa, mutta ei vähemmistöstrategiana.

Norjalaistamisprosessi kohdistui edellä todetuista poliittisista syistä selvästi voimakkaammin kveeniväestöön kuin saamelaisryhmiin. Siinä missä saamelaisille jo varhain annettiin mahdollisuus sisäiseen organisoitumiseen, pyrittiin se estämään kveeniväestöltä (viidennen kolonnan pelossa). Työpaikkoihin rekrytoinnissa tapahtui syrjimistä, maanhankinta sidottiin kielitaitoon, kansalaisuuslait ja ulkomaalaislait koskivat kveenejä, eivät saamelaisia. Koululaitoksessa käsiteltiin kieliä eri statuksisina, jopa niin, että vuoden 1936 koululaissa suomi apukielenä poistettiin, kun taas saame jäi. Kulttuuripoliittiset kielen asemaan liittyvät manipulaatiomenetelmät (ilmaiset norjankieliset aikakauslehdet, radiot jne.) ohjattiin kveeneille, ei saamelaisille, ja poliittinen valvonta kohdistui pääsääntöisesti kveeneihin. Viranomaiset pyrkivät myös tietoisesti herättämään epäsuoraa näiden kahden väestöosan kesken — hajota ja hallitse. Jopa lestadiolaisen liikkeen, saamelaisten ja kveenien etnisen uskonnon, hajaannusta tervehdittiin tyydytyksellä, estettiinhan näin yhteisen etnisen symbolin kehittyminen kahdelle minoriteetille.

Norjalaisen suuryhteiskunnan taktiikat

Erikson ja Niemi esittelevät tutkimuksessaan neljä suurta taktista vaihetta vähemmistökysymyksen ratkaisemiseksi. Ensimmäinen käsittää norjalaisen kansallisuushengen voimistamiseen ja norjalaiseksi haluamiseen suunnatut

toimenpiteet. Toisena läpikäyväenä taktisena linjana ovat ne toimenpiteet, joiden voidaan katsoa olevan offensiivisia luonteeltaan, lähinnä rajakysymykset. Kolmas asiakokonaisuus erittelee ne eristämistoimenpiteet, jolla norjalainen yhteiskunta erotettiin suomalaisesta ja erilliset kveeniyhteisöt muusta yhteiskunnasta. Neljänneksi tarkastellaan niitä toimenpiteitä, joita yhteiskunta käytti saadakseen selville olettamansa epäkansalliset tai epälojaalit ainekset ja näiden oletetut suunnitelmat norjalaista yhteiskuntaa vastaan.

Koska suunnitellut ja toteutetut strategiat "Ruijan laboratoriossa" tarjoavat selvän kuvan sivistisyhteiskunnan vähemmistöpolitiikasta, olen tarkoituksella tuonut ne esiin kohtalaisen laajalti, vaikka lukijoilla olisi mahdollisuus itse tarttua Eriksenin ja Niemen norjankieliseen tutkimukseen.

Koulupolitiikka 1800-luvulla

Koulupolitiikassa nostettiin 1850-luvulla esiin mahdollisuus antaa saamelais- ja kveenilapsille kielenopetusta heidän omalla äidinkielellään. Yritys aktivoi laajaan keskusteluun kielenopetuksesta pohjoisille vähemmistöille, ja johti toimenpiteisiin, joiden tarkoituksena oli lisätä norjan kielen opetusta etupäässä saamelaislapsille. Toimenpiteet kohdistuivat lähinnä Pohjois-Tromssaan ja Finmarkkuun, siis saamelais- ja kveenialueiden keskuksiin. Vuodesta 1851 aina 1920-luvulle asti oli valtion budjettiin varattu erillinen määräraha norjan kielen opetuksen aktivoimiseksi. Tätä momenttia kutsuttiin nimellä "Finnefondet". Vuodesta 1868 liitettiin kveenit virallisesti mukaan tähän erillistöimintaan. Kyse oli normaaliksi katsotusta kansansivistystyöstä, johon jo 1852 oli annettu asetus opettajakoulutuksen kehittämisestä monikielialueilla. Tromssan seminaariin perustettiin stipendipaikkoja opettajiksi aikoville, jotka opiskelisivat saamea, mutta samalla sitoutuisivat tutkintonsa jälkeen työskentelemään alueella seitsemän, myöhemmin viisi vuotta. Tuohon aikaan norjan kielen opetuksessa pidettiin tärkeänä käyttää apukielenä lapsen omaan äidinkieltä — siis varsin edistyksellinen pedagoginen ajattelu aikanaan. Vuonna 1862 perustettiin stipendi opettajaksi opiskelevalle, joka opiskelisi suomea ja myöhemmin opettaisi suomenkielisiä lapsia; työ oli tehtävä Varengin alueella, lähinnä Vesisaarella, johon kohdistui suuri muuttopaine tuohon aikaan. Tavoitteena oli suomalaislapsien kurjan norjan kielen taidon parantaminen erillisellä alkeisluokalla. Stipendiä haettavaksi ilmoitettaessa

todettiin kuitenkin, että lisätyllä kielenopetuksella koulussa oli selvä kansallinen intressi. Opetuksen tehostamisella estettäisiin kveenestä eristäytymästä omaksi kieliryhmäkseen alueella, jossa he muodostavat paikoittain määrällisiä majoriteetti-yhteisöjä. Myös muille kveenialueille annettiin resursseja monikielisten opettajien lisäpalkkaan, jotta norjan kielen oppiminen tehostuisi.

Friisin suomalais-norjalainen aapinen vuodelta 1867 oli koulukäytössä. Vaikka monikielisyys tuntuikin olevan käytännössä opetusmetodinä, ei norjalaistamistavoitteesta silti virallisesti luovuttu. Lisäpalkkioita annettiin opettajille, jotka pystyivät osoittamaan, että he ovat saaneet oppilaansa oppimaan norjan kielen. Opettajaseminaari oli siirretty Tromssasta Alattioon 1865, jotta "opetus saameksi ja suomeksi voisi tapahtua luonnollisessa kieliympäristössä", mutta jo vuonna 1869 seminaari siirrettiin takaisin Tromssaan, yksikieliseen ympäristöön. Norjan kielen opetuksen tehosta vastasi Finnefondet, jolta opettajien tuli vuosittain hakea "kielilisiänsä". Lisän saamisen ratkaisi lähinnä paikallisen papiston lausunto opetuksen tehosta.

Mutta tämäkään ei auttanut. 1870-luvulla opetuksen tarkastajat raportoivat, että norjan kielen osaaminen oli laskussa, opetus tehotonta ja että kveenin kieli leviää. Kielen, myös saamen kielen, voimakasta asemaa yhteisöissä kuvaa se, että Vesisaarella ilmestyi joitakin numeroita Ruijan Suomenkielistä Lehteä vuonna 1877, kunnes se varsin pian joutui lopettamaan toimintansa taloudellisista syistä. Samoin ilmestyi Vesisaarella saamenkielinen *Muitalægje*-lehti muutamia vuosia 1870-luvulla. Viranomaiset olivat huolestuneita, kveenikoloniat kasvoivat ja olivat varsin yksikielisiä, fennomaanien ääni etelästä tavoitti kansalliset norjalaiset viranomaiset, lesta-diolaisuus oli 1860-luvulla lähes täydellisesti suomenkielistynyt ja muutoinkin uhkasi kansankirkon ylivalta; lisäksi kielellinen norjalaistaminen kouluissa taantui.

Vuonna 1880 annettiin uusi ohjeisto: "Instrux for lærerne i de Lappiske og Kvænske Øvergængsdistrikter i Tromsø Stift", joka ohjeisti viranomaiset selvään norjalaistamistyöhön. Toimenpiteitä voitiin uuden ohjeen mukaan suunnitella myös paikallisella tasolla aiemman hiippakuntahallintotason asemesta. Ohjeen mukaan jokaisen saamelaisen ja kveenilapsen tuli oppia lukemaan ja kirjoittamaan norjaa. Aiempi näkemys myös äidinkielen osamisesta poistettiin ohjeistosta. Saamesta ja suomesta tuli opetuksen apukieliä,

joita saattoi käyttää vain suurimmassa hätässä, jos tieto ei muuten saavuttanut oppilasta. Uskonnonopetus muuttui norjankieliseksi ja tuntien aikana oli vain norjan käyttö luvallista. Koululaisten vanhemmille piti motivoida lasten kielenoppimista ja heitä saatettiin jopa palkita lapsen hyvistä suorituksista Finnefondetin stipendeillä.

Opetusmateriaalista poistettiin kaksikielinen materiaali eikä 1879 julkaitavaksi aiottu suomalais-norjalainen lukukirja koskaan ilmestynyt. Kaksikielisten raamatunhistorioiden uusintapainoksista jätettiin saamelainen/suomalainen osuus pois. Jonkin verran saamenkielistä opetus- ja julkaisuaineistoa ilmestyi, mutta vuoden 1884 jälkeen ei enää ilmestynyt yhtään suomalais-norjalaista oppikirjaa.

1880-luvulla alkoi esiintyä eroavaisuuksia suhtautumisessa saamelaisiin ja kveenioppilaisiin. Saamelaisten uskonnonopetuksessa haluttiin ja saatiinkin lupa käyttää saamea, kun taas kveenien osalta norjan kielen ehdottomuutta edelleenkin tiukennettiin. Taustalla on luonnollisesti nähtävä poliittiset mutta myös kirkkopoliittiset syyt, lestadiolaisuus pyhine suomen kielineen oli uhka Norjan kirkolle.

Vuoden 1889 koululaissa määrättiin yksiselitteisesti, että "Undervisningen skal foregaa i det norske Sprog". 1890-luvulla arvioitiin suomen ja saamen kielen opetuksen tarpeellisuutta Oslon yliopistossa ja Tromssan seminaarissa uudelleen ja tuloksena oli, että perustettu professuuri muuttui dosentuuriksi 1897. Vuonna 1904 lakkautettiin viimeiset suomen kielen stipendipaikat Tromssassa. Näin loppui kaikki saamen- ja suomenkielinen opetus opettajainvalmistuslaitoksessa 1906. Trendiä vahvistaa vielä se, että vuosisadan vaihteessa alkoi myös saamen- ja suomenkielisten opettajien diskriminointi; he eivät enää saaneet lisäpalkkaa Finnefondetilta kuten norjalaiset kollegansa. Opettajakunnasta tuli ajan myötä puhtaasti norjalainen ja kansallisesti herännyt norjalaistamisen väline pohjoisessa.

Koulupoliittisesti merkittäviä tapahtumia olivat myös Finmarkun "skole-direktørembeten" ja valtion ylläpitämien internaattien perustaminen. Yhteiskunta priorisoi internaattien rakentamisen niin, että tärkeintä oli rajojen (itään) varmistaminen, sitten kielikysymykset ja kolmanneksi vasta taloudelliset aspektit. Ja Suomi kuului itään.

Internaattien rakentaminen jatkuikin vilkkaana aina toiseen maailmansotaan saakka. Tavoittena oli norjalainen Finmarkku, "og da maa kvæn og lap føres did, at de føler sig som ansvarig parthaver i norsk kultur. Og midlet dertil er at kvæn og lap baade tænker og taler norsk" (ja niin tulee kveeniä ja saamelaista ohjata, että he tuntevat itsensä norjalaisen kulttuurin vastuullisiksi osasiksi. Ja keino siihen on, että kveeni ja saamelainen sekä ajattelevat että puhuvat norjaksi). (Eriksen — Niemi 1981, 48—61.)

Kirkko ja kveenikysymys 1800-luvulla

Norjan kirkon vähemmistöpolitiikka pohjoisessa oli pääasiallisesti kytköksissä saamelaiskysymykseen. Saamelaisväestön kanssa työskentelyllä oli pitkä perinne ja sen sielunhoitoon oli kiinnitettävä erityistä huomiota. Oli myös yleinen näkemys siitä, ettei kveeniväestöllä ollut erityisiä oikeuksia vaatia itselleen omia kirkollisia palveluja, heidän olivat tulleet maahan omasta tahdostaan ja heidän oli asennoiduttava sen mukaisesti.

1800-luvun puolivälissä esiintyi kuitenkin ääniä, joiden mukaan kveenien integrointi yhteiskuntaan tapahtuisi paremmin, mikäli he saisivat kirkollisia palveluja omalla kielellään. Mikäli kveenialueiden papisto osaisi suomea, olisi heidän helpompi saada henkinen yhteys seurakuntalaisiinsa, esitti mm. Vesisaaren pappi Johan Frizner — myöhemmin kuuluisa kielitieteilijä. Hänen mukaansa oli suomen kielen taito papistolle välttämätöntä seurakunnissa Tromssasta pohjoiseen, ainakin osalla heistä. Asetuksella vuodelta 1848 annettiin papistolle mahdollisuus opiskella suomea Kristianiassa tai Tromssan seminaarissa. Vuonna 1859 päätettiin edelleen, että pappien Finmarkussa ja Yykeässä tuli käydä kolmen kuukauden kielikurssi saamen ja suomen kielillä, mikäli heillä ei kielitaitoa entisestään ole.

1860-luvulla oli kielikysymys edelleen avoin. Niin Alattion seudun kveenit kuin vesisaarelaisetkin olivat hankkineet perinteisesti pappinsa Suomesta tarvitessaan omakielisiä palveluita. Lestadiolaisuuden läpimurto Norjaan antoi kveeneille mahdollisuudet omakieliseen sielunhoitoon. Tämä luonnollisesti aktivoi Norjan kirkon vastatoimiin ja mm. Vesisaareissa järjestettiin suomenkielisille erityisiä omia jumalanpalveluksia suomeksi — toki tavanomaisen kirkkoajan ulkopuolella. Vuonna 1867 annetun asetuksen mukaan tuli katekeetan pitää jumalanpalveluksia sunnuntai-iltapäivisin, kuitenkin

kin niin, että kolmesta palvelusta kaksi oli suomeksi ja yksi norjaksi. Saarnan tuli kuitenkin olla aina norjankielinen, mutta se voitiin tulkata suomeksi. Nämä palvelut eivät kuitenkaan olleet suosiossa, osaksi lestadiolaisuuden vaikutuksesta, osaksi siksi, että kansa vierasti tulkkaamista. Lestadiolaisuuden uhan alla kirkko luopui tulkkaamisesta ja vuonna 1874 päätettiin, että Vesisaaren kirkkoherran tuli opiskella suomea ja pitää suurina juhlapyhinä myös suomenkielinen jumalanpalvelus ja muulloin joka kolmas iltajumalanpalvelus suomeksi.

Vesisaari oli kuitenkin erikoisasemassa; muutoin dominoi saamenkielisten jumalanpalvelusten tarjoaminen norjalaisten rinnalle. Ainoastaan Kvalsundin, Lemmijoen ja Raisin kirkoissa kuultiin, joskin harvoin, suomen kieltä — myöhemmin vuonna 1871 myös Tanassa ja Etelä-Varengissa.

Vuoden 1872 määräyksissä säädeltiin edelleen kirkon palveluskieltä niin, että pääsääntöisesti käytettäisiin vain yhtä kieltä, ei kuitenkaan suomea, pääkielenä. Julkisessa sanassa kritisoitiin kirkon kielellistä liberaalisuutta ja nähtiin se esteenä kansallistamispolitiikalle. Kielenkäyttöä kirkoissa myös valvottiin. Saamen kieleen tulkkaaminen hyväksyttiin, mutta suomeen ei.

Kirkko ei kuitenkaan ollut yhtenäinen kielikysymyksessä. Pohjoisen papit protestoivat ahdasmielisyyttä vastaan, mutta kirkko ei antanut periksi. Kirkon asenne jäykistyi ja se lähti yhä selvemmin tukemaan valtiollista norjalaispolitiikkaa pohjoisten piispojen vastustuksesta huolimatta. Lopullinen isku tuli, kun kirkkohallitus antoi vuonna 1899 ohjeet, jossa kirkkoherrojen tuli huomioda, etteivät he "motarbeide de bestræbelse, som fra Statsmagternes Side gjøres for at inddrage de fremmede Nationaliteter under Fædrelandets Samfundsorden og Kultur" (vastusta niitä pyrkimyksiä, jotka valtiovalta tekee saattaakseen vieraat kansallisuudet isänmaan yhteiskuntajärjestyksen ja kulttuurin osiksi). (Eriksen — Niemi 1981, 62—68.)

Oikeus maahan ja olemassaoloon

Määrittellessään yksilön etnisen identiteetin peruspilareita Ulla Brück nimeää yhdeksi niistä legitimisyyden aspektin, tarpeen tulla virallisesti hyväksytyksi yhteiskunnassa (Brück 1984, 67—68).

Tämän vuoksi on syytä luoda lyhyt katsaus myös siihen prosessiin, miten kveeniväestö on saanut asumisen ja olemisen oikeuden Norjassa samoin kuin kansallisvaltioon kuuluvan legitimoinnin.

Tehtävää vaikeuttaa se, että Ruija on maanomistukseltaan jakautunut historiallisesti kolmeen eri järjestelmään, joista erityisesti uudempana aikana toteutettu maanomistusjärjestelmä Finmarkussa on erilainen kuin maanomistus Tromssan läänissä. Lähtökohtana juridiselle maanomistuskysymykselle lienee kuitenkin se hyväksyttävä tosiseikka, että maan omistaminen ja nautinta ovat kaksi eri asiaa.

Sverre Tønnesen pyrkii väitöskirjassaan *Retten til jorden i Finnmark* (1972) osoittamaan, kuinka vasta vuoden 1775 kuninkaallinen asetus maanomistuksesta **Finmarkussa** itse asiassa siirsi mahtikäskyllä aiemman saamelaisten siitajärjestelmään ja sittemmin eriytyneeseen eräkulttuuriin ja nomadismiin perustuneen luonnonresurssien nautinto-oikeuden kuninkaan, so. valtion, omaisuudeksi, jota nautitsijat voivat käyttää hyväkseen elinkeinonharjoittamisessaan (Tønnesen 1972, erit. 148—151). Samaa problematiikkaa suomalaisella saamelaisalueella on tutkinut ja samanlaiseen juridiseen johtopäätökseen päätynyt myös Kaisa Korpijaakko omassa maa-oikeutta käsittelevässä tutkimuksessaan (Korpijaakko 1985).

Ivar Bjørklund, norjalainen kulttuuriantropologi, esittää puolestaan, että **Tromssan läänissä** ja **Nordlandissa** lähtökohtana oli sama saamelaisten oikeuskäsitykseen liittyvä nautinta- ja hallintajärjestelmä, mutta että näissä lääneissä maan omistamisen käsitys syntyi aiemmin, kun maa siirtyi kuningas Fredrik III:n aikana kaupalla tanskalaiselle "spekulantille" Joachim Irgensille. Valtakunta oli 1600-luvun sotien vuoksi suurissa taloudellisissa vaikeuksissa, ja säilyttääkseen ylivaltansa valtioelimiin ja aateliin kuningas tarvitsi huomattavasti varoja. Maakaupalla aiemmin lähes yksinomaan saamelaisten käytössä ollut maa siirtyi yksityiselle omistajalle, jolle luonnollisesti tuli asiaan liittyvät oikeudet myydä maata edelleen, vuokrata sitä ja periä vuokraa tai veroa maastaan (Bjørklund 1985, 103—106). Ajan mittaan maanomistuspohja laajeni ja tanskalais-norjalaiset kauppiat sekä kansainvälinen kauppiasporvaristo hankki alueita itselleen, syntyi ns. "Nessekongenes rike", niemikuninkaitten valtakunta. Maata omistava rikas porvariskauppiasluokka hallitsi myös vapautunutta kauppaa ja toimi aina 1900-luvulle asti todellisena

vallankäyttäjänä Tromssan alueellakin. (Bratrein 1988, 97—113; ks. myös Paulaharju 1928, 27—28.)

Saamelaisilla oli kuitenkin omat oikeutensa. Jo 1300-luvulla oli heille osoitettu oikeus nautintaan alueillaan ilman kuninkaalle (valtiolle) maksettavaa vuokraa tai veroa. Tätä oikeutta kutsuttiin nimellä 'Finneodel'. Saamelaisille annettiin jopa oikeus periä vuokraa muilta heidän alueellaan asuvilta. Tämä vuokranperintä (verotusoikeus) kuitenkin peruutettiin vuonna 1608 ja siirrettiin kruunulle. Heidän (lähinnä siis merisaamelaisten) nautintaoikeutensa raivattuihin maataloustiloihin, 'Finnerydninger', vahvistettiin kuninkaallisella määräyksellä (kongelige reskripter) vuonna 1726, jossa veroton nautintaoikeus säilytettiin. Bjørklund määrittää tämän oikeuden omistusoikeudeksi, jossa maa on käyttäjän hallussa, vaikka hän maksaakin veroa kruunulle, joka siis eksplisiittisesti omistaa maan. (Bjørklund 1983, 161—169.)

Kun kveenit alkoivat siirtyä 1600-luvulla Länsi-Ruijaan, joutuivat he siis ostamaan maansa omistavalta kauppiasluokalta, vuokraamaan sen näiltä tahi ottamaan maan haltuunsa muulla tavalla. Naavuonon esimerkin perustella Bjørklund toteaa, että paras tapa okkupoida maata oli ottaa nautintaan autioksi jääneitä finnerydning-tiloja tai astua saamelaiseen nautintajärjestelmään sukulaisuussuhteen kautta. Tämä mahdollisti siirtymisen maankäyttäjäksi kaikilla niillä oikeuksilla, joita saamelaisilla oli hamasta muinaisuudesta ollut. (Bjørklund 1985, 76—87.) Autiutilojen käyttöönotto helpottui kuitenkin vuonna 1739 annettujen asetusten perusteella, kun kveeneille annettiin samat oikeudet vuokrata maata kuin muillekin alueen asukkaille. Tämä oli seurausta kruunun suopeasta suhtautumisesta positiivisen statuksen omaaviin uudisasukkaisiin.

Vuoden 1755 maanomistuslaki koski myös Tromssan läänin asukkaita niin, että sen mukana poistuivat saamelaisten vanhat verotukseen ja maankäyttöön liittyvät privilegiot ja finnerydning-instituutio lakkasi. Vuoteen 1760 mennessä saatiin maanomistussuhteet järjestettyä ja vuokraviljelijöiden nautinnat vietyä matrikkeleihin (matrikulert). Epäselvyydet kuninkaan ja niemi-kuninkaiden välillä siitä, kuka maan oikein omistaa, ratkaistiin niin, että tilanomistajat/kauppiaat maksoivat kruunulle korvauksen maasta, jota kruunu verotti ja maa jäi yksityisten omistajien haltuun. Tällä tavalla maakysymys kytkettiin tanskalaiseen maanomistusjärjestelmään. Vain Finmarkku jäi tämän

järjestelmän ulkopuolelle. (Bjørklund 1985, 87—89.) Tehtyjen päätösten jälkeen kveenien asema maanomistuskysymyksissä ei Tromssan alueella eronnut millään tavalla muusta väestöstä.

Finmarkussa tilanne oli jossain määrin erilainen. Joskin vuoden 1755 asetus epäsi saamelaisilta heidän omistusoikeutensa maahan, ei se sinänsä asettanut mitään etnistä ryhmää eriarvoiseen asemaan Itä-Ruijassa. Maata sai se, joka sitä tarvitsi — ilman korvausta. Myöskään vuoden 1863 laki maanhankinnasta ei ollut etnisesti painottunut; se noudatti selvää kaupallistumisen linjaa, jonka mukaan maata haluavan oli maksettava sen saannista kruunulle. 1860-luvulla alkaa maanhankintaan ja myyntijärjestelmään kuitenkin jo tulla norjalaistamispolitiikkaa tukevia osailmiöitä. Erityisesti mielenkiinnon kohteena oli Etelä-Varenki ja siellä Paatsjokilaakso, jonka itäpuolelle, Petsamoon, oli syntynyt 1800-luvun puolivälin jälkeen suomalaisuudisasutusta, jota luonnollisesti kiinnosti maansaanti myös laakson länsipuolella. Viranomaiset näkivät tälle paineelle vastauksen norjalaisessa siirtolaisuudessa, ja eri keinoin pyrittiinkin alueelle saamaan etelämpää aitonorjalaisia uudisasukkaita. Eräänä keinona toteutettiin ajan mittakaavassa laajoja tienrakennustöitä, ja tienrakentajia yllätettiin jäämään alueelle uudisasukkaiksi. Mallia otettiin Målselvdaleniin etelästä ohjatusta siirtolaisuudesta ja varhemmasta dølersiirtolaisuudesta Alattion seuduille. Tienrakennus sinänsä ei ole suinkaan norjalaistamispoliittinen prosessi, mutta norjalaisen uudisasutuksen rekrytointi Etelä-Varenkiin, Lemmijoelle ja Alattion kveeni-asutuksen joukkoon ja rinnalle oli tietoisesti ohjattu prosessi. Lupa maan ostoon saatiin paikallisilta viranomaisilta, joilla oli oikeus priorisoida maata haluavat uudisasukkaat. Vaikka varsinaista kansallisuus- ja kielilakia ei vielä ollutkaan, noudatettiin mm. Etelä-Varengissa tarkoituksellista politiikkaa: "Jorden maa ikke, for det hele eller for Nogen Del, forpagtes, bygsles, eller afhændes til Nogen, som ikke taler det Norske eller Svenske Sprog". Maan luovuttaminen sille, joka ei osannut norjaa tai ruotsia oli siis käytännössä estetty. (Eriksen — Niemi 1981, 73.)

Vuonna 1876 estettiin päätöksellä maan osoittaminen uudisasutukselle Alattion, Tanan, Uuniemen (Nesseby) ja Etelä-Varengin metsäalueilla. Päätös ei varmaankaan ollut tarkoitettu kohdistumaan kveeniväestöön sinänsä, vaan sillä haluttiin säästää taloudellisen merkityksen saaneet metsävarat, mutta se

kohdistui luonnollisesti seuduille, joihin maahanmuuttava suomalaisperäinen kulttuuri mieluusti ekologis-taloudellisista syistä olisi asettunut. Vuonna 1876 kiellettiin Paatsjokivarressa norjalaisia uudisasukkaita, jotka halusivat luopua tiloistaan, myymästä niitä suomalaisille toiselta puolen jokea, siis Petsamon uudisasukkaille, joita oli tuohon aikaan jo neljäntäsataa ja jotka tarvitsivat laajentumistilaa. (Paasilinna 1980, 85—91.)

Varsinainen kielipoliittinen kansalaisuusosoikeuksia ja siten myös uudisasutusta koskeva laki Norjan kansalaisuudesta (Loven om norsk stadsborgerrett) säädettiin vuonna 1888. Tähän asti kansalaisuuden (vuodesta 1814 Norjan) oli saanut, kunhan oli pystynyt osoittamaan asettuneensa pysyvästi maahan, hankkineensa itselleen toimeentulon ja osoittaneensa halun ottaa Norja uudeksi kotimaaksi.

Paulaharju löysi aikoinaan Vesisaaren Finnmarksbibliotekista vuoden 1871 säädöksen, jonka Finmarkun maaherra oli antanut 12. joulukuuta mainittuna vuonna ja joka määritteli alamaiseksi tulemisen ehdot:

Oudon riikin alamaiseksi ei katsota ulkolaista, joka tunnustaa itsensä Norjan alamaiseksi ja joka

- a) on rakentanut, ostanut tahi vähimmittäin vuoden edestä hyyrännyt huonetta tässä riikissä;
- b) on ottanut porvaristoa kaupungissa tahi maakaupparikirjaa voudilta;
- c) on viimein pidetyssä veronlaskussa pantu veroon lääni-, kaupunki- tahi pitäjäkunnalle;
- d) on kahden vuoden lakkaamattomalla olemusella ansainnut kotopaikan oikeutta paikkakunnalla; tahi
- e) muulla yhtä epäilemättömällä muodolla on ilmoittanut, että se on hänen totinen tarkoituksensa tulla Norjalaiseksi alamaiseksi. (Paulaharju 1928, 230—231.)

Vuoden 1888 uusi laki lähti siitä, että kansalaisuus saadaan viranomaisten myöntämänä. Lain mukaan kansalaisuus voidaan myöntää henkilölle, joka osaa norjaa ja joka on asunut maassa viiden vuoden ajan ilman, että on joutunut turvautumaan köyhäinapuun. Kun laki samalla rajoitti maanhankinta-oikeuden vain Norjan ja Ruotsin kansalaisiin, oltiin tilanteessa, jossa uusilla siirtolaisilla oli vaikeuksia kansalaisuuden saannissa, eivätkä kaikki koko ikänsä Ruijassa asuneetkaan voineet kansalaisuutta saada. Uudet maanhankintamääräykset eivät varsinaisesti enää asettaneet rajoituksia, koska kansa-

laisuuslaki toimi niiden kaikkien yläpuolella ja maanhankintaoikeus myönnettiin vain kansalaiselle, kieltä osaavalle.

Näin oli myös vuosien 1897 ja 1902 maanmyyntilaeissa rajoitettu maanhankinta kielitaidon ja kansalaisuuden omaaville. Maata voitiin antaa asutettavaksi, viljeltäväksi tai muuten käytettäväksi vain sellaiselle väestölle, joka osa puhua, lukea ja kirjoittaa norjan kieltä ja joka käyttää sitä jokapäiväisenä kielenä (Eriksen — Niemi 1981, 79). Muodollisesti uusi, tämän lain kumoava laki annettiin vasta vuonna 1965.

Paatsjokilaakson ensimmäinen uudisasukkaiden norjalaistamisyritys ei tuonut toivottua tulosta. Todetaanpa norjalaisten uhkaavasti suomalaistuneen ja siksi pitikin kolonisaatiota tehostaa. Yksityisten toimesta, mutta viranomaisten myötävaikutuksella, perustettiin "Selskabet til fremme af Finnmarkens Jordbrug" (Finmarkun maatalouden edistämisyhdistys) vuonna 1899 (Røst 1981, 18—19). Se houkutteli huomattavilla avustuksilla uudisasukkaita Etelä-Norjasta Finmarkkuun ja erityisesti Paatsjokivarteen. Ideana oli poliittisten kiistojen riehuessa että uudisasukkaiden tuli olla norjalaisia: "Ved Grensen har vi ikke lov til at være Høiremænd eller Verstromænd, her maa vi kun være Nordmænd!" (Rajaseudulla ei meillä ole oikeutta olla oikeistolaisia tai vasemmistolaisia, täällä meidän on oltava vain norjalaisia.) (Eriksen — Niemi 1981, 69—80.)

Eristämisprosessit

Kveenikysymys nousi esiin monissa turvallisuus- ja kansallisuuspolitiikkaa koskevissa kysymyksissä, usein sivuilmionä, mutta kuitenkin osoituksena siitä, että norjalainen yhteiskunta oli kovinkin tietoinen vähemmistöstään pohjoisessa ja sen oletetusta uhasta kansallisvaltion sisäiselle tai ulkoiselle turvallisuudelle.

Vuonna 1897 säädettiin laki yleisestä **asevelvollisuudesta**. Lakia edelsi perusteellinen valmistelutyö, jossa myös kveeniasia tuli esiin. 1800-luvun alkupuolella olivat Venäjän alamaiset Norjassa vapaita asepalveluksesta. Finmarkun asukkaiden osalta päädyttiin kuitenkin lopulta siihen, että kaikilla alueen asukkailla on asevelvollisuus, olivatpa he maan kansalaisia tai eivät. Tätä näkemystä tuki se ajatus, että asevelvollisuuden nähtiin hyvin palvelevan norjalaistamispolitiikkaa — tähän oli päädytty saamelaisnuorista saaduista

"isänmaallisuuden kasvattamisen" kokemuksista (Eriksen — Niemi 1981, 81—83). Kuitenkin 1900-luvulle tultaessa, ensimmäisen maailmansodan aikana ja myöhemmin suursuomalaisuuden pelossa päädyttiin ratkaisuun, jonka mukaan kveeninuorille ei asevelvollisuusajana annettu tehtäviä, joissa heidän lojaalisuutensa olisi saattanut asettua koetukselle. Kveenit katsottiin kansallisesti epäluotettavaksi ainekseksi. (Eriksen — Niemi 1981, 110—111.)

