

# Teoreettista taustaa kulttuurin ja etnisiteetin tutkijalle

Lassi Saressalo  
Turun yliopisto

*Tässä artikkelissa kirjoittaja tarkastelee vähemmistö- ja etnisiteettiteoriaa lähtemällä liikkeelle kulttuurin eri määritelmistä. Keskeiseksi nousee kulttuuri sosiaalisen keksimisen tuloksena ja sen siirtyminen sukupolvelta toiselle oppimisen ja tiedonvälityksen kautta. Kulttuuri tässä kontekstissa merkitsee samaa kuin elämän tapa, elämisen muoto. Tekijä tarkastelee ihmisen kulttuuriin kasvamisen (enkulturaation) merkitystä syntyvälle kulttuuriselle minäkuvalle ja johtaa tästä käsitteet esoteerinen identifikaatio (sisäinen samastuminen) ja eksoteerinen identifikaatio (ulkopuolinen samastaminen) jotka muodostavat keskeiset tekijät määriteltäessä yksilön ja yhteisön etnisiteettiä. Etnisiteettikysymystä käsitellään eri näkökulmista samoin sen kytkeytymistä folkloren eri ilmiöihin ja stereotypia-käsitteeseen. Etnisen stereotyyppiöinnin ja etnografisen stereotyyppiöinnin ero löytyy stereotypisoijasta itsestä, onko yleistävissä mielikuviissa arvolataus vai onko kyseessä objektiivisluontoinen toteamus toisen olemuksesta. Artikkelin pohjautuu laajaan kveenejä koskevaan aineistoon ja tarjoaa mahdollisuuden siirtää teoreettinen tarkastelu konkreettiseen kveenityöhön.*

## Kulttuurin määritelmä, enkulturaatio ja etnosentrismi

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

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

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

Vermeersch toteaa, että määritelmää voidaan pitää kulttuurin perusmääritelmänä, koska siihen on sisällytetty monen eri tieteenalan tarvitsemien ilmiöiden luettelo ja koska siinä keskeistermissä "acquire" on määritetty

ihmisen keskeinen merkitys sosiaalisena olentona kulttuurinsa luojana.

Kulttuurin määrittämisen ongelmaa Vermeersch kuvaa esittelemällä Kroeberin ja Kluckhohnin teosta *Culture, a critical review of concepts and definition* (1952), jossa nämä marssittavat esiin yhteensä 160 kulttuurin määritelmää vuosien 1871 ja 1920 väliltä. Näistä ainoastaan kuusi toi jotain uutta Tylorin perusmääritelmään. Vuosien 1920 ja 1950 välillä oli kulttuurista koottavissa edelleen 157 erilaista määritelmää ilman, että perusasetelma lähtökohdasta juuri olisi muuttunut (Vermeersch 1977, 10).

Vermeersch jatkaa analysoimalla vanhempaa ja uudempaa kulttuuri-käsitteen määrittelykirjallisuutta ja löytää määrittelyistä joitakin selviä yhteisiä tekijöitä. Osa lähtee liikkeelle kulttuurin henkisistä aspekteista, jolloin korostuvat avainsanat tietous, idea, uskomus, asenne, arvo, moraalit. Toinen tapa on koota yhteen kulttuurikäyttäytymisen yleiskäsitteet käyttäytymisen, tapa, toiminta. Kolmannessa määrittelykategoriasa keskeiseksi nousevat käsitteet kommunikaatio, kieli, tekniset taidot, työvälineiden käyttö ja taide. Neljäs kulttuurin määrittämistapa keskittyy ihmisen tuottamien

aineellisten tuotteiden erittelyyn; työkalut, artefaktit tai ei aineellisiin tuotteisiin kuten mm. folklore eri lajeineen. Viidennen kategorian muodostavat määritelmät joissa avainsanoina esiintyvät instituutioiden eri muodot kuten sosiaalinen ja poliittinen organisoituminen, laki, avioliittojärjestelmät, omistusjärjestelmät, uskonto. (Vermeersch 1977, 14—15.)

Edellä toteamiensa määrittelykriteerien Vermeersch näkee olevan mitä suurimmassa määrin empiirisiä. Niiden tutkiminen tapahtuu etupäässä kenttä-työn ja observoinnin avulla. Toinen tapa määrittää kulttuuria on empiirisen aineiston rinnalla rakentaa kulttuurille teoreettinen lähestymistapa, jolloin keskeiseksi tutkimuskohteiksi nousevat tutkittavan yhteisön (kulttuurin) historiallisgeneettinen kehitys ja sosiaalinen organisaatio ja kulttuurin eri muotojen siirtyminen sukupolvelta toiselle oppimisen ja tiedon välittämisen, joka ei tapahdu geneettisen perimän kautta. Edelleen keskeiseksi nousee yksittäisen kulttuuriolennon oma identifiointi, samastuminen ryhmän symboliikkaan ja tähän luonnollisesti liittyen ympäröivän maailman ymmärtäminen ja erilaisuuden toteaminen. Kulttuurianalyysi keskittyy uudemmassa tutkimuksessa yhä enemmän rakenteiden ja kulttuurin näkyvien piirteiden sijaan yksittäisen kulttuuriolennon analyysiin ja tätä kautta sen hahmottamiseen, mitä yksilö kulttuurinsa jäsenenä tietää kulttuuristaan ja miten hän tuntee samastuvansa siihen. Oman kulttuurin tunteminen, kulttuuristuminen (enkulturaatio) edellyttää kokonaisuuden hahmottamista, ajatusta kulttuurisesta kokonaisuudesta arvoineen ja moraalijärjestelmineen, erilaisuuksien havaitsemista oman ja ulkopuolisen maailman välillä. Tämä itsensä ja erilaisuuden ymmärtäminen käyttää välineenään edellä hahmotettuja kulttuurin näkyviä ja rakenteellisia ilmiöitä. (Vermeersch 1977, 26—53.)

Samantapaiseen kulttuurin ei-eksaktiin määrittämiseen päätyy myös Ward H. Goodenough, kun hän esittelee omaa näkökulmaansa tutkimuksensa kohteisiin. Hänen mukaansa kulttuurin tutkimuksen tulee lähteä kulttuurissa elävien ihmisten omista määritelmistä ja niistä löydettävien kokonaisuuksien tutkimuksellisesta hahmottamisesta. Hän toteaa myös, ettei

kulttuurista ole olemassa yhtä ainuttamääritelmää, koska määritelmän loppujen lopuksi kokoaa tutkija käyttäessään yksilötason määritelmiä tai yksilöiden havaintoja samalaisuudesta ja erilaisuudesta omana aineistonaan. Näiden emististen määritelmien kautta on hahmotettavissa, tutkijan viitekehystä riippuen, etisistä kulttuurikokonaisuuksia. (Goodenough 1970, 98—130.)

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

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

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

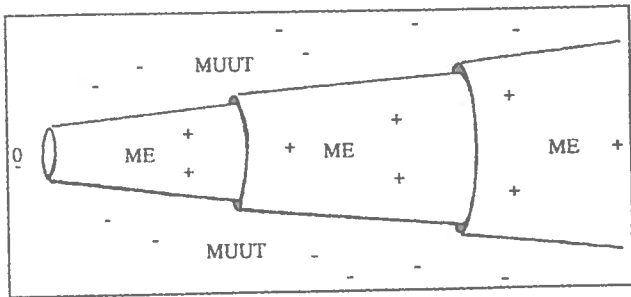
Informaation viestittäminen on se perusprosessi, johon kulttuuriin opettaminen, oppiminen ja sosiaalinen välittyminen viime kädessä perustuu. Opetus ja kasvatust ovat tradition välitysmuotoja, jotka kirjoituksettomassa kulttuurissa suorite-

taan suullisesti, kirjoituskulttuurissa sekä suullisesti että kirjallisesti. (Pentikäinen 1970, 82—83.)

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

### Enkulturaatiokartio

Kun omaksuttua ja käytettyä käyttäytyminen tai suhtautumismallia käytetään oikeassa kontekstissa oikein, seuraa tästä yhteisön, olipa se primaariryhmä tai sekundaarimpi ryhmä,



hyväksyntä: positiivinen sanktio, palkinta. Mikäli taas yksilö käyttäytyy vastoin yhteisön edellyttämää, hänelle opetettua mallia, joudutaan "väärin" tehnyttä yhteisön jäsentä oikaisemaan, häntä kohtaa negatiivinen sanktio, rangaistus. Tässä jatkuvassa oikein ja väärin tekemisen valintaprosessissa yksilö joutuu koko ajan tekemään valintoja "meidän" ja "muiden" välillä. Tämä valintaprosessi ja siihen liittyvä sanktiointijärjestelmä johtaa luonnolliseen näkemykseen siitä, että oikein tehdyt asiat ovat "meidän" ja "hyviä" ja taas väärin tehdyt asiat ovat jotain muuta. Tämä "toisin" tekeminen on kuitenkin mahdollista ja mahdollisesti kuuluu ryhmämme ulkopuolella olevien "muiden"

maailmaan ja on siis "väärää". Jos tätä yksinkertaistettua enkulturaatioprosessin esimerkkiä jatkaa riittävän pitkälle saavutaan tilanteeseen, jossa voidaan yhdistää symbolit:

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

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

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

ja tiivistettynä matemaattisena totuutena

$$+ \# -$$

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

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

Etnosentrismi, asenne, jonka mukaan omassa yhteisössä vallitsevat tavat ja tottumukset ovat oikeita ja parhaita mahdollisia, kun taas muissa yhteisöissä noudatetut käyttäytyminen ja menettelytavat

ovat vääriä ja nurinkurisia” (Honko 1983, 10).

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

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

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

Enkulturoitunut yksilö on siis oppinut yhteisönsä arvo ja normijärjestelmän ja sen keskeisimmät kulttuuriset symbolit ja tuntee ne

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

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

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

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

katsotaan kuuluvan vieraaseen ryhmään, muihin.

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

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

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

## Etnisyysongelmia

Stereotyyppittämisen perustaa luova identifioituminen omaan ryhmään on keino, johon yksittäiset ihmiset turvautuvat koettaessaan vastata kysymyksiin: Kuka minä oikeastaan olen, keihin minä oikeastaan kuulun? Teoreettisesti sama kysymys kuuluu: mikä on yksilön viiteryhmä? Ryhmämääritelmiä on varsin moni-

nainen määrä aina riippuen siitä, mitä pääkriteeriä yksilö hakee samastumishalussaan. Kyseessä voi olla sukupuoliryhmä, ikäryhmä, sosiaaliryhmä, kieliryhmä, uskonnollinen ryhmä, kansallinen ryhmä, siviilisääty, ammattiryhmä, poliittinen ryhmä jne. Jotta ryhmäkäsité tässä kveenikontekstissa ei kokonaan hajoaisi käsistä, olen päättänyt hakemaan selvitystä **etnisen ryhmän** käsitteelle.

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

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

Nominalistisia määritelmiä etniselle ryhmälle on koko kirjo. Wsevolod Isajiw eritteli aikoinaan 27 eri tutkijan antamaa määritelmää ja totesi, että niissä on kaikkiaan 12 selvää etnisen ryhmän kriteeriä. Frekvenssijärjestyksessä näistä viisi yleisintä olivat: 1) yhteinen, esi isistä johdettava alkuperä, 2) sama kulttuuri ja samat tavat, 3) uskonto, 4) rotu tai fyysiset ominaispiirteet, 5) kieli (Isajiw 1974, 111—

124). Virallisesti otettiin käsitteisiin ”etnisyyss” ja ”etninen ryhmä” kantaa vuonna 1973, jolloin Social Science Research Council (SSRC) määritteli kriteeristöksi seuraavan kokonaisuuden (Roycen 1982 mukaan):

**Etnisyyttä on:**

- a) menneisyyteen orientoituva ryhmä-identiteetti, joka korostaa alkuperää (kansallista alkuperää, yhteistä polveutumista, yhteistä kulttuuriperintöä; a< käsitys kulttuurisesta ja sosiaalisesta erityislaatuudesta;
- c) ryhmän suhde laajemman sosiaalisten suhteiden kokonaisuuden peruselementteihin;
- d) että ryhmä on suurempi käsite kuin suku tai paikallisyhteisö eikä se (etnisyyss) välttämättä perustu face to face interaktioon;
- e) että etnisillä kategorioilla on erilaiset merkitykset sekä eri sosiaalis-tasoilla että yksilöillä;
- f) sen hyväksyminen, että etniset kategoriat ovat symbolisia: niillä on omat merkityksensä sekä ryhmän jäsenille että ulkopuolisille tutkijoille.

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

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

On huomattava, että Royce tarkoituksellisesti

hylkää traditiokäsitteen ja käyttää sen tilalla Stylekäsitettä. Hänen mukaansa traditio, joka pitää sisällään ”old customs, old symbols, old models of behavior” on vanhanaikainen eikä toimi enää nykyaikaisessa yhteiskunnassa. Edelleen Roycen mukaan **etninen identiteetti** on ryhmän jäsenten niiden tuntemusten summa, jotka kohdistuvat niihin arvoihin, symboleihin ja yhteiseen historiaan, joiden kautta identifioituminen erilliseksi ryhmäksi tapahtuu. **Etnisyyss** puolestaan on yksinkertaisesti etnisyyteen perustuvaa toimintaa. Royce toteaa kuitenkin, että yllä olevat määritelmät ovat varsin laajoja ja niiden sisältämät kategorisointimahdollisuudet sisällyttävät itseensä kaikki sellaiset yhteisöt, joita halutaan pitää ”etnisinä”. (Royce 1982, 9.)

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

Etninen ryhmä on joukko ihmisiä, joilla on joitakin kulttuurisia, kielellisiä tai rodullisia erityispiirteitä sekä ainakin jossain määrin yhteinen alkuperä ja jotka tuntevat, että he kuuluvat yhteen (Allardt — Starck 1981, 38).

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

1) kyseessä on itse tehty luokittelu, jolla tarkoitetaan, että ryhmän olemassaolo perustuu samastumistunteeseen ja luokitteluun erilliseksi ryhmäksi muiden rinnalla;

2) ollakseen etninen, ryhmällä on oltava ainakin jollain tavalla yhteiset suku-

juuret;

3) ryhmällä on oltava sille ominaisia kulttuuripiirteitä, tässä tapauksessa kyky puhua yhteistä kieltä;

4) on oltava organisaatio sekä ryhmän jäsenten keskinäistä että ulko-puolisten kanssa tapahtuvaa vuorovaikutusta varten. Tähän liittyen esitetään edelleen epäsuorasti, että ryhmällä on oltava poliittinen organisaatio mahdollista konfliktitilannetta varten. (Allardt — Starck 1981, 38—40.)

Ruotsalaisessa määrittelyssä etninen vähemmistö on ”etnisk grupp, som är icke dominant i det svenska samhället”. Etnisiä vähemmistöjä Ruotsissa ovat kaikki etniset ryhmät paitsi ruotsalaiset. Etnisyyden kriteerejä ovat jo edelläkin todetut alkuperä, alueellisuus, yhteinen kulttuuri, uskonto, rotu, yhteenkuuluvaisuus, suku ja perherakenne, endogamia, joista valitsemalla taktisesti merkitsevät, voidaan lähes mikä tahansa vähemmistöryhmä Ruotsissa ”etnistää”. (Bergman — Swedin 1986, 30—31.)

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

Kriteeristöä osa liikkuu yleisellä etnisten kriteereiden tasolla, osa taas on taktisesti sovellettu saamelaisyhteisöihin. Kirjoittajat toteavat, ettei kaikkien kriteereiden välttämättä täydy esiintyä jokaisessa pienyhteisössä ja ettei kriteeristö ole missään prioriteettijärjestyksessä. Kiinnostavaa kriteeristössä on, että siitä löytää selviä saamelaisen kulttuuritaistelun argumentteja kuten esim. kieli, alueellisuus ja elinkeinokriteerit ja toisaalta sisäisiä esoteerisia identiteettisymboleja kuten kansanpuku, mu-

siikki ja sukulaisuusjärjestelmät.

Kulttuuri ja etnisen ryhmän määrittelykriteeristöt ovat siis eksoteeriseen kriteeristöön perustuvia, strategisia tai esoteerisia, soveltavia ja taktisia. Käytännössä ne määrittäjän tavoitteista riippuen pyrkivät lähtökohtaeroista huolimatta lähentymään toisiaan ja kokoamaan ryhmäksi usein heterogeenisiakin osakulttuureja soveltamalla epätasaisesti kriteerejään yhteisen ideaalittyyppisen nimittäjän toivossa. Ne eivät juurikaan ota huomioon kulttuurisia muutosprosesseja ryhmän sisällä, eri ryhmien sekoittumista keskenään tai esimerkiksi alueellisten samastumismahdollisuuksien tuloa perinteisten etnisyyden kriteereiden tilalle.

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

että etninen paradoksi onkin ehkä siinä, että etninen kulttuuri elää ikään kuin kahdella tasolla, yhtäältä alkuperäisessä katoavassa muodossa, jota kansatiede tutkii jäänteinä kaikkialla maailmassa ja toisaalta uusissa muodoissa, jotka kehittyvät toisella, sekundaarisella tasolla kokien radikaalin modifikaation. Molempien tasojen etniset elementit syntyvät ja ylläpitävät etnistä tajuntaa, mutta struktuuriltaan ja funktioiltaan erilaisissa muodoissa (Heikkinen 1989, 80).

Ehkä nämä muutosprosessiajatukset ovatkin yksi keskeisimpiä kysymyksiä, kun haetaan erilaisille ryhmille etnistä tai muuta statusta ja tätä varten luodaan kriteeristöjä. Ehkä onkin niin, että etnisyyden kulttuurinsisäiset esoteeriset kriteerit tulee suhteuttaa kontaktikulttuurien omiin esoteerisiin kriteereihin, ja tätä kautta havaittava kulttuuristen käyttäytymismallien ja kulttuuriarvojen erilaisuus on se, joka johtaa yhä uudelleen arvioimaan ryhmän itsensä kannalta keskeiset identiteettisymbolit ja niistä mahdollistuva kriteeristö. Tämä edellyttää luonnolli-

sesti ryhmän sisäistä organisoitumista, sen omaa sisä ja ulkopoliittikkaa ainakin kulttuurisessa mielessä, mutta mahdollistaa joustavuuden ja mukautumisen uusiin, taloudellisiin ja poliittisiin olosuhteisiin liian konservatiivisen ja staattisen kulttuuriasenteen sijaan. Ehkä onkin niin, että nominatiivinen kulttuurin ja ryhmän määrittely ja siitä johdettu identiteettipolitiikka ovat omiaan vieraannuttamaan yhteisön jäsenet sen koheesioideologiasta ja altistumaan hallitsemattoman muutosprosessin välineiksi. Inno-vaatioiden ja vaikutusten tuloa kulttuuriin ei voida säännellä eikä yhteisöä sopeuttaa niihin; tapahtuu arvojen hajaantuminen ja samalla yhteisön kulttuurinen muuttuminen, mikä taas kyseenalaistaa ahtaat eksoteeriset identiteetti-kriteeristöt.

## Yksilö, identiteetti ja etnisyys

Jo aiemmin on tullut esiin, ettei etnisyys suinkaan ole yksilölle ainut samastumisen, itseidentifikaation, kohde. Etnisyys on todettu itse asiassa konflikti-identiteetiksi, joka yksilötasolla aktuaalistuu kulttuurisessa samanlaisuus—erilaisuus-vertailussa ja joka usein myös on puolustusmekanismi enemmistö—vähemmistö-tilanteissa. Etnisen identiteetin defensiivisyys tulee esiin erityisesti folkloressa, jossa ”meidän” ja ”muiden” kohtaamista kuvataan **defensiivisillä minoriteettimyyteillä**.

Esimerkkinä mainittakoon saamelaiskulttuuriin kuuluva motiivisto staalosta yhteisöä uhkaavana ulkopuolisena voimana ja tästä uhasta selviytymistä kuvaava kertomuskokonaisuus (ks. esim. Saressalo 1987), tai vaikkapa historiallisperäinen, mutta folkloressakin elävä kertomus Knut Kveenistä, joka hankki Alattion kveeneille oikeuden olemassaoloon. (Qvigstad 1925, 22-24, Romsdahl – Moksnes 1955, 141-153) Etnisen identiteetin rinnalla yksilölle tarjoutuu mahdollisuus identifioitua moneen muuhunkin erilaiseen viiteryhmään tai ilmiöön. Kansallinen identiteetti, uskonnollinen identiteetti, sosiaalinen identiteetti, (erityis)ryhmäidentiteetti ovat käsitteitä, joissa sisällä on edellä etnisyyden yhteydessä kuvattua yksilön ja yhteisön suhdetta käsittelevä moninainen asia-

kompleksi. Yksilöllä on mahdollisuus valita samastumistarjonnasta itselleen sopiva. Valinta taas on riippuvainen siitä, mitä symboliikkaa erilaisuuden ongelman ratkaisuun tarvitaan ja samalla, mitä samanlaisuuteen pääsemiseksi edellytetään.

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

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



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

Etnistä minää tarkasteltaessa on pidettävä mielessä, mistä annetut sisältöaineokset juontuvat. Jo käsite annettu identiteetti korostaa ulkopuolista vaikutusta yksilöön nähden. Sen sijaan yhteisötason tarkastelussa on koko ajan pidettävä ero annettujen ulkopuolisten eli eksoteeristen sisältöjen ja omaksuttujen (ja yksilön kannalta annettujen) sisäisten eli esoteeristen sisältöjen kesken. Kulttuurien kohtaamistilanteessa vastapuolen omat stereotyyppit muuttuvat varsin pian kollektiiviuskomuksiksi siitä, mitä toinen osapuoli edustaa. Tämä kuva saattaa esim. voimakkaan manipulaation tai jopa propagandan kautta siirtyä toisen osapuolen etnisyyjärjestelmään ja antaa valmiin samastumismahdollisuuden ("olla sitten epäsosiaalisia, kun valkolaiset niin väittävät").

Esoteeristen sisältöjen luonteeseen kuitenkin kuuluu, että ne ovat ryhmän ja yksilön kannalta positiivisia, ideaalikuviakin siitä, millainen "oikea meikäläinen" on. Tässä mielessä ne samastumisprosessissa toimivat positiivisina tavoitteina ja antavat tukea yksilötason pyrkimyksille tyy-

dyttävän minäkuvan rakentamiseen. Kun rakennuspuina ovat etniset ja kulttuuriset symbolit, voidaan puhua **kulttuurisen varmuuden** hakemisesta, jonka vastakohtana luonnollisesti on **kulttuurinen epävarmuus**, itsetunnon heikkous ja pyrkimys hakeutua voimakkaampien, vaikka ehkä vieraampien sisältöjen pariin — muuttua kulttuurisesti.

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

Yksilötason etnisyyttä edellyttää luonnollisesti **etnisen tietoisuuden heräämistä**. Enkulturoitunut ihminen ei sinällään kiinnitä huomiota omaan etnisyyteensä, kulttuuriseen symbolisminsa ja identifioitumiseensa, ellei hän joudu tilanteeseen, jossa joudutaan tekemään vertailuja oman, tutun ja oikean ja toisaalta erilaisuutta edustavan kohtaamiskumppanin kanssa. Tässä prosessissa käytetään stereotypisoinnin jär-

jestelmää, jossa kulttuurikontaktin osapuolilla on valmiita ajatuksia ja uskomuksia konfrontaation toisen osapuolen etnisyydestä, omalaatuisuudesta, toiminnasta, kulttuurisesta identiteetistä, jopa luonteesta. Etnisyys näissä stereotyyppioissa määräytyy stereotyyppisoijasta käsin. Kyse on kollektiivitradiotiosta, jonka elementit on ryhmän jäsenelle opetettu enkulturaatioprosessin aikana. Etnisyys stereotyyppioissa ei johdu siitä, että stereotyyppittäminen käyttäisi juuri sellaisia kulttuuripiirteitä, joilla etnisyyttä ”objektiivisesti” on totuttu mittaamaan. **Etnisyys stereotyyppioissa** perustuu stereotyyppioijan sisäistämään oman etnisyyden tuntemiseen; sen lähtökohta piilee etnosentristisