

## ”EN RIKTIG SAMETJEF”

Saamelaisytyön identiteetin etsintää marginaalissa Ann-Helén Laestadiuksen  
nuortenromaaneissa *Hej vacker* ja *Ingen annan är som du*

Iida Aikio

Kandidaatintutkielma  
Oulun yliopisto  
Humanistinen tiedekunta  
Kirjallisuus  
Huhtikuu 2024

## **SISÄLLYS**

<b>1 JOHDANTO</b>	3
<b>2 TEOREETTISET LÄHTÖKOHDAT JA KÄSITTEET</b>	5
2.1 Saamelaisuus ja kolonialismin varjo: Essentialismi ja strateginen essentialismi	5
2.2 Saamelaisidentiteetti sekä yhteisön sisäiset hierarkiat ja ulossulkemiset	7
2.3 Sukupuoli: kerrostuneet vaateet ja marginaali	10
<b>3 SAAMELAISUUDEN RAKENTUMINEN JA SEN SORRUTTAMISYRITYKSET</b>	12
3.1 Agnesin saamelaisuuden rakentuminen	12
3.2 Saamelaisuuden sorruttamisyritkset: hierarkioista ja vallasta	17
<b>4 TYTTÖYDEN RAKENTUMINEN</b>	22
4.1 ”Smink och snyggaste kläderna”: Länsimainen tyttöys	22
4.2 ”Var inte en sån himla tjej jämt”: Saamelaistyttöys	24
<b>5 PÄÄTÄNTÖ</b>	29
<b>LÄHTEET</b>	30

# 1 JOHDANTO

Tarkastelen tässä kandidaatintutkielmassani ruotsinsaamelaisen Ann-Helén Laestadiuksen (s. 1971) nuortenromaaneja *Hej Vacker* (2010, viitteissä HV) sekä *Ingen annan är som du* (2011, viitteissä IAÄSD). Molemmat teokset kuuluvat Laestadiuksen neliosaiseen Soppero –nuortenromaanisarjaan, jossa teini-ikäinen Agnes hahmottelee itseään ja identiteettiään saamelaisena tyttönä. Teoksia sävyttää didaktisuus, eli nuortenkirjallisuudelle ominainen opettava luonne. Identiteettiin liittyvät kysymykset ovat teoksissa suuresti esillä, mikä on nuortenkirjallisuuden ohella tyypillistä myös saamelaiselle kirjallisuudelle<sup>1</sup>.

Ensimmäisessä osassa, *SMS från Soppero* (2007), Tukholman liepeillä asuva 13-vuotias Agnes herää omaan saamelaisuutensa ja äitinsä juuriin Pohjois-Ruotsissa, Sopperossa. Hän luonnostelee omaa identiteettiään ja hakee oman sukunsa hyväksyntää, sitä, että hänet nähtäisiin saamelaisena. Toisessa osassa, *Hej Vacker*, Agnes hakee sen sijaan ensirakkautensa, poromies-Henrikin suvun hyväksyntää, tarpeeksi saamelaisena, oikeanlaisena tyttöystävänä poromiehelle. Kolmannessa osassa, *Ingen annan är som du*, Agnes on ehtinyt lähes 15-vuotiaaksi ja kohtaa rippileirillä yli valtiorajojen saamelaisnuoria. Hän yrittää navigoida pelkistä saamelaisista koostuvassa ryhmässä ja mahtua saamelaistyttöyden kriteerien sisään, löytää omaa paikkaansa sieltä. Neljäs ja viimeinen osa, *Hitta hem* (2012), käsittelee Agnesin suhdetta kotiin, maahan ja kuulumiseen. Lisäksi teoksessa keskiöön nousee toisen saamelaisnuoren identiteettikipuilu saamelaisena ja seksuaalivähemmistöön kuuluvana.

Kirjasarja on ollut Ruotsissa runsaasti luettu. Ensimmäinen osa on ollut jopa useasti Ruotsin myydyin nuortenkirja, viimeisimmän kerran vuonna 2017<sup>2</sup>. Romaanisarjan on kääntänyt suomeksi Kaija Anttonen pienkustantamo Kioletär Inarin julkaisemana<sup>3</sup>. Suomessa teoksen suosio on jäänyt kapeahkoksi. Löydettävissä on lähinnä yksittäisiä kirjablogiarvosteluja ja kulttuurilehtien kirjavinkkauksia, muun muassa Kaltiosta<sup>4</sup> ja Nuoresta voimasta<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> ks. esim. Lehtola, Veli-Pekka 1999. Saamelaisten muuttuvat identiteetit ja kirjallisuus. *Suomen kirjallisuushistoria 3: Rintamakirjeistä tietoverkkoihin*. (toim. Pertti Lassila) Helsinki: SKS.

<sup>2</sup> <https://kieletar.net/terkkuja-sopperosta/> katsottu: 5.2.2024

<sup>3</sup> Suomennettu nimillä *Hei söpö* (2018) ja *Kukaan muu ei ole niin kuin sinä* (2019).

<sup>4</sup> Jääskä Marjo, Kuka minä olen, s. 55. *Kaltio* 4/2018

<sup>5</sup> Jääskö Neeta, Kirjavinkkejä, s. 48–49, *Nuori Voima* 5/2019 Sápmi

Tarkempaan käsittelyyn olen itse valinnut sarjan toisen ja kolmannen osan, sillä mielestäni niissä Agnesin identiteettikipuilu saamelaisena ja tyttönä on kiinnostavimmin esillä. Ensimmäinen osa on tiivis, reilu sadan sivun mittainen Agnesin tarinan aloitus, joka tuntuu paikoin vain myöhempiä osia pohjustavalta. Neljäs osa taas siirtyy hiukan jo omasta tutkimuskysymyksestäni sivuun keskittyen osittain saamelaiseen homopoikaan.

Lähestyn Agnesin identiteettikipuilua saamelaisena ja saamelaistyttonä muun muassa Stuart Hallin identiteettiteorian sekä Judith Butlerin performointiajattelun kautta. Tutkin, mistä tekijöistä rakentuu oikeanlainen saamelainen tyttöys sekä miten saamelaisuutta ja tyttöyttä performoidaan teoksissa. Suurennuslasin alla on tyttöyden ja saamelaisuuden ihanteet ja ihanteiden aiheuttamat hierarkiat niin saamelaisten kuin tyttöjenkin välillä. Lisäksi minua kiinnostaa ulkopuolelta tulevat voimat, muiden mielipiteet ja hyväksyntä, jotka vaikuttavat Agnesin identiteetin muodostumiseen. Teoksissa korostuu, kuinka saamelaisidentiteetti ei ole vain yksilön oma päätös vaan siihen tarvitaan saamelaisyhteisön hyväksyntä. Käytän tutkimuksessani alati muuttuvaa, ei-olemuksellista käsitystä identiteetistä ja tutkin, miten se aiheuttaa ristiriitaisuuksia teosmaailman essentialisoidussa saamelaisyhteiskunnassa. Lisäksi kontekstualisoin teoksissa esiintyvää saamelaismaailmaa yhteiskunnallisesti ja poliittisesti tosimaailmaan saamelaistutkijoiden kautta.

Teossarjaa on Suomessa tutkittu parin opinnäytetyön ja artikkelin verran. Identiteettinäkökulma esiintyy Katja Rantalan pro gradu -tutkielmassa<sup>6</sup> vuodelta 2013, jossa hän tutkii teossarjan ensimmäistä osaa kulttuurisen identiteetin näkökulmasta. Itse olen rajannut kyseisen osan kohdeteoksistani ulos ja tarkastelen Agnesin identiteettejä nimenomaan saamelaisena ja tyttönä, en ainoastaan saamelaisena.

Olen itse Suomen puolen Tenojokivarrella kasvanut pohjoissaamelainen (entinen) tyttö. Positioidun toisaalta myös jokseenkin saamelaisuuden ulkopuolelle kielettömyyteni takia, samalla tavoin kuin teoksien Agnes. Vahvistan omassa tutkimuksessani osittain yhden kansan ajatusta<sup>7</sup>, sillä tutkin suomensaamelaisena ruotsinsaamelaista teosmaailmaa ja suuri osa valitsemastani tutkimuskirjallisuudesta on suomensaamelaista käsialaa. Pysin toki pysymään hienotunteisena ja tarkkaavaisena teosten saamelaisalueen mahdollisille erityispiirteille.

---

<sup>6</sup> Rantala Katja 2013. Att leva i ett mellanrum: kulturell identitet i Populärmusik från Vittula, Ett öga rött och Sms från Soppero. Åbo Akademi.

<sup>7</sup> Yhden kansan ajatus luo kuvaa yhtenäisestä Saamen kansasta sekä pyrkii häivyttämään esimerkiksi valtion rajoja ja niiden yritystä jakaa saamelaisia osiin (esim. Valkonen, 2009). Tarkennan ja avaen tätä myöhemmin teoriaosiossa.

## 2 TEOREETTISET LÄHTÖKOHDAT JA KÄSITTEET

Tässä luvussa esittelen teoreettisia lähtökohtia ja keskeisimpiä käsitteitä. Aluksi taustoitan saamelaisuutta sekä sivuan saamen kansan kohtaamaa kolonialismia ja sitä, miten tämä näkyy teoksien nykyhetkessä. Sitten tarkennan käyttämäni identiteetin määritelmää ja hyödynnän identiteettiteoriaa muun muassa Stuart Hallilta. Lisäksi määrittelen sukupuoliteorian, johon tyttöyttä analysoiva osio pohjaa.

### 2.1 Saamelaisuus ja kolonialismin varjo: Essentialismi ja strateginen essentialismi

Saamelaiset ovat neljän valtion alueella elävä alkuperäiskansa. Saamelaisten määrä vaihtelee laskutavan mukaan 60 000–100 000 hengen välillä, joista Ruotsissa asuu 15 000–30 000 saamelaista. (Lehtola 2015, 10.) Kyseessä ei siis ole ainoastaan jokin vähemmistö, vaan valtaväestöstä erillinen kansa omine kielineen, perinteineen, kulttuureineen ja identiteetteineen (Kuokkanen 2007, 143). Nykyään Pohjoismaiden virallinen saamelaisuuden määritelmä perustuu kieleen. Saamelaiseksi luokitellun henkilön täytyy olla oppinut saame äidinkielenään tai sitten ainakin yhden hänen vanhemmistaan tai isovanhemmistaan äidinkieli on oltava saame. Lisäksi merkittävässä roolissa on, että yksilö itse tuntee olevansa saamelainen. (Kuokkanen 2007, 143.)

Virallisen määrittelyn vierellä tapahtuu muunkinlaisia luokitteluja niin saamelaisten itsensä kuin valtaväestönkin osalta. Ruotsissa yhä merkittävä saamelaisuuden määrittelyn taustalla vaikuttava tekijä on 1800-luvun Ruotsin saamelaispolitiikka, jossa saamelaiset jaettiin poronhoitajiin ja ”muihin”. Tämä politiikka näki ainoastaan porosaamelaiset virallisina saamelaisina ja poissulki muiden saamelaisryhmien oikeudet. (Lehtola 2015, 225.) Ruotsin valtion ajatus politiikkansa taustalla oli essentialistinen ”lappalaisen tulee pysyä lappalaisena” (lapp ska vara lapp). Länsimaalainen valtaväestö on nähnyt pitkään saamelaiset essentialistisen linssin kautta, autenttisina ainoastaan pysyessään primitiivisinä. (Kuokkanen 1999, 101.) Essentialistisen ajatusmaailman mukaan saamelaisilla on stereotyyppinen, pysyvä, valmis ja yhtenäinen olemus, joka eroaa toisista kansoista (Lindgren 2000, 68).

Marjut Aikio ja Pekka Aikio (1993, 85) ovat eritelleet saamelaiskulttuurin ydinarvoiksi poikkeavan vaatetuksen, saamen kielen, poronhoidon ja saamelaiseen sukuun kuulumisen sekä erityisen luontosuhteen. Puhuttaessa kulttuurin *ydinarvoista* flirttaillaan helposti jo essentialismin kanssa. Se

on toimintana varsin samassa kategoriassa kuin tiettyyn kulttuuriin kuuluvien ja ei-kuuluvien piirteiden luettelu, jonka Tuulentie (2001, 196) on todennut essentialistiseksi. Tuulentie on kuitenkin painottanut myös, että tällaista kulttuuristen piirteiden erittelyä voi käyttää toiminnassa sekä vähemmistön oikeuksien puolesta että vastaan (2001, 196). Tästä pääsemme Gayatri Spivakin (1993) käsitteeseen strategisesta essentialismista, jota käytetään tietoisena postkoloniaalisena strategiana (Kuokkanen 1999, 108).

Saamelaisten politiikkaa suhteessa valtaväestöön on sävyttänyt ja sävyttää strateginen essentialismi. Erillisistä saamelaisryhmistä<sup>8</sup> on rakennettu yhtenäinen yleissaamelainen alkuperäiskansa (Valkonen 2009, 23, 35) vastarinnanvälineeksi. Erityisen voimakasta tällainen poliittinen toiminta oli 1970-luvulla, jolloin etniset kategoriat piirrettiin totaalisisina esiin: oli oltava esimerkiksi vain ruotsalainen tai saamelainen, hybridisyys oli identiteettinä vierasta ja vastoin yhtenäisen ja traditionaalisen kansan ajatusta. Lisäksi oman saamelaisuuden näyttämistä pidettiin velvollisuutena. (Valkonen 2009, 30, 75.) Saamen kansaksi tuleminen on edellyttänyt, että saamelaisuus on samankaltaistettu ja muutettu tietyksi, tunnistettaviksi saamelaisuuden elementeiksi, joiden varaan yhtenäisen kansan ajatus on voitu rakentaa (Valkonen 2009, 77). Nämä elementit ovat varsin yhtenäiset aiemmin mainittujen kulttuurin ydinarvojen kanssa. Valkonen (2009, 209) onkin sanoittanut suoraan, että ”saamelaiset essentialisoidaan alkuperäiskansaksi”.

Saamelaisten tunnustaminen yhtenäiseksi alkuperäiskansaksi on ollut kollektiivisesti ja poliittisesti saamelaisuudelle tärkeää, sillä nyt kansainväliset organisaatiot, kuten YK, pyrkii valvomaan saamelaisten oikeuksien toteutumista kansallisvaltioiden sisällä (Valkonen 2009). Kuitenkin alkuperäiskansaisuuteen liittyy myös essentialistinen odotus. Kansainväliset, usein myös länsimaalaiset organisaatiot asettavat ne vaatimukset, jotka etnisen ryhmän tulee täyttää päästäkseen alkuperäiskansan asemaan ja toisaalta säilyttääkseen sen. Nämä vaatimukset sisältävät esimerkiksi sen, että ryhmällä on oltava autenttinen ja traditionaalinen elämäntapa. (Toivanen 2004, 118.) Näin ollen alkuperäiskansaisuus myös ylläpitää ajatusta aitoudesta.

Valkonen ilmaisee suoraan, että alkuperäiskansana oleminen sekä antaa saamelaisille valtaa että samalla myös rajoittaa ja määrittelee saamelaista toimijuutta ja sitä, mitä on mahdollista kutsua saamelaiseksi tai saamelaisuudeksi (2009, 210). Strateginen essentialismi saattaa vaikeuttaa yksilön

---

<sup>8</sup> Saamelaisia voi ryhmitellä monen eri seikan perusteella, esimerkiksi elinkeinon, kielen tai maantieteellisen sijainnin mukaan. Saamelaiset ovat alun perin olleet kulttuurisesti varsin heterogeeninen ryhmä. (ks. esim. Lehtola 2015.)

kykyä identifioitua saamelaisuuteen, erityisesti, jos hän ei täytä yleissaamelaisesta alkuperäiskansasta luotuja mielikuvia (Valkonen 2009, 16, 260). Lisäksi pelko assimiloitumisesta voi aiheuttaa saamelaisyhteisön sisällä valvomista siitä, täyttääkö joku toinen yksilö ”saamelaiselementit”, ja onko yksilön saamelaisuus sitä kautta ”aitoa”. Nämä strategisen essentialismin nurjapuolet tulkitseen näkyviksi teosten Agnesin maailmassa ja identiteetikipuulussa.

## 2.2 Saamelaisidentiteetti sekä yhteisön sisäiset hierarkiat ja ulossulkemiset

Käytän tutkimuksessani identiteetin käsitettä kyseisen käsitteen kritiikistä ja mahdollisesta inflaatiosta huolimatta. Perustelen päätöstäni sillä, että kohdeteoksissa itsessään käytetään muutaman kerran identiteetin käsitettä. Lisäksi nuortenkirjallisuudelle on lajityypillistä nuoren identiteetin hahmotteluyritykset<sup>9</sup>, joten tämä lisää identiteetin käsitteen luonnollisuutta tutkimuksen yhteydessä. Seuraavaksi esittelen postmoderneja, ei-olemuksellisia käsityksiä identiteetistä, jotka ovat vastoin aiemmassa luvussa esiteltyä essentialismia. Lisäksi tarkennan nimenomaan juuri saamelaisen identiteetin rakentumiseen vaikuttavia seikkoja.

Stuart Hall (1999, 11, 13, 22) kuvailee identiteettiä muun muassa keksityksi, fiktiiviseksi, pirstoutuneeksi ja useista eri identiteeteistä koostuvaksi, jotka voivat olla keskenään myös ristiriitaisia tai yhteensopimattomia. Hall (1999, 23) toteaa, että identiteetit vaihtuvat eri aikoina, sillä eri identiteettejä aktivoituu eri ympäristöissä subjektin kohtaaman puhuttelun tai representaation mukaan, eivätkä nämä identiteetit ryhmittäydy fantasiankaltaisen eheän minän ympärille. Identiteetin vaihdellessa subjektin puhuttelun ja esittämisen mukaan, identifikaation voi saavuttamisen lisäksi myös menettää (Hall 1999, 28). Kohdeteoksien päähenkilö Agnesin identiteettiin voi sijoittaa kuuluvaksi useita identiteettejä, ruotsalaisen ja saamelaisen. Näiden aiheuttama ristiriitaisuus ja yhteensovittamisen vaikeudet ovat teoksissa läsnä.

Erityisesti kulttuuri-identiteetin kohdalla Hall (1999, 23, 11) painottaa historian vaikutusta identiteettiin. Hall (1999, 227) sanoittaa, että identiteetit ovat antamiamme nimiä tavoille, joilla menneisyyden kertomukset positioivat meitä. Saamelaisidentiteetin kontekstissa tämä on korosteista, sillä saamelaisuus kantaa monimutkaisia historiallisia, kulttuurisia ja poliittisia merkityksiä, joita

---

<sup>9</sup> ks. esim. Heikkilä-Halttunen, P., & Rättyä, K., 2003. *Nuori kirjan peilissä: Nuortenromaani 2000-luvun taitteessa*. Helsinki: Nuorisotutkimusverkosto: Nuorisotutkimusseura.

valotin hiukan jo ensimmäisessä teoriaosiossa (Valkonen 2009, 281). Hall (1999, 227) kuitenkin lisää, että vaikka kulttuuriset identiteetit tulevat jostakin ja näin ollen omaavat historiansa, ne muuttuvat jatkuvasti, kuten kaikki muukin historiallinen, eli on essentialismin vastaista. Tulkitsen, että Hallin edellisestä huomiosta huolimatta saamelaisuuteen liittyvän traditionaalisuuden vaateen yhteensovittaminen modernimpaan käsitykseen identiteetistä muuttuvana ja pirstoutuvana tuottaa silti vaikeuksia, ja mielestäni se myös ilmenee kohdeteoksissa.

Lisäksi Hall painottaa, että identiteetti muodostuu eroissa ja niiden kautta. Näin ollen identiteetillä on aina oma marginaalinsa, se, joka on suljettu siitä ulos, ja juuri tämä ulossuljettu aines tekee identiteetistä epävakaa. (Hall 1999, 12, 252.) Subjektin sisällä kilpailee ristiriitaisuuksia, jotka saavat identifikaation alati vaihtumaan toiseksi (Hall 1999, 23). Hall (1999, 71) kuitenkin kirjoittaa myös, että eri kulttuurien väliset, siirtyvät ja häilyvät identiteetit ovat jatkuvasti yleistymässä.

Hallin ohella sovellan Judith Butlerin (2021) ajatusta sukupuolen rakentumisesta performoiden, sarjana toistoja ja tekoja, myös kulttuuriseen identiteettiin, kuten Valkonen tekee omassa tutkimuksessaan (2009). Butler (1993) näkee identiteettien toimivan tarkkarajaisten kategorioiden kautta, joissa tapahtuu poissulkemisia. Identiteettiin lukeutuvista poissulkemista kirjoittaa myös Hall. Tämä on luonnollista, sillä jos ja kun identiteetissä on merkittävää kuulumisen johonkin, on oltava olemassa myös kuulumattomuus, kuulumisen ulkopuolelle jääminen. Luen molempien käsityksien korostavan lisäksi yhteisön ja kulttuurin, itsestä ulkopuolisen, vaikutuksia subjektiin, identiteettiin ja siihen, miten subjekti nähdään.

Saarivaara (2012) nimeää yhteisön hyväksynnän ainoaksi tekijäksi, jota saamelaiseksi haluava yksilö ei voi itse hallita. Yhteisön merkitys saamelaisidentiteetille on suuri, kuten Marjut ja Pekka Aikio (1993, 83) korostavat: saamelaisyksilön sijainti ja paikantuminen saamelaiseen yhteiskuntaan on avain saamelaisen identiteetin rakentumiselle. Jotta yksilö näin ollen tulisi hyväksytyksi saamelaiseksi, tämän on käytävä neuvottelua identiteetistään saamelaisyhteisössä. Saamelaiseksi ei voi julistautua. (Stoor 1999, 69.) Stoor (1999, 70.) tähdentää kuitenkin vielä erikseen, että vähemmistön kannalta on äärimmäisen tärkeää, jopa välttämätöntä, että se saa itse määritellä, kenet hyväksytään joukkoon ja kuka kuuluu ulkopuolelle. Tämä estää vähemmistön assimiloitumista valtaväestöön (Stoor 1999, 72).

Sivusin jo aiemmassa luvussa strategisen essentialismin vaikutuksia identiteetin muodostumiseen, seuraavaksi syvennyn niihin enemmän. Kuten mainittua, strategisen essentialismin sivutuotteena



saamelaisuus on työstetty tietyiksi yhtenäistäviksi elementeiksi, joiden suorittaminen mielletään saamelaisena olemiseksi. Nämä elementit tuottavat eroja yksilöiden välille sen mukaan, miten hyvin kukin yksilö kykenee täyttämään saamelaisuuden ”pätevyyden” (Valkonen 2009, 251). Näin ollen esimerkiksi saamen kielen taito tai sen puute luo hierarkioita yhteisön sisään ja sulkee jotkut yksilöt marginaaliin, ”vähemmän saamelaiseksi” tai ”ei-oikeaksi saamelaiseksi” (Valkonen 2009). Dekolonisaatioon<sup>10</sup> puolesta taistelevalle yhteisölle tai sen yksittäiselle jäsenelle saamen kieltä taitamaton voi ilmentyä subjektina, johon ei pidä identifioitua, sillä tämä näyttäytyy liian assimiloituneelta ja sitä kautta uhkaavalta yhteisön tulevaisuuden kannalta. Tällainen subjekti ei ole sellainen, jossa yhteisön tulevaisuus elää. (Valkonen 2009, 208, 279.)

Voisi sanoa, että essentialismin ja muun kolonialistisen toiminnan takia on jouduttu tukeutumaan strategiseen essentialismiin, mutta se dekolonisaatioyrityksestään huolimatta saattaa aiheuttaa myös vaikeuksia, kuten Valkonen (2009, 243) sanoittaa: ”yleisesti tunnettu saamelaisidentiteetti kolonisoii yksilön oman kokemuksen.” Kaikin puolin marginaalin välttääkseen ja kuulumisen tavoittaakseen yksilöllä ei siis ole paljon liikkumatilaa. Mahtuakseen yleisen saamelaisuuskäsityksen sisään yksilön täytyy performoiden toisintaa ainakin osaa vakiintuneista saamelaiselementeistä (Valkonen 2009, 270). Niille, jotka ovat syntyneet saamelaisalueelle, oppineet saamen kielen äidinkielenään ja harjoittavat perinteistä elinkeinoa, eli erityisesti porohoitoa, saamelaisuus näyttäytynee enemmän tiedostomattomana ja luonnollisena olemisena, samalla he ovat useimmiten valta-asemassa suhteessa esimerkiksi kielettömiin kaupunkisaamelaisiin<sup>11</sup> (Valkonen 2009, 270, 249). Näin ollen erityisesti ei niin yksioikoisesti saamelaisuuteen kiinnittyneille saamelaisuus voi olla ”reflektiivinen minäprojekti”, jota yritetään suorittaa. Tämä saattaa herättää yksilössä etnostressin<sup>12</sup> kokemuksia, jotka eivät johdu suoraan kolonialismista vaan vaateista, joita saamelainen käsitteenä nykypäivänäkin kantaa. (Valkonen, 2009, 281.) Pyrin huomiomaan, miten nämä erilaiset kiinnittymiset ja kuulumisen kokemuksen asteet sekä niiden aiheuttamat hierarkkisuudet ja kipu esiintyvät kohderomaaneissa.

