

# Taistelu tiedosta

*Saamelaisuuden rakentuminen Pedar Jalvin julkaistuissa teksteissä 1900-luvun alussa*

Sara Valli

Pro gradu -tutkielma

Kulttuurihistoria

Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos

Humanistinen tiedekunta

Turun yliopisto

Huhtikuu 2021

*Turun yliopiston laatujaarjestelmän mukaisesti tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck -järjestelmällä.*

TURUN YLIOPISTO

Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos / Humanistinen tiedekunta

VALLI, SARA: Taistelu tiedosta. Saamelaisuuden rakentuminen Pedar Jalvin  
julkaistuissa teksteissä 1900-luvun alussa

Pro gradu -tutkielma, 83 sivua.

Kulttuurihistoria

Toukokuu, 2021

---

Tutkielma käsittelee suomensaamelaisen Pedar Jalvin (1888–1916) 1900-luvun alussa suomeksi julkaisemia pakinoita, runoja, kertomuksia sekä pohjoissaamenkielistä kaunokirjallista kokoelmateosta *Muhtačálmmit* (1915). *Tutkimuskysymykseni on, minkälaista representaatiota Jalvin tekstit rakensivat saamelaisista, saamelaisuudesta ja Saamenmaasta*. Selvitän myös, millainen suhde rakennetuilla representaatioilla oli perinteiseen Lapin kuvauksen traditioon.

Tarkastelen lähteitani ajan poliittista ja kulttuurista kontekstia vasten. Jalvin representaatioiden kulttuurihistoriallisena kehiksenä Jalvin etnopolitiittinen toimijuus ja mielenmaisema vaativat myös kirjailijan elämäkerrallisen kokemuksen sekä siihen vaikuttaneiden tekijöiden käsittelemistä.

Tutkielmani on osa kiihtyvällä tahdilla lisääntyvää saamentutkimusta ja asettuu postkoloniaanisen tutkimuksen kentälle. Pyrin postkolonialistisen kritiikin avulla tarkastelemaan Jalvin teksteihin toistuneita ja vaikuttaneita kolonialistisia tiedon valtarakenteita. Keskeiseksi työvälineeksi tutkielmassani nousee ajatus, ettei kielellinen ilmaisu ole koskaan merkityksetön tai viaton. Lähestyn alkuperäisaineistoa mikrohistorialliselle tutkimukselle tyypillisesti laadullisen sisällönanalyysin ja lähiluvun keinoin.

Vaikka pohjoissaameksi kirjoitettu kokoelmateos *Muhtačálmmit* ja suomeksi kirjoitetut artikkelit ja kertomukset eroavat paikoin tyylillisesti ja sisällöllisesti toisistaan, sävyttää koko tuotantoa saamelaiskansallinen aate sekä saamelaisuuden ja Saamenmaan esiintuonnin ja esittelyn tarve. Pedar Jalvin esitykset pyrkivät herättämään saamelaiset näkemään sekä kulttuurinsa vahvuudet että ongelmat uudessa ajassa ja tulemaan subjektiksi oman narratiivinsa luomisessa.

Tutkielmani tulos on, että saamelaisen kansan olemus rakentui Jalvin teksteissä kirjailijan omien näkemysten, valtakulttuurien luomien mielikuvien ja todellisuuden kohdatessa kulttuurien välisessä rajamaastossa. Valtakulttuurin piirissä opiskelleen ja työskennelleen Jalvin identiteetti muotoutui hybridiseksi, mikä ilmenee teksteissä ristiriitaisina kuvauksina: toisaalla Jalvi vastustaa valtakulttuurien luomia toiseuttavia representaatioita, toisaalla myös toisintaa niitä.

**Asiasanat:** Pedar Jalvi, kulttuurihistoria, kirjallisuus, toiseus, saamelaisuus, Saamenmaa, Lappi, kolonialismi, identiteetti, etnisyys, stereotypia, orientalismi, representaatio.

# SISÄLLYSLUETTELO

<b>1. JOHDANTO</b> .....	<b>1</b>
1.1. TENON RANNOILTA SAAMELAISUUDEN TULKIKSI .....	1
1.2. ALKUPERÄISLÄHTEET JA AIKALAISKIRJALLISUUS .....	5
1.3. METODOLOGIA, ETIIKKA JA KESKEISET KÄSITTEET .....	9
1.4. TUTKIMUSKENTTÄ .....	13
<b>2. SAAMELAISTEN ULKONÄKÖ JA OLEMUS</b> .....	<b>16</b>
2.1. ”TRADITION TAAKKA” – JALVIN TEKSTIEN SUHDE SAAMELAISKUVAUKSEN PERINTEESEEN .....	16
2.2. ”PESEYTYMINEN ON PRAMEUTTA” – SAAMELAISTEN ULKONÄÖN KUVAUS JALVIN TEKSTEISSÄ .....	23
<b>3. SAAMELAISTEN LUONNE JA KÄYTÖS</b> .....	<b>31</b>
3.1. KOROSTETTU HYVEELLISYYS – ESITYKSET VANHAA LAPIN-KUVAA VASTAAN .....	31
3.2. ALHAINEN JA HEIKKO, SOVINNOLLINEN JA SORRETTU – SAAMELAISTEN KÄYTÖS JA KYVYKKYYS .....	39
<b>4. SAAMELAISTEN KOETUT JA JAETUT TAVAT</b> .....	<b>47</b>
4.1. ”SATUPERÄISESSÄ LUONNOSSAMME” – LUONTO JA USKONNOT OSANA SAAMELAISUUTTA.....	47
4.2. YHTEISÖN JA KERTOMUSPERINTEEN KUVAUS TEKSTEISSÄ .....	54
<b>5. YHTENÄINEN VAI MONINAINEN SAAMELAISUUS</b> .....	<b>63</b>
5.1. ”TENO-JOEN VARRELLA” – JALVIN ELÄMÄNKERRALLINEN KOKEMUS TEKSTIEN POHJANA .....	63
5.2. ”... JA NIIDEN VOIMA ONKIN SUURI” – YHTENÄISYYS JA ”AITOUS” IHANTEENA JA TEHOKEINONA.....	68
<b>6. LOPUKSI</b> .....	<b>75</b>
<b>LÄHDELUETTELO</b> .....	<b>79</b>
JULKAISTU ALKUPERÄISAINEISTO .....	79
AIKALAISKIRJALLISUUS.....	80
SANOMALEHDET .....	81
TUTKIMUSKIRJALLISUUS .....	82

# 1. JOHDANTO

## 1.1. Tenon rannoilta saamelaisuuden tulkiksi

Niistä monista harhaanjohtavista tiedoista, joita [l]apinmatkailijat ennen aikaan kirjoittelivat onkin johtunut se yleinen luulo, että nuo [P]ohjolan lumisilla perillä hiihtelevät lappalaiset ovat pelottavia noitia ja että Lappi onkin juuri se peikkojen ja noitien kotimaa. Näin ei kuitenkaan asianlaita ole todellisuudessa.<sup>1</sup>

Näin Suomen ensimmäinen saamelainen kirjailija Pedar Jalvi (1888–1916) kommentoi Lappia kuvaavan kirjallisuuden traditiota ja sen rakentamaa saamelaiskuvaa vuonna 1914 artikkelissaan ”Pieniä pakinoita Lapista I” (*Keski-Suomi*). 1900-luvun alkuun asti käsitykset Lapista perustuivat pitkälti valtakulttuurien kirjoittaman matkakirjallisuuden ja tieteellisten tutkimusten muovaamaan kuvastoon. Vaikka saamelaiset eivät juuri valtakulttuurien kieltä tai sillä kirjoitettuja kuvauksia lukeneet, vaikuttivat niiden luomat asenteet arkipäivän kanssakäymiseen sekä kulttuuri-identiteetin rakentumiseen.<sup>2</sup>

Pedar Jalvin 1910-luvulla julkaisemat artikkelit, kertomukset sekä kaunokirjallinen esikoisteos *Muohtačalmmit (Lumihutaleita, 1915)* olivat ensimmäisiä saamelaisten saamenkielellä kirjoittamia kuvauksia saamelaisista ja Saamenmaasta<sup>3</sup>, Suomessa ensimmäiset laatuaan.<sup>4</sup> Jalvin julkaisut loivat pohjaa saamelaisen kirjallisuuden traditiolle sekä olivat mukana luomassa uutta saamelaiskansallista identiteettiä – kuvaa saamelaisuudesta, jota ei värittäisi ulkoa määritelty toiseus.<sup>5</sup> Pro gradu -tutkielmani tarkastelee minkälaisia saamelaisrepresentaatioita Jalvin julkaisema kirjallinen tuotanto välitti ja mitkä tekijät vaikuttivat nuoren kirjailijan kuvausten taustalla.

Tutkimuskysymykseni on, miten Jalvi kuvasi julkaisuissaan saamelaisia ja saamelaisuutta. Lisäksi kysyn, mitkä tekijät vaikuttivat representaatioiden taustalla. Selvitän, minkälaista

---

<sup>1</sup> Jalvi (1914) 2017, 54.

<sup>2</sup> Lehtola 1997, 10; 195.

<sup>3</sup> Saamenmaalla tarkoitetaan sekä maantieteellistä aluetta Pohjoiskalottilla, että käsitteellistä aluetta, jossa on saamelaisia, saamelaista kulttuuria ja saamea puhuvia. Perinteisesti alueen on nähty ulottuvan Keski-Norjasta ja -Ruotsista Suomen Lapin yli Kuolan niemimaalle. Ks. Lehtola 2015, 11–15.

<sup>4</sup> Lehtola 2012, 134–135.

<sup>5</sup> Esimerkiksi artikkelissa ”Pieniä pakinoita Lapista I” Jalvi pyrkii suoraan kumoamaan valtakulttuurien rakentaman representaation Saamenmaasta ”peikkojen ja noitien kotimaana”. Jalvi (1914) 2017, 54.

keskustelua Jalvin kuvaukset kävivät aikalaikirjallisuuden kanssa sekä tarkastelen tekstien esityksiä 1900-luvun taitteen poliittista ja kulttuurista kontekstia vasten. Jalvin saamelaiskuvausten kulttuurihistoriallisena kehyksenä Jalvin etnopolitiittinen toimijuus ja mielenmaisema vaativat myös kirjailijan elämäkerrallisen kokemuksen sekä siihen vaikuttaneiden tekijöiden käsittelemistä. Poliittisen ja kulttuurisen kontekstin lisäksi käsittelenkin rinnakkain sekä teksteissä rakentuvaa saamelaiskuvaa että Jalvin oman elämän kulkua ja kulttuuri-identiteetin rakentumiseen vaikuttaneita tekijöitä.

Pedar Jalvi, saamelaiselta syntymänimeltään Lemehaš-Biehtár<sup>6</sup>, syntyi vuonna 1888 Utsjoen Ylä-Jalvella jokisaamelaiseen perheeseen.<sup>7</sup> Jalvi kasvoi osaksi sekä suomalaista yhteiskuntaa että saamelaista kulttuuria ja yhteisöverkostoa: aikanaan Suomen saamelaisimmassa kunnassa, Utsjoella, kasvanut Jalvi kävi kansakoulua Suomen pohjoisimmassa asuntolakoulussa 1897–1901. Koulun päättymisen jälkeen innokkaana opiskelijana tunnettu Jalvi jatkoi koulun kirjastolla vierailuaan kartuttaen sivistystään ja luoden kontakteja eteläiseen Suomeen: vuonna 1904 Jalvi toimi koululla vierailleen musiikintutkija Armas Launiksen (1884–1956) sävelmäinkeruumatkan oppaana. Vuoden verran Norjassa työskenneltyään vuonna 1910 Jalvi lähti tavoittelemaan jatko-opintoja ja kouluttautui käsityöopettajaksi Tampereella. Vuonna 1911, valtion stipendin ja entisen opettajansa Elias Eriksonin rahallisella tuella, Jalvi pääsi opiskelijaksi Jyväskylän opettajainseminaariin.<sup>8</sup>

Jyväskylän seminaarissa Jalvi tutustui suomalaiskansalliseen aatteeseen ja kiinnostus soveltaa kansallisromantiikkaa myös saamelaisten historiaan heräsi.<sup>9</sup> Jalvi julkaisi artikkeleita ja kirjoitelmia sanomalehdissä fennomaanisella kirjailijanimellä Pekka Pohjansäde. Seminaarin opettajan Frans Akseli Hästeskon (1879–1946; vuodesta 1935 nimeltään Frans Akseli Heparauta) innoittamana ”Pohjan-Pekka” alkoi kerätä kesälomillaan (1912–1915) myös kotiseutujensa kansanperinnettä Suomalaisen

---

<sup>6</sup> Pedarin saamelainen syntymänimi Lemehaš-Biehtár oli saamelaisen yhteisön antama nimi, joka liitti hänet yhteisöön ja perheeseen. Nimi oli suoraan suomennettuna ”pikku Klemet” Pedarin isän Klemet Helanderin mukaan. Ks. Huuskonen 2004, 50.

<sup>7</sup> Hirvonen 2000, 11; Sainio 1966, 5–6.

<sup>8</sup> Sainio 1966, 6–21; Hirvonen 2016, 7–8; Huuskonen 2004, 50–54.

<sup>9</sup> Lehtola 2012, 134.

Kirjallisuuden Seuralle.<sup>10</sup> Opintojen aikana Jalvin saamelaisidentiteetti vahvistui ja vuonna 1914 kirjailija omaksui viimeiseksi jääneen taiteilijanimen, Pedar Jalvi. Valmistuttuaan keväällä 1915 hän julkaisi esikoisteoksensa *Muohtačalmmit* omakustanteena äidinkielellään pohjoissaameksi.<sup>11</sup> Seuraavan vuoden elokuussa, 28 vuoden iässä, Jalvi menehtyi tuberkuloosiin inarilaisessa sairaalassa ja teos jäi nuoren kirjailijan ainoaksi.<sup>12</sup> Suomalaisen yhteiskunnan piirissä ja sen normien mukaisesti kouluttautunut kirjailija ei ollut tyypillinen saamelainen: nuoren miehen mielenmaisema ja näkemys omasta kulttuuristaan muovautuivat yhteiskuntien ja kulttuurien ristitulessa, kahden kulttuurin välissä, suomalaisen ja saamelaisen rajamailla.<sup>13</sup>

1900-luvun taitetta väritti kansallismielinen ilmapiiri. Saamelaisten asettuminen eurooppalaisessa rotuluokittelussa pohjakastiin herätti itsenäisyyttä kohti kulkevan suomalaisen kansakunnan tarpeen erottautua alkukantaisiksi määritellyistä saamelaisista kulttuurikansojen joukkoon: identiteetin ja kansallisen narratiivin rakentaminen synnytti tarpeen määritellä itsensä sekä muut, toiseuden.<sup>14</sup> Niin sanottua ”topeliaanista”<sup>15</sup> saamelaisrepresentaatiota toisintavaa matka- ja tietokirjallisuutta Lapista ilmestyi kiihtyvällä tahdilla myös, koska 1800-luvun lopulla pohjoisten valtioiden valtapeli aiheutti rajakiistoja aiemmin rauhaan jääneillä Pohjoiskalotin alueilla: Kun hallinnollisten muutosten seurauksena valtakulttuurin tiedon tarve Saamenmaasta lisääntyi, lisääntyi myös sen kiinnostus saamelaisesta kulttuurista kohtaan.<sup>16</sup>

1900-luvun alkuun asti tieto saamelaisista ja saamelaisesta kulttuurista perustui pitkälti valtakulttuurien edustajien homogeenisten representaatioiden varaan, eikä kirjallista perinnettä omaamattoman kansan oma ääni tullut näkyviin.<sup>17</sup> Ensimmäiset saamen kielellä julkaistut teokset olivat pääosin oppikirjoja tai uskonnollisia tekstejä: vuonna 1619

---

<sup>10</sup> Sainio 1966, 23.

<sup>11</sup> Hirvonen 2016, 18.

<sup>12</sup> Jalvin kuolinilmoitus. *Keski-Suomi* 16.09.1916.

<sup>13</sup> Ks., ks. myös Hirvonen 2016, 18.

<sup>14</sup> Harle & Moisio 2000, 99–100; 122–123.

<sup>15</sup> Topeliaanisella perinteellä viitataan Žacharias Topeliuksen tuotannon edustamaan kansallisromanttiseen henkeen ja sen rakentamaan representaatioon saamelaisista lyhytkasvuisina, hitaina ja raskasmielisinä. Topeliuksen saamelaiskuvauksesta ks. Maamme (1875) 1981, 111. Ks. myös Lehtola 1997, 51–53.

<sup>16</sup> Lehtola 2012, 19–33.

<sup>17</sup> Viinikka-Kallinen 2015, 44–45.

julkaistiin aapinen ja messukirja. Tämän jälkeen lähes kolmen sadan vuoden ajan saamen kielellä julkaistut tekstit olivat uskonnollisia tai yksittäisiä runoja.<sup>18</sup>

Saamelainen kirjallisuus syntyi 1900-luvun taitteessa. Ensimmäiset saamelaisuutta käsittelevät saamelaiset julkaisut, kuten Ruotsissa ja Norjassa vaikuttaneen eteläsaamelaisen Elsa Laulan pamfletti *Infør lif eller död (Elämän taikka kuoleman edessä, 1904)* sekä esimerkiksi Anders Larsenin (1870–1949) 1904 perustama ja toimittama lehti *Sagai Muittaleagje (Uutisten kertoja, 1904–1911)* ottivat voimakkaasti kantaa saamelaisiin kohdistuvaan sulauttamispolitiikkaan<sup>19</sup> ja saamelaisten asemaan uudessa ajassa. Poliittisten suorien kannanottojen lisäksi myös uutena Lappia kuvaavana kirjallisuudenlajina saamelainen kaunokirjallisuus pyrki vaikuttamaan keskusteluun. Merkittävimpinä on pidetty muun muassa norjansaamelaisen Johan Turin teosta *Muittalus samid birra (Kertomus saamelaisista, 1910)* sekä Pedar Jalvin kokoelmateosta *Muohtačalmmit*.

Tutkielmani runko jäsentyy johdannon jälkeen neljään käsittelylukuun sekä kokoavaan ja refleктоivaan loppulukuun. Ensimmäisessä käsittelyluvussa tarkastelen, miten saamelaisten ulkoinen olemus julkaisuissa näyttäytyi sekä minkälainen suhde kuvauksilla oli vallitseviin rotuteorioihin ja vanhaan Lapin-kuvauksen traditioon. Toisessa luvussa siirrän katseeni julkaisujen saamelaisen kansanluonteen kuvauksiin. Kahdessa viimeisessä luvussa tarkastelen tekstien kuvailemaa saamelaista tapakulttuuria sekä yhteisön toimintaa ja pohdin kuvausten taustalla vaikuttavien tekijöitä. Erityisesti viimeisessä käsittelyluvussa keskitän katseeni Jalvin kuvausten näkökulmiin ja valittujen katseiden taustalla vaikuttaneisiin tekijöihin: kysyn mitä saamelaisryhmää Jalvi todellisuudessa kuvasi ja miksi. Ulkonäön, kansanluonteen ja tapakulttuurin mekaanisesta jaosta huolimatta teemat kulkevat tutkielmassani paikoin rinnakkain, sillä ne kietoutuvat yhteen, toisiinsa vaikuttaviksi rakennelmiksi. Jokaisessa käsittelyluvussa kuljetan mukana sekä poliittista että kulttuurista kontekstia, kirjallisuuden traditiota ja Jalvin omaa elämäkerrallista historiaa.

---

<sup>18</sup> Räsänen 2015, 2–3.

<sup>19</sup> 1800-luvulla valtaan noussut nationalistinen aatemaailma muutti kaikkien pohjoisten valtioiden vähemmistöpolitiikkaa ja johti pyrkimykseen saamelaisten sulauttamiseksi valtakulttuuriin. Minde 2000, 228–229.



## 1.2. Alkuperäislähteet ja aikalaikirjallisuus

Pedar Jalvin kirjallisen elämäntyön voidaan nähdä jakautuvan kolmeen osaan: kansatiedon keruuseen ja kääntämiseen, suomenkielisen saamelaisuutta ja saamelaisia esittelevän kirjallisuuden sekä saamenkielisen kirjallisuuden tuottamiseen. Tutkimukseni alkuperäislähteinä toimivat Jalvin 1911–1915 julkaisemat artikkelit ja kertomukset sekä kokoelmateos *Muohtačalmmit*. Sisällytän alkuperäisaineistooni myös Jalvin vuonna 1913 käsin suomeksi kirjoittaman runon ”Lappalaiselle”. Vaikka Jalvi ei itse julkaissut runoa, vaan kirjoitti sen käsikirjoituksena Tuomo Itkoselle (1894–1984), tulkitseen runon saavuttaneen julkaistun tekstin luonteen siirtyessään vuonna 1913 kirjailija Itkoselle. Jo tällöin runo pyrki vaikuttamaan Itkosen näkemyksiin saamelaisista. Runo julkaistiin vasta vuonna 1979 Itkosen teoksessa *Veljeni Jussi Itkonen*. Runon tyyli ja sisältö noudatteli Jalvin julkaistujen tekstien tyyliä ja on näin ollen tärkeä osa tutkielmani alkuperäislähdeaineiston kokonaisuutta.

Käytän tutkielmani aikalaikirjallisuutena ja Jalvin tuotannon vertailukohtana kirjailijan Suomen Kirjallisuuden Seuralle vuosina 1912–1914 keräämää ja suomentamaa perinnemateriaalia sekä keruumatkojen lyhyttä matkakertomusta ”Runokeruulla Lapissa” (1914). Perinnemateriaali erosi Jalvin kirjallisesta tuotannosta oleellisesti: keruumateriaalin pyrkimys oli osoittaa, että kulttuuriperinnettä oli Saamenmaalta ylipäätään löydettävissä.<sup>20</sup> Materiaalin tarkoitus itsessään ei ollut vaikuttaa lukijansa mielipiteisiin saamelaisista tai saamelaisuudesta, vaan kokoelman olemassaolo toimi todisteena saamelaisesta kulttuurista. Materiaali julkaistiin vuonna 1966, Samuli Aikion toimittamana teoksessa *Sabmelažžai maidnasak ja muihtalusak - Lappalaisten satuja ja tarinoita*. Materiaali ilmentää Jalvin elämänhistoriallista kokemusta sekä sen

---

<sup>20</sup> Jalvi (1914) 1966, 9.

painotuksista ja lyhyestä matkakertomuksesta voidaan tarkastella myös Jalvin julkaisuihin ammennettujen joikujen ja kertomusperinteen taustoja.

Vaikka pohjoissaamenkielinen kokoelmateos *Muohtačalmmit* sekä muut suomen kielellä ilmestyneet pakinat ja kertomukset eroavat kirjoituskieleltään ja tyyliltään hieman toisistaan, niiden yhteisenä kantavana voimana kulkee saamelaisuus sekä pyrkimys vaikuttaa niin saamelaisten näkemyksiin itsestään kuin valtakulttuurien näkemyksiin saaamelaisuudesta: kirjailija kuvasi teksteissään niin kotiseutunsa luontoa, ihmisiä, tapakulttuuria, historiaa kuin uskontoa ja uskomuksia. Olen saamen kielten taitoisena tulkinnut Jalvin kokoelmateosta *Muohtačalmmit* sen alkukielellä pohjoissaameksi. Käytän sitaateissa kuitenkin kääntäjä Kaija Anttosen ja kirjallisuuden professori Vuokko Hirvosen vuonna 2017 kokoamaa ja kääntämää kokoelmaa *Lumihiutaleita ja Pieniä pakinoita*. Samaan teokseen on koottuna myös Jalvin suomenkieliset pakinat ja kertomukset.

Jalvin ensimmäinen pakina, ”Lapista, Ajatelmia ja Elämästä” (*Jyväskylän Seminaarin Miestoverikunnan Äänenkannattaja*), ilmestyi opintojen alussa, vuonna 1911. Vuonna 1912 Jalvi kirjoitti Kansanvalistusseuran julkaisemaan *Lasten Joulu* -kirjaan kertomuksen kotiseutunsa joulutavoista ”Lappalaisten joulunvietosta”. Vuodet 1914–1915 olivat kirjailijan tuotteliainta aikaa: opintojensa ohessa vuoden aikana Jalvi julkaisi suurimman osan artikkeleistaan ja kertomuksistaan, suomensi ja kirjoitti puhtaaksi keruumatkojensa kokoelmia sekä viimeisteli *Muohtačalmmit*-teostaan. Vuonna 1914 *Keski-Suomi* -lehti julkaisi Jalvin juttusarjan ”Pieniä pakinoita Lapista I, II ja III” sekä pakinan ”Sananen lappalaisista joiuista”. Vuonna 1915 Jalvi kirjoitti joikuperinteestä hieman laajemman artikkelin ”Lappalaisten laulurunoudesta” myös *Kotiseutu 5* -kirjaan sekä *Keski-Suomeen* artikkelin ”Lappalaisten joulunviettotavoista” ja saamelaisten kosiotapoja esittelevän kertomuksen ”Staurum-Juoksa”.

Vaikka saamelaisalueella luettiin jonkin verran,<sup>21</sup> suuntasi Jalvi pakinansa selkeästi suomalaiselle yleisölle. Julkaistut lehtiartikkelit Jalvi kirjoitti suomeksi, mikä kertoo niin nuoren kirjailijan taitavasta kielenkäytöstä kuin artikkelien luonteesta:

---

<sup>21</sup> Yleisimmät sanomalehdet saamelaisalueella olivat *Peräpohjolainen* (1897–1921), *Kaiku* (1877–1949) ja *Liitto* (1906–1993) sekä *Sagai Muittaleagji* (*Uutisten kertoja*, 1904–1911). Lehtola 2012, 121.

sekä kantaaottavat pakinat että arjenkuvaukseen keskittyvät kirjoitukset, kuten ”Lappalaisten laulurunoudesta” tai ”Sananen lappalaisista joiuista”, oli selkeästi suunnattu valtakulttuurin edustajille valistamaan ja välittämään oikeanlaista tietoa saamelaisista.

Myöskään kustantamoja ei Pohjois-Suomessa ollut vielä 1900-luvun taitteessa. Eteläiset kustantamot olivat kuitenkin kiinnostuneita julkaisemaan Lappi-kirjallisuutta, mikä kertoo eteläsuomalaisen lukijakunnan kiinnostuksesta Lappia kohtaan.<sup>22</sup> Pohjoissaamenkielisen *Muohtačalmmit*-teoksen Jalvi julkaisi omakustanteena Jyväskylässä vuonna 1915.<sup>23</sup> Julkaisuaikataulun tähtäimessä on mitä luultavimmin ollut tarve saada kokoelmateos mukaan kesän 1915 keruumatkalle. Viimeisellä keruumatkallaan, valmistumisensa jälkeen kesällä 1915, Jalvi matkasi Norjaan Porsanginvuonolle, jonne jätti myös uunituoreita kopioita *Muohtačalmmit*-teoksesta myyntiin.<sup>24</sup>

Kokoelmateos sisältää viisi runoa: ”Muohtačalmmit” (Lumihiutaleita), ”Bártnaži” (Pienelle pojalle), ”Hávdebiellu” (Kuolonkello), ”Vihken jiena kuvlui” (Juoksin ääntä kohden) sekä ”Čakčabárru” (Syysaalto), joiden kaikkien voidaan nähdä kuvailevan saamelaisuutta ja Saamenmaata suoraan tai metaforallisesti. Runojen lisäksi teos sisältää kuusi kertomusta sekä saamennoksen Suonion<sup>25</sup> kertomuksesta ”Kymmenes ilta” teoksesta *Kuun tarinoita* (1911). Käännösnovelli ”Mánu máinnas” (Kuun tarinoita) kuvailee pohjoisesta Nizzaan saapunutta, keuhkotautia sairastavaa nuorukaista ja hänen kamppailuaan koti-ikävästä vastaan. Kokoelmateoksen novellissa ”Okta oanehis eallingeardi” (Lyhyt elämäkerta) seurataan saamelaisnuorukaisen Sámmol Uhccin matkaa lähetyškouluun opintielle ja tarinassa ”Uhcabárdi” saamelaismiehen kosiopuuhia. Kertomuksessa ”Lihkku ja lihku orrunsadji” (Onni ja onnen asuinsija) pohditaan onnen olemusta, kun taas kertomuksessa ”Duoddar alde” (Tunturilla) maalataan haikeasti

---

<sup>22</sup> Lehtola 1997, 15.

<sup>23</sup> Sainio 1966, 52; Huuskonen 2004, 54.

<sup>24</sup> Sainio 1966, 52.

<sup>25</sup> Suonio oli kirjailija Julius Krohnin (1835–1888) kirjailijanimi. Vuonna 1882 Krohn julkaisi Suonio-nimimerkillä 14 Kuun tarinaa teoksessa *Suonion kootut runoelmat ja kertoelmat*. Tarinat olivat vertauskuvallisia satuja. Ks. Suonio 1882, 14–259

elämää Lapin tunturimaisemassa. Saamelaisten uskonnollista heräämistä kuvaillaan puolestaan kertomuksessa ”Sámiid móraneapmi” (Saamelaisten herääminen).

Kokoelmateos ei ollut koherentti kokonaisuus. Se koostui irrallisista runoista, kertomuksista ja novelleista jääden varsin hajanaiseksi. Jalvin suurena motiivina olikin tuottaa saamenkielista, saamelaista kaunokirjallisuutta ja tuoda teos myös saamelaisten itsensä saataville ja luettavaksi.<sup>26</sup> Yhtenäinen romaanikirjallisuus onkin merkki jo varsin vakiintuneesta kirjallisuudesta. Varsinkin ensimmäisille saamenkielisille kaunokirjallisille julkaisuille tyypillisempää on ollut runous, joka on kansanperinteen, joiun, ja kertomuksen kirjallinen muunnos.<sup>27</sup> 1800-luvulla kirjallisuutta hallitsi Euroopassa vielä realismi, mutta 1900-luvun taitteessa esiin nousi muun muassa symbolismi, jonka voidaan myös nähdä ennakoivan 1900-luvun alussa vallalle nousutta modernismia. Suomessa symbolismiin liittyi erityisvoimakkaasti myös kansallisidentiteetin pohdinta,<sup>28</sup> mikä on oleellinen osa Jalvin tuotannon kuvastoa.

Tarkastelen tutkimuskohdettani peilaten sitä ajallisen kontekstin lisäksi Lapin-kuvauksen traditioon sekä muiden ajan saamelaiskirjoittajien julkaisuihin. Perinteistä Lapin-kuvaa valottaakseni olen nostanut esiin muun muassa Zacharias Topeliuksen (1818–1898) *Boken om Vårt Land (Maamme kirja, 1875)*, Edvard Clarcken (1769–1822) matkakirjan *Travels in Various Countries of Europe, Asia and Africa (Matka Lapin perukoille 1799. Edward Daniel Clarcken matka Hampurin, Kööpenhaminan ja Tukholman kautta Tornioon ja Enontekiölle kesällä 1799, 1819)*, Giuseppe Acerbin (1773–1846) Lappia koskevan osan teoksesta *Travels through Sweden, Finland and Lapland to the North Cape (Matka Lapissa v. 1799, 1802)* ja Jalvin kanssa Koutokeinoon matkanneen Armas Launiksen matkakertomuksen *Kaipaukseni maa: lapinkävijän matkamuistoja (1922)*. Saamelaiskirjailijoiden teoksista aikalaiskirjallisuutenani toimivat erityisesti Elsa Laula poliittinen pamfletti *Infør liv eller död (1904)* sekä Johan Turin kertomus *Muittalus samid birra (Kertomus saamelaisista, 1910)*.

---

<sup>26</sup> Lehtola 2012, 134–135.

<sup>27</sup> Lehtola 1997, 53–54.

<sup>28</sup> Haapala & Kainulainen 2013, 175–176.