Kausikalastus Jäämerellä jatkui yhä voimakkaana. Vaikka kalastukselle rannikkovesillä olikin asetettu rajoituksia, joiden mukaan kalastavan veneen tuli olla norjalaisen omistama ja höövingin (kipparin) olla norjalainen, oli näitä sääntöjä perinteisesti kierretty. Vuonna 1897 säädettiin laki, jonka mukaan merikalastus Norjan alueella oli sallittu ainoastaan niille, jotka olivat asuneet Norjassa vähintään yhden vuoden. Ja vain norjalaisilla oli oikeus omistaa kalastusvene. Laki ei kuitenkaan johtanut toivottuun vaikutukseen Varengin vesillä (Eriksen — Niemi 1981, 84).

Kaikki tuon ajan norjalaistamistoimenpiteet eivät olleet mahdollottoman ankaria tai lailla säädettyjä estoja. Vuonna 1903 antoi maaherra Graff jakaa painettuja kuningasparin kuvia joukolle kveenejä Etelä-Varengissa. Eräästä kveenistä, joka sai lahjan, toteaa Graff: "han og hans gutter er vistnok kvæner, men de er da norske statsborgere, og guttene baade taler og, som jeg tror, tænker norsk" (hän ja hänen poikansa ovat tosin kveenejä, mutta samalla Norjan kansalaisia ja pojat sekä puhuvat norjaa että, ainakin luulen, ajattelevat norjaksi). Ongelmana kuvien kanssa oli se, että ne olivat niin koristeellisia, että asukkaiden mökit olivat liian vaatimattomia niille (Eriksen — Niemi 1981, 85).

Aika vuosisadan alusta ensimmäiseen maailmansotaan oli norjalaistamispolitiikan vakauttamisen ja jatkon aikaa. Norja oli irtautunut personaaliunionista Ruotsin kanssa vuonna 1905. Norjassa ei itsenäistyminen johtanut varsinaisiin vähemmistöpolitiikan muutoksiin; kuitenkin voidaan todeta porosaamelaisten aseman heikentyneen yhteismaiden laidunalueiden jouduttua nyt kahden eri valtion omistukseen. Ruotsissa omaksuttiin aiempaa liberaalimpi vähemmistöpoliittinen suunta erityisesti suhteessa saamelaisiin; ajan virtausten mukainen "jalon villin" ideologia antoi mahdollisuudet saamelaisille

keskittyä omaan kulttuuriinsa ilman suurempia ruotsalaistamispaineita. Sen sijaan Tornionlaakson suomalaisten kulttuurinen painostus jatkui.

Norjalaisessa ajattelussa vaihtui Venäjän heikkenemisen myötä ajatus Venäjän uhasta sosialismin uhkaan ja voimistuvan suomalaisen kansallistunteen mukanaan tuomaan suomalaisuuden uhkaan. Kieliolot olivat pohjoisessa edelleen epäsuotuiset norjalaistamista ajatellen ja laillinen ja etenkin laitton suomalais-venäläinen kausikalastus Vallengissa tuotti huolta. Konfliktit etnisten ryhmien välillä tapahtuivat paikallistasolla, eikä suurempia varsinaisia keskusjohtoisia uusia norjalaistamistoimenpiteitä pantu alulle.

Luonnollisesti puolustusvoimilla oli omat huolensa Venäjän vallankumouksen ja maailmansodan sekä Jäämerelle rakentuvan uuden Muurmannin rautatien takia. Ehkä mentaalisesti raskainta oli kveeniväestölle **epäilykset sen epälojalisuudesta** asuinmaataan kohtaan ja syytökset sosialististen ajatusten levittämisestä, poliittisesta viideskolonnalaisuudesta, joka kohdistettiin niin saamelaisiin kuin kveeneihinkin. Ongelmallista oli, että tämä agitatioepäily kohdistettiin nyt myös suoraan lestadiolaisiin, joiden luona edelleenkin vieraili runsaasti saarnamiehiä Suomesta. Näiden katsottiin toimivan venäläisten poliittisina propagandisteina. (Eriksen — Niemi 1981, 110.) Samoin herätettiin ajatus kansalaisuuden poistamisesta kveeneiltä, joiden katsottiin yhä olevan sidoksissa entiseen isänmaahansa. Nämä ajatukset kuitenkin torjuttiin paikalliselta taholta. (Eriksen — Niemi 1981, 112—113.)

Selvä osoitus **kveeniväestön diskriminoinnista** on Kirkkoniemen kaivosteollisuuden alku 1900-luvun alussa. Jo perustamisen aikoihin esitettiin näkemyksiä, että työhön olisi rekrytoitava pääasiallisesti norjalaista alkuperää olevia työläisiä. Ulkomaisista rekrytoitavista ainoastaan ruotsalaiset olivat hyväksyttävää työvoimaa. Kaksi vuotta kaivostoiminnan aloittamisen jälkeen olikin tilanne se, että ruotsalaisia työläisiä oli 16,9 %, kun taas vain kolme työläistä, 0,9 % kaikista, oli suomalaisia. Samaan aikaan kuitenkin Etelä-Varengin asujaimistosta oli kveenejä 42,8 %, saamelaisia 36,5 % ja norjalaisia 20,7 %. Vuonna 1909 oli kaivoksella ei-norjalaisia tai ei-ruotsalaisia työntekijöitä kolme, 1910 yksi, 1911 yksi, 1912 ei yhtään ja 1913 kaksi henkeä. Vuonna 1916 oli kaivoksella huomattava työntekijäpula ja kaivosyhtiö esitikin, että se saisi palkata 200 suomalaista työläistä. Tähän annettiin lupa yhdeksi vuodeksi. Kaivosalueen työvoimapolitiikka tuottikin halutun tulok-

sen. Vuonna 1920 oli norjalaisten osuus Etelä-Varengin asujaimistosta noussut jo 59,6 prosenttiin, saamelaisten osuus oli 15,9 % ja kveenejä oli 24,2 %. (Eriksen — Niemi 1981, 128—131.)

Ulkopoliittinen ongelma

"Den finske fare" oli edelleenkin aktueli uudessa maailmanpoliittisessa tilanteessa. Venäjän vallankumous toi **punaisen vaaran** pohjoiseen, ja norjalainen virkamiehistö, etupäässä sotilaat ja turvallisuuspoliitikot, näkivät tässä Suomen ja suomalaiset välineenä. Näkökulma oli defensiivinen ja johti sitä vastaaviin toimenpiteisiin.

Suomalaisten aktiivisuus pohjoisessa ennen Tarton rauhaa 1920 kohdistui entisen yhteisnautinta-alueen jakamiseen niin, että myös suomalaiset saisivat jäättömän sataman pohjoiseen ja kalastusmahdollisuudet Jäämerellä. Petsamon kysymys oli aktueli ja suomalainen julkinen kirjoittelu asiasta erinomaisen vilkasta. Mutta oli norjalaisilla omiakin offensiivisia tavoitteita. **Norja pyrki ekspansiiviseen alueelliseen politiikkaan** aikana, jolloin ensimmäisen maailmasodan jälkeiset rajat vielä olivat vahvistamatta ja tähän ajatteluun, Arktikumien ja Antarktiksien tavoittelun lisäksi, liittyi myös ajatuksia suotuisampien ja hyödyllisempien rajojen vetämisestä Pohjoiskalotille, lähinnä Norjan ja Suomen välille.

Kun Suomessa sisällissodan voitti valkoinen osapuoli, katsottiin ainakin osittain punaisen kommunistivaaran tulleen torjutuksi. Neuvosto-Venäjän selviytyminen valkoisista vastavallankumouksellisista toi toki oman jännitteensä Jäämerellekin, mutta norjalaisessa ajattelussa Pietarista (1924 lähtien Leningrad) oli kovin pitkä matka Ruijaan. Sen sijaan valkoisen Suomen aggressiivinen ulkopoliitiikka, Petsamon okkupointi Tarton rauhassa sekä valloitusyritykset Vienassa ja Aunuksessa ja tähän ekspansioon liittyvä kirjoittelu natiokokonaisuudesta olivat luonnollisesti vaaratekijöitä norjalaisille. Tähän jännitetilaan liittyi myös kveeniväestöä yksilöinä koskeva kysymys, kun sotilasviranomaiset näkivät väestössä potentiaalinen viidennen kolonnan. Kveenit nähtiin epävirallisissa ja salaisissa raporteissa epäluotettavina ja potentiaaleina suomalaisen aggression tukijoina. Tämä oli omiaan entisestäänkin synkentämään norjalaisten viranomaisen kuvaa kveeneistä

uutena vähemmistönä erityisesti Itä-Ruujassa. (Eriksen — Niemi 1981, 132—142.)

Norjalaiset reaktiot olivat konkreettisia. Vuonna 1921 perustettiin Kirkkoniemeen varuskunta, jonka tehtävä oli pääasiallisesti Paatsjokivarren uuden suomalais-norjalaisen rajan vartiointi. Samalla vahvistettiin norjalaista väestönsosaa ja saatiin paikallinen kveeniväestö tarkemman silmälläpidon alaiseksi. Sotilaallisen valmiuden nostamisen myötä kehitettiin jo ensimmäisen maailmansodan alla perustettua tiedustelutoimintaa sekä raja- ja tullitarkastusjärjestelmää. Ohjeissa todetaan normaalin rajavalvonnan lisäksi tehtäväksi kartoittaa "stemninger blandt den finske befolkning, om det mangler mat, om mindre oroligheter, politiske forhold m.v." (Eriksen — Niemi 1981, 143). Tilanne ennen sotaa ja sen jälkeen johti myös siihen, että kveeni- ja saamelaisasevelvollisia käytettiin vain rajoitetusti palvelustehtävissä. Ja asevelvollisia tuli rekrytoida etupäässä norjalaisista ja erityisesti etelänorjalaisista. Kveenit nähtiin epäluotettavina, mutta myös "Det er at anta at Karasjokklapperne ogsaa har endel finlendsk i blod i sig og venner paa den anden side av grænsen" (on oletettavaa, että Kaarasjoen saamelaisilla myös on suomalaisuutta veressä ja ystäviä toisella puolen rajaa). (Eriksen — Niemi 1981, 144 viite 68.) Valvonta kohdistui yksittäisiin henkilöihin, erityisesti kveenisukuisiin, joilla oli mahdollisuus luoda kontakteja laajemmalla alueella, kuten mm. kauppiaisiin.

Vuosisadan alun norjalainen nationalismi ilmeni myös **maahanmuuttopoliitiikan** muuttumisena. Muukalaislaki vuodelta 1901 antoi pääsääntöisesti kaikille ulkomaalaisille mahdollisuuden tulla ja asettua maahan. Lainmuutos vuonna 1915 johti lisämääräyksiin ja mahdollisti maastakarkotuksen. Vuoden 1917 laki rajoitti ulkomaalaisten oleskelua tietyissä kunnissa ja johti passi- ja viisumipakkoon. Toimenpiteet johtuivat luonnollisesti sotatilasta eivätkä sellaisenaan johtuneet yleisestä vähemmistöpoliittisesta asenteenmuutoksesta. Mutta paikallisilla viranomaisilla oli mahdollisuus tulkita ja soveltaa lakia ja asetuksia tarpeen mukaan. Etelä-Varengin nimismies oli aktiivinen, ja mm. vuonna 1917 hän teki laajoja ehdotuksia suomalaiskontaktien vähentämiseksi. Hänen ratkaisujaan olisivat olleet rajasulku, passipakon ja viisumin vaatimukset ja mahdollisimman monien karkottaminen varoitukseksi muille: "her jeg haab om med tiden at bli

kvit de fleste av dem" (tällä toivon ajan mittaan pääsevänä suurimmasta osasta heitä eroon) (Eriksen — Niemi 1981, 95 viite 148). Oleskelulupavaatimus mahdollisti tarkkojen määräysten antamisen kunnissa, myös Etelä-Varengissa, siitä kenen luona saattoi olla vieraita, kuinka kauan ja miten heistä oli ilmoitettava. Tämä mahdollisti varsin tarkan silmälläpidon kveenien asuma-alueilla (Eriksen — Niemi 1981, 150).

Norjan itsenäisyyden alkuun liittyy myös ajatus **ekspansiivisesta ulkopolitiikasta**, oman territorion laajentamisesta. Puuttumatta laajemmin kysymyksen taustaan voidaan todeta, että tämän tutkimuksen kannalta keskeisin oli ajatus tarkistaa rajaolosuhteet uuden Suomen valtion ja Norjan valtion välillä. Erilaisiin historiallisiin ja elinkeinopoliittisiin syihin sekä myös minoriteettipoliittikkaan vedoten (saamelaisalue) esitettiin enemmän ja vähemmän julkisesti mahdollisuuksia liittää Norjalle varsin ikävä Lyngenkile — Suomen läntinen käsivarsi Kaaresuvannosta länteen — osaksi Norjaa ja näin eliminoida lähes rannikolle ulottuva suomalainen uhka. Edelleen esitettiin Petsamon alueen liittämistä Norjaan; kiista jota käytiin vielä Tarton rauhan jälkeekin Kansainliitossa. Kolmantena ajatuksena oli vielä ulottaa norjalainen alue Suomen päälakeen, Utsjoen kunnan alueelle niin, että raja kulkisi Valjoelta lähelle Paatsjokivarren norjalaiskiilan eteläosaa. Näin syntyisi Etelä-Varengiin selvä kokonainen norjalaisalue. Mikään näistä ajatuksista ei kuitenkaan konkretisoitunut, pikemminkin päinvastoin, kun Suomi sai itselleen kahdeksikymmeneksi vuodeksi pääsyn Jäämerelle Petsamossa. (Eriksen — Niemi 1981, 167—178.)

1920-luvulta toiseen maailmansotaan

Maailmansotien välinen aika norjalaisessa turvallisuuspolitiikassa sekä vähemmistöpolitiikassa Ruijassa keskittyi etupäässä hiljaisen ja jatkuvan norjalaistamispolitiikan eteenpäinvientiin, myös uusien kulttuuripoliittisten toimenpiteiden kautta. Samalla turvallisuuspolitiikka tähtäsi selvään Suomen uuden, osittain aggressiiviseltakin vaikuttaneen kansakunnan eristämiseen niin, että selvät uhkakuvat saataisiin eliminoidua jo ennalta. Kolmantena keskeisenä toimenpiteenä näyttäytyy taas keskusjohtoinen ohjaus erityisesti yhdistämässä näitä kahta, kulttuuri- ja turvallisuuspoliittista, pääsuuntaa.

Norjaan perustettiin **Finnmarksnevnden**, joka edusti toimialtaan ensimmäisen maailmansodan loppuvaiheessa hahmoteltua norjalaistamiskomiteaa. Uuden komitean tehtävänä oli koordinoida politiikkaa pohjoisessa niin, että sekä turvallisuusnäkökulmat että kulttuuripoliittiset näkökohdat tulisivat riittävästi otettua huomioon keskusjohtoisessa päätöksentekokoneistossa. Työssä painottui hyvää tarkoittava, mutta vähemmistöille tuhoisa sosiaalidarwinistinen ajatuskulku, jonka tavoitteille ei edes kirkon piiristä ajoittain voimakkaasti noussut vastarintakaan voinut mitään. Kun norjalaisen yhteiskunnan hyvinvointi myös pohjoisessa nousi, oli selvää, että suuryhteiskunnan mahdollisuudet kulttuurisen muutoksen, tai paremminkin sanottuna norjalaisen elämäntavan ja norjalaisen identiteetin, juurruttamiselle vähemmistöjen parissa olivat lähtökohdiltaan hyvät.

Suursuomalainen aatemaailma, fennomanian jälkeläinen, nousi esiin Suomessa varsin voimakkaana ja ajalle tyypillisenä 1920-luvulla. Kansakunnan rakentaminen noudatti niitä kansallisvaltioperiaatteita, jotka oli luotu ja omaksuttu kulttuuripoliitikassa jo 1800-luvun puolivälissä, mutta nyt ne saivat selvän valtiopoliittisen sisällön. Norjalaiset kyllä tiedostivat, ettei Suomella todellisuudessa ollut mahdollisuuksia offensiiviseen politiikkaan kalotilla. Infrastruktuurin rakentaminen Lapissa, Petsamon alueen asuttaminen ja sen infrastruktuurin rakentaminen olivat kuitenkin riittäviä defensiivistä turvallisuuspolitiikkaa harjoittavalle Norjalle. Uhka tuli etelästä tai idästä, aina kuitenkin Suomesta.

Suursuomalaiset ajatukset levisivät sivistyneistön ja maanviljelijöiden keskuudessa ja konkretisoituivat Akateemisen Karjala-Seuran ajatuksina suuresta itämerensuomalaisesta kansakunnasta sekä poliittisesti arveluttavimmissa liikeissä kuten Lapuanliikkeessä ja Isänmaallisessa Kansanliikkeessä. Suur-Suomeen kuuluivat näissä ajatuksissa Karjalan ja Inkerin (ja Viron valtioliiton) lisäksi myös Länsipohja ja "suomalaisten asuttama" Ruija. (Eriksen — Niemi 1981, 195—196.)

Eikä näitä ajatuksia suinkaan piiloteltu. Vaikka kirjailija Ernst Lampén kuvaa kauniisti suomalaisen ja norjalaisen yhteiseloä Ruijassa, on teoksessa kuitenkin selvästi nähtävissä tendenssi arvostella jyrkästikin norjalaista kielipolitiikkaa, erityisesti kouluissa toteutettavaa norjalaistamisprosessia (Lampén 1921, 204—221). Ilmari Turja hehkutteli suomalaisstereotyyppioillaan

ja surkutteli kveenien asemaa Ruijassa ja vaati epäsuorasti Finmarkkia suomalaisille (Turja 1928). Samuli Paulaharju, vaikka kirjoittaakin akkulturaation väistämättömyydestä omaan tyyliinsä, ei suinkaan salaa omaa suomalaisuuttaan ja suomalaisen kulttuurin säilymisen tärkeyttä Norjassa (Paulaharju 1928, 1935). Mielenkiintoista muuten on havaita, että Paulaharju käännettynäkin on säilyttänyt "arvovapaan" leimansa norjalaisessa kirjallisuudessa; ehkä kielellä maalailun sisältä on vieraan vaikea hakea lukijaan suunnattua poliittista kritiikkiä. Vastaavanlaisia kirjoituksia löytyy runsaasti (esim. Salmela 1930; Holten-Bechtolsheim 1910; ks. myös Nygård 1978, 167—170.)

Norjalaiset näkivät tämänkaltaisen kirjoittelun suuntautuvan omiin sisäisiin asioihinsa ja laskivat sen oman kulttuuripolitiikkansa voimakkaaksi kritiikiksi. Ja sitähan se olikin. He tulkitsivat asian niin, että suomalais-ekstremistien tavoitteena oli pitää suomalaisperäinen väestö suomalaisena ja saada se tuntemaan lojaalisuutta Suomea kohtaan, jotta Suomi tulevaisuuden olosuhteissa voisi esittää väestöön vedoten alueellisia vaatimuksia. Norjalaisen vastaveto oli rajan sulun tiukentaminen ja pohjoisessa matkustavien yhä tarkempi kontrollointi ja seuranta (Eriksen — Niemi 1981, 196—198).

Erityisen tulenaraksi näille kontakteille tuli jälleen Paatsjokilaakso, nyt norjalaiskiila Suomen valtakunnan sisälle. Petsamolaisten asukkaiden kontakteja Norjaan pyrittiin mahdollisuuksien mukaan estämään ja suurella epäluulolla seurasivat norjalaiset Jäämerellä liikkuvissa aluksissa sotilaspuvuissa esiintyviä suomalaisia. (Eriksen — Niemi 1981, 190—192, 198—200.)

Pääasiallinen uhka norjalaisten mielestä ei siis suinkaan ollut teoreettinen mahdollisuus, että Suomi pyrkisi voimalla ottamaan haltuunsa valtakunnan alueita vaan se, miten tämä avoin mielipiteenmuokkaus vaikuttaisi kveeneihin ja heidän suhtautumiseensa norjalaiseen yhteiskuntaan ja Norjan valtioon. Tarkkailuun joutuivat erityisesti lestadiolaissaarnaajat ja tiedemiehinä esiintyneet suomalaiset, jotka molemmat ryhmät myös levittivät suomenkielistä kirjallisuutta Ruijassa. Ja jälleen oli huomio kiinnitetty Itä-Ruijan kveeneihin, läntisten alueiden kveenien katsottiin olevan luonnostaan lojaaleja Norjalle. Norjalaisille kysymys oli mitä suurimmassa määrin kulttuuripoliittinen eikä välttämättä valtiollinen.

Norjalaisesta reaktiosta on jo edellä esitetty esimerkkejä. Mitä vähemmän siirtolaisväestöllä oli kontakteja lähtöalueeseensa, sitä paremmin voitiin norjalaistamispolitiikkaa viedä eteenpäin. Rajojen sulku ja vierailevien agitaattoreiden määrän rajoittaminen ja valvonta olivat jo tuttuja toimia; norjalaisen yhteiskunnan infrastruktuurin ja väestön elinolosuhteiden parantaminen oli keksitty jo vuosisadan vaihteen jälkeen erääksi vastatoimenpiteeksi. Mitä paremmat elinolosuhteet vähemmistölle tarjotaan, sitä vähemmän sillä on intressiä tuntea lojaliteettia muuta kuin elintason tarjoavaa yhteiskuntaa kohtaan. (Eriksen — Niemi 1981, 199—203.)

Norjalainen eristämispolitiikka ei ollut mitenkään yksimielistä. Löytyi myös näkökulmia, jotka epäilivät muurin rakentamisen hyötyä ja ajoivat lisääntyvien yhteyksien mukanaan tuoman epäluulojen hälventämisen mahdollisuutta. Nämä äänenpainot tulivat norjalaisilta oikeistopiireiltä. (Eriksen — Niemi 1981, 322—324.)

Kulttuuripoliittisena toimenpiteenä osana norjalaistamisprosessia herätettiin henkiin norjalaisen "kulttuuritukikohdan" perustaminen Paatsjokivarteen. Kappelin ja mahdollisesti koulun perustaminen norjalaiseksi kulttuurikeskukseksi vastasi niitä toimenpiteitä, joita aiemmin oli toteutettu mm. Näätämössä (Eriksen — Niemi 1981, 237—238). On mielenkiintoista todeta, että Svanvikin kansankorkeakoulu, jonka rehtorina on suomalaislähtöinen Olav Beddari, toimii nykyisin keskeisenä suomalaistukikohtana kulttuuripoliittisessa kamppailussa suomalaisuuden säilyttämiseksi Etelä-Varengissa.

Vuonna 1927 säädettiin uusi siirtolaislaki, joka oli maahanmuuttoon varsin tiukasti suhtautuva. Se suuntautui etupäässä eurooppalaisen muuttovirran eliminoimiseen ja edusti omalla tavallaan rasistista vaihetta Norjan ulkomaalaislainsäädännössä. Se mm. esti valtiottomien pääsyn maahan (juutalaiset ja romanit). Laki kuitenkin mahdollisti vielä entistäkin tiukemmat rajoitukset myös suomalaisten muutoinkin vähäiselle muutolle Ruijaan tai siellä tilapäisesti oleskelulle. (Eriksen — Niemi 1981, 203—204.)

Suomalaiset olivat omista näkökohdistaan toivoneet lisääntyviä liikenneyhteyksiä maan pohjoisosan ja Ruijan välille jo rajaneuvottelujen aikana 1922—24. Norjassa kuitenkin vallitsi tuolloin voimakas eristäytymispolitiikka, joka konkretisoitui tie- ja siltayhteyksien rakennuskieltoon Paatsjokivarressa. Ainoastaan lauttayhteys yli joen Svanvikistä Salmijärven

alueelle toteutettiin. Eivät myöskään suunnitelmat rakentaa tieyhteydet Tanaan saati sitten Yykeään menneet läpi, etupäässä norjalaisten sotilasviranomaisten vastustuksen vuoksi. Sen sijaan Lyngenin yhdistäminen Ruotsiin Signaldalenin kautta suunnitellun runkotien avulla oli esillä: näin olisi saatu maantieyhteys Ruotsin tieverkkoon. Tätä suunnitelmaa ajoivat myös sotilasviranomaiset. Suunnitelmista mitkään eivät toteutuneet ennen toista maailmansotaa; tuolloin tien rakentajina toimivat muut ja eri syystä. Tiestön puuttuminen ja muutoinkin vaikeat yhteydet estivät turisti- ja muun liikenteen ja eristivät tarkoitetulla tavalla Ruijan pohjoisesta Suomesta. Tiestön puuttuminen ja rajavalvonnan tiukkeneminen sekä kulun rajoitukset haittasivat suuresti myös perinteistä markkina- ja rajakauppaa kalotilla. Eräänä esimerkkinä rajan ylittämisen ja kaupan rajoituksina oli mm. hevosl liikenteen kieltö rajan yli; sitä perusteltiin Suomessa ilmenneillä hevossairauksilla! (Eriksen — Niemi 1981, 204—217.)

Eräänä 1930-luvulla yhä voimistuneen eristämispolitiikan välineenä kehitettiin Ruijaan organisoitu valvonta- ja kontrollijärjestelmä, joka kohdistui selvästi tiettyihin organisaatioihin ja yksittäisiin henkilöihin, joiden tiedettiin olevan mahdollista välittää tietoja ja hoitaa (kulttuuri)kontakteja yli rajan. Eräiltä osin tämä valvonta kohdistui myös omiin viranomaisiin, mm. raportit muuttuivat jakelultaan rajoitetuiksi, ja niistä teetettiin otteita keskeisiltä osin viranomaisten käyttöön. Yhteistyö hallintoviranomaisten, kirkon ja sotilasviranomaisten välillä oli 30-luvulla tiivistä. Saarnamiesten kulkemisia valvottiin ja heidät vastaanottaneet kveenit asetettiin tarkkailun alle. Saarnamiehistä koottiin nimiluettelot tarkkailun helpottamiseksi. Vuonna 1920 yritettiin Vesisaaressa ja Kirkkoniemessä julkaista suomenkielistä lehteä; julkisuuteen saatiin kaksi numeroa ennen kuin lehti kiellettiin. Suomalainen toimittaja karkotettiin maasta. Mentiinpä niin pitkälle, että mm. yykeäläisen kveenin, Anton Sommersethin, artikkelin Aleksis Kivestä ja hänen lauseensa, jossa suomenkielentaitoisia kehoitettiin hankkimaan itselleen Kiven kootut teokset, väitettiin olleen poliittinen provokaatio suomen kielen puolesta. Mainittakoon, että useiden kveenien johtomiesten postinkulkua tarkkailtiin ja kontaktiverkot rekonstruoitiin. Sotilasviranomaiset etsivät kveeniväestön joukosta vakoilusoluja. Myös kirkko teki kaikkensa estääkseen suomalaisia pappisvierailuja toteutumasta ja ilmiantoi suomenkielistä uskonnollista kirjallisuutta, joka

nähtiin norjalaistamispolitiikan esteeksi. (Eriksen — Niemi 1981, 217—226.)

Tämän lisäksi jatkettiin muualta houkutellun norjalaisen siirtolaisuuden ohjaamista kveenialueille ja erityisesti Paatsjokilaaksoon, joita pyrkimyksiä tuki myös sisäisten liikenneyhteyksien parantaminen. Paatsjokilaaksossa otettiin myös käyttöön uusi menettely: norjalaisasutus ohjattiin kveenialueiden keskelle ja kveeneille ja vastaavasti kveeniperheiden jälkeläisille osoitettiin uudisrakennusmaata norjalaisalueiden keskeltä. Näin pyrittiin saamaan aikaan yhteensulautumisprosessi, jossa aikaa myöten norjalaisuus voitaisi suomalaisperäisen kulttuurin ja kielen. Tätä työtä varten oli perustettu 30-luvun alussa erityinen **Pasviknevnden** hoitamaan norjalaistamista ja asutusprosessia alueella. Maan hankinnassa noudatettiin harkintaa ja etnistä kontrollia. Suurin osa uudisasukkaista tuli Tromssasta, Nordlandista ja Trondelagista, pieni osa oli kveeniväestöä. (Eriksen — Niemi 1981, 228—234.)

Vuonna 1924 annettiin uusi **kansalaisuuslaki**. Nyt jokainen, joka oli syntynyt Norjassa, saattoi saada kansalaisuuden. Laki rajoittui kuitenkin niihin Norjassa syntyneisiin, jotka olivat syntyneet vuoden 1904 jälkeen. Kun laki vuodelta 1888 antoi oikeuden kansalaisuuteen ilman erityisiä ehtoja, jäi nyt joukko vuosina 1888—1904 syntyneitä ilman kansalaisuutta, vaikka nämä saattoivat olla syntyneitä Norjassa, käyneet ehkä asepalveluksen Norjassa ja käyneet norjalaista koulua ja tuskin enää osasivat suomea. Tämä epäkohta korjattiin vasta vuonna 1935 annetulla uudella lailla — monien osalta liian myöhään. (Eriksen — Niemi 1981, 235.)

Kulttuuripoliittisia keinoja olivat koulu- ja kirkkopoliitiikan lisäksi mm. jo mainittu kansanopiston perustaminen Svanvikiin vuonna 1936, samanlainen Yykeään vastaavaa toimintaa varten jo vuonna 1912 ja Tanaan vuonna 1928 sekä joukko uusia kirkkoja ja kappeleita. Nämä olivat luonnollisesti uuden elämänlaadun merkkejä, mutta yhtä kaikki norjalaisina laitoksina norjalaistamispolitiikan välineitä. Mielenkiintoisia esimerkkejä norjalaistamisprosessissa olivat mm. kuvitettujen norjankielisten viikkolehtien ilmaisjakelu kveenialueilla vuosina 1936—37 ja Norjan ensimmäisen paikallisradion perustaminen Vesisaareen vuonna 1934, radiovastaanottimien sijoittaminen

kouluihin ja jopa 50 ilmaisen radiovastaanottimen jakelu kveenialueella. (Eriksen — Niemi 1981, 237—246, 281.)

Kun vielä todetaan, että sotia edeltäneenä aikana rekrytointi julkisiin virkoihin ja muihin yleisönpalvelupisteisiin säännönmukaisesti kohdistui vain norjalaisiin, voidaan todeta, että varsin totaalinen koneisto kveenien (ja saamelaisten) norjalaistamiseksi oli olemassa ja että sitä myös käytettiin.

Edellä on esimerkkimateriaalia otettu lähinnä Finmarkusta — koska sitä on niin runsaasti — mutta myös toinen kveenialue oli viranomaisten huolena. Yykeän seutu, lähellä uhkaavaa Suomen käsivartta, oli sekä turvallisuus- että kulttuuripoliittinen ongelma. Turvallisuuspolitiikan ongelmat ovat selvästi näkyvissä, mutta kulttuuripoliittinen merkitys alueelle, erityisesti Skibotnin kylälle, tulee sen ikaikaisesta yhteydestä Suomeen, toimihan se keskeisenä markkinapaikkana, sen merkityksestä lyngenlestadiolaisuuden keskuksena ja sen jatkuvasta asemasta rajakaupan keskipisteenä. Tähän maankolkkaan kiinnitti erityistä huomiota sanomalehtimies Arthur Ratche, joka syksyllä 1935 julkaisi artikkelisarjan *Morgenbladet*issa otsikolla *Finske strømminger på norsk side av grensen*. Seuraavana vuonna sarja ilmestyi kirjana *Finsk fare for Finnmark* (Ratche 1936). Nimi on harhaanjohtava, koska kirjoitukset käsittelevät pääasiassa Skibotnia ja muuta Pohjois-Tromssaa, mutta ajalle sopivan poleeminen. Ratchen pääargumentti oli, että Suomen tavoitteena oli irrottaa Ruija, so. alue Lyngenistä Pasvikdaleniin, muusta Norjasta ja liittää se Suomeen. Tässä työssä Suomen valtiota auttaa kveeniväestö, jotka yhdessä muodostavat uhan Norjan valtiolle. Kveeniväestön tavoitteita tukee ja sitä johtaa Ratchen mukaan suomalaisten aktivistien, lähinnä AKS:n joukko, joka koostuu tiedemiehistä, papeista ja turisteista. Nämä jakavat myös asiaan liittyvää kiihotuskirjallisuutta. Eriksonin ja Niemen mukaan kirjaa ei voida pitää pelkästään lehtimiehen vilkkaan mielikuvituksen tuloksena, vaan siinä on selvästi nähtävissä, mitä norjalaiset viranomaiset ajattelivat ja tekivät, ja siksi teoksella oli selvä poliittinen tarkoitus (Eriksen — Niemi 1981, 286). Merkitäviksi Ratchen näkemykset tekee se, että ennen etäiselle rajaseudulle sijoitetut uhat tuotiin nyt lähemmäs, Tromssan alueelle ja "oikean Norjan" vaikutuspiiriin.