---

<sup>10</sup> Dekolonisaatio tarkoittaa prosessia, jossa yritetään purkaa kolonialistista valtaa sen eri muodoissa. Alkuperäiskansatutkijat suosivat mieluummin dekolonisaation käsitettä kuin esimerkiksi jälkikolonialismia, joka yrittää indikoida, että kolonialismin aika olisi jo ohi. (Kuokkanen, 2007, 144–146.)

<sup>11</sup> Myös Stoor (1999, 69) toteaa, että ainoastaan valtaväestön kieltä puhuvat usein kokevat toiseutta tai marginaalisuutta saamelaisyhteisön sisällä. Lisäksi Stoor (1999, 69) huomauttaa, että saamelaisalueen ulkopuolella asuminen voi olla stigmatisoivaa ja kaupunkisaamelaisuus aiheuttaa ”hymähdyksiä”.

<sup>12</sup> Etnostressi määritellään stressiksi, joka aiheutuu yksilön etnisen identiteetin kyseenalaistamisesta. Etnostressin myötä yksilö voi olla epävarma koko olemassaolostaan. Etnostressistä voi seurautua muita ongelmia kuten vieraantumista, alkoholismia tai väkivaltaisuutta, joka kohdistuu itsen tai muihin. (Kuokkanen, 1999, 97.)

## 2.3 Sukupuoli: kerrostuneet vaateet ja marginaali

Tässä aluvussa selvennän käyttämäni sukupuolen käsitettä ja sivuan lyhyesti saamelaisuuteen liittyviä sukupuolikysymyksiä. Lisäksi hahmottelen nimenomaan saamelaistytöyteen vaikuttavia, muodostavia ja rajaavia tekijöitä. Pohjaan tutkimuksessani siis intersektionaaliseen ajatukseen siitä, että sukupuoli ja etnisyyden risteytykset luovat omia kerrostuneita positioitaan.

Kuten jo identiteettiä käsittelevässä aluvussa mainitsin, Judith Butler (2021) kuvailee teoksessaan *Hankala sukupuoli* sukupuolen rakentuvan sarjana toistoja ja tekoja, eli tekemisenä olemuksellisuuden sijaan. Miellän tämän kuuluvaksi myös saamelaistytöyteen. Saamelaistytöys siis rakentuu performatiivisten toistojen kautta, jossa vahvistetaan ihannekuva monitaitavasta, sekä länsimaalaiset että saamelaiset naisihanteet ja odotukset täyttävästä ”oikeanlaisesta” tytöydestä (esim. Kuokkanen 2004). Nämä vaatimukset voivat olla keskenään päinvastaisia, mikä lisää oman haasteensa.

Ennen kolonialistista aikaa saamelaisessa yhteiskunnassa sukupuoliroolit olivat komplementaarisia, eli sukupuolet ja niiden erot täydensivät toisiaan. Tässä mallissa tehtävät oli tarkasti jaettu sukupuolen mukaan, mutta dikotomiastaan huolimatta komplementaarisuus ei tarkoittanut hierarkkisuutta, sillä tehtävissä pyrittiin symmetrisuuteen. 1970-luvulta 1980-luvun lopulle asti luotiin, vahvistettiin ja pidettiin yllä kuvaa saamelaisyhteiskunnasta, jossa naiset eivät olleet alistettuja vaan tasa-arvoisia ja vahvoja. (Hirvonen 1999, 173. & Kuokkanen 2004, 146.) Eikjok (2000) selittää, että tämä on myytti, joka synnytti radikaalin saamelaisliikehdinnän toimesta 1970-luvulla piirtämään entistä selkeämpää rajaa suhteessa valtaväestön kulttuuriin (vrt. aiemmin käsitelty strateginen essentialismi). Tämä vanha myytti on osittain edelleen määrittelemässä ihannetta saamelaisnaisuudesta, sillä kyseistä myyttiä kantaa sisäistettynä erityisesti yhteisön nykymiehet (Kuokkanen 2004, 146). Lisäksi tuoreessa Ristaniemen (2023, 115) väitöskirjassa yläasteikäiset saamelaistytöt vaikuttavat itse omaksuneen pärjäävyyden saamelaisnaisuuteen oleellisesti liitettäväksi ominaisuudeksi. Käsitys vahvuudesta, fyysisestä ja henkisestä, kuuluu siis yhä vahvasti yhdeksi saamelaistytöyttä määrittäväksi tekijäksi.

Kuokkanen (2004, 151) painottaa, että nykyään saamelainen yhteiskunta ei ole enää komplementaarinen, saati sitten myyttisen matriarkaattinen, vaan on muovautunut läpi kolonialismin ja sen mukana tulleen patriarkaatin. Saamelaiset ja saamelaisyhteiskunta on monisatavuotisen kolonialismin aikana sisäistänyt vähintäänkin alitajuisesti patriarkaaliset ja hierarkkiset valtasuhteet

(Kuokkanen 2004, 153). Tämä voi näkyä esimerkiksi siten, että saamelaisnaisilta tunnutaan vaativan saamelaisuudeltakin enemmän kuin miehiltä, kuten Valkosen (2009, 260) tutkimuksessa nousee esiin. Miehille saamelaisuuden ”pätevyys” hoituu yksinkertaisemmin, muun muassa luontoaktiiviteettien kautta (Valkonen 2009, 260). Naisille vaikuttaa lankeavan perinteisesti naisten piiriin kuuluvien tehtävien, kuten käsityötaitojen, sukulaissuhteiden ylläpidon, kulttuurin kannattelemisen ja kodinhoitotehtävien, lisäksi kyky suorittaa tarvittaessa miehille mielletyt työt. Saamelaisnaisen ruumiin tulee pystyä fyysiseen rasitukseen niin kodinhoivan piirissä, ulkotöissä kuin mahdollisissa porohommissakin, eli kyetä operoimaan myös maskuliinisessa maailmassa. Tämän monikyvykkyyden saamelaistytöt käsittävät sisältyvän osaksi saamelaisnaisten ”vahvuutta” ja on sitä kautta jotakin, mikä on sisäistetty tavoiteltavaksi. (Ristaniemi 2023, 116.)

Saamelaistytön omana ihanteena toimii usein oman suvun naiset: äidit, tädit sekä iso- ja esiäidit. Tämä ylläpitää ylisukupolvista pärjäämisen ihannetta, jossa saamelaistytöt haluaisivat oman ruumiin kantavan muiden suvun naisten kaltaisia piirteitä. (Ristaniemi 2023, 116.) Myös Lukkari ja Aikio (1993, 71) liittävät haluttuun naiseuteen kauneuden, ahkeruuden ja käsityötaituruuden, joka periytyy joltakin taitavalta suvun jäseneltä. Näin ollen saamelaistytöiden mallit siirtyvät sukupolvelta toiselle: vuorotellen suvun naiset suorittavat toistoja (vrt. sukupuolen performoinnin ajatus), jotka synnyttävät ja vahvistavat saamelaistytöiden ihanteita ja määritelmiä (Ristaniemi, 2023, 122).

Kuten mainittua saamelaisihanteiden ohella saamelaistytöt elävät länsimaalaisten ihanteiden vaikutuspiirissä. Ristaniemen (2023, 255) tutkimuksessa nousee esiin, kuinka saamelaisalueella asuvat tytöt kiinnittävät huomiota kaupunkilaistytöiden ruumiin vaatimusten eroihin. Näin ollen tytön vaihdellessa ympäristöstä toiseen hänen täytyy tehdä aktiivisia päätöksiä siitä, mukautuuko meikkaamisen, pukeutumisen ja käyttäytymisen kautta eri ympäristöjen vaatimuksiin.

Kaikkiaan voi todeta, että mikäli subjekti täyttää kehnosti yleiset saamelaisuuselementit, hän todennäköisesti ei kykene myöskään saavuttamaan saamelaisen tyttöyden tai naiseuden ihannetta, ja jää näin myös tällä tavoin marginaaliin. Kuten Hirvonen (1999, 184) esittää, saamelaiskäsitöiden taito määrittelee yksilön aseman yhteisössä samalla *sekä* naisena *että* saamelaisena.<sup>13</sup> Tulkitseen kyvykkyyden täyttää saamelaistytöiden ihanteita aiheuttavan hierarkioita tyttöjen välille samankaltaisesti kuin ”saamelaispätevyys” ja sen aste aiheuttaa niitä eri saamelaisten välille.

---

<sup>13</sup> Käsityötaidon ohella on oleellista osata pukea käsityönä valmistettu saamenpuku ja siihen kuuluvat asusteet oikein. Huonosti pukeutuneelle naiselle on kehitetty oma haukkumasananakin ”rivgu”, joka tarkoittaa ei-saamelaista naista. (Lehtola 2015, 17.) Myös tämä tuo esiin saamelaisuuden ja naiseuden kriteerien yhteen kietoutumista.

### 3 SAAMELAISUUDEN RAKENTUMINEN JA SEN SORRUTTAMISYRITYKSET

Tässä luvussa aluksi hahmottelen kohdeteoksien päähenkilön Agnesin saamelaisuuden rakentumista ja teoriaosiossa mainittujen ”saamelaiselementtien” ja ”pätevyyden” täyttymistä teoksissa. Sen jälkeen paneudun siihen, miten näiden ”saamelaiselementtien” puute aiheuttaa ulossulkemisia ja ei-kuuluvuutta teoksien saamelaisyhteisön sisällä, sekä miten tämä vaikuttaa Agnesin identiteetin muodostumiseen.

#### 3.1 Agnesin saamelaisuuden rakentuminen

Agnesilla on itsellään sisäistettynä varsin tiukasti käsitys siitä, mitä ”oikea” saamelaisuus on. Se ei ole ihme, sillä hän toistuvasti kohtaa sekä valtaväestön että saamelaisyhteisön sisällä essentialistisiakin sävyjä omaavia odotuksia siitä, millainen hänen tulisi olla. Teoksissa seurataan, kuinka Agnes opettelee saamelaisuutta ja pohdiskelee sitä omassa teinimielessään runsaasti: ”Hon behövde lära sig så mycket” (HV, 135). Kertojan fokalisoimissa Agnesia tämän ajatuksissa toistuu usein käsite oikeasta saamelaisesta (tytöstä) ”en riktig sametjej” (HV, 40) ja käsitys siitä, että saamelaisuus on jotakin, mitä voi mitata ja laittaa asteikolle, jossa toiset ovat enemmän saamelaisia kuin toiset. Hänen suhdettaan saamelaisuuteen voisi luonnehtia juuri itsereflektiiviseksi minäprojektiksi, jossa on tarkoitus rakentaa saamelaispätevyys ja selvittää välinsä saamelaisuuden kanssa (Valkonen 2009, 237, 281). Jaottelen seuraavaksi Agnesin suhdetta eri ”saamelaiselementteihin”, kuten kieleen ja saamenpukuun, gáktiin.

Agnesin suhtautuminen paikkaan on monimutkainen. Hän on varttunut Tukholman lähellä Solnassa, eikä näin ollen asu tai ole asunut saamelaisalueella. Hänen äitinsä on sen sijaan kotoisin Sopperosta, Pohjois-Ruotsista. Paljon teoksien tapahtumista sijoittuu Sopperoon ja hänen äitinsä onkin Agnesin linkki saamelaisalueelle ja saamelaisuuteen. Etelässä asuminen aiheuttaa Agnesissa ristiriitaa suhteessa saamelaisuuteen: hän pohtii paljolti kaupunkisaamelaisuutta, sitä, onko hän varmasti yhtä saamelainen kuin pohjoisessa asuvat saamelaiset. Sopperossa hän tulee kutsutuksi muun muassa tukholmalaiseksi, mikä piirtää eroa hänen ja paikallisten saamelaisten välille. Lisäksi hän kohtaa ulkopuoliset odotukset siitä, että ”en riktig same levde här [Soppero]” (HV, 86).

Aiemmasta huolimatta hän kokee myös kuuluvuutta ja kotona olemista Sopperossa. Tämä nousee kiinnostavasti esiin, kun Jenny, Agnesin paras ystävä Solnasta, saapuu vierailulle Agnesin sukulaisten

luokse: ”Jenny tittade nyfiket åt alla håll. Hon kunde inte låta bli att kommentera allt: naturen, hur få hus det var och all konstiga bynamn.” (HV, 64.) Jenny tuo kylään kuin vieraan ja ulkopuolisen katseen. Agnesin oma katse kylään on toinen, ei-eksotisoiva. Kylässä ollessaan Jenny muun muassa vierastaa porolihakeittoa ja kyselee kummeksuen kysymyksiä, kuten: ”Äter ni bara renkött” (HV, 111). Agnes vastailee kysymyksiin ”teinä”, toisina, eli saamelaisina, osana niitä, jotka erotetaan Jennystä ja valtaväestöstä. Vaikuttaa, että Agnes jopa nauttii tästä ”erikoisuudesta” ja siitä, että hänen paras ystävänsä mieltää hänet saamelaiseksi, sillä hän itse korostaa, kuinka ”vi [perheenjäsenet Sopperossa] är konstiga” (HV, 111). Agnes tekee siis itse tällaista selkeää erontekoa, jonka voi tulkita olevan keino piirtää hänen omia ääri rajojaan, rajata sitä mikä on osa häntä ja mikä kuuluu ulkopuolelle, yrittää näin ollen vahvistaa saamelaisidentiteettiään. Toki on myös mahdollista, että Agnes korostaa itse perheensä ”omituisuutta” jonkinlaisena selviytymisstrategiana.

Lisäksi Agnes osaa liikkua Sopperon luonnossa, mikä vahvistaa hänen paikantumistaan: ”Hon var glad över att ha följt med mormor och morfar i skogen under alla år, något hade hon lärt sig” (HV, 76–77). Hän kykenee myös ikään kuin kuuntelemaan ympäristöään ja sen toimijuutta: ”Skogen vill inte ha oss här, tänkte hon” (HV, 89). Pohjoisessa liikkueessaan Agnesin mielessä tapahtuu vertailua kaupunkiympäristön ja pohjoisen ympäristön välillä. Tällaisia ristiriitoja vähentääkseen Agnes muun muassa lisää nimeensä äitinsä saamelaisen sukunimen, ”Duottar”, mikä tarkoittaa tunturia. Sen lisäksi, että nyt hänen nimensä kuulostaa enemmän saamelaiselta, hän kokee kantavansa omaa tunturia mukanaan myös kaupungissa.

On otettava huomioon, että aiemmin viitatussa kohdassa, jossa Agnes kokee osaavuutta suhteessa metsässä liikkumiseen, hän on nimenomaan Jennyn seurassa. Saamelaisnuorista koostuvassa rippileiriporukassa muut näyttäytyvät Agnesin silmin taitavammilta kuin hän: ”Inte här i ett gäng där förmodligen hälften skulle platsa i *Robinson*” (IAÄSD, 182). Saamelaisrippileirin ohjelmaan kuuluu luonnossa tarvittavien taitojen opettelua, esimerkiksi nuotion sytyttämistä ja sään tarkkailua. Tämä ilmentää taitoja, joita saamelaisyhteisö pitää tärkeinä opettaa nuorilleen. Saamelaisnuorten kesellä ne taidot, joita Agnes koki osaavansa ja se kuuluvuus, jota hän tunsii aiemmin, muuttuu epävarmaksi ja horjuvaksi, mikä selittynee hierarkkista valtaa sisältävällä kohtelulla ja tilanteilla, joita Agnes kokee rippileirillä. Hallin identiteettiteoriaan pohjautuen Agnesin identiteetti vaihtuu hänen kohtaamansa puhuttelun perusteella (1999, 23). Rippileirillä rinkan remmit lähinnä ”skavde mot axlarna” (IAÄSD, 194), mikä kuvastaa laajemminkin hankauksen tunnetta, joka kuulumattomuudesta ja paikantumattomuudesta syntyy.

Agnesille suku, erityisesti teoksen rajatussa kontekstissa saamelaisäidin puolen suku, on merkityksellinen. Suku on saamelaisille tärkeä ja se ymmärretään laajana, kuten teoksen opettavainen sävy toteaa: ”Att umgås över generationer var inte konstigt, det vore snarare onaturligt att inte göra det som same. [...] Och släkten var större än de närmaste kusinerna.” (IAÄSD, 258.) Suvun ja siihen kuulumisen vaatimuksen Agnes kykenee täyttämään: ”Agnes tyckte om den där känslan av att alla fann sin plats och att alla hörde ihop. Den där släkten-är-viktig-genen som hon hade fått.” (HV, 209.) On mainittava, että paikoitellen hän kuitenkin kokee myös ulkopuolisuutta perheensä sisällä. Tämä astuu kuvaan erityisesti kolmannessa osassa, kun hänen pikkuveljensä syntyy, sillä äiti alkaa puhua hänelle saamea ensimmäisenä kielenä. Juuri siitä Agnes on jäänyt paitsi, kielestä.

Agnesin äidin koloniaalista traumaa<sup>14</sup> toistellaan teoksissa useasti, jokaisessa osassa erikseen. Hän, Anna-Sara koki kouluaikoinaan rasismia, tämän seurauksena hylkäsi saamen kielen ja saamelaisuutensa ja pakeni Tukholmaan. Äidin kokemus on sävyttänyt ja sävyttää Agnesin omaa suhdetta saamelaisuuteen, sillä äiti on kasvattanut tyttärensä ruotsinkieliseksi Tukholman liepeillä nimenomaan menneisyytensä kokemusten takia. Agnesin isä on sen sijaan ruotsalainen, mikä myös laskee Agnesin essentialistista ”pätevyyttä” saamelaisena: ”Hon med sin samiska mamma och svenska pappa var möjligen en halvsame men inte mer än så” (HV, 22). Agnesin isoäidin eli Anna-Saran äidin ajatuksia fokalisoimalla Anna-Saraa kuvataan surumielisesti ihmiseksi vailla kieltä. Tämä kuvastaa perustavanlaatuisia puutetta, jonka kielen puhumattomuus subjektille aiheuttaa.

Teoksissa seurataan Agnesin saamen kielen opettelua, yritystä paikata puute ja tulla saamelaiseksi. Hän arastellen harjoittelee saamea koirien ja vanhan, paikallisessa yhteisössä ulkopuoliseksi leimatun Ellan kanssa. Kolmannessa osassa hän on uskaltanut jo saamen kielen opetukseen kaupunkinsa koulussa, mikä sekään ei suju helposti: ”Jag kommer till lektionerna och får kämpa” (IAÄSD, 21). Kielen oppiminen ja saamelaiseksi tuleminen rinnastuvat suoraan isoäidin fokalisoituneissa ajatuksissa: ”Agnes ville lära sig språket, hon ville vara same” (HV, 69). Kielen merkityksen korostamisen lisäksi sitaatti osoittaa, kuinka saamelaisuus ei ole olemuksellista vaan aktiivisia tekoja. Aktiivisten tekojen roolin painottaminen tuo esiin myös saamelaisidentiteetin poliittisuutta ja pohjautuneen 1970-luvun radikaaliin saamelaisliikehdintään, jossa vaadittiin oman saamelaisuutensa näyttämistä (Valkonen 2009, 30, 75). Nimenomaan tämän pakeneva Agnesin äiti, Anna-Sara on

---

<sup>14</sup> Anna-Sara kykenee kyllä nykyisessä arjessaan toimimaan tavanomaisesti. Jokin hänessä kuitenkin kytee ja tämä jokin aktivoituu vaikeissa tilanteissa, esimerkiksi rasistisen huutelun aikana Anna-Sara painuu lypsyyn, muuttuu täysin passiiviseksi. Käytän tästä ”jostakin” nimitystä koloniaalinen trauma, sen mahdollisista latautuneista merkityksistä huolimatta.

jättänyt tekemättä, ja sitä taakkaa Agnes kantaa kohdatessaan strategisen essentialismin läpikäyneen saamelaisyhteisön.

Agnesin suhde äitiinsä on monimutkainen ja kieli liittyy siihen oleellisesti. Aiemmin ainoalle lapselle pikkuveljen syntymä aiheuttaa tyypillistäkin sivuun jäämisen kokemusta, mutta kieli tuo tähän kokemukseen oman lisäkerroksensa: ”[M]amma bara pratar samiska med Mattis. Jag vet inte vad jag ska säga om det och hon verkar inte förstå vad jag vill. [...] Eller som om jag bara mimar och ingen hör mig.” (IAÄSD, 44–45.) Agnes tuntee kateutta pikkuveljelleen, jonka äiti ja saamenkielinen suku kietovat ”i en mjuk och omslutande samisk famn” (IAÄSD, 78). Hän kokee, että äiti kompensoi tekemiään virheitä Mattisin kautta: ”Det som misslyckades med mig tar hon igen med Mattis” (IAÄSD, 130). Pikkuveljelle äiti näyttää oman saamelaisuutensa, opettaa kielen ja saa veljestä yksioikoisemmin saamelaisen.

Rippileirin kuluessa Agnes alkaa kuitenkin puhua yhä rohkeammin saamea. Uudessa saamenkielisessä ympäristössä Agnesissa aktivoituu identiteetti, joka uskaltaa hyödyntää hataraakin kielitaitoa. Rippileirin loputtua Agnes kohtaa jälleen äitinsä ja tällöin Agnes palaa puhumaan ruotsia. Ulkopuolinen huomauttaa kielenvaihdoksesta ja Agnes herää siihen itsekin. Tilanteesta seuraa konflikti Agnesin ja äidin välillä, jossa Agnes kertoo epäkohdasta veljen ja hänen kohtelunsa välillä: ”Har du verklingen inte tänkt på att du bara pratar samiska med Mattis?” (IAÄSD, 277). Äiti ulvoo itkien kuin koloniaalinen trauma heräisi näkyvästi eloon. Agnes pysyy äitinsä itkun edessä vahvasti kannassaan: ”Jag pratar samiska här. Och nu tänker jag börja prata samiska hemma, så får väl du svara, om du vill eller inte.” (IAÄSD, 278.)

On alleviivattava, että vaikeuksista huolimatta Agnesin suhde saamelaisuuteen ei ole ainoastaan taistelua, vaan myös ylpeyttä ja iloa, ihastusta. Agnesin motivaattorina saamen kielen opintoihin toimii Sopperossa asuva ensirakkaus Henrik. Henrik rinnastuu saamen kieleen ja aikaan Sopperossa niin voimakkaasti, että yhtä hyvin Henrikin voisi ajatella olevan saamelaisuuden ruumiillistuma. Näin ollen voi lukea, että Agnes ihastuu saamelaisuuteensa. Hän innostuu ihastuksestaan ja haluaa tehdä kaikkensa miellyttääkseen tätä mielitettyä, joka voisi yhtä hyvin olla Henrik tai saamelaisuus. Hän oppii ”oikeanlaisuuden” ihastustaan varten, saamelaisuutta, jota ihailee kuin hyvännäköistä poikaa.

Positiiviset tunteet tulevat esille erityisesti, kun Agnes pukee ylleen saamenpukuun kuuluvia osia. Hänellä ei ole aluksi omaa pukua, joten läpi teoksien kerätään osia, joista rakentuu hänelle kokonainen asu. Se toimii vertauskuvana laajemminkin Agnesin omalle saamelaisuudelle, jota hän

rakentaa osa osalta. Saamenpukua pidetään yleisesti näkyvimpänä ja selkeämpänä saamelaisidentiteetin ilmentymänä, jos henkilö ei puhu saamea. Tämä pitää paikkaansa Agnesin kohdalla: ”Det är klart att det inte bara handlar om kläder för att vara same, men att ha dem på sig var en känsla som hon inte kunde beskrive. Hon hade inte språket ännu, men nu kunde hon med klädernas hjälp visa vem hon var (HV, 235–236.) Selkeimmin hän kokee kuuluvuutta saamelaisuuteen nimenomaan puku tai sen osia yllään. Isoäidin luvattessa Agnesille oman saamenpuvun, tämä ”fick fjärlar i magen” kuin ihastunut (HV, 109). Puku mahdollistaa sen, että Agnes voi sulautua joukkoon, olla ”som de andra på fester” (HV, 109).