### 1.3. Metodologia, etiikka ja keskeiset käsitteet

Saamelaisuutta tutkinut Veli-Pekka Lehtola muotoilee osuvasti väitöskirjassaan, että etnisyys on aina rajankäyntiä. Omaa kulttuuri-identiteettiä rakennetaan toiseuden kautta, peilaamalla vierasta itseensä.<sup>29</sup> Kulttuurintutkija Stuart Hall (1932–2014) on todennut, että identiteettikäsitys on jatkuvassa vuorovaikutuksessa ympäristönsä kanssa ja identiteetti on aina muutoksen alainen: se ei ole pysyvä eikä koskaan valmis. Tämän lisäksi yksilöllä voi olla eri identiteettejä eri aikoina ja eri ympäristöissä.<sup>30</sup> Tutkielmani lähtökohtana on, että Jalvin elämänsä historiassa sekä valitut että annetut kulttuuri-identiteetit muuttuvat ajan kuluessa sekä ympäröivän yhteisön ja yhteiskunnan vaihtuessa.

Lähdeaineistoni tulkinnessa nojaan erityisesti Jalvin seminaarin aikaiseen mielenmaisemaan: Jalvi kirjoitti ja julkaisi kirjallisen tuotantonsa seminaarivuosiensa (1911–1915) aikana sekä juuri valmistumisensa jälkeen. Tässä elämänvaiheessa Jalvin kokemus omasta etnisyydestään muovautui kulttuurien välisessä vuorovaikutuksessa tai ”in between”<sup>31</sup>, välitilassa, kuten Peter Burke prosessia määrittelee teoksessaan *Cultural hybridity* (2009).<sup>32</sup> Opintielle lähdettyään Pedar Jalvi pyrki sopeutumaan ja omaksumaan valtakulttuurin rakenteita ja normeja, mutta samalla vieraantui perinteisestä saamelaisesta mielenmaisemastaan. Jalvi halu kirjoittaa kumpusi osaltaan tarpeesta herättää saamelaiset näkemään oma arvonsa uudessa ajassa, osaltaan tarpeesta osoittaa oma ja kulttuurinsa kykeneväisyys valtakulttuurien määrittelemään kulttuuriin, kirjallisuuteen. Tulkitseen, että tässä tilassa, kulttuurien rajamailla, Jalvin identiteetti muodostui hybridiseksi.

Tarkastelen Jalvin tuotantoa kirjoittamisen prosessin tuloksena ja Jalvin kirjoittamisen prosessia kulttuurihistoriallisena ilmiönä. Maarit Leskelä-Kärki ja Ritva Hapuli huomauttavat artikkelissaan ”Kirjoittamisen julkiset ja yksityiset maailmat. Naisen kirjoittamisen kulttuurihistoriasta” (*Kulttuurihistoriallinen katse*, 2010), että

---

<sup>29</sup> Lehtola 2000b, 190–191.

<sup>30</sup> Hall 1999, 21–23.

<sup>31</sup> Burke 2009, 29.

<sup>32</sup> Hybridisestä kulttuuri-identiteetistä ks. Burke *Cultural Hybridity*, 2009

kirjoittamisen tarkastelu kulttuurihistoriallisena ilmiönä riisuu kirjoittamiselta myyttisyyttä. Se asettaa kirjailijuuden ja kirjoittamisen kulttuuriselle ja sosiaaliselle merkityskentälle, kuitenkin kirjailijan subjektiivista roolia ja näkemystä sivuuttamatta. Kirjoittaminen ei ole aikansa maailmasta irrallinen prosessi, vaan se ilmentää kirjailijan kokemushistorian ja motiivien lisäksi ympäröivän maailman hierarkioita, kaanoneita ja marginaaleja.<sup>33</sup>

Kirjallisuuden valtarakenteisiin kuuluu kiinteästi toiseuttamisen prosessi. Kirjallisuus luo, vahvistaa ja muokkaa ihmisten käsityksiä vieraasta sekä tutusta. Sen merkitys kansallisen ja etnisen identiteetin rakentamisessa on kiistaton.<sup>34</sup> Postkoloniaaliseen tutkimusperinteeseen kuuluva Gayatri Spivak korostaa, että kaikki teksti on yhteiskunnallista, eikä esimerkiksi kaunokirjallinen teksti poikkea merkityksiltään muista tekstilajeista.<sup>35</sup> Postkoloniaalisen teorian isänä nähty Edvard W. Said on myös todennut teoksessaan *Orientalism* (1978), että vaikka on yksinkertaistettua nähdä teksteillä yhteys kolonialistiseen valtaan ja sen ylläpitoon, on myös vähintään yhtä yksinkertaistettua uskoa, että näin ei olisi.<sup>36</sup>

Alkuperäisaineistoni luonteen vuoksi nojaankin tulkinnassani postkolonialistisen tutkimuksen traditioon. Postkolonialistisen teorian lähtökohtana on dekolonisaatio. Alkuperäiskansojen dekolonisaation pyrkimyksenä on paljastaa ja purkaa kolonialistisen vallan eri ilmenemismuotoja, kuten tiedon tuottamiseen liittyviä valtarakenteita.<sup>37</sup> Historiallisen aikauskirjan *Kolonialismi ja Suomi* (4/2020) teemajohdannossa ”Kolonialismin monikasvoisuus ja sen ymmärtäminen Suomen kontekstissa” Janne Lahti ja Rinna Kullaa kiteyttävät tulkintani pohjana olevaa postkolonialistista kritiikkiä: tieto ja sen tuottaminen, kuten kirjallisuus, on aina tiiviisti yhteydessä valtaan ja sen tavoitteluun ja on näin ollen kolonialismin väline.<sup>38</sup> Pysin jälkikolonialistisen kritiikin avulla tarkastelemaan Jalvin tuotantoa, sen kerrontaan vaikuttaneita kolonialistisen tiedon

---

<sup>33</sup> Hapuli & Leskelä-Kärki 2010, 260–261.

<sup>34</sup> Viinikka-Kallinen 2015, 44–45.

<sup>35</sup> Spivak 1988, 78.

<sup>36</sup> Said (1978) 1980, 20.

<sup>37</sup> Valkonen 2009, 101–102; 201–203.

<sup>38</sup> Lahti & Kullaa 2020, 423.

valtarakenteita. Keskeiseksi työväliseksi tutkielmassani nousee ajatus, ettei kielellinen ilmaisu ole koskaan merkityksetön tai viaton. Lähestynkin alkuperäisaineistoa mikrohistorialliselle tutkimukselle tyypillisesti laadullisen sisällönanalyysin ja yksityiskohtaisen analyysin, lähiluvun, keinoin.

Kirjallisuus ei myöskään vain toista ympäröivää maailmaa, vaan myös tuottaa sitä. Veli-Pekka Lehtola toteaa, ettei 1900-luvun alussa lappilaisilla<sup>39</sup> kirjailijoilla ei ollut valmista identiteettiä mihin kiinnittyä. Se rakentui toki tarinoissa, kertomuksissa ja historioissa, mutta lappilaiset kirjailijat myös loivat sitä.<sup>40</sup> Sama pätee ensimmäisiin saamelaisiin kirjailijoihin, kuten Pedar Jalviin. Jalvin tuotanto käy aktiivista keskustelua Saamenmaata ja saamelaisia määrittelevän kirjallisuuden tradition kanssa, mutta samalla on vuorovaikutuksessa alati liikkeessä olevan todellisuuden ja Jalvin omien kokemusten ja näkemysten kanssa luoden uutta saamelaista identiteettiä.

Sen lisäksi, että kirjoittaminen on sidoksissa aikansa kulttuuriseen ja historialliseen ympäristöön sekä kirjailijan tekijyyteen, on eri tekstilajeilla omat yleisönsä, tai kuvitteelliset lukijakuntansa, kuten Leskelä-Kärki ja Hapuli osuvasti kuvailevat. Jokaisella lajilla on omat normistonsa, merkityskenttensä ja kontekstinsa, jonka kanssa tekstit ovat vuorovaikutuksessa.<sup>41</sup> Otan lähdeaineistoni tulkinnessani huomioon kaunokirjallisten tekstien fiktiivisen luonteen. Vaikka Jalvi olikin kirjailijana kertojan takana, en automaattisesti samaista Jalvia kertojaan. Kaunokirjalliset tekstit eivät kokonaisuudessaan välttämättä välitä kirjailijan omia ajatuksia, vaan myös kertoja voi olla fiktiivinen henkilö.<sup>42</sup>

Vaikka tarkastelen minkälaista representaatiota Jalvin tekstit välittivät, otan myös huomioon Jalvin aktiivisena toimijana julkaisujen taustalla. Koska kaikki alkuperäislähdeaineistonani käyttämät Jalvin tekstit oli tarkoitettu julkisiksi ja kirjailijan

---

<sup>39</sup> Veli-Pekka Lehtola käsittelee väitöskirjassaan niin Lapin uudisasukkaiden kuin saamelaisten kirjailijoiden teoksia. Ks. Lehtola *Rajamaan identiteetti. Lappilaisuuden rakentuminen 1920- ja 1930-luvun kirjallisuudessa*, 1997.

<sup>40</sup> Lehtola 1997, 23.

<sup>41</sup> Hapuli & Leskelä-Kärki 2010, 261.

<sup>42</sup> Steinby & Lehtimäki 2013, 97–98.

motivaatio kumpusi saamelaisen kulttuurin ja itsetunnon kehittämisestä, tulkitsem, että julkaisuilla oli selkeä motiivi vaikuttaa vallitseviin olosuhteisiin ja näkemyksiin saamelaisista sekä saamelaisten kokemuksiin omasta etnisyydestään. Katson aineistojani avoimen poliittisina, ideologisen sanoman omaavina teksteinä ja tarkastelen sitä, millaisena Jalvi saamelaiset ja saamelaiskulttuurin näki, halusi nähdä sekä minkälaisena kuvaus saamelaisen kulttuurin esitti.

Otan tutkielmassani huomioon ulkopuolisen tutkijapositioni. Kulttuuri sisältää paljon sanoittamatonta tietoa, tapaa hahmottaa ja kokea maailmaa, minkä takia se jää aina joillakin tavoin vieraaksi ulkopuolisille. Koska tutkielmani aiheena on etnisyyden rakentuminen Jalvin julkisissa tai julkisen luonteen omaavissa teksteissä, en pyrikään tarkastelemaan todellista koettua yksilötason identiteettiä. Tutkielmani tutkimuskysymyksenä onkin minkälaista saamelaiskuvaa Jalvin julkaisut, jotka kävivät aktiivista keskustelua niin valtakulttuurien kuin saamelaistenkirjoittaja kollegoiden ja Jalvin oman toimijuuden kanssa, rakentavat osallistuessaan julkiseen keskusteluun.

Tutkielmani toistuvana käsitteenä ”valtakulttuuri” tarkoittaa Saamenmaata halkoneita valtioita<sup>43</sup> ja niiden länsimaista enemmistökulttuuria. Sen lisäksi viittaa käsitteellä Saidin esittelemään ajatukseen orientin (siellä, idässä) ja oksidentin (täällä, lännessä) jaosta ja sen sisältämään valtarakenteeseen: Tutkielmassani valtakulttuuri edustaa länsimaille tuttua, oksidenttia, jonka peilinä toiseus määriteltiin ja jonka tarpeille kuvaukset tutusta ja toiseudesta rakentuivat.<sup>44</sup> Tutkielmani keskeisenä käsitteenä on ”representaatio”, joka ilmentää Stuart Hallin mukaan jonkin uudelleen määrittelyä, tulkinallista prosessia, jossa mielikuvat, mahdolliset aistihavainnot ja kielellinen ilmaisu kohtaavat toisensa. Representaatio mahdollistaa todellisuuden ymmärtämistä ja jakamista, mutta myös tuottaa merkityksiä ja toimii näin vallan välineenä.<sup>45</sup> Käytän termiä ”representaatio” ilmaisemaan niin valtakulttuurien kuin saamelaisten itsensä saamelaisuudesta rakentamia esityksiä ilmaistakseni niiden kokonaisvaltaisuuden sekä mielikuvien, että konkretian tasolla.

---

<sup>43</sup> Ruotsia, Norjaa, Venäjää sekä erillisesti mainittuna autonomista Suomea.

<sup>44</sup> Said (1978) 1980, 10–13.

<sup>45</sup> Hall 1997, 1–5.



Saamelaisiin viitataan käsitteellä ”saamelainen”, joka on etninen, saamelaisten itsensä tunnustama käsite itsestään. Valtakulttuurien antamaa ja saamelaisten loukkaavana kokemaa nimitystä ”lappalainen” käytän vain suorissa sitaateissa. Termi ”lappilainen” viittaa puolestaan suomalaisiin, jotka asuivat Lapissa. Tutkielmani keskeisenä käsitteenä ”rotu” ja ”rodullistaminen” kuvaavat aikakauden ihmisryhmien luokittelua. Termillä ”etnopolitiikka” puolestaan tarkoitan kulttuuriryhmiin liittyvää politiikkaa. Saamelaiset osallistuivat etnopolitiittiseen liikehdintään ensimmäisen kerran 1900-luvun alussa, kun useat kulttuurivähemmistöt ympäri maailmaa alkoivat vastustamaan valtakulttuurien sortotoimia.<sup>46</sup>

#### 1.4. Tutkimuskenttä

Saamelaisuuteen tavalla tai toisella liittyvää tutkimusta on tehty vuosisatojen ajan runsaasti. Varhaista saamelaisia ja Lappia koskevaa tutkimusta on nimitetty lappologiaksi. Sen varhaisimpana edustajana on pidetty Johannes Schefferusta ja teosta *Laponia* (1673). Modernin lappologian nähdään alkaneen 1800-luvulla, jolloin se oli osa vertailevaa antropologiaa ja etnografiaa. Tutkimustraditio liittyi vahvasti kolonialistiseen vallan tuottamiseen.<sup>47</sup> Saamelaisen kulttuurin tutkimusta varjostikin pitkään ajatus siitä, että historiattomana kansana sen yhteiskuntaelämästä olisi mahdollista tehdä tutkimusta vain kansatieteen ja etnologian keinoin ja käsittein. Historiantutkimuksen piiriin saamelaistutkimus pääsi vasta sotien jälkeen ja erityiskysymykseksi 1960-luvulla, jolloin sekä suomalaiset että saamelaiset alkoivat tutkia Saamenmaan ja saamelaisten historiaa uusien tutkimussuuntausten keinoin.<sup>48</sup>

Vasta 1900-luvun lopulla lappologian sijaan alettiin käyttää saamentutkimuksen käsitettä. Samoihin aikoihin myös kulttuurinsisäinen näkökulma omaksuttiin.<sup>49</sup> Suuri osa<sup>50</sup> 1990-

---

<sup>46</sup> Minde 2000, 228.

<sup>47</sup> Pulkkinen 2005, 189.

<sup>48</sup> Lehtola 2012, 13.

<sup>49</sup> Pulkkinen 2005, 189–191.

<sup>50</sup> Myös saamelaisen Samuli Aikion uudelleen arvioiva historiateos *Olbmot ovdal min* (1992) rajautui 1800-luvun alkuun ja käsitteli vain lyhyesti myöhempiä aikoja. Ks. Lehtola 2012, 13.

luvun historiantutkimuksesta keskittyi, ja keskittyi paikoin edelleen, aikaan ennen 1800-luvun puoliväliä, erityisesti 1600- ja 1700-lukujen kehitykseen. Aikakauden tutkimustradition suosio on edelleen pitänyt pintansa. Aiheina ovat olleet pitkälti sosiaali- ja oikeushistorialliset teemat, kuten maankäytön oikeudet, väestön kehitys ja uskontohistoria. Saamelaisten itsensä tuottama historiantutkimus on nostanut poliittisen historian tutkimuksen keskiöön, minkä seurauksena myös 1900-luvun tapahtumat on saanut yhä enemmän huomiota. Saamelaista etnisyyttä ja saamelaisuuden representaatioita tarkasteltu useista näkökulmista kuluneen parinkymmenen vuoden aikana. Saamelaisuuden rakentumista Lappia kuvaavassa kirjallisuudessa on tutkinut erityisesti saamelaisen kulttuurin professori Veli-Pekka Lehtola.

Pro graduni kohteena oleva ajanjakso, vuodet 1888–1916, on jäänyt vähemmälle huomiolle historian- ja kirjallisuudentutkimuksen valtavirralla, vaikka se on keskeinen murrosaika Saamenmaan historiassa: vuosisadan vaihteessa alkunsa saivat muun muassa useat keskeiset hallinnon, liikenteen ja politiikan rakenteet. Ajanjakso voidaan nähdä myös saamelaiskansallisen liikehdinnän alkuaikoina ja saamelaisen kirjallisuuden syntyaikana. 1900-luvun alun saamelainen kirjallisuus ennen 1920-lukua on jäänyt vähemmälle huomiolle myös lähteiden niukkuuden vuoksi.<sup>51</sup> Monipuolisesti saamelaisten ja Saamenmaan historiaa vuosisadan vaihteessa sekä suomalaisten ja saamelaisten suhteita on tutkinut Veli-Pekka Lehtola. Erityisesti Lehtolan teos *Saamelaiset suomalaiset – kohtaamisia 1896–1953* (2012) toimii tutkielmani kantavana yleistieoksena.

Itse Pedar Jalvin elämää ja tuotantoa on tarkasteltu monissa julkaisuissa 1920-luvulta lähtien. Ensimmäisten joukossa säveltäjä ja musiikintutkija Armas Launis kuvaili Jalvia ja heidän yhteistä sävelmäinkeruumatkaansa kappaleen<sup>52</sup> verran kirjassa *Kaipaukseni maa*. Ensimmäinen laajempi tutkielma oli Matti A. Sainion vuonna 1966 julkaisema teos *Pedar Jalvi – Suomen ensimmäinen lapinkielinen kirjailija*. Vaikka Matti A. Sainion kirjoittama tutkimus tuottaa paikoin toiseuttavia näkemyksiä saamelaisesta kulttuurista ja Pedar Jalvista,<sup>53</sup> on se merkittävä lähde teoksen sisältämän muistitiedon vuoksi.

---

<sup>51</sup> Lehtola 2012, 12.

<sup>52</sup> Launis 1922, 92–101.

<sup>53</sup> Ks., ks. myös Hirvonen 2016, 8.

Vaikka laajaa kokonaisvaltaista tutkimusta Jalvista ei ole tehty, on kirjailijan elämää ja tuotantoa käsitelty erilaisissa tieteellisissä artikkeleissa useista näkökulmista käsin. Tuoreemmassa tutkimuskirjallisuudessa Pedar Jalvia ja hänen tuotantaan ovat käsitelleet erityisesti kirjallisuuden professori Vuokko Hirvonen, Veli-Pekka Lehtola sekä tenonsaamelaista kertomusperinnettä tutkinut Marjut Huuskonen. Hirvonen on käsitellyt erityisesti Pedar Jalvin elämää ja identiteetin muutosta artikkelissa ”Čudjos guhká sámegiella Sámieatnan duoddariid duohken! Girječállli Pedar Jalvi eallingeardi” (*Samis*, 2016). Lehtola on käsitellyt Lappi-kuvan rakentumista väitöskirjassaan *Rajamaan identiteetti. Lappilaisuuden rakentuminen 1920- ja 1930-luvun kirjallisuudessa* (1997), jonka yhdessä aluvussa syvennyttään lyhyesti Pedar Jalvin ja Hans-Aslak Guttormin teoksiin. Marjut Huuskonen käyttää puolestaan Pedar Jalvin perinteen keruumateriaalia tutkimuksessaan *Stuorra-Jovnnan ladut* (2004), jossa myös esittelee lyhyesti Jalvin elämää.

Syvennemmälle Jalvin tuotannon merkityskenttiin porautuvaa tutkimusta ei ole kuitenkaan tehty. Vaikka tarkastelenkin myös tutkielmassani Jalvin elämänhistoriaa, kirjailijuutta ja etnoliittista toimijuutta julkaisujen saamelaisrepresentaation taustalla vaikuttavina voimina, nostan tutkielmani keskiöön julkaisujen välittämän saamelaiskuvan ja tarkastelen sitä jälkikolonialistisesta näkökulmasta. Tutkielmani asettuu kiihtyvällä tahdilla kasvavalle monitieteelliselle saamentutkimuksen kentälle.

## 2. SAAMELAISTEN ULKONÄKÖ JA OLEMUS

### 2.1. "Tradition taakka" – Jalvin tekstien suhde saamelaiskuvauksen perinteeseen

Pedar Jalvin julkaisuissa ulkonäön ja fyysisten ominaisuuksien kuvaus ei näyttele suurta roolia. Muutamaa sanaa pidempiä suoria kuvauksia löytyy vain kahdesta kirjoituksesta: novellista "Okta oanehis eallingeardi", jossa Jalvi kuvasi saamelaisnuorukaisen matkaa opintiellä sekä saamelaisten kulttuuria esittelevässä ja vanhoihin käsityksiin kantaaottavassa artikkelissa "Pieniä pakinoita Lapista II". Saamelaisten ulkoisiin piirteisiin ei pysähdytä pitkäksi aikaa edes kaunokirjallisten kuvausten lomassa, vaikka laveita maalailuja saivat osakseen niin luonteenpiirteet, tavat kuin ympäristö. Esimerkiksi artikkelissa "Pieniä pakinoita Lapissa II" ja novellissa "Duoddar alde" Jalvi kuvaa Lapin luontoa usean sivun verran. Saameisten kansanluonnetta Jalvi kuvailee laveasti muun muassa artikkeleissa "Lapista" ja "Pieniä pakinoita I, II ja III".

On mielestäni selvää, että fyysisten ominaisuuksien kuvauksen vähäisyys poikkeaa ajan Lappia kuvaavan kirjallisuuden traditiosta: niin saamelaisten kuin muidenkin kansallisuuksien ulkonäköä kuvailtiin matkakirjallisuudessa, kaunokirjallisuudessa ja Lappia koskevissa tieteellisissä julkaisuissa. Jopa kansanryhmien sivistyksen ja kulttuurin taso saatettiin määritellä 1900-luvun taitteessa ulkoisten ominaisuuksien pohjalta.<sup>54</sup> Valtakulttuurien luomaan representaatioon saamelaisista ja saamelaisuudesta, niin sanottuun vanhaan Lapin kuvaan, Jalvi tutustui jo ennen julkaisujensa kirjoittamista opiskellessaan suomalaisen yhteiskunnan piirissä.

Jalvi muutti Keski-Suomeen keväällä 1911 osallistuessaan kolmen kuukauden ylempien maalaiskoulujen käsityöopettajan virkakelpoisuuteen pätevöittäväälle kurssille Tampereen Käsityö- ja Taideteollisuuskouluun. Koulun henki oli kansallisromanttinen: sen perustaja Emilia ja Ludvig Roine kuvailivat koulun tarkoitukseksi ”uudelleen herättää meidän omia kansallisia muotojamme ja mallejamme”. Kurssilla opiskeltiin niin sielutiedettä, kasvatus- ja opetusoppia kuin veistostaitoa ja maalaus- ja taidepiirustusta.<sup>55</sup>

Opettajaseminaarissa Jyväskylässä Jalvi aloitti opintonsa 1.9.1911 ja kirjautui oppilaitokseen suomalaisella syntymänimellään Petteri Helander. Opintoja leimasi nousussa ollut kotiseutututkimus sekä kansallisaatteellinen ilmapiiri: ensimmäisellä luokalla luettavana kirjallisuutena olivat muun muassa perinteistä Lapin kuvaa rakentaneen Elias Lönnrotin (1802–1884) elämäkerta *Elias Lönnrot* (Kirjoittanut O.A. Kallio, 1902) sekä *Kalevala* (1849) johdantoineen.<sup>56</sup> Opetuksen sisältö kuvasti vahvasti ajan fennomaanista henkeä, jonka keskeisiä vaikuttajia muun muassa Lönnrot oli.<sup>57</sup> Jo ensimmäisen lukukauden aikana Jalvi muutti nimensä Helanderista Pekka Pohjansäteeksi,<sup>58</sup> mikä kertoo sekä kansallisromanttisen ilmapiirin vaikutuksesta Jalviin että miehen tarpeesta erottautua ruotsalaisesta ristimänimestään ja sopeutua Jyväskylän fennomaaniseen ilmapiiriin.

---

<sup>54</sup> Kähkönen 2012, 28.

<sup>55</sup> Sainio 1966, 15–18; Hirvonen 2016, 15.

<sup>56</sup> Sainio 1966, 26.

<sup>57</sup> Kähkönen 2012, 19.

<sup>58</sup> Sainio 1966, 23; Hirvonen 2016, 11.

Tulkitsen, että vahvan ulkonäönkuvauksen tradition rinnalla sen puuttuminen Jalvin tuotannosta ei vain jätä ulkonäköä huomiotta, vaan antaa myös valtaa vanhalle saamelaiskuvauksen perinteelle. Jalvin elinaikana, 1900-luvun taitteessa, saamelaisia käsittelevää ja sen kulttuurin ja kansan olemusta määrittelevää kirjallisuutta oli tuotettu ja rakennettu valtakulttuurien toimesta jo vuosisatojen ajan. Perinteisen saamelaiskuvauksen tradition aloitti jo vuonna 98 jkr. roomalainen senaattori ja historioitsija Cornelius Tacitus (noin 55–120 jkr.) lyhyellä fenni-kuvauksellaan teoksessa *Germania* (98 jkr.).<sup>59</sup> Kuitenkin erityisesti itävaltalaisen Johannes Schefferuksen 1673 julkaiseman ensimmäisen saamelaisia kuvaavan monografian *Lapponian* ja sen saaman suosion myötä saamelaisten kuvaaminen suuripäisenä, leveäotsaisena, lättänenäisenä ja kääpiömäisenä kansana muodostui kaavamaiseksi tavaksi.<sup>60</sup>

Lappiin suuntautuva kirjallisuus kasvatti suosiotaan erityisesti valistuksen ja romantiikan vaikutuksen seurauksena ja 1700-luvulla Lappi-kirjallisuus paisui suoranaisiksi tulvaksi. Esityksiä Saamenmaasta ja saamelaisista tuottivat niin ulkopuoliset matkailijat kuin Lapissa asuneet virkamiehet.<sup>61</sup> Matkakirjoja julkaisivat muun muassa englantilainen kivennäistieteilijä Edvard Daniel Clarke, ranskalainen luonnontieteilijä ja matemaatikko George Louis Leclerc de Buffon (1707–1788), italialainen tutkimusmatkailija Giuseppe Acerbi, sekä ruotsalainen luonnontieteilijä Carl von Linné (1707–1778).<sup>62</sup>

Myös rotuteorioiden suosion lisääntyminen 1800-luvulla kolonialismin rationalisoimiseksi ja eurooppalaisen rodun ja kulttuurin paremmuuden todistamiseksi lisäsi entisestään kiinnostusta pohjoista alkuperäiskansaa kohtaan. Saamelaista ulkonäköä ja kulttuuria kuvailtiin jokaisessa huomattavassa aikansa rotuteoriaa käsittelevässä teoksessa.<sup>63</sup> Rotuteorioista oltiin kiinnostuneita monella eri tieteenalalla. Ensimmäisen laajan tutkimuksen saamelaisia koskevista rotuteorioista laatinut aatehistorioitsija Pekka Isaksson kiteyttää väitöskirjassaan *Kumma kuvajainen: rasismi rotututkimuksessa, rotuteorioiden saamelaiset ja suomalainen fyysinen antropologia* (2001) osuvasti ajan

---

<sup>59</sup> Lehtola 1997, 47–48.

<sup>60</sup> Harle & Moisio 2000, 121; Kähkönen 2012, 9.

<sup>61</sup> Lehtola 1997, 49–50.

<sup>62</sup> Isaksson 2001, 42–45.

<sup>63</sup> Kähkönen 2012, 9–30.

henkeä: Isakssonin mukaan rotu muodosti ”leikkauspisteen”, jossa kohtasivat poliittiset näkemykset yhteiskunnallisista valtasuhteista ja tieteelliset teoriat ihmiskunnan biologisesta kehityksestä.<sup>64</sup> Saamelaisia matkustettiin katsomaan ja tutkimaan ympäri Eurooppaa ja alkuperäiskansa alistettiin tieteen nimissä rotututkimuksen kohteeksi.<sup>65</sup>

1800-luvun puolivälissä esimerkiksi fyysinen antropologia vakiintui omaksi tieteenalaksi, kun rotuluokittelujen perustaksi kaivattiin silmämääräisiä tutkimuksia tieteellisempiä kriteerejä. Rotututkimuksen ytimeksi nousivat luonnontieteellisten menetelmien käyttö, kuten kallojen ja raajojen pituuksien mittaus, sekä tulosten matemaattinen käsittely.<sup>66</sup> Radikaaleimpia tuloksia esittävät tutkijat rinnastivat saamelaiset ihmisen ja apinan välimaastoon<sup>67</sup> tai suoraan eläimiin. Vaikka suomalainen tiedeyhteisö ei nostanut ennen 1800-luvun loppupuolta fyysisten ominaisuuksien merkitystä rodun määrittelyssä keskieuropalaiselle tasolle, toisinnettiin tieteellisissä julkaisuissa ja kirjallisuudessa samankaltaista kuvausta likaisesta, oudosta, tummasta ja leveäkalloisesta saamelaisesta: mongolisesta rodusta<sup>68</sup>, kehittyneen ja hienostuneen vaalean rodun vastakohdasta.<sup>69</sup>

Pedar Jalvin lapsuudessa ja nuoruudessa 1900-luvun taitteessa myös suomalaista fyysisiin ominaisuuksiin pohjautuvaa rotututkimusta alkoi ilmestyä enemmän. Aiemmin eurooppalaisten ja ruotsalaisten rotututkijoiden tuloksille jopa naureskeltiin, koska suomalaisten nähtiin saamelaisten ohella kuuluvan germaanisen rodun sijaan alempiarvoisiin mongolisiin rotuihin. Suomalaisen identiteettiprojektin, fennomanian, vahvistuessa suomalaisten tarve kuulua eurooppalaiseen eliittiin, kulttuurikansojen joukkoon, synnytti entistä voimakkaamman tarpeen erottautua mongolista rotua

---

<sup>64</sup> Isaksson 2001, 67.

<sup>65</sup> Kähkönen 2012, 12–13.

<sup>66</sup> Isaksson 2001, 66–67.

<sup>67</sup> Esimerkiksi Edward Daniel Clarke huomautti, että jos saamelaisia vietäisiin villieläinnäyttelyyn, olisi mahdollista, että saamelaisia luultaisiin aikoja sitten hävinneeksi siteksi ihmisen ja apinan välillä. Ks. Clarke (1819) 2000, 280; ks., ks. myös Isaksson 2001, 61.

<sup>68</sup> Saamelaisten rodullinen määritelmä vaihteli: heidät määriteltiin mongoliseen rotuun, erityiseen lappalaiseen rotuun tai ”epämuotoisten” muunnokseen. Ks. Isaksson 2001, 46.

<sup>69</sup> Isaksson 2001, 200–201; Kähkönen 2012, 66–67.

edustavista saamelaisista, ja kulttuuriryhmien ominaisuuksien ja erojen kuvaus yleistyi.<sup>70</sup> Ajan saamelaiskuva siis syntyi paikoin fennomaanisen kansalliskuvan sivutuotteena.<sup>71</sup>

Näen, että koska saamelaista kirjallista kulttuuria tai itsemäärittelyä ei ollut vielä ennen 1900-lukua ilmestynyt, kuva saamelaisista ja ainoa saatavilla oleva kirjallinen tieto saamelaiskulttuurista rakentui pääasiassa valtakulttuurien laatimien stereotyyppisten representatioiden varaan. Esitän, että syitä Jalvin tuotannon ulkonäönkuvauksen vähäisyyteen voidaan lähteä etsimään vahvana eläneestä vanhasta Lapin kuvauksen traditiosta sekä valtakulttuurien suhtautumisesta saamelaisiin, joiden vaikutuksen alaisena Jalvi varttui. Jo lapsuudessa kuullut tarinat saamelaisia koskevista rotututkimuksista, alkuperäiskansaa kummastelevat ja haastattelevat matkailijat sekä kansakoulussa opitut kuvaukset rotujen eroista rakensivat Jalvin maailmankuvaa ja näkemystä omasta etnisyydestä ja toiseudesta.