Vaikutukset näkyivät nopeasti. Sinänsä hyvät tavoitteet, jotka nyt tuotiin esiin: tieyhteyksien parantaminen kylien välillä, koulujen lisääminen, kirkol-

lisen toiminnan aktivoiminen, tulliaseman perustaminen, norjalaisten symbolien lisääntyvä käyttö, viranomaisten määrän lisääminen, olivat luonnollisesti infrastruktuuria parantavia toimenpiteitä. Mutta kun tämä kaikki tapahtui pikaisesti ja kun samalla kveeniväestöön kohdistui sama paine kuin noin 70 vuoden aikana Finmarkussa, on ymmärrettävää, että se on jättänyt jälkensä kveeniväestöön.

Kun edellä kuvatut suunnitelmat suurelta osalta vielä toteutuivat tai niitä alettiin toteuttaa, on ymmärrettävää ja odotettua, että kveenit, ensimmäisen kerran historiassaan, jos ei Alattion Knut Kveeniä 1700-luvulta oteta huomioon, nousivat vastarintaan. Kveeneille selvisi, että Ratchen informanteina olivat olleet alueelliset ja paikalliset viranomaiset ja että hän vain välitti näiden epäluuloja ja olettamuksia. Näiden joukossa oli idealistisia kansallisuusaatteen eteenpäinviejiä, mm. grundtviklaisia Länsi-Norjasta tulleita opettajia. Propaganda meni perille varsinkin perinteisen kansallisuusaatteen elähdyttämissä piireissä.

Oppositio nousi vastustamaan epäoikeudenmukaista kritiikkiä ja antamaan oikeaa kuvaa kveeneistä. Tätä liikettä johtivat Yykeänperän kauppiasveljekset Johan Beck ja Anton Sommerseth, jotka ryhtyivät kiivaaseen debattiin sekä alueellisessa että valtakunnallisessa lehdistössä. Veljeksiä tuki koko Yykeän seutu, kirjoittelu jatkui, lestadiolaiset tarttuivat kynään, ja etelään kveenisympatioittensa vuoksi siirretty Vesisaaren entinen kirkkoherra Johan Beronkakin ryhtyi puolustamaan kveenejä. Myös Norjan työväenpuolue osallistui keskusteluun kveenikansanedustajansa A. K. Mikkolan johdolla — joskin laimeasti. (Eriksen — Niemi 1981, 275—278, 290—293.)

Mutta vaikka kunnia puhdistettiin, maine oli jo pilattu. Kveenit olivat saaneet julkisessa keskustelussa norjalaisen mielipiteen vastaansa, ja ennen ehkä tuntemattomatkin stereotypiat oli tuotu esiin ja ihmisten mieliin.

Mikään ei muuttunut. Uusi koululaki vuodelta 1936 jatkoi norjalaistamisprosessia ja nyt mm. työväenpuolue halusi entistä tiukemmin kohdistaa norjalaistamispolitiikan juuri kveeneihin. Lakia valmisteltaessa esitettiin mm., että kouluissa voitaisiin käyttää opetuksen apukielenä saamea ja suomea. Kun esitys lopulta Stortingetissä hyväksyttiin oli suomen kieli pudotettu lakitekstistä pois. Kveenit olivat lakanneet olemasta norjalaisena minioriteettina

samanlainen kuin saamelaiset, joita käsiteltiin alkuperäiskansana. (Eriksen — Niemi 1981, 279—281.) Tähän ei saamelaisjärjestöillä ollut mitään valittamista.

6.4. Kirjallisten kveenistereotyyppien muodostuminen

Tieto- ja dokumenttikirjallisuus

Julkaisemattomassa opinnäytetutkimuksessaan *Kvenene i litteraturen* (1982) May Molund ja Sverre Pedersen ovat käyneet läpi laajalti sen norjalaisen ja osittain muunkin kirjallisuuden, jossa kuvataan kveenivähemmistöä Pohjois-Norjassa. Tekijät jakavat kirjallisuuden ajallisesti kolmeen periodiin, 1740—1870, 1870—1945 ja toisen maailmansodan jälkeiseen aikaan. Aikajaotus on varsin luonteva ja seuraa selvästi keskeisiä yhteiskunnallisen ajattelun trendejä Norjassa. Edelleen on aineisto tutkimuksessa jaettu kahteen osaan: tietokirjalliseen ja dokumenttoivaan osaan sekä kaunokirjalliseen aineistoon. Tietokirjallinen osa sisältää viranomaisten, lähinnä pappien, nimismiesten, maaherrojen, upseerien ja muiden virkamiesten raportteja palvelusalueensa oloista sekä lausuntoja alueen asukkaista erilaisissa riitatilanteissa.

Olen käyttänyt Molundin ja Pedersenin teosta suoraan, kuitenkin niin, että olen pääosiltaan tarkastanut heidän käyttämänsä aineiston alkuperäislähteistä. Olen myös liittänyt mukaan sellaista kirjallisuusmateriaalia kommentteineen, jota tekijät eivät ole voineet tai huomanneet käyttää.

Varhaisempi kuva ja sen muuttuminen

Ensimmäisen periodin (ennen 1870) osalta kveenejä etnografisesti kuvaavissa lähteissä ovat hyvin asiallisia, arvovapaita, mutta nostavat kuitenkin kveenit esiin hyvinä maanviljelijöinä ja lohenkalastajina. Edelleen tuodaan kveenien positiivisina ominaisuuksina esiin monipuoliset käsityötaidot ja se, että he ovat nopeasti oppineet hyväksi merenkulkijoiksi.

Erityisen positiivinen ja kveenien osuutta alueen kehityksessä arvostava oli saksalainen Leopold von Buch, joka julkaisi vuosina 1806—1808 tekemiensä matkojen raportit kirjan muodossa (von Buch 1810). Hän nostaa kveeniväestön lähinnä Alattion alueelta tekemiensä havaintojen perusteella keskeiseksi tekijäksi maailman pohjoisimman maatalouskulttuurin synnyttämisessä ja ylläpitämisessä. Edelleen hän tarkastelee alueen väestön tulevaisuuden mahdollisuuksia ja maatalouteen näkemyksensä perustaen katsoo, että kveenien tulevaisuus, niin kuin senhetkinen yhteiskunnallinen statuskin, on muita edellä, toisena tulevat norjalaiset ja sitten saamelaiset.

Näkemyistä ei kuitenkaan varauksettomasti jaeta myöhemmin. Joitakin kirjoittajia askarruttaa kveenien saama positiivinen vastaanotto ja erityisesti se, että näillä on tapa asettua aiempiin kveeniyhteisöihin ja näin muodostaa isoituvia asutuspisteitä, joiden norjalaistaminen olisi vaikeaa. Itse asiassa huomiot kiinnittyvät siihen, että kveenikyliässä oli taipumus norjalaisen ja saamelaisen väestön siirtyä suomen kieleen kommunikaatiossa. Ja tämä oli luonnollisesti norjalaistuvassa yhteiskunnassa kovin epätoivottavaa.

Psykyeltään kveenit mainitaan 1700-luvun lopulla "viisaina" ja "med megen naturlig Forstand", siis positiivisina. Vuosisadan vaihteen jälkeen alkaa kuitenkin esiintyä myös negatiivisia luonnehdintoja kveenien psyykestä; näissä kansanluonteen määrittelyyn liittyy stereotypia primitiivisyydestä, raakuudesta ja yksinkertaisuudesta.

Positiivisen kveenipuheenvuoron käyttäjäksi ilmaantuu norjalainen kirkkoherra Nils Vibe Stockfleth, joka teoksessaan *Kundskab om Quenerne* vuodelta 1848 erityisesti keskittyy vaatimaan kveeneille omakielistä opetusta. Mutta kveenien luonteenpiirteisiin hänkin joutuu puuttumaan vastatessaan esiin tuotuihin negatiivisiin näkemyksiin kveenien psyykestä. Hän marssittaa mm. esiin Alattion Kaavuonon kuparikaivoksen johtajan, englantilaisen pääkonsuli Crowen hänelle kirjeessä antaman lausuman, jossa tämä aluksi luo katsauksen kveenien merkitykseen kaivostoiminnalle yleensä ja lopuksi toteaa:

Det kan inte bestridas, ett ingen rörelse i Finmarken, som är beroende av kroppsarbete kan drivas utan finnar — det må gälla bergverk, spetsbergsfångst eller bankfiskeri. Detta inte bara gjennom finnarnas arbetsamhet utan också som följd av deras förnöjsamhet och

sparsamhet, som gör det möjligt för dem att arbeta för lägre betalning än de infödda. (Moberg 1968, 79; ks. myös Stockfleth 1848, 11.)

Crowe kyllä jatkaa luonnehdintaansa ja tuo esiin oman brittiläisen pääomanomistajanäkemyksensä; halpa työvoima on hyvää, ja pienellä palkalla työskentelevät ovat hyviä ihmisiä. Stockfleth käyttää kuitenkin saamaansa kirjelausuntoa vahvana argumenttina puolustaessaan kveenejä ja tuodessaan näiden hyvät puolet mukaan alkaneeseen nationaaliseen keskusteluun.

Kveenien tavoista vallitsee niin ikään ristiriitaisia näkemyksiä aina kirjoittajan oman lähtökohdan tarpeiden mukaisesti. Milloin kveenit olivat kohteliaita, palvelusalttiita ja jumalallisia ja kelvollisimpia pohjoisen kansoista, milloin taas kiinnitetään huomiota heidän huonoon moraaliinsa ja brutaalisuuteensa sekä juoppouteen. Arvioinnin painopiste alkaa vähitellen siirtyä 1800-luvun loppupuolen negatiivisiin kveenikuviin. (Molund — Pedersen 1982, 27—50.)

Yhteiskunnalliselta statukseltaan kveenejä verrataan useimmiten saamelaisiin, kun taas vertailu norjalaisiin jätetään mieluusti pois. Eversti Mangelsen rakentaa vuonna 1749 luokituksen, jossa kveenit ovat yhteiskunnallisesti huipulla, kun taas merisaamelaiset alhaisimmalla tasolla.

Om kvænerne i almindelighed har jeg den paalidelige underretning, at de for den største del er drivende folk og duelige folk, som om jordbrug har langt større kundskab end de lade og sløve søfinner, som ikke synderlig til andet end fiskeri er duende. (Mangelsen 10/5 1779 < Lindkjølen 1983, 93.)

Ennen kansallispolitiikan aikaa vaikuttaa siltä, että kveenit halutaan nostaa yhteiskunnassa ensimmäiselle ranking-asteelle ja heidän alapuolelleen sijoituvat sitten norjalaiset ja saamelaisryhmät. Luonnollisesti tendenssi riippuu kulloinkin kirjoittajasta itsestään.

Kveenien "johtava" yhteiskunnallinen status alkaa 1800-luvun myötä siirtyä ensin norjalaisen hallitsevan ryhmän alapuolelle ja sitten saamelaisväestön rinnalle, usein kyllä hieman sitä ylempänä olevaksi. Sosiaalinen arvoasteikko heijastaa sosiaalidarwinistista ajattelutapaa, jossa kansallismielisen valtion ideaan kuuluu yksi kansa — yksi etnos -ideologia ja alempien kansanosien nostaminen ylöspäin ja näin kansakunnan täysivaltaisiksi jäseniksi.

Yhteenvedona Molund ja Pedersen toteavat tästä ensimmäisestä tarkastelujaksostaan 1740—1870: periodin alkupuolella aina 1800-luvulle on kirjallisuudesta havaittavissa etupäässä vain positiivisia kveenikuvia. Arviot keskittyvät kveenien käytännön ominaisuuksien analyysiin, joista keskeisimmäksi nousee kyvykyys maataloudessa: atlanttisen muuttumisen arktiseksi. Myös fyysinen olemus ja tavat ovat kveenikuvaa positiivistavia argumentteja. 1830-luvulta lähtien alkaa kuitenkin esiintyä negatiivisen kriittisiä näkemyksiä. Ennen kaikkea tuodaan esiin kveenien psyyke, jonka negatiiviset puolet tuntuvat saavan tendenssin vahvistua ajan myötä, ja 1860-luvulle tultaessa on kveenistereotypia jo selvästi muuttunut negatiiviseksi. Kveenien yhteiskunnallinen status arvotetaan korkealle 1700-luvulla, ja vuosisadan lopulla he esiintyvät etnisen hierarkian huipulla. Arvostus säilyy 1840-luvulle, jolloin esiintyy vaihtelua ja jolloin norjalainen etnos nousee korkeimpaan statukseen. Tarkastelukauden lopulla, 1870-luvulla, on norjalainen huipulla, kveeni toisella ja saamelaisryhmät kolmannella tasolla yhteiskunnan hierarkiassa. Sosiaali- ja kansallispoliittiset argumentit tulevat esiin 1800-luvun puolivälissä ja niiden voimistuessa näkemykset vähemmistöstä assimiloituvana ryhmänä voimistuvat ja saavat lopulta kansallispoliittisen linjan aseman. (Molund — Pedersen 1982, 50—51.)

Aitonorjalainen näkemys tiivistyy

Toinen tarkasteluperiodi alkaa selvästi kansallisuuspoliittisesti heränneestä Norjasta ja esiin nouseesta sosiaalidarwinistisesta ajattelutavasta 1870-luvulla ja muuntuu norjalaistamisprosessia vaativaksi mielipidekirjallisuudeksi maailmansotien välisenä aikana ja päättyy toiseen maailmansotaan.

Molund ja Pedersen kokoavat yhteen näkemyksensä vuosina 1870—1945 käydystä kirjallisesta kveenikeskustelusta. Yhteenvedon ja omien huomioitni perusteella voidaan tehdä seuraavanlainen tendenssianalyysi:

Kveenien **käytännön** ominaisuudet säilyvät kuvauksissa edelleen positiivisina, vanhojen stereotyyppien rinnalle nousevat saunakulttuuri ja kotien puhtaus. Tämä näkemys heijastaa sitä tosiasiaa, että siirtolaisten lähtöstatus Suomessa ja mahdollisuudet rakentaa hyvät olosuhteet asumiselle Norjassa olivat varhempaa siirtolaisuutta huomattavasti paremmat — käviväthän olosuhteiden kuvaajat lähinnä juuri Varengin alueella. Saunakulttuurin esiin

tuleminen on luonnollista, toihan juuri uudempi siirtolaisuus 1800-luvun loppupuolella varsinaisesti saunakulttuurin norjalaisten tietoisuuteen, ja yleensäkin väestöhygieeniaan alettiin kiinnittää huomiota.

Stereotypiat kveenien **psykestä** säilyvät tarkastelukauden aikana pääosiltaan negatiivisina, mutta muuttuvat positiivisiksi periodin loppupuolella. Tilalle nousevat nyt kansallisuuskysymykset. Psykeen liitetään joissain huomioissa lestadiolaisuus ja sen erityispiirteet, joita pidetään negatiivisina ilmiöinä. Samalla tavalla kuvaukset kveenien oudoista ja negatiivisesti arvotetuista omista tavoista, etupäässä epäluotettavuudesta ja äkkipikaisuudesta, ja puukkostereotypia vahvistavat kielteistä mielikuvaa. Ainoastaan harva osaa yhdistää nämä stereotypiat, joskin pahasti yleistäen, siirtolaisuuden mukanaan tuomaan rikolliseen väestönosaan. Kun vielä havaitaan, että ne kirjoittajat, jotka korostivat käytännön ominaisuuksia, eivät juurikaan puhuneet psyken tai tapakulttuurin negatiivisuudesta ja toisinpäin, voidaan tendenssejä seurata varsin hyvin. Ja luonnollista on, että tässäkin tapauksessa "paha kello kauas kuuluu". Negatiiviset stereotypiat säilyvät kirjoituksissa vuosisadan vaihteeseen asti, mutta niiden vaikutus kansankäsityksissä säilyi luonnollisesti vielä kauan ja osittain vahvistuikin toisen mailmansodan jälkeen uussiirtolaisuuden alkaessa; tämä taas osittain Suomen tarjoaman oman kulttuurikuvan ansiosta.

Kansallisuuspoliittiset huomiot nousevat norjalaisen kansallisuusideologian myötä esiin 1800-luvun loppupuolella ja syrjäyttävät yksilöihin kohdistetun psykestereotypioinnin. Alun varovaiset huomiot haluttomuudesta tai kyvyttömyydestä omaksua erästä keskeistä ajan kansallista symbolia, kieltä, muuttuvat 1900-luvulla epäilyksiksi kansallisesta lojaalisuudesta. Tämän ajattelun huippua edustaa aiemmin jo mainittu lehtimies ja kirjailija Arthur Ratchen teos *Finsk fare for Finmark* (1936), joka varsinaisesti hysterisoi oslolaisen lukijakunnan näkemään kveenien muodostaman kansallisen turvallisuusuhan. Kansallisuuspolitiikkaan liittyvänä tuodaan kuitenkin kaikissa kirjoituksissa esiin tarve kveenien assimiloitua norjalaiseen yhteiskuntaan — kansallisuuspainotteinen ajattelu ei antanut mahdollisuutta nähdä kulttuureita tasavertaisina.

Väestöryhmien **sosiaalinen status**, joka vielä edellisen periodin aikana oli verraten analysoimaton, nousi 1800-luvun loppupuolella vallitsevan

ajattelun mukaisesti keskeiseksi kiinnostuksen kohteeksi — osaksi keskustelua norjalaistamisprosessin oikeutuksesta. Osittain nousevat kveenit (lähes) tasoihin norjalaisen itsellisen talonpoikaisväestön kanssa (virkamieskunta, kauppiat ja sivistyneistö olivat luonnollisesti näiden arvioiden yläpuolella) ja saamelaisväestön status arvioidaan kaikkein alimmaksi. Kriteereinä olivat jo edellä mainitut tapakulttuuri, psyyke ja etnografiset tekijät, mutta uudeksi arviointikriteeriksi nousevat kunkin väestöryhmän kyvyt etno-ekonomisessa mielessä — lähinnä suhteessa maatalouteen. Kalastuselinkeinohan oli jo teollistumassa ja siinä havaittavia eroja ei juurikaan tuoda esiin. Poikkeuksena ehkä positiiviset huomiot kveeneistä ulkomerikalastuksen spesialisteina (Ishavsskeppare).

Eryityisesti on kiinnitettävä tässä yhteydessä huomiota väestön sekoittumiseen eri asukasryhmien kesken. Norjalainen — kveeni — saamelainen -järjestelmä toki toimii ja viimeisestä saadaan pitkällä assimilaatiolla eri välivaiheiden jälkeen ensimmäinen, mikä on tarkoituskin assimilaatiopolitiikassa. Mutta rinnalle nousevat saamelaisryhmien erottaminen toisistaan, kolttien ja merisaamelaisten negativisointi, tunturisaamelaisten kveeniytyminen ja paikalleenasettuminen (Kautokeino, Kaarasjoki, Tenonvarsi).

Kaiken kaikkiaan tämä keskustelu on varsin keskeinen myös kveenien identiteetinrakentamiselle, koska se loi evoluutiokuvan, joka kansanomaisesti muutettuna on suuresti vaikuttanut myös paikallisten kveenipopulaatioiden omakuvaan. (Molund — Pedersen 1982, 52—87.)

Kaunokirjallisuuden kveenikuva

Edellisessä kappaleessa tulivat tutkimus-, raportti- ja matkakuvauskirjallisuuden kautta esille ne stereotypiat, jotka eri aikoina ovat olleet "virallisesti" vallitsevia kveeniväestöstä. Luonnollista on, että stereotypiat ovat eläneet tutkimuskirjallisuudessa omaa elämäänsä, lainautuneet yleistyksinä tekijältä toiselle ja myös luoneet observointiin perustuvalla raportoinnilla ajatuksellisen lähtöasetelman, ennakkokuvan.

Lähes mahdotonta on mitata, millä tavalla tämä tutkimus- ja raporttikirjallisuuden antama kveenikuva on vaikuttanut itse objektiin, kveeniin yksilönä ja kulttuuripiirteidensä kannattajana. 1900-luvun loppuvuosikymmenien kveenikirjallisuuden, lähinnä kotiseutuartikkeleiden, määrästä huomaa,

että itse teemasto on saanut verrattain paljon huomiota nimenomaan pohjoisnorjalaisessa julkaisumaailmassa, mutta artikkelit ja kuvaukset ovat mitä suurimmassa määrin toistaneet perinteisiä kveenistereotyyppioita. Esiin on nostettu erityisesti positiiviset stereotyyppit, "kveenimyytit", jotka kohdistuvat käytännön ominaisuuksien positiivisuuteen ja kveenien historialliseen merkitykseen alueen kehityksessä. Tällä prosessilla on luonnollisesti ollut suuri merkitys kveeniyden ja kveenien oman vähemmistökulttuurisen aseman hyväksymiselle ja sen puolesta argumentoimiselle.

Suomalaisen tutkimuskirjallisuuden kveenikuva sen sijaan ei juurikaan ole välittynyt kveenikansalle. Kielimuuri, markkinakanavien puute ja mielenkiinnostomuus ovat luonnollisesti erottaneet kirjoittajakuntaa ja kohderyhmää toisistaan. Kveenit ovat olleet etupäässä objekteja eivätkä subjekteja. Lehtiraportit 1970-luvulta lähtien kesäisestä eksoottisesta Ruijasta ovat olleet omiaan lisäämään kveenikuvan romanttisuutta. Toimittaja ihmettelemässä kummallista arkaaista murretta puhuvaa vanhemmanpuoleista kveenimiestä tai -vaimoa kauniina kesäpäivänä Ruijan alastomilla rannoilla, on kuvauksissa pikemminkin sääntö kuin poikkeus. Tästä mielikuvakveenistä, museaalisen perinteen folkloristisesta mallinukesta, on erilaisia näkemyksiä, ja ne liittyvätkin pääasiallisesti vähemmistöpolitiikan taktisiin valintoihin.

Kaunokirjallisuuteen perinteentutkimuksen lähteenä on suhtauduttu folkloristien piirissä jossain määrin varovaisesti. Kaunokirjallisuus on nähty selvänä fiktiona, jonka lähdearvo on yhtä vähäinen kuin tekstin dokumentoimismahdollisuudet. Ahdas arkistokeskeinen ajattelutapa, joka pyrki primaariaineiston dokumentointiin niin, että aineiston valinnan ja hankinnan suorittaa tutkija, ei ole voinut nähdä kirjallisissa tuotteissa kertojaa sinänsä ja käsitellä kirjailijoita kertojatyypinä ja heidän kerrontaansa folklorekerrontana. Samaa keskustelua on käyty kautta aikojen historiallisen romaanin ympärillä, kun kirjallisuudentutkimus on hakenut omien genrejensä rajoja ja määritelmiä. Ebbe Schön käyttää esimerkkinä folkloren ja kirjailijan suhteesta amerikkalaisen Neil R. Grobmanin kolmijakoa, joka erittelee, mitä folklore-aineksia kirjailija saattaa tulla käyttäneeksi teoksessaan:

- a) folklore som författaren har kännedom om från en miljö eller ett samfund som han är eller har varit integrerad medlem av;

b) folklore som han har hämtat från någon annan miljö eller annat samfund genom insamling eller observation;

c) folklore som har tagits från litterära källor, antologier, referensarbeten, samlingar, undersökningar eller arkiv. (Schön 1987, 7—17.)

Schön toteaa, että kolmijako vaikuttaa varsin itsestäänselvältä ja on epäilemättä kovin käytännöllinen.

Kaunokirjallisuudessa on luonnollisesti folkloreaineksia, jota stereotyyppiatutkimuksessa on voitava käyttää hyväksi. Lisäksi sitä luetaan. Ja lukijoina ovat juuri ne henkilöt, joilta folkloristit jossain vaiheessa käyvät kysymässä näkemyksiä joko omasta minästä tai toisen ominaisuuksista. Eikä ole lainkaan varmaa, etteikö juuri kaunokirjallisuus olisi ollut omiaan luomaan valmiita stereotyyppiapattereita, ennakkoluulokuvia eksoteerista stereotyyppiointia varten, tai vastaavasti antamaan itsetunnolle ja omalle kulttuuriselle varmuudelle tukea tai jouduttanut sen heikentymistä ja muuttumisprosessia.

Varhaisemmassa kaunokirjallisuudessa, 1800-luvulta toiseen maailmansotaan, ovat kveeneistä kirjoittaneet norjalaiset olleet etupäässä etelänorjalaisia. Kymmenestä Molundin ja Pedersenin tutkimasta kirjailijasta vain kolme on pohjoisen asukkaita, mutta heidänkään tuotannostaan ja kveenikuvasta tätä ei juuri huomaa. Kun aiemmin tietokirjallisuuden puolella läheisyys kuvattiin positivistisesti kveenikuvaa, esittivät myös pohjoiset kirjailijat perustereotyyppiansa eteläisten kollegojensa kaltaisesti. Teoksista nousee esiin kuitenkin Carl Schøyenin vuonna 1918 julkaisema *Tre stammers møte*, klassikko, joka on eräässä mielessä positiivinen kulttuurikuvaus sinänsä, jossa myös kveenikuva — se mitä siitä sanotaan — on positiivinen. Mutta toisaalta se kantaa muita historiallisia yleistyksiä: stereotyyppioita lapsikaupasta, sekarotuisuudesta jne., ja tuo lähelle kuvan jaloista villoista, saamelaisista ja kveeneistä, joiden kulttuuri olisi säilytettävä — norjalaisen ideologian lähtökohdasta käsin kuitenkin. (Schøyen 1918, erit. 103—121.)

Toinen keskeinen ja luettu kirjoittaja on J. A. Friis, saamelaisten puolesta kulttuuritaistelua käynyt tutkija ja kirjailija. Teoksissaan *Klostret i Petschenga* (1884) ja *Skildringer fra Finmarken* (1891) sekä erityisesti kokoelmassa *Fra Finmarken. Skildringer* (Lajla) (1884) Friis kuvaa kolmea kulttuuria ja niiden kohtaamista. Hänen näkökulmansa on perinorjalainen,

mutta kaunokirjailijana hän kätkee omat tendenssinsä henkilögalleriaan ja etenkin dialogeihin. Kveenikuva on kuitenkin yllättävän negatiivinen, kun ajattelee Friisin tutkijataustaa ja hänen asemaansa johtavana tiedemiehenä Pohjois-Norjassa. Norjalainen väestönosa on Friisilläkin yhteiskunnassa korkeimmalla tasolla, sitten tulevat kveenit ja lopuksi saamelaisryhmät. Mutta Friis osoittaa saamelaisten kulttuuriselle tilanteelle selvän sympatian ja näkee kveeneissä sellaista alkukantaisuutta ja villeyttä, että se jo sellaisenaan estää sivistysprosessin etenemisen, kun taas saamelainen pehmeämpänä ihmisenä on norjalaistettavissa. Vaikuttaakin siltä, että taistelu saamelaisten kulttuuristen oikeuksien ja kulttuurisen ymmärtämisen puolesta käydään osittain kveeniväestön kustannuksella. (Lindkjølen 1982, 49, 85, 107).

Kolmantena selvästi kveenejä tendenssinomaisesti kaunokirjallisuudessa käyttävänä mainittakoon Helge Holst, jonka romaani *Huset på grensen* (1933) kuvaa norjalaisen yhteiskunnan kohtaamista saamelaisten ja etenkin suomalaisten kanssa Paatsjoella, Petsamon rajalla. Teos on oivallinen osoitus poliittisesta romaanista, jossa suomalaiskuvaa koristavat oikeistolaisvirtaukset, kommunismivihamielisyys, rotuopilliset näkemykset ja norjalainen torjuva nationalismi. Norjalainen — kveeni (suomalainen) — saamelainen on hierarkia, jota teos häpeilemättä julistaa. (Molund — Pedersen 1982, 118—119.)

Kveenien käytännön ominaisuudet eivät saa kaunokirjallisuudessa osakseen sellaista huomiota kuin tietokirjallisuus tarjoaa. Myöskään etnografiset kuvaukset eivät tuo esiin erityisesti kveeneille ominaisia kykyjä, ja silloinkin kun niitä esiintyy, on todettava niiden asettuvan "norjalaista standardia" alemmalle tasolle ja näin luonnollisesti johtavan myös sosiaaliseen arvottamiseen. Toki on todettava, että kveenistereotypiaan liittyy joitakin positiivisia ominaisuuksia, ahkeruus, työntekotaito mm. uittotyössä, mutta useimmiten näissä tapauksissa on tavoitteena vain kveenin ja saamelaisen erottaminen toisistaan, ei kveenin ja norjalaisen vertailua. Kveenien ulkonäkö, rodulliset merkit niin ikään asettavat hänet omaan paikkaansa yhteiskunnassa, naiset ovat "kopparret, manfolkaktigt"; kveenit uhoavat alkukantaista voimaa, sivistymättömyyttä, positiivista villeyttä, jotka norjalainen yhteiskunta romaanien tarjoamin kerrontakeinoin lopulta kesyttää. Käytännöllisesti katsoen kveenin esteettinen olemus on negatiivinen kautta koko tuon aika-

kauden kirjallisuuskuvan. Kveenien tapakulttuurista ja käyttäytymisestäkään ei juuri löydä positiivista, ellei oteta huomioon Schøyenin jossain määrin kurjuusromanttista kuvaa.

Kveenin psyyke sisältää kaunokirjallisuudessa tietokirjallisuudellekin tutut stereotyypit. Perusnegatiivista "vieras — epäluotettava — raaka — villi" -stereotypiaa rikastutetaan mielikuvitusta herättävillä rotusekoituksilla, joiden tuloksena päähenkilöiden yksilöllistä käyttäytymistä arvioidaan kulttuuristen ja rodullisten stereotyyppien kautta. Positiivisena ja eräänä tulevaisuuden kuvana nähdään mahdollisuus sivistää kveenit kveeni-norjalainen -seka-väestöä muodostamalla; sen sijaan kveeni-saame -avioliitto tuottaa kaunokirjallisuuden maailmankuvassa negatiivista ja taantuvaa tulosta.

Kveenien taipumusta yliluonnollisuuteen toistetaan uskollisesti eksootiikkakuvaan kuuluvana, heidän naisonneaan kadehditaan ja lestadiolaisuudessa nähdään villin suomalaisen mystiikan heijastuma.

Etnisten ryhmien välinen sovinto — elämä kulttuurisesti erilaisina, mutta sopuisasti yhdessä norjalaisen yhteiskunnan ohjailtavina — on yksi uusi ajattelumuoto, joka tulee esiin nimenomaan kaunokirjallisuudessa. Tämä norjalaistamisen rauhallisempi muoto tuntuu erityisesti 1900-luvulle tultaessa löytävän oman paikkansa ja asettuvan tiukan norjalaistamisprosessin rinnalle; samaan lopputulokseen luonnollisesti tähdäten.

Molund ja Pedersen tekevät tämän aikakauden romaaneista mielenkiintoisen havainnon. Suurimmassa osassa kertomuksia on lopputendenssinä kveeniromaanihenkilön vajoaminen alas tai kuolema. Trendiin saattaa liittyä joko tietoista tai tiedostamatonta symboliikkaa ja kannanottoa kveeniiden tulevaisuutta kohtaan. (Molund — Pedersen 1982, 88—127).