Teoksissa puvulla on voimaa, kommunikoivaa kykyä. Kun kohtauksessa ei tapahdu muuta ja henkilöt vaikenevat, puvut voivat tuoda tilaan silti kommunikatiivisuutta: ”De stod tysta en stund. Vinden tog tag i deras koltar, Agnes långa sjalfransar fladdrade och Ella la en hand på sina broscher.” (IAÄSD, 297.) Tämän ohella puku kantaa historiaa ja kommunikoii menneisyydestä: ”Tänkte på historiens lösning runt hennes midja” (IAÄSD, 316). Puku myös muun muassa nostaa Agnesin itsetuntoa kuningattareksi asti: [Hon] förde sig som en drottning” (HV, 240.)

Lisäksi todetaan, että ”man tog inte på sig ett klädesplagg eller en roll, utan sig själv” (HV, 240). Tämän voi tulkita niin, että saamenpuku tekee subjektin saamelaisen lisäksi omaksi itsekseen, kuin sen sisällä olisi tilaa myös yksilöllisyydelle. Se käy järkeen, sillä saamenpuvut luodaan yksilöiden, henkilökohtaisena käsityönä subjektille omaksi. Pukujen eroista ja vaihteluista kerrotaan konfirmaatiotilaisuuden yhteydessäkin: ”De flesta i koltar, blåa, gröna, röda, blommiga och vita. Några hade fäst sjalarna med små broscher på rad, andra hade en stor maffig brosch och en del hade samemössor. Alla med detaljer som avslöjade om de var nord-, lule- eller sydsamer.” (IAÄSD, 295.)

Voi myös huomioida, että saamenpuku on tärkeä Agnesin ja Henrikin suhteessa, kuin puvun tuntu vaihtelisi suhteen tilan mukaan Agnesin yllä. Kun heidän välillään asiat ovat paremmin, Agnes kokee olonsa ylpeäksi. Kun hän pelkää, että Henrikillä on toinen tyttöystävä, hän tuntee ”instängd med broscher och det snäva bältet” (IAÄSD, 100). Henrik myös toistuvasti kehuu, miten tyylikäs ja hyvännäköinen Agnes on puvussa. Tämän seurauksena parin ollessa eronneena Agnes haluaisi Henrikin näkevän tämän nimenomaan saamenpuku yllään, kuin se olisi hänen versionsa popkulttuurista tutusta *revenge bodysta*. Agnes ajattelee, että juuri saamenpuku tekisi hänestä ja hänen ruumistaan haluttavamman Henrikin silmissä. Lisäksi saamenpuvun tuntu vaihtelee Agnesin



yllä paikan ja tilanteen mukaan, esimerkiksi valtaväestön keskellä, sää on ”för varmt med kolt” (IAÄSD, 140) ja puku muuttuu näin ollen tunkkaiseksi.

### 3.2 Saamelaisuuden sorruttamisyritykset: hierarkioista ja vallasta

Agnes kokee monenlaisia tilanteita, joissa hänet yritetään työntää sivuun ja sulkea ulkopuolelle. Yksinkertaistetusti voi sanoa, että teoriaosiossa esitelty strateginen essentialismi, essentialismi sekä näiden kautta syntyneet ”saamelaiselementit” ja se, kuinka subjekti kykenee elementit täyttämään, aiheuttaa hierarkioita ja ulossulkemisia yhteisön sisällä. Nämä ulkopuolisuuden ja sivullisuuden kokemukset vaikeuttavat Agnesin saamelaisuuden rakentumista, saavat aikaan hänessä jopa pakenemisen ja saamelaisuuden hylkäämisen kokemuksia: ”Försöka passa in där hon inte ens behövde passa in? Hon kunde lika gärna dissa dem, inte låta dem dissa henne. Vara först med att säga tack och hej [...]” (IAÄSD, 223.)

Selkeimmin strategisen essentialismin on omaksunut Henrikin äiti, Laila. Laila on esillä erityisesti toisessa osassa, *Hej vacker*, jonka yhdeksi keskeisimmäksi tarinalinjaksi hahmottelin jo johdannossa Henrikin perheen hyväksynnän hakemisen. Poromiesperheen äiti pitää Saamenlippupinssiä rinnuksessaan ja taistelee saamelaisten puolesta. Lisäksi hänellä on ”en klar uppfattning om vilka som var mer same än andra” (HV, 69), ja tämän käsityksen mukaan Agnes on nimenomaan sellainen toinen, vähemmän saamelainen.

Lailan ja Agnesin ensikohtaamisessa nousee heti esiin Agnesin kielitaidon puute. Kielettömyyden paljastuessa Agnes tuntee itsensä tyhmäksi Lailan katseen alla. Myös Henrik häpeilee tyttöystävänsä äitinsä edessä: ”Åh mamma, du skulle verkligen ha lärt mig samiska, tänkte hon [Agnes]. Henrik tog hennes hand igen, hon hade inte ens märkt att han släppt den. Gjorde han det när Laila dök upp? (HV, 148.) Kielitaidottomuus, Tukholmassa asuminen sekä Agnesin ruotsalainen isä aiheuttavat sen, että Agnes ei ole riittävän saamelainen Lailan silmissä hänen poromiespoikansa tyttöystäväksi: ”Du vet att Henrik ska bli renskötare? [...] Och du bor i Stockholm. [...] [D]u är inte rätt tjej för Henrik.” (HV, 157–158.)

Myös Agnesin äiti, Anna-Sara saa syytöksiä Lailalta. Anna-Sara näyttäytyy tälle saamelaisuutensa hylänneenä, ruotsalaistuneena, huonona saamelaisena, sellaisena, joka on katkaissut saamelaisuuden siirtymisen tyttärelleen. Kohdeteoksissa nousee esiin, kuinka päätökset, jotka länsimaalaisessa

individualistisessa kulttuurissa mielletään usein yksilön omiksi valinnoiksi, ovat saamelaiskontekstissa poliittisia ja yhteisöllisempiä vaikutuksia omaavia. Tätä Anna-Sara Lailan suhteen kiroaa: ”Har jag inte rätt att gifta mig med vem jag vill? Har jag inte rätt att välja vilket språk jag lär min dotter?” (HV, 172.) Anna-Sara sisuuntuu Lailan kohtelusta ja seisoo tyttärensä takana puolustellen: ”Vi kan visa den där kvinnan att min dotter är god nog” (HV, 173). Anna-Sara haluaa estää sen, että hänen tyttäreltään vietäisiin ”det lilla samiska hon lyckats bygga upp” (HV, 174).

Teoksissa Laila kuvataan yksioikoisen ”pahaksi”, suorastaan viholliseksi. Lailan seurassa Agnes muun muassa: ”stod stilla, som ett djur som försökte smälta in i omgivningen, göra sig osynlig för fienden” (HV, 156). Tässä ilmenee, kuinka kyseessä on juuri nuortenkirjallisuus, jolle on lajityypillistä piirtää mustavalkoisesti esiin ”hyvät” ja ”pahat”. Ainoa hetki, joka valottaa Lailaa ja saa hänen mustan pahuutensa enemmän harmaaksi, on, kun rivienvälistä on luettavissa hänen lopulta ehkä kantavan jotakin katkeruutta Anna-Saralle ja kokee tämän ylenkatsovan kylään jääneitä saamelaisia: ”Du är ju för fin för oss i byn” (HV, 179).

Lailan tapaamisten ohella Agnes kokee voimakkaimmin sivullisuutta ja kohtaa poistyohtämisen mekanismeja saamelaisriippileirillä. Leiri koostuu ainoastaan saamelaisnuorista, joka muuttaa tyypillisen vähemmistökokemuksen hetkellisesti enemmistöön kuulumiseksi ja luo ”en samisk bubbla”, kuten myöhemmin teoksessa suoraan sanoitetaan (IAÄSD, 159). Leirin sisällä syntyy kuitenkin heti kättelyssä ei-kuulumista ja hierarkioita.

Agnes jännittää jo etukäteen, mikäli hän sopisi leiriporukkaan ja olisi tarpeeksi saamelainen: [H]on var så nervös, så rädd för att inte passa in. Hon visste inte när hon skulle kunna säga – här är jag och jag är same. [...] Det uppstod hela tiden nya situationer när hon visste att hon skulle granskas och krävas på bevis. (IAÄSD, 62.) Bussimatalla ja ensi kertaa leiriläisten seurassa Agnes lähinnä kuuntelee muita, penkkirivien välissä liikkuvia eri kieliä ja toteaa itsekseen: ”Vi tillhör samma folk, men vi förstår inte varandra [...] Och jag förstår inte någon av dem egentligen.” (IAÄSD, 143.) Tämä piirtää esiin strategisen essentialismin ja poliittisen liikehdinnän aikaansaaman yhden kansan ajatuksen ja sen, miten Agnes jää siitä kielettömänä sivuun. Kielettömyys tekee Agnesista tarkkailijan, toistuvasti ulkopuolisen, tuo etäisyyden ja vie häneltä vallan osallistua keskusteluun: ”Agnes blev som en åskådare. De andra bytte språk, svenska till samiska, samiska till svenska. Hon förstod det mesta men valde ett vara tyst.” (IAÄSD, 116.)

Nuorista muutama piirretään Lailan tavoin selkeänä ”pahana” esiin. Yksi näistä on poromiesperheen, saamea puhuva Maret, jossa limittyvät yhteen saamelaisuus ja tyttöys. Tyttöysluvussa palaan häneen uudestaan sukupuolen kannalta, tässä osiossa keskityn yleisemmin häneen ”oikeanlaisena” saamelaisena. Lailan ja Maretin samankaltaisuus sanoitetaan suoraan Maretin kummastellessa Agnesin kielitaidottomuutta Lailan tapaisesti: ”Det var som att stå inför Henriks mamma igen” (IAÄSD, 150). Maret myös omii rippileirimaailman ja korostaa, kuinka leiri vilisee hänen serkkujaan ja kuinka hän on tullut sinne itsestään selvänä oletuksena. Agnes joutuu myöntämään kielettömyytensä lisäksi asuvansa Solnassa, olevansa poroton ja tuntevansa leiriltä ennestään vain serkkunsa Kristinin. Maret piirtää selkeää rajaa hänen ja Agnesin välille, samalla tekee Agnesista ulkopuolisen, suorastaan olemattoman: ”Agnes sjönk också ihop på stolen, bokstavligen. Ibland när luften går ur en faller kroppen ihop, magen och ryggraden blir ett, hjärtat saktar ner och man blir ingenting.” (IAÄSD, 155–156.) Maret nauttii vallastaan: ”Maret sträckte på sig, som en nöjd katt” (IAÄSD, 153).

Kielettömyys aiheuttaa häpeää muissakin kuin Agnesissa. Kun leiriä ohjaava pastori Margareta pyytää muita ilmoittamaan kielitaidottomuutensa, se tapahtuu vähäeleisesti: ”Till slut räckte tre tjejer närmast fönstret upp händerna och så hummade några killar på varsin sida om rummet” (IAÄSD, 155). Ylipäättään leiriläisten esitellessä toisiaan he mainitsevat ensin ja korostaen strategisen essentialismiprosessin lopputuotteena syntyneitä saamelaispiirteitä: ”Niklas, femton år från Kiruna, Johanna femton år från Ritsem [...], kan samiska, kan inte samiska, renskötare, icke-renskötare, slöjdar, kan jojka [...]” (IAÄSD, 156). Rippileirillä nousee toistuvasti esiin, kuinka saamen osaaminen tuo valtaa ja itsevarmuutta. Kielitaito päästää sisään: ”Det gick inte att komma ifrån att samiskan var en given biljett in” (IAÄSD, 205). Samalla se luo nuorten väliset ryhmittyvät: ”[N]ordsamerna som pratade mest samiska, hittade varandra snabbt [...]” (IAÄSD, 166).

Agnes ja toinen Solnasta kotoisin oleva leiriläinen, myöhemmin Agnesin serkuksi paljastuva Jáke, vaikuttavat molemmat olevan tietoisia saamelaisten välisestä hierarkioista: ”De [poronhoitajat] är högst på skalan, vet du. Vi skvalpar på botten.” (IAÄSD, 165.) Agnes pystyy kiitettävästi välttämään itsesyytökset ja kohdistaa negatiivisia tunteitaan ajatuksissaan Maretiin sekä yhä myös Lailaan: ”De som ville tala om hur andra ska vara. Maret och Henriks mamma Laila, sådana människor. Med en självpatagen rätt att kritisera och ställa sig över andra.” (IAÄSD, 170.)