Lukemisella ja kirjoittamisella ei ollut pitkiä perinteitä saamelaisessa kulttuurissa, vaan kerronta pohjautui suulliseen kertomusperinteeseen.<sup>72</sup> Harvoin ilmestyneisiin saamelaiskirjailijoiden teksteihin opintiestä haaveileva Jalvi tutustui todennäköisesti viimeistään työskennellessään Norjassa vuonna 1910.<sup>73</sup> Tässä vaiheessa Jalvi osasi lukea ainakin auttavasti pohjoissaamen, suomen ja norjan kielisiä tekstejä.<sup>74</sup> Yksittäisiä runoja ja hengellisiä tekstejä lukuun ottamatta, ensimmäinen julkaistu saamelaisen kirjailijan teos oli norjalaisen Matti Aikion (1872–1929) kirjoittama *I Dyresskin (Eläinten nahoissa, 1906)*. Aikio kuitenkin kirjoitti norjaksi: syrjinnän vuoksi hän peitteli saamelaisuuttaan ja jopa pyrki löytämään perinnöstään germaanisia sukujuuria.<sup>75</sup> Pedar Jalvin kerrotaan ihailleen Aikion tuotantoa ja suunnitelleen jopa sen kääntämistä suomeksi ja saameksi.<sup>76</sup>

---

<sup>70</sup> Harle & Moisio 2000, 99–100; 120–121; Kähkönen 2012, 19.

<sup>71</sup> Ks., ks. myös Lehtola 2012, 178.

<sup>72</sup> Räsänen 2012, 5.

<sup>73</sup> Sainio 1966, 13–15.

<sup>74</sup> Armas Launisen kirjoittaman matkakirjan *Tunturisävelmiä etsimässä. Lapissa 1904 ja 1905* perusteella voidaan olettaa Jalvin oppineen kansakoulussa puhumaan sekä kirjoittamaan suomen- ja saamenkieltä. Ks. Launis 2004, 287. Norjan kielen Jalvi oppi työskennellessään Norjassa vuonna 1910. Ks. Sainio 1966, 15; Outakoski *Lapin Kansa* 7.8.1966.

<sup>75</sup> Lehtola 2015, 81–83.

<sup>76</sup> Outakoski *Lapin Kansa* 7.8.1966; Hirvonen 2016, 14.



Aikion tuotanto toisti kuitenkin pitkälti valtakulttuurien Lappi-kuvauksia. Vaikka Aikio kirjoitti saamelaisaiheista, kannatti kirjailija jopa norjalaistamispolitiikkaa.<sup>77</sup>

Niin Norjassa kuin Ruotsissakin saamelaisten yhteiskunnallisen herääminen alkoi 1900-luvun ensimmäisellä vuosikymmenellä. Poliittinen viriäminen laukaisi erityisesti yhdistys-, mutta myös julkaisutoimintaa. Kirjoitukset olivat kuitenkin luonteeltaan pääosin ohjelmallisia kannanottoja sulauttamispolitiikkaa ja yhteiskunnallisia oloja vastaan. Satunnaisia kaunokirjallisia julkaisuja laativat norjansaamelainen poliitikko ja opettaja Isak Saba (1875–1921) ja Saban kanssa opiskellut norjansaamelainen lehtimies Anders Larsen (1870–1949). Vuonna 1904 Anders Larsen perusti ensimmäinen saamenkielinen poliittistalinjaa edustavan sanomalehden *Sagai Muittaleagje (Uutisten kertoja)*, joka sisälsi niin poliittisia kuin kaunokirjallisiakin julkaisuja.<sup>78</sup> Kaunokirjallisen Saamenmaata kuvaavan teoksen *Beaivvi-Alggo (Sarastus)* Anders julkaisi vuonna 1912. Matti A. Sainion mukaan on todennäköistä, että ainakin Isak Saban toiminnasta Jalvi olisi ollut tietoinen: Saba toimi vuodesta 1905 asti opettaja ja kanttorina Norjan puolella Utsjokea lähimpänä olevassa kunnassa Uuniemessä ja vieraili sukulaistensa luona Inarissa tasaiseen tahtiin.<sup>79</sup>

Ensimmäiseksi saamenkielinen kirjailijaksi tituleerattu ruotsinsaamelainen Johan Turi (1854–1936) näki puolestaan tehtävänsä tiedonvälittäjänä saamelaisesta kulttuurista ja tavoista valtakulttuureille.<sup>80</sup> Hänen 1910 Tanskassa julkaistu teoksensa *Muittalus samid birra* oli ensimmäinen saamenkielellä kirjoitettu teos, joka kertoi saamelaisista. Vaikka kirja sai suosiota ulkomailla ja se käännettiin tanskaksi, ruotsiksi, englanniksi ja saksaksi,<sup>81</sup> jäi teos tuntemattomaksi Suomessa ja saamelaisten keskuudessa.<sup>82</sup> Pedar Jalvin kirjalliset vaikutteet jäivätkin pääosin valtakulttuurien kirjoittamiksi tai niiden ihanteita noudatteleviksi julkaisuiksi.

---

<sup>77</sup> Lehtola 2015, 81.

<sup>78</sup> Lehtola 2015, 75; 78–79.

<sup>79</sup> Sainio 1966, 14.

<sup>80</sup> Lehtola 2015, 83.

<sup>81</sup> Lehtola 2015, 83–85.

<sup>82</sup> Lehtola 2012, 105.

Ongelmallisen stereotyyppisestä ulkonäönkuvauksesta teki erityisesti representaatioiden valta-asetelma: valtakulttuurien toimesta vähäpätöiseksi määritellyn saamelaisen ulkonäön nähtiin olevan sopusoinnussa heikon luonteen kanssa, karuksi määritellyn ulkonäön uskottiin olevan yhteydessä kehittymättömään kulttuuriin.<sup>83</sup> Saamelaiset nähtiin toisaalta jopa ”jätteenä”, aikoinaan eläneestä alkuperäisestä kansasta, toisaalta jalona, puhtaana reliikkina menneisyydestä. Yhteistä kuvauksille kuitenkin oli näkemys siitä, että saamelaiset olivat jääneet kulttuurisessa kehityksessä paikalleen, ne edustivat nykyajalle ja kehitykselle vastakkaista maailmaa.<sup>84</sup>

Ihmisryhmien rodullistaminen piti yllä rotujärjestelmää eli ryhmien välistä valta-asetelmaa, joka oikeutti heikomman ja alemman rodun hyödyntämisen. Rotuteoreetikot esittivät näennäisesti tieteelliselle tutkimukselle pohjautuvia tuloksia, jossa poikkeukset, niin fyysiset kuin henkiset, perusteltiin germaanisilla sukujuurilla. Saamelaisesta tyyppikuvasta poikkeavia yksilöitä, kuten Pedar Jalvia, perusteltiin germaanisilla sukujuurilla.<sup>85</sup> Pedar Jalvin isä Klemet Helander oli Torniossa 1700-luvulla Utsjoelle muuttaneen rakennusmestarin jälkeläinen. Suomalaisilla sukujuurilla ei ollut Jalvin perheen elämässä merkitystä, sillä suku oli jo täysin assimiloitunut alueen saamelaiseen väestöön.<sup>86</sup> Siitä huolimatta esimerkiksi Jalvin oppaakseen värvännyt kansanmusiikintutkija Armas Launis (1884–1969) vetosi suomalaisiin juuriin opastaan kuvaillessaan:

Muistin hänet hyvin viime kohtaamiselta. Sama päältä katsoen hiljainen pojan-nallikka, silmät täynnä veitikkaa, sama pienikasvuinen, hinterä lapinvesa, sama pesemätön nokinaama. Piirteet eivät erikoisemmin lappalaiset, olihan hän puoleksi suomalaista sukuperää.<sup>87</sup>

Rotututkimus ja sille tyypillistä ulkonäönkuvausta toisintava kirjallisuus, kuten nousussa ollut matkakirjallisuus, rakensivat vahvan saamelaiskuvaston, jota Jalvi ei koennut pystyvänsä haastamaan. Kun Jalvi ei kyennyt näitä näennäistieteelliselle pohjalle luotuja

---

<sup>83</sup> Isaksson 2001, 202; Kähkönen 2012, 67.

<sup>84</sup> Lehtola 1999, 18–19.

<sup>85</sup> Isaksson 2001, 67.

<sup>86</sup> Sainio 1966, 6; Nahkiaisoja 2016, 73; Huuskonen 2004, 50–51.

<sup>87</sup> Launis 1922, 94.

esityksiä kumoamaan, pyrki hän tietoisesti jättämään saamelaisia väheksyvät kuvaukset pois.

## 2.2. ”Peseytyminen on prameutta” – Saamelaisten ulkonäön kuvaus Jalvin teksteissä

Vaikka Jalvin julkaisut kuvailevat saamelaisten ulkoisia piirteitä vain harvakseltaan, voidaan vähistä kuvauksista tarkastella Jalvin näkemyksiä saamelaisten ulkoisesta olemuksesta. Koska kuvauksia on vähän, toimivat pienetkin kuvaukset sekä niiden esitystavat tärkeässä roolissa ja rakentavat julkaisujen näkökulmaa.

Pisin ulkonäön kuvaus löytyy omaelämäkerrallisia aineksia sisältävästä novellista ”Okta oanehis ealingeardi”, jossa Jalvi kuvailee lyhyesti päähenkilöä, opintiestä haaveilevaa saamelaista nuorukaista Sámmol Uhccia:

Sámmol oli pieni varreltaan, sillä puute ja pohjoisen kova ja armoton kylmyys, sen paljas ja ankara luonto, olivat puristaneet hänen hennon vartensa sangen hinteläksi. Hänen tummat hiuksensa roikkuivat suorina hartioilla.<sup>88</sup>

Katkelmassa Jalvi ei haasta käsitystä saamelaisista pieninä ja hintelinä tai tummina ja karuina luonnonlapsina eikä myöskään kuvaa mainittuja ominaisuuksia positiivisina piirteinä. Sen sijaan Jalvi perustelee fyysisiä piirteitä käytännön kautta: saamelainen ulkonäkö on muodostunut vuorovaikutuksessa luonnon ja ympäristön kanssa. Jalvi kuvaa Sámmolia säälivään sävyyn ja maalaa pojasta jopa kärsineen ja mitäänsanomattoman näköisen hahmon, jonka fyysisiin ominaisuuksiin ovat pääasiallisena syynä Lapin armottomat luonnonolot. Jalvi ei kuitenkaan tuo kuvauksellaan saamelaisrepresentaatioon uusia ulottuvuuksia, sillä jo valtakulttuurien päätelmien perusteella Lappia kuvaavassa kirjallisuudessa ja tutkimuksessa oli tultu siihen tulokseen, että saamelaisten fyysiset ominaisuudet johtuvat Lapin karuista luonnonoloista ja liikkuvasta elämäntavasta.<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> Jalvi (1915) 2017, 17; Jalvi (1915) 1981, 9.

<sup>89</sup> Luonnonolojen vaikutuksesta ulkonäön kehittymiseen. Ks. Isaksson 2001, 52; 201; Kähkönen 2012, 67.

Julkaisuja tarkasteltaessa nousee esiin, että negatiiviseksi koettujen piirteiden selittäminen käytännön kautta toistuu Jalvin kirjoituksissa useasti, muun muassa Jalvin kommentoimissa saamelaisten nuhjuisuutta ja hygienian puutetta. Saamelaisten epäsiisteyden ja likaisuuden kommentointi oli Lappia kuvaavalle kirjallisuudelle ja tutkimukselle tyypillistä. Esimerkiksi italialainen kirjailija ja tutkimusmatkailija Giuseppe Acerbi (1773–1846) kauhisteli saamelaisten likaista olemusta: ”Näiden lappalaisten ulkomuoto ja puku oli kaiken kaikkiaan mahdollisimman saastainen ja epämiellyttävä”.<sup>90</sup> Myös Jalvin lapsuudessa Utsjoen kirkkoherrana toiminut Aukusti Koivisto (1853–1923) moitti sekä liikkuvia porosaamelaisia että kiinteämmin asuvia kalastajasaamelaisia huonosta hygieniasta.<sup>91</sup>

Koska Jalvi ei pystynyt poistamaan saamelaisilta valtakulttuurien kuvailemaa epäsiisteyden leimaa, hän pyrkii jälleen selittämään syitä nuhjuisen ulkonäön takana:

Ei ole kummakaan, että mustaksi ahavoitunut karvaturkeissaan hääräävä lappalainen saattaa etelän matkailijasta näyttää inhoittavalta ja kummalliselta. Hän kun teltassaan asuu ympäri vuoden ja savussa alituisesti ollen nokeentuu ja likaantuu – peseytyminen on lappalaiselle yhtä työläs tehtävä kuin lentäminen.<sup>92</sup>

Jalvi ei kyseenalaista valtakulttuurien näkemystä saamelaisista ”inhottavina” ja ”kummallisina” kritisoimalla valtakulttuurien näkemystä siisteydestä tai sen tarpeellisuudesta, vaan nojaa länsimaiseen puhtausihanteeseen. Lehtiartikkelissaan ”Pieniä pakinoita Lapista II” hän käsittelee aihetta usean kappaleen verran ja toteaa kiertelemättä, että ”[s]urullinen tosiasia kylläkin on, että likaisuus on lappalaisessa hyvin yleinen ominaisuus”.<sup>93</sup> Pedar Jalvin artikkelista paistaakin ymmärrys valtakulttuurien vieroksuva katsetta kohtaan. Artikkelin kirjoittaessaan vuonna 1914 nuori kirjailijanalku oli jo opiskellut usean vuoden ajan valtakulttuurin piirissä ja omaksunut sen määrittämiä normeja ja ihanteita. Pedar Jalvi tutustui länsimaalaisen kulttuurin ihanteisiin paikoin jo Outakosken kansakoulussa, opastaessaan Launista sävelmäinkeruumatkalla vuonna 1905 sekä työskennellessään Norjassa 1910. Voimakkaammin vaikutteet muokkasivat Jalvin

---

<sup>90</sup> Acerbi (1802) 1984, 55.

<sup>91</sup> Lehtola 2012, 107.

<sup>92</sup> Jalvi (1914) 2017, 54.

<sup>93</sup> Jalvi (1914) 2017, 55.

näkemyksiä miehen muutettua pois saamelaisalueelta, suomalaisen yhteiskunnan pariin opiskelemaan.

Sen lisäksi, että Jalvi ei julkaisuissaan kyseenalaista ja kiertelee saamelaisten ulkonäköä koskevia käsityksiä, hän välillä myötäilee niitä. Esimerkiksi saamelaista kulttuuria kuvailevassa artikkelissa ”Pieniä pakinoita Lapista II” Jalvi käsittelee saamelaisia paikoin samalla toiseuttavalla ja eksotisoivalla katseella, kuin perinteinen Lappi-kirjallisuus:

Todella ihmeellinen maa on tuo Lappi omituisine kääpiömäisine asukkaineen silloin kun se monta kuukautta saa kylpeä suunnattomassa sähkövalaistuksessa. Se on hullunkurinen maa [-].<sup>94</sup>

Saamelaisten myyttisiä esityksiä tutkinut dosentti Risto Pulkkinen huomauttaa, että saamelaisten kuvaaminen ei lyhyinä, vaan suoraan kääpiömäisinä Lapin asukkeina toisintaa 1800-luvulla vahvana elänyt romanttisen historiankirjoituksen traditiota: saamelaiset nähtiin myyttisenä Dverger-kansana, kääpiöinä, joita kutsuttiin myös ”troller” nimellä. Kääpiökansaa pidettiin petollisena ja äärimmäisen rumana, kuten ruotsalaisen arkeologian isän, Sven Nilssonin (1787–1884) esitys saamelaisista vuodelta 1838 osoittaa: ”Lappalaiset ovat pieniä ja rumia ja heillä on leveä suu ja lyhyet raajat. Juuri samanlaisia kertovat muinaistarut myös kääpiöitten olleen.”<sup>95</sup> Viitatessaan Lapin ”kääpiömäisiin asukkaisiin”<sup>96</sup> myös Jalvi tahtomattaan ylläpiti valtakulttuurien luomaa myyttistä saamelaiskuvausta.

Tulkitsen, että Jalvin esitys nosti Lapin ja sen alkuperäiskansan myös ikään kuin valokeilaan, näyttelykappaleeksi: artikkelin kerronta on ulkopuolisessa muodossa, etäällä, ja kuvaa pohjoista kansaa outona ja kaukaisena maana, vastakohtana eteläiselle sivistykselle. Saamelaisten esittäminen ”näyttelytavarana” oli ajalle tyypillistä: Eurooppalaisten huvipuistojen, sirkusten ja erityisesti eläintarhojen ”alempia kulttuureita” eurooppalaisille esittelevät näyttelyt elivät kulta-aikaansa 1800-luvun lopulta 1900-luvun alkuun. Näyttelyistä ja saamelaisia kuljettavista

---

<sup>94</sup> Jalvi (1914) 2017, 57.

<sup>95</sup> Pulkkinen 2000, 53.

<sup>96</sup> Jalvi (1914) 2017, 57.

lappalaiskaravaaneista kirjoitettiin niin ulkomaisissa kuin suomalaisessakin sanomalehdistössä.<sup>97</sup>

Esitän, että Jyväskylän seminaarissa opiskellessaan Pedar Jalvi joutui paikoin itsekin kulttuurisen näyttelyesineen asemaan: Seminaarin ilmapiiri oli Tampereen ammattioppilaitosta huomattavasti tiukempi ja Jalvi kaupungissa eksoottinen tuulahdus Lapin revontulia ja mystiikkaa. Kansallisaatteen sekä nousevan kotiseutututkimuksen vaikutus näkyi opintojen lisäksi myös vapaa-ajan toiminnassa: opiskelijat pitivät esitelmiä kotiseuduistaan ja järjestivät maakunta-aiheisia illanviettoja. Jalvista tuli suosittu esiintyjä kaupunkilaisten järjestämissä tapahtumissa, joissa hän esitti Lappi-aiheista ohjelmaa kotiseutunsa Utsjoen saamenpukuun, gáktiin<sup>98</sup>, pukeutuneena.<sup>99</sup> Vaikka saamenpuvun merkitys sekä aineettoman että aineellisen kulttuuriperinnön viestijänä ja välittäjänä oli tärkeä,<sup>100</sup> ei Jalvi kuvaile pukuja lainkaan. Jalvi ei kiinnittänyt saamelaisten vaatetukseen lähestulkoon ollenkaan huomiota. Lähimmäksi pukeutumisen kuvausta päästään artikkelissa ”Pieniä pakinoita Lapista I”, jossa Jalvi kuvaa saamelaisten olevan ”likainen poronturkki yllään”<sup>101</sup>.

Jalvi pukeutui kotiseutunsa Tenon saamenpukuun vain opintojensa alkuvaiheessa sekä Lappiteemaisissa iltamissa. Opintojen aikana Jalvin muistetaan pukeutuneen aina huolellisesti, useimmiten hänellä oli kaulassaan valkoinen kovitettu kaulus.<sup>102</sup> Tulkitsen, että vaikka Jalvi kuvattiinkin suosittuna, huoliteltuna seuramiehenä, on erilaisuuden kokemus Jyväskylässä ollut läsnä. Jalvin poissaolot olivat luokkansa suurimpia kaikkina seminaarivuosina, vaikka opintomenestys vuosien aikana jopa hieman nousi. Myöskään toverielämässä Jalvi ei ollut osallisena kirjallista ja taiteellista toimintaa lukuun ottamatta.<sup>103</sup>

---

<sup>97</sup> Lehtola 2009, 321–323.

<sup>98</sup> Saamenpuvun pohjoissaamenkielinen nimitys. Gákti on saamelaisten näkyvin kansallinen tunnus ja yksi keskeisiä saamelaisen ihmisen identiteetin symboleita: se sisältää tarkkaa tietoa kantajansa saamelaisryhmästä, suvusta sekä ilmentää jopa mielialoja ja luonteenpiirteitä. Puvun tekeminen on tärkeää suvussa välittyvää kulttuuriperintöä. Lehtola 2015, 15–17.

<sup>99</sup> Sainio 1966, 21–27.

<sup>100</sup> Lehtola 2015, 17.

<sup>101</sup> Jalvi (1914) 2017, 54.

<sup>102</sup> Sainio 1966, 28.

<sup>103</sup> Sainio 1966, 27–36; Hirvonen 2016, 15.

Vuokko Hirvosen tavoin näen, että niin kielensä kuin kulttuurinsa eroavaisuuden takia Jalvi ei voinut olla huomaamatta ja kokematta kuuluvansa vähemmistöön.<sup>104</sup> Tämän vuoksi en myöskään näe, että ulkonäönkuvauksen vähäisyys voisi johtua Jalvin saamelaiskulttuurin sisäisestä positiosta. Jalvi tuli tutuksi oman ja saamelaisen kansan toiseuden ja eksoottisuuden kanssa viimeistään opintojensa aikana. Saamelaisten erilaisuutta korostettiin niin kansanperinteen tutkimuksessa, rotuteorioissa kuin kaunokirjallisuudessa ja esimerkiksi opetusmateriaaleissa, myös paikoin Jalvin omassa tuotannossa.

Vaikka saamelaiset herättivät mielenkiintoa, oli yleinen diskurssi kaunokirjallisuudessa ja tieteellisissä julkaisuissa saamelaisten ulkonäöstä negatiivinen. Paikoin risteävistä mielipiteistä ja vaihtelevista kuvaustyyleistä huolimatta sekä suomalaiset että keskieurooppalaiset tutkijat olivat saamaa mieltä siitä, että saamelaiset olivat ”rumia”.<sup>105</sup> Huolta suomalaisissa aiheutti se, että 1800-luvulla suomalaiset määriteltiin saamelaisten rinnalla epäviehättäviksi. Esimerkiksi rumiksi määritellyt ja epämiellyttävät henkilöt saatettiin Euroopassa määritellä suomalaisiksi tai omaavan suomalaisia piirteitä. Suomalaisissa rotututkimuksissa 1800- ja 1900-lukujen taitteessa pyrittiinkin osoittamaan, että suomalaiset kuuluisivat pitkäkasvoisten, germaanisten kansojen joukkoon, eivätkä olisi sukua saamelaisille, mongolisen suvun edustajille.<sup>106</sup>

Myös Daniel Edvard Clarke ja Giuseppe Acerbi kommentoivat suomalaisten ja saamelaisten eroja jo 1700-luvulla. Clarke huomautti suoraan, että ”[s]uomalainenkin, jota pidetään tietyssä mielessä lappalaisen serkkuna, eroaa tästä monella tavalla”.<sup>107</sup> Acerbi huomautti matkakirjassaan, että ”suomalaiset tai Lapissa asuvat suomalaiset loukkaantuvat, [-] jos heitä sanotaan lappalaisiksi”. Tutkimusmatkailija kuvasi suomalaiset ahkerina ja raittiina kansana, kun taas saamelaiset esiintyvät eläimellisinä ja

---

<sup>104</sup> Ks., ks. myös Hirvonen 2016, 17.

<sup>105</sup> Kähkönen 2012, 66–67.

<sup>106</sup> Kähkönen 2012, 12; 17.

<sup>107</sup> Clarke (1819) 2000, 23.

alkukantaisina: ”Herodotos ja muut antiikin kirjailijat näyttävät tunteneen lappalaiset ja antaneen heille sellaisia nimiä kuin koirankuonoiset, luolakansa ja kääpiöt.”<sup>108</sup>

Vaikkei Jalvi toista suoraan käsitystä rumasta saamelaisesta, esittää hän pohjoisen alkuperäiskansan pääosin tummina, pieninä ja likaisina luonnonlapsina. Viehättävään, miellyttävään tai edes siistiin ulkoiseen olemukseen viittaavia termejä ei julkaisuissa saamelaisista juuri käytetä.<sup>109</sup> Kuitenkin esimerkiksi ympäristöä kuvaaillessaan Jalvi käyttää säästelemättä kauniiseen ja viehättävään liitettäviä adjektiiveja:

Kun menemme Lappiin silloin kun siellä on vielä kesä, niin saamme nähdä luonnon, joka on todella kaunis, kaunis vaikkakin niin lyhyt, että sitä tekee mieli verrata kukkaseen, joka tänään puhkeaa, mutta jo huomenna lakastuu.<sup>110</sup>

Kauneuden lavea maalailu kertoo, ettei sen kuvaus ollut kirjailijalle merkityksetöntä, vaan kenties tietoinen valinta: suomalaiseen yhteiskuntaan opintojensa aikana integroitunut kirjailija oli omaksunut ihannoimansa länsimaisen sivistisyhteiskunnan ihanteita ja ymmärsi valtakulttuurin vieroksuvan katseen saamelaista kulttuuria kohtaan, jonka arvoasteikolla siisteys ja länsimaalainen kauneusihanne eivät olleet korkealla.

Suorin positiivinen ulkonäön kuvaus löytyy novellista ”Lihku ja lihku orrunsadji”. Opetuksellisessa tarinassa kertoja pohtii onnen olemusta oman elämänsä kulun kautta. Novellin lopussa kertoja kuvaa löytäneensä onnen katsellessaan oman lapsensa leikkiä. Lapsi on ”pellavapäinen” ja kurkottaa isäänsä kohti ”valkeilla kätösillään”.<sup>111</sup> Tulkitsen kuvauksen kuitenkin metaforaksi, esittämään uuden saamelaisen sukupolven syntyä ja nousua.<sup>112</sup> Tulkintaa vahvistaa se, että niin kaunokirjallisissa julkaisuissaan kuin

---

<sup>108</sup> Acerbi (1802) 1984, 50.

<sup>109</sup> Poikkeuksena viehättävään ulkonäköön viittaavia termejä löytyy Jalvin artikkeleista ”Sananen Lappalaisesta laulurunoudesta”, jossa Jalvi valottaa joikua valtaväestölle. Esimerkkinä käytetty joiku on ”lemmenjoiku” Laulu morsiamesta. Vastaavia termejä Jalvi ei käytä itse kuvaaillessaan saamelaisia. Ks. Jalvi (1915) 2017, 73–74.

<sup>110</sup> Jalvi (1914) 2017, 56.

<sup>111</sup> Jalvi (1915) 2017, 23; Jalvi (1915) 1981, 19.

<sup>112</sup> Samoin esimerkiksi runossa ”Bártnažii” saamelaispojalle kohdistetut sanat ”[e]lä, lapsi, kansallesi, elä synnyinseudullesi!”. Ks. Jalvi (1915) 2017, 12; Jalvi (1915) 1981, 4.



pakinoissaankin Jalvi toisti usein kansallisromanttisia, jopa poleemisia huudahduksia ja suuntasi katseita saamelaisten tulevaisuuteen.<sup>113</sup>

Ainoa konkreettinen saamelaisneidon positiivinen kuvaus löytyy puolestaan ”Pieniä pakinoita Lapista I”. Matkakirjailijoiden retkiä Lappiin kommentoidessaan artikkelissa Jalvi ilmaisee Lapin matkaajan, Knut Possen, rakastuneen Lapin verojenkeruumatkallaan saamelaistytöön: ”[-] jonka tumma tukka ja uneksivat silmät kiehtoivat Knut herran lemmenpauloihin”<sup>114</sup>. Saamelaisneidon kuvaus taas taittuu matkakirjallisuudenkin suosimaan saamelaisnaisen erotisointiin.<sup>115</sup> Suoraan Jalvin sanoittamana henkilökuvauksessa sana ”kaunis” ja ”komea” esiintyvät vain saamelaismiehen kosiopuuhiä käsittelevässä novellissa ”Staurum-Juoksa”. Novellin puolivälissä halutun Kadja neidon kilpakosijaa, porosaamelaista Lansman-Mattia, kuvataan kerran ihailevaan sävyyn: ”mies on kuin virpi, rikas ja kaunis”.<sup>116</sup>

Ulkoisten piirteiden kuvailu loistaa poissaolollaan suurimmassa osassa julkaisuja. Esimerkiksi novellissa ”Uhcabárdni”, jossa päähenkilö havittelee rikkaan pororuhinaan tytärtä omakseen, ei neidon ulkonäköä kommentoida kertaakaan, vaikka hän ”ajatteli Katjaa alinomaa, tytär oli hänen mielessään kaikissa toimissa, niin nukkuessa kuin valveilla”.<sup>117</sup> Kertomuksessa ”Lihkku ja lihku orrunsadji” kuvatessaan saamelaistytön kohtaamista etelän kaupungissa, ei Jalvi kuvaile myöskään neidon ulkonäköä sanallakaan:

Katsos, kerran seuroista palatessani satuin näkemään yhdet kasvot – kotiseutuni tytön kasvot. Ne saivat minut ajatuksiin, mieleeni nousi jo aikoja sitten unohtunut muisto kotiseudusta ja synnyinmaasta. [-] Kiitollisena seurasin noita kasvoja, jotka pelastivat minut surkeudelta [-].<sup>118</sup>

---

<sup>113</sup> Esimerkiksi novellissa ”Okta oanehis eallingeardi” päähenkilö Sámmol luo uskoa saamelaisen kansan tulevaisuuteen: ”[M]eidän pieni Saamen kansakin etsii silloin jo todellista valoa”. (1915) 2017, 19; Jalvi (1915) 1981, 12. Artikkelissa ”Lappalaisten laulurunoudesta” Jalvi puolestaan lausuu, että ”[s]amalla viitoittakoot ne [joiut] tietä nousevalle saamilaispolvelle uusien ja parempien luomiseen”. Jalvi (1915) 2017, 74.

<sup>114</sup> Jalvi (1914) 2017, 54

<sup>115</sup> Isaksson 2001, 43.

<sup>116</sup> Jalvi (1915) 2017, 76.

<sup>117</sup> Jalvi (1915) 2017, 29; Jalvi (1915) 1981, 31.

<sup>118</sup> Jalvi (1915) 2017, 23; Jalvi (1915) 1981, 18.

Perheen perustamista tai rakkautta kuvaavana kertomuksena on silmiinpistävä, ettei kertomuksesta löydy neidon ulkonäön ja olemuksen kuvausta. Kuitenkin tulkitsen novellin ennemminkin ohjelmallisena kertomuksena, jossa huomion ei ole tarkoituskaan keskittyä saamelaisneidon kuvailuun. Myös tässä tapauksessa ohjelmalliseen kertomukseen olisi romanttinen, saamelaiskansallistunnetta nostattava neidon olemuksen ja ulkonäön kuvaus sopinut vahvistamaan novellin sanomaa.

Pedar Jalvin kertomukset ja artikkelit ovat luonteeltaan pääasiassa ohjelmallisia, eikä ulkonäön kuvauksen vähäisyys pistä välttämättä lukijalle silmään oitis. Tuotannon saamelaisesitysten tarkastelu kokonaisuutena ja sen vertaaminen ajan kirjalliseen traditioon sekä vallalla olleisiin ihanteisiin herättää kysymyksen puuttuvasta palasesta. Vahvana eläneen vanhan Lapin kuvan vastustamisen sijasta Jalvi on valinnut perustella piirteitä käytännön syillä sekä paikoin huomion siirtämisellä muualle. Artikkelissa ”Pieniä pakinoita lapista I” kirjailija huomauttaa saamelaisten nuhjuisuudesta puhuessaan, että ”[m]itä tulee taas muihin ominaisuuksiin, ei voi lappalaisista sanoa muuta kuin hyvää.”<sup>119</sup>

Jalvi pyrkiin siirtämään lukijan huomion ominaisuuksiin, jotka näki kansansa hyveinä. Esimerkiksi novellissa ”Okta oanehis eallingeardi” Jalvi kuvaili päähenkilö Sámmolin pieneksi ja hinteläksi nuorukaiseksi, mutta käänsi karuksi taittuvan ulkonäön kuvauksen positiiviseksi: ”Hän oli eloisa ja iloinen, ja hänen suurista mustista silmistään loisti into ja sitkeä elämänhalu.”<sup>120</sup> Kuvaus kiteyttää Jalvin ulkoisen olemuksen kuvauksen. Ulkonäkö ja siihen linkittyvä siisteys oli Jalvin teksteissä saamelaisten mukaan ”prameutta, ja sitä on vältettävä”<sup>121</sup>. Sen sijaan vaatimattomuus on hyveellistä ja tärkeintä oli hyveellinen luonne, jonka ytimessä sorretulla kansalla ovat nöyryys ja sitkeys.