Sodanjälkeisessä kirjallisuudessa toistuvat aiemmat kveenistereotyypit, kveenit kuvataan ahkerina, kunnollisina uudisraivaajina ja maan kehitykseen positiivisesti vaikuttaneina hiljaisina uurastajina. Sen sijaan kveenikuvia syventävät romaanihenkilöihin personifioituvat psyykestereotyypit. Läheinen suhde kansanuskoon (ja siis alkukantaisuus), kostonhaluisuus, raakuus, äkkipikaisuus, sisäänpäinkääntyneisyys ja vaarallisuus toistavat aiempien vuosikymmenien erilaisuuskuvaa, jossa ilmituomattomina vertauskohtina ovat luonnollisesti "normaalit" norjalaiset. Kveenipersoonien henkilökohtaiset ominaisuudet toimivat romaanien ihmiskohtaloiden johtomotiiveina. Kveenien

käyttäytyminen, taipumus juopotteluun, tappeluihin ja puukkostereotypia, naiskuvien huorastereotypiat ja uskonnollinen hurmos luovat tilaa juonenkehittelylle, ja selityksinä (aiemmin rotustereotypioina) esiintyneet erilaisuuskuvat saavat sisältöä sosiaalisista vastakkaisasetteluista norjalaisessa yhteiskunnassa. Yhteiskunnan arkipäivän diskriminointi tuodaan esiin kieli-kuvina, joissa kveeni-käsite sinänsä esiintyy norjalaisen yhteiskunnan asenteena vähemmistöryhmää kohtaan.

Mutta näistäkin yksilötasolla esiintyvistä normaalisuudesta poikkeavista stereotypioista rakentuu eksoottisen erilaisuuden kuva, joka useimmissa tapauksissa johtaa positiivisen kveenikuvan syntymiseen. 1970-luvun kveeni-kuva alkaa kaikessa eksoottisuudessaan lähentyä heroistista kveenikäsitystä. Ongelmalliseksi uudemman kirjallisuuden kveenistereotypia-analyysin tekee se, että teokset kaiken kaikkiaan kuvaavat mennyttä maailmaa, ottavat aiheensa historiasta eivätkä siinä mielessä toimi kuin symbolisessa mielessä ajankuvaajina. Selvää kuitenkin on, että rotuperusteiset sosiaalidarwinistiset näkemykset ovat häipyneet ja tilalle on tuotu nimenomaan sosiaalinen analyysi, eräässä mielessä marksilaisen dialektiikan mukainen suhde köyhän ja juurettoman kveeniväestön ja rikkaan ja hallitsevan norjalaisväestön välille ja näiden ryhmien välille syntynyt yhteiskunnallinen juopa. Myöskään kveenien lojaalisuutta Norjan kansallisvaltiota kohtaan ei sotienvälisen kirjallisuuden tavoin enää epäillä. (Molund — Pedersen 1982, 95—133.)

Kveeniheroismi alkaa nostaa päätään Lars Bergin romaanissa *Dei varme kjeldene* (1966). Sankari, Suomesta poikasena Norjaan siirtynyt, kantaa taakkanaan toki kveenien peruselementtejä, mutta hänen onnistuu "nousta" yhteiskunnallisesti ylöspäin utteruutensa, taitojensa, kielitaitonsa ja positiivisen olemuksensa avulla ja lopulta saavuttaa norjalaisten arvostus yhteisössään. (Molund — Pedersen 1982, 133.)

Varsinainen kaunokirjallisuuden kveeniemansipaatio, jolla on ollut myös merkitystä kveenien 1970-luvulla alkaneeseen ja 1980-luvulla puhjenneeseen kulttuuriseen heräämiseen, on kuitenkin kahden kveenitaustaisen kirjailijan työn tulosta. Hans Kristian Eriksen ja Idar Kristiansen ovat tähän mennessä ainoat kveenien joukosta nousseet kirjailijat, jotka molemmat ovat tietoisesti lähteneet uudistamaan kveenikuvaa.

Varsin keskeinen oli Hans Kristian Eriksenin pamflettiluonteinen puolidokumentaarinen teos *Vandrere i grenseland* (1973), joka sai suomenkielisen ilmiasunsa (*Rajaseudun vaeltajia*) vuonna 1978. Tuossa teoksessa on koottu yhteen joukko kveenitarinoita, lähinnä henkilötarinoita, jotka kuvaavat kveenien tuloa Norjaan ja heidän oloaan nykyisillä asuinseuduilla. Kun Eriksenin tarinat ovat jo vanhastaan tuttuja ja kun hänen omat havaintonsa dokumenteiksi muutelluina edustavat samanlaista kerrontaa, muotoutuu teoksesta kveenikuvaa idealisoiva, osittain heroisoiva. Kertomukset ovat varsin selvästi ja tarkoituksellisesti kveenimyyttejä. Teoksella oli oma merkityksensä emansipaatiolle; se julkaistiin siinä yhteiskunnallisessa tilanteessa, jolloin kveenien periaatteessa piti jo olla hävinnyt väestöryhmä, mutta Eriksenin kautta sen ääni kuului yhä.

Varsinainen kirjallinen taistelu syntyi vuosina 1978—81 julkaistusta Idar Kristiansenin neliosaisesta teossarjasta *Kornet og fiskene* (suomennettu 1984, *Polut johtavat merelle*). Teoksensa Kristiansen oli tarkoittanut kveenieepokseksi, jota kustantaja mainostaa "realistisena tarinana nälkävuosista". Kun teoksen kolmas osa oli ilmestynyt vuonna 1979, myönnettiin Kristiansenille Norjan kirjallisuuden suurpalkinto, Aschenhoug-palkinto. Ennen neljännen osan ilmestymistä hän oli myös kilvoittelemassa Pohjoismaisesta kirjallisuuspalkinnosta juuri tämän teossarjan perusteella. Sarjan kolme ensimmäistä osaa aiheuttivat valtaisan kirjallisen keskustelun Norjassa, ja keskustelu ja kritiikkikö olivat vaikuttamassa siihen, ettei Kristiansen pohjoismaista palkintoaan saanut. Neljäs osa jäi loppuunpalaneen kirjailijan henkäykseksi.

Keskustelu teossarjasta jakoi norjalaiset kahteen leiriin. Toisaalla olivat lähinnä pohjoisnorjalaiset, jotka tarkastelivat Kristiansenin työtä historiallisena romaanina ja puuttuivat siinä oleviin dokumentaariin virheisiin ja realismin vinouteen. Tähän kritiikkiin yhtyivät Pohjois-Norjan paikallishistorioitsijat — yksityiskohtien asiantuntijat. Pohjoinen ääni julisti, että Kristiansenin saama vastakaiku etelässä oli juuri sitä, mitä pelättiin ja mitä ei haluttu: väärinymmärretyn periferian arktinen romantiikka ja myytit olivat lumonneet etelän lukijat. Etelän arvioijat näkivät teoksessa, jopa puolivalmiissa sarjassa, ihmiselon syvyyttä ja myyttisiä merkityksiä sielläkin, missä pohjoinen osapuoli ei niitä millään voinut havaita. Keskustelu oli mielenkiintoinen ja heijasti eräässä

mielessä norjalaista ajatusmaailmaa; pohjoisen realismissa elävät eivät hyväksy etelän romantisoivaa kuvaa pohjoisen oloista. Kun tuohon romantiikkaan vielä lisätään jonkinlainen nykymaailmassa havaittava kurjuuden ihannointi, tuntevat pohjoisen ihmiset olevansa vain eteläisten objekteja.

Kirjaa lukivat etupäässä muut kuin kveenit. Eikä suomalainenkaan lukija Kristiansenin stereotyyppioista, myyteistä ja fantasioista oikein selvää kuvaa saa siitä, missä mennään. Kristiansen oli varmaan vilpittömän eeposta luodessaan, mutta hänen käyttämänsä aineisto on siinä määrin leimaavaa ja stereotyyppisempää, ettei teossarjasta koskaan tullut kauan kaivattua eeposta. Se toistaa perusmyytin kurjista pohjoissuomalaisista oloista nälkää pakoon lähteneen sivistymättömän pojan vaelluksesta Ruijaan, suomalaiset seksuaalisuus- ja viinastereotyyppit nousevat esiin, korpelalainen uskonnollinen hurmos sijoitetaan Vesisaareen, suomalaissyntyisen huoran ja rikkaan norjalaisen kauppiaanpojan balladi kytetään juonenkehittelyyn mukaan; löytyypä teoksen sankarilta spontaaneja kykyjä luoda kalevalamittaista runoutta ja tavoittaa yhteys tuonpuoleiseen arktisessa talvessa. Ja norjankielistä tekstiä rikastetaan vahvalla kirosanakerrostumalla, toki väärin kirjoitettuna. Tämä pohjoisen kurjuuden ihannointi valloitti etelän lukijat, vahvasti pohjoisia stereotyyppioita, mutta ei, kuten todettu koskaan tullut kveenien omaksi eepokseksi. (Teoksesta tarkemmin ks. Saressalo 1985c, 96—99.) Eikä teoksen alkuosasta tehty norjalainen elokuvakaan juuri onnistu; lika, pimeys, naiminen — siinä mobergiläis-mukkalaisen maailman rakennetta seurannut teos, joka vahvistaa kveenien negatiivista stereotyyppisointia.

Pienenä yksityiskohtana mainittakoon vielä itsekin kveenilähtöisen Bente Pedersenin nelisenkymmentä erillistä tarinaa sisältävä Raija-sarja. Sen päähenkilönä on kveenisukuinen nainen, joka kokee uskomattomia seikkailuja historiallisessa 1700-luvun Ruijassa ja pohjoisella Venäjällä mutta joka kveeniytensä sekä naiseutensa ansiosta selviytyy monikulttuurisessa miehisessä maailmassa paremmin kuin hyvin. Sarja on ollut erittäin suosittu, ei ehkä etnisen aspektinsa vaan pikemminkin luettavuutensa ansiosta. Naispäähenkilön kyvykkyyttä korostaa ilmiselvästi hänen sukujuurensa Suomeen, onpa kirjailija rakentanut päähenkilölleen fiktiivisen, mutta uskottavan sukupuun, joka esitetään kaaviona teosten oheissivuilla, sekä johtanut juuret

Tornionlaaksoon ja kuvaa liitekartoissaan Raijan saapumista Suomesta Ruijaan. (Pedersen 1982—1994.)

Uusimmat stereotypiat

Etnisten stereotyyppien suosikkigenre on kaskuperinne. Stein Roar Mathisen on analysoinut suomalaisiin kohdistuvaa, osittain julkaistua kaskuperinnettä Norjassa. Perinne on syntynyt etupäässä pohjoisissa varuskunnissa ja kohdistunee uussiirtolaisina Norjaan muuttaneisiin tai yleisesti vain suomalaiseen mieskuvaan. "Resande Toivonen og hans kamrat Pekka" ovat taistelijapari, joiden edesottamuksia läntisessä sivistyneessä maailmassa seurataan. Keskeisiä elementtejä suomalaisessa miesstereotyyppiassa ovat yksinkertaisuus, sisu, juoppous, tappelunhalu ja vahva primitiivinen seksuaalisuus. Kaskusto muistuttaa 1980-luvulla Norjan akateemisissa piireissä tunnettua ja käytettyä suomalaisvitsistöä. Kaskujen tulkinta on monimielistä ja niiden miesstereotyyppioita voidaan jossain mielessä pitää myös positiivisina. Huomattavaa tässä kaskustossa on, että kerrontatekniikka edellyttää ainakin vuorosanojen esittämistä "suomalaisten ruotsin" kielellä. (Tämä muistuttaa pohjoisnorjalaista tapaa matkia kveenien norjan puhumista — å kvenske.) (Mathisen 1979, 15—29.)

Uusimmat negatiiviset, useimmiten seksuaalisviritteiset suomalaisstereotypiat tunnetaan 1970-luvun kalatehtaiden liikkuvasta suomalaisesta (naispuolisesta) työvoimasta. Myös suomalaiset itse, kirjallisuutensa ja elokuvataiteensa kautta ovat olleet vahvistamassa perinteisiä negatiivisia stereotyyppioita Norjassa, erityisesti Pohjois-Norjassa. Esimerkkinä mainittakoon vaikkapa Mobergin ohjaama Timo K. Mukan Maa on syntinen laulu, Jaakko Pyhälän ohjaama elokuva Jon (1983) sekä norjalaisten takavuosien suosikki Finsk fjernsynsteater (Suomen TV-teatteri).

6.5. Kveenit minorigenettina

Virallisesti norjalaistamispolitiikka lakkasi toisen maailmansodan jälkeisinä vuosina. Itse asiassa kyse oli siitä, että norjalaistamisen katsottiin edenneen niin pitkälle, että assimilaation läpimeno oli jo varmaa. Kun Norjan koulu-

laitos oli norjankielistänyt vanhemman siirtolaisuuden alueet (siis ainakin kaksikielistänyt) ja saattanut kielellisen prosessin uudemman siirtolaisuuden toisessa ja kolmannessa polvessa varsin pitkälle, katsottiin, että asia hoituu omalla painollaan. Kielellistä assimilaatiota joudutti koulun kielipolitiikka (vain norjaa vuodesta 1936) ja kveenikotien halukkuus antaa lasten norjalaistua (“ettei tarvitsisi kokea samaa kuin me olemme kokeneet”). 1950- ja 1960-luvuilla uusiirtolaisuus ja kausityöllistyminen Norjassa oli varsin vähäistä, eikä kveenipopulaatioihin tälläkään tavalla syntynyt kielellistä uudistumista.

Vasta 1980-luvulla alkanut uussiirtolaisten ja kveeniaktivistien vähemmistöpolitiikka nosti kveeniasian uudelleen esiin. Voimakkaasti kehittyneen saamelaisliikkeen esimerkin mukaisesti alkoi esiintyä puheenvuoroja, jotka toivat kysymyksen Ruijan kolmietnisyydestä esiin. Historian-, kotiseudun- ja yhteiskuntatieteiden tutkimus nosti kveenit esiin samalla, kun yhteiskunta kaiken kaikkiaan universaalien aatteellisen muutoksen myötä kiinnitti yhä enemmän huomiota kulttuurisiin vähemmistöihin. Norjalainen yhteiskunta reagoi tähän tilanteeseen kahdella tavalla: toisaalta se periaatteessa hyväksyi uussiirtolaisuuden ja samalla uusien siirtolaisten vaatimukset kielellisistä ja sosiaalisista oikeuksista. Mutta samalla se jätti ottamatta huomioon kveeniväestön vaatimukset sen kulttuurisen erityisaseman tunnustamiseksi. Kveenit nähtiin muiden siirtolaisryhmien lailla siirtolaisten jälkeläisinä, joilla ei ole mahdollisuutta vaatia minkäänlaisia erivapauksia vähemmistöasemansa traditionaalisuuden perusteella.

Tätä näkökulmaa on epäsuorasti tukenut myös saamelaisliike, joka ei halua rinnalleen toista perinteistä vähemmistöä. Tosin Norjan sisäasiainministeriön saamelaisasioiden osaston muututtua vuonna 1995 virastoksi sille annettiin tehtäväksi myös kveenien asioista huolehtiminen. Mutta omaa virkamiestä eivät kveenit asioita ajamaan saaneet, vaikka sellaista virastovalmistelua tehtäessä kovasti lupailtiin. (Ruijan Kaiku 2/1995, 2.)

Kveenien vähemmistöpolitiikan toteuttamisessa on nähtävissä selvästi viisi eri strategiamahdollisuutta. Ensimmäisenä on noussut esiin kielellisen erilaisuuden ja sen mukaan kielellisten oikeuksien turvaaminen ja näin erityislaatuisuuden säilyttäminen. Toisena strategiana on kulttuuristen juurien ja kulttuurisen erityislaatuisuuden ja kveeniväestön alueellisen historiallisen

merkityksen esiintuominen. Kolmantena strategiana on kveeniväestön oman minioriteettistigman muuttaminen positiiviseksi erilaisuuden oivaltamiseksi ja neljäntenä on kansainvälisen vähemmistölainsäädännön soveltaminen näin hahmotettuun kokonaisuuteen. Viidentenä ja keskeisimpänä on väestön omaehtoinen sitoutuminen vähemmistöpoliittisiin tavoitteisiin ja tämän myötä selvä tavoitteellinen organisoituminen.

Vaikka suomen kielellä sinänsä ei ole Norjassa erityiskielen asemaa, suomen kielen opetuksen laajentamisessa Pohjois-Norjassa sen sijaan tunnutaan edettävän — pikemminkin uusiirtolaisten määrän nousun myötä ja sen statuksen vahvistuessa kuin kveeniaktivismiin paineesta. Suurkäräjien kirkko-, opetus- ja tutkimuskomitea on valmistellut ehdotuksen, jonka mukaan suomen kieli saa Norjassa toisen kielen aseman Tromssan ja Finmarkun kveeni- ja suomalaisalueilla. Ehdotus perustuu vuosien 1990—93 aikana toteutettuun kokeiluun, jossa oppilaalla oli oikeus valita suomen kieli toisen norjan kielen asemesta toiseksi pääkielekseen. (Norjassa opiskellaan jompaa kumpaa maan virallisesta norjan kielestä ensimmäisenä ja toista toisena kielenä.) Samassa ehdotuksessa todetaan, nyt siis virallisesti valtionhallinnon taholta, että pitkästä norjalaistamispolitiikasta huolimatta suomen kieli on yhä elävä kieli useimmissa kveenikyylissä. Kokeiluprojektin alkaessa oppilaita oli kolmessa koulussa 51 ja kokeilun loppuessa 25 koulussa yhteensä 251. Toteutuessaan ehdotus merkitsisi vuonna 1936 opetusohjelmasta poistetun suomen kielen aseman palautumista viralliseksi opetuskieleksi. (Ruijan Kaiku 3/1995, 3.) Mielenkiintoista kielikysymyksessä on, että määritellesään Suomesta tulleet uussiirtolaiset siirtolaiskategoriaan ja salliessaan näille oman kielen oppimisen edellytykset Norja samalla on virallisesti torjunut tämän mahdollisuuden niin ikään siirtolaisväestöksi luokittelemaltaan kveeniväestöltä nimenomaan sen perusteella, että tämä väestö on osa norjalaista kansallisuuskokonaisuutta. (Olsen 1994, 10.)

Ilmiselvää kuitenkin on, ettei norjalainen yhteiskunta ole ehdottomasti valmis hyväksymään kveenejä kielelliseen erityisasemaan, ja tässä mielessä norjalaistamisprosessi on edelleen käynnissä. Mutta tuskin nykyisin enää varsinaisesta suomalaisuuden uhasta puhutaan — ainakaan samassa mielessä kuin vielä vuosisadan alkupuolella.

Kveenien historia Pohjois-Norjassa ja väestönsä merkitys alueen kehittämisessä historiallisessa mielessä on etenkin paikallishistoriallisessa tutkimuksessa tullut selvästi esiin. Paikallishistoriat, alueelliset kotiseutujulkaisut ja muukin tutkimuskirjallisuus erityisesti 1980-luvun puolivälistä lähtien ovat selvästi tarjonneet eri kveenyhteisöille mahdollisuutta tarttua kulttuurisen taustan ja etnografisen erilaisuuden tarjoamaan historialliseen symboliikkaan. Tromssan Museon kirjaston bibliografiasta on haettavissa kymmenvuotiskaudelta 1984—94 satakunta tutkimusta, artikkelia ja lehtikirjoitusta, joissa käsitellään joko suoraan tai epäsuorasti kveenien asemaa (Sveum 1994). Tämän materiaalin lisäksi on todettava jo aiemminkin esiin tullut kiivas keskustelu kveenydestä Pohjois-Norjan sanomalehdissä. Kveenien historian ja olemassaolon esiintuleminen erityisesti paikallishistorioissa, kotiseutujulkaisuissa, ja kveenien erityispiirteiden esittely myös museosektorilla on liittänyt väestönsä osaksi pohjoisnorjalaista kotiseutuliikettä. Myös varsin tuore Pohjois-Norjan kulttuurihistoria käsittelee kveenejä luonnollisena osana pohjoisnorjalaista kolmietetistä yhteiskuntaa (Drivenes, Hauan & Wold 1994). Kuitenkin puuttuu edelleen laaja nimenomaan kveenien paikallishistoriasta kertova kokoomateos; tähän liittyvä projekti on kuitenkin tekeillä Tromssan yliopistossa.

Virinnyt kveenitutkimus on sinänsä osoitus yhteiskunnan kiinnostuksesta minoriteettiin. Ratkaisevaksi nousee tutkimusnäkökulmakysymys; onko tutkittava vähemmistö tutkimuksen objekti vai ylittääkö se tutkimuksen subjektiksi? Ja edelleen, osaako kveeniaktivismi käyttää hyväkseen historiallista ja museaalista tutkimusaineistoa oman historiallisen strategiansa välineenä. Kveeniväestön hajanaisuudestako ja paikallisista intresseistäkö johtuu, ettei tähänastisessa kveeniliikkeen strategianmuodostamisessa ole juurikaan osattu hyödyntää yhteisiä kulttuurisia erityispiirteitä identiteetin symboliikkaa haettaessa?

Heterogeenisessä ja kulttuurisesti alistetussa ryhmässä sisäiset samanlaistavat mutta muusta väestöstä erilaistavat symbolit ja niihin samastuminen ovat olleet varsin vaikeasti hahmotettava kokonaisuus. Ne muodostavat yhteisötunteessa eräänlaisen "stigmakentän", jonka ajatellaan olevan vaikuttamassa siihen, etteivät ryhmän jäsenet voi olla enemmistön kaltaisia. Tällöin luonnolliseksi etniseksi strategiaksi saattaa muodostua

näiden stigmaattisten symbolien, stigmasta viestivien kulttuuripiirteiden negativisointi, ja pyrkiminen niistä eroon. Harald Eidheim on tarkastellut etnistä identiteettiä sosiaalisena stigmana pohjoisnorjalaisessa merisaamelaisyhteisössä. Hän toteaa, että kun etninen status (identiteetti) tunnetaan stigmaattisena, on ainut tie selviytyä tilanteesta pyrkiä eliminoimaan/kieltämään erilaisuustekijät ja hakeutua enemmistön (norjalaisten) kaltaiseksi, hakeutua aktiivisesti assimilaatioprosessiin. (Eidheim 1969, 39—57.)

Toisaalta Eidheim toteaa, että selvästä etnisestä markkeerautumisesta huolimatta, jolloin selvillä symboleilla (kieli, pukuperinne, ruokakulttuuri) viestitetään etnistä erilaisuutta, ei etnisyyttä silti välttämättä anna riittävää pohjaa oman kulttuurisen identiteetin tuntemiselle ja sen riittävyydelle tasavertaisuuteen asti (Eidheim 1969, 41—). Tämä taas johtuu enemmistön valitsemista strategioista ja kulttuurisesta varmuudesta/epävarmuudesta. Mikäli yhteiskunnallista valtaa pitävä enemmistö ei näe vähemmistöä tai muuta etnistä kategoriaa tasavertaisena yhteiskunnan jäsenenä, ei voimakaskaan sisäinen koheesio tai aggressiivinenkaan vähemmistöpolitiikka tuo tasavertaista statusta. Kysymys on suuresta yhteiskunnallisesta pelistä, jota Pohjoismaissa vielä sekoittaa perinteiseksi valtiomuodoksi ymmärretty etnonationalismi, joka vain vaikeasti hyväksyy erilaisuuksia.

Etninen lojaalisuus merkitsee sitä, että ryhmään kuuluva ihminen havaitsee ja osaa kuvata oman erilaisuutensa suhteessa muihin etnisiin kategorioihin ja tahtoen tai tahtomattaan samastuu omaan symboliikkaansa. Kyse on sitoutumisesta omaan ryhmään, mikä luonnollisesti tapahtuu varsin korkealla metatasolla ilman, että ihminen itse voi juurikaan vaikuttaa prosessiin. Sen sijaan on luonnollisesti mahdollista torjua etnisyyttä ja asennoitua siihen negatiivisesti ja valita omalle identiteetinrakentamiselle ja emansipaatiolle muita samastumiskohteita, toinen etnisyyttä (saamelaisuus tai norjalaisuus), sosiaalinen samastuminen, poliittinen samanlaisuus, uskonnollinen viitekehys jne. Tämä on mitä suurimmassa määrin henkilökohtainen valinta, mikäli suuryhteisö vain antaa valinnalle mahdollisuudet. Useimmiten näin ei ole, vaan suuryhteisö pyrkii enkulturoimaan jäsenensä ja tällä tavalla pitämään oman kansallisen koheesionsa korkealla.

Etnisyys tässä mielessä on kuitenkin käsitettävä symboliseksi käsitteeksi. Etnisyys sinänsä ei tuo ihmiselle mitään eikä vie häneltä pois. Eri asia

on, miten etnisyyteen sitoutunut yhteisö taas haluaa organisoitua ja mitä asioita ajaa säilyttääkseen omat erityispiirteensä. Tässä vaiheessa vasta etnisestä kategoriasta tulee operatiivinen toiminnan subjekti. Norjalaisessa yhteiskunnassa ongelmaksi kehittyi se, että havaittu etnisuus, erilaisuuskriteeristö, oli kveeneillä kovin lähellä vastaavaa suomalaista kriteeristöä, ja kansallisvaltioiden rakentamisen yhteydessä nimenomaan kansallisuuteen liittyvät ennakkoluulot ja pelot ohjasivat norjalaista kulttuurisesti epävarmaa enemmistöä assimilaatiopolitiikkaan vielä epävarmemman kveenivähemmistön tuoman oletetun kansallisen uhan torjumiseksi. Näin symbolisesta etnisyyden yhteisökriteeristöstä tuli voimakkaasti nationalistisia symboleja, ja niihin suhtauduttiinkin avoimen torjuvasti. Näin tapahtui, vaikka tiedettiin, että suurin osa 1700-luvun maahanmuuttajista oli natiottomia, ja 1800-luvun maahanmuuttajat taas olivat pääsääntöisesti nationaalisesti indifferenttejä. Nationalismin kytkeminen kveenipopulaatioiden etnisyyteen oli puhtaasti norjalainen ajatuskuvio, joka sai jonkin verran perustelua itsenäistyneen Suomen kansallisuusajattelusta, mutta — kuten olemme todenneet — ei kveenien omasta suomalaisnationalismista.

Esoteerisessa mielessä kveeniyys on selvästi etninen status ja statuksensa hyväksyneet kveenit sanoutuvat voimakkaasti irti siihen kuuluvasta nationaalista ajattelusta. Kveeniyden — erilaisuuden — symboleiksi nousevat erilaiset kulttuuriset symbolit, kieli, sukulaisuus, etnografiset (osittain museaaliset) erityispiirteet ja samastumistahto. Kun nämä katoamassa olevat vanhakantaista elämänmuotoa kuvaavat identiteettisymbolit eivät tavoita uussiirtolaisen maailmankuvaa eivätkä tarjoa hänelle samastumiskohdetta, syntyy selvä erilaisuusasetelma kveeniväestön ja uussiirtolaisten välille. Tässä lienee perussy s kveenien ja uussiirtolaisten keskinäiseen ajatukselliseen erilaisuuteen, joka saa ilmiasunsa mm. väestöryhmien organisoitumisessa. Uudet siirtolaiset kun näet edustavat selvästi suomalaiskansallista (etnistä) kulttuuria kansallisine symboleineen, tapoineen ja käytänteineen, joilla ei kveeneille ole samaa symboliarvoa kuin kansallisvaltio-Suomessa enkulturoiduille uussiirtolaisille.

Keskustelu kveeniminoriteetin oikeudellisesta asemasta Norjassa alkoi Kveeniliiton puheenjohtajan Bjørnar Seppolan ultimaatumilla, jossa tähdättiin kveenien minoriteettistatuksen määrittämiseen saamelaisväestön oikeudellisen

statuksen tasolle. Vähintään tavoitteena oli saada aikaan päätös kveeniväestön oman oikeudellisen statuksen määrittämisestä (Seppola 1991). Luonnollista on, että saamelaisväestö omalta osaltaan torjui tämän pyrkimyksen (Pedersen 1992). Erityisen keskeistä on ollut mahdollisuus irrottautua määrittelyssä uusista siirtolaisryhmistä, koska näille osoitetut vähemmistöpoliittiset toimenpiteet eivät riitä kveeneille.

Norjan Kveeniliitto (Norske Kveners Forbund) toteaa, että kveenit pitävät itseään joko (perinteisenä) etnisenä ryhmänä tai norjalaisena (perinteisenä) vähemmistönä. Etnisen ryhmän status lähentäisi kveenit saamelaisiin, jotka ovat kulttuurisessa taistelussaan ryhmittäytyneet yhden etnisen statuksen alle huolimatta merkittävästä kieli- ja kulttuurieroista eri saamelaisyhteisöissä. Norjalaisen perinteisen vähemmistön statusta, joka on lähes verrannollinen alkuperäiskansan statuksen kanssa, perustellaan sillä, että kveeniväestön varhaisimmat vakituiset ja historiallisesti todennettavat edustajat tulivat Norjaan huomattavasti ennen itse valtion perustamista. Tässä mielessä Kveeniliitto näkee itsensä uusien siirtolaisryhmien statuksesta poikkeavana minorigiteettinä. Tällaisen statuksen saavuttaminen mahdollistaisi YK:n keskeisten vähemmistösopimusten (Konventionen om sivile og politiske rettigheter 1966 ja ILO-sopimus vuodelta 1989) soveltamisen kveeneihin; siirtolaisryhmiä nämä sopimukset eivät koske. (Olsen 1992.)

Tutkija Venke Olsen on tarkastellut kveenien oikeudellista asemaa ja toteaa, että kveenien halulle erottautua uusista siirtolaisryhmistä on selvä historiallinen perusta ja että myös kansainvälisoikeudellisesti on mahdollisuus hakea kveeneille erillisstatusta. Hän jakaa artikkelissaan *The Finnish Minority Situation in Norway* vähemmistöt kolmeen eri juridiseen kategoriaan. **Kansalliset minorigiteetit** ovat niitä, jotka historiallisesti ovat kytköksissä maahansa, mutta jotka puhuvat jotakin naapurimaan kieltä. Esimerkkeinä hän ottaa esiin juuri suomea puhuvat pohjoisnorjalaiset, Tornionlaakson suomalaiset, suomenruotsalaiset ja Tanskan saksankielisen vähemmistön. Toinen kokonaisuus ovat **monikansalliset minorigiteetit**, joilla on historialliset juuret maahansa, mutta jotka samalla ovat minorigiteetteja useammassa maassa. Esimerkeiksi tarjoutuvat saamelaiset, juutalaiset ja romanit. (Näistä kuitenkin saamelaisilla siis on kansainvälisoikeudellisesti hyväksytty alkuperäkansastatus). **Siirtolaiset** ovat Olsenin mukaan henkilöitä, jotka ovat tulleet

maahan toisen maailmansodan jälkeen ja joilla usein on asuinmaastaan poikkeava kansalaisuus. Neljäntenä erillisenä kategorianaan Pohjoismaissa Olsen tuo esiin **vähemmistöalueet**, Färsaret, Grönlannin ja Ahvenanmaan, joille on säädetty autonomiaa takaavia kansainvälisoikeudellisia kansallisia oikeuksia mm. omaan alueseensa. Saamelaiset ja Tanskan saksalaiset eroavat näistä juuri regionaalisen lainsäädännön puuttumisen vuoksi. Olsen toteaa artikkelissaan, että kveenit (Finnish minority in Northern Norway) ovat määritettävissä etniseksi vähemmistöksi, kulttuurivähemmistöksi, kielivähemmistöksi ja kansalliseksi vähemmistöksi. Tältä pohjalta olisi kveeniväestölle siis haettavissa kansainvälisoikeudellista statusta, mikäli Norja kansakuntana tällaiseen erillisasemaan kveenit haluaa asettaa. (Olsen 1992; 1994, 4—15.)

Vähemmistön **järjestäytyminen** on kulttuurisen olemassaolon, itsensä ilmaisemisen ja poliittisen keskustelun kannalta ensiarvoisen tärkeää. Aiemmin on todettu, että lestadiolainen liike eräässä mielessä toimi etnisenä liikkeenä, ennen kuin itse etnisyydestä tiedettiin puhua. Liikkeen hajaannuttua ja norjalaistuttua kielellisesti sen merkitys hajallaan asuvan kveeniväestön yhdistäjänä heikkeni. Haastattelujen yhteydessä esitetty pahoittelu liikkeen hajoamisesta saattaa todella olla eräätasoinen etninen ilmaisu, halu kohdata "meikäläisten" joukko organisoituneena.

Ruijan suomalaisperäisen väestön järjestäytyminen vähemmistöorganisaatioksi lähti liikkeelle 1970-luvulla, jolloin eri puolille Ruijaa perustettiin Suomi-seuroja (ensimmäinen Vesisaareen 1970), uussiirtolaisten yhdistyksiä, joihin myös liittyi runsaasti kveenejä. Näiden seurojen yhteistyöelimeksi perustettiin vuonna 1982 Finmarkun Suomi-Seurojen Liitto, joka vuonna 1994 laajeni **Pohjois-Norjan Suomi-Seurojen Liitoksi**. Kuten nimestä voi päätellä, liitto on ollut ja on edelleenkin Suomessa toimivan Suomi-Seuran jäsenjärjestö. Sen keskeisiä tehtäviä ovat Norjassa asuvien suomalaisten (nykyisin pääasiallisesti uussiirtolaisten) edunvalvonta, keskinäinen tiedottaminen, matkojen ja tapahtumien järjestäminen. Mm. vuodesta 1983 lähtien pidetyt Ruijan kulttuuripäivät (ennen Kveenien kulttuuripäivät) kuuluvat liiton ohjelmaan. Niin ikään aiemmin Vuorean Suomi-seuran julkaiseman suomenkielisen sanomalehden (Uuskveeni) julkaiseminen siirtyi liitolle vuonna 1983. Vuodesta 1987 sen nimi on ollut Ruijan Sanomat. Lisäksi liitto julkaisee vuosittain kaksikielisen ja -kulttuurisen Ruijan kalenterin (jonka nimi

aiemmin oli Kveenikalenteri). Liitolla oli 1990-luvun alussa 17 jäsenseuraa ja yli tuhat jäsentä.

Pohjois-Norjan Suomi-Seurojen Liitto tehnyt selvän eron toiseen suomalaisperäistä väestöä edustavaan organisaatioon, vuonna 1987 perustettuun **Norske Kveners Forbund -nimiseen järjestöön, Ruijan Kveeniliittoon**. Tätä oli edeltänyt paikallisyhdistyksen perustaminen Pyssyjoelle vuonna 1984 nimellä Ruijan Kväänit — Pyssyjokilaiset/Norske Kvæner — Børselv. Kveeniliittoon kuuluvia paikallisia yhdistyksiä on Pyssyjoen lisäksi Pohjois-Tromssassa, Yykeässä ja Rogalandissa sekä Finnetunet-niminen järjestö Finskogenissa. Liitolla on henkilöjäseniä koko Ruijassa sekä lisäksi Finskogenissa. Jäseniä on kaikkiaan n. 700.

Norske Kveners Forbund on vähemmistöpoliittinen paikallisjärjestöjen liitto, jonka tehtävänä on tukea kveeniväestön asemaa Norjassa kulttuurisesti, sosiaalisesti ja taloudellisesti. Liitto lähtee näkemyksestä, jonka mukaan kveenit ovat Norjan kansallinen etninen vähemmistö, jolla on oltava sellaisille vähemmistöille kuuluvat oikeudet. Liitto korostaa, että kveenit eivät ole ulkomailla olevia suomalaisia vaan Norjan kansalaisia, joilla on oma kulttuurinen identiteetti. Liitto on työskennellyt aktiivisesti saadakseen norjalaisen valtiollan hyväksymään jäsenkuntansa, kveenien, erityisaseman Norjassa. Tässä liitto vetoaa voimakkaasti YK:n julistukseen vähemmistön oikeuksista ja näkee, että Norjan valtion on käsiteltävä kveenejä omana kansallisena (kulttuurisena tai etnisenä) vähemmistönään.

Kveeniliitto on rakentanut strategiansa erityisesti tiedotuksen varaan. Hakiessaan ryhmälleen olemassaolo-oikeutta ja minoriteettitilusta se on pyrkinyt käyttämään kaikkia mahdollisia medioita ja asian esittämisen tasoja. Voimakas propaganda kveeneistä ja kveenien olemassaolon oikeutuksesta tuntuu myös tehonneen. Kun norjalainen yhteiskunta vielä 1970-luvulla halusi unohtaa kveenit — viimeistään kveenimuistomerkin paljastamisen jälkeen (1977) — joutui se kveeniaktiivisuuden nousun myötä 1980-luvulla tarkistamaan kantaansa. Selvitykset suomen kielen asemasta Pohjois-Norjassa, kielenopetukseen kohdistuneet vaatimukset ja kokeilutoiminnan alku 1990-luvulla, kannanotot saamelaisten ja kveenien epätasavertaiseen kohteluun vähemmistökyseksissä ja muut toimenpiteet, joilla kveeniaktivistit ylittivät uutiskynnyksen sekä pohjoisen että myös Oslon lehdissä, pakottivat

keskushallinnon toteamaan, ettei norjalaistamispolitiikka ollutkaan assimiloinut kveeniväestöä. Liitto on kehittänyt myös sisäistä tiedotustaan julkaisemalla omia kveenisivuja Porsangissa ilmestyvässä Ságat-lehdessä ja vuoden 1995 syksystä alkaen osallistumalla kaksikielisen Ruijan Kaiku -nimisen lehden julkaisemiseen. Lehteä markkinoidaan "Norjan suomalaisena lehtenä — Den kvensk-finske avisa i Norge". Sen artikkeleista osa on myös pyritty saattamaan murreasuisiksi, kveeninkielisiksi.

Kveenien strategia tuntuu näiltä osin onnistuneen. Kveeniliitto laajentaa toimintaansa koko ajan ja sen johtotehtävissä on nuorta ja keski-ikäistä väkeä — lähinnä opettajia — kaikista keskeisistä kveenikylistä koko Ruijasta. Aiemmin etnonyymikysymyksen yhteydessä referoitu keskustelu kveenien sisäisistä erimielisyyksistä on vain osoitus siitä, että kenttä on todella laaja, ja paikallisten etnisten kveeniyhteisöjen historiallisista syistä johtuvat asennerot sinänsä yhteisesti hyväksytyyn tavoitteeseen pääsemiseksi ovat suuret. Päättävöitteena on kuitenkin on ollut oman erilaisuuden esiintuominen suhteessa muihin norjalaisiin väestönsiin.

YHTEENVETOA

Tämän tutkimuksen tarkoituksena on ollut vastata kysymykseen, keitä ovat nykypäivän kveenit, mikä on se kulttuuristen erilaisuuksien symboliikka-järjestelmä, jolla kveenit eroavat kulttuurisesti muusta Pohjois-Norjan väestöstä (eksoteerinen näkökulma), ja mitkä ovat ne kulttuurisen samantyyppisuuden yhteiset nimittäjät, joiden kautta voidaan hajanaisista yhteisöistä hahmottaa yksi etninen kokonaisuus (esoteerinen näkökulma)

Kulttuurin määrittämisessä on tässä työssä lähdetty enkulturaatio-teoriasta, jota kautta on esitetty, millä tavalla kulttuurinen minuus on yksilötasolla hahmotettavissa suhteessa ulkopuolisiin, mikä on "me"-käsite ja sen rinnalla käsite "muut". Kulttuurisen yhteisön käsiteanalyysissä on työssä päädytty määrittämään yhteisöt etnisinä ryhminä ja selvitetty, mitkä ovat etnisen ryhmän kriteerit. Etnisyyden määrittämisessä on haettu vastausta toisaalta ulkoisten, eksoteeristen, mielikuvien kautta, joissa ulkopuolinen tarkastelija nimeää tarkasteltavasta kulttuurista sille "tyypilliset" erilaisuus-symbolit ja niiden kokonaisuuden. Tätä etnisyyden määrittämistä voidaan kutsua nominalistiseksi tai strategiseksi määrittämiseksi. Toinen määrittelytaso on ryhmän sisäisten, etnisten symbolien, samantyyppisyyksien, kokonaisuuden hahmottaminen ja oman erilaisuuden toteaminen.

Etnisiteettikysymyksessä on luonnollisesti ollut välttämätöntä myös selvittää, minkälaisia samantyyppisyyden- ja erilaisuussymbolit ovat luonteeltaan. Toisaalta voidaan puhua etnisestä stereotyyppittämisestä, jolloin erilaisuuskriteeristöä keskeisenä nousee esiin tarkasteltavien kulttuurisymbolien arvoisältö etnosentrisissä yhteisöissä. Etniset stereotyyppit muotoutuvat stereotyyppisyydestä ja hänen arvomaailmastaan ja ovat tunnusomaisia kaikille etnosentristisille yhteisöille. Etnografinen stereotyyppittäminen taas on erilaisuuden havainnoimista sellaisenaan, ilman tietoista arvoasetelmaa. On

huomattava, että esimerkiksi silloin, kun toinen yhteisö on käsittävinään etnografisen aineksen arvovapaana erilaisuuden symboliikkana, saattaa toinen osapuoli korostaa voimakkaasti sen arvoisältöä ja merkitystä omalle identiteetilleen. Näin ei ole olemassa selvää sisällöllistä rajaa sille, mitkä ainekset ovat etnistäviä ja mitkä taas arvovapaita erilaisuuskategorioita.

Kveeniyhteisöjen kannalta katsoen nousi tutkimuksessa esiin selvä sisäisen etnisyyden symbolisto, joka tuotiin esiin hastattelu- ja kohtaamistilanteissa. Eri kveeniyhteisöissä tavattava minuuden kuvaaminen muodosti selvän kerronnallisen lajinsa, jota olen kutsunut vähemmistöloreksi (minority-lore). Tästä kerronnasta, joka sinällään on luonteenomaista vähemmistörhyhmille niiden kuvatessa kulttuurista erilaisuuttaan, oli löydettävissä kveeneihin kohdistuvia motiiveja ja teemoja. Näitä nimenomaan kveenien vähemmistöasemaa kuvaavia kertomusaiheita olen kutsunut etnotyypeiksi ja tällä tavalla tuonut perinteisen etno(oiko)tyyppi-käsitteen vähemmistökerrontaan ja vähemmistön etnisteettimäärittelyyn.

Vastaavasti saatettiin norjalaisesta tutkimus-, raportti- ja muusta kirjallisuudesta sekä arkistoaineistosta löytää kuvauksia kveenien erilaisuudesta toisaalta norjalaiseen enemmistökulttuuriin verrattuna ja toisaalta aineksia, joiden kautta kveeniyhteisöt erotettiin saamelaisyhteisöistä. Näistä elementeistä muodostui eräässä mielessä etnistävien symbolien kokonaisuus, enemmistön etnotyyppikorpus vähemmistöstä.

Kveenien etnisyys rakentui tutkimuksen perusteella seuraavanlaisista kokonaisuuksista.

1) Kveeniväestön historia

Kveenien historiaa voidaan tietyssä mielessä seurata noin tuhat vuoden taakse, jolloin ensimmäiset maininnat Pohjanlahden perukassa olevasta kveenien maasta esiintyvät norjalaisessa saagakirjallisuudessa. Kveenien maahan liittyy kertomuksia ja kuvauksia norjalaisten ja sisämaan asukkaiden kontakteista, niin sotaisista kuin rauhanomaisistakin. Suomalaisessa tutkimuskirjallisuudessa voidaan kveeneistä käytävää keskustelua seurata Porthanin ajasta nykypäivään, näkökulmat vaihtelevat myyttisestä pohjoisesta kansasta naisten maahan, kadonneesta suomalaisesta muinaiskansasta Pohjolan kauppamiesorganisaatioihin. Kveenit ovat olleet osa kansallista suomalais-

tutkimusta yhtä paljon kuin se nykyisin on eräässä mielessä laboratorionomainen yhteisö minoriteettitutkimuksessa.

Norjalaisessa tutkimuksessa kveeniväestö on ollut lähinnä kuriositeetti paikallishistorioissa aina 1980-luvulle, jolloin ensimmäiset selvästi kveenien kulttuurisen olemassaolon tunnustavat tutkimukset norjalaisesta vähemmistöstä alkoivat ilmestyä.

Kveenit siirtyivät Ruijaan lähinnä maahanmuuttovaiheessa. Vanhat kontaktit sisämaasta merimaahan laajenivat 1700-luvulla osaksi suomalaista uudisasutusprosessia, jossa talonpoikainen väestö ja elämäntapa siirtyi Pohjois-Suomen asuttamisen jälkeen ekologisesti samankaltaisiin olosuhteisiin Pohjois-Norjan metsäisiin vuonolaaksoihin. Perinteistä erätalonpoika-karjanhoitokulttuuria uudistettiin nyt myös merikalastuksen tarjoamalla uudella elämisen muodolla. 1800-luvulle tultaessa siirtolaisuuden luonne muuttui olennaisesti. Talonpoikainen uudisasutus toki jatkui, mutta pääasiallisesti maahanmuuttava väestö kiinnittyi alkavaan teolliseen elämäntuotoon, palkkatyöhön kaivoksissa ja kalateollisuudessa. Tämä mahdollisti myös naisten entistä suuremman osuuden siirtolaisväestössä; uudistuva elinkeinokulttuuri tarjosi palkkatyötä myös naisille.

1700-luvun siirtolaisuus suuntautui pääasiallisesti läntiseen Ruijaan, Pohjois-Tromssaan ja Länsi-Finmarkkuun. Tuolloin saivat suomalaisperäisen asutuksensa Yykeän vuononrannat keskuspaikkanaan Yykeän Markkina, Raisin ja Naavuonon pohjukat ja Alattiojokivarsi ja vuononpohja. Uudisasutus levisi myös Porsankiin, jonne syntyivät Lemmijoen ja Pyssyjoen kveeniyhteisöt. Jossain määrin muuttajia jäi saamelaisalueelle Kaarasjoen ja Kautokeinin talvikylään sekä Tenonvarteen.

Uudempi siirtolaisuus täytti aluksi työpaikat Alattion Kaavuonon kuparikaivoksilla, mutta suuntautui 1800-luvun puolivälistä lähtien erityisesti Varenin alueelle kalastusteollisuuden houkuttelemana. Vanha kausikalastuskulttuuri muuttui siirtolaisuudeksi. Kveenit muodostivat asutuspisteitä Pohjois-Varenkiin Annijoelta Vuoreaan keskuspaikan ollessa Vesisaari kveenikaupunginosineen. Vuonon etelärannalle syntyi Pykeän kalastajakylä ja vuosisadan loppuun tultaessa asutettiin myös Näätämön ja Paatsjokivarren seudut. Samaan aikaan siirtyi suomalaista asutusta myös Petsamoon ja Muurmannin rannikolle.

Kveenien etnistä ja kansallista identiteettiä hahmotettaessa on muistettava, että vanhempi muuttajakerrostuma saapui natiottomalta suomalaiselta kulttuurialueelta lähinnä Tornionlaaksosta, siis Ruotsista, ja uudempi taas vasta kansallistuvasta Suomen suuriruhtinaskunnasta — Venäjältä. Näin ei kummallakaan ryhmällä ollut takanaan selvää sisäistettyä kansallista identiteettiä uuteen maahan siirtyessään.

Molemmille asutusperiodeille oli ominaista, että maahanmuuttajat mieluusti hakeutuivat seuduille, joilla jo aiemminkin oli suomalaisperäistä asutusta. Näin syntyi keskelle saamelaisaluetta norjalaisen yhteiskunnan uusiksi elementeiksi verraten isoituneita kveeniyhteisöjä, joissa suomen kielellä ja suomalaisilla kulttuurisilla taustatekijöillä oli keskeinen merkitys.

Identiteettitutkimuksen kannalta osoittautui keskeiseksi kveeniväestön oman historian tuntemus. Varsin kauaskin taaksepäin hallittu sukujohto maahanmuuttaneisiin esivanhempiin oli pikemminkin sääntö kuin poikkeus. Kyliin oli syntynyt myyttiytyneitä kertomuksia "ensimmäisistä" tai muista merkittävistä kveenien edustajista. Kveeniväestö halusi sukutietoisuudellaan osoittaa juuri itselleen ominaisen erilaisuutensa suhteessa saamelaiseen ja norjalaiseen väestöön. On luonnollista, että läntisessä osassa tutkimusaluetta myyttinen kerronta oli yleisempää ja (osittain myös booklore) kuin itäisissä varsin nuorissa kveeniyhteisöissä, joissa kytkentä maahanmuuttajien lähtöalueelle on ollut läheisempää. Paatsjokivarsi muodostaa tässä mielessä selvän oman ryhmänsä, sen suhteet Suomeen ovat olleet muita läheisemmät aluksi Petsamon suunnalle ja sittemmin myös Inariin.

2) Kieli etnisyystekijänä

Suomen kielen hallitsevia ja sitä käyttäviä kveenejä on Ruijassa n. 2500 henkeä. Kielen kanssa toimeentulevia voidaan laskea olevan ehkä 4000—5000 henkeä. Maahanmuuttajien voidaan laskea olleen kaikkiaan 12 000—15000 ja suurin potentiaalisen väestödemografisesti laskettavan kveenien määrä n. 50000—60000. Tämä merkitsee, että suomen kieli on norjalaistamisprosessienkin jälkeen säilynyt merkittävänä etnisiteettitekijänä, oman ja vieraan erotteluvälineenä. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että pohjoiset murteet, joita kveenikylissä on puhuttu, alkavat muuttua suomen yleiskieleen perustuviksi murremuodoiksi. Tähän vaikuttaa suomalaisen tiedotusväli-

neistön saavutettavuus, kontaktit Suomeen ja Suomesta, sekä uudistuva kielenopetus, joka perustuu muutamaa harvaa kokeilua lukuun ottamatta suomen yleiskieleen. Huomattavaa on, että uussiirtolaisten nouseva määrä nykypäivän Ruijassa on tuonut kielikysymykset uudelleen esiin mm. vaatimuksina omakielisestä opetuksesta kouluissa, ja tämä taas suuntaa opetuksen nykysuomen suuntaan.

Kielen osaamista kuitenkin arvostetaan myös niiden keskuudessa, jotka ovat joutuneet kieliassimilaation paineessa oppimaan norjan ensimmäisenä kielenään. Vaikuttaa kuitenkin siltä, ettei kieltä sinänsä voida pitää kveenien tunnusmerkkinä, tästä puhuvat norjankielisten kveenien aktiivisuus mm. kotiseutututkimuksessa. Tässä mielessä kielen asema identiteettisymbolina on välillinen kuten laita on mm. joissakin kielellisesti assimiloituneissa saamelaisyhteisöissä. Kieleen ja kielenkäyttöön liittyy myös kulttuurinen stigma: norjan osaamisen heikkous, suomalainen intonaatio (kvenskaaminen) ja muistot ajalta, jolloin äidinkielen puhuminen mm. koulussa oli totaalaisesti kielletty.

Luonnollista on, että uudistuva yhteiskunta tarjoaa myös entistä enemmän yhtenäisyysmalleja ja että seka-avioliittojen määrä on omiaan lisäämään kielellistä norjalaistumista.

3) Etnonyymien, väestöryhmän oman nimen tunteminen, on ollut yksi keskeisimmistä stigmatkijöistä kveeni-identiteettiä hahmottaessa. Itse termi on selvästi historiallinen ja norjalainen. Kveeneiksi on kutsuttu sitä väestöä, joiden kanssa norjalainen suuryhteiskunta on joutunut tekemisiin jo historiallisena aikana. Nimitys yleistettiin siirtolaisuuden alkaessa koskemaan kaikkia suomalaiselta kulttuurialueelta Pohjois-Norjaan muuttavia suomalaisperäisiä asukkaita. Historiallisesta näkökulmasta etnonyyymi on arvovapaa, eri asia on, miten se on 1800-luvun lopulta alkaneen norjalaistamisprosessin aikana arvoitettu. Käsitteestä tuli pejoratiivinen ja tätä etnonyymistigmaa kantavat erityisesti Itä-Ruijan kveenit edelleenkin. Esoteerinen etnonyyymi kveeneille on 'suomalainen', joskin sen käyttöä ryhmämäärittelyssä vaikeuttaa nykyisin uussiirtolaisten "suomalaisuus" ja tähän nimitykseen liittyvä kansallisuusaspekti. 1980-luvulta alkanut ja vieläkin jatkuva julkinen keskustelu kveenien etnonyymistä osoittaa, kuinka merkityksellinen "meidän" nimemme on meille itsellemme.

Etnonymikäsitettä luonnollisesti monimutkaistaa käsitteistön monikielisyys. Kun 'finn' aiemmin merkitsi saamelaista, muuttui se 1800-luvun lopulla merkitsenään 'suomalaista/kveeniä'. Kun edelleenkin halutaan puhua 'ruijansuomalaisista' joka ei ole sama kuin tämän päivän 'norjansuomalainen', ollaan jo tekemisissä uuden käsitteenmäärittelyn kanssa. Nyt miettivät uussiirtolaiset, keitä ja mitä nimeltään he ja heidän jälkeläisensä oikeastaan ovat — 'finnejä' vai 'finlendereitä'. Olen kuitenkin rojhennut ottaa ulkopuolisen tutkijan asenteen ja osoittaa, että käsite 'kveeni, kven', nykyaikaisessa keskustelussa on irtautunut arvoisällöstään ja sitä voidaan käyttää historiallisesta maahanmuuttajaväestöstä ja heidän jälkeläisistään. Tätä näkökulmaa tukee kveenien omasta keskuudesta noussut käsitteen arvovapautta vaativa näkemys. Ryhmätermin 'suomalainen, finlendere' olen jättänyt toisen maailmansodan jälkeisten siirtolaisten, kansallisesti suomalaisiksi enkulturoitujen maahanmuuttajien yhteiseksi etnonymiksi.

4) Etnografinen kveeni on käsite, jota olen halunnut käyttää kulttuurihistoriallisessa mielessä. Mitkä ovat olleet ne sinänsä arvovapaat kveeniyden symbolit, jotka sekä norjalainen suuryhteiskunta kveeneihin kohdistaa ja jotka kveenit itse itselleen haluavat omistaa? Keskustelu näistä kulttuurisista symboleista on eräässä mielessä keskustelua identiteetin museaalisesta aspektista. Kun vähemmistön kulttuurihistoriallista ominaislaatua tallennetaan museoihin, arkistoihin ja muistomerkeiksi, merkitseekö se sitä, että tämä symboliikka on kuollutta, merkityksetöntä. Ei välttämättä.

Sekä eksoteerisen että esoteerisen aineiston pohjalta on nähtävissä, että kveeniinsiirtolaisuus muokkasi pohjoisnorjalaista kulttuuripiiriä. Kveenit toivat mukanaan arktisen maanviljelyksen atlanttisen tilalle, kveenit tunnetaan ja he tuntevat itsensä metsäkulttuuriin edustajina, tässä tutkimuksessa erityisesti kansatieteellisessä mielessä. Maatalouden, metsätalouden ja karjanhoidon innovaatiot, jokikalastus- ja käsityöekspertismi, sopeutuminen uusiin ekologiisiin olosuhteisiin ja jopa norjalaisen tradition ylittävä taitavuus merikalastuksessa ovat symboleja, jotka liitetään kveeneihin niin eksoteerisessa kuin esoteerisessa kerronnassa. Saunakulttuuri on ilmiselvästi suomalaista perää niin kveenien kuin norjalaistenkin näkökulmasta. Tosin ei kaikkialla; vanhimmissa kveenikyylissä ei saunakulttuuri ole juuri sen vanhempi inno-

vaatio kuin muuallakaan. Lieneekö se ollut lainkaan 1700-luvun siirtolaisuuden mukanaan tuomaa suomalaiskulttuuria? Yykeänperän Seppoloiden pajasuku toki kaikkialla tunnetaan, ja Alattion jäämerenkipparit edustavat parhaimmillaan uuteen elämäntapaan sopeutumista.

Etnografinen aineisto antaa runsaasti aineksia myös kveenimyyteille, joiden muistomerkkeinä ovat jäljet tervahautoista Raisissa, muistot havumetsien käyttötaidosta, aherruksen takana olleet kiviaidat Varenkivuonon pohjoisrannoilla, suomalaiset kyläkuvat Barentsinmeren rannalla ja vaikkapa Paatsjokilaakson poronhoitokulttuuri.

Mutta ilmiöistä etnografiaansa ei kveeni ole päällelleen saanut. Pukuparsi on milloin saamelastunut ja sodan jälkeen yleismaailmallistunut eikä virallisia muistomerkkejäkään ole pystytetty lukuun ottamatta kveenipatsasta Vesisaarella, finmarkunsiirtolaisuuden keskipisteessä. Mutta Varenkin kveenikylien rakennuskulttuuri toimii etnisyyden symbolina sitä virallistamattakin.

5) Lestadiolaisuus on pohjoisen uskonto. Mutta onko se etninen uskonto ja jos on, kenen ja millä tavalla? Yleinen stereotypia yhdistää lestadiolaisuuden saamelaisuuteen ja kytkee siihen stereotyyppisiä samanismista, arktisesta hysteriasta ja ahdasmielisyydestä. Tutkimuskirjallisuus kuitenkin osoittaa, että alun saamelaisesta uskonnollisesta herätyksestä tuli Kautokeinin tapahtumain jälkeen voittopuolisesti suomalainen herätysliike, joka luonnollisesti ulotti vaikutuksensa myös kveeniyhteisöihin. Kveenien näkemyksen mukaan lestadiolaisuus on selvästi suomalainen ilmiö, joka kytki Jäämeren rannalle ajautuneet ihmiset yhteiseen ajatteluun, niin uskonnolliseen kuin yhteiskunnalliseen. Lestadiolaisuuteen tukeuduttiin silloin, kun norjalaistamispaive tahtoi ajaa maansa muukalaiset toisarvoiseen asemaan. Lestadiolaisuudesta muotoutui etninen uskonto, johon tukeutuen saatettiin vastustaa niin kirkon virallista ylivaltaa kuin kansanopetuksen norjalaistamispaivetta. Tässä tutkimuksessa ei tarkoituksellisesti ole paneuduttu lestadiolaisuuden teologiseen sanomaan. Sen sijaan on osoitettu sen etninen luonne. Lestadiolaisuuden merkitys kveenikulttuurille on ollut kolmitahoinen. Se on kielellisen aspektinsa kautta tukenut suomen kielen säilymistä norjalaistuvassa Ruijassa. Se on tarjonnut pieniyhteisöille henkisen turvan kansankirkon manipuloivaa vaikutusta vastaan. Se on toiminut voimakkaana vähemmistöidentiteettiä tuke-

vana tekijänä sekä sosiaalisena että ehkä tietämättään myös etnisenä liikkeena Ruijassa.

Kveenien esoteerinen kuva lestadiolaisuudesta on suomalainen. Yhteyksiä lähtöalueille ovat ylläpitäneet suomalaisten saarnamiesten vierailut uudessa kotimaassa, uskonnonharjoittamisen kieli, ja sosiaalista samastumistarvetta ovat palvelleet pienyhteisöjen omat mahdollisuudet uskonnonharjoittamiseen omassa pienyhteisössä. Liikkeen hajaantumista eri fratioihin tunnutaan implisiittisesti pahoiteltavan ja tämä mielestäni merkitsee sitä, että vielä nykyinenkin kveeniväestö haluaisi nähdä lestadiolaisuuden omana, muista liikeistä eroavana etnisenä kokojana.

Muuttaessaan uusille asuinalueille kveenit kohtasivat sillä aiemmin olleen väestön, saamelaiset ja vallankäyttöennemistön, norjalaiset. Merisaamelaisväestön kanssa elettiin osittain rinnakkaisissa yhteisöissä, näin mm. Porsankinvuonon alueelle, joillakin paikoin saamelaisväestö väistyi kveeniasutuksen tieltä tai assimiloitui siihen. Näin kävi mm. Varengissa. Eräissä asutuspisteissä taas assimilatio eteni pitkälle saamelaistuvaan suuntaan; esimerkkinä näistä prosesseista vaikkapa Naavuonon ja Tenon paikalliskulttuurit.

Norjalainen yhteiskunta kohteli 1700-luvulla saapuneita kveenejä hyvin. Tanska, johon Norja kuului vuoteen 1814, näki mielellään uudisasutusprosessin täyttävän osittain tyhjänä olleen Ruijan, jossa kiinteää asutusta edustivat vain merisaamelaisyhteisöt. Norjalaisella väestöllä, joka pääasiallisesti asutti ulkosaaria, oli tapana seurata kalan kantavaihteluita eikä asutusta voi näin pitää kovinkaan pysyvänä joitain keskuksia lukuun ottamatta.

Norjalainen nouseva nationalismi osoitti sen, että yhteiskunta oli 1800-luvulla ja osittain myöhemminkin kulttuurisesti epävarma kohdatessaan toisen epävarman, maahan muuttavan ja asettuvan kveeniväestön. Turvatakseen kansallisen identiteettinsä ryhtyi Norja yhteiskuntana aktiiviin assimilatiopolitiikkaan pääkohteenaan suomalaisperäinen väestö, mutta myös saamelaiset saivat kokea samanlaistamispaineen. Vallitsevan sosiaalidarwinistisen ajattelun mukaan pyrittiin etnisistä pienryhmistä "kasvattamaan" oikeita norjalaisia. Assimilatioprosessissa käytettiin kaikkia sivistyskansalle mahdollisia välineitä: koululaitosta, kirkkoa ja kansansivistystyötä, asutus- ja kansalaisuus-

politiikkaa, kielidiskriminaatiota, valvontaa ja asennemuokkausta. Kveeneihin kohdistuva aktiivi assimilaatiopolitiikka oli voimakkaampaa kuin saamelaisiin kohdistuva. Nämä ymmärrettiin nähdä alkuperäiskansana omine oikeuksineen, kun taas kveenien painolastina oli lähtöalueen, Suomen poliittinen tilannemuutos suuriruhtinaskunnasta itsenäiseksi tasavallaksi. Ulkopoliittinen uhka koettiin Norjassa todellisena ja kveeneissä nähtiin suursuomalaisuuden salainen viides kolonna. Kveeneihin liittyvä kulttuurinen paine stigmatisoi epävarman kulttuurivähemmistön.

Assimilaatiopolitiikan katsottiin onnistuneen toiseen maailmansotaan mennessä. Siksipä olikin norjalaiselle yhteiskunnalle yllätys, että tasa-arvo- ja vähemmistökysymysten noustessa esiin 1980-luvulla, nousi myös jo sulautuneeksi luultu kveeniväestö vaatimaan omia kulttuurisia oikeuksiaan. 1980-luvulla alkanut vähemmistöpolitiikka on ollut aktiivista, kveenit ovat ylittäneet mediakynnyksen ja vaatineet itselleen perinteisen norjalaisen minorigiteetin statusta epämääräisen siirtolaisstatuksen tilalle. Samalla on kveeniväestö järjestäytynyt omaksi Kveeniliitokseen suomalaisten Suomi-seurojen tarjoaman uussiirtolaisaktiviteetin rinnalle. Kveenien tavoitteena on erityisaseman saaminen Norjassa niin, että siihen yhteisönä voitaisiin soveltaa YK:n vähemmistöjen oikeuksia koskevaa julistusta. Liitto korostaa, etteivät kveenit ole ulkomailla asuvia suomalaisia vaan Norjan kansalaisia, joilla on oma kulttuurinen identiteetti.

LÄHTEET

Kirjallisuus (myös painamaton)

- Aadnanes, Per M. 1986: *Læstadianismen i Nord-Noreg*. Kolbotn.
- Aarseth, Bjørn 1975: Fra Nordkalottens historie. *Ottar* 84.
- Abrahams, Roger 1964: *Deep Down in the Jungle*. Negro Narrative Folklore from the Streets of Philadelphia. Hatboro.
- 1970: The Negro Stereotype: Negro Folklore and the Riots. *Journal of American Folklore* 83.
- Abruzzi, William S. 1982: *Ecological Theory and Ethnic Differentiation among Human Populations*. Hatboro.
- Aho, Terje 1995: Får vi en kvendrekt? *Sågat* 45/1995.
- Aikio, Marjut 1981: Konsonantti- ja vokaalivartalaisuus Raisin murteessa. Suomen kielen laudaturtyö. Helsingin yliopisto.
- 1982: Kveeneistä ja kveenien kielestä. *Kalevalaseuran vuosikirja* 62. Helsinki.
- 1982a: Kveenit sosiolingvistisen tutkimuksen kohteena. Maija-Liisa Kalhama (toim., red.): *Suomalaiset Jäämeren rannoilla — Finnene ved Nordishavets strender*. Turku.
- 1988: *Saamelaiset kielenvaihdon kierteessä*. Kielisosiologinen tutkimus viiden saamelaiskylän kielenvaihdosta 1910—1980. Helsinki.
- 1988a: Kveenit ja kielellinen kulttuuripluralismi. *Kotiseutu* 3/1988.
- Aikio, Marjut — Lindgren, Anna-Riitta 1982: Den finske minoriteten i Nord-Noreg. Tove Bull & Kjellaug Jetne (red.): *Nordnorsk språkvarv og språkforhold i Nord-Noreg*. Oslo.
- Alanen, Arnold R. 1983: The Norwegian Connection. The Background in Arctic Norway for Early Finnish Emigration to the American Midwest. *Finnish Americana*.
- Allardt, Erik — Starck, Christian 1981: *Vähemmistö, kieli ja yhteiskunta*. Suomenruotsalaiset vertailevasta näkökulmasta. Porvoo.
- Alver, Brynjulf 1980: Nasjonalisme og identitet. Folklore og nasjonal utvikling. Lauri Honko (red.): *Folklore och nationsbyggande i Norden*. NIF Publications No.9. Lommedalen.
- Andreassen, Irene 1989: Ordtilfang i kvenske fiskerihushold: en etnolingvistisk-dialektologisk analyse fra Vestre Jakobselv/Annijoki, Varanger. Hovedoppgave i finsk språk. Universitetet i Tromsø.

- Anttonen, Marjut 1984: *Suomalaisiirtolaisten akkulturoituminen Pohjois-Norjassa*. Jyväskylän yliopisto, etnologian laitos. Tutkimuksia 18. Jyväskylä.
- Aronsen, Terje 1983: Opetusmonisteet Pyssyjoen koulun kielenopetusta varten. (Julkaisemattomat.)
- Asp, Erkki 1965: *Lappalaiset ja lappalaisuus*. Sosiologinen tutkimus Suomen nykylappalaisista. Annales Universitatis Turkuensis C 2. Turku.
- Barth, Fredrik 1969: *Ethnic Groups and Boundaries*. The Social Organisation of Culture Difference. Oslo.
- Bausinger, Hermann 1977: Alltägliches Erzählen. *Enzyklopädie des Märchens*. Berlin — New York.
- Beddari, Olav 1970: Erfaring med undervisning av elever med finskspråklig bakgrunn. Foredrag i Kautokeino 1970.
- 1987: *Niin saapi sanoa: pieni ruijansuomalainen lukukirja*. Vadsø. Lokalsamfunnet i skolen. Æmnehefte; nr 23.
- 1992: Jeg vil ikke dø som kven! *Finnmarken* 7.1.1992.
- Berg, Lars 1966: *Dei varme kjeldene*. Oslo.
- Bergman, Erland — Swedin, Bo 1986: *Solidaritet och konflikt*. Etniska relationer i Sverige. Helsingborg.
- Bernardi, Bernardo (ed.) 1977: *The Concept of Dynamics of Culture*. The Hague — Paris.
- Beronka, Johan 1921: *Iagttagelser om orddannelse og bøyningsslære fra de finske dialektene i Porsanger og Varanger*. Kristiania.
- 1922: *Syntaktiske iagttagelser fra de finske dialekter i Vadsø og Porsanger*. Kristiania.
- 1925: *Iagttagelser fra orddannelses- og formlæren i de finske dialekter i Vadsø og Porsanger*. Skrifter utgit av det norske Videnskapsakademi 1925. II. Hist.filos. klasse. Nr. 1. Oslo.
- 1933: *Vadsø bys historie*. Med spredte bidrag til Varangers historie. Vadsø.
- Bidrag till kännedom av Finlands natur och folk 131. Helsinki 1984.
- Bjørge, Narve: Oppsummerande notat til Rådet for humanistisk forskning om "Fagleg utviklingsprogram for samisk og kvensk: språk, historie og kultur. Tromsø. (Julkaisematon.)
- Bjørklund, Ivar 1978: Kvæn — same — norsk. En sosial-antropologisk analyse av "De tre stammers møte". Avhandling til magistergraden i sosialantropologi. Universitetet i Tromsø.
- 1980: Skogstuene i Kvæningen — litt om kvenkultur og næringsliv. *Menneske og miljø i Nord-Troms*. Årbok 1980.
- 1983: Fra Bøgdelap til qvæn. Etnisk identitet som økonomisk tilpasning blant kvæner og samer på 1700-tallet. *Heimen* 3.
- 1985: *Fjordfolket i Kvæningen*. Tromsø — Oslo — Bergen — Stavanger.
- Blehr, Otto 1974: *Folketro- og sagnforskning*. Bergen - Oslo - Tromsø.
- Blix, Erik Schytte 1974: *Kirker og kirkeliv i Karasjok*. Tromsø.

- Bratrein, Håvard Dahl 1975: Varanger — a melting pot of cultures. An ethnological study at the edge of the Arctic Ocean. *Research in Norway* 1975.
- 1980: Varangerhuset. En foreløpig presentasjon av en nordnorsk hustype med konsentrerte gårdsfunksjoner. *Norge* 23.
- 1986: Portrett av en "kven". *Menneske og miljø i Nord-Troms*. Årbok 1986.
- 1988: Nessekongene i Nord-Troms. Nils M. Knutsen (red.): *Nessekongene*. Oslo.
- Bregenhøj, Carsten 1978: Terrorisme, appelsiner og folkesagn. *Tradisjon* 8. Oslo.
- 1982. Folkloristinen suodatin. Päivikki Suojanen — Lassi Saressalo (toim.): *Kulttuurin kenttätutkimus*. Tampereen yliopiston kansanperinteen laitoksen julkaisu 9. Tampere.
- 1984: Vejledning til NTAI-databasen. Carsten Bregenhøj & Gun Herranen (red.): *Glemmer lidt men lærer langsomt*. EDB i de folkloristiske arkiver. Unohtaa vähän, mutta oppii hitaasti. ATK Kansanrunousarkistoissa. III nordiske arkiv- og dokumentationskonference. III pohjoismainen arkisto- ja dokumentointikonferenssi Åbo.
- Bregenhøj, Carsten — Herranen, Gun (red.) 1984: *Glemmer lidt men lærer langsomt*. EDB i de folkloristiske arkiver. Unohtaa vähän, mutta oppii hitaasti. ATK kansanrunousarkistoissa. III nordiske arkiv- og dokumentationskonference. III pohjoismainen arkisto- ja dokumentointikonferenssi. Åbo.
- Bromley, Ju. V. 1980: Hierarchy of Historico-Cultural Communities. *Congressus Quintus Internationalis Fenno-Ugristarum*. Pars I. Turku.
- Brück, Ulla 1984: Identitet, lokalsamhälle och lokal identitet. *Rig* 3/1984.
- von Buch, Leopold 1810: *Reise durch Norwegen und Lappland I—II*. Berlin.
- Campbell, Åke 1954: Om lapparna i svensk folktradition och etnocentrism. Utkast till ett forskningsprogram. *Svenska landsmål och svenskt folkliv*.
- Cultural Pluralism and Cultural Identity 1985. The Experience of Canada, Finland and Yugoslavia. Final Report of the Unesco Joint Study on Cultural Development in Countries containing different National and/or Ethnic Groups. Paris.
- Dahlström, E. 1971: Sociologiska synpunkter på nationella minoriteter. D. Schwarz (red.): *Identitet och minoritet*. Stockholm.
- Drivenes, Einar-Arne, Hauan, Marit Anne & Wold, Helge A. (red.) 1994: *Nordnorsk kulturhistorie*. Århus.
- Dundes, Alan 1971: A Study of Ethnic Slurs: The Jew and the Polac in the United States. *Journal of American Folklore* 84.
- Eidheim, Harald 1969: When Ethnic Identity is a Social Stigma. Fredrik Barth (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries*. The Social Organisation of Culture Difference. Oslo — Bergen — Tromsø.

- 1971: *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo.
- Eriksen, Hans Kristian 1978: *Rajaseudun vaeltajia*. Oulu. (Alkuperäisteos: Vandrerne i grenseland. Oslo 1973.)
- 1982: Kveenikulttuuri tänään ja huomenna. Kvensk kultur i dag og i morgon. Maija-Liisa Kalhama, (toim., red.): *Suomalaiset Jäämeren rannoilla — Finnene ved Nordishavets strender*. Turku.
- Eriksen, Knut Einar — Niemi, Einar 1981: *Den finske fare*. Sikkerhetsproblemer og minoritetspolitikk i nord 1860—1940. Oslo — Bergen — Tromsø.
- Ervasti, A.V. 1884: *Suomalaiset Jäämeren rannalla*. Matkamuistelmia. Oulu.
- Fellman, Jacob 1906: *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken. IV*. Helsingfors.
- Fjellström, Phebe 1965: Varifrån kommer birkarlarna. *Rig* 48.
- 1985: *Samernas samhälle i tradition och nutid*. Stockholm.
- Fladby, Rolf (ed.) 1981: *Gaard, Sii'da og andre småsamfunn i nordnorske bygder*. Oslo — Bergen — Tromsø.
- Friis, J. A. 1861—62: *Ethnografisk kart over Finmarken*. Christiania.
- 1881: *Fra Finmarken*. Skildringer. Christiania.
- 1888: *Ethnologisk kart over Finmarkens amt*. Christiania.
- 1890: *Ethnografisk kart over Tromsø amt*. Samt Ofotens præstegjeld af Nordlands amt. Christiania.
- Gjelsvik, Tore 1976: Kort beretning om Norges geologiske undersøkelses ekspedisjon til Birtavarre gruvefelt i Troms 1952. *Menneske og miljø i Nord-Troms*.
- Gjessing, Guttorm 1973: *Norge i Sameland*. Oslo.
- Goodenough, Ward H. 1981: *Description & Comparison in Cultural Anthropology*. Cambridge.
- Grotenfelt, Kustavi 1909: *Über die alten Kvänen und Kvänland*. Suomalaisen Tiedeakatemia toim. B.I. Helsinki.
- Grönfors, Martti 1981: *Suomen mustalaiskansa*. Helsinki.
- Gustafsson, Anne 1980: Trodde det var folk, men det var bara finnar. *Budkavlen* 59.
- Halila, Aimo 1980: Koulutusyhteiskunnan alku. *Suomen kulttuurihistoria II*. Porvoo — Helsinki — Juva.
- 1984: Pohjois-Pohjanmaa ja Lappi suuren Pohjan sodan ja isonvihan aikana. *Pohjois-Pohjanmaan ja Lapin historia IV*. Kuusamo.
- 1985: 1700-luku. Kyösti Julku (toim.): *Faravidin maa*. Pohjois-Suomen historia. *Studia Historica Septentrionalia* 9. Oulu.
- Hanssen, Einar Richter 1986: *Porsanger bygdebok*. Bind 1. fra endre steinalder til 1910. Porsanger.
- Harju, Marjut 1989: *Samuli Paulaharju, Ruijanrannan reppuherra*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 490. Jyväskylä.
- Hasan-Rokem, Galit 1985: A Semiotic View on Type and Oicotype. A Paper at a Symposium of Finnish and American Folklorists, The Kalevala, the Comparative Method and Beyond. Bloomington. (Unpubl.)

- Haukedal, Geir 1980: Den kvenske innvandring til Nord-Troms og Vest-Finnmark 1700—1805. Hovedfagsoppgave i historie. Universitetet i Bergen. (Stensil.)
- Heikkinen, Kaija 1989: *Karjalaisuus ja etninen itsetajunta*. Salmin siirtolaisia koskeva tutkimus. Joensuun yliopiston julkaisuja N:o 9. Joensuu.
- Helland, Amund 1899: Topografisk-statistisk beskrivelse over Tromsø amt I—II. *Norges Land og Folk XIX*. Kristiania.
- 1906: Topografisk-statistisk beskrivelse over Finmarkens amt I—III. *Norges Land og Folk XX*. Kristiania.
- Henninen, Terje 1972: Den kvenske innvandring til Alta på 1700-tallet. Hovedoppgave i historie. Trondheim. (Stensil.)
- Herranen, Gun 1979: Ryssen är ryss fast han steks i smör. *Tradisjon* 9.
- Hiiemäe, Mall 1978: *Kodavere pajatused*. Kujunemine ja koht rahvajututraditsioonis. Tallinn.
- Hobsbawm, Eric 1994: *Nationalismi*. Jyväskylä.
- Hoebel, Adamson E. 1965: *Primitiivinen kulttuuri*. Porvoo.
- Holm, Gösta 1982: Kväner, Kvänland och kainulaiset. Språkhistoria och språkkontakt i Finland och Nord-Skandinavien. *Studier tillägnade Tryggve Sköld den 2 november 1982*. Kungl. Skytteanska Samfundets Handlingar Nr 26/1982.
- Holst, Helge 1933: *Huset på grensen*. Oslo.
- Holtén-Bechtolsheim, H. 1910: Koulu ja norjalaispyrinnöt Tromsön hiippakunnassa. *Valvoja*.
- Honko, Lauri 1962: *Geisterglaube in Ingermanland I*. FF Communications 185. Helsinki.
- 1967: Perinnelajianalyysin tehtävistä. *Sananjalka* 9. Turku.
- 1969: Rooliteorian soveltamisesta uskontotieteessä. *Sananjalka* 11. Turku.
- 1971: Kerääjän rooli ja Talvadas. *Kalevalaseuran vuosikirja* 51. Helsinki.
- 1979: Perinteen sopeutumisesta. *Sananjalka* 21. Turku.
- 1980: Upptäckten av folkdiktning och nationell identitet i Finland. Lauri Honko (red.): *Folklore och nationsbyggande i Norden*. NIF Publications 9. Åbo.
- 1980a: Kansallisten juurien löytäminen. *Suomen kulttuurihistoria II*. Porvoo — Helsinki — Juva.
- 1981: Traditionsekologi — en introduktion. Lauri Honko & Orvar Löfgren (eds.): *Tradition och miljö*. Ett kulturekologiskt perspektiv. NIF Publications No. 11. Lund.
- 1982: Folktradition och identitet. *Folktradition och regional identitet i Norden*. NIF Publications No. 12. Åbo.
- 1983: *Uskontotieteen oppisanasto*. Toimittanut Martti Junnonaho. Uskontotieteen julkaisuja 1. Turku.

- 1985: Types of Comparison and Forms of Variation. A Paper at a Symposium of Finnish and American Folklorists, The Kalevala, The Comparative Method and Beyond. Indiana University, Bloomington. (Unpubl.)
- 1987: Tomma texter, fulla betydelse: om folklorens transformella betydelse. Bengt af Klintberg (red.): *Folklorens betydelse*. Föredrag vid NIF:s fjärde ämneskonferens på Hässelby slott 24—26.2.1984. NIF Publications No. 18. Stockholm.
- Ilmonen, S. 1923: *Amerikan suomalaisten historia. II*. Jyväskylä.
- Imerslund, Bente 1981: *Ymmärrän*. Lærebok i finsk. Oslo.
- 1992: Kvendebatt på bunnivå. *Nordlys* 18.1.1992.
- 1994: *Finske stedsnavn i Nordreisa*. Nordreisa.
- Immonen, Kari 1987: *Ryssästä saa puhua...* Neuvostoliitto suomalaisessa julkisuudessa ja kirjat julkisuuden muotona 1918—39. Keuruu.
- Innstilling om norsk-finske kulturforhold. Vadsø 1976.
- Isajiw, Wsevolod 1974: Definitions of Ethnicity. *Ethnicity* 1.
- Itkonen, T. I. 1948: *Suomen lappalaiset vuoteen 1945 I*. Porvoo — Helsinki.
- Jaakkola, Jalmari 1924: *Pirkkalaisliikkeen synty*. Turun Suomalaisen Yliopiston julkaisuja. Sarja B, osa II, n:o 1. Turku.
- Jansen, Hugh 1959: The Esoteric—Exoteric Factor in Folklore. *Fabula* 2.
- Jensen, Magnus 1971: *Norges historie*. Unionstiden 1814—1905. Oslo — Bergen — Tromsø.
- Johansen, Oddgeir 1991: Finnes kvenene? *Sågat* 1.6.1991.
- 1992: Vil ikke dø som kven. *Nordlys* 9.1.1992.
- Johansen, Oscar Albert 1923: *Finmarkens politiske historie aktmessig fremstillet*. Kristiania.
- Julku, Kyösti (toim.) 1985: *Faravidin maa*. Pohjois-Suomen historia. *Studia Historica Septentrionalia* 9. Jyväskylä.
- 1986: *Kvenland — Kainuunmaa*. *Studia Historica Septentrionalia* 11. Jyväskylä.
- Junnonaho, Martti (toim.) 1983: *Uskontotieteen oppisanasto*. Uskontotieteen julkaisuja 1. Turku.
- (toim.) 1985: *Etiäinen I*. Folkloristiikkaa ja uskontotiedettä. Turku.
- Junttila, Jorid Hjulstad 1988: Språkval og språkbruk på Skibotn: kven blir forstått av kven? Hovudoppgave i nordisk språk. Universitetet i Tromsø.
- Kahn, Robert — Cannel, Charles F. 1966: *The Dynamics of Interviewing*. Theory, Technique and Cases. New York.
- Kalhama, Maija-Liisa (toim., red.) 1982: *Suomalaiset Jäämeren rannoilla — Finnene ved Nordishavets strender*. Turku.
- Kero, Reino 1974: *Migration from Finland to North America in the Years between the United States Civil War and the First World War*. Turun yliopiston julkaisuja. Sarja B, osa 130. Turku.
- Klinge, Matti 1980: Poliittisen ja kulttuurisen Suomen muodostuminen. *Suomen kulttuurihistoria*. Porvoo — Helsinki — Juva.

- af Klinenberg, Bengt 1976, Folksägner i dag. Nordisk folktro. *Fataburen*.
- Knuuttila, Seppo 1992: *Kansanhuumorin mieli*. Kaskut maailmankuvan aineksena. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 554. Helsinki.
- Koivunen, Pentti 1992: Myöhäisesihistorialliset asutusvirrat ja jatkuvuusteoria Pohjois-Suomen kannalta. Kyösti Julku (toim.): *Suomen varhaishistoria*. Tornion kongressi 14.—16.6.1991. Studia Historica Septentrionalia 21.
- Korpijaako, Kaisa 1985: Saamelaiset ja maanomistusoikeus. *Diadet* 3. Kautokeino.
- Kortessalmi, J. Juhani 1975: *Kuusamolaiset Jäämerellä*. Kuusamon talonpoikaiselämä 1670—1970. Helsinki.
- Koskinen, Yrjö 1868: Suomalaisten uutisasutusta Jäämeren rannikolla. *Kirjallinen kuukauslehti*.
- Kristiansen, Idar 1978—81: *Kornet og fiskene*. Oslo. (Suom. Polut johtavat merelle. Porvoo 1984).
- Kveeniliitto 1994: Kveenit, Unohdettu vähemmistö. Esite.
- Kvideland, Reimund 1973: Det stod i avisa! Når vandrehistorier blir avismeldingar. *Tradisjon* 3.
- Lampén, Ernst 1921: *Jäämeren hengessä*. Jyväskylä.
- Lange, Anders — Westin Charles 1981: *Etnisk diskriminering och social identitet*. Stockholm.
- Larsen, Emil 1976: *Lyngen bygdebok*. Lyngen prestegjelds historie. Tromsø.
- Lidman, Hans 1969: *Pohjoiskalotin ihmisiä*. Keuruu.
- Liebkind, Karmela 1979: The social psychology of minority identity: a case study in intergroup identification. Theoretical refinement and methodological experimentation. University of Helsinki. Department of Social Psychology. Research Reports No. 2.
- 1985: Some Problems in the Theory and Application of Cultural Pluralism: the Social Psychology of Minority Identity. Juha Pentikäinen & Veikko Anttonen (eds.): *Cultural Minorities in Finland*. Publications of the Finnish National Commission for Unesco No. 32. Helsinki. (Myös teoksessa *Cultural Pluralism and Cultural Identity*. The Experience of Canada, Finland and Yugoslavia. Final Report of the Unesco Joint Study on Cultural Development in Countries Containing Different National and/or Ethnic Groups. Paris.
- 1988: *Me ja muukalaiset*. Ryhmäraajat ihmisten suhteissa. Helsinki.
- 1991: Möten mellan kulturidentiteter. Föreläsning på "Nordisk träff". Nordisk kulturidentitet i ett föränderligt Europa. (Stencil.)
- Lilleeng, G. A. 1937: *Bygdehistorie*. Vestre Jakobselv, Varanger, Finnmark. Vadsø.
- Lindgren, Anna-Riitta 1985: Språkforhold blant kvener. *Forskningsnytt* Årg. 30, nr 6—7.
- 1990: *Miten muodot muuttuvat*. Ruijan murteiden verbintaivutus Raisin Pyssyjoen ja Annijoen kveeniyhteisöissä. Tromssa.

- Lindkjølen, Hans 1983: *J. A. Friis og samene*. Trondheim.
- Lunde, May 1983: Assimilation of the old Apostolic Lutheran Church of Calmet, Michigan. Oslo. (Stensil.)
- Luukko, Armas 1956: Birkarl. *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid*. Helsingfors.
- Lönnqvist, Bo 1981: *Suomenruotsalaiset*. Kansatieteellinen tutkimus kieliryhmästä. Jyväskylä.
- 1985: Identitet som kulturell resurs och manifestation. *Nord-Nytt* 25.
- Mathisen, Stein 1979: Resande Toivonen och hans kamrat Pekka. Vitser om finner i Norge. *Tradisjon* 9.
- 1981: Det er forskjell på folk og finner. Kan fortellertradisjonen belyse en etnisk konflikt. *Nordland Fylkesmuseum Årbok*.
- 1983: Det er forskjell på folk og finner. En analyse av etnisk kategorisering i fortellertradisjonen. Magisteravhandling i folkloristikk. Etno-folkloristisk institutt. Universitetet i Bergen. (Stensil.)
- Mellem, Reidun 1979: Transitt-transporten over Skibotn 1916—18. *Menneske og miljø i Nord-Troms*. Årbok 1978.
- Meurman, A. 1892: *Nälkävuodet 1860-luvulla*. Helsinki.
- Moberg, Arvid 1968: *Kopparverket i Kåffjord*. Ett bidrag till Nordkalottens historia. Luleå.
- Molund, May — Pedersen, Sverre 1982: Kvenene i litteraturen. Hovedoppgave i nordisk litteratur. Tromsø. (Stensil.)
- Mosli, Jens H. 1983: Samiske næringsinteressers plass i samfunnsplanlegging. *Diegut* 1.
- Nenola-Kallio, Aili 1982: *Studies in Ingrian Laments*. FF Communications 234. Helsinki.
- Nickul, Karl 1970: *Saamelaiset kansana ja kansalaisina*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 297. Helsinki.
- Niemi, Einar 1977: *Oppbrudd og tilpassing*. Den finske flyttingen til Vadsø 1845—1885. Vadsø.
- 1978: Den finske koloniasjon av Nordkalotten — forløp og årsaker. *Ottar* 103.
- 1982: Finsk bosetting i Nordkapp. *Årbok for Nordkapp*.
- 1983: *Vadsøs historie*. Bind 1. Fra Øyvær til Kjøpstad (inntil 1833). Vadsø.
- 1983a: Finsk språk og kultur i Nord-Norge. Suomi pohjoismaisena kielenä. Helsinki. (Seminaariraportti.)
- 1985: Om kven-begrepet. Esitelmä kveeniseминаarissa, Raisissa 18.—20.10. (Julkaisematon.)
- 1991: Kven — et omdiskutert begreb. *Varanger ordbok*.
- 1992: Beddari og kvenbegrepet. *Nordlys* 9.1.1992.
- Nissen, Kristian — Kvamen, Ingolf 1962: *Major Peter Schnitlers grenseeksaminasjonsprotokoller 1742—1745*. Bind II. Oslo.
- Nordisk forskarkurs 1976: Minoritet, kultur och samhälle. Seminaariraportti. (Moniste.)

- Nordnorsk kulturhistorie 1994 red. av Einar-Arne Drivenes, Marit Anne Hauan & Helge A. Wold. Århus
- Norsk Riksmålordbok 1937. Oslo.
- Norske Kveners Forbund — Ruijan Kveeniliitto. Det andre landsmøtet, Neiden 6.—8. november 1992. Kokousasiakirjat.
- Nygård, Toivo 1978: *Suur-Suomi vai lähiheimolaisten auttaminen*. Aatteellinen heimotyö itsenäisessä Suomessa. Helsinki.
- Odner, Knut 1983: Finner og terfinner. Etniske prosesser i det nordlige Fenno-Scandinavia. *Oslo Occasional Papers in Social Anthropology* No. 9. Oslo.
- Ofstad, Harald 1976: Identitet och minoritet. David Schwarz (red.): *Identitet och minoritet*. Teori och politik i dagens Sverige. Uppsala.
- Olsen, Venke 1980: Badstu i Norge. *Dugnad* 59 (1978):1.
- 1982: Hva er grunnlaget for bevaring og utvikling av finsk kultur i Nord-Norge. Et forsøk på situasjonsanalyse av finskættede i Finnmark og Nord-Troms som etnolingvistisk minoritet. Arbeidsrapport fra prosjektet “Finsk kulturforskning i Nord-Norge”. Trondheim.
- 1985: Inngruppe- og utgruppenavn I kommunikasjon mellom etniske grupper. En teoretisk tilnærning til etnologisk analyse av kulturelle former. Arbeidsrapport nr 2 fra prosjektet “Finsk kulturforskning i Nord-Norge”. Trondheim.
- 1992: Finsk minoritet eller finlendske innvandrere. *Finnmarken* 17.2., 19.2., 20.2., 21.2., 24.2. 1992.
- Olsen, Venke Åsheim 1994: The Finnish Minority Situation in Norway. *Siirtolaisuus/Migration* 1/94.
- Onnela, Samuli 1975: *Emigrationen från Finland till Amerika över Nordnorge 1867—1892*. Oulun yliopisto. Historian laitos. Eripainossarja 18.
- 1981: Suomalaiset Ruijan asuttajina. *Tornionjokilaakson vuosikirja*.
- 1982: Suomalaisesta kveenitutkimuksesta. Om den finske kvenforskning. Maija-Liisa Kalhama (toim., red.): *Suomalaiset Jäämeren rannoilla — Finnene ved Nordishavets strender*. Turku.
- Paasio, Marja 1976: *Synnyt*. Helsinki.
- Paasilinna, Erno 1980: *Kaukana maailmasta*. Historiaa ja muistoja Petsamosta. Keuruu.
- Paine, Robert 1965: Læstadianismen og samfunnet. En studie fra Nord-Norge. *Tidskrift for samfunnsforskning*.
- Paulaharju, Samuli 1928: *Ruijan suomalaisia*. Helsinki
- 1935: *Ruijan äärimmäisillä saarilla*. Porvoo & Helsinki.
- 1982: *På Finnmarkens yttersta öar*. Luleå.
- Pedersen, Bente 1982—1994: *Raija-serien*. Trondheim.
- Pedersen, Steinar 1992: Kvener er ikke en urbefolkning i Norge! *Sågat* 83/1992.
- Pentikäinen, Juha 1970: Perinne- ja uskontoantropologisen syvätutkimuksen menetelmästä. *Sananjalka* 12. Turku.
- 1977: Kansallisuusaate. *Spectrum* 5. Porvoo — Helsinki — Juva.

- 1978: *Oral Repertoire and Worl Wiew*. FF Communications 219. Helsinki.
- 1987: *Kalevalan mytologia*. Helsinki.
- 1995: *Saamelaiset — Pohjoisen kansan mytologia*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 596. Hämeenlinna.
- Porthan, Henrik Gabriel 1786 (ja 1789): *Pirkkalaisista*. Valitut teokset. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 373. Jyväskylä 1982.
- 1788: *Muinaisesta kveenien heimosta*. Valitut teokset. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 373. Jyväskylä 1982.
- Prosjektbeskrivelse 1984—86: Søknad til Norges almenvitenskapelige forskningsråd. Bilaga B.
- Pynnönen, Marja-Liisa 1991: *Siirtolaisuuden vanavedessä*. Tutkimus ruotsinsuomalaisten kirjallisuuden kentästä vuosina 1956—1988. Tampere.
- Qvigstad, Just 1921: Den kvænske indvandring til Nord-Norge. *Tromsø Museums aarshefter* 43.
- 1925: Finske fortællinger fra Kvæningen og Nord-Reisa. *Tromsø Museums aarshefter* 47 (1924). Tromsø.
- Qvigstad, J. — Wiklund K. B. 1929: *Major Peter Schnittlers grenseeksaminasjonsprotokoller 1742—1745*. Bind II. Oslo.
- Raittila, Pekka 1976: *Lestadiolaisuus 1860-luvulla*. Leviäminen ja yhteisönmuodostus. Loimaa.
- 1982: *Lestadiolaisuus — Pohjoiskalotin ilmiö. Lestadianismen — et nordkalottfenomen*. Maija-Liisa Kalhama (toim., red.): *Suomalaiset Jäämeren rannoilla — Finnene ved Nordishavets strender*. Turku.
- Ratche, Arthur 1936: *Finsk fare for Finnmark*. Oslo.
- Rathke, Jens 1801—2: *Reise i Finmarken og det Nordlige Rusland i 1801 og 1802*. Oslo.
- Rode, E. 1842: *Optegnelser fra Finmarken*. Skien.
- Rogic, Ivan 1985: *Cultural Pluralism in Yugoslavia. Cultural Pluralism and Cultural Identity*. The Experience of Canada, Finland and Yugoslavia. Final Report of the Unesco Joint Study on Cultural Development in Countries containing different National and/or Ethnic groups. Paris.
- Romsdahl, Ole — Moksnes, Nils 1955: Amtman Rasmus Kieldsøn og kvenen Knut Olsson. Segn og soge. *Maal og minne, Norske studier*.
- Roos, J. P. 1987: *Suomalainen elämä*. Tutkimus tavallisten suomalaisten elämänkerroista. Helsinki.
- Rooth, Anna-Birgitta 1969: *Lokalt och globalt II*. Lund.
- Rosberg, J. E. 1919: *Petsamon maa*. Suomen alue Jäämeren rannalla. Hieman historiaa ja maantiedettä. Helsinki.
- Royce, Anya Peterson 1982: *Ethnic Identity*. Strategies of Diversity. Bloomington.
- Ruijan Kaiku. Norjan suomalainen lehti. Den kvensk-finske avisen i Norge.
- Ruijan Sanomat 1987—: Pohjois-Norjan Suomi-Seurojen Liiton sanomalehti. (Vuoteen 1987 asti Uuskveeni.)

- Ruutu, Martti 1980: Kulttuurikehityksen yleislinjat. *Suomen kulttuurihistoria* II. Porvoo — Helsinki — Juva.
- Räisänen, Leena 1974: Folkloren etnisistä stereotypioista. TKU SEM 365.
- Røst, Asmund 1981: Selskabet til fremme af Finnmarkens jordbrug 1899—1910. I jordbrukets eller fornorskningens tjeneste. *Ottar* 127/128.
- Salmela, Alfred 1930: *Ruijan suomalaisten kansakouluoloista*. Suur-Suomen koulu. Jyväskylä.
- Salomonsens Leksikon 1923. Oslo.
- Saressalo, Lassi 1977: Folklore ja etninen identiteetti. Nora Ahlberg (toim.): *Kulttuuri-identiteetin ongelmia: Suomalaiset kulttuurivähemmistöt*. Helsinki.
- 1982a: Näkökohtia Pohjois-Norjan kansankulttuurin tutkimuksesta ja keräämisestä. Synspunkt på forskning og innsamling av folkekulturen i Nord-Norge. Maija-Liisa Kalhama (toim., red.): *Suomalaiset Jäämeren rannoilla — Finnene ved Nordishavets strender*. Turku.
- 1982b: Keitä ovat kveenit. *Kalevalaseuran vuosikirja* 62. Helsinki.
- 1982c: Kveenien kulttuuriperinne ja kieli tutkimuksen kohteena. *Siirtolaisuus/Migration* 3/1982.
- 1982d: Research into the Culture of the "Kvens" in northern Norway. *NIF Newsletter* 1—2/1982.
- 1982e: *Talvadaksen kylän etno-historiallinen kehitys*. Etnologinen tutkimus tenonsaamelaisen kylän elinkeinomuutoksesta. Turun yliopiston kulttuurien tutkimuksen laitos. Folkloristiikan tutkimuksia 1. Turku.
- 1982f: Miksi sota hyväksytään? Sodan ja rauhan maailma. Turun yliopisto — Avoin korkeakoulu. *Opintomoniste* 2/1982.
- 1982g: Tutkimusarkiston muodostamisesta. Päivikki Suojanen — Lassi Saressalo (toim.): *Kulttuurin kenttätutkimus*. Tampereen yliopiston kansanperinteen laitoksen julkaisu 9. Tampere.
- 1983a: Om etniska stereotyper. Jørn Sandnes & Arnfinn Kjelland & Ivar Østerlie (red.) *Folk og ressurser i nord*. Trondheim.
- 1983b: Kveenikulttuuri elpyy. *Kotiseutu* 4/1983.
- 1983c: Identiteetin nurja puoli: etnisten stereotyyppien tarkastelua. *Sananjalka* 25. Turku.
- 1984: Measuring Change in Culture. Reimund Kvideland and Torunn Sellberg (eds.): *Papers: The 8th Congress for the International Society for Folk Narrative Research: Bergen, June 12th—17th 1984*.
- 1985a: Etnisyys ja identiteetti: ovatko kveenit etninen ryhmä. *Suomen Antropologi/Antropologi i Finland* 1/1985.
- 1985b: Kadja-Nilla — Avain perinteen sanottavaan. Martti Junnonaho (toim.): *Etiäinen* 1. Folkloristiikkaa ja uskontotiedettä. Turku.
- 1985c: Kveeniepos? Idar Kristiansen, Polut johtavat merelle. (Arvostelu.) *Kotiseutu* 2/1985.

- 1986: From Oicotype (Ecotype) to the Study of Ethnotypes. A Perspective to Studying the Identity of the Finnish Minority in Northern Norway. *Acta Borealia* 2/1986.
- 1987: The Threat from Without. An Examination of Defensive Ethnic Folklore. Tore Ahlbäck (ed.): *Saami Religion*. Uppsala.
- 1988: Kveeni-identiteettiä etsimässä. *Kotiseutu* 3/1988.
- 1989: Tietojen keräämisestä tiedostamisen keräämiseen. Esitelmä Jakob Hurt -seminaarissa Tallinnassa 1989. (Julkaisematon.)
- 1994: Voidaanko identiteettiä museoida. *Museo* 3/94.
- Saessalo, Lassi — Huttunen, Hannu-Pekka 1985: *Äänitearkisto-opas*. Folkloristiikan toimitteita 3. Turku.
- Saessalo, Lassi & Olsen, Venke (red.) 1988: Bibliografia kveeneistä — en kvensk bibliografi. *TROMURA*, Kulturhistorie nr. 10. Tromsø.
- Sarmela, Matti (toim.) 1984: *Neljä pohjoista yhteisöä: kuvaraportti kolmesta kylästä ja Suomen mustalaisista*. Helsinki.
- Schnittler, Peter 1929: Ks. Qvigstad J. — Wiklund K. B. 1929.
- 1962: Ks. Nissen, Kristian — Kvamen, Ingolf 1962.
- Schön, Ebbe 1987: Inledning. *Folklore och litteratur i Norden*. Studier i samspelet mellan folktradition och konstdiktning. NIF Publications No. 17. Lund.
- Schøyen, Carl 1918: *Tre stammers møte*. Av Skouluk-Andaras beretninger. Kristiania.
- Seppola, Bjørnar 1991: Kvenen krever rettigheter. *Finnmark Dagblad* 141/1991.
- 1992: La barna velge opplæring i finsk. *Finnmarken* 16.1.1992.
- Simonsen, Poul 1968: Den norske bosetning i Finnmark. *Ottar* 58.
- Simonsuuri, Lauri 1961: *Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen*. FF Communications 182. Hamina.
- Sivertsen, Jørgen 1955: *Læstadianismen i Norge*. Oslo
- Skogman, Dag 1870: Suomalaiset Ruotsissa ja Norjassa. *Suomi*. Kirjoituksia isänmaallisista aineista. II:8. Helsinki.
- Sommerfelt, O. H. 1779: Kort Beskrivelse over Finmarken. *Topografisk Journal for Norge*, del 7 (hefte 24). Christiania.
- Spectrum 5, 1977. Porvoo — Helsinki — Juva.
- Stockfleth, Nils Vibe 1848: *Bidrag til Kundskab om Quenerne i Kongeriket Norge*. Christiania.
- Storå, Nils 1971: *Burial Customs of the Skolt Lapps*. FF Communications 210. Helsinki.
- Suojanen, Päivikki 1982: Tutkimusstrategia ja tutkijan ideologia. Suojanen, Päivikki — Saessalo, Lassi (toim.): *Kulttuurin kenttätutkimus*. Tampereen yliopiston kansanperinteen laitoksen julkaisu 9. Tampere.
- Suojanen, Päivikki — Saessalo, Lassi (toim.) 1982: *Kulttuurin kenttätutkimus*. Tampereen yliopiston kansanperinteen laitoksen julkaisu 9. Tampere.

- Suolinna, Kirsti 1971: Den lestadianska väckelserörelsen i Tornedalen. — Studier kring gränsen i Tornedalen. *Nordiske betænkninger 7/71*. Stockholm.
- Suomen kulttuurihistoria II 1980. Toimituskunta Päiviö Tommila, Aimo Reitala ja Veikko Kallio. Porvoo — Helsinki — Juva.
- Svebak, Kåre 1983: Religiøs etnisitet — forbrødring og etnisk mangfold i lestadiansk tradisjonen. Jørn Sandnes & Arnfinn Kjelland & Ivar Österlie (red.): *Folk og ressurser i nord*. Trondheim.
- Sveum, Tor 1994: *Kvensk bibliografi til 1994*. Tromsø.
- von Sydow, C. W. 1948a: Geography and Folk-Tale Oicotypes. *Selected Papers on Folklore*. Copenhagen.
- 1948b: On the Spread of Tradition. *Selected Papers on Folklore*. Copenhagen.
- Söderholm, Eira 1984: Vesistöappellatiivit Alattion murteessa. *Sananjalka 25*. Turku.
- 1984a: Finske stedsnavn i Nord-Norge. Esitelmä kveeniseминаarissa 18.—20.10 Raisissa. (Moniste.)
- 1985: Samspill mellom finske og samiske stedsnavn i Kvænangen. Tove Bull og Anton Fjelstad (red.): *Heiderskrift til Kåre Elstad*. Tromsø.
- 1987: Etniske forhold i Alta omkring 1800 belyst ved stedsnavn. *Nordkalotten i en skiftende verden — kulturer... Ethnologica, Philologica*.
- 1988: Alattion suomalaiset tilusnimet. *Kotiseutu 3/1988*.
- 1992: En minoritet med mange navn? *Nordlys 18.3.1992*
- 1995: Suomalaiset paikannimet näkyviin. *Ruijan Kaiku 6.11.1995*.
- Talve, Ilmar 1979: *Suomen kansankulttuuri*. Historiallisia päälinjoja. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 355. Helsinki.
- Tegengren, Helmer 1952: En utdød lappkultur i Kemi lappmark. *Studier i Nordfinlands kolonisationshistorie*. Åbo.
- Toivanen, Reetta 1994: Kieli on avain ja lukko. Oman äidinkielen, maailmankatsomuksen ja kulttuurin säilyttämisen merkitys kieli- ja kulttuurivähemmistöille. Vertailussa Suomi ja Saksa. Uskontotieteen lisensiaatintyö. Helsingin yliopisto.
- Tommila, Päiviö & Heervä, Ismo (toim.) 1980: *Muuttuva kylä*. Turun yliopiston kylätutkimusryhmän loppuraportti. Helsinki.
- Torp, Eivind 1986: Registrering av etnisitet i folketellinger. *Heimen 2*.
- Tuomi-Nikula, Outi 1989: *Saksansuomalaiset*. Tutkimus syntyperäisten suomalaisten akkulturaatiosta Saksan Liittotasavallassa ja Länsi-Berliinissä. Mänttä.
- Turja, Ilmari 1928: *Ruijanrantaa ja Ruijanmerta*. Kveenejä ja kinttupolkuja. Porvoo.
- Tønnesen, Sverre 1972: *Retten til jorden i Finnmark*. Rettsreglene om den såkalte "statens umatrikulerte grunn" — en undersøkelse med særlig sikt på samenes rettigheter. Bergen — Oslo — Tromsø.

- Uuskveeni 1981—1986. Vuoreijan Suomi-Seuran, vuodesta 1983 Pohjois-Norjan Suomi-Seurojen Liiton sanomalehti. (Vuodesta 1987 lähtien Ruijan Sanomat.)
- Vahtola, Jouko 1980: *Tornionjoki- ja Kemijokilaakson asutuksen synty*. Nimistötieteellinen ja historiallinen tutkimus. *Studia Historica Septentrionalia* 3. Kuusamo.
- Velure, Magne 1975: *Kniv, sprit och sisu*. Kulturhistoriska undersökningen vid Nordiska museet. Forskningsrapport 2. Stockholm.
- 1979: Rykten och vitsar om invandrargrupper. Nils-Arvid Bringéus och Göran Rosander (red.): *Kulturell kommunikation*. Lund.
- Vermeersch, Etienne 1977: An Analysis of the Concept of Culture. Bernardo Bernardi (ed.): *The Concept and Dynamics of Culture*. The Hague — Paris.
- Wikan, Steinar 1981: Pasvik som finsk-norsk grenseland. *Ottar* 127/128.
- Vilkuna, Kustaa 1953: Alation lohenpyynnistä ja suomalaissuhteista. *Virittäjä*.
- 1957: *Kainuu — Kvenland*. Missä ja mikä? Turku.
- 1971: Mikä oli lapinkylä ja sen funktio. *Kalevalaseuran vuosikirja* 51. Helsinki.
- 1978: Ruija, mitä ja mistä? *Kalevalaseuran vuosikirja* 58. Porvoo — Helsinki — Juva.
- Wilson, William A. 1976: *Folklore and nationalism in modern Finland*. Bloomington & London.
- Virrankoski, Pentti 1978: Kainuu. Pohjanmaan rautakautinen kansa. *Faravid* 2/1978.
- 1985: 1600-luku. Kyösti Julku (toim.): *Faravidin maa*. Pohjois-Suomen historia. *Studia Historica Septentrionalia* 9. Oulu.
- Virtanen, Leea 1988: *Suomalainen kansanperinne*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 471. Porvoo.
- Vits och skämt 1975: Vits och skämt i nordiska veckotidningar under maj månad 1975. *NIF Rapport* 6. Åbo.
- Voionmaa, Väinö 1918: *Suomi Jäämerellä*. Helsinki.
- Vorren, Ørnulf 1968: Den samiske bosetning i Finnmark. *Ottar* 58.
- Vorren, Ørnulf — Manker, Ernst 1957: *Samekulturen*. Tromsø.
- Ytreberg, N. A. 1942: *Handelssteder i Finnmark*. Historie, handelsliv, reiser og fest. Trondheim.

Arkistolähteet

Turun yliopiston kulttuurien tutkimuksen laitoksen folkloris- tiikan ja uskontotieteen äänitearkisto (TKU)

Käsikirjoitusmateriaali

- TKU/kk 8: KVENSK KULTURFORSKNING I NORD-NORGE
- TKU/kk 8.2. SKS-Paulaharju: käsikirjoituskokoelma
- TKU/kk 8.3. Karjalan tutkimuslaitos/Joensuu: nauhalitteraatiokopiot/
Bugøynes
- TKU/kk 8.4. Suomen kielen nauhoitearkisto (SKNA): litteraatiot/Ruija
- TKU/kk 8.5. Norsk Etnologisk Gransking (NEG): kyselylistat, vastaus-
materiaali
- TKU/kk 8.6. Norsk Folkeminnessamling (NFS): leikekortisto
- TKU/kk 8.7. SKS-Paulaharju: kenttämuistiinpanoja
- TKU/kk 8.8. Karttakokoelma
- TKU/kk 8.10. Tromsø Museum: Pekka Poutasen käsikirjoituskokoelma
- TKU/kk 8.11. Paulaharju-kirjekokoelma
- TKU/kk 8.12. SKS-Paulaharju: alkuperäispiirrosten kopiot
- TKU/kk 8.13. SKS Äänitearkisto (SKSÄ): litteraatiot/Ruija
- TKU/kk8.16. Nordisk etnologisk-folkloristisk arbetsgrupp (NEFA):
kenttäseminaari/Kiberg, pöytäkirjat
- TKU/kk 8.17. Kenttämuistiinpanoja

Kveeniprojektin ainesluokitus

Nauhapöytäkirjat

- A. Elinkeinot
- B. Asutusperinne ja -historia
- C. Muu historiallinen perinne
- D. Yhteiskuntapolitiikka
 - Da. etniset ryhmät
 - Db. kieliolot
 - Dc. pukuperinne
 - Dd. sosiaaliset ryhmät
 - Dg. norjalaistamisprosessi
- E. Uskonnolliset laitokset

F. Yksilö ja suku
G. Ihmiselämä
I. Ruokatalous

Videoarkisto

TKU/V/85/25 Kveenit. Lassi Saressalo

Kuva-arkisto

TKU/D/1784 Lassi Saressalo
TKU/D/1881 Lassi Saressalo
TKU/D/1884 Lassi Saressalo
TKU/S/79/58 Museovirasto, Ruija IV:5 s. 195. Samuli Paulaharju.
TKU/S/79/64 SKSPAU 6229:1. Samuli Paulaharju.
TKU/S/79/81 SKSPAU 6600:4. Samuli Paulaharju.
TKU/S/79/73B SKSPAU 6352. Samuli Paulaharju.
TKU/S/79/142 SKSPAU 6533. Samuli Paulaharju.
TKU/S/79/147 SKSPAU. Samuli Paulaharju.
TKU/S/83/25 Lassi Saressalo
TKU/S/83/38 Lassi Saressalo
TKU/S/83/76 Lassi Saressalo
TKU/S/83/85 Lassi Saressalo
TKU/S/85/85 Harri Kotimäki
TKU/S/85/92 Lassi Saressalo
TKU/S/85/210 Lassi Saressalo

Nauha-arkisto

Nauhoitteet ja nauhalitteraatit

nauhakoodi	keruupaikka	kerääjä	keruu aika	kertoja(t)
TKU 76/93–94	Kitdalen	L. Saressalo	07.06.1976	Naimak, Johan
TKU 76/96	Skibotn	L. Saressalo	13.06.1976	Sommerseth, Anton
TKU 76/97	Skibotn	L. Saressalo	14.06.1976	Grape, Marion
TKU 76/99	Skibotn	L. Saressalo	16.06.1976	Seppola, Matti
TKU 84/46	Skallelv	P. Enges	02.05.1984	Rimala, Elmer
TKU 84/47	Skallelv	P. Enges	03.05.1984	Rimala, Björg
TKU 84/48	V. Jakobselv	P. Enges	04.05.1984	Pedersen, Magnus

TKU 84/49	V. Jakobselv	P. Enges	05.05.1984	Harila, Osvald, Bernhardsen, Hans
TKU 84/50	Børselv	P. Enges	07.05.1984	Johansen, Sofie Sjøveien, Lydia Nilsen, Kristine
TKU 84/65	Skallelv	L. Saressalo	02.05.1984	Snevoll, Ragna Snevoll, Erling
TKU 84/66	Skallelv	L. Saressalo	03.05.1984	Sundelin, Milrid
TKU 84/68	V. Jakobselv	L. Saressalo	04.05.1984	Jaakola, Sirpa
TKU 84/69	Vadsø	L. Saressalo	04.05.1984	Tuomainen, Ida
TKU 84/72	Børselv	L. Saressalo	07.05.1984	Mikkelsen, Hans (Poulsen, Leif)
TKU 84/73	Mårnes	L. Saressalo	08.05.1984	Olsen, Martin
TKU 84/74	Børselv	L. Saressalo	08.05.1984	Aronsen, Johan
TKU 84/75	Børselv, Vægger	L. Saressalo	09.05.1984	Eriksen, Elida
TKU 84/76	Mårnes	L. Saressalo	09.05.1984	Eriksen, Hans
TKU 84/79	Alta	L. Saressalo	14.05.1984	Smith-Novik (Olsen), Dagny
TKU 84/81	Alta	L. Saressalo	15.05.1984	Lundberg, Frits
TKU 84/82	Alta	L. Saressalo	16.05.1984	Wirkola, Erling
TKU 84/83	Alta	L. Saressalo	15.05.1984	Salomonsen, Anita
TKU 84/84	Skibotn	L. Saressalo	19.05.1984	Sommerseth, Anton
TKU 84/85	Skibotn	L. Saressalo	20.05.1984	Sommerseth, Anton
TKU 84/86	Skibotn	L. Saressalo	20.05.1984	Karvonen, Finn-Hugo Karvonen, Mervi
TKU 84/87	Skibotn	L. Saressalo	21.05.1984	Eriksen, Kalle
TKU 84/93	Skallelv	A. Bergman	02.05.1984	Huru, Isak
TKU 84/94	Skallelv	A. Bergman	03.05.1984	Harju Ester
TKU 84/95	V. Jakobselv	A. Bergman	04.05.1984	Jaakola, Andrea
TKU 84/97	Alta	A. Bergman	15.05.1984	Thomassen, Oskar
TKU 84/98	Skallelv	A. Bergman	03.05.1984	Pietilä, Laila
TKU 84/99-100	Børselv	A. Bergman	07.05.1984	Hansen, Oline
TKU 84/101	Børselv	A. Bergman	08.05.1984	Hansen, Anna
TKU 84/103	Børselv	A. Bergman	08.05.1984	Hansen, Agnes
TKU 84/104	Alta	A. Bergman	14.05.1984	Olsen, Marie
TKU 84/105	Alta	A. Bergman	15.05.1984	Strøm-Eriksen, Astrid Strøm-Eriksen, Ragnar
TKU 84/106	Alta	A. Bergman	15.05.1984	Strøm-Eriksen, Astrid Strøm-Eriksen, Ragnar Strøm, Hilda
TKU 84/107	Skibotn	A. Bergman	19.05.1984	Nielsen, Anna

TKU 84/108	Skibotn	A. Bergman	21.05.1984	Johnsen-Nyheim, Anna
TKU 84/120	V. Jakobselv	S. R. Mathisen	03.05.1984	Gärna, Hans
TKU 84/121	V. Jakobselv	S. R. Mathisen	03.05.1984	Pedersen, Alf
TKU 84/124	Børselv	S. R. Mathisen	08.05.1984	Nybu, Samuel
TKU 84/125	Børselv	S. R. Mathisen	08.05.1984	Nygård, Kristine
TKU 84/126	Børselv	S. R. Mathisen	09.05.1984	Wilhelmsen, Brita
TKU 84/128	Børselv	S. R. Mathisen	09.05.1984	Wilhelmsen, Alfred
TKU 84/129	Alta	S. R. Mathisen	15.05.1984	Damsgård, Jens
TKU 84/130	Alta	S. R. Mathisen	15.05.1984	Heggeli, Rolf
TKU 84/131	Skibotn	S. R. Mathisen	19.05.1984	Overelv, Jensine
TKU 84/133	Skibotn	S. R. Mathisen	20.05.1985	Soini, Richard
TKU 85/80	Sør-Varanger	V. Anttonen	18.05.1985	Kalliainen, Olaf Kalliainen, Helena
TKU 85/83	Sør-Varanger	V. Anttonen M. Junnonaho	20.05.1985	Arvola, Andrea Arvola, Mikael
TKU 85/84	Svanvik	L. Saressalo	18.05.1985	Kurtti, Svanhil Kurtti, Ragnval
TKU 85/85	Svanvik	L. Saressalo	18.05.1985	Beddari, Olav Beddari, Anna-Liisa
			19.05.1985	Kerne, Olav
TKU 85/86	Svanvik	L. Saressalo	19.05.1985	Harju, Eyvind
TKU 85/88	Neiden	L. Saressalo	20.05.1985	Wara, Alf

SAMMENDRAG

Røttene til dette forskningsarbeidet kan man finne allerede i midten av 1970-tallet, da forfatteren hadde mulighet å delta i feltarbeid i Finnmark, Nord-Norge. Det var pilotforskning, men deltagelsen der ga en mulighet å oppleve at en opprinnelig finskættet kvenbefolkning virkelig eksisterte. Det egentlige forskningsarbeidet begynte som samarbeid med Institutt for Museumvirksomhet ved Universitetet i Tromsø år 1981 delte slik at forskningen i Tromsø skulle danne etnologisk teori og jeg folkloristisk teori og skisserte feltarbeidet og gjennomføre det. Det egentlige feltarbeidet varte til 1985.

Teori

Det metodologiske utgangspunktet for samleprosjektet var tradisjonelt. I begynnelsen av prosjektet var målet å samle nok materiale fra både arkiver og fra feltet og gjennom sammenligning prøve å finne karakteren til det tradisjonsmaterialet med finsk opprinnelse som kvenene kjente til og trekke konklusjoner av assimilasjonsgraden av befolkningen fra dette. Forskningsarbeidet var kulturhistorisk og arkivsentrert. Først under feltarbeidet kom spørsmålet om kvenenes situasjon som en norsk minoritet og møtet i kulturell bemerkelse mellom minoritet og majoritet fram. Møtene mellom forskeren og kveninformantene ledde til insikt om at disse, når de fortalte om sin minoritetsstatus, når de beskrev sin ulikhet, brukte i sin fortelling temaer, motiver, der man kunne finne fellesnevner. Begrepet minoritetslore ble til. Med minoritetslore mener jeg nettopp valget av motiver i fortellingen med hvilke man får fram sin egen ulikhet i forhold til den norske og samiske parallelbefolkningen.

Når det gjaldt de generelle med minoritetens kulturelle eksistens bundne temakombinasjonene, kunde man fra den etnisitetssymbolikken som fortellingen inneholdt trekke konklusjoner om nettopp for kvener typiske minoritetslore. Disse etniske ladninger i fortellingen har jeg beskrevet med begrepet minoritetslores etnotyper. Leningen etter etnotypisk fortelling ledde naturligvis til utvelgning av informanter, den assimilerende og indifferente delen av befolkningen framla ikke sin etnisitet, derimot den av sin egen etniske og minoritetsstatus bevisste fortellerskaren kjente til sin kulturelle symbolikk og sammenliknet den med de tilsvarende elementene hos hovedbefolkningen og gjennom dette løftet fram det kulturelle stigma bundet med den årelange for-
norskningsprosessen.

I og med at minoritetsspørsmålene steg til et sentralt forskningsproblem ledde til at jeg måtte definere begrepene minoritet og etnisk minoritet for seg. I den kulturelle definisjonen betones livets ulike former, de kulturelle symbolers betydelse i menneskets enkulturasjonsprosess, kulturarvets framflytting i samfunnet og med dette formede identifikasjonsparametrene og deres betydelse for muligheten av likhetsfølelse. I forskningsarbeidet blir betraktet nærmere de nominalistiske, strategiske definieringsteorier for etnisitet, og samtidig legges fram de realistiske, innen gruppen forekommende og taktiske identitetssymboler, deres forekomst og eventuelt bruk i minoritetens handlingstrategi. Sentral blir iakttagelsen av at ettersom kvenminoriteten har delt seg i flere atskilte samfunn og i to historiske utviklingsfaser, må man studere dem som lokale etniske enheter og når man sammenligner de identitetssymboler som de har definert er det mulig å lete etter slike faktorer som dels former for kvenbefolkningen felles kulturelle faktorer og dels er tilstrekkelig allmenne for å fungere som skillende faktorer i forhold til andre samfunn på samme område.

Som utgangspunkt i betraktningen har vært at de kulturelle identitetskriteriene er såvel mulige å oppdage eksoterisk (utenifra) som at man kan finne dem i esoterisk (innenfra) selvklassifisering på individuell nivå. Derfor er teorin av kulturelt møte blitt fordypet med å studere forholdet mellom individet og etnisiteten, den enkulturelle individets evne til å oppdage forskjeller mellom seg selv og andre og likheter mellom seg selv og de andre i sin egen gruppe. I denne forskningsholdningen blir stereotypier løftet fram, av hvilke jeg kaller de verdiladdede, etnosentristiske for etniske stereotypier og etniskgjørende (som riktignok merker seg forskjellen men uten verdiladning) for etnografiske stereotypier.

Når man holdt på å beskrive kvenene som etnisk gruppe måtte man i dette arbeidet altså behandle kriteriene for etnisitet på to plan. På den annen side var synspunktet utenifra, eksoterisk da man for å definere samfunnets etniske status måtte kartlegge dets historiske og kulturelle bakgrunn, og på den annen side siden prøvde man fra fortellingens etnotyper finne fram til individets kjennedom og tolkning av de tilsvarende tingene.

Historie

Kvenenes historie kan man i en forstand følge helt til over tusen år tilbake til en tid da den norske sagafortellingen kan fortelle om møtet mellom den norske befolkningen og et folk som bodde i innlandet og ble kalt kvener. Sagaenes kvener var et organisert samfunn som på den annen side var i konflikt med den norske befolkningen som begynte å formes og på den annen side kjempet på dets side mot andre grupper på området som drev med beskatning av området og handel (kareler, russere). I forskningsarbeidet blir lagt fram også de nyeste synspunktene i historieskriving ifølge hvilke det Kvenland og dets beboere kvener som er kjent for nordmenn var et urfolk lengst inne i Bottenviken som etterhvert ble smeltet sammen med senere innflytting til området. Denne tolkningen blir støttet av paradigmaforandringen i arkeologisk

forskning, som har avstått fra den tidligere teorien om de Østersjøfinske stammenes flytting til det nåværende området. I stedet for den har man nå fått en sk. bosetningens kontinuitetsteori, som er grunnet på lokal bosetningskontinuitet men nekter ikke en mulig kulturell forandring i løpet av århundrede.

Med navneforskningens metoder kan man vise også de gamle forbindelsene fra strendene til Bottenviken til Ruija (dvs. Nord-Troms og Finnmark), eventuelt også kvenbosetningens eksistens ved havet før den egentlige innvandringen. I hvert fall mulighetene til permanent opphav til land og handelsplasser kan begrunnes med navneforskning. Man må selvfølgelig konstatere de problemene som skaper usikkerhet, når man driver med historisk forskning og tolker gamle kilder, kildekritikken er ikke nødvendigvis utført på en måte som en folklorist finner tilfredstillende.

Innvandring

Med hjelp av historiske kilder kan man følge innvandringen av et finskøttet folk siden 1600-tallet. Når man beskriver kvenenes etnisitet og identitet må man klart holde i minnet forskjellen mellom to forskjellige flyttingsperioder av befolkningen. Den første innflyttingsperioden var fra slutten av 1600-tallet til midten av 1700-tallet, da det var finske nybyggere som flyttet seg fra Nord-Finland, for det meste fra Tornedalen til Troms og Vest-Finnmarken, til Lyngen, Kvænangen, Nordreisa, Alta og Porsanger til forskjellige bosetningspunkter. Flyttingen til området bøy ikke på problemer i og med at landsgrensene var flytende og befolkningens nasjon innebar ikke noe problem. Det var godt om plass på mottagerområdet, spesielt når man kan klart se at representantene for de ulike næringsgrenene og deler av befolkningen, samer, kvener og nordmenn hadde delt det økologiske området til utnyttingsområder som passet for dem selv og deres næringsgrunnlag. Kvenene bosatte seg i hovedsak i skogkledde daler lengst inne i fjorder som fra før var uten fast befolkning. I noen tilfeller begynte allerede da den sjøsamiske basbefolkningens og de nyinnflyttede kvenenes rolige assimilasjon slik, at nyinnkommerne ble påvirket språklig av samene og havsamepopulasjonen fikk et tilskudd av arktisk jordbruk og buskapshold.

Som årsakene til den eldre innvandringen må man se nettopp befolkningspresset på det finske kulturområdet, de muligheter som Ruija kunne by på til å utfylle kombinasjonen av jakt- og jordbruk med havsfiske og i det at de norske (danske) myndighetene så nykoloniseringen som noe positivt og til og med støttet den.

Årsakssammenhengen for den nyere innvandringen har vært mer komplisert. Fremdeles var det befolkningspresset som ikke kunne lettes med flytting andresteds enn nordover i mangel på industriell infrastruktur og ikke som utvandring til andre land når utvandringsruttene ennå var nokså ukjente. Ruija var allerede kjent og befolkningspresset utløste seg den veien. Den nyere og mer omfattende flyttebevegelsen i begynnelsen av 1800-tallet var nå i hovedsak arbeiderinnvandring. Norge kunne by på lønnsarbeid til å begynne

med innen gruvedrift (mest i Alta) og senere også spesielt innen fiskeindustri, som begynte å expandere på 1840-tallet. Nybygning ble skiftet ut med arbeiderinnvandring. Lønnet arbeid gjorde det mer og mer mulig også for den kvinnelige arbeidskraften å flytte på seg til nye områder. Innvandringen riktet seg nå i hovedsak til Varanger-området, selvom en del av de gamle kvenpopulasjonene også fikk et befolkningstilskudd av de som kom. Innvandringen begynte å minske og tok slutt de siste årene av 1800-tallet i hovedsak grunnet utvandringen til Amerika men også fordi nasjonen Norge ville med alle midler å stoppe innvandringen.

Når man gransker kvensamfunn kan man se til hvor forskjellige økologiske forhold innvandrerne har tilpasset seg. Den tidligste innvandringen riktet seg mest til Vest-Ruija, til furuskogene i fjorddalene, hvilke kunne tilby samme økologiske levevilkor som utgangsområdet. I Øst-Ruija derimot bosatte man seg ved havet, den faktorn som styrte populasjonsflyttingen dit var jo sysselsettingen og ikke et behov av nybygning. Hver og en av kvenområdene har allikevel sine egne særtrekk. Den allerede assimilerte kvenbefolkningen i den ytre skærgården søkte sitt næringsgrunnlag i den norske fiskeværkulturen, i tilsvarende miljø har allikevel Bygøyenes bevart sin språkmessige finskhet helt til idag. Bosetning i Alta, Nordreisa og Lakselv holdt seg til jordbrukskultur på en skogstrakt, likeledes bosetningspunktene i Lyngen. I Kvænangen bygde kvenbefolkningen litt etter litt felleskultur med den sjøsamiske befolkningen og ble språklig assimilert, men har satt sine spor i bl.a. i de rikelige stedsnavnene på mikronivå. Børselv ble isolert og søkte den økonomiske tryggheten for sin eksistens i den sjøsamiske kulturen men avstod ikke fra sitt språk og sine tradisjoner. Populasjonene på den nordlige kysten av Varanger formet språkøyer som ble mer og mer isolert, Vadsø var i sin tid delt i to kvenbydeler og mellom dem var sentrum der den norske majoriteten og makteliten holdt til. Idag er bosetningen som regel fornorskhet. I Passvikdalen holdt seg en finsk bosetningskultur i live, ikke minst fordi at bosetningen er nokså ung, og at den fikk mer kraft fra det finske Petsamo-området og senere direkt fra Finland, fra Enare.

Kvenbefolkningens antall har oppigjennom tidene vært vanskelig å beregne, fordi den norske folketellingen har som en del av minoritetspolitikken prøvd å minimere den ikke-norske befolkningens del befolkningen. I begynnerfasen kan man beregne innvandringen å ha bragt inn i landet ca 3000—5000 kvener og i slutten av 1800-tallet ska det ha vært ca 12 000—15 000 kvener. Lokalt har kvenene vært i antallsmessig majoritet, bl.a. i Varanger, i Pasvik og i Børselv. Idag finns det vel ca 4000 kvener som kan finsk, selvom aktivt kvendialekter praktiserer kun ca 2000—2500 personer. Befolkningsdemografisk kan man beregne antallet kvenættet befolkning til å stige opp til 40 000—60 000 personer.

Kvenenes etnisitet

Når man har definert den etniske og kulturelle status til Finnmarks kvener har man nærmet seg problemet fra to synsvinkler. Først har man kartlagt,

hvordan kvenenes minoritetsstatus tar seg ut i en utenforstående betrakterens øyne, var nå denne utenforstående betrakteren en norsk ikke-kven eller noen enda mer utenforstående person. I denne granskningen blir letingen etter kulturelle ulikheter sentralt, på hvilken måte kvener og deres representanter idag, har skilt seg ut og skiller seg ut i forhold til andre grupper bosatt i området, nordmenn, forskjellige grupper av samer, nye innvandrergupper. Denne prosess kunne man kalle spesifitetsanalys av etnisitet eller kultur hvis mål er å kartlegge om det med den ytre kulturforskningens metoder er mulig å skille ut en slik nordnorsk gruppe, som utgjør en gruppe med slik kohesjonsmessig tetthet og til sitt kulturelle vesen tilstrekkelig homogen helhet, at man kan si at den er sin egen etniske gruppe eller en egen norsk delkultur: en kulturell minoritet. Hvis man gransker utifra dette synspunkt er disse "kulturforskerens verktøyer" de strategiske og delvis også taktiske symboler for etnisitet og kultur som jeg har lagt fram. Hvis man skulle bruke en tidligere term er det her snakk om å skissere eksoterisk en etnisk identitet eller symbolene til en etnisk status med andre ord presentasjonen av synlige kulturelle forskjeller.

Et annet synspunkt man kan granske utifra er å ta utgangspunkt i den inre defineringen av kvenpopulasjonen og den etnotypiske fortellertradisjonen på individuell nivå, lete etter etniske symboler for den mulige følelsen av ulikhet og i disse prøve å finne fellesnevner som gjelder for hele kvenbefolkningen. Når og hvis disse faktorer, som er bevisste for målgruppen, korrelerer med de eksoteriske gruppekriterier, er det sannsynlig at såvel kriteriene som symbolikken representerer en slik kulturell eksistens, som kan identifiseres og som eksisterer også i majoritetens sinnesverd, om ikke legalisert men som symbolikk for kulturell ulikhet.

Det har vært nokså vanskelig å få fram disse inre følelsene for ulikhet i en så heterogen og i en så kulturelt undertrykt gruppe. De utgjør en slags "stigmafelt" i samfunnsfølelsen, som man tenker på som noe som påvirker slik at de som hører til gruppen ikke kan være lik majoriteten. Da blir den naturlige etniske strategien å negativisere disse stigmatiske symboler, å prøve å kvitte seg med kulturtrekk som signalerer om dette stigmaet.

På an den annen side, tross en klar etnisk markering, da man med klare symboler (språk, drakttradisjon, matkultur) signalerer etnisk ulikhet, gir etnisitet likevel ikke god nok basis til å føle en egen kulturell identitet som strekker til likestilling. Dette signalerer om de strategier som majoriteten har valgt og dets kulturelle sikkerhet/usikkerhet. Hvis majoriteten som har samfunnsmakten ikke ser en minoritet eller en annen etnisk kategori som en jevnbyrdig samfunnsmedlem, kan ikke engang en sterk inre kohesjon eller en aggressiv minoritetspolitikk gi en likestilt status. Det dreier seg om et samfunnsmessig spill, som blir enda mer forvirret her i Norden på grund av den etnonasjonalism som anses som den tradisjonelle statsform, og som ikke lett aksepterer ulikhet.

De etniske kriteriene ble følgende:

- 1) Språkets betydelse som etnisitetsfaktor
- 2) At man kjenner sin historie, familie- og slektbakgrunn
- 3) Gruppebevissthet, etnonym
- 4) Etnografisk symbolikk
- 5) Læstadianism som felles religion

1) Språkets betydelse som etnisitetsfaktor

Selv om noen forskere om så med gode begrunnelser framfører at språket i seg selv ikke spiller noen avgjørende rolle når man ska definere et samfunns etnisitet eller når en individ ska identifisere seg med sitt samfunn, kommer det sterkt fram som kvenkulturens symbol såvel i den ytre som i den inre defineringen. Diskusjonen om kvenkulturens stilling i Nord-Norge har i hovedsak vært diskusjon om denne befolkningsdelens rett til kultur på sitt eget språk, om muligheten til å bruke språket i offentlige sammenheng og spesielt om videreføringen av språkkunskapene til en ny generasjon, om språkundervisningen i norsk skole.

De finske dialektene i Ruija deler seg i tillegg til de lokale variasjonene til to hoveddialektområder, denne fordelingen reflekterer også kvenenes bosetningshistorie. Det vestlige dialektområdet strekker seg fra Lyngen til Porsangerfjorden og gjenspeiler språktradisjonen fra Tornedalen på 1700-tallet. Det østlige området plasserer seg på Varanger og Pasvikområdet og representerer tydelig en nordfinsk dialekttype. Det østlige dialektområdet representerer et senere innvandringsområde og er nokså ungt. Språket her har ikke hatt samme slags spesialutvikling og -påvirkning som det vestlige. Omgang med Finland spesielt i Pasviken har også medvirket til fornyingen av språket. I alle dialekter er det naturlig nok mulig å oppdage norsk innflytelse, særlig i ordforrådet.

I stedsnavnen spesielt på mikronivå er det blitt bevart opprinnelig finske ord og ordstammer likeså forfinsking av opprinnelig samiske eller norske ord over hele Ruija.

Når det gjelder språkbruk må man også konstatere, at for mange som bruker disse dialekter har det finske språket vært først og fremst et talespråk, skriftlig framføring har skjedd på norsk. Det finns likevel grunn å konstatere for seg at skriftlig lesetradisjon har lenge blitt opprettholdt av læstadianismen og gjennom den religiøse litteraturen som man møter her.

I intervjuene kom det tydelig fram at kvenene var bekymret over at deres språk skulle forsvinne. Under de verste fornorskningsperioder ville man kvitte seg med finsk tale, barnen gjordes norskspråklige og slutten på morsmålsundervisningen i skolen ledde lang vei mot enspråklighet. På 1990-tallet har det blandt kvener vært i gang en debatt om anordningen av språkundervisningen. Idag når det norske samfunnet igjen tillater hjemspråksundervisningen i skolene, har tvisten dreid seg rundt spørsmålet om barnen skal undervises i finsk skriftspråk eller i lokal dialekt, så som er tilfelle bl.a. på de finske områdene i Tornedalen i Sverige. Med språkdiskusjonen har også

holdningsforskjellene mellom kvener og nyinnvandrere tilspisset seg. Intervjumaterialet kan fortelle videre at i ekteskap synes den norske språkkulturen vinne over den finske bakgrunnen, dette gjelder også for nyinnvandrerne. Naturlig nok, språkkyndigheten hos majoritetsbefolkningen er jo en av de mest sentrale overlevelsestrategiene.

2) *At man kjenner sin historie, familie- og slektsbakgrunn*

Kvenenes historie har tidligere i dette arbeidet blitt behandlet nokså utførlig. Selvom hypotesene om den tidlige tidens kvenstamme på det finske kulturområdet ikke skulle være bevislig framført, er røttene til forfedrene av kvenbefolkningen uten tvil å finne i innlandet på det nåværende Finlands og Sveriges finskspråklige kulturområder. Historien til de forskjellige bosetningspunktene til kvenbefolkningen kan i beste fall følges i det minste til 1600-tallet, og bosetningshistorien på 1700-tallet er allerede allment kjent. Til en viss del kan noen slektshistorier ledes endatil 1600-tallet, i det minste til begynnelsen av 1700-tallet. Slekthistorier til befolkningen er det mulig å kartlegge helt til tiende generasjon, i fleste fall i det minste til femte generasjon. Spesielt intressant er at de fleste av dem som ble intervjuet virkelig kunne lede sine aner til en viss forfader eller moder som var kommet fra en viss trakt i Finland og kjente også til navnet på denne personen, de kjente altså til sine røtter nokså langt bakover i tiden. Det er nokså naturlig at ættledning til Finland og på samme gang varmere holdning til finskhet er vanligere i Øst-Finmark enn på den tidligere flyttefasens vestlige områder.

Sin egen interessante helhet i minoritetslore former de etnomyster, som har forekommit også i booklore og fått delvis sin sannhetsverdi derfra, om de som kom først eller ellers var betydningsfulle personer i kvensamfunnet. Vi nøyer oss med å nevne Knut Kven i Alta, etymologin til navnet Aaroninniemi (Aaronnes), Sammeli Kippanen, Treeter og Priitor i Børselv, Jaakolas i Vestre Jakobselv og Iin Mikko i Skallelv.

Lokalhistorien til kvenbefolkningen er også kjent. Hvordan bosetningspunktene ble til, forandringen av deres etnisitet, forandringen i levemåten og livet, dette er minneskunnskap men også historieskrivingen og historiske dokumenter kan fortelle om dette. Dette adskiller kvenbefolkningen til en egen kategori såvel i forskningsøyemed som i øynene til annen befolkning.

Familieorganisasjonen, familiebakgrunnen og ledningen av egne røtter til utgangsområdet er klart kjennetegnende for minoritetslore og plasserer kvenpopulasjonene, når man måler med ulikhetsaspekt, i sin egen kategori. Ingen andre med norsk statsborgerskap har sine utgangsområder i Finland enn kvener, hvis man ikke regner med folk i Finnskogene eller nyinnvandrere til hvilke det igjen finns klare skillekriterier.

3) *Gruppebevisthet, etnonym*

I etnonymitetsspørsmålet møter vi den største uoverensstemmelsen mellom den eksoteriske og esoteriske tenkningen. Det norske samfunnet kaller den

gamle, finskættete minoriteten sin med navnet "kven". Dette navnet har sine gamle, historiske røtter, men det er samtidig et belastet begrep der avspeiles all mistro, diskriminering og negativ verdiladning som ble riktet mot en finskættet innbygger under den verste fornorskningsperioden. Man prøvde å kringgå termen etter verdenskriget med forskjellige eufemismer (finskættet, etterkommere osv.) men idag brukes den igjen, betydelig mindre verdiladet eller tilogmed positivt verdiladet. Befolkningen særlig i Øst-Finnmark kan ikke akseptere denne holdningsforandringen og søker seg gjerne under begrepet "finsk". Jeg har for min del prøvd å kategorisere termer på denne måten.

	etnonym	mening	språk
1.	suomalainen	finsk statsborger	på finsk
	finlendere	finsk statsborger	på norsk
2.	suomalainen	finsk etnisitet	på finsk
	finne/finsk	finsk etnisitet	på norsk
3.	kveeni	nordnorskfinsk etnisitet	på finsk
	kveeni	norsk statsborger	på finsk
4.	kven	norsk statsborger	på norsk
	kven/kvensk	nordnorskfinsk etnisitet	på norsk
5.	norjalainen	norsk etnisitet	på finsk
	norsk	norsk etnisitet	på norsk
6.	norjalainen	norsk statsborger	på finsk
	nordmann/norsk	norsk statsborger	på norsk

Termparet 1 og 6 er identiske statsborgerskapsbegrep på to språk. Termparet 2 og 5 beskriver etnisiteter i nasjonalstater. Til slutt i termparet 3 og 4 betegnes med en tradisjonsrik etnonym på to språk en befolkningsgruppe som har en egen nordnorsk, finskættet etnisitet, men hvis medlemmer er norske til sin nasjonalitet. På denne måten får man en tospråklig term kven/kveeni til å betegne en befolkning med norsk statsborgerskap som representerer en egen opprinnelig finsk kulturform i Nord-Norge.

Symbolikkens rolle i etnisiteten er vanskelig å definere. Med det menes allikevel det, at en person som tilhører en viss etnisk gruppe merker sin egen ulikhet i forhold til andre etniske kategorier og bevisst eller ubevisst identifiserer seg med sin egen symbolikk. Det er snakk om å knytte seg til sin egen gruppe, som naturligvis skjer på nokså høy metanivå uten at personen selv kan påvirke prosessen. I stedet er det naturligvis mulig å avvise etnisiteten og forholde seg negativt til den og velge andre identifiseringsobjekt for sin egen identitet og emansipasjon, en annen etnisitet (samisk eller norsk) sosial identifisering, politisk likhet, religiøs sammenheng osv. Dette er i høyeste grad et personlig valg hvis bare samfunnet gir muligheter til valget.

Som oftest er det ikke så. Samfunnet prøver å enkulturere sine medlemmer for å holde kohesjonen på høyest mulig nivå. Tilsvarende er det nokså vanskelig for en individ å avverge seg mot en eksoterisk klassifisering utenifra, som skjer etter den utenforstående gruppens egne ulikhetskriterier.

Etnisitet i denne forstand må likevel forstås som et symbolsk begrep. Etnisitet i seg selv bringer ikke noe til et menneske eller tar noe ifra det. En annen ting er hvordan et samfunn som har knyttet seg til sin etnisitet vil organisere seg og hvilke ting få fram for å beholde sine særtrekk. Først i denne fasen en etnisk kategori blir en operativ handlingssubjekt. I det norske samfunnet ble problemet det at den etnisiteten man hadde observert, ulikhetskriteriene hos kvener var nokså like med de tilsvarende finske kriteriene, og i forbindelse med at nasjonalstater ble bygget opp nettopp de fordomer og redsler bundet med nasjon ledet den kulturelt usikre norske majoriteten til assimilasjonspolitik for å avvise den nasjonelle trusselen som den enda mer usikre kvenbefolkningen skulle representere. På denne måten ble de symbolske samfunnskriteriene for etnisitet sterkt nasjonale symboler, og de ble åpent avvist. Det skjedde selv om man visste at største delen av innvandrerne på 1700-tallet var nasjonsløse og innvandrerne på 1800-tallet var som regel nasjonalt indifferente. At man knyttet nasjonalismen til kvenpopulasjonenes etnisitet var rent norsk tankemønster, som fikk noen slags begrunnelse i den nasjonstenkningen som man hadde i Finland som nå var blitt selvstendig, men ingen i kvenenes egen finsknasjonalism.

I esoterisk forstand er kvenhet klart et etnisk status og de kvener som har akseptert sin etniske status frasier seg sterkt all nasjonal tenkning. Symboler for kvenhet — ulikhet — blir forskjellige kulturelle symboler, språk, slektskap, etnografiske delvis musealiske særtrekk og identifiseringsvilje. Når disse identitetssymboler, som nå håller på at forsvinne og som beskriver den gamle levemåten, ikke når fram til etterkrisgenerasjonens nyinnvandrere og ikke kan tilby dem en ifentifiseringsobjekt, blir det en klar skillelinje mellom kvener og nyinnvandrere. Her finns vel grunnlaget til forskjellen i tankegangen hos kvener og nyinnvandrere, som kommer til uttrykk bland annet i de organisasjoner som befolkningsgruppene har dannet. De nye innvandrerne representerer en klart finsknasjonal (etnisk) kultur med nasjonale symboler, seder og bruk, hvilke for kvener ikke har samme symbolverdi som for nyinnvandrere som er enkulturerte i nasjonalstaten Finland.

4) Etnografisk symbolikk

Kriteriene for ulikhet har en klar likhet såvel i forskningslitteraturen som i eksoteriske stereotyper som i esoterisk tenkning. Bland annet følgende helheter kommer fram:

a) kvener som utøvere av skogbrukskultur. Allerede det som ble nevnt tidligere at kvenene bosatte seg i skogsdalene langs fjordbunnene under den tidligere kvenflyttingen og også senere i Passvikdalen har gitt et utgangspunkt til en positiv "skogskven" stereotypi. Tjærebrenning er kjent som

kvenenes spesialitet, byggekunsten av elvebåter, felling av råved og fløting til kysten, tømmerbygging, byggestiler, jakt og insjøfiske er stereotyper, som man som oftest knytter til kvener og som de også gjerne vedkjenner seg.

b) Kvener som jordbrukets og fedriftens fornyere. Såvel i den inre som i den ytre stereotypieringen, spesielt i Varangerområdet blir kvenenes flittighet i jordbruk, innovasjoner innen fedrift, eksperimentene innen korndyrking bl.a. i Alta framhevd, gresslettedyrking, uteenger. Landsbybildet i Varanger er finsk, kuenes rase er gjerne finsk tilmed navnetradisjonen av dyrene som varte lenge kommer man til å tenke på når man beskriver kvenenes ulikhet.

c) Reindrift kommer overraskende fram i den inre kvenstereotypieringen. Dette særtrekk gjelder spesielt Passvikdalen der unntaksvis i forhold til samenes privilegier andre plasser hvem som helst nordmann kunne drive med reindrift. Den sterke finske befolkningen på området tok nokså raskt denne næringen i bruk og reindrift er også fremdeles en betydningsfull næringsgren for bosetningen på det området. I denne forbindelse kan man nevne, at i Passvikdalen er man så nær det finske kulturområdet (det forne Petsamo, Enare) at omgang over grensen har vært nærmest daglig. På grunn av dette er det klart, att beboerne i Passvikdalen er spesielt villige til å framheve sin etniske finskhet i stedet for kvenhet.

d) Sauna har alltid blitt betraktet som en finsk kulturform. Som de vestligste representanter for den paleoarktiske saunakulturen har finnene spredt sin saunakultur over hele verden hvor de enn har slått seg ned. I forskningsmaterialet kommer saunakulturen fram som en finsk tradisjon, spesielt må nevnes landsbysaunatradisjonen på Varangerområdet, man finner ikke noe lignende andre plasser enn i industrielle samfunn i Finland. Saunakulturen har selvfølgelig forandrets og blitt privatisert til en del av allmenn hygieni, men representerer allikevel en levemåte som er opprinnelig finsk innen norsk og også innen samisk levemåte.

e) Etnisk virtuositet kommer fram i fortellingene om framgangsrike og flinke smeder, Ishavsskipperer, demningsmenn, fløtere eller vannsågsbrukere. Fortellingene er jo allikevel bare minnen fra gamle tider, men som forsterkere av etnisiteten like betydningsfulle som mytene om de første beboerne.

f) Klesdrakten hos kvener er norsk. Det industrialiserte samfunnet kan jo by på ferdigklær uten at det til framstillingen skulle knytte seg noen symbolikk som skulle markere samfunnet. Fortellerne minnes tider da man i Børselv gikk nesten med sameklær selvom man ikke var av sameslekt. Noen savner en egen kvenbunad, noen kan tilmed beskrive en, men en annen er villig til å ta på seg en norsk kvinnebunad om ikke ellers så for å kunne være med i den lokale folkedansgruppen som likverdig medlem. Finske nasjonaldreker blir brukt (nokså aktivt) av de finske nyinnvandrerne, ikke av kvenkoner. En stereotypi av en finsk mann er likevel kjent, ridebukse, vadmelsjakke og pjekser — er et bilde som er kjent såvel i Lyngen som ved grensen til Petsamo. Et spørsmål blir hengende i luften: dreier det seg om et etnisk eller et nasjonalt kjennetegn?

Finskhetssymbolene syntes å bli akseptert da de hadde en klar historisk virkelighetsgrunnlag eller når de støttet opp den positive siden av jeg`et. Et negativt kvenbilde kunne man i intervjumaterialet ikke finne. Dette bildet er blitt opprettholdt først og fremst av fortellinger om møtet mellom nordmenn og den bevegelige arbeidskraften: spesielt den nyere tidens finlandsfinske sesongarbeidere, og delvis også av norsk og delvis av finsk kunst. Det etnografiske materialet er klart byggemateriale hvis man ser det moderne tradisjonsvernearbeidet, der man tar de kulturelle symbolene i bruk på nytt, som en fortsettelse på kvenkulturen. Da har materiale om såvel bygningskultur, næringskultur, stedsnavn og kanskje også om folkløse en sentral symbolsk betydning.

5) *Læstadianism som samfunnsreligion*

Som oftest kjenner man læstadianism bare etter dets ytre kjennetegn. Bevegelsen knyttes til den religiøse bevegelsen som ble startet for å forbedre de sosiale forholdene i nord. Ytterligere kan man i dets vesen se refleksjoner av den samiske mystikken og som et tredje kjennetegn for bevegelsen blir ofte de ekstatiske erfaringene nevnt. Alle disse er stereotypier, det finns jo en del sannhet i dem, men de forteller nesten ikke noe om læstadianismens betydning for dannelsen av den lokale identiteten.

I forhold til kvenkulturen kan læstadianismen betraktes med også andre enn teologiske kriterier. I bevegelsen kan man se den språklige tradisjonen som ble nevnt tidligere i forbindelse med presentasjonen av den språklige etnisiteten. Det finske språkets stilling som det hellige språket for bevegelsen bevarte språkkyndigheten i finsk, som ellers var under assimilasjonspress, på hele kvenområdet. Til å begynne med kom læstadianismen til Norge med samene, men ble nokså snart etter 1850-tallet meget finsk. Dette betydde at det ble mulig for kvenbefolkningen ved siden av eller istedet for den norske statskirken å knytte seg til en religiøs bevegelse på sitt eget språk og som i sin teologi utgikk spesielt ifra individet. I den forstand framtrer læstadianismen som en ny religiøs verdsoppfatning. For det tredje må læstadianismen sees som en sterk forsterkende faktor for minoritetsidentiteten, som en kraft som man kunne støtte seg til når storsamfunnet presset til forandring i språk og tankemåte. Bevegelsen kan i et småsamfunn by på en mulighet til betydningsfull sosial omgang og samhörighetsfølelse. I visse fall har læstadianismen hatt tilmed trekk av en nativistisk bevegelse, såsom i språk- og undervisningsstriden i Kvænangen. I noen intervjuer beklager man at bevegelsen har delt seg i så mange fratrier. Etter mitt syn viser disse kommentarer hvilken betydning en enhetlig religiøs bevegelse, som man kan karakterisere som etnisk, har når man søker trygghet på individuell nivå.

Disse synsmåtene på etnisitet med basis først og fremst i forholdet mellom de eksoteriske gruppekriteriene og esoterisk materiale, viser at kvenene kan naturlig betraktes som en etnisk gruppe etter de almenne strategiske kriteriene. På samme måte kan man med taktiske ulikhetskriterier avgrense

kvenbefolkningen — selvom den er splittet — til en egen norsk minoritetskultur, til en nasjonal, tradisjonell minoritet.

Det norske samfunnets minoritetsstrategi

Når kvenene flyttet til en ny bosetningsområde møtte de den tidligere befolkningen, samene og særlig majoriteten i maktposisjon, nordmennene. Når man betrakter forholdet mellom majoritetene og minoritetene kan man bak de forskjellige minoritetspolitiske løsningene søke forklaring med hjelp av en analyse av majoritetenes og tilsvarende av minoritetenes sikkerhet/usikkerhet. Jo usikrere majoritet desto mer innesluttet og mer etnosentrisk ser den ut til å være. Et slikt samfunn har et sterkt behov for nasjonal, etnisk og kulturell selvhevdelse. En selvsikker majoritet derimot er åpen og muliggjør en pluralistisk innstilling til minoriteter blant seg. Tilsvarende er en usikker minoritet meget villig til å identifisere seg med majoriteten og til å søke kulturelle forebilder i dets levemåte. En selvsikker minoritet greier å komme i en situasjon der dets sterke sider kommer fram og der majoriteten må gi fra seg livsrom til den.

Når man betrakter det norske samfunnets holdninger til den nye befolkningen som var flyttet inn på dets nordlige områder kan de klart deles i to deler. Den tidlige fasens nykolonisering møtte en selvsikker majoritet som hadde sin maktsenter i København og som likte godt at det i dets periferi ble til en ny, stabil bondebosetning. Når Norge løsgjordes fra Danmark begynte en sterk nasjonaliseringsprosess, nasjonstenkning ble den sentrale fellesfilosofin og man så i minoritetene en trussel for den nye, enhetlige nasjonen med basis i den europeiske nasjonalismens tradisjoner. Samtidig spredte de sosialdarwinistiske ideene seg i landet ifølge hvilke det var bare et spørsmål om utdanning og dannelse å bli kvitt de kulturelle avvikene; kvener og samer kunne med rette metoder fornorskes. Norge viste seg å være en usikker majoritet og dets kulturelle streben riktet seg til å skape egne identitetssymbolsystemer i likhet med de europeiske nasjonalstatsidealene. Det norske samfunnet i sin utviklingsfase kjente ingen sympati for minoritetene, disse ble sett i tidens ånd som deler av folk som med undervisningsarbeid var mulig å oppdra til å bli "riktige nordmenn". Det norske samfunnet valgte assimilasjonspolitikken som sin strategi.

Det var et betydelig annerledes utgangspunkt for assimilasjonspolitikken når det gjaldt kvener enn den politikken som gjaldt samer. Man forsto å betrakte samene som et urfolk som i viss mån kunne bevilges kulturelle rettigheter, bl.a. rett til tospråklighet og til visse yrkesprivilegier basert på etnisitet. At man innvilget disse rettighetene innebar ikke noe fare for de grunnleggende elementene til det norske samfunnet og med tiden, etter annen verdenskrig, kunne den samiske befolkningen forme sin egen strategi for å klare seg. En slik strategi ble den pansamiske, den etterhvert selvsikre minoritetens positive segregasjonens strategi, som forutsetter visse minimumsrettigheter for det samiske folket, likevel uten statsstatus.

For kvener var situasjonen en annen. Det knyttet seg sterke nasjonalpolitiske følelser til kvenspørsmålet; kvenene representerte jo en innvandrerbefolkning fra en blivende nasjonalstat som senere ble selvstendig, fra Finland. Norge konkluderte med å gi kvenene en innvandrerstatus, den definisjonen har man ikke vært villig til å gi avkall på selv når det har kommet nye innvandregrupper til landet.

Det mest sentrale når det gjelder innstillingen til kvener har likevel vært den sikkerpolitiske tenkningen med basis i Norges egen nasjonalpolitikk, der man så den kvenske innvandrerbefolkningen, såvel fra 1700-tallet som spesielt fra 1800-tallet, som en trussel for den norske stat. Det truende bildet baserte seg først på en konflikt som man kunne ane med Ryssland om Barentsområdets og Ishavets ressurser og på spenninger som følge av felles grens, ikke minst på fellesområdene. Det russiske imperiets trussel ble til en trussel skapt av den bolsjevistiske revolusjonen og til slutt så man en trussel i det selvstendige Finland. De ekstremt nasjonalistiske tankestrømninger som der var kommet opp la ikke skjul på sitt interesse for de finske områdene over grensen. For å eliminere "Den finske faren" satte nasjonalstaten Norge igang en massiv fornorskingsoperasjon, som skulle eliminere mulighetene til femtekolonnisme og tilsvarende forsterke lojaliteten mot Norge. Til sentrale redskap i fornorskingsprosessen ble valgt skole, folkeopplysning, kulturell manipulasjon, bosetnings- og nasjonalitetspolitikk, språklig diskriminering, overvåking og en allmenn holdningsmanipulasjon med hjelp av bl.a. eksotiske stereotyper. Målet var å forhindre den usikre minoriteten til å bli kulturelt sikker, målet var assimilasjon. Stereotypene spredte seg med hjelp av faglitteratur og embetsmennesenes rapporter til makthaverne i sør, til Oslo (Christiania) og delvis konstruerte der. Tilsvarende kan man kartlegge stereotyper i skjønnlitteraturen og se hvordan forfatternes holdning til kvener har vært. Skjønnlitteraturen følger overraskende klart de daværende offisielle holdningstrender; tydeligvis også hjelper til med å skape dem. Man anser fornorskingsprosessen ha vart fram til annen verdenskrig. Tanken var vel den at assimilasjonen var gått fram så langt at flere tiltak mot kvenbefolkningen ikke trengtes. Men slik var det ikke. Den globale samfunnsmessige oppvekkingen rykket med seg også nasjonalstaten Norge, de lokale hjembygdsbevegelser kom ut fra sine støvete museer og forskjellige minoriteter, først og fremst den sterke samiske minoriteten krevde sine rettigheter.

Kvener som minoritet

Den finskøttede befolkningens organisering til minoritetsorganisasjoner tok fart i Norge på 1970-tallet da på forskjellige kanter av Ruija ble grunnet Finskforeninger (den første i Vadsø 1970), nyinnvandrerne foreninger som også fikk mange kvenmedlemmer. Som paraplyorganisasjon for disse foreninger ble Finnmarks Finskforeningenes Forbund grunnet i 1982, som år 1994 ble utvidet til Nordnorsk finskforbund (NFF) Som man kan slutte fra navnet har forbundet alltid vært og er fremdeles et organisasjonsmedlem i

Finskforeningen i Finland. Dets sentrale oppgaver er å overvåke felles interesser, intern informasjon og å arrangere reiser og evenemang. Bland annet fra år 1984 arrangerte Ruijas kulturdager (før Kvenenes kulturdager) har hørt til Forbundets program. Likledes har utgivelsen av den tidligere Vardøs Finskforenings finskspråklige avis (Uuskveeni — Nykven) blitt overflyttet til Forbundet år 1983. Fra 1987 har dets navn vært Ruijan Sanomat (Ruijas tidende). I tillegg utgir forbundet årlig en tospråklig og tokulturell Ruijakalender (den tidligere Kvenkalendern). I begynnelsen av 1990-tallet hadde forbundet 17 organisasjonsmedlemmer og et drygt tusen medlemmer.

Som man kan se av navnene for organisasjonsformer har NNF gjort en klar skille til en annen organisasjon som representerer den finskøttede befolkningen, til Norske Kveners Forbund som ble grunnnet år 1987 (Ruijan Kveeniliitto). Før dette hadde en lokal forening blitt grunnnet i Børselv år 1984 med navn "Ruijan kväänit" — Pyssyjokilaiset/ Norske kvæner — Børselv". Lokale foreninger som er medlemmer i Norske Kveners Forbund finns i tillegg til Børselv i Nord-Troms, Skibotn, Rogaland og en forening med navnet Finnetunet. Forbundet har personmedlemmer over hele Ruija (Nord-Troms og Finnmark) og også på Finnskogenområdet i Sør-Norge. Det finns i alt ca. 700 medlemmer.

Norske Kveners Forbund er en minoritetsforening, dets oppgave er å forbedre den finskøttede befolkningens stilling i Norge kulturelt, sosialt og økonomisk. Forbundet utgår ifra et syn at kvener er en tradisjonell etnisk minoritet i Norge, som må ha slike rettigheter som hør til slike minoriteter. Forbundet betoner det at kvenene er ikke finlendere i utlendighet men norske statsborgere med egen kulturell identitet. Forbundet har arbeidet aktivt for å få den norske statsmakten til å erkjenne dets medlemmers, kvenenes særstilling i Norge. Forbundet appellerer sterkt til FN:s erklæring om minoritetenes rettigheter og synes at den norske staten må betrakte kvener som en egen nasjonal (kulturell eller etnisk) minoritet. Forbundet har i sitt arbeid støttet seg sterkt till media og også fått seg fram i medier. Også samenes sentrale organisasjoner har etter sine egne forutsetninger akseptert kvenenes krav; likevel har man av naturlige orsaker ikke funnet forståelse for kvenenes urfolkstatus.

En viss grad akseptans av innvandrerstatus må kvenaktivistene svelge; man får ikke et urfolk av kvener hvordan man enn skulle prøve, selvom man skulle prøve det organisert. Det finns bare et urfolk , samene, på Nordkalotten ifølge den almenne tankegangen, og i den forstand er også nordmenn nykommere i Ruija. Avhengig av historietolkingen er de like gamle som kvener, men ikke eldre. De har riktig nok representert makteliten og i den forstand plassert seg i en gruppe med høy status i samfunnet.

Særlig betydningsfullt er at man i nasjonal minoritetspolitikk kunne hele tiden se kvenbefolkningens særstilling og anvende og ha som rettesnøre FN:s erklæring om minoritetenes rettigheter, selv om kalt historisk sett representerer kvenhet en innvandringsbevegelse som begynte i urminnes tid og fortsetter fremdeles fra det finske kulturområdet til Nord-Norge.