Maretin ohella myös tämän ystävä poronhoitaja Susanna on näkyvästi Agnesin ”vihollinen” leirillä. Heidän välilleen syntyy konflikti samantyyllisistä asioista kuin ensimmäisenä päivänä esittelyjen

yhteydessä tapahtui Maretin kanssa. Tällä kertaa korostuu kielen sijaan asuinpaikkojen eroavaisuudet, luontosuhteen puutteellisuus, joka Tukholmassa asuvilla saamelaisilla nähdään olevan. Susanna toteaa: ”Ni är liksom samer på halvtid”, viitaten teillä Agnesin ohella Jákeen (IAÄSD, 220). Susanna omaa siis Maretin ja Lailan tavoin käsityksen siitä, että on olemassa enemmän ja vähemmän saamelaisia. Pikkuvanha Agnes osaa sanoittaa vallan liittyvän tilanteeseen ja tunnistaa itsensä olevan altavastaaja sekä kyseenalaistaa, miten muilla olisi oikeus määrittellä, kuka hän on. Tästä huolimatta Agnes tulee kohtelusta apeaksi.

Leirin aikuinen, pastori Margareta yrittää selvittää konfliktia opettavaiseen sävyynsä: ”[N]i får inte tycka till om individerna, om kompisarna som ni går på lägret med. Det finns inga rätt eller fel i hur man ska vara, alla bestämmer själva.” (IAÄSD, 227.) Hän on alusta asti painottanut saamelaisten yhtenäisyyden lisäksi jokaisen saamelaisnuoren ainutlaatuisuutta ja pyrkii kasvattamaan heidän itsetuntoaan. Hän myös toistaa kirjan nimen nuorille kuin opetuslapsilleen ”Ingen annan är som du”, jokainen on omanlaisensa, ainutlaatuinen sellaisenaan (IAÄSD, 169). Konfliktin selvittelyssä hiljainen Jáke avaa yllättäen suutaan ja puhuu kuin aikuinen:

Jag har alltid önskat att jag vore uppvuxen här, men nu när jag väl är här så inser jag att det inte är någon skillnad på mig här eller i Solna. Jag är samma person. Och när jag kom hit bestämde jag mig för att prata samiska, som jag alltid kunnat. Här visste ingen att jag aldrig pratat det hemma, så ingen dömde mig och då blev det lättare. Men jag önskar att jag hade kunnat komma hit utan en identitet, utan att ni visste vem jag var och varifrån jag kom. (IAÄSD, 228–229.)

Sitaatista avautuu Jáken kokema identiteettiin liittyvä problematiikka, odotukset ja toisaalta tuomitseminen siitä, jos ei toimi niiden mukaan. Lisäksi kohdassa näkyy johdannossa avattu etnostressin käsite, eli paine, jonka mukaan yksilö on velvoitettu tekemään kaikkensa kansansa hyväksi, puhumaan kieltä ja olemaan peittelemättä etnisyyttään myös valtaväestön keskuudessa. Se tuo esiin jälleen ristiriitaa, mikä liittyy saamelaisidentiteetin muodostumiseen ja sen vaikeuteen: miten samaan aikaan olla oma ainutlaatuinen itsensä, haluamansa yksilö ja samalla toimia tavalla, joka on omalle yhteisölleen hyväksi.

On otettava myös huomioon, että Agnesinkaan oma mieli ei ole ryhmittelystä ja toisten identiteettien kyseenalaistamista vapaa. Hän tarkkailee ympäristöään paljon, mikä varmasti liittyyne osittain tarinan fokalisointiin. Tämä tarkkailu tekee hänestä kuitenkin samalla henkilön, joka päättelee toisten identiteettejä ja kuuluvuuksia. Paikoin hän tavoittelee jonkinlaista yläpuolelle asettumista erityisesti suhteessa Jákeen. Hän esimerkiksi innostuu, kun saa kokea olevansa niskan päällä suhteessa tähän. Lisäksi hän ihmettelee ajatuksissaan Jáken saamelaisuutta, sillä tällä vaikuttaa olevan vaikea suhde

omaan sukuunsa: ”Hur var man same utan att känna samhörighet och lycka inför släkten” (IAÄSD, 174). Agnesin serkku, Kristin, huomauttaa häntä omasta ristiriitaisuudestaan leikkimielisesti kohtauksessa, jossa Agnes kutsuu jotakin ”eteläsaamelaiseksi” etunimen sijaan: ”Du delar själv upp oss” (IAÄSD, 232).

Pastori Margareta onnistuu lopulta tehtävässään ja *Ingen annan är som du* -teokseen saadaan muiden teossarjan osien tavoin onnellinen loppu. Agnes ymmärtää, ettei saamelaisuus ole jotakin, mitä hänen tarvitsisi todistella ulkopuolisille, hän löytää sen sisältään:

Hennes jakt efter en samisk identitet, en synlig samisk identitet och så hade känslan hela tiden funnits inom henne. [...] Och egentligen spelade det ingen roll, språket eller kolten. För nu visste hon att det fanns något i henne ändå. En samisk kärna? [...] Hon ville kalla den samisk. [...] [D]et fanns inget rätt eller fel. (IAÄSD, 256–257.)

Agnes vapautuu ensi kertaa teossarjan aikana kaikenlaisesta essentialismista ja tuntee itsensä eheäksi. Hän löytää oman ainutlaatuisen tapansa olla saamelainen, sanoittaa itsekin muuttuneensa leirillä toiseksi, löytäneensä itsensä. Hän hyväksyy, ettei kykene täyttämään odotuksia, jotka häneen lankeaa ja löytää itsensä ohella rauhan: ”Nej, hon var fortfarande inte den same som hon trodde att hon skulle bli eller kände sig tvungen att vara. Och det var helt okej.” (IAÄSD, 286.) Agnesin ristiriita siitä, että ulkopuolella häntä ei aina lueta ”tarpeeksi” saamelaiseksi, vaikuttaa ratkeavan sillä, että hän itse alkaa arvottaa omaa sisäistä tunnetaan ulkopuolisia mielipiteitä korkeammalle.

Hierarkioita käsiteltäessä on muutenkin painotettava, että kyseessä olevat kohdeteokset ovat nuortenkirjoja, joiden keskeiset henkilöt ovat nimenomaan kipuilevia, toisinaan ikävästi toisiaan kohtaan käyttäytyä nuoria, ei pohjimmiltaan ”pahoja saamelaisia”. Teoksista löytyy aina ”hyvis” aikuisia, jotka opettavat, että asiat voisi olla toisinkin, vähemmän hierarkkisesti. Juuri tällaisena näyttäytyy *Ingen annan är som du* teoksen Margaretan hahmon funktio: Agnesille vaihtoehtoisia ajatuksia tarjoavana, läpi identiteettikipuilujen lempeästi ohjaavana.

## 4 TYTTÖYDEN RAKENTUMINEN

Tässä luvussa keskityn Agnesin tyttöyden rakentumiseen: siihen, miten hän elää sekä länsimaalaisten tyttöjen ja länsimaalaisten naisihanteiden että saamelaistyttöjen ja saamelaisten naisihanteiden vaikutuspiirissä. Tutkin ensin länsimaalaisia naisihanteita ja Agnesin käyttäytymistä valtaväestöön kuuluvien tyttöjen keskuudessa. Sitten keskityn saamelaistyttöyteen, sen ihanteisiin ja Agnesiin saamelaistyttöjen keskuudessa. Stuart Hall (1999, 154–156) kritisoi binaarisia vastakohtapareja liiallisesta yksinkertaistamisesta, mutta myöntää myös, että ilman vastakohtapareja ja selvän eron tekemistä, olisi vaikeaa, jopa mahdotonta, luokitella asioita. Juuri tämän takia itse hyödynnän luvussa jonkinlaista binaarista jaottelua: se mahdollistaa Agnesin elämässä läsnäolevien eri vaikutteiden käsittelyn ja selkeyttää tutkielman rakennetta. Teen toisen keinotekoisen jaon samasta, rakennetta selkeyttävästä syystä käsitellessäni tyttöyden ja saamelaisuuden rakentumista erikseen, sillä nämä ovat mitä todennäköisimmin tiiviissä vuorovaikutuksessa keskenään ja ovat toisiinsa kerrostuvia identiteettejä.

### 4.1 ”Smink och snyggaste kläderna”: Länsimainen tyttöys

Länsimaalaista tyttöyttä edustaa teoksissa ennen kaikkea kaksi hahmoa Jenny ja Jennifer. Kuten mainittua Jenny on Agnesin paras ystävä Solnassa. Agnes ajattelee häntä usein juuri ulkonäön kautta. Teoksissa kuvaillaan muun muassa Jennyn ruskettuneita sääriä sekä tämän enkelimäisyyttä: ”Det ljusa håret låg som en gloria på kudden runt ansiktet” (HV, 128). Agnes joutuu varvistelemaan tämän seurassa. Pituus onkin yksi Agnesin ruumiillisista epävarmuuksista, jota pitkän Jennyn vierellä kulkeminen ei ainakaan helpota.

Agnesin ruumis kuvataan nimenomaan saamelaiseksi, lyhyeksi ja äidiltään periytyneeksi: ”Agnes hade ärvt mammas flickiga utseende, en lycka sa mamma men olycka tyckte hon själv” (IAÄSD, 20). Äiti vielä erikseen nimittää omaa ulkonäkönsä tulevan hänen saamelaisgeneestään. Myös tämä vahvistaa tulkintaa siitä, että Agnesin ulkonäkö, ruumis on saamelainen, valtaväestöstä poikkeava. Kotikaupungissaan tällainen saamelaisruumis aiheuttaa Agnesissa epävarmuutta, ei saa häntä niin selkeästi sekoittumaan ja osaksi samannäköisten ruotsalaistyttöjen joukkoa.

Jennyä ja Agnesia kuvataan isoisän silmin vastakkaisiksi: ”Den ena så blond och blåögd och den andra, hans lilla älskling, så mörkt, fint hår, den lilla uppnäsan och sin mammas bruna, allvarsamma

ögon” (HV, 65). Isoäiti vahvistaa Jennyn ruotsalaisuuden ruumiillistumaksi: ”Hon var lång och ståtlig tösen, lite så där helyllesvensk. Midsommar och timotejschampo, tänkte mormor men sa inget.” (IAÄSD, 68.) Jos ruotsalaisuus ruumiillistuu Jennyyn, ja Agnes on epävarma nimenomaan suhteessa Jennyyn, voi myös tulkita Agnesin olevan epävarma ruotsalaisuuden edessä. Näin ollen ruotsalaisuuskaan ei ole identiteettinä Agnesille yksioikoista samoin kuin aiemmin käsitelty saamelaisuus.

Meikkaaminen toistuu toimintona teoksissa. Sopperossa Agnesin meikkaaminen on erilaista kuin kaupungissa, vähäisempää, lähes kokonaan katoavaa. Jennyn saapuessa Sopperoon vierailulle Agnes kuitenkin laittautuu samoin kuin kaupungissa, ikään kuin Jenny toisi ruotsalaisuuden ja Tukholman mukanaan saamelaiskylään: ”När en kompis kommer på besök, dessutom en från Solna, då måste allt vara som vanligt. Flickornas ögonlock glittrade av ögonskugga” (HV, 65.) Paikalliset saamelaisnuoret kohdatessaan Agnes havahtuu Jennyn mukana tuomaan muutokseen itsessään ja katuu:

[V]ad hade hon tänkt på, höga klackar i Soppero. När Jenny var i byn tänkte hon som hemma i Solna, smink och snyggaste kläderna. Jenny sträckte ut sina ben och brydde sig inte det minsta om att hennes klackar skar sig i raden av gypadojor. Hon bryr sig förstås inte om att hon är annorlunda. Agnes ville vara som de andra. Här ville hon vara gypadojatjejen. (HV, 118.)

Sitaatti osoittaa, kuinka Agnes tarkkailee muita, myös heidän ulkoista olemustaan. Hän haluaa kaikin puolin kuulua joukkoon, välttää erottumisen. Hänen päässään länsimainen tyttöys kiteytyy meikkaamiseksi ja tyylikkäämmiksi vaatteiksi, eli ilmauksena sisältää myös arvolatauksen. Hän aistii eri paikkakuntien ihanteet, joutuu päättämään, miten mukailee niitä, mikä on yhdenmukaista teoriaosiossa esitellyn Ristaniemen (2023, 255) tutkimuksen kanssa. Agnes päättää vaihdella laittautumisen tapaa paikan suhteen, mukaillen kunkin ihannetta. Hän onnistuu siinä varsin hyvin, kunnes Jenny saapuu Sopperoon. Tämä saa Agnesin maailmat törmäämään, eikä hän enää pysty täyttämään kaikkien ihanteita. Hän kohdistaa ristiriitaisuuttaan paikoin suoraan Jennyyn. Tämä muun muassa nauraa keinotekoisesti ja muuttuu turhamaiseksi metsässä meikkaavaksi tytöksi, jopa viholliseksi: ”Hemma älskade hon sin kompis över allt annat, men här blev Jenny en fiende, nästan” (HV, 119).

On luettavissa, että lopulta toimintona meikkaaminen ja laittautuminen peilin edessä kuitenkin, yhdistää maailmoja, kuten Agnes oivaltaa myöhemmin: ”Hon böjde ögonfransarna med tången och drog mascaraborsten med lätta drag. [...] Hon kom att tänka på Jenny, så här brukade de stå hemma i hennes rum. [...] Hennes två världar som kanske inte alls var så olika som hon trott.” (IAÄSD, 262.)

Meikkaamisen aikana paikka usein nousee Agnesin ajatuksiin, kuten myös aiempi sitaatti osoittaa. Peilin edessä hänen ajatuksensa siirtyvät paikkojen välillä, hänen kahden eri maailmansa välissä. Meikkaamisen voi siis lukea välitulaksi, kenties sellaiseksi välimaastoksi, jossa Agnesin essentialismia välttelevä identiteetti kykenee kukoistamaan.

Jennifer edustaa Agnesin vihamiestä Solnassa, tyttöyttä, joka toistaa performatiivisesti tiettyjä ruumiillisia toimintoja poikien edessä: ”Jennifer körde rutinen dra in mage – puta ut bröst” (IAÄSD, 17). Tämä bilettää vapautuneesti ja saa poikien huomion: ”Hennes höfter rörde sig och tröjan åkte upp och blottade magen” (IAÄSD, 53). Agnes tarkkailee Jenniferiä ja tämän toimia sivusta, kokee olonsa kiltiksi ja kunnolliseksi tämän rinnalla. Hän myös kohottaa itsensä Jenniferin yläpuolelle: ajattelee tämän olevan lapsellinen ja hänen sen sijaan harkitseva ja järkevä. Agnesin tarkkailussa ja suhteessa Jenniferiin on luettavissa jotakin kateutta, vaikkei hän sitä myönnä itselleen. Ehkä kateus liittyy siihen, että Jennifer saa olla sellainen, ”tyhjäpäisempi” ja ei niin kovin pystyvä. Agnesille sellainen ei ole mahdollista, sillä häntä odottaa myös saamelaistyttyöden ihanteet, joille pystyvyys ja monitaituruus on elintärkeää. Agnesin suhtautuminen Jennyynkin muuttuu paikoin ilkeäksi juuri Sopperossa, saamelaisyhteisön keskuudessa, mikä tukee tulkintaa siitä, että häneen ylleen lankeavat saamelaistyttyöden ihanteet aiheuttavat hänessä katkeruutta.

#### **4.2 ”Var inte en sån himla tjej jämt”: Saamelaistyttyöys**

Kuten teoriaosiossa esiteltyä saamelaistyttyöjen esikuvat ovat usein suvun vanhempia naisia, aiempia sukupolvina, erityisesti ähkkujä, eli isoäitejä. Agnesin tarinassa erityisen merkittäväksi nousee hänen isoäitinsä serkku, Ella. Ella on Agnesin tavoin jokseenkin epätyypillinen ja ulkopuolinen saamelaisyhteisössään. Juuri tämä tekee Ellasta Agnesille niin tärkeän: ”Hon tänkte att Ella, som också blivit bortsött en gång i tiden, kanske skulle kunna förstå” (HV, 160). Hän löytää kuuluvuuden tunnetta ja kotoisuutta Ellasta: ”När de slöt armarna om varandra var det som att komma hem” (IAÄSD, 82). Agnesin esikuvana toimii siis yhteisössä hyljeksitty Ella, mikä on jokseenkin epätyypillistä, mutta tästä huolimatta hän toisintaa saamelaistyttyöjen perinteistä ihannetraditioita, eli ihailee sukunsa piiriin kuuluvaa vanhaa naista.

Vaikka Agnesin isoäidin rooli jää esikuvana Ellan varjoon, on Agnesin suhtautumisessa häneen muita tarkastelunarvoisia ominaisuuksia. Agnes esimerkiksi hakee isoäidiltään hyväksyntää saamenpukua pukiessaan, varmistusta siitä, että hän asettelee puvun oikealla tavalla: ”Tofsen hamnade rätt direkt



och hot tittade efter mormors uppskattande ögon” (IAÄSD, 90). Hän kuitenkin myös häpeää isoäitiään, kun miettii tätä Jennyn silmissä: ”Jennys mormor var jättesnygg och jobbade på reklambyrå. Så långt ifrån Agnes bullbakande mommo man kunde komma.” (HV, 12.) Hän kokee oman perinteisen, käsistään taitavan isoäitinsä vähemmän siistiksi kuin Jennyn tyylikäs mainostoimistomummo. Kuitenkin pohjoisessa ollessaan hän hakee isoäidiltään hyväksyviä katseita ja yrittää tavoitella oikeita pukeutumistapoja, oppia niitä isoäidiltään. Päällisin puolin isoäidin ja Agnesin suhde esitetään lämpimänä, mutta toisinaan isoäiti myös vaikuttaa tuovan lisäodotuksia Agnesille: vaateita siitä, että tämä kykenisi ottamaan suvun perinteisen käsityötaitajan roolin isoäidin mentyä. Tässä näkyy, kuinka käsityötaituruus siirtyy nimenomaan suvun naisten kesken.

Sukupuoliroolit ovat muutenkin Agnesin saamelaismaailmassa läsnä. Erityisesti isoisan ja isoäidin välillä ne sanoitetaan suoraan ja ilmaistaan positiivisessa valossa: ”Alla andades liksom lättare när de var ute tillsammans och mormor och morfar hade sina självklara roller. Bullarna och maten som hon gjort och allt det praktiska som han fixade med.” (IAÄSD, 76.) Vaikka jako tehtävien välillä on perinteinen ja isoäiti tekee tyypillisiä ”naistentöitä”, voi tässä tulkita olevan jälkiä aiemmin vallinneesta, teoriaosiossa avatussa, komplementaarisesta yhteiskunnasta.

Ristaniemi (2003, 196) sijoittaa nykyiset pohjoisessa asuvat tytöt nimenomaan maskuliiniseen ympäristöön. Tämä maskuliinisessa ympäristössä toimiminen pätee myös teoksiin. Maskuliinisessa teosmaailmassa konfliktin edessä pojat vetäytyvät, vaikenevat ja välttelevät. Kohdeteoksista ulosrajatussa viimeisessä osassa, *Hitta hem*, nousee vielä vahvemmin esiin Henrikin ja muiden paikallisten saamelaispoikien homottelua ja muita machomieheyden toimintamalleja, mikä vahvistaa tulkintaa teossarjan sijoittumisesta maskuliiniseen toimintaympäristöön.

Tämä maskuliininen ympäristö heijastelee teoksien tyttöihin ja muovaa heitä. Kristin, Agnesin serkku on: ”[D]en coolaste tjejen Agnes visste. Hon var utstark, lika kort som Agnes men seg och uthållig.” (IAÄSD, 31.) Agnes on siis omaksunut käsityksen siitä, että siisti ihannetyttö on vahva ja sinnikäs, mikä mukailee laajemminkin saamelaistyttöyden ihannetta. On myös huomionarvoista, että Kristin on Agnesin mielestä esimerkiksi siistimpi ja ihailtavampi kuin tämän paras ystävä Jenny, mikä luo kuvaa siitä, että Agnesille on lopulta perustavanlaatuisempaa täyttää saamelaistyttöyden ihanteet kuin kadehtia ruotsalaisuuden ruumiillistumaa, Jennyä ja tämän pitkiä ruskettuneita säariä.

Kristin tekee poikiin vaikutuksen isältään oppimilla kelkan ajotaidoilla, eikä vaikuta välittävän ulkonäöstään samalla tavoin kuin Agnes ja monet muut teoksen tytöt: ”Kristin hade tagit av sig sin.

Hon var svettig i håret och kinderna var röda.” (IAÄSD, 115.) Kristin myös huokailee Agnesin kiljumiselle ja toteaa: ”Var inte en sån himla tjej jämt” (IAÄSD, 114). Kristin suhtautuu vähättelevästi Agnesin tyttöyteen, saamelaisihanteista poikkeavaan, paikoin ”turhamaisempaan”, tyttöyteen. Hänen voi tulkita sisäistäneen näitä ajatuksia kasvaessaan pohjoisen maskuliinisessa ympäristössä. Tämä lienee ollut hänelle välttämätöntä, sillä maskuliiniseen maailmaan mukautuminen mahdollistaa yhteyksien muodostumisen suvun miehiin sekä välttää sivuun jäämisen (ks. Ristaniemi, 2023, 196).

Kohdeteoksissa nostetaan toistuvasti esiin Agnes jalkapalloilijana. Hänen vahvan jalkapalloilijan ruumiinsa voi tulkita kompensoivan hänen muuten vajavaista saamelaisnaisvahvuuttaan. Esimerkiksi Agnesin loukkaantuessa kesken jalkapallo-ottelun hän silti jatkaa peliä, ja ottelu päättyy lopulta onnistuneesti: ”Agnes satt på grässlänten och hällde vatten över blodet som torkat fast på benet. Om Henrik hade sett det här, då borde han väl ha visat sig? Eller var hon bara Stockholmare för honom också?” (HV, 53.) Kohdassa näkyy, kuinka jalkapalloilua ja sitkeyttä siinä käytetään nimenomaan muiden ”vajavaisuuksien” kompensoimiseen ja hyväksynnän hakemiseen. Jalkapalloilijan rooli auttaa häntä toimimaan maskuliinisessa ympäristössä ja tuo häneen saamelaistyttyöden ihannetta.

Agnes kohtaa enemmän muita saamelaistyttyöjä rippileirin kontekstissa, erityisesti nousee esiin Maret ja Susanna, joita voisi kuvata popkulttuurista tutuiksi ilkeiksi tyttöiksi (eng. *mean girls*) Saamenmaalla. Molemmat ovat ihailtavan kauniita ja ulossulkevan ilkeitä. He nauravat äänekkäästi ja luovat tuomitsevia katseita Agnesiin: ”[D]et behövdes inte alltid ord för att få någon att känna sig fel. Susannas blick sa allt” (IAÄSD, 228). Maretin ja Susannan ilkeys ja ylenkatse suhteessa Agnesiin syntyy nimenomaan Agnesin puutteellisista saamelaiselementeistä, mikä tukee teoriaosiossa esittelemääni ajatusta siitä, että saamelaistyttyöjen hierarkiat syntyvät pitkälti samoista asioista kuin saamelaisten välillä yleisestikin.

Poikkeuksellista Agnesin suhteessa Susannaan ja Maretiin on se, että hän tarkkailee suorien saamelaiselementtien lisäksi tyttöjen laittautumista ja meikkaamista. Se tuo yhden lisäkerroksen alemmuudenkokemusta Agnesiin: ”Maret satte på sig hårbandet igen och gned sig i ögat. Ingen mascara som lämnade spår. Agnes ångrade sin mascara och kajal.” (IAÄSD, 150.) Hänen tarpeensa sopeutua joukkoon ja olla ulkonäöllisesti kuten he, nousee toistuvasti esiin: ”Maret och Susanna hade på sig mascara och Agnes ångrade att hon inte sminkat sig” (IAÄSD, 190). Näin ollen ulkonäölliset, ruumiilliset seikat tuovat oman ainutlaatuisen lisänsä hierarkioiden syntymiseen.

Agnesin ulkonäölliset epävarmuudet ovat kuitenkin toisenlaisia kuin kaupungissa, sillä Agnesin saamelaisruumis sulautuu paremmin muiden saamelaistyttyjen joukkoon: ”Här behövde hon inte stå på tå, de flesta av tjejerna var i hennes längd, kanske kortare till och med” (IAÄSD, 171). On tarkennettavissa, että meikkaaminen ja laittautuminen liittyvät teoksissa, jos ei suoraan saamelaiselementteihin, niin kuitenkin ”saamelaispätevyteen”. Tulkitsen, että Agnes kokee epävarmuutta ja tarkkuutta nimenomaan siitä, että hänen laittautumisensa pysyy jonkin ”hyväksyttävän” rajoissa, ettei hän esimerkiksi meikkaa liikaa epäsopivaan ympäristöön, ja näyttäydy näin ei-saamelaisena.

Agnesillä on jonkinlainen latautunut suhtautuminen Maretiin ja Susannaan alusta asti, joka muistuttaa samankaltaista tapaa, jolla hän kohtaa Jenniferin. On huomionarvoista, että Agnesin ”vihamiehiä” vaikuttavat olevan aina näkyvät tytöt, jotka ottavat tilaa itselleen, uskaltavat ottaa sitä: ”Ingen annan tog plats som de [Maret ja Susanna] gjorde” (IAÄSD, 166). Lisäksi heillä on samankaltaisia ruumiillisia toistoja kuin Jenniferillä: ”[D]e kastade med håret och puffade till honom [Henrik] med breda höfter” (IAÄSD, 254). On vaikeaa sanoa, johtuuko Agnesin ikävä suhtautuminen näkyviin tyttöihin sisäistetyistä ihannemielikuvasta pystyvistä, ei-turhamaisesta (saamelais)tyttöydestä, joka kykenee toimimaan maskuliinisessa maailmassa, vai siitä, että Susanna ja Maret yhtä lailla suhtautuvat ikävästi Agnesiin. Ehkä hän on kateellinen heille, joiden annetaan ottaa tilaa, jotka ovat joko tarpeeksi ruumiillisesti kauniita tai ”saamelaisia” siihen.

Länsimaalaista tyttöyttä käsittelevässä luvussa nousee esiin, kuinka Agnes viittaa valtaväestön käyttämiin vaatteisiin tyylikkäämpinä. Arvolataus kuitenkin murenee Agnesin päässä ja myöhemmin hän viittaa myös saamenpukuun useita kertoja positiivisin adjektiivein, esimerkiksi oman uuden pukunsa hän sanoittaa olevan ”mästerverk” (IAÄSD, 292). Lisäksi juuri saamenpuvut yllään Maret ja Agnes ovat edes hetken sovussa, samalla tasolla, ilman hierarkiaa: ”De var jämnlånga, tittade varandra rakt i ögonen” (IAÄSD, 304). On tulkittavissa, että juuri gákti tuo hetkellisesti yhteyden tyttöjen välille, tekee myös Agnesista näkyvästi saamelaisen Maretin silmissä ja näin poistaa hierarkiat.

Lopussa Agnesin serkuksi paljastunut Jáke leikkimielisesti toteaa hänelle: ”Du kommer att sluta som renskötarf i byn” viitaten häneen Henrikin tyttöystävänä (IAÄSD, 314). Ainakin leikin varjolla Agnesin tulevaisuuteen voisi sisältyä siirtyminen marginaalista keskustaan, ihannoiduksi ja hierarkiassa korkealle sijoittuvaksi poroemännäksi. Agnes vastaa Jákelle: ”Kanske det du, då får du väl hälsa på” (IAÄSD, 314). Tästä on luettavissa, että vaikka Agnes itse nousisi ihanteeseen, hän silti

pyrkisi olemaan sulkematta muita marginaaliin, ottaisi edelleen kaupungissa asuvan, saamen kielen puhumista toisinaan välttelevän, Jåken avosylin vastaan.

## 5 PÄÄTÄNTÖ

Olen tarkastellut kohdeteoksien päähenkilö Agnesia saamelaisuuden rakentumisen ja tyttöyden performoimisen kautta, hänen identiteettejään saamelaisena ja tyttönä. Tutkin, mistä tekijöistä rakentuu hyväksyty, oikeanlainen saamelaistyttöys teoksien kontekstissa sekä mitä tapahtuu, kun jää tämän ulkopuolelle, marginaaliin. Luonnollisesti samalla tarkastelun alle nousi tyttöyden ja saamelaisuuden ihanteet ja niiden aiheuttamat hierarkiat niin saamelaisten kuin tyttöjenkin välillä. Tutkimuksen aikana korostui, kuinka Agnesin identiteetti tai identiteetit muodostuivat essentialististen, olemuksellisten odotusten ja modernimman liukuvan identiteetin välissä. Se rakentui ikään kuin kahden eri maailman välillä: saamelaiskylän ja Ruotsin pääkaupungin sekä länsimaalaisen tyttöyskäsitteiden ja saamelaisten omien tyttöysihanteiden ristipaineessa, marginaaliin työnnettynä.

Tutkimuksessani hyödynsin useita saamelaisia tutkijoita, erityisesti Sanna Valkosta, joiden avulla kontekstualisoin teoksien saamelaisyhteiskuntaa ja sen muutoksia, läpi essentialismin kohti strategista essentialismia. Lisäksi kyetäkseni tarkastelemaan ei-olemuksellista käsitystä identiteetistä käytin Stuart Hallin identiteettiteoriaa, jossa painottui, kuinka identiteetti vaihtelee eri ympäristöjen yksilön kohtaaman puhuttelun mukaan. Tämä näkyi teoksissa ja Agnesin identiteettikipuilussa, kun sukuloitiin kaupungin ja kylän väliä. Agnes oli tarkka siitä, millaisena näyttäytyi muille, ympäröivälle yhteisölle eri tilanteissa sekä seurasi kulttuuristen vaihdoksien yhteydessä tarkoin kunkin ympäristön mukaisia ihanteita. Judith Butlerin sukupuoliteoria mahdollisti syventymisen tyttöyteen, joka rakentui erilaisista toistoista niin saamelaistyttönä kuin yleisestikin tyttönä, siis jonakin ei-olemuksellisena.

Valitsin tutkimuksen näkökulmaksi juuri saamelaistyttöyden, koska se oli aiheena kiinnostanut minua jo pitempään. Aiheesta ei ole tehty juuri tutkimusta, mikä liittyy ainakin osittain siihen, että kohdeteoksia, joiden kautta aihetta voisi tutkia, ei ole oikein ilmestynyt suomeksi, ei tosin runsaasti millään kielellä. Tämä on puute, jota pyrin paikkaamaan edes yhden kandidaatintutkielman verran. Jatkossa voisi olla kiinnostavaa tutkia, kuinka maskuliininen ympäristö vaikuttaa teoksien kasvaviin saamelaispoikiin, tai syventyä teossarjaan kokonaisuutena ja siihen, millaisen laajemman kaareen se muodostaa.

## LÄHTEET

### Primäärilähteet

Laestadius, Ann-Helén 2010. *Hej vacker* [=HV]. Stockholm: Rabén & Sjögren.

Laestadius, Ann-Helén 2011. *Ingen annan är som du* [=IAÄSD]. Stockholm: Rabén & Sjögren, 2017.

Laestadius, Ann-Helén 2018. *Hei söpö*. Suom. Kaija Anttonen. Inari: Kieletär Inari.

Laestadius, Ann-Helén 2019. *Kukaan muu ei ole niin kuin sinä*. Suom. Kaija Anttonen. Inari: Kieletär Inari.

### Sekundaarilähteet

Aikio, Marjut & Aikio, Pekka 1993. Saamelaiskulttuuri ja matkailu. *Selviytyjät: Näyttely pohjoisen ihmisen sitkeydestä*. Toim. Marjut Aikio & Raili Huopainen. Rovaniemi: Lapin maakuntamuseo, 80–103.

Aikio, Marjut & Lukkari, Rauni Magga 1993. Saamelaisvaatteella on sanomansa. *Selviytyjät: Näyttely pohjoisen ihmisen sitkeydestä*. Toim. Marjut Aikio & Raili Huopainen. Rovaniemi: Lapin maakuntamuseo, 70–79.

Anttonen, Kaija. Kustantamo Kieletär Inarin kotisivut. <https://kieletar.net/terkkuja-sopperosta/> (5.2.2024)

Butler, Judith 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge.

Butler, Judith 2021. *Hankala sukupuoli: Feminismi ja identiteetin kumous* (3. p.). Suom. Tuija Pulkkinen, Leena-Maija Rossi. Helsinki: Gaudeamus.

Eikjok, Jorunn 2000. Indigenous Women in the North. The Struggle for Rights and Feminism. *Indigenous Affairs* No 3, 38–41.

Hall, Stuart 1999. *Identiteetti*. Suom. Mikko Lehtonen & Juha Herkman. Tampere: Vastapaino.

Heikkilä-Halttunen, Päivi & Rättyä, Kaisu 2003. *Nuori kirjan peilissä: Nuortenromaani 2000-luvun taitteessa*. Helsinki: Nuorisotutkimusverkosto: Nuorisotutkimusseura.

Hirvonen, Vuokko 1999. *Saamenmaan ääniä: Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi*. Helsinki: SKS.

Jääskä Marjo, Kuka minä olen. *Kaltio* 4/2018, 55.

Jääskö Neeta, Kirjavinkkejä. *Nuori Voima* 5/2019 Sápmi, 48–49.

- Kuokkanen, Rauna 1999. Etnostressistä sillanrakennukseen. Saamelaisen nykykirjallisuuden minäkuvat. *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit. Osa 1: Outamaalta tunturiin*. Toim. Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti. Inari: Kustannus-Puntsi, 95–112.
- Kuokkanen, Rauna 2004. Saamelaisnaiset, feministinen analyysi ja saamelaisyhteiskunnan dekolonisaatio. Toim. Kaarina Kailo, Vappu Sunnari & Heli Vuori. *Tasa-arvon haasteita globaalin ja lokaalin rajapinnoilla*. Oulu: Oulun yliopisto, 143–159.
- Kuokkanen, Rauna 2007. Saamelaiset ja kolonialismin vaikutukset nykypäivänä. *Kolonialismin jäljet: Keskustat, periferiat ja Suomi*. Toim. Joel Kuortti, Mikko Lehtonen & Olli Löytty. Helsinki: Gaudeamus, 142–155.
- Laestadius Ann-Helén 2012. *Sms från Soppero*. Stockholm: Rabén Sjögren.
- Laestadius Ann-Helén 2017. *Hitta hem*. Stockholm: Rabén Sjögren.
- Lehtola, Veli-Pekka 1999. Saamelaisten muuttuvat identiteetit ja kirjallisuus. *Suomen kirjallisuushistoria 3: Rintamakirjeistä tietoverkkoihin*. Toim. Pertti Lassila. Helsinki: SKS, 236–243.
- Lehtola, Veli-Pekka 2015. *Saamelaiset: Historia, yhteiskunta, taide* (Päivitetty laitos.). Inari: Puntsi.
- Lindgren, Anna-Riitta 2000. *Helsingin saamelaiset ja oma kieli*. SKS: Helsinki.
- Ristaniemi, Helena 2023. ”Täällä on merkitystä mihin sukuun synnyt, se vaikuttaa kaikkeen.”: *historiatietoisuuden muotoutuminen ja merkitykset Suomen saamelaisalueen tyttöjen elämässä*. Oulu: University of Oulu.
- Saarivaara, Erika Katjaana 2012. *Statuksettomat saamelaiset. Paikantumisia saamelaisuuden rajoilla*. Diedut 2/2012. Gouv dageiadnu: Sámi allaskuvla.
- Stoor, Maritta 1999. ”Enköhän mie itte tiiä parhaiten, kuka mie olen”: suomea puhuvien saamelaisten ja nk. lappalaisten etnisyyt. *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit. Osa 1: Outamaalta tunturiin*. Toim. Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti. Kustannus-Puntsi. Inari, 67–80.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1993. *Outside in the Teaching Machine*. New York: Routledge.
- Valkonen, Sanna 2009. *Poliittinen saamelaisuus*. Tampere: Vastapaino.
- Toivanen, Reetta 2004. Anthropology and the Paradox of Rights in a Multicultural Context. *New challenges for The Welfare Society*. Ed. Vesa Puuronen. Joensuu: Joensuun yliopisto, 107–123.
- Tuulentie, Seija 2001. *Meidän vähemmistömme: Valtaväestön retoriikat saamelaisten oikeuksista käydyissä keskusteluissa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.