---

<sup>119</sup> Jalvi (1914) 2017, 55.

<sup>120</sup> Jalvi (1915) 2017, 17; Jalvi (1915) 1981, 9.

<sup>121</sup> Jalvi (1915) 2017, 65.

### 3. SAAMELAISTEN LUONNE JA KÄYTÖS

#### 3.1. Korostettu hyveellisyys – Esitykset vanhaa Lapin-kuvaa vastaan

Pedar Jalvin julkaisuista nousevat runsaslukuisuudessaan esiin saamelaisten luonteenpiirteitä ja käytöstä käsittelevät kuvaukset. Saamelaisten kansallista luonnetta määritellään erityisesti lehtiartikkeleissa, mutta tyyppiluonne rakentuu myös novelleissa ja runoissa, käytöskuvausten lomassa sekä vastakohtien ja normiston määrittelyn leikkauspisteissä. Kansanluonteen kuvaukset kietoutuvat yhteen tapakulttuurin ja olemuksen esittelyn kanssa, mutta nousevat esiin myös saamelaisten historiaa ja tulevaisuutta luotaavissa esityksissä.

Jalvin julkaisujen saamelaista kansanluonnetta määrittelevät kuvaukset ovat paikoin vuolaan positiivisia ja ylistävässä tyyliinsään jopa silmiinpistäviä. Useissa artikkeleissa, kuten *Keski-Suomessa* 1914 julkaistuissa saamelaisia ja saamelaista kulttuuria esittelevissä artikkeleissa ”Pieniä pakinoita Lapista I, II ja III” Jalvi käyttää toistuvina termeinä korostetun positiivisia sanavalintoja ja jopa muusta tekstistä erottuvia, pitkiä positiivisten adjektiivien luetteloita: ”Tarkkailemalla lappalaista [-] huomaamme ystävällisyyttä, ankaraa jyrkkää kunniantuntoa, kiitollisuutta, rehellisyyttä, vieraanvaraisuutta [-].”<sup>122</sup> Niin luetteloissa kuin yksittäisinä julkaisuissa toistuvat erityisesti oikeamielisyyttä ja yhteistyökykyisyyttä kuvaavat termit, jotka maalaavat pohjoisesta alkuperäiskansasta nuhteetonta kuvaa. Nämä korostetun positiiviset kuvaukset vaikuttavat paikoin jopa selitteleviltä. Esimerkiksi artikkelissa ”Pieniä pakinoita Lapista I” Jalvi päättää saamelaista kansanluonnetta kehuvaan kuvauksen todistelevaan sävyyn: ”Se, joka kerrankin on Lapissa käynyt, on varmasti huomannut kaiken tuon, hän on suureksi ilokseen nähnyt siellä todella rehellistä kansaa.”<sup>123</sup>

Näen, että Jalvin tarpeen selittää ja todistella saamelaisten hyveellisyyttä voidaan nähdä johtuvan perinteisestä valtakulttuurien ennakkokäsitysten ja uskomusten muovaamasta stereotyyppisestä saamelaisen kansanluonteen kuvauksesta. Stereotyyppistä

---

<sup>122</sup> Jalvi (1914) 2017, 59.

<sup>123</sup> Jalvi (1914) 2017, 55.

representaatiota ei rakennettu vain tieteenpiirissä, vaan valtaosa Lappiin suuntautuvista virkamiehistä omaksui käsityksensä saamelaisuudesta ja saamelaisista kirjavien kuvausten summana. Saamelaisia ja saamelaista kulttuuria luonnehdittiin niin sanomalehdissä, matkakirjallisuudessa, kaunokirjallisuudessa, tieteellisissä julkaisuissa kuin esimerkiksi oppikirjoissa.<sup>124</sup> Julkaisujen käsitykset saamelaisista olivat pääsääntöisesti kaksijakoisia: toisaalta saamelaiset nähtiin jalona ja turmeltumattomana luonnonkansana, toisaalta alkukantaisena reliikkinä menneisyydestä, johon liitettiin rappeutuminen ja epämoraalisen villin luonne. Yhteistä kuvauksille oli voimakas toiseuttaminen: vieras kansa kuvattiin vastakohtien kautta, oman kulttuurin peilinä.<sup>125</sup>

Minuuden määrittely toiseuden kautta oli tyypillistä suomalaiskansallisessa identiteettiprojektissa:<sup>126</sup> Suomalaista kansanluonnetta kuvailtiin laajasti fennomanian värittävässä kirjallisuudessa ja muissa kirjallisissa julkaisuissa 1900-luvun taitteessa. Leimallisiksi luonteenpiirteiksi nostettiin rehellisyys, maanpuolustustahto, vieraanvaraisuus, paheeton elämä sekä surumielisyys. Näitä piirteitä vasten myös muita kansallisuuksia ja etnisiä ryhmiä lähestyttiin.<sup>127</sup> Suomalaiskansallisia ihanteita sekä saamelaisten alisteista yhteiskunnallista asemaa vasten tarkasteltuna Jalvin julkaisut välittävät tarvetta määritellä saamelaiset ajan ihanteisiin sopiviksi. Jalvin teksteihin valitut termit ja teemat kietoutuvatkin keskusteluksi vanhan Lapin kuvauksen ja ajan kansallisromanttisen tradition kanssa.

Veli-Pekka Lehtola toteaa, että 1920- ja 1930-lukujen lappilaiselle kirjallisuudelle leimallista on sen suhde vanhaan Lapin kuvauksen perinteeseen. Kun vanhaa Lapin kuvaa leimasi eksotiikka ja korostunut toiseus, uutta Lapin representaatiota luovat kirjailijat tarttuivat herkästi samoihin teemoihin: he sekä kumosivat vanhoja myyttejä että käyttivät niitä hyväkseen.<sup>128</sup> Tulkitsen, että samankaltaista tyyliä on löydettävissä myös ensimmäisistä saamelaisten kirjoittamista julkaisuista 1900- ja 1910-luvuilta. Useat kirjailijat, kuten Johan Turi teoksellaan *Muittalus samid birra* tai Matti Aikio *I dyresskinn*,

---

<sup>124</sup> Lehtola 2012, 178; Ranta 2019, 149.

<sup>125</sup> Lehtola 1999, 16–18.

<sup>126</sup> Ibid., 18.

<sup>127</sup> Kähkönen 2012, 19.

<sup>128</sup> Lehtola 1997, 47.

pyrkivät vaikuttamaan nimenomaan virheellisiin yleistyksiin saamelaisesta kulttuurista ja kansan olemuksesta. Myös Jalvin julkaisuja ja valtakulttuurien Lappia kuvaavan kirjallisuuden traditiota vertaillen tulee selväksi, että Jalvi pyrkii selittämään ja kumoamaan vallalla olevia negatiivisia käsityksiä pohjoisen alkuperäiskansan luonteesta, olemuksesta sekä mielenmaisemasta.

Matkakirjallisuuden tradition kehityksen voidaan nähdä rakentuneen aiemman kirjallisuuden pohjalle, sillä matkailijat olivat pääsääntöisesti oppinutta väkeä, joka lähti matkaan aiemmat matkakirjallisuuden tuotokset taustatietonaan.<sup>129</sup> Ei olekaan ihme, että nuori saamelainen kirjallisuus syntyessään 1900-luvun taitteessa myöskin rakentui saman tematiikan ympärille ja paradoksaalisesti alkoi vastustaa valtakulttuurien saamelaisidentiteetin ja kulttuurin määrittelyä sille vieraalla keinoilla, kirjallisuuden kautta. Jalvin julkaisujen luonteenkuvauksen runsautta voidaan pitää luonnollisena tätä vallalla ollut vahvaa saamelaiskuvausten vasten.

Valtakulttuurien tavoitteena oli muovata primitiivisinä ja pakanallisina nähdystä saamelaisista kunnollisia kansalaisia ja uskollisia alamaisia.<sup>130</sup> Eryyksen paljon huomiota Jalvi antaakin julkaisuissaan 1800-luvun lopun suomalaisessa poliittisessä keskustelussa esiin nostetulle hyvän kansalaisen määritelmälle. Eryyksen fennomaanien siveellisyyskäsitteen uuteen diskurssiin kuului käyttäytämistapojen moraalisuus, kuten rehellisyys ja hyvät aikomukset.<sup>131</sup> Sen lisäksi, että useissa artikkeleissa käytetään saamelaisten luonnetta kuvailtaessa rehellisyyteen viittaavia termejä, artikkelissa ”Pieniä pakinoita Lapista I” Jalvi kuvailee saamelaisten oikeamielisyyttä suoraan ja laveasti:

Rehellisenä, sanansapitävänä, myöntyväisenä omaa lappalainen avokätisyyden ja uskollisuuden. [-] Ilman pienintäkään epäilystä voi matkamies jättää matkatavaransa ulos ja varmaan hän löytää ne koskemattomina paikoillaan.<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup> Lehtola 1997, 50.

<sup>130</sup> Kylli 2014, 32; Ranta 2019, 154.

<sup>131</sup> Pulkkinen & Sorainen 2011, 15.

<sup>132</sup> Jalvi (1914) 2017, 55.

Jalvi pyrkii vahvistamaan sanomaansa toistamalla useita rehellisyyteen liitettyjä käsitteitä ja kieltämällä mahdollisuuden kyseenalaistaa niitä. Vahvistaakseen ja todistaakseen esittämiään kuvauksia Jalvi perustelee saamelaisten rehellisyyttä käytännön esimerkin avulla. Hän selventää saamelaisten säilyttävän arvoesineitään lukottomassa aitassa: ”Tällaisessa avonaisessa aitassa säilyttivät he arvoesineensä, vaatteensa y.m. ilman että kukaan niitä sieltä varasti.”<sup>133</sup> Vahvasti kantaaottavan tyylin vuoksi on selvää, että Jalviin on vaikuttanut valtakulttuurien tuottama käsitys pohjoisesta alkuperäiskansasta epärehellisenä ja moraalittomana kääpiökansana.

Veli-Pekka Lehtola rinnastaa osuvasti Lappi-kirjallisuuden saamelaiskuvauksen rakenteen Edward W. Saidin orientalismiin, jossa mielikuvat perustuivat pitkälti lännen, tai etelän, tarpeille. Käsitteet kehitettiin olemaan vastakohtana omalle kulttuurille. Uskomus saamelaisten epäluotettavuudesta linkittyy samaan vastakohtaistamisen strategiaan, jossa vastakkaisuusiksi asetettiin irrationaalinen, moraaliton ja lapsenomainen alkukantaisuus sekä rationaalinen hyveellinen ja kypsä länsimaalainen talonpoikaisuus.<sup>134</sup> Said huomauttaa, että idän ja lännen suhdetta hallitsi poikkeuksetta se, että Eurooppa esittäytyi aina suhteen vahvempaa ja kehittyneempänä osapuolena. Suhteen mittarit perustuivatkin nimenomaan lännen, Euroopan, tarpeille.<sup>135</sup>

Maanviljelyn asema kehityksen mittarina korostui 1800-luvulla, kun uudisasutuksen leviäminen pohjoisille alueille kiihtyi. Esimerkiksi Giuseppe Acerbin klassikoksi muodostuneessa teoksessa *Travels through Sweden, Finland and Lapland to the North Cape in the years 1798 and 1799 (1802)* saamelaiset kuvattiin sivistymättöminä ja villeinä pakanoina, jotka vaikeuttivat vihamielisinä urheiden suomalaisten maanviljelijöiden taistelua ankaraa luontoa vastaan. Samoja käsityksiä alkoi toistaa myös 1800-luvulla ilmestynyt suomalainen matkakirjallisuus: sen tärkeimpiä edustajia ja suomalaisen Lapin kuvan määrittelijöitä olivat erityisesti Matias Aleksanteri Castrén (1813–1852) ja Elias Lönnrot (1802–1884). Castrén kuvasi matkansa Lapin erämaihin pelottavaksi kokemukseksi ja sen asukkaat oudoiksi ja sivistymättömiksi villeiksi, joiden ainoa hyve oli

---

<sup>133</sup> Jalvi (1914) 2017, 55.

<sup>134</sup> Saidia soveltanut Lehtola 1999, 16; 18. Ks. myös Said (1978) 1980, 40.

<sup>135</sup> Said (1978) 1980, 39–40.

nöyryys. Tälle pohjalle rakentui myös Zacharias Topeliuksen (1818–1898) *Boken om vårt land* (1875), jonka luomaa käsitystä ”hitaista ja raskamielisistä”<sup>136</sup> saamelaisista opiskeltiin koulukirjoista vielä 1950-luvulla.<sup>137</sup>

1800-luvun puolivälin jälkeen erityisesti sosiaalidarvinistinen näkemys yhteiskuntien ja kulttuurien kehityksestä sävytti rotututkimuksen ja -kuvauksen kenttää: keskeisimmäksi määrittäväksi tekijäksi nousi kansojen ja rotujen kehityksen taso. Veli-Pekka Lehtola on tuonut esiin, että keskustelu näkyi kaunokirjallisuudessa entisestään korostuvana meidän ja muiden, alkukantaisen ja sivistyneen erotteluna: tyypillistä oli korostunut näkemys saamelaiskulttuurin ja saamelaisten luonteen erilaisuudesta. Saamelaiskulttuurille tyypilliset piirteet tulkittiin lähtökohtaisesti alkukantaisuudeksi: pyyntikulttuuri kehittymättömyydeksi, osaamattomuus rahan kanssa tyhmyydeksi ja hidas, luonnonrytmiin sopeutuva ajankäyttö, laiskuudeksi. Alkukantaisuuteen liitettiin viettien alkuvoimaisuus: seksuaalinen käytös sekä moraalitilanne nähtiin olevan lapsen tasolla. Mystistä ja kiihottavaa, jopa pornografista, kuvaa eläimellisestä saamelaisesta käytti hyödykseen erityisesti kaunokirjallisuus 1900-luvun alussa. Synnillisyyden leima sai valtakulttuurin edustajat kyseenalaistamaan saamelaisten moraalin kokonaisuudessaan ja kiteytyi toistuviin kuvauksiin saamelaisista parantumattomina porovarkaina.<sup>138</sup>

Pornografisiin tai tirkistelevällä katseella kuvattuihin saamelaisrepresentaatioihin ei Jalvi ota suoraan kantaa. Rivien välissä hän kuitenkin rakentaa saamelaisista perhekeskeistä kuvaa ja pyrkii näin eroon vanhasta esityksestä saamelaisista moraalisesti takapajuisena kansana. Esimerkiksi onnellisuutta ja sen saavuttamista käsittelevässä novellissa ”Lihku ja lihku orrunsadji” Jalvi päättää tarinan opetuksellisella tyylillä: ”[-] onni löytyy lapsuudesta ja sen asuinsija isän talosta.”<sup>139</sup> Tarinan minäkertojan onni löytyy hänen perheen perustamisen jälkeen, hänen seuratessaan lapsensa leikkiä ja nähdessään onnellisen äidin kasvot. Myös muutamissa artikkeleissa ja runoissa luodaan lyhyin viittauksin saamelaisista perhettä ja lapsia arvostavaa kuvaa. Esimerkiksi ohjelmallisessa runossa ”Bártnažii” kerronnan kohde, pieni poika, nousee arvostuksen kohteeksi: ”Äidin

---

<sup>136</sup> Topelius (1875) 1981, 111.

<sup>137</sup> Lehtola 1997, 51–53.

<sup>138</sup> Lehtola 1999, 18–19; Lehtola 2019, 98.

<sup>139</sup> Jalvi (1915) 2017, 23; Jalvi (1915) 1981, 19.

olet toivo, isän ainut ilo.”<sup>140</sup> Myöskin novellissa ”Okta oanehis eallingeardi” etelään opintielle lähtevän Sámmolin suhde perheeseensä kuvataan välittävänä ja arvostavana:

Sámmolin sydäntä särki, kun hän joutui jättämään isänsä tietämättä, näkisikö häntä enää koskaan. Isä oli suunnattoman iloinen tarttuessaan Sámmolia kädestä; hän toivotti pojalleen onnea haluten uskoa, että näkisi tämän vielä uudenlaisena ihmisenä.<sup>141</sup>

Vaikkeivat perhekeskeisyyttä kuvaavat esitykset suoranaisesti kumonnet siveettömyyden leimaa, tulkitsen, että ne pyrkivät linkittämään saamelaisen mielenmaiseman fennomaanienkin 1800-luvulla jalustalle nostamaan siveellisyyden käsitteeseen: ihanteellisena siveellisyytenä nähtiin sukupuolisiveellisyyden lisäksi kristilliset arvot, kuten puhtaus, äidillisyytys ja perhekeskeisyys.<sup>142</sup>

Valtakulttuurien julkaisuissa saamelaisten seksuaalinen moraalittomuus ja esimerkiksi saamelaisnaisten esittäminen seksuaalisena objektina oli yleistä.<sup>143</sup> Isakssonin mukaan useat Lapinmatkaajat kuten tutkimusmatkailija Edvard Clarke ja luonnontieteilijä Georges Leclerc de Buffon liittivät saamelaisen ulkonäön ja länsimaisesta eroavan tapakulttuurin yliseksuaalisuuteen. Esimerkiksi ranskalainen luonnontieteilijä Buffon kauhisteli saamelaisten käytöstapoja eri sukupuolien ja ikäryhmien peseytyessä yhdessä. Hän kuvaili, ettei saamelainen omista ”Pienintäkään säädyllisyyttä”, vaan tarjoaa ”vaimojaan ja tyttäriään vieraille.”<sup>144</sup> Myös Giuseppe Acerbi esitti saamelaiset eläimellisen seksuaalisina, vailla ymmärrystä tunteista: ”He nauttivat rakkaudesta, mutta heillä on vähän kokemusta tämän intohimon aiheuttamista huokailuista ja herkistä tunteista.” Acerbi ihmetteli myös saamelaisten tapoja, korostaen niiden säädyttömyyttä: ”Kuitenkin on melko yleinen tapa, että eri sukupuolta olevat nuoret nukkuvat yhdessä, ja mikä on vielä poikkeuksellisempaa, antamatta mitään todistetta liiasta tuttavallisuudesta.”<sup>145</sup>

---

<sup>140</sup> Jalvi (1915) 2017, 12; Jalvi (1915) 1981, 4.

<sup>141</sup> Jalvi (1915) 2017, 18–19; Jalvi (1915) 1981, 10.

<sup>142</sup> Pulkkinen & Sorainen 2011, 23.

<sup>143</sup> Isaksson 2001, 43.

<sup>144</sup> Isaksson 2001, 42–43; 48;

<sup>145</sup> Acerbi (1802) 1984, 35–36.



Pedar Jalvin julkaisuissa sukupuolista kanssakäymistä ja seksuaalisen moraalin tematiikkaa sivutaan soveliaisuutta viestittävään sävyyn: Esimerkiksi saamelaista joikuperinnettä esitellessään artikkelissaan ”Sananen lappalaisista joiuista” ja hieman muunnellussa versiossa samasta artikkelista ”Lappalaisten laulurunoudesta” Jalvi esittelee morsiuslaulun, jonka tarkoitus on nuhdella huonosti käyttäytynyttä kosijaa, Lukkar Jounnaa: hetken porosaamelaista neitoa, Biritiä, kosiskeltuaan Lukkar Jounna vaihtaa morsiuslaulun toiseen, rikkaan kalastajasaamelaisen nuoreen tyttäreen. Lukkar Jounna vie ahneudessaan tytön avioon, vaikka tämä on vasta 18-vuotiaana saamelaisen kulttuurin mukaan avioon liian nuori. Joiun laulaja nuhtelee Lukkar Jounnaa sekä Britin sydämen särkemisestä että morsiamen vaihtamista ahneuden takia vieläpä ”lapseen”<sup>146</sup>. Jalvin artikkelit rakentavat saamelaisista moraalisesti valveutunutta ja oikeudentajuista esitystä: joiun perusteella saamelaiset paheksuvat ahneutta, epärehellisyyttä ja keinottelua sekä omaavat moraalisen normiston.

Saamelaisten hyvätapaisuutta ja rehellisyyttä todistelevassa artikkelissaan ”Pieniä pakinoita Lapista I” Jalvi pyrkii selittämään lukijoille myös miksi paljon huomiota saaneet porovarkaudet eivät ole todiste saamelaisten rappeutuneesta moraalista:

Totta kyllä on, että lappalaiset mielellään varastelevat toistensa poroja, mutta porovarkautta ei lappalainen pidä minään synnillisenä tekona. Hän sanoo, että porot ovat alkujaan kuuluneet kaikille, mutta ahneet ihmiset ovat niitä ruvenneet omistelemaan itselleen [-].<sup>147</sup>

Länsimaiseen oikeuskäsitykseen soveltumattomana tekona toisen omaisuuden haltuunotto oli vaikeasti selitettävissä eikä Jalvi sitä lyhyellä kuvauksellaan saanut muotoiltua täysin hyväksytyksi. Otteessa Jalvi myönsi porojen varastelun, mutta pyrki kääntämään porojen suuromistuksen ahneudeksi porovarkauden sijaan. Jalvin lyhyehkö kuvaus ei ehkä onnistu muuttamaan saamelaisrepresentaation luonnetta, mutta antaa tärkeän vihjeen kulttuurien eroavaisuuksista.

---

<sup>146</sup> Jalvi (1914) 2017, 48; Jalvi (1915) 2017, 72.

<sup>147</sup> Jalvi (1914) 2017, 55.

Näen, että porovarkauksien kuvaaminen todisteena saamelaisen kulttuurin turmeltuneisuudesta toimii hyvänä esimerkkinä valtakulttuurien yksipuolisesta katseesta, jolla saamelaisia aikanaan arvioitiin. Teeman monimuotoisuudesta kertoo se, että poronhoidon merkitysjärjestelmiä tutkineen Robert Painen mukaan termin ”porovarkaudet” käyttö on jo itsessään ongelmallista puhuttaessa kulttuurista, johon se ei sovellu.<sup>148</sup> ”Porovarkaudet” tai ”porolainailut” olivat poronhoidon viestintäjärjestelmä, joka ilmensi aikanaan porosaamelaista kulttuuriperinnettä ja vastarinnan muotoa. Toiminnalle oli omat norminsa ja sääntönsä: ”Lainailut” piti toimia niin, että porot olivat mahdollista ”lainata takaisin”. Porovarkaus pienessä muodossa sen sijaan toimi ikään kuin ylisuurten omistusten kontrollina, yhteisten resurssien jakona, paikallisena tulonsiirron keinona.<sup>149</sup>

Porovarkauksien kulttuuriseen luonteeseen peilattuna on huomiota herättävää, ettei Jalvi pyri voimaperäisemmin selventämään kulttuurimuodon merkityksiä saamelaisten moraalittomuusleiman poistamiseksi. Vaikka Jalvi länsimaiseen yhteiskuntaan sopeutuneena saamelaisena ymmärsikin valtakulttuurien vieroksuva katsetta, on hänen täytynyt ymmärtää myös saamelaista perinnettä: Vaikka Jalvi syntyi ja kasvoi jokisaamelaaisessa kodissa, jossa poronhoito ei esittänyt pääelinkeinoa, toimivat Jalvin kotiseudun Tenon alueen saamelaisryhmät pääasiassa vuorovaikutuksessa keskenään. Ryhmien välillä toimi yhteiskunta, joka pohjautui sukuajatteluun ja rikkaampien porosaamelaisten johtamaan ”sosiaaliturvajärjestelmään”, johon liittyivät myös porovarkauden tematiikat. Suomessa porosaamelaaisella yhteisöllä oli pitkään, vielä 1900-luvun alkuvuosikymmeninäkin, vahva, suomalaisista riippumattoman asema erityisesti Inarissa ja Tenolla. Kun Suomi pyrki rakentamaan alueelle tiukempaa hallintojärjestelmää, jossa kuntalaitos edellytti asioiden yhteistä hoitoa, oli utsjokelaisien vakuuttaminen vielä 1920-luvullakin köyhäinhoidon merkityksestä kunnallisena asiana vaikeaa.<sup>150</sup>

Jalvin saamelaiskuvausten korostetun hyveelliset oikeamielisyyden kuvaukset asettuivat vastustamaan valtakulttuurien luomia alentavia ja toiseuttavia esityksiä saamelaisesta

---

<sup>148</sup> Paine 1999, 68–69; Lehtola 2019, 97–99.

<sup>149</sup> Lehtola 2019, 99.

<sup>150</sup> Lehtola 2012, 133.

mielenlaadusta. Siinä missä perinteinen Lappia kuvaava kirjallisuus maalasi saamelaisista ja saamelaisuudesta likaisen, eläimellisen ja alkukantaisen, jopa rivon mielikuvan, pyrki Pedar Jalvi luomaan kuvan kunnollisesta, avoimesta ja rehellisestä luonnonkansasta. Jalvi pyrki kumoamaan vanhaa ja luomaan uutta tietoa saamelaisesta kansasta käyden tiivistä keskustelua vanhan Lapin kuvan kanssa, käyden taistelua oikeudesta määritellä omaa sekä kansastaan luotua representaatiota.

### **3.2. Alhainen ja heikko, sovinnollinen ja sorrettu – Saamelaisten käytös ja kyvykkyys**

Utsjoki oli Pedar Jalvin lapsuudessa vielä pieni, suhteellisen eristäytynyt kunta, jonka väestöstä suurin osa oli saamelaisia ja vain alle prosentti suomalaisia: virkamiesten ja virkamiesten perheiden lisäksi alueella asuin vain muutamia suomalaisia uudisasukkaita.<sup>151</sup> Siinä missä harvoin paikkakunnalle saapuneet matkailijat ja virkamiehet näkivät saamelaiset ”sivistymättöminä nokineninä”<sup>152</sup>, saivat myös suomalaiset osakseen ylenkatsomista ja pilkkaa. Vaikka matkamiehet saivat pääasiassa vieraanvaraista kohtelua, oli saamelaisten suhtautuminen suomalaisiin myös usein karkeaa. Vaikka saamelaisten kuvaaminen vastahankaisina, ylimielisinä ja pilkallisesti käyttäytyvinä isäntinä oli yleistä, Lapissa matkanneet ja asuneet virkamiehet kuvasivat saamelaisia pääasiassa kiltteinä ja vieraanvaraisina.<sup>153</sup>

Saamelaisten käytös yksittäisiä Saamenmaalla kulkeneita matkailijoita tai virkamiehiä kohtaan ei näyttele Jalvin julkaisuissa suurta roolia, vaikka nuori kirjailija kuvaa useasti saamelaista mielenlaatua vieraanvaraiseksi ja ystävälliseksi.<sup>154</sup> Julkaisujen toistuvaksi teemaksi nousevat kuitenkin kansanryhmien väliset kollektiiviset suhteet: kansalliseen yhteistyökykyisyyteen liittyvät tematiikat sekä hyvän kansalaisen luonne. Erityisesti suomalaiselle lukijakunnalle suunnatuista lehtiartikkeleista paistaa läpi pyrkimys ja halu vastata valtakulttuurien ihanteisiin päästäkseen tunnustetuksi osaksi yhteiskuntaa. Julkaisuista välittyvä nöyrän, sovinnollisen ja tottelevaisen kansanryhmän kuvasto on

---

<sup>151</sup> Lehtola 2012, 121.

<sup>152</sup> Esimerkiksi myös Armas Launis kuvaili Jalvia ”pesemättömäksi nokinaamaksi” matkakirjassaan. Ks. Launis 1922, 94.

<sup>153</sup> Lehtola 2012, 132–133.

<sup>154</sup> Ks. esim. Jalvi (1914) 2017, 55;59.

linjassa myös aikakauden kansallisromantiikan ihannoiman ahkeran, nöyrän ja vähään tyytyvän kansalaisen kanssa.<sup>155</sup>

Saamelaisten sovinnollisuus tulee esiin erityisesti Jalvin julkaisemissa saamelaisten historiaa käsittelevissä julkaisuissa. Näissä aikanaan radikaalinkin poliittisissa kuvauksissa saamelaiset kuvataan kuitenkin nöyryydessään paikoin jopa alistuvina: esimerkiksi artikkelissa ”Pieniä pakinoita Lapista I” Jalvi esittää saamelaiskansan perääntyneen Etelä-Suomesta suomalaisten tieltä, ”pois mielivallan ja sorron alta” pakon edessä, mutta vastustelematta: ”Lappalaiset, heikompana kansana, olivat pakotetut siirtymään etelästä tulevien suomalaisten tieltä.”<sup>156</sup> Vaikka Jalvi myös kuvaa saamelaisten elämää valtakulttuurien rinnalla ”olemassaolon taisteluksi”<sup>157</sup>, rakentavat artikkelit saamelaisista pikemminkin passiivisen tai nöyrytyvän luonteen omaavia kansalaisia kuin oikeuksiensa puolesta taistelevan kansan narratiivia. Jalvi esittää saamelaiset rauhaa rakastavana ja hyväsydämisenä kansana: ”Olemme tulleet tänne etsiäksemme rauhaa ja paetaksemme vääryyttä, loukkausta ja vainoa”.<sup>158</sup>

Myös kaunokirjallisissa julkaisuissaan maalaa Jalvi saamelaisista sovinnollista ja sorrettua representaatiota. Esimerkiksi runossa ”Lappalaiselle” Jalvi jopa pyrkii herättelemään saamelaisia pitämään puoliaan ja ryhtymään toimiin asemansa parantamiseksi:

Kansa sä asuva [P]ohjolan mailla,  
Vapausrientoja, aatteita vailla.  
Orjana kulkien, taakkaa kantain,  
Roposi viimeisen vieraalle antain.

Miksi itsesi olla et tohdi?  
Kulkua aikojen aattele, pohdi!  
Hautasi vielä kaivettu ei liene,  
Veikkous voittohon heikonkin viene.<sup>159</sup>

---

<sup>155</sup> Moilanen 2008, 48.

<sup>156</sup> Jalvi (1914) 2017, 52.

<sup>157</sup> Jalvi (1914) 2017, 52.

<sup>158</sup> Jalvi (1914) 2017, 53.

<sup>159</sup> Itkonen (1913) 1979, 63–64; Jalvi (1913) 2017, 50–51.

Runo kiteyttää Jalvin kaksijakoisen suhtautumisen kuvaamaansa saamelaiskansan "olemassaolon taisteluun". Toisaalla Jalvi korostaa saamelaisten luonnetta alistuvana ja sovinnollisena pyrkien samalla herättelemään heitä taistelemaan ja kehittymään. Esimerkiksi novellissa "Okta oanehis eallingeardi" päähenkilö Sammól päättää lähteä opiskelemaan lähetysaarnajaksi välttääkseen valtakulttuurien ivan: "[H]än lupasi itselleen, että hänestäkin tulisi sivistynyt ihminen, jottei tuo norjalaispoika voisi enää koskaan sanoa hänelle "Senkin sivistymätön saamelainen!"."<sup>160</sup> Artikkelissa "Pieniä pakinoita Lapista I" Jalvi puolestaan toteaa, että "[-] se, joka ei jaksu puolustaa olemassaoloaan, hävitkään [-]"<sup>161</sup>. Samassa lauseessa Jalvi toisintaa darvinistisen rotuteorian ajatusta luonnonjärjestyksestä: "Mutta tuo n.k. sortoperiaate ei ole olemassa vain ihmisten kesken, kansojen välillä, mutta se on koko luonnonjärjestyksen perusta."<sup>162</sup>

Charles Darwinin 1859 julkaisema *Lajien synty* sekä syvemmälle ihmisen evoluutioon paneutuva *Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (1871) nostivat rotuteoreettisiin keskusteluihin kirkkaammin ajatuksen rotujen "olemassaolon taistelusta". Darwinismin mukaan kansat kävivät keskenään luonnollista kamppailua, jossa vahvempi ja kehittyneempi eli kelvollisempi säilyi.<sup>163</sup> Kuten edellä mainituista lainauksista on huomattavissa, Pedar Jalvi toistaa julkaisuissaan paikoin jopa sanatarkasti darvinismin tai Darwinin näkemystä luonnonvalinnasta, jossa heikompi joutuu siirtymään vahvemman tieltä. Käsitys saamelaista alempiarvoisena kansana toistuu useassa artikkelissa. Esimerkiksi saamelaisten joikuperinnettä esittelevässä kirjoituksessa "Lappalaisten laulurunoudesta" Jalvi toteaa, että joikujen väheksyminen laulurunoutena "ei ole mikään kummastuttava ilmiö, kun on puhe alhaisesta Sami-kansasta, [-]"<sup>164</sup>

Jalvi kuvaa myös tarkemmin saamelaisten heikkouksia julkaisujen positiivisesta yleisvireestä huolimatta: Saamelainen on paikoin yksinkertainen<sup>165</sup>, lapsellinen<sup>166</sup> ja

---

<sup>160</sup> Jalvi (1915) 2017, 18; Jalvi (1915) 1981, 10.

<sup>161</sup> Jalvi (1914) 2017, 52.

<sup>162</sup> Jalvi (1914) 2017, 52.

<sup>163</sup> Isaksson 2001, 85–89.

<sup>164</sup> Jalvi (1915) 2017, 67.

<sup>165</sup> Ks. esim. Jalvi (1914) 2017, 59.

<sup>166</sup> Ks. esim. Jalvi (1914) 2017, 63.

taikauskoinen<sup>167</sup>. Piirteet ilmenevät esimerkiksi hyväuskoisuuden kuvauksina, mutta kietoutuvat yhteen erityisesti saamelaisten luonnonuskoa käsittelevissä artikkeleissa. Esimerkiksi saamelaisten joulunviettotapoja esittelevässä artikkelissa ”Lappalaisten joulunvietosta” Jalvi kuvaa lapsuutensa joulunviettoa jopa halveksuvaan sävyyn: ”Ja tällaiseksi peikkojen ahdistamaksi paikaksi kuvittelin kotini ympäristön, sillä muuta maailmaahan en tuntenut”.<sup>168</sup> Tulkitsen, että Jalvi arvostelee satunnaisesti saamelaisten taipumuksia ja luonteenpiirteitä jopa valtakulttuureille tyypillisellä toiseuttavalla katseella: Yksinkertaisuus ja taikauskoisuudeksi arvioitu luonnonuskoisuus nähtiin valtakulttuurien piirissä johtuvan saamelaisen kansan alhaisesta kehitystasosta sekä sivistymättömyydestä. Valtakulttuurien silmissä saamelainen oli alkukantainen myös luonteeltaan ja mielenlaadultaan: hän oli lähtökohtaisesti yksinkertaisempi eikä pystynyt sopeutumaan moderniin maailmaan, mikä ilmeni esimerkiksi alkoholin liikkäytönä.<sup>169</sup>

Valtakulttuurien suhtautuminen saamelaisten ominaisuuksiin ja kykyihin oli kaksijakoista: toisaalta uskottiin, että kehityksen turvaamiseksi korkeammalla tasolle olevien kulttuurien vastuulla oli ohjata ja valistaa primitiivisinä pidettyjä kansoja.<sup>170</sup> Myös suomalaisen historiakuvan ja identiteetin rakentaja Topelius kuvasi suomalaiset erityiseksi valituksi kansaksi, jonka tehtävä oli myös opastaa toisia, tietämättömämpiä kansoja kehityksen tiellä.<sup>171</sup> Sosiaalidarvinismin sävyttämä ajatus puolestaan oli, ettei alemman kehitystason kulttuuria voitaisi sulauttaa korkeampaan kulttuuriin. Vaikka sivistyneitä saamelaisia, kuten Pedar Jalvia, pidettiin mielenkiintoisina erityistapauksina, uskottiin, että kehittyneempi kulttuuri ”saastuttaisi” saamelaisen kulttuurin: se ei yksinkertaisesti pystyisi omaksumaan modernin maailman kehitystä.<sup>172</sup> Esimerkiksi Armas Launis uskoi saamelaisen kulttuurin näivettymiseen valtakulttuurien vaikutuksen alaisena Pedar Jalvin ihailusta huolimatta: ”Paremmissa ja suotuisammassa oloissa he eivät voi menestyä, vaan näivettyvät kuin metsäkasvi puutarhassa.”<sup>173</sup>

---

<sup>167</sup> Ks. esim. Jalvi (1912) 2017, 40; Jalvi (1914) 2017, 58.

<sup>168</sup> Jalvi (1912) 2017, 40.

<sup>169</sup> Lehtola 1997, 17; Kähkönen 2012, 14.

<sup>170</sup> Viinikka-Kallinen 2015, 35–42.

<sup>171</sup> Moilanen 2008, 9.

<sup>172</sup> Lehtola 1999, 6.

<sup>173</sup> Launis 1922, 24–25.

Näkemyks saamelaisten alkukantaisuudesta ilmenee myös Jalvin artikkelissa ”Pieniä pakinoita Lapista II”. Julkaisussa Jalvi kuvailee ja kommentoi laveasti saamelaisten hermostuvaa luonteenlaatua ja karkeaa käytöstä: ”Hän [saamelainen] on tunteellinen ja helposti hänen mielensä kiihottuu. Lappalaisilla onkin hyvin paljon taipuvaisuutta hermostuneisuuteen, joka usein saattaa esiintyä raivona.”<sup>174</sup> ”Myös artikkelissa Pieniä pakinoita Lapista III” Jalvi vahvistaa kuvaa saamelaisten alkukantaisuudesta, jopa eläimellisestä luonteesta: ”Mutta herkkä ja helposti kiihtyvä luonnon lapsen luonne ei siedä mitään rajua ja mullistavaa.”<sup>175</sup>

Vaikka Jalvi yhtyykin kuvauksissaan paikoin jopa samoihin halveksuviin ja toiseuttaviin saamelaiskuvauksiin, syyllistä etsiessään kääntää hän usein katseensa toisaalle:

Taas ne juonet, joita hän [saamelainen], kuten sanotaan, usein käyttää karttaukseen ja kiertäykseen yhteiskunnallisia lakeja ja asetuksia, eivät suinkaan perustu luonteen taipuvaisuuksiin, mutta ne ovat pakollisia hätäpuolustuskeinoja, joita pieni heikko kansa, jonka oikeuksia poljetaan ja halveksitaan, usein käyttää vahvempaa vastaan. Viekkkaus on hänen ainoa sota-aseensa.<sup>176</sup>

Vaikka aiemmin Jalvi on pyrkinyt monisanaisesti kuvailemaan saamelaisten rehellisyyttä, hän myöntää nyt avoimesti saamelaisten kykenevyyden viekkauteen. Syy näin paheellisten keinojen käyttöön on kuitenkin pakon sanelemaa: se johtuu epäoikeudenmukaisista olosuhteista, joista viekkkaus on keino selviytyä. Saamelaisten yhteiskunnallisten haasteiden ja epämieluisien piirteiden perusteleminen valtakulttuurien toimilla ei ollut tavatonta, vaikkakin vahvat poliittiset kannanotot olivat vielä suhteellisen harvinaista. Esimerkiksi ruotsinsaamelainen Elsa Laula esitti saamelaisten syytetyn laiskuuden johtuvan yhteiskunnan luomista mahdottomista oloista.<sup>177</sup>

---

<sup>174</sup> Jalvi (1914) 2017, 58.

<sup>175</sup> Jalvi (1914) 2017, 63.

<sup>176</sup> Jalvi (1914) 2017, 56.

<sup>177</sup> Laula 1904, 13–14.

Jalvi kuvaakin suomalaiset paikoin negatiivisessa valossa ”ryöstöretkeläisinä” ja ”sortajina”.<sup>178</sup> Esimerkiksi selitystä epämieluisaan ärtyneisyyteen Jalvi etsi aluksi valtakulttuurien toimista isovihan aikaan. Poikkeuksellisesti kyseisen pohdinnan päätteeksi Jalvi ei päädy syyttämään Saamenmaalla riehunutta hävitystyötä: ”Tämä arvelu näyttää kuitenkin olevan epäpätevä, sillä esim. Suomen lappalaisissa ei tällaista taipuvaisuutta ole huomattavissa [-]”.<sup>179</sup> Epätoivottujen piirteiden siirtäminen toisten saamelaisryhmien ominaisuudeksi nousee loogisemmaksi ja edullisemmaksi vaihtoehdoksi, kuin eläimellisen käytöksen hyväksyminen omaksi kulttuuriperinnökseen: ”Tuo ihmeellinen ärtyneisyys, jota lappalaiset itse sanovat ”gievrit”, on erittäin huomattavissa Venäjän lappalaisissa (koltolaiset).”<sup>180</sup>

Toisen saamelaisryhmän ylenkatsominen ei ollut lainkaan epätavallista: useat kaunokirjalliset lähteet todistavat myös ryhmien keskinäisistä stereotyyppisistä näkemyksistä ja kädenväännöistä.<sup>181</sup> Erytisen kovaa kohtelua niin suomalaisten kuin saamelaistenkin esityksissä saivat juuri kolttasaamelaiset. Suomalaisessa Lappi-kirjallisuudessa koltat esittivät usein äärimmäistä esimerkkiä moraalisesti takapajuisesta alkukantaisuudesta tai nykyajan turmelemasta saamelaisuudesta. Siinä missä pohjoisilla erämailla poroeloen kanssa vaeltavia, jutaavia<sup>182</sup>, paimentolaisia kohdeltiin ystävällisesti, saivat Petsamossa asuvat koltat osakseen vihaa ja inhoa.<sup>183</sup>

Esitykset ilmentävät kolonisoidun alueen valta-asetelmia: Kolttien asuttama Petsamo oli suomalaisille taloudellisen hyödyntämisen kohde ja kolttien venäläiset piirteet ja tavat epämieluisia.<sup>184</sup> Myös saamelaisessa joiku- ja kertomusperinteessä koltat asettuivat usein ivan tai vihan kohteeksi. Vieroksuva katsetta aiheuttivat esimerkiksi naisjohtoisempi kulttuuri ja ortodoksinen uskonto. Tarinoissa kolttasaamelaiset olivat usein köyhiä, tyhmiä sekä tavanomaisesti esittivät kertomusten paholaista, noitaa. Tyypillistä kertomuksille olivat myös noitien eläinmetamorfoosit, joissa he saattoivat muuntautua

---

<sup>178</sup> Ks. esim. Jalvi (1914) 2017, 52–52.

<sup>179</sup> Jalvi (1914) 2017, 58.

<sup>180</sup> Jalvi (1914) 2017, 58.

<sup>181</sup> Lehtola 1999, 26.

<sup>182</sup> Jutaaminen tarkoittaa porosaamelaisten vuodenajan mukaista vuotuismuuttoa porojen mukana.

<sup>183</sup> Lehtola 2012, 172–173; 178–179.

<sup>184</sup> Ibid., 178–179.



jopa raivoisiksi susiksi.<sup>185</sup> Saamelaisia toiseuttavalle kuvaukselle tyypillinen eläimellistäminen toistui siis myös saamelaisten omassa perinteessä sekä Pedar Jalvin julkaisuissa.

Huolimatta siitä, että Jalvin rakentama saamelaisuus koostui myös epäedullisiksi nähdystä ominaisuuksista, rakentui hänen muotoilemansa pohjoinen mielenlaatu pääasiassa hyveellisiksi määritellyistä aineksista – paheelliset taipumukset ja luonteenpiirteet olivat pääosin olosuhteista johtuvia, eivätkä itsessään osa saamelaisuutta. Useissa kirjoituksissa, niin artikkeleissa, novelleissa kuin runoissakin, Jalvi rakensi saamelaisesta kansasta myös kehitystä kohti kulkevaa narratiivia, jossa sivistyksen ja uskon sanoman avulla voisivat saamelaiset kehittyä entistä hyveellisemmiksi:

Lapin kansa on hyvin avomielinen kansa ja altis vastaan ottamaan hyveitä. Huolimatta tästä tavataan sentään keskuudessamme pimeämielisyyttä ja tyhjää pintapuolisuutta, jota emme suinkaan ihaile, niin silloin on vielä enemmän syytä valistusväellä käydä yhteisvoimin kylvämään valoa [-]<sup>186</sup>

Sosiaalidarvinismin sävyttämistä kannanotoista huolimatta Jalvi kuitenkin selvästi irtisanoutui ajatuksesta, etteivät kulttuurit voisi kehittyä. Sen sijaan Jalvi loi julkaisuissaan selkeätä kuvaa saamelaisten kyvystä nousta tulevaisuudessa kehittyneiden kulttuurien joukkoon: Esimerkiksi artikkelissa Lapista, Ajatelmia, Elämästä Jalvi puhuu saamelaisten sivistystoiminnan puolesta: ”Silloin kerrankin saadaan nähdä, työn tuloksena kasvavan Lapissa nuorisoa, jonka sydän on altis kaikelle hyvälle ja kauniille ja silloin voi se vastaan seistä suuriakin koettelemuksia.” Joikurunoutta esittelevässä artikkelissa Lappalaisten laulurunoudesta Jalvi toteaaakin kansallisromantiikan ihanteiden sävyttämään tapaan kansanperinteen merkityksestä kertoessaan: ”Opettakoot ne Saami-kansaa katsomaan kansansa muinaisuuteen ja näkemään niissä entiskansan hengen kykyjä. Samalla viittokoot ne tietä nousevalle saamilaispolvelle uusien ja parempien luomiseen.”<sup>187</sup>

Valtakulttuurien saamelaiskuvaukset pysyivät suhteellisen viattomina silloin, kun saamelaiset olivat kaukana sijaitseva oman kulttuurin ja arvojen vertailukohde. Kuitenkin

---

<sup>185</sup> Sallamaa 2020, 79–82.

<sup>186</sup> Jalvi (1911) 2017, 43.

<sup>187</sup> Jalvi (1915) 2017, 74.

erityisesti 1700-luvulta lähtien tuotetut naapurikansojen kuvaukset saamelaisista toimivat vallanvälineinä ja vaikuttivat jopa arkielämään ja kulttuurien kanssakäymiseen.<sup>188</sup> Valtakulttuurien luomat yleistykset saamelaisten luonteesta olivat merkityksellisiä siitäkkin syystä, että kansallisen luonteen uskottiin periytyvän niin opittuna kuin biologisenakin tekijänä.<sup>189</sup> Määritellessään saamelaisten luonnetta tulivat valtakulttuurit määritelleeksi siis myös Jalvin oletetut taipumukset, joiden mukaisia ennakkoluuloja nuori kirjailijan alku epäilemättä kohtasi niin Saamenmaalla kuin etelään opintojen perässä muuttaessaan. Pyrkiessään muuttamaan käsityksiä saamelaisesta mielenlaadusta Jalvi siis myös pyrki muuttamaan käsityksiä itsestään: hän kirjoitti oman kulttuuriperintönsä ja tyyppiluonteensa puolesta, omakuvansa uudelleen määrittelemiseksi.

---

<sup>188</sup> Lehtola 1999, 17.

<sup>189</sup> Kähkönen 2012, 11–12; 21.

## 4. SAAMELAISTEN KOETUT JA JAETUT TAVAT

### 4.1. ”Satuperäisessä luonnossamme” – Luonto ja uskonnot osana saamelaisuutta

Vaikka Pedar Jalvin tuotantoa yhdistää kauttaaltaan saamelaisen mielenmaiseman ja kulttuurin käsittely, eivät julkaisut muodosta yhtenäistä kokonaisuutta tai jatkumoa: Nuoren kirjailijan into hajaantui moneen suuntaan ja tuotanto jäi varsin hajanaiseksi.<sup>190</sup> Veli-Pekka Lehtola huomauttaa, ettei Jalvin edustamalle kansankirjallisuudelle ollut kuitenkaan keskeistä kaunokirjallinen eheys: keskiöön nousi oman identiteetin haltuunotto, ulkopuolisten määrittelemän myyttisen kuvan muuttaminen. Jalvin tuotanto käsittelee kansankirjallisuudelle tyypillisellä tyyllillä saamelaisten elämää kokemusten ja empiiristen elämähavaintojen kautta. Fiktiivisten aiheiden sijaan hän tarttuu usein arkielämän tapahtumiin:<sup>191</sup> Useissa pakinoissa ja lehtikirjoituksissa Jalvi valottaa saamelaisten kulttuuriin liittyviä tapoja, esimerkiksi artikkelissa ”Lappalaisten joulunvietosta” Jalvi avartaa saamelaisten joulunviettoa, artikkelissa ”Sananen lappalaisista joiuista” laulurunoutta ja kertomuksissa ”Uhcabárdni” ja ”Staurum-Juoksa” kosintaan ja avioliittoon liittyviä tapoja.

Vaikka Pedar Jalville oli yhteistä useiden aikalaistensa ja kollegojensa kanssa pyrkimys ottaa haltuun saamelaisen kulttuurin kuvaus, eivät representaatiot ole yhtä suoria ja tarkkoja kuin esimerkiksi Johan Turin teoksessa *Muittalus samid birra* tai yhtä poliittisesti sävyttyneitä kuin esimerkiksi Isak Saban 1900-luvun alun julkaisut<sup>192</sup>. Vaikka myös Jalvin julkaisuista molempia elementtejä löytyi, leimasi sitä kokonaisuutena kaunokirjallinen ote: maalaileva ja harhaileva kirjoitustyyli toistuu sekä kaunokirjallisissa julkaisuissa että asiateksteissä. Vaikka Jalvin pohjoissaameksi kirjoitettu kaunokirjallinen julkaisu

---

<sup>190</sup> Lehtola 2012, 135.

<sup>191</sup> Lehtola 1997, 195.

<sup>192</sup> Ensimmäisenä saamelaisena Norjan suurkäräjille valittu Isak Saba julisti saamelaista kansallishenkeä lehtikirjoituksissaan. Saba kirjoitti muun muassa Saamenmaan kansallislaulun, jonka päätti poleemiseen huudahdukseen ”Saamenmaa saamelaisille!” Ks. Lehtola 2015, 78–80.

*Muhtačalmmit* sekä suomeksi kirjoitettu tuotanto eroavat paikoin toisistaan, kuvaavat molemmat saamelaisten arkea omilla tyyleillään: artikkelit pureutuvat saamelaisen elämän konkreettiseen esittelyyn hieman tarkemmin, kun taas saameksi kirjoitettu kokoelmateos keskittyy maalaillemaa Saamenmaan maisemia ja saamelaisten mielenmaisemaa sekä historiaa ja tulevaisuutta.

Jalvin tuotannossa saamelaista kulttuuria ja elämää määrittää poikkeuksetta luonto. Niin elinkeinot kuin vapaa-aikakin määräytyvät ympäristön mukaan: elantonsa ja ruokansa saamelainen saa poroista, kalastuksesta ja metsästyksestä, viihdykkeensä mystisestä luonnosta: ”Me saamelaiset [--] olemme kyllin onnelliset huvitellessamme itseämme satuperäisessä luonnossamme”<sup>193</sup>. Kirjoituskielestä ja tyylistä riippumatta toistuvaa on luonnonolojen ja ympäristön tarkka kuvailu. Keskeisiksi elementeiksi muotoutuvat porojen läsnäolo sekä Teno-joki ja tunturit, kosken kuohu sekä avarat, jylhät maisemat. Erityisen paljon huomiota saavat säätilat ja luonnonolot. Jalvi kuvailee tarkasti ja jopa personoiden eri vuodenaikoja tarkastellen niiden lämpötiloja, värejä ja luonnetta.

Luonto näyttäytyy julkaisuissa monikasvoisena. Luonnonvoimia kuvaillaan paikoin ankariksi ja selviytymistä ”hyisessä [P]ohjolassa”<sup>194</sup> jatkuvaksi taisteluksi. Esimerkiksi novellissa ”Okta oanehis eallingeardi” päähenkilön Sámmolin ”puute ja pohjoisen kova ja armoton kylmyys, sen paljas ja ankara luonto”<sup>195</sup> olivat kurittaneet heiveröiseksi. Novellin lopussa luonto myös antaa nuorelle Sámmolille hänen ennenaikaisen lepopaikkansa: ”hänen osansa on paleltua kuoliaaksi tälle tunturille”<sup>196</sup>. Ankaruudestaan huolimatta luontoa kuvaillaan poikkeuksetta arvostavasti ja elämä muotoutuu sen yhteyteen symbioottiseksi: esimerkiksi tunturimaiseman kuvaukseen keskittyvässä novellissa ”Duoddar alde” luonto esittäytyy lempeänä ja seesteisenä tilana, jossa kertoja toteaa löytävänsä rauhan: hän on ”yhtä ihanan luonnon kanssa [-]”<sup>197</sup>. Jalvi pyrkii korostamaan Lapin sääolosuhteiden monimuotoisuutta, erityisesti kesän kauneutta ja lempeyttä. Lapin

---

<sup>193</sup> Jalvi (1911) 2017, 43.

<sup>194</sup> Jalvi (1912) 2017, 39.

<sup>195</sup> Jalvi (1915) 2017, 17; Jalvi (1915) 1981, 9.

<sup>196</sup> Jalvi (1915) 2017, 21; Jalvi (1915) 1981, 14–15.

<sup>197</sup> Jalvi (1915) 2017, 24; Jalvi (1915) 1981, 21.

kuvauksen traditiota, kylmää, ankaraa ja pimeää Pohjolaa, vasten peilattuna on selvää, että Jalvin motiivina on myös saamelaisten elintilan haltuunotto ja uudelleen määrittely.

Saamenkulttuurintutkija Elina Helanderin mukaan saamelaiselle luonto oli elinehto ja kunnioituksen kohde.<sup>198</sup> Jalvin tuotannossa luonto määrittää pohjoisen elämän rajat ja rajattomuuden: se rakentuu suureksi elintilaksi, kodiksi, jonka rinnalla asumukset toimivat vain väliaikaisina oleskelutiloina. Artikkelissa ”Pieniä pakinoita Lapista II” Jalvi kuvailee, että saamelaisten nukkumasijoinakin toimii ajoittain luonto:

Se on hullunkurinen maa, jossa kangasteltoja on käytetty ja vieläkin osaksi käytetään asumuksina 40 asteen pakkasessa, jossa ihmiset eivät kaipaa mukavuuksia, eivät untuvilla täytetyitä patjoja ja tyyntyjä, vaan pistäytyvät talvella hangen sisään, kesällä pehmeälle sammalelle nukkumaan, tyytyväisinä, jopa onnellisinakin.<sup>199</sup>

Siinä missä lähestulkoon jokaisessa Jalvin julkaisussa luonto on läsnä, saamelaisten asumuksia kuvataan vain muutamaa otteeseen. Jalvin valottaessa lapsuutensa joulunviettoa, hän esittelee lyhyesti kotinsa, kalastajasaamelaisen perheen ”lappalaismökin”. Poikkeuksellisessa kuvauksessa hän esittää lapsuudenkotinsa nokiseksi, alkeelliseksi ja kylmäksi mökiksi, jossa vallitsee ”mystillinen hämäryys ja hiljaisuus”. Muissa Jalvin kuvauksissa saamelainen asuu poikkeuksetta kodassa tai teltassa – tai ulkona luonnossa, kuten edellisestä katkelmasta ilmenee. Yhteistä kuvauksille on ympäristön ja asuinsijojen symbioottisuus: saamelainen koti rakentuu luonnon ja asumuksen limittymisenä. Esimerkiksi saamelaisten joulua kuvatessaan Jalvi rinnastaa suoraan saamelaisten ympäristön ja kodin: ”[T]ällaiseksi peikkojen ahdistamaksi paikaksi kuvittelee lappalaistyttö ja -poika ympäristöään – kotiaan.”<sup>200</sup>

Leena Valkeapää kuvaa teoksessaan *Luonnossa: vuoropuhelua Nils-Aslak Valkeapään tuotannon kanssa* (Maahenki, Helsinki 2011) luontoa, ympäristöä, saamelaisen kodiksi, paikaksi, jota vieras kulttuuri ei voi ymmärtää. Kun länsimaalaisessa kulttuurissa ihmisen elinympäristö on jakautunut kahtia ja erottanut ihmisen luonnosta, saamelaisille luonto

---

<sup>198</sup> Helander 2000, 171.

<sup>199</sup> Jalvi (1914) 2017, 58.

<sup>200</sup> Jalvi (1915) 2017, 65.

ja ihminen kuuluivat samaan todellisuuteen. Samaan tilaan tai kulttuurimaisemaan, joka jatkuu aina asuinpaikkojen reunoilta metsään ja sieltä erämaiden halki.<sup>201</sup> Jalvin kuvaukset henkivät maiseman henkeäsalpaavaa avaruutta ja erämaiden laajuutta, joissa myös Saamenmaa itsessään kuvataan kaukaiseksi maaksi ”Turjan tunturin takana.”<sup>202</sup>

Luontokuvaukset nousivat Lappia kuvaavan kirjallisuuden keskiöön romantiikan vaikutuksen myötä: luonto ei ollut enää vain matemaattisten tutkimusten ja hyödyntämisen kohde, vaan myös tunteita kiihdyttävä ja ajattelua virkistävä ympäristö.<sup>203</sup> Veli-Pekka Lehtola toteaa, että vaikka pako modernin rappiosta, romanttinen kaipuu luonnon yhteyteen, on nähty yhtenä Lapin kuvausten motiiveina, heijastavat kuvaukset ja niiden hallitsevuus myös vieraantumisen kokemusta.<sup>204</sup> Lähemmin tarkasteltuna huomataan, että Pedar Jalvin julkaisuissa maisemakuvaukset ovatkin lähempänä valtakulttuurin luomia romanttista luonnonkaipua henkiviä tekstejä kuin esimerkiksi hänen kirjoittajakollegansa Johan Turin kuvaukset. Siinä missä Turi esittelee pohjoista miljöötä käytännön kautta, poropaimenen näkökulmasta, heijastavat Jalvin kuvaukset sekä nuoren miehen koti-ikävä että asteittaista vieraantumista omasta kotiseudustaan.

Useissa artikkeleissa ja novelleissa Jalvi muistelee elämää kotiseudullaan haikeasti romantisoivalla otteella ja jopa kuvailee suoraan kaipuutaan lapsuutensa maisemiin: ”Lapsuuden väkevät muistot ja yksinkertainen tunturielämän kaipuu pysyvät mielessäni ikuisesti ja vetävät kotiseudulle kuin vahva virta”<sup>205</sup>. Koti-ikävä heijastelee myös kokoelmateokseen Jalvin saamentama kertomus ”Kymmenes ilta”, Julius Krohnin, taiteilijanimeltään Suonion, kertomuksesta teoksesta *Kuun tarinoita*, jossa pohjoisesta Nizzaan saapunut, keuhkotautia sairastava poika kamppailee koti-ikävää vastaan.<sup>206</sup> Tuotannon yleisvire henkii paikoin nuoren kirjailijan eskapismia, kaipua modernista takaisin esimoderniin. Tunnelma kiteytyy mystifioiviin luontokuvauksiin, mutta heijastuu myös paikoin saamelaisen uskomusmaailman ja maailmankatsomuksen esittelyissä,

---

<sup>201</sup> Valkeapää 2012, 132–133.

<sup>202</sup> Jalvi (1915) 2017, 74.

<sup>203</sup> Virkkula 2000, 219.

<sup>204</sup> Lehtola 1997, 98.

<sup>205</sup> Jalvi (1915) 2017, 24–25; Jalvi (1915) 1981, 21.

<sup>206</sup> Jalvi (1915) 1981, 25–27.

joissa saamelaiset kuvataan sivistymättömäksi, mutta onnelliseksi kansaksi: ”Alastomalla tunturilla elelee lappalainen ainoastaan jumalansa ja taikauskonsa kanssa.”<sup>207</sup>

Saamelaisten kuvaaminen viattoman alkuperäisinä ja taikauskoina, mutta tietämättömydessään onnellisina luonnonihmisinä kuuluu tyypillisimpiin valtakulttuurien tuottamiin saamelaisesityksiin.<sup>208</sup> Vaikka Jalvin julkaisut taittavat usein toisintamaan samankaltaista representaatiota, on myös lestadiolaisuus niissä vahvasti läsnä: Jalvin tuotannossa saamelaisten uskonnollisuus ja maailmankatsomus rakentuu vahvasti perinteisen luonnonuskon ja lestadiolaisuuden leikkauspisteisiin sekä siirtymävaiheeseen. Esimerkiksi lapsuutensa joulutapoja kuvaillessaan hän esittelee pyhäpäivän muotoutuvan sekä kirkon että luonnonuskon ympärille, ”yleiseen hartauteen” ja kirkolla vierailuun sekä luonnonjumalien ja uskomusolentojen kunnioitukseen. Kertomuksessa ”Oainnahus” puolestaan kuvaillaan kuinka pahaa enteilevän verenpunaisen aamunkoiton noustessa lapinkylissä<sup>209</sup>, haettiin selityksiä molempien uskontojen avulla: osa kyläläisistä etsi vastauksia lestadiolaisista saarnoista samalla, kun saamelaiset noidat kysyivät neuvoa henkimaailmasta.

Saamelaiselle luonnonuskolle ja maailmankuvalle on keskeistä käsitys siitä, että kaikella elollisella on sielu, eikä ihmisen ja eläimen välillä ole suurtakaan eroa: molemmilla on sekä maallinen että ylimaallinen tausta. Saamelainen mielenmaiseman pohjana on usko ihmisen ja luonnon keskinäisestä riippuvuudesta sekä elämän ja kosmoksen syklisestä kulusta. Ympäröivä maailma jakautuu kahteen, tämän- ja tuonpuoleiseen, joissa molemmissa jumalat ovat läsnä. Kahden maailman välisiä yhteyksiä hoitaa shamaani.<sup>210</sup> Vaikka kirkon käännytystyö 1600-luvulta eteenpäin pyrki sinnikkäästi kitkemään vanhan saamelaiseen maailmankuvan kauttaaltaan,<sup>211</sup> säilyivät vanhat tavat ja uskomukset arkipäiväisessä muodossaan kristinuskon kanssa yhteen lomittuneina.<sup>212</sup> Osa vanhan

---

<sup>207</sup> Jalvi (1914) 2017, 58. Sitaatin ”jumala” sana viittaa tässä tapauksessa saamelaisten pyhään paikkaan seitaan, ei kristilliseen Jumalaan. Samankaltaisesti Jakob Felmannin ylöskirjaamia joikuja on tulkinut Sallamaa 2020, 87.

<sup>208</sup> Lehtola 2015, 24.

<sup>209</sup> Lapinkylä, pohjoissaameksi siida, tarkoittaa saamelaisyhteisöjen hallintojärjestelmää: se sisältää sekä yhteisön että sen hallitseman fyysisen ympäristön. Ks. esim. Aikio 2000, 1–2.

<sup>210</sup> Valkonen 2014, 14–15.

<sup>211</sup> Lehtola 2015, 44–47.

<sup>212</sup> Valkonen 2014, 14–15.

uskonnon elementeistä puolestaan muuntui: esimerkiksi maanpäälliset jumalhahmot siirtyivät maahisiksi ja uhrikulttuuri vaihtui salaiseksi seidanpalvonnaksi, johon turvauduttiin erityisesti kristillisen maailmankuvan pettäessä.<sup>213</sup> Vaikka konkreettiset uskonharjoituskeinot, kuten noitarummut, tuhottiin ja pakanalliset tavat pyrittiin kitkemään pois, maailmankatsomuksen pohja, luonto, säilyi pitämään saamelaiseen kulttuuriin juurtuneita uskomuksia elossa.<sup>214</sup>

Saamelaisuuden ja kristinuskon kohtaamista tutkinut Ritva Kylli on nostanut esiin, että lestadiolaisuus saattoi omalta osaltaan vahvistaa saamelaisen mytologian ja kansanuskon elinvoimaisuutta. Lestadiolaisuuden saadessa vahvempaa jalansijaa saamelaisten keskuudessa 1800-luvun puolen välin jälkeen, myös luonnonuskon elementit alkoivat näyttäytyä uudelleen: Lestadiolaisuuden perustaja Lars Levi Laestadius (1800–1861) oli äitinsä puolelta ruotsinsaamelainen ja koki herätyksen tutkiessaan saamelaista mytologiaa. Laestadius ymmärsi saamelaisten maailmankatsomusta ja hyödynsi sitä saarnoissaan: hän pyrki tuomaan uskon helpommin käsitettäväksi asettamalla opetuksensa saamelaiseen mielenmaisemaan, perinteisten uskomusolentojen ja tapojen maailmaan.<sup>215</sup>

Toisaalta lestadiolaiset saarnamiehet myöskin veivät loppuun kristillisen käännytystyön: Vaikka Laestadius hyödynsi voimaperäisissä saarnoissaan saamelaista luonnonuskoa, ei hän kuvannut useinkaan uskomusolentoja saamelaisen perinteen mukaisesti. Esimerkiksi maahiset kuvattiin kristilliseen maailmaan soveltumattomiksi, siveettömiksi olennoiksi ja joiku ”huoranlauluksi, jolla maahisten tyttäret houkuttelevat syntiin”.<sup>216</sup> Vaikka Jalvi kuvailee luonnonuskoa, myös hän irtisanoutuu siitä itse ja käsittelee sitä paikoin jopa halveksuvaan sävyyn: ”Ja tällaiseksi peikkojen ahdistamaksi paikaksi kuvittelin juuri kotini ympäristön, sillä muuta maailmaahan en tuntenut”<sup>217</sup>. Luonnonuskon ja lestadiolaisuuden rinnakkaineloa lisäksi julkaisut välittävät vahvasti ajatusta siitä, että perinteinen uskomusmaailma kuului pääasiassa saamelaisten menneisyyteen.

---

<sup>213</sup> Lehtola 2015, 44–47.

<sup>214</sup> Kylli 2012, 252–255; Lehtola 2015, 44–45; Valkonen 2014, 15.

<sup>215</sup> Kylli 2012, 255; Valkonen 2014, 14–15.

<sup>216</sup> Kanninen 2019, 101–102.

<sup>217</sup> Jalvi (1911) 2017, 40.



Julkaisuissa suoranaiset pakanallisuuden kuvaukset asettuvatkin usein menneeseen aikamuotoon, aikaan ennen Lestadiusta. Herätysliikkeen perustaja näyttäytyy puolestaan saamelaisten pelastajana. Jalvi korostaa useissa artikkeleissa, kuinka 1800-luvun puolivälissä ”entisaikojen pakanaisuus” alkoi kadota, kun Lestadiuksen saarnat ”herättivät nukkuvan, luottavaisen kansan, joka nyt alkoi tavoitella hyvää”<sup>218</sup>.

Tulkitsen, että Jalvin mainitsema ”hyvä” viittasi erityisesti raittiusliikkeeseen, jota lestadiolaisuus voimaperäisesti ajoi. 1800-luvulle tultaessa tottumattomuus viinankäyttöön ja sen lieveilmiöt olivat ajaneet useat saamelaisperheet taloudelliseen ahdinkoon. Saamelaisilla ei ollut alun perin omaa alkoholia, vaan sen käyttö alkoi valtakulttuurien tuoman paloviinan myötä.<sup>219</sup> Lapin kuvauksen traditiolle tyypillistä oli esitys siitä, että nimenomaan perinteiset uskonnot ajoivat saamelaisia alkoholismiin: pakanallisuuteen liitettävän alkukantaisuuden nähtiin olevan sidoksissa epämoraalisuuteen, jonka seuraukseksi himokkuus ja ahneus, alkoholismi, katsottiin.<sup>220</sup> Samankaltainen ajatusketju on löydettävissä Jalvin tuotannosta: vaikka hän kuvasi luonnonuskkoa paikoin viattomana taikauskaisuutena, kantaottavammissa teksteissään hän esittää luonnonuskon ja rappion olevan yhteydessä toisiinsa: esimerkiksi artikkelissa ”Pieniä pakinoita Lapista III, Lestadiolaisen liikkeen synty” Jalvi kuvaa alkoholismin ajaneen saamelaisia ”perikatoon”, koska ”lappalaiset olivat ruvenneet oso[i]ttamaan henkistä velttoutta ja näyttivät palaavan takaisin entisen epäjumalaisuuteen”.<sup>221</sup>

Saamelaisten suhde luontoon sekä uskontoon ja uskomuksiin kulkee sekä kaunokirjallisten julkaisujen että lehtikirjoitusten yhdistävänä teemana. Kotiseudulleen ikävöivän kirjailijan kaipuu ”tunturielämään”<sup>222</sup> sekä lestadiolaisuuden voimakkaan vaikutuksen alaisena kasvaneen Jalvin kokemus herätysliikkeen asemasta saamelaisuuden ytimessä sävyttävät julkaisujen kerrontaa. Saamelaiset näyttäytyvät vapauden kaipuisina luonnonlapsina, jotka Lestadius pelasti pakanaudelta. Saamelainen

---

<sup>218</sup> Jalvi (1915) 2017, 32–33; Jalvi (1915) 1981, 35.

<sup>219</sup> Kanninen 2019, 100.

<sup>220</sup> Lehtola 1997, 17; Kähkönen 2012, 14.

<sup>221</sup> Jalvi (1915) 2017, 62.

<sup>222</sup> Jalvi (1915) 2017, 25; Jalvi (1915) 1981, 22.

luonnonusko ei näyttäytykään julkaisuissa positiivisessa valossa, vaan menneen maailman taikauskoisuutena.

#### 4.2. Yhteisön ja kertomusperinteen kuvaus teksteissä

Saamelaisten perinteinen maailmankuva esittäytyy Jalvin julkaisuissa myös kertomusperinteessä: Jalvin elämää muistitiedon ja kirjailijan tuotannon perusteella hahmotellut Matti A. Sainio kuvailee 1966 kirjoittamassaan Pedar Jalvin elämää käsittelevässä julkaisussaan Jalvin lapsuutta tarujen maailmaksi, jossa köyhää ja yksitoikkoista elämää värittivät päivittäin kerrotut tarinat.<sup>223</sup> Jalvin tuotannossa kertomusperinne on esillä usein ja esittää tärkeää roolia saamelaisten arjessa: ”Me saamelaiset, jotka asumme [P]ohjolan jylhillä tuntureille, olemme kyllin onnelliset huvitellessamme satuperäisessä luonnossamme”<sup>224</sup>. Pedar Jalvi kuvaa lapsuutensa maailmaa satumaaksi, jossa seikkailivat niin staalet ja peikot kuin noidat ja tietäjätkin. Tarinoissa ja kertomuksissa kulkevat uskomusolennot eivät näyttäyty kuitenkaan paheksuttavana pakanallisuutena, vaan arvostettavana perinnekulttuurina.

Opettajaseminaarissa suuren roolin saanut suomalaisen kansanperinteentutkimus oli herättänyt nuorena opiskelijassa halun tutkia myös saamelaista kansanperinnettä.<sup>225</sup> Seminaarin lehtorin, kansanrunoudentutkimuksen alalta väitelleen professori Hästeskon kannustamana Jalvi toteutti vuosina 1912–1914 kesälomillaan perinteenkeruumatkat Lappiin. Vuonna 1912 Jalvi matkusti Taivalkoskella ja vuonna 1913 kotiseudulle Utsjoelle sekä Norjaan Kaarasjoelle. Kolmannella matkallaan Jalvi kiersi Rovaniemeltä Kittilän ja Inarin kautta Utsjoelle, josta jatkoi matkaansa Teno-jokea pitkin Kaarasjoelle, Koutokeinoon ja Porsangeriin.<sup>226</sup> Jalvi kirjasi ylös erityisesti naima- ja häätapoja sekä suullista kertomusperinnettä. Keruumatkojen on täytynyt vaikuttaa herättävästi Jalviin:

---

<sup>223</sup> Sainio 1966, 6–7.

<sup>224</sup> Jalvi (1911) 2017, 43.

<sup>225</sup> Matkakertomuksensa ensi sanoiksi Jalvi toteaa Kalevalan ja Kantelettaren herättäneen hänessä kysymyksen saamelaisen kansanrunouden olemassaolosta. Jalvi (1914) 1966, 9.

<sup>226</sup> Hirvonen 2016, 19–21; Huuskonen 2004, 54–55.

toisen matkansa jälkeen hän vaihtoi nimensä seminaarin alkuaikoina omaksumastaan fennomaanisesta Pekka Pohjansäteestä saamelaiseen taiteilijanimeen Pedar Jalvi.<sup>227</sup>

Perinteenkeruumatkojen vaikutus näkyi Jalvin aihevalinnoissa. Sekä kaunokirjallisissa teksteissään että pakinoissaan hän usein käsitteli suoraan tai välillisesti keräämäänsä kansanperinnettä sekä sisällytti niihin otteita keruumateriaalista. Muun muassa artikkeleissa ”Sananen Lappalaisista joiuista” ja ”Lappalaisten laulurunoudesta” Jalvi valotti saamelaista joikuperinnettä. Molemmissa artikkeleissa Jalvi korosti proosalaulun merkitystä ja arvoa kansallisena perintönä ja pyrki avartamaan perinteen funktiota: hän valotti joikujen historiallista yhteyttä shamanismiin, mutta aikansa joikukulttuuria kuvaili arkipäiväiseksi tarinankerronnaksi ja tiedonvälitykseksi. Jalvi korosti joikujen spontaania luonnetta, mutta huomautti, että ne kätkevät sisäänsä ”lappalaisen sielunelämää, hänen kärsimyksiään ja toiveitaan.”<sup>228</sup>

Proosalaulua käsitteleviin artikkeleihin valittujen joikujen teemoina ovat erityisesti saamelaisten naimatavat. Kosinnasta kertoessaan Jalvi kuvailee samalla saamelaista tapakulttuuria ja normistoa: Jalvi kertoo muun muassa, että avioliitto on soveliasta vasta yli 23-vuotiaan neidon kanssa ja valottaa, kuinka tärkeälle kosioretkelle valmistauduttiin: kunnollinen kosinta edellytti parhaan, valkean, poron valjastusta, parhaimpiin pukeutumista sekä suosittelujoukkion mukaansa hankkimista.<sup>229</sup> Kuten saamelaisten luonnekuvausta käsittelevässä 2.2. luvussa esitin, kuvaukset luovat avioliittoa arvostavaa ja soveliasta käsitystä saamelaisesta normistosta ja tapakulttuurista, toisin kuin valtakulttuurien kuvauksissa, joissa saamelaisten moraali esitettiin usein rappeutuneena.

Naimatavat nousevat esiin myös kahdessa opetuksellisessa tarinassa, novelleissa ”Uchabárdni” ja ”Staurum-Juoksa”, joissa seurataan saamelaismiehen kosiopuuhia ja samalla valotetaan saamelaisyhteisön toimintaa. Saamelaisen kulttuurin professori Veli-Pekka Lehtolan mukaan juuri Pedar Jalvi kollegansa Anders Larsenin kanssa aloittivat saamelaisyhteisöjen sisäisen kuvauksen, Jalvi erityisesti kosio-novelleillaan.

---

<sup>227</sup> Ks., ks. myös Huuskonen 2004, 54.

<sup>228</sup> Jalvi (1915) 2017, 74.

<sup>229</sup> Jalvi (1915) 2017, 72–73.

Kertomuksissa päähenkilö pyrkii vihille rikkaan porosaamelaisen tyttären, Katjan, kanssa sukujen vastustuksesta huolimatta. Vaikka neidon kuvataan olevan päähenkilöön kiintynyt, liitoista määrääville perheille ei avion perusteeksi riittäneet tunteet – tärkeämpää oli omaisuus.<sup>230</sup>

Lehtolan tavoin tulkitsem, että Jalvin novellit avaavat saamelaisyhteisön hierarkiaa: avioliitoista sopivat ja päättivät perheet, jotka tarkastelivat potentiaalisten aviopuolisoiden toimeentuloa sekä puolison suvun mainetta. Sukujen hyvinvointia pidettiin tarkkaan silmällä, sillä uskottiin, että hyvinvoivan ja rikkaan suvun jälkeläisetkin tulevat olemaan oikeamielisiä ja vauraita. Myös köyhyyden uskottiin periytyvän ja olevan yhteydessä moraalisen rappion kanssa.<sup>231</sup> Vuokko Hirvonen korostaa, että kertomusperinne kokonaisuudessaan oli myös tärkeä muistamisen ja sosiaalisen kanssakäymisen muoto: folklore toimi myös oman kulttuurinsa normien jäsentäjänä ja muokkaajana. Erityisen hyvä lähde ne ovat saamelaisenperinteen yhteisön roolikäsityksiä ja stereotyyppioita tutkittaessa.<sup>232</sup> Marjut Huuskonen huomauttaa tutkimuksessaan *Stuorra-Jovnnan ladut* (2004), että perinteen keruun lisäksi Jalvi myös itse välittää tietoa kertomusperinteestä ja osallistuu siihen sekä kirjaamallaan keruuaineistoilla että omilla kertomuksillaan.<sup>233</sup>

Saamelaisen yhteiskunnan normiston avaamisen lisäksi Jalvi myös kritisoi omaisuuden merkitystä avioliiton perustana. Humoristisissa novelleissa köyhä päähenkilö havittelee rikkasta Katja-neitoa itsekin vaurauden takia. Lopulta kosiotaiston hävittyään pororikkaan perheen pojalle mies menee yllättäen vihille Katjan serkun kanssa ”vastoin sukunsa toiveita”.<sup>234</sup> Ahneuksissaan naimisiin kiirehtineelle päähenkilölle ei avaudukaan onnellinen elämä, vaan hän saa ahneudestaan ja sukunsa toiveiden sivuuttamisesta rangaistuksen, joka ”painoi häntä koko loppuelämän”.<sup>235</sup> Jalvi kritisoi myös vaurautta ja menestystä hyveellisyyden mittarina. Novellissa Katjan naima rikkaan porosuvun poika ei

---

<sup>230</sup> Lehtola 1997, 196–197.

<sup>231</sup> Hirvonen 2007, 133.

<sup>232</sup> Hirvonen 2007, 130.

<sup>233</sup> Huuskonen 2004, 56.

<sup>234</sup> Jalvi (1915) 2017, 31; Jalvi (1915) 1981, 31.

<sup>235</sup> Jalvi (1915) 2017, 31. Jalvi (1915) 1981, 33.

olekaan itse rehellinen, vaan rikkauksistaan köyhtynyt ja lainannut rahat neidon kihlaukseen. Novellit yhtäältä kritisoivat yksilöitä ahneudesta ja neuvovat kuuntelemaan vanhempien neuvoja sekä toisaalta ilkkuvat sukuja vaurauden sokaisemasta arvostelukyvystä.

Huomionarvoista on, että niin Jalvin novelleissa kuin artikkeleissakin naisen rooli on passiivinen ja alistuva. Nainen ei ole koskaan kertomuksen päähenkilö tai näyttele aktiivista osaa. Naiset esiintyvät pääasiassa taustalla äiteinä, juoruavina eukkoina tai etäisinä, naimattomina neitoina, joiden siveyttä pyritään vaalimaan. Yhteistä kuvauksille on naisen kuvaaminen herkkänä, jopa heikkona. Esimerkiksi novellissa ”Okta oanehis eallingeardi” päähenkilö Sámmolin lähtiessä opiskelemaan onnittelee sairauden runtelema isä poikaansa. Hän osoittaa vahvuutta fyysisestä heikkoudestaan huolimatta, kun taas päähenkilön äiti itkee poikansa perään, peläten, ettei ilman tätä selviä.<sup>236</sup> Kosionovellissa ”Uhcabárdni” päähenkilön havittelema Katja-neito puolestaan kuvataan passiivisena, mutta pikkaraiseen rakastuneena neitona, joka arvaamattomuuden vuoksi naitetaan toisaalle: Katja osoittaa henkistä heikkoutta ja herkkyyttä rakastumalla valheelliseen mieheen, joka havittelee häntä vain omaisuuden takia.<sup>237</sup>

Perinteisille yhteisöille tyypillisesti saamelaiset määrittelivät sukupuolet selkeästi eroavaisiksi, toisiaan täydentäviksi. Sekä työtehtävät että odotukset erosivat toisistaan: Naisille opetettiin käsitöitä, miehille pyyntitaitoja. Naisilta odotettiin siveellisyyttä, passiivisuutta ja kuuliaisuutta, miehiltä rohkeutta ja toimintaa. Vaikka sukupuoliroolit perustuivat dikotomioille, eivät ne olleet suoraan yhteydessä hierarkiaan: sukupuolten nähtiin täydentävän toisiaan, ilman vastakkainasettelua.<sup>238</sup> Yhteisölle tärkeää oli myös, että elämän turvasi valmius pystyä ylittämään asetetut rajat.<sup>239</sup>

Naisen roolia yhteisöissä on kuitenkin hankala hahmotella vain kirjallisten lähteiden perusteella: iso osa saamelaista yhteisöä kuvailevasta materiaalista oli valtakulttuurin edustajien tuottamaa. Käsitukset keskittyivät vain rajatuille saamelaisalueille ja ne

---

<sup>236</sup> Jalvi (1915) 1981, 12; Jalvi (1915) 2017, 19.

<sup>237</sup> Jalvi (1915) 1981, 30–33; Jalvi (1915) 2017, 29–31.

<sup>238</sup> Hirvonen 1999, 173; 176–176.

<sup>239</sup> Kylli 2014, 41.

suodatettiin oman kulttuurin normiston läpi. Rajatumman elintilan vuoksi naiset olivat myös harvemmin kielitaitoisia ja ulkopuoliset tutkijat keskittyivätkin miesten välittämään tietoon. Tämän seurauksena kuva saamelaiskulttuurista ja -yhteisöstä rakentui entistäkin yksinkertaisemmaksi: siitä puuttuivat esimerkiksi kokonaan naisten uskonnolliset tavat ja ajatukset.<sup>240</sup>

Saamelaisena ja saamenkielentaitoisena Jalvi kykeni haastattelemaan keruumatkoillaan myös naisia, kuten omaa äitiään.<sup>241</sup> Tästä huolimatta Jalvin kaunokirjallisissa teksteissä sekä kuva saamelaisuudesta rakentuu miehisen näkökulman varaan. Sen lisäksi, että naiset toimivat julkaisuissa passiivisina, on koko toisen sukupuolen läsnäolo harvassa. Jalvi ei esimerkiksi mainitse naisten vastuulla ollutta saamelaiselle kulttuurille tärkeää käsityöperinnettä, joka oli merkittävä identiteettiä, historiaa ja kulttuurista ilmaisua rakentava ja välittävä perinne.<sup>242</sup> Perinteenkeruumateriaalissa naisten tehtäviä, kuten gáktin valmistusta ja muita käsitöitä, esitellään kuitenkin useassa kohtaa.<sup>243</sup> Jopa naisten ”tukkalaite” saa sivun verran huomiota.<sup>244</sup>

Jalvin julkaisemissa teksteissä naiset esiintyvät lähinnä sukupuolten elinpiirien kohdatessa miehelle merkityksellisellä tavalla: esimerkiksi kosinnassa ja äitiydessä. Jalvi noudattaa saamelaisen yhteisön normien mukaista naisen roolin kuvausta siinäkin mielessä, että hän kertoo selvästi luku- ja kielitaidon kuuluvan miehille. Lapsuutensa joulua kuvaillessaan Jalvi kommentoi joulu-uskomuksia kollektiivisesti ”Tällaiseksi peikkojen ahdistamaksi paikaksi kuvittelee lappalaistyttö ja -poika jouluna ympäristöään”.<sup>245</sup> Sen sijaa samassa artikkelissa hän viittaa saamelaislasten lukutaitoon kuvaten konkreettisesti ”Ehkä sentään joku lukuhuvinen lappalaispoika on onnistunut saamaan käsiinsä joululehden”.<sup>246</sup>

---

<sup>240</sup> Hirvonen 1999, 42.

<sup>241</sup> Muun muassa materiaalin ”Lappalaisten naima- ja häätävät” ja ”Lappalaisten naima- ja häätäpoja” informanttina toimi Jalvin äiti Birit Helander. Jalvi (1913) 1966, 85–114.

<sup>242</sup> Käsityöperinteestä, duodjista, ks. Kylli 2014, 41.

<sup>243</sup> Jalvi (1913) 1966, 96.

<sup>244</sup> Jalvi (1913) 1966, 113–114.

<sup>245</sup> Jalvi (1915) 2017, 65.

<sup>246</sup> Jalvi (1915) 2017, 64.

Luku- ja kielitaitoon viittaavissa kuvauksissa näkyy ulkoisten vaikutteiden lisäksi Jalvin omat mielenkiinnon kohteet: oppi-intoinen ja sivistystä arvostava nuori mies kuvasi lukemisen muun muassa keskeiseksi joulutavaksi ja arvotti sen korkeammalle kuin esimerkiksi suullisen kertomusperinteen. Jalvin tuotannolle on tyypillistä, että esimerkiksi kalastajasaamelaiset esiintyvät sivistyneempinä lukuharrastuksineen, kun taas porosaamelaiset esiintyvät alkukantaisempina. Artikkelissa Lappalaisten joulunvietosta Jalvi kuvaa poronhoitoa harjoittavia tunturisaamelaisia jopa alentavaan sävyyn:

Vaikka vietinkin jouluni ilman joulukuusta, ilman joululahjoja, niin oli minun kumminkin paljon parempi kuin tunturilappalaisten, jotka avonaisessa savuttuneessa kodassaan paljaan tunturin kupeella viettävät joulunsa. [-] Harvoin he kirjaa lukevat, tuskin koskaan.<sup>247</sup>

1900-luvun alussa lukeminen ja kirjoittaminen oli koko Saamenmaan mittakaavassa harvojen taito, saamenkielisestä luku- ja kirjoitustaidosta puhumattakaan. Kirjallisia taitoja tarvittiin enimmäkseen viranomaisasioissa: niin kieltenopetus kuin saamenkielisen kirjallisuuden julkaiseminen alkoikin kirkon ja valtapolitiikan tarpeista.<sup>248</sup> Jalvin kuvausten mukaisesti porosaamelaiset menestyivät kirkon kuulusteluissa huonommin kuin muut alueen saamelaiset. Esimerkiksi kiinteämmin asuvia kalastajasaamelaisia, kuten Jalvin perhettä, oli helpompi tavoittaa oppiin ja kuulustelutilaisuuksiin kuin liikkuvaan elämäntapaan nojaavia porosaamelaisia.<sup>249</sup> Kieltenopetus myös ilmentää saamelaisiin kohdistunutta sulauttamispolitiikkaa: koulutuksen tähtäimessä oli ennen kaikkea suomen kielen taito.<sup>250</sup>

Jalvin opinahjon Outakosken kansakoulun opetuskielestä käyty kiista 1800-luvun lopulta paljastaa koulusta vastaavan kirkon ja kouluhallinnon eriävät mielipiteet kielenopetuksessa. Piispa Gustaf Johanssonin (1844–1930) kannustava suhtautuminen saamen kieleen oli edistyksellistä. Piispan mukaan alkuperäiskansan kielen ja kulttuurin sortaminen ei ollut kunniakasta, vaan kieli oli jumalan lahja.<sup>251</sup> Kirkkohistorian professori Hannu Mustakallion mukaan Johanssonin mielipiteiden taustalla vaikutti vahva

---

<sup>247</sup> Jalvi (1912) 2017, 41–42.

<sup>248</sup> Hirvonen 1999, 62.

<sup>249</sup> Kylli 2014, 36.

<sup>250</sup> Lehtola 2012, 82–87.

<sup>251</sup> Lehtola 2012, 82–87.

fennomaanisuus: saamelaisten norjalaistumista ja ruotsalaistumista voitiin torjua sivistystyön ja omakielisen kirjallisuuden avulla.<sup>252</sup> Outakosken johtokunnan suhtautuminen saamen kieleen oli kuitenkin vastahakoista: sen linjauksiin kuului pitää vain suomi opetuskielenä.<sup>253</sup>

Kiistoja aiheutti myös kouluun valittu ensimmäinen saamenkielinen opettaja, Josef Guttorm, jonka nimityksen ehtona oli opetuksen pysyminen suomenkielisenä.<sup>254</sup> Vaikka kieli ja kielellinen ilmaisu olivat Jalvin elämässä isossa osassa sekä kielikysymys aikanaan julkisen keskustelun valokeilassa, ei Jalvi kommentoi julkaisuissaan kielikiistaa, kieltenopetusta tai koulutusta lähestulkoon ollenkaan. Ainoa koulutukseen viittaava kommentti löytyy omaelämäkerrallisia elementtejä henkivästä novellista ”Okta oanehis eallingeardi””, jossa saamelaisnuorukainen Sámmol lähtee opiskelemaan lähetykseen. Päättäväisen nuoren miehen toimia kuvataan ihailen: Sámmolin motiivina oli länsimaisen sivistyksen tuominen Saamenmaahan.<sup>255</sup>

Vaikka Jalvin pakinoiden sekä omaelämäkerrallisuutta henkivien päähenkilöiden suhtautuminen koulutukseen oli kannustavaa ja sivistystä ihailevaa, ei saamelaisyhteisön mielipide opiskeluun näyttäyty yhtä positiivisena. Esimerkiksi lähetykseen matkaava Sámmol kohtasi ivaa ja epäilyjä.<sup>256</sup> Tulkitsen, että epäilykset, joita Jalvikin todennäköisesti kohtasi, eivät ole kummunneet opiskelusta itsestään: ongelmalliseksi koulunkäynti muodostui saamelaislasten muuttaessa pois kotoa valtakulttuurin kielen ja kulttuurin oppimiseksi. Saamelaisnuorukaisten opiskellessa viikot asuntolakouluissa, kaukana kotoa, he eivät vain vieraantuneet kodistaan, vaan kasvoivat eroon kulttuuristaan ja kielestään. Perinteisten taitojen, kuten kalastuksen, käsitöiden ja poronhoidon suullisella perinteellä välittyvät taidot paikoin katkesivat kokonaan.<sup>257</sup>

---

<sup>252</sup> Mustakallio 2009, 280–285.

<sup>253</sup> Lehtola 2012, 86–87.

<sup>254</sup> Lehtola 2012, 87.

<sup>255</sup> Jalvi (1915) 1981, 12–15; Jalvi (1915) 2017, 19–21.

<sup>256</sup> Jalvi (1915) 1981, 12; Jalvi (1915) 2017, 20.

<sup>257</sup> Lehtola 2014, 55; Ranta 2019, 151–152.



Jalvin nuoruudessa täysin saamenkielisellä Utsjoella Suomen kielen opetusta tuskin vielä nähtiin uhkana, vaan etuja tuovana lisäresurssina.<sup>258</sup> Esimerkiksi ripille ja naimisiin pääseminen oli saamelaisille tärkeää ja edellytti kohtuullista kielitaitoa kristinopin opettelemiseksi.<sup>259</sup> Outakosken koulun johtokunnan kirjelmän perusteella koululla oli hyvät välit paikallisten kanssa ja hakijoita kouluun oli enemmän kuin se pystyi vastaanottamaan. Monet paikallisista lapsista, kuten köyhistä oloista koululle 1897 saapunut Pedar Jalvi, pystyivät osallistumaan opintielle vain, koska koulu tarjosi asuntoloineen ilmaisen ylläpidon. Suurin osa pitäjän lapsista ei saanut paikkaa koulusta ja vastuu opetuksesta alueella jäi pitkään katekeettakoululle.<sup>260</sup>

Koko Lappia koskevassa kielikiistassa Utsjoki muodosti myös poikkeuksen, sillä se oli ainoa kunta Suomessa, jossa katekeetat<sup>261</sup> osasivat lähes poikkeuksetta saamea. Pedar Jalvi oppi suomen kielen alkeet mitä luultavimmin alle kymmenvuotiaana katekeetan opissa. Katekeettojen vastuualue oli laaja, sillä kiertokoulu oli vielä pitkään 1900-luvullakin Lapin kuntien keskeisin opinahjo ja, jossa osa saamelaisista sai koulutietonsa alkeet. Outakosken koulun tilanne oli kielipoliittisesti kuitenkin muuta Suomea edistyksellisempi: 1930-luvun taitteeseen asti se oli Suomen ainoa kansakoulu, jossa saamen kielen käyttöä opetuksessa pidettiin edes jossain määrin mahdollisena.<sup>262</sup>

Tenon alue oli jo aikanaan tunnettu saamelaisten korkeasta sivistyksen tasosta ja rikkaasta kertomusperinteestä. Veli-Pekka Lehtola huomauttaa, että on virheellistä nähdä suomalaisen yhteiskunnan ”sivistystyö” rikkaan tenolaisen kulttuurin taustalla: alueen saamelaisen väestön lukeneisuus oli varhaisempaa perää ja tunnettiin jo pitkään ennen uudisasutuksen vaikutusta.<sup>263</sup> Vaikka pääosin saamenkielisessä kylässä kanssakäyminen suomalaisten kanssa oli vähäistä, Utsjoen saamelaisten suomen kielen taito oli Lapin komitean mietinnön<sup>264</sup> mukaan suhteellisen hyvä. Kielitaidon taustalla

---

<sup>258</sup> Lehtola 2014, 45.

<sup>259</sup> Kylli 2014, 35.

<sup>260</sup> Lehtola 2012, 89.

<sup>261</sup> Kiertokoulun opettaja. Utsjoella opettajan vastuulla saattoi olla kerralla jopa 50 lasta eli kaikki muut paitsi Suvannon Outakosken kansakoulua käyvät lapset. Lehtola 2012, 95.

<sup>262</sup> Lehtola 2012, 82; 89; 95.

<sup>263</sup> Lehtola 2012, 121.

<sup>264</sup> Lapin komitea valmisteli vuosina 1901–1905 ensimmäisen selvityksen Suomen Lapin taloudellisista oloista. Lehtola 2012, 72–79.

voidaan nähdä myös Tenolla vahvana elänyt lestadiolainen herätysliike, jonka piirissä saarnat tulkattiin useimmiten saameksi. Lestadiolaisten saarnamiesten uskonsanoman levittäminen oli omalta osaltaan pitämässä yllä suomen kielen taitoa ja kiinnostusta sen opettelemiseen. Kirjallinen kulttuuri nähtiin kuitenkin mahdolliseksi vain suomeksi, ei saameksi.<sup>265</sup>

Käsitys saamelaisten reliikkiydestä oli valtakulttuurien keskuudessa näkökulmasta huolimatta sama: negatiiviseksi nähdystä alkukantaisuudessaan tai ihailtavassa alkuperäisyydessään se ei pystynyt sopeutumaan modernin maailman kehitykseen.<sup>266</sup> Ristiriitaisesti myös Jalvin teksteistä välittyy käsitys saamelaisista alhaisempana kansana, vaikka hän toisaalla pyrkikin herättämään saamelaiset näkemään oma kulttuurinsa arvo. Myös esimerkiksi kannanotot tai kuvaukset saamen kielen, saamenkielisen kirjallisuuden tai opetuksen puolesta loistavat poissaolollaan.

Suomen ensimmäisenä saamenkielisenä kirjailijana Jalvi pyrki kuitenkin päättäväisesti osoittamaan saamen kielen mahdollisuudet kirjakielenä käytännössä: Jalvin opettaja Frans Albert Hästesko kirjoitti vuonna 1923 Jyväskylän Ylioppilasseurankirjaan, että Jalvin halu kirjoittaa ja julkaista saamenkielisiä kirjoituksia oli niin kova, että tämä oli jopa valmis jo opiskeluaikoinaan kustantamaan ne itse.<sup>267</sup> Intohimoinen kirjailija toteuttikin suunnitelmansa ja kustansi kokoelma teoksen itse vuonna 1915 sekä levitti teosta viimeisellä perinteenkeruuta matkallaan Lappiin vuonna 1915.<sup>268</sup> Tulkitenkin, että Jalvi pyrki taistelemaan valtakulttuurien kehittymätöntä ja alkukantaista saamelaisrepresentaatiota vastaan käytännön toimien avulla. Vaikka kannanotot saamenkielisen kulttuurin puolesta puutuivat, pyrki hän osoittamaan saamelaisen kulttuurin ainutlaatuisuuden ja arvon käytännössä, *Muhtačalmmit*-kokoelman avulla.

---

<sup>265</sup> Lehtola 2012, 38.

<sup>266</sup> Lehtola 1999, 21.

<sup>267</sup> Hirvonen 2016, 8.

<sup>268</sup> Huuskonen 2004, 54.

## 5. YHTENÄINEN VAI MONINAINEN SAAMELAISUUS

### 5.1. ”Teno-joen varrella” – Jalvin elämäkerrallinen kokemus tekstien pohjana

Jalvin tuotantoa kuvailtaessa korostetaan tyypillisesti nuoren kirjailijan pyrkimystä kertoa saamelaiskulttuurista sisältäpäin, esittää Saamenmaa ”sellaisena kuin se on”.<sup>269</sup> Tarkemmin sekä kaunokirjallisia julkaisuja että lehtiartikkeleita tarkasteltaessa huomataan, että kirjailijan kuvaus pohjoisesta elämästä oli monin tavoin kapea. Kuten edellisissä käsittelyluvuissa olen esittänyt, näkyy Jalvin tuotannossa vahvasti valtakulttuurien Lapin-kuvauksen tradition ja sekä ajan yhteiskunnallisen ilmapiirin vaikutus. Tämän lisäksi on huomionarvoista nostaa esiin, että saamelaisuus rakentui myös Jalvin subjektiivisen elämäkokemuksen ohjaamana. Kuvattu saamelaisuus oli yksinkertainen, paikallinen ja stereotyyppinen rakennelma todellisuudessa monimuotoisesta ja pirstaleisesta kansasta.

Vaikka saamelaiset erosivat valtakulttuureista olennaisesti esimerkiksi pukeutumisen, kielen kuin kulttuuriperinnönkin osalta, eivät he eivät muodostaneet yhtä yhtenäistä

---

<sup>269</sup> Ks. esim Lehtola 1997, 194.

ryhmää. 1900-luvun taitteessa saamelaisia eli kolmen valtion sisällä: Ruotsin, Norjan, Venäjän kuin autonomisen Suomen alueilla. Ryhmiä erottelevia tekijöitä olivat muun muassa kieli, elinkeino sekä kulttuuri, jotka saattoivat erota huomattavasti toisista saamelaisista ryhmistä.<sup>270</sup> Esimerkiksi pelkästään autonomisen Suomen alueella saamelaiset muodostivat elinkeinollisen ja osaltaan kulttuurisen jaon mukaisesti neljä ryhmää, joita olivat inarinsaamelaiset, Tenon jokisaamelaiset, porosaamelaiset sekä kolttasaamelaiset.<sup>271</sup>

Suomen alueella puhutut pohjoissaame ja inarinsaame jakoutuivat lisäksi murrealueisiin, joilla oli paikoittain vaikeuksia ymmärtää toisiaan. Esimerkiksi Pedar Jalvin perhe oli Utsjoen pohjoissaamen murrealueen vaikutuspiirissä, eikä mitä luultavimmin ymmärtänyt Torniolaakson pohjoissaamea.<sup>272</sup> Elinkeinoryhmät, jotka vaihtelivat yli kielirajojen, muodostivat omanlaisensa kulttuuriperinteet: järvi, joki- ja tunturisaamelaisten elämäntavat vaihtelivat jopa elinkeinoryhmien sisällä alueellisesti. Esimerkiksi Sompion alueen porosaamelaiset siirtyivät kota-asumisesta talollisiksi jo 1900-luvun taitteessa, mutta Enontekiön alueen porosaamelaiset jatkoivat paimentolaiskulttuuria maailmansotiin asti.<sup>273</sup>

Tulkitsen, että Pedar Jalvin kuvaus omasta kansastaan pohjautuu pitkälti kirjailijan omaan kokemushistoriaan: hän käsittelee saamelaista kulttuuria peilaten kirjoituksiinsa oman kotiseutunsa Tenon elämää. Esimerkiksi saamelaisten elinkeinoelämää kuvatessaan Jalvi tuo esiin konkreettisina elinkeinoryhminä vain kalastaja- ja porosaamelaiset. Metsästys, mikä toimi juuri Jalvin kotiseudulla usein sivuelinkeinona, tulee esiin ainoastaan sivuhuomautuksena artikkeleissa ”Pieniä pakinoita Lapista I” ja ”Pieniä pakinoita Lapista III”. Artikkeleissa Jalvi kuvailee, kuinka saamelaisten paetessa suomalaisia pohjoiseen, joutuivat he jättämään taaksensa ”entiset olinpaikat, kalaiset Keski-Suomen vedet ja

---

<sup>270</sup> Lehtola 2012, 16.

<sup>271</sup> Lehtola 2012, 36; Lehtola 2015, 12.

<sup>272</sup> Lehtola 2012, 36.

<sup>273</sup> Lehtola 2012, 29–36.

metsänriistan rikkaat Savon sydänmaat” sekä lopuksi toteaa vuosien 1852 ja 1889 rajasulkujen<sup>274</sup> vaikeuttaneen metsästystä ja kalastusta.<sup>275</sup>

Jalvi eli lapsuutensa ja nuoruutensa kalastajasaamelaisessa perheessä Teno-joen rannoilla. Useissa aikalaislähteissä Jalvin kotiseudun Utsjoen saamelaiset elinkeinoryhmät jaettiin rikkaampiin porosaamelaisiin ja köyhempiin kalastajasaamelaisiin eli tunturi- ja jokisaamelaisiin. Utsjoella suurta roolia näytteli Teno-joen lohenkalastus: on arvioitu, että 1800-luvun alkupuolella lohen pyynti oli pääelinkeino jopa puolelle alueen saamelaisista ja merkittävä sivuelinkeino 1/6 osalle.<sup>276</sup> 1800-luvun puolivälin jälkeen lohenkalastuksen merkitys alueen elinkeinoelämälle oli noussut entisestään: Rajasulut estivät kalastamisen ja metsästämisen Norjan puolella, mutta erityisen kova isku ne olivat poronhoidon nomadiselle kulttuurille. Sulut ajoivat perinteisen poropaimentolaisen elämäntavat raja-alueille kriisiin ja kovien sakkujen ja porotakavarikkoriskien takia raja-alueet tyhjenivät hiljalleen poronhoidosta. Vähitellen porosaamelaisten poismuuton seurauksena kalastuksesta tulikin alueen yleisin elinkeino.<sup>277</sup>

Jalvin äiti Birit oli porosaamelaista Jompan sukua ja isä Klemet Helander puolestaan kalastusta pääelinkeinokseen harjoittavasta perheestä.<sup>278</sup> 1800-luvun loppu puolella, rajasulkujen tultua voimaan ja asutuskehityksen muututtua, Utsjoelle alkoi syntyä saamelaisten perustamia vakiintuneempia asutuspaikkoja, kalastustiloja.<sup>279</sup> Yhdessä näistä vuosisadan vaihteessa rakennetuista pienistä hirsitaloista asui Pedar Jalvin perhe. Vaatimaton 1/12 manttaalin kokoinen talo sijaitsi Outakosken kylässä, Teno-joen Yläkönkäällä.<sup>280</sup> Jalvin perhe sai pääasiallisen toimeentulonsa lohenkalastuksesta ja riekonmetsästyksestä, joka oli tyypillinen Utsjoen jokisaamelaisten sivuelinkeino.<sup>281</sup>

---

<sup>274</sup> Pohjoista rajankäyntiä ja maankäyttöä koskevat kiistat kärjistyivät rajasulkuihin vuonna 1852, kun Venäjä sulki Suomen ja Norjan välisen rajan. Toinen rajasulku tuli voimaan Ruotsin ja Suomen välille vuonna 1889. Vasta sulkujen myötä rajat alkoivat konkreettisesti rajoittaa saamelaisten elämää: ne jakoivat saamelaisalueen uusiin, täysin luonnottomiin osiin. Ks. Lehtola 2000b, 186; Jouste 2011, 25–31.

<sup>275</sup> Jalvi (1914) 2017, 53; 60.

<sup>276</sup> Huuskonen 2004, 29–30; Lehtola 2012, 37.

<sup>277</sup> Jouste 2011, 30–31.

<sup>278</sup> Sainio 1966, 6; Huuskonen 2004, 51.

<sup>279</sup> Nahkiaisaja 2016, 58–59.

<sup>280</sup> Huuskonen 2004, 51; Sainio 1966, 6–7.

<sup>281</sup> Sainio 1966, 6; Huuskonen 2004, 51.

Myös kieliryhmät ja muut kulttuuriset erot saamelaisten välillä ilmenevät Jalvin tuotannossa ohuesti. Julkaisujen perusteella saamelaiset puhuvat yhteistä saamea, ”lapin kieltä”<sup>282</sup>. Saamelaisia radikaalistikin jakaviin kielialueisiin viitataan etäisesti vain artikkelissa ”Lappalaisten laulurunoudesta”, jossa Jalvi huomauttaa, että ”joiutkin vaihtelevat sävyiltään eri pitäjissä ja murrealueilla”<sup>283</sup>. Eri saamelaisryhmien kuvauksen puuttumisen takia julkaisut eivät välitä ryhmien välisiä eroavaisuuksia. Ainokaisina erikseen mainitut poro- ja kalastajasaamelaiset saavat osakseen luokittelua, joka kääntyy myöskin toisintamaan Jalvin paikallista näkemystä sekä valtakulttuureiden kirjallisuudessa tosinnettua vastakohta-ajattelua: Kalastajasaamelaisten kuvauksesta välittyy käsitys kiinteästä asutuskulttuurista, kun taas porosaamelaiset esiintyvät ainoastaan jutaavina telttä- tai kota-asujiksi.

Näen, että myös Jalvin julkaisujen rakentama kuva saamelaisten hengellisestä elämästä on yksipuoliseksi: Tulkitsen, että Jalvin julkaisemat tekstit muodostavat käsityksen, jonka mukaan vanha luonnonusko on siirtynyt menneisyyteen lestadiolaisen herätysliikkeen vaikutuksen seurauksena. Jalvin tuotannon luoma käsitys saamelaisten uskonnollisuudesta heijastaa kuitenkin paikoin miehen omaa kokemusta kotiseutunsa uskonnollisesta elämästä: lestadiolainen herätysliike vaikutti erityisesti Outakosken alueen hengelliseen elämään.<sup>284</sup> Esimerkiksi *Muohtačalmmit*-kokoelman kertomuksessa ”Saamelaisten herääminen” Jalvi kuvailee pohjoisen kansan uskonnollista heräämistä käsittäen siihen koko saamen kansan:

Viime vuosisadan keskivaiheilla, samaan aikaan kuin Suomen kansan sukutunne heräsi ja kansa alkoi vaatia oikeuksiaan kieleensä ja sivistykseensä, heräsi myös Saamen kansa. heidän heräämisensä ei ollut kansallista: se oli uskonnollista heräämistä.<sup>285</sup>

Näen, että kapeaksi jäävästä kuvauksesta huolimatta, Jalvin on täytynyt olla tietoinen Tenon ulkopuolisista saamelaisryhmistä ja alueellisista eroista. Jo lapsuudessa ja nuoruudessa lähiseutujen saamelaiset tulivat tutuksi, sillä yhteisöt olivat

---

<sup>282</sup> Saamen kielen Jalvi mainitsee ainoastaan artikkelissa ”Lappalaisten joulunvietosta”, jossa kuvailee lukeneensa lapsena ”lapinkielistä aapista”. Ks. Jalvi (1912) 2017, 41.

<sup>283</sup> Jalvi (1915) 2017, 73.

<sup>284</sup> Lehtola 2012, 121–122.

<sup>285</sup> Jalvi (1915) 2017, 32; Jalvi (1915) 1981, 35.

vuorovaikutuksessa keskenään: rajaseudulta matkustettiin erityisesti Norjaan, missä monilla perheillä oli sukulaisia ja ansiotöitä sekä tutut kauppapaikat.<sup>286</sup> Jalvin ollessa 17-vuotias hän matkusti suomalaisen musiikintutkija Armas Launiksen kanssa Norjan Koutokeinoon. Saamelaisen kulttuurin ja eri ryhmien tuntemus sai lisäsävyyttä, kun tiedonjanoinen nuorukainen sai ensi siemauksen kulttuurientutkimuksesta matkustaessaan sävelmäinkeruumatkan oppaana.<sup>287</sup>

Saamelaisryhmien tuntemus syventyi viimeistään Jalvin saadessa etäisyyttä kotiseutuunsa. Jyväskylän seminaarin kansanperinnettä ja kansallisromantiikkaa korostavan ilmapiirin sekä omien keruumatkojen myötä näkemys omasta toiseudesta ja eroavaisuudesta vahvistui. Jalvin keruuaineistosta sekä lyhyestä, muutaman sivun mittaisesta matkakertomuksesta löytyy mainintoja ja muutamia suoria kuvauksia saamelaisten sisäisistä eroista. Jalvi mainitsee esimerkiksi kertomusperinteen taitajia etsiessään, että osa Inarin kalastajasaamelaisista on hankalasti tavoitettavissa, sillä he elävät metsäjärvien rannoilla, vaihdellen kotapaikkaansa useasti.<sup>288</sup> Keruukokoelman saamelaisten naima- ja häätapoja esittelevässä kirjoituksessa puolestaan mainitaan erikseen sekä poro-, kalastaja- että merisaamelaiset ja jopa valotetaan lyhyesti ryhmien välisiä eroja häätavoissa.<sup>289</sup> Onkin silmiinpistävää, ettei Lapissa kierrellyt ja saamelaista kulttuuria ylös kirjannut Jalvi kuvaile myös omissa julkaisuissaan saamelaisten kulttuuria monipuolisemmin.

Poro- ja kalastajasaamelaisten lisäksi Jalvi mainitsee erikseen ainoastaan Venäjän puolella asuvat kolttasaamelaiset. Juuri kolttasaamelaisista Jalvillä kuitenkin tuskin oli laajaa omakohtaista kokemusta. Tulkitsen, että lyhyt kolttakuvaus heijastaakin saamelaisten keskinäistä rajankäyntiä, ennakkoluuloja ja stereotypisointia, jota käsittelin luonteen kuvauksen yhteydessä kappaleessa 3.2. Ryhmien keskinäiset kahnaukset olivat kuitenkin tavallisia ja kertoivat alueellisten erojen ymmärryksestä. Esimerkiksi Utsjoen

---

<sup>286</sup> Lehtola 2012, 38.

<sup>287</sup> Launis kuvaili matkakirjassaan, että Jalvi oli ”tavallista kehittyneempi ja lahjakkaampi lappalaiseksi” ja kiinnostunut oppimaan lisää. Ks. Launis 1922, 94–95.

<sup>288</sup> Jalvi (1914) 1966, 10.

<sup>289</sup> Äidiltään, Birit Helanderilta, keräämässä keruuaineistossa kerrotaan muun muassa millaisia vaatteita eri saamelaisryhmien naisten tuli opetella avioliittoelämää varten ja kuinka eri elinkeinoryhmien neidot nukkuivat kesäisin. Jalvi (1913) 1966, 95–99.

porosaamelaisten ja inarinsaamelaisten välillä kisailu oli tavallista: Utsjoella Inarissa asuvat saamelaiset nähtiin köyhinä ”holhokkeina” ja Inarissa ”Tenon ihmisiä” kuvattiin äänekkäiksi juopoiksi. Pilkan kohteina olivat niin kieli, lapinpuvun tyyli, siisteys kuin muukin tapakulttuuri.<sup>290</sup> Tulkitsen, että Jalvin tietämys kolttasaamelaisista perustuikin saamelaisten omaan kertomusperinteeseen sekä sai mahdollisesti vahvistusta valtakulttuureissa eläneestä kolttavihasta<sup>291</sup>.

## 5.2. ”... Ja niiden voima onkin suuri” – Yhtenäisyys ja ”aitous” ihanteena ja tehokeinona

Veli-Pekka Lehtola nostaa esiin väitöskirjassaan, että suurin osa 1900-luvun alun kirjailijoista kuvasi Lappia tunturipitäjissä, kun taas Hans-Aslak Guttorm (1907–1992) ja Pedar Jalvi toimivat tenonsaamelaisessa kulttuuripiirissä.<sup>292</sup> Näen kuitenkin, että vaikka Jalvi kuvasi tuotannossaan saamelaisuutta suurelta osin omasta paikallisesta näkökulmastaan, eivät julkaisut esittäneet tenolaista saamelaisuutta tai edes pyrkineet siihen. Ainoastaan artikkelissaan ”Lappalaisten joulunvietosta” Jalvi kertoi suoraan kuvailevansa joulun viettoa omalla kotiseudullaan Teno-joen varrella.<sup>293</sup> Suurin osa julkaisuista kuvaili tai pyrki kuvailemaan Saamenmaata yleisesti, mainitsematta tiettyä aluetta tai saamelaisryhmää. Paikallisuutta henkivät piirteet eivät teekään julkaisuiden rakentamasta saamelaisuudesta esitystä Tenon saamelaisesta kulttuurista, vaan subjektiivinen näkemys rakentuu sekä tietoisten että tahattomien valintojen summana.

Jalvi kasvoi kalastajasaamelaisessa perheessä, jossa lohienkalastuksen ohella puhde- ja käsityöt sekä riekonmetsästys esittivät suurta sivuelinkeinoa.<sup>294</sup> Tästä huolimatta esittivät porot ja porojenhoito julkaisuissa suurempaa roolia kuin mikään muu elinkeino tai toimi. Siinä missä Jalvi kuvaili useiden sivujen mittaisesti elämää tunturilla,<sup>295</sup> ei esimerkiksi lohienkalastus tule julkaisuissa esiin lainkaan, vaikka Teno-joki onkin keskeinen osa

---

<sup>290</sup> Lehtola 2012, 29–30.

<sup>291</sup> Kolttien kuvaus edustaa myös valtakulttuureille tyypillistä topeliaanista perinnettä, jossa koltat esittivät lähes poikkeuksetta pahuutta ja porosaamelaiset puhdasta elämäntapaa. Ks. Lehtola 1997, 172–173.

<sup>292</sup> Lehtola 1997, 11.

<sup>293</sup> Jalvi (1912) 2017, 39.

<sup>294</sup> Sainio 1966, 6; Huuskonen 2004, 51.

<sup>295</sup> Esimerkiksi kertomuksessa ”Duoddar alde” kuvaillaan haikeasti tunturielämää. Jalvi (1915) 1981, 21; Jalvi (1915) 2017, 24–25.



miljöokuvausta. Vaikka kalastajasaamelaiset mainitaan erillisenä elinkeinoryhmänä, myös paikalliseksi näkökulmaksi katsomani esitys saamelaisten elinkeinoista ja ryhmien monimuotoisuudesta jää porosaamelaisuutta korostavan kerronnan varjoon: sävyeroista huolimatta tuotanto kokonaisuudessaan rakensi representaation, jossa saamelaiset liikkuvat porotokkineen suurimman osan ajastaan tuntureilla ja asuvat kodissa, asuinpaikkaansa alati vaihdellen.

Vaikka Jalvi mainitsi metsät ja erämaat, nousivat tunturit ja tunturimaisema saamelaisen kotipaikkana ja sielunmaisemana muiden ohitse. Esimerkiksi artikkelinsa ”Lapista, Ajatelmia, Elämästä” hän aloitti kuvaamalla saamelaisia kollektiivisesti: ”Me saamelaiset, jotka asumme [P]ohjolan jylhillä tuntureilla”.<sup>296</sup> Useassa kertomuksessa ja artikkelissa saamelaiset asetetaan tunturimaisemaan. Artikkelissa ”Pieniä pakinoita Lapista II”, saamelaisten luonnetta kuvatessaan, Jalvi totesi ensin, että ”Alastomalla tunturilla elelee lappalainen ainoastaan jumalansa ja taikauskonsa kanssa”. Tekstin edetessä saamelaisten liikkumista tuntureilla kuvataankin useaan otteeseen.<sup>297</sup> Novellissa ”Duoddar alde” Jalvi puolestaan keskittyi ainoastaan tunturimaiseman kauneuden kaihoisaan kuvailuun.<sup>298</sup>

Myös porot ja porosaamelaisuus nousevat muun kuvauksen ylitse: vaikka kalastajasaamelaisuus mainitaan, ei kalastamista, metsästystä eikä puhde- tai käsitöitä kuvailta lainkaan. Esimerkiksi kertomus ”Oainnahus” kuvataan porosaamelaisen yhteisön toimintaa taivaan muuttuessa verenpunaiseksi Koutokeinon kansannousun<sup>299</sup>, ”verisen metelin” enteilyinä,<sup>300</sup> runossa ”Lappalaiselle” mainitaan erikseen poropaimenten työ,<sup>301</sup> ja artikkelissa ”Pieniä pakinoita Lapista I” kuvaillaan porovarkausten tematiikkaa.<sup>302</sup> Jalvin kaunokirjallisten julkaisujen ja artikkeleiden kerronnan vaiivikkaa rakentamasta porosaamelaispainotuksesta kertoo se, että siinä missä porosaamelaisuus hallitsee

---

<sup>296</sup> Jalvi (1911) 2017, 43.

<sup>297</sup> Jalvi (1914) 2017, 58–59.

<sup>298</sup> Jalvi (1915) 1981, 21; Jalvi (1915) 2017, 24–25.

<sup>299</sup> Koutokeinon kansannousuksi sanotaan vuoden 8.11.1852 Pohjois-Norjan Koutokeinon mellakkaa, jossa saamelaisia syrjiviä lakeja vastaan mellakoimaan noussut, herätysliikkeen ”hurmioittama” saamelaisjoukko tappoi paikallisen kauppiaan ja nimismiehen. Päätekijät Anslak Hætta ja Mons Somby tuomittiin kuolemaan. Ks. Lehtola 2015, 64–65.

<sup>300</sup> Jalvi (1915) 1981, 23–24; Jalvi (1915) 2017, 26–27.

<sup>301</sup> Itkonen (1913) 1979, 63–64; Jalvi (1913) 2017, 50–51.

<sup>302</sup> Jalvi (1914) 2017, 55.

yksinään useiden julkaisujen kerrontaa, kalastajasaamelaisuus tulee esiin vain sellaisissa artikkeleissa ja kaunokirjallisissa teksteissä missä kuvaillaan myös porosaamelaista kulttuuria.

Artikkelin ”Pieniä pakinoita Lapista I” saamelaisten elinkeinojen kuvausten lomassa Jalvi paljasti näkemyksensä saamelaisesta elinkeinoelämästä ja erityisesti poronhoidosta ikaikaisena yleissaamelaisen elinkeinona. Artikkelin alussa Jalvi kuvaili saamelaisten paenneen kansainvaellusten aikaan Keski-Suomesta suomalaisten uudisasukkaiden tieltä Lappiin, jossa ”[s]uuret koskemattomat kankaat, kasvoivat peuranjäkälää, joten poronhoito, joka oli heidän pääelinkeinonsa, menestyi vallan hyvin.” Jalvin saamelaisten historiaa kuvaileva toteamus ei kuitenkaan vastannut todellisuutta. Kuvauksessaan Jalvi esitti poronhoidon olleen yleissaamelainen elinkeino jo ”kansainvaellusten aikaan” ja toimineen valtaosan pääelinkeinona.<sup>303</sup> Suurporonhoito on kuitenkin historiallisesti suhteellisen nuori ilmiö: se alkoi kehittyä vasta 1500-luvulla ja yleistyi Suomen saamelaisten keskuudessa vasta 1800-luvun lopulla.<sup>304</sup>

Veli-Pekka Lehtola toteaa, että porosaamelainen elämäntapa on antanut vahvan leiman saamelaisuudelle, vaikka se on historiallisesti varsin nuori elinkeino.<sup>305</sup> Vaikka saamelaisten elinkeinoelämä ja kulttuuri on ollut monin tavoin sidoksissa luonnonläheiseen elämänmuotoon, pidetään poronhoitoa saamelaisuuden ja saamelaiskulttuurin edustavimpana muotona.<sup>306</sup> Porosaamelaisuus muodostikin vahvan, selkeästi muista erottuvan ryhmän ja kulttuurisen identiteetin ja sitä pidettiin yleisesti pitkälle 1900-luvulle asti ainoana oikeana ja aitona saamelaisuutena niin valtakulttuurien kuin paikoin myös saamelaisten keskuudessa.<sup>307</sup>

Esimerkiksi yksi ensimmäisistä saamelaispoliitikoista, ruotsinsaamelainen Elsa Laula, näki vuonna 1904 julkaisemassaan 30-sivuissa pamfletissa poronhoidon saamelaisuudelle oletusarvoisena: ”Kansamme voidaan jakaa kahteen osaan, nimittäin porosaamelaisiin ja

---

<sup>303</sup> Jalvi (1914) 2017, 53.

<sup>304</sup> Lehtola 2015, 12; Valkonen 2009, 19.

<sup>305</sup> Lehtola 2015, 12.

<sup>306</sup> Valkonen 2009, 19.

<sup>307</sup> Valkeapää 2011, 44.

ei-porosaamelaisiin. Ensimmäinen koostuu niistä, jotka kaikista vaikeuksista huolimatta ovat onnistuneet säilyttämään poronsa. Jälkimmäinen niistä, jotka yhden tai toisen syyn takia ovat jääneet porottomiksi.” Myös metsästyksen ja kalastuksen merkityksen elinkeinona hän arvotti poronhoitoa alemmalle tasolle, huomauttaen, että ”Metsästyksen ja kalastus täytyy aina laskea sivutoimeksi”.<sup>308</sup>

Valtaväestön piirissä kysymys aidosta saamelaisuudesta nousi esiin erityisesti valtakulttuurien tarkastellessa alkuperäisyyden suhdetta kulttuuriin. Porosaamelaisuuden nähtiin edustavan paikoin ihailtavaa alkuperäisyyttä ja luonnonmukaisuutta, jonka nykyaika oli kadottanut. Vaikka sivistyneet saamelaiset aiheuttivat ihailua, saivat moderniin maailmaan integroituneet saamelaiset saada osakseen jopa vihaa, sillä aitous tarkoitti useiden mielestä perinteisen elämäntavan vaalimista: jopa autolla tai pyörällä kulkeminen saamen puvussa saatettiin tuomita.<sup>309</sup> Esimerkiksi Ruotsissa porosaamelaiset nähtiin ainoina oikeina saamelaisina, joita pyrittiin jopa suojelemaan. Muut saamelaisryhmät rinnastettiin ruotsalaisiin uudisasukkaisiin ja pyrittiin sulauttamaan valtaväestöön.<sup>310</sup>

Alkuperäisyyden ja aitouden tematiikka nousee esiin myös tarkasteltaessa Jalvin tuotannon sisältöä valtakulttuurien esityksiä vasten. Saamelaisen kirjallisuuden syntyä käsitellessään Veli-Pekka Lehtola on nostanut esiin feministisen teorian kolmiportaisen kirjallisuuden kehitysteorian istuvuuden myös saamelaiskulttuuriin. Teorian pohjana ovat paikoin limittäinkin kulkevat kolme porrasta: jäljittelyn ja omaksumisen vaihe, vastareaktion tai protestin vaihe sekä viimeinen vaihe, jossa kansan oma ääni alkaa löytyä. Lehtola asettaa Jalvin tuotannon portaikon toiselle askelmalle, vastareaktion vaiheeseen.<sup>311</sup> Lehtolan tavoin näen, että Jalvi ”meidän” ja ”muiden” eroa korostava tuotanto henkii etnopolitiittista heräämistä ja oman identiteetin haltuunottoa, mutta tulkitsen, että se silti ilmentää monin tavoin valtakulttuurin kirjallisuuden jäljittelyä. Sen lisäksi, että Jalvi paikoin toisintaa valtakulttuurien perinteistä Lapin kuvaa, myös valtakulttuurien mielipiteistä irtaantuessaan hän tarttuu samoihin teemoihin.

---

<sup>308</sup> Laula 1904, 7–9.

<sup>309</sup> Lehtola 1999, 19–20.

<sup>310</sup> Lehtola 2019, 89.

<sup>311</sup> Lehtola 2000a, 44.

Jalvi pyrki herättämään saamelaiset näkemään itsensä uudessa ajassa ja huomaamaan arvonsa, mutta loi samalla myös itse stereotyyppisen representaation saamelaisuudesta. Näen, että koska valtakulttuurien luomaa stereotyyppistä kuvausta kumotessaan hän tarttui samoihin teemoihin, tulee saamelaisuus pitkälti määritellyksi näin piirteiden kautta. Veli-Pekka Lehtolan huomauttaa, että koska jokainen yksilö ja ryhmä määrittelee omaa identiteettiään toiseuden kautta, rakentuu omakuva usein stereotyyppiseksi. Koska tiedot ja mielikuvat vieraasta ovat useimmiten puutteelliset ja vieras määritellään puutteen tai negaation kautta helposti stereotyyppiseksi, omakuva, oma identiteetti, määritellään usein siihen heijastuen helposti stereotyyppisenä.<sup>312</sup>

Tulkitsen myös, että tahattomasti kapeaksi muodostuneen saamelaisrepresentaation lisäksi Jalvi tuotti sekä pakinoissaan että kaunokirjallisissa julkaisuissaan näkemystä saamelaisista yhtenäisenä ryhmänä. Tekstit rakensivat käsityksen, että kaikkia saamelaisryhmiä yhdisti yhteinen ja sama historia, kulttuuri, kokemukset, identiteetti ja tulevaisuus.<sup>313</sup> Näen, että näkemys oli osin tahallista ja poliittisesti motivoitunutta. Spivak määrittelee tämän kaltaisen diskurssin strategiseksi essentialismiksi: diskurssissa poliittisten päämäärien saavuttamiseksi ryhmä kuvaillaan kollektiivisen, olemuksellisen identiteetin omaavaksi homogeeniseksi joukoksi sen sisäiset eroavaisuudet sivuuttaen.<sup>314</sup> Tulkitsenkin, että Jalvin yhtenäisyyttä henkivät kuvaukset olivat myös vaikuttamisen keino: yhtä mielisenä ja yhtenäisenä ryhmänä olisi saamelaisten poliittinen toimijuus vahvempaa ja äänen kuuluviin saattaminen helpompaa.<sup>315</sup>

Saamelaisten yhtenäisyyteen ja yhteistyöhön kannustavia kannanottoja ilmeni myös muilla ajan saamelaisvaikuttajilla: Esimerkiksi Elsa Laula korostaa pamfletissaan, että ainoa mahdollinen ratkaisu vaikuttaa vallitsevaan tilanteeseen oli oman

---

<sup>312</sup> Lehtola 2000b, 190–191.

<sup>313</sup> Samankaltaisesti saamelaisuuden kuvausta tulkinnut Sanna Valkonen. Valkonen keskittyy pääosin modernin saamelaisidentiteetin tulkintaan. Ks., ks. myös Valkonen 2009.

<sup>314</sup> Spivak 1993, 4–5; Valkonen 2009, 13.

<sup>315</sup> Poliitiikan tutkija Sanna Valkonen on tarkastellut jälkikolonialistisen ajan saamelaiskäsitteitä erityisesti modernin ajan saamelaiskuvan kautta. Valkonen mukaan saamelaisten kuvaamisesta yhtenäisenä on tullut yleisesti hyväksytty, vakiintunut diskurssi ja se kehittyi saamelaispolitiikan tarpeille. Ks., ks. myös Valkonen 2009, 12–16.

saamelaisyhdistyksen perustaminen: ”Ei ole kuin yksi mahdollisuus ja se on: yhtenäinen Lapin yhdistys, joka toimii jokaisella lapin kansan elämänalueella, kaikissa suurissa kylissä ja kunnissa.”<sup>316</sup> Myös Jalvin kollega Isak Saba peräänkuulutti julkaisuissaan saamelaisten yhtenäisyyden perään ja päätti kirjoittamansa Saamenmaan kansallislaulun poleemiseen huudahdukseen ”Saamenmaa saamelaisille!”. Vuonna 1906 *Sagai Muittaleagje* -lehdessä julkaistun runo kuvailee saamelaisten elämää sorrettuna kansana korostaen saamelaisen yhteenkuuluvuuden tunnetta.<sup>317</sup>

Jalvi rakensi artikkeleissaan ja kaunokirjallisissa julkaisuissaan yhtenäistä kansankuvaa kuvauksiin valittujen teemojen lisäksi myös käyttämällä kollektiivisilla ilmaisuilla. Suurin osa saamelaisiin viittaavista termeistä olivat koko Saamenmaan kansaa kuvastavassa yhtenäistävässä muodossa: Saamelaisista puhuessaan Jalvi käytti useimmiten kollektiivista termiä ”Lapin kansa” tai ”Lappalaiset” sekä paikoin saamelaisten itsestään käyttämää saame-termiä rakentaen käsitystä yhtenäisestä ryhmästä. Valtakulttuurien ja ulkopuolisten saamelaisista käyttämä käsite ”lappalainen” toistuu Jalvin julkaisuissa saami-käsitettä huomattavasti useammin. Jalvi käytti saami-käsitettä erityisesti poleemisissa tai henkilökohtaisissa kuvailuissaan, esimerkiksi artikkelissaan ”Lappalaisten laulurunoudesta”: ”Opettakoot ne Saami-kansaa katsomaan kansansa muinaisuuteen ja näkemään niissä entiskansan hengen kykyjä.”<sup>318</sup> <sup>319</sup>

Saamelaisten omakielinen, itsestään käyttämä nimitys tunnettiin jo varhain, esimerkiksi 1600-luvulla käsitettä kirjallisissa lähteissä käytti Johannes Schefferus. Käsitteen pitkästä historiasta kertoo se, että termille löytyy vastine kaikista saamenkielistä. Nimitys yleistyi Suomen yleiskielessä kuitenkin vasta 1980-luvulla, vaikka saamelaiset itse pyrkivät 1900-luvun alusta asti nostamaan saame-käsitettä valtaväestön tietoisuuteen.<sup>320</sup> Tulkitsenkin, että Jalvin aikaansa edellä käyvä saame-käsitteen käyttö kertoo kirjailijan tietoisesta pyrkimyksestä itsemääritellä ja ottaa haltuun kansansa kulttuurinen identiteetti.

---

<sup>316</sup> Laula 1904, 27–28.

<sup>317</sup> Valkonen 2009, 90.

<sup>318</sup> Jalvi (1915) 2017, 74.

<sup>319</sup> Ks., ks. myös Lehtola 2012, 27.

<sup>320</sup> Lehtola 2012, 27.

Yhtenäisyyden kuvaukset elävät vahvoina erityisesti kaunokirjallisissa julkaisuissa, joissa Jalvi valitsikin arjen realismin sijaan ohjelmallisen julistuksellisuuden. Esimerkiksi kokoelmateoksen nimikkorunon ”*Muohtačalmmit*” tulkitseen yhtenäisyyteen kannustavaksi kuvaukseksi. Runossa kuvaillaan kuinka saamelaisten metaforana toimivat lumihutaleet ovat yksittäisinä ”vähäisiä”, mutta yhteen kerääntyessään ne ovat vahvoja:

Sataa, leijuu ilmain läpi  
Hiljaa lumihutaleita,  
Sataa kiviin risukkoihin,  
Tehden valkeaksi maan.

Kun nuo kooltaan pienet kiteet  
Laskeutuvat miljoonina,  
Kuopat, laaksot täyttyvät ja  
Nietos työntyy metsikköihin,  
Kinos kertyy kiven taakse.

Kevätpäivän lämpimässä  
Sulavat pienet hutaleet  
Kuultaviksi pisaroiksi.  
Pisaroista kertyy pian  
Puro, joki, järvi, meri  
– Niiden voima onkin suuri.<sup>321</sup>

Saamelaisen kirjallisuuden keskeinen teema on ollut perinteisesti juuri saamelaisuuden suhde valtakulttuuriin. Se on ilmennyt teksteissä esimerkiksi valta- ja alistussuhteiden kuvauksina sekä muunlaisena vastakkainasetteluna.<sup>322</sup> Saamelaisten elämää 1800-luvulla tarkasteltaessa tulee selville, etteivät saamelaisyhteisöt vielä tunteneet etnistä yhtenäisyyttä, vaan paikallisuus, suvun ja kyläyhteisön merkitys, oli vahvempi. Kiistat ja eroavaisuudet eivät kuitenkaan sulkeneet pois kokonaisvaltaisen yhtenäisyyden tunteen mahdollisuutta: Esimerkiksi 1800-luvun lehtikirjoittelua tarkasteltaessa voidaan huomata, että saamelaiset saattoivat paikoin paheksua saamelaisten toisiin saamelaisiin kohdistuvia kritiikkejä, soimauksia ”omaa lapinsukua kohtaan”.<sup>323</sup> Lapinsuku, saamelaisuus, nähtiin siis paikoin myös yhdistävänä tekijänä.

---

<sup>321</sup> Jalvi (1915) 2017, 11; Jalvi (1915) 1981, 3.

<sup>322</sup> Hirvonen 2000, 128.

<sup>323</sup> Lehtola 2012, 30.

Vaikka Jalvi pyrki kirjailijakollegansa Johan Turin tavoin kumoamaan valtakulttuurien rakentamia toiseuttavia ja mystifioivia kuvauksia saamelaisista ja Saamenmaasta,<sup>324</sup> rakentaa hän itse saamelaisista yksinkertaistetun kuvauksen, jossa keskiössä ovat kirjailijan kotiseudulle tyypillisimmät piirteet. Esillä ovat erityisesti Tenon pääelinkeinoryhmät poro- ja kalastajasaamelaiset sekä alueella vahvan aseman saanut lestadiolaisuus. Myös kieli- ja kulttuuriryhmät jäävät huomiotta. En kuitenkaan näe, että Jalvin tarkoitus oli kuvata kotiseutunsa kulttuuria tietoisesti, vaan piirre liittyy tahalliseen tai tahattomaan yksinkertaistamiseen: Jalvi rakensi Saamenmaasta ja Saamelaisista sekä tietoisesti että tahattomasti yhtenäisempää ja yhtämielisempää kuvaa, kuin se todellisuudessa oli. Yhtenäisyys juontui niin subjektiivisista kokemuksista, omaksutuista ihanteista kuin toimi keinona taistella valtakulttuureita vastaan. Keinona tulla subjektiiviksi oman narratiivinsa ja identiteettinsä luomisessa.

## 6. LOPUKSI

Pedar Jalvin saamelaisuutta ja Saamenmaata käsittelevä tuotanto ilmentää monikerroksisella tavalla alisteisessa asemassa olevan kansan etnisen identiteetin heräämistä ja rakentumista. Julkaisut ilmentävät sekä suomalaisen ja saamelaisen kulttuurin välistä rajankäyntiä, että Jalvin omaa rajankäyntiä molempiin kulttuureihin. Ristiriitaiset saamelaiskuvaukset ilmentävät Jalvin sisäistä taistelua omaan minuuteen vaikuttavien tekijöiden ristipaineessa, mutta myös taistelua oikeudesta määritellä sitä, tulla subjektiiviksi oman etnisyytensä määrittelyssä.

Tulkitsen, että Jalvin identiteetti muotoutui vaihtuvien ja muuttuvien ympäristöjen kanssa vuorovaikutuksessa hybridiseksi. Jalvin matka Teno-joen rannalta Jyväskylän opettajaseminaarin ”tunturien Snellmanniksi”, saamelaisuuden tulkiksi ja kulttuurien rajankävijäksi etäännytti nuoren kirjailijan perinteisenä nähdystä saamelaisesta kulttuurista. Tätä valittua ja annettua kulttuurista identiteettiä ilmensivät

---

<sup>324</sup> Esimerkiksi artikkelissa ”Pieniä pakinoita Lapista I” Jalvi kumoaa suoraan matkakirjallisuuden rakentamaa kuvaa Lapista ”peikkojen ja noitien kotimaana”. Ks. Jalvi (1914) 2017, 54.

jäävuorenhuippuna muun muassa kirjailijan vaihtuvat nimet: Lemehaš-Biehtár, Piera Helander, Petteri Helander, Pekka Pohjansäde ja Pedar Jalvi. Jalvin tuotannon saamelaisuus muotoutuikin paikoin Jalvin muutoksen keskellä olevan minäkuvan peilinä kompleksiseksi ja ristiriitaiseksi. Kuvausten näkemykset vaihtellvat paikoin tekstien välillä, paikoin jopa niiden sisällä: toisaalla ne ihailivat rehellistä ja sitkeää vapaudenkaipuista luonnonkansaa, toisaalla ne kuvailivat saamelaiset alhaiseksi ja alkukantaiseksi kansaksi, joka ei yksinkertaisuudessaan ymmärtänyt modernin maailman kehitystä.

Julkaisut kertoivat paikoin Jalvin henkilökohtaisista kokemuksista, peloista ja toiveista sekä pyrkimyksestä täyttää niin valtakulttuureiden kuin saamelaisenkin yhteisön odotuksia ja toiveita. Tekstit välittivät tarvetta kirjoittaa saamelaisuudesta oman kansansa eduksi, mutta myös nuoren kirjailijan tarpeesta tulla valtakulttuurien silmissä hyväksytyksi ja arvostetuksi. Saamelaisuus rakentui teksteissä kotiseudullensa ikävöivän, mutta siitä paikoin etääntyneen miehen kaipuusta muinaisten tarinoiden saamelaisten suuruudenaikoihin. Se muotoutui valtakulttuurien käsityksien toisintamisesta, alkukantaisuutta rakentavasta toiseuttavasta kerronnasta, mutta myös poleemisesta saamelaiskansallisesta ohjelmallisuudesta, pyrkimyksestä herättää saamelaiset näkemään arvonsa ja merkityksensä uudessa ajassa.

Vaikka pohjoissaameksi kirjoitettu kokoelmateos *Muhtačálmmit* ja suomeksi kirjoitetut artikkelit ja kertomukset erosivat paikoin tyylillisesti ja sisällöllisesti toisistaan, sävytti koko tuotantoa saamelaiskansallinen aate sekä saamelaisuuden ja Saamenmaan esiintuonnin ja esittelyn tarve. Artikkelit ja pakinat keskittyivät konkreettisemmin kulttuurin ja luonteen kuvauksiin, kun taas kaunokirjalliset julkaisut olivat poleemisia ja runollisia kuvauksia Saamenmaan elämästä sekä saamelaisten mielenmaisemasta. Tekstit olivat paikoin saamelaisia ylistäviä, paikoin sääliä, mutta luonteeltaan sovittelevia ja taittavat myöntöväisyydessään jopa toisintamaan valtakulttuurien luomia toiseuttavia ja negatiivissävytteisiä käsityksiä. Jalvi kuvasi saamelaiset pääosin yhteistyökykyisenä, hyväsydämisenä ja rehellisenä luonnonkansana, jonka nöyrin toive oli elää rauhassa, harmoniassa luonnon ja naapurikansojen kanssa – joskin nokisin vaattein ja kuraisin käsin.



Olen tarkastellut tutkielmassani Jalvin tuotantoa ajan kulttuurista ja poliittista kontekstia vasten sekä tarkastellut sen suhdetta vanhaan Lapin kuvaan ja aikalaiskirjallisuuteen. Julkaisujen peilaaminen perinteiseen Lapin kuvaukseen paljastaa, että niin novellit, kertomukset kuin pakinatkin nostivat esiin juuri valtakulttuurien kirjallisuudessa ja tieteellisissä julkaisuissa kuvailemia tekijöitä, kuten tapakulttuuriin ja kansanluonteeseen liittyviä teemoja. Julkaisujen saamelaiskuva muotoutuikin pitkälti keskustelussa vanhan Lapin kuvan kanssa. Se rakentui paikoin alistumisena, omaksumisena, soveltamisena sekä protestina ja uuden luomisena: saamelaisen kansan olemus rakentui Jalvin omien käsitysten, valtakulttuurien luomien mielikuvien ja todellisuuden kohdatessa kulttuurien välisessä rajamaastossa.

Jalvi pyrki vastustamaan valtakulttuurien luomaa saamelaisrepresentaatiota kumoamalla virheelliseksi näkemiään käsityksiä saamelaisesta kulttuurista ja mielenmaisemasta, mutta myös nostamalla esiin syitä haitallisiksi nähtyjen piirteiden taustalla. Esimerkiksi moraalittomuuden leiman Jalvi pyrki poistamaan korostetun hyveellisillä oikeamielisyyden kuvauksilla ja valottamalla saamelaista tapakulttuuria, kuten porovarkauksien tematiikkaa. Jotkin valtakulttuurien negatiivisista kuvauksista, kuten ruma ja karkea ulkonäkö jäivät kokonaan kommentoimatta. Ulkonäön kuvailun sijaan Jalvi suuntasi katseensa hyveellisinä näkemiinsä piirteisiin, kuten sitkeään ja nöyrään luonteeseen. Käsitystä saamelaisista alkukantaisena kansana ilman kulttuuria ja kykyä sen luomiseksi Jalvi pyrki kumoamaan käytännön toimilla: kokoamalla saamelaista kansanperinnettä sekä kirjoittamalla saamenkielisen teoksen *Muohtacalmmitt*.

Vaikka Jalvin pyrkimys kuvata saamelaisia sisältäpäin toteutui, jäi saamelaisrepresentaatio paikalliseksi ja yksinkertaistetuksi: Jalvi kuvasi saamelaiset suhteellisen yhtenäisenä ja yhtämielisenä kansana, luonnonkansana ”Turjan tuhansien tunturien takana”<sup>325</sup>. Diskurssi oli paikoin tahatonta ja juontui subjektiivisen elämäkokemuksen ja valtakulttuurien luomien yksinkertaistusten vaikutuksesta, mutta oli paikoin myös tietoista toimintaa. Yhtenäisyyden diskurssi, strateginen essentialismi, oli poliittisesti motivoitunutta kieltä, keino saada poliittista voimaa.

---

<sup>325</sup> Jalvi (1915) 2017, 74.

1900-luvun puolella välissä yleisesti hyväksytyksi tullut diskurssi yhtenäisestä saamelaisuudesta aiheutti ja aiheuttaa kuitenkin edelleen ristiriitaisuuksia ja identiteettiongelmia. Siinä missä se tuo saamelaisille ryhmänä voimaa tasa-arvo taistelussa, sulkee se ulos saamelaisia, jotka eivät koe yksinkertaistetuksi maalattua määritelmää omakseen.<sup>326</sup> Ristiriita ilmentääkin representaatioiden valtaa, tiedon valtaa, jonka ympärille tulkitseen koko Jalvin tuotannon kietoutuneen. Koko Saamenmaan mittakaavassa 1900-luvun alun etnoliittisen liikehdinnän osana saamelaisuuden kirjallisuuden synty voidaankin mielestäni nähdä taisteluna tiedosta: taisteluna siitä, kuka saa määritellä mitä saamelaisuus on ja keitä saamelaiset ovat. Näen, että tässä taistelussa Pedar Jalvillä oli merkittävä rooli: hän oli ensimmäisten joukossa rakentamassa uudenlaista, saamelaisten itsensä muodostamaa kulttuuri-identiteettiä aikana, jolloin saamelaisten muuttuva esimoderni yhteisö etsii elämälleen uutta perustaa.

Vaikka laajempaa etnoliittistä liikehdintää ei Ruotsin ja Norjan tavoin virinnyt Suomen puolella vielä 1900-luvun alkupuolella, ja myös Jalvin teos jäi aikanaan ilman suurempaa huomiota, viitoitti se tietä tuleville saamelaisille kirjailijoille ja saamelaisenkulttuurin puolestapuhujille. Mielenkiintoisen näkökulman tuo kontrafaktuaalinen kysymys siitä, että olisiko etnoliittinen herääminen voinut tapahtua aiemmin myös Suomessa, ellei Jalvi olisi menehtynyt ennenaikaisesti. Olisiko herätys voinut olla kiinni vain oikean henkilön puutteesta.

---

<sup>326</sup> Siivikko 2015, 89–90.

## LÄHDELUETTELO

### Julkaistu alkuperäisaineisto

Jalvi, Pedar: Lapista. Ajatelmia. Elämästä. Jyväskylän Seminaarin Miestoverikunnan Äänenkannattaja, 1911. *Lumihutaleita ja pieniä pakinoita*. Toim. Suom. Vuokko Hirvonen ja Kaija Anttonen. Kieletär Inari, Inari 2017, 43–46.

Jalvi, Pedar: Lappalaisten jouluvietosta. Lasten Joulu, 1912. *Lumihutaleita ja pieniä pakinoita*. Toim. Suom. Vuokko Hirvonen ja Kaija Anttonen. Kieletär Inari, Inari 2017, 39–42.

Jalvi, Pedar: Lappalaiselle 1913. *Lumihutaleita ja pieniä pakinoita*. Toim. Suom. Vuokko Hirvonen ja Kaija Anttonen. Kieletär Inari, Inari 2017, 50–51.

Jalvi, Pedar: Sananen lappalaisista joiuista. Keski-Suomi, 1914. *Lumihutaleita ja pieniä pakinoita*. Toim. Suom. Vuokko Hirvonen ja Kaija Anttonen. Kieletär Inari, Inari 2017, 47–49.

Jalvi, Pedar: Pieniä pakinoita Lapista I, II ja III. Keski-Suomi 1914. *Lumihutaleita ja pieniä pakinoita*. Toim. Suom. Vuokko Hirvonen ja Kaija Anttonen. Kieletär Inari, Inari 2017, 52–63.

Jalvi, Pedar: *Muohtačálmmit*. 2. painos. Sámiráddi, Utsjoki (1915) 1981.

Jalvi, Pedar: *Lumihutaleita*. Alkuteos: *Muohtačálmmit (1915)*. *Lumihutaleita ja pieniä pakinoita*. Toim. Suom. Vuokko Hirvonen ja Kaija Anttonen Kieletär Inari, Inari 2017, 11–33.

Jalvi, Pedar: Lappalaisten joulunviettotavoista. Keski-Suomi, 1915. *Lumihutaleita ja pieniä pakinoita*. Toim. Suom. Vuokko Hirvonen ja Kaija Anttonen. Kieletär Inari, Inari 2017, 64–66.

Jalvi, Pedar: Lappalaisten laulurunoudesta. Kotiseutu 5, 1915, 84–89. *Lumihutaleita ja pieniä pakinoita*. Toim. Suom. Vuokko Hirvonen ja Kaija Anttonen. Kieletär Inari, Inari 2017, 67–74.

Jalvi, Pedar: Staurum-Juoksa. Keski-Suomi, 1915. *Lumihutaleita ja pieniä pakinoita*. Toim. Suom. Vuokko Hirvonen ja Kaija Anttonen. Kieletär Inari, Inari 2017, 75–78.

## Aikalaiskirjallisuus

Acerbi, Giuseppe: *Matka Lapissa v. 1799*. Alkuteos: *Travels through Sweden, Finland and Lapland to the North Cape* (1802). Toim. Roberto Wis. Suom. Kaarle Hirvonen. WSOY, Porvoo 1984.

Clarke, Edward Daniel: *Matka Suomen halki Pietariin*. *Edward Daniel Clarcken matka Suomessa talvella 1799–1800*. Alkuteos: *Travels in Various Countries of Europe, Asia and Africa* (1824). Suom. ja toim. Jorma Ojala. Idea Nova Oy, Jyväskylä 2000.

Pohjansäde, Pekka: Lappalaisia satuja ja kertomuksia Utsjoella I–III 1913. *Sabmelažžai maidnasak ja muihtalusak = Lappalaisten satuja ja tarinoita*. Toim. Samuli Aikio. Lapin sivistysseuran julkaisuja n:o 28, Helsinki 1966, 14–64.

Pohjansäde, Pekka: Lappalaisten naima- Ja häätävät 1913. *Sabmelažžai maidnasak ja muihtalusak = Lappalaisten satuja ja tarinoita*. Toim. Samuli Aikio. Lapin sivistysseuran julkaisuja n:o 28, Helsinki 1966, 86–116.

Pohjansäde, Pekka: Runonkeruulla Lapissa 1914. *Sabmelažžai maidnasak ja muihtalusak = Lappalaisten satuja ja tarinoita*. Toim. Samuli Aikio. Lapin sivistysseuran julkaisuja n:o 28, Helsinki 1966, 9–13.

Pohjansäde, Pekka: Lappalaiset sadut ja tarinat 1914. *Sabmelažžai maidnasak ja muihtalusak = Lappalaisten satuja ja tarinoita*. Toim. Samuli Aikio. Lapin sivistysseuran julkaisuja n:o 28, Helsinki 1966, 66–84.

Launis, Armas: Kertomus kansasävelmäin keräysmatkasta Suomen Lapissa kesällä v. 1904. *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran keskustelemukset v. 1904—1905. Suomi. Kirjoituksia isänmaallisista aineista*. Neljäs jakso. Osa 3. Toim. SKS. SKS, Helsinki 1905, 86–90.

Launis, Armas: *Kaipaukseni maa: lapinkävijän matkamuistoja*. K.J. Gummerus Osakeyhtiö, Jyväskylä 1922.

Laula, Elsa: *Inför lif eller död?* Wilhelmssons boktryckeri AB, Stockholm 1904.

Topelius, Zacharias: *Maamme kirja*. Alkuteos: *Boken om vårt land*. Toim. Vesa Mäkinen. Suom. Paavo Cajander. 16. painos. WSOY, Porvoo 1981.

Turi, Johan: *Kertomus saamelaisista*. Alkuteos: *Muitalus sámiid birra* (1910). Suom. Samuli Aikio. WSOY, Porvoo 1979.

## Sanomalehdet

Kuolinilmoitus Pedar Jalvi. *Keski-Suomi*. 12.09.1916, nro 102, 2. Kansalliskirjaston digitaaliset aineistot.  
<https://digi.kansalliskirjasto.fi/sanomalehti/binding/1254643?page=2> [Haettu 1.2.2021].

Vuorela, Einari: Tunturin runoilija. Pedar Jalvi. *Uusi Suomi*, 31.03.1929, nro 87A, 37. Kansalliskirjaston digitaaliset aineistot.  
<https://digi.kansalliskirjasto.fi/sanomalehti/binding/1707511?page=37> [haettu 3.11.2020].

Outakoski, Nilla: Pedar Jalvi – saamelainen runoilija. *Lapin Kansa* 7.8.1966.

## Tutkimuskirjallisuus

Burke, Peter: *Cultural Hybridity*. Polity Press, Oxford 2009.

Hall, Stuart: Introduction. *Representation. Cultural representations and signifying Practices*. Toim. Stuart Hall. SAGE Publications, Lontoo 1997, 1–11.

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

Hapuli, Ritva; Leskelä-Kärki, Maarit: Kirjoittamisen julkiset ja yksityiset maailmat. Naisen kirjoittamisen kulttuurihistoriasta. *Kulttuurihistoriallinen katse*. Toim. Heli Rantala ja Sakari Ollitervo. K&h, Turun yliopisto, kulttuurihistoria, 2010, 258–280.

Harle, Vilho; Moisio, Sami: *Missä on Suomi? Kansallisen identiteettipolitiikan historia ja geopolitiikka*. Vastapaino, Jyväskylä 2000.

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

Hirvonen, Vuokko: Saamelaista itsetutkiskelua kirjallisuuden keinoin. *Beaivvi mánát. Saamelaisten juuret ja nykyaika*. Toim. Irja Seurujärvi-Kari. SKS, Helsinki 2000, 123–130.

Hirvonen, Vuokko: Venäläisen vähäinen poika joiku – Kansanperinteen ja kansanomaisen ajattelun heijastumia kosintajoussa. *Kohtaaminen – Gávnnadeapmi. Seminaari suomalaisten äänitearkistojen saamelaisaineistoista, keräyksestä ja käytöstä, Saamelaismuseum Siida, 4-5.9.2006* Toim. Marko Jouste. Sámi Museum – Saamelaismuseumosäätii, Inari 2007, 129–140.

Hirvonen, Vuokko: Pedar Jalvi – saamelaiskirjallisuuden uranuurtaja. *Lumihiutaleita ja pieniä pakinoita*. Toim. Suom. Vuokko Hirvonen ja Kaija Anttonen. Kieletär Inari, Inari 2017, 5–8.

Huuskonen, Marjut: *Stuorra-Jovnnan ladut. Tenonsaamelaisten ympäristökertomusten maailmat*. SKS, Helsinki 2004.

Isaksson, Pekka: *Kumma kuvajainen: rasismi rotututkimuksessa, rotuteorioiden saamelaiset ja suomalainen fyysinen antropologia*. Puntsi, Inari 2001.

Jouste, Marko: *Jutavista saamelaisista talollisiksi poronhoitajiksi. Enontekiöläisten Guhtur Maggan ja Gáddjá Nikodemuksen muutto Inarin Kutturaaan osana pohjoissaamelaisen suurporonhoidon ekspansiota 1800-luvun jälkipuoliskolla*. Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden pro gradu -tutkielma. Tampereen yliopisto 2011.

Kylli, Ritva: *Saamelaisten kaksi kääntymystä: uskonnon muuttuminen Utsjoen ja Enontekiön lapinmailla 1602–1905*. SKS, Helsinki 2012.

Kylli, Ritva: Pois pakanallisesta pimeydestä. *Saamelaisten kansanopetuksen ja koulunkäynnin historia Suomessa*. Toim. Pigga Keskitalo, Veli-Pekka Lehtola ja Merja Paksuniemi Siirtolaisuusinstituutti, Turku 2014, 30–43.

Lehtola, Veli-Pekka: *Rajamaan identiteetti - Lappilaisuuden rakentuminen 1920- ja 1930-luvun kirjallisuudessa*. SKS, Helsinki 1997.

Lehtola, Veli-Pekka: Aito lappalainen ei syö haarukalla ja veitsellä. Stereotypiat ja saamelainen kulttuurintutkimus. *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit. Osa 1, Outamaalta tunturiin*. Toim. Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola ja Mervi Autti. Lapin yliopisto, Rovaniemi 1999, 15–32.

Lehtola, Veli-Pekka: Saamelainen kirjallisuus ja jutuvat identiteetit. *Kukapa se sinäkin olet? Saamelaisten kansallispäivän seminaari 6.2.1998*. Toim. Kaarina Vuolab. Oulun yliopistopaino, Oulu 2000a, 42–47.

Lehtola, Veli-Pekka: Kansain välit – monikulttuurisuus ja saamelaishistoria. *Beaivvi mánát. Saamelaisten juuret ja nykyaika*. Toim. Irja Seurujärvi-Kari. SKS, Helsinki 2000b, 185–196.

Lehtola, Veli-Pekka: Lappalaiskaravaanit harhateillä, kulttuurilähettiläät kiertueella? Saamelaiset Euroopan näyttämöillä ja eläintarhoissa. *Faravid*. Pohjois-Suomen historiallinen yhdistys, Oulu 2009, 321–346.

Lehtola, Veli-Pekka: *Saamelaiset suomalaiset. Kohtaamisia 1896–1953*. SKS, Helsinki 2012.

Lehtola, Veli-Pekka: ”Lappalainen on kaukaa ovela ja laskelmallinen”. Saamelainen arkipäivän vastarinta E.N. Mannisen teoksissa. *Hiljainen vastarinta*. Toim. Outi Autti ja Veli-Pekka Lehtola. Tampereen yliopisto, Tampere 2019, 81–108.

Minde, Henry: Alkuperäsikansojen kansainväliset liikkeet: historiallinen näkökulma. *Beaivvi mánát. Saamelaisten juuret ja nykyaika*. Toim. Irja Seurujärvi-Kari. SKS, Helsinki 2000, 227–236.

Moilanen, Kristiina: *Talonpoikaisuus, säädyllyisyys ja suomalaisuus 1800- ja 1900-lukujen vaihteen suomenkielisen proosan kertomana*. Jyväskylän Yliopisto, Jyväskylä 2008.

Kainulainen, Vesa; Kainulainen, Siru: Lyriikan modernismit. *Johdatus kirjallisuusanalyysiin*. Toim. Aino Mäkikalli, Liisa Steinby. SKS, Helsinki 2013, 160–165.

Kähkönen, Anu: Apinoista Ystäviin. Saamelaisten ’toiseus’ 1800-luvun lopun valokuvissa. Valtio-opin pro gradu -tutkielma. Jyväskylän yliopisto, 2012.

Nahkiaisoja, Tarja: *Asutus ja maankäyttö Inarissa ja Utsjoella 1700-luvun puolivälistä vuoteen 1925*. Oikeusministeriö, Helsinki 2006.

Paine, Robert: 'Reindeer theft'? Notes on how a culture is put at odds with itself. *Acta Borealia* 16:1, 1999, 63–82. DOI: 10.1080/08003839908580488

Said, Edward W. *Orientalism*. Routledge & Kegan, Lontoo 1980.

Sainio, Matti A.: *Pedar Jalvi - Suomen ensimmäinen lapinkielinen kirjailija*. Lapin sivistysseuran julkaisu N:O 29, Helsinki 1966.

Sallamaa, Kari: *Tehty teko on ammuttu nuoli. Saamelainen runoepiikka*. Atrain & Nord Kustannusliike, Kemi 2020.

Siivikko, Niina: *Kaikuja Saamenmaalta*. Saamelaiskysymys suomalaismediassa 1971. Kulttuurihistorian pro gradu -tutkielma. Turun yliopisto 2015.

Spivak, Gayatri Chakravorty: *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. Routledge, New York 1988.

Spivak, Gayatri Chakravorty: *Outside in the Teaching machine*. Routledge, New York 1993.

Steinby, Liisa; Lehtimäki, Markku: Kertomisen analyysi. *Johdatus kirjallisuusanalyysiin*. Toim. Aino Mäkikalli, Liisa Steinby. SKS, Helsinki 2013, 88–123.

Ockenström, Pasi: *Fenni vai ei: suomalaisten ja saamelaisten identiteetin taustoja*. Pasi Ockenström, Helsinki 2010.

Pulkkinen, Tuija; Sorainen, Antu: Johdanto. *Siveellisyydestä seksuaalisuuteen. Poliittisen käsitteen historia*. SKS, Helsinki 2011, 9–35.

Pulkkinen, Risto: Myyttiset saamelaiset. *Beaivvi mánát. Saamelaisten juuret ja nykyaika*. Toim. Irja Seurujärvi-Kari. SKS, Helsinki 2000, 41–64.

Pulkkinen, Risto: Lappology. *The Saami. A Cultural Encyclopaedia*. Toim. Ulla-Maija Kulonen, Irja Seurujärvi-Kari, Risto Pulkkinen. SKS, Helsinki 2005, 189–191.

Kanninen, Janna: Mielen kolonialismia. *Vastatuuleen. Saamen kansan pakkosuomalaistamisesta*. Toim. Kukka Ranta, Jaana Kanninen. Kustantamo S & S, Helsinki 2019, 81–113.

Ranta, Kukka: Kaukana kotoa. *Vastatuuleen. Saamen kansan pakkosuomalaistamisesta*. Toim. Kukka Ranta, Jaana Kanninen. Kustantamo S & S, Helsinki 2019, 143–170.

Räsänen, Linda: *Kansan kuvahinen. Saamelainen kansallistunne ja saamelaiskulttuuri Nils-Aslak Valkeapään kuva-runoteoksessa Beaivi, áhcázan ja sen suomenkielisessä adaptaatiossa Aurinko, isäni*. Kirjallisuuden pro gradu -tutkielma. Itä-Suomen yliopisto, 2012.

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



Valkeapää, Leena: *Luonnossa: vuoropuhelua Nils-Aslak Valkeapään tuotannon kanssa*. Maahenki, Helsinki 2011.

Viinikka-Kallinen, Anitta: Kaunokirjallisuus kansallisuuspolitiikan palveluksessa. Etnisyyden representaatiot J.A. Friisin tuotannossa. *Avain. Kirjallisuudentutkimuksen aikakauslehti. Toim.* Launis, Kati; Parente-Čapková. 4/2015, 34–50.

Lahti, Janne; Kullaa, Rinna: Kolonialismin monikasvoisuus ja sen ymmärtäminen Suomen kontekstissa. *Historiallinen aikakauslehti. Toim.* Anu Lahtinen. 4/2020, 420–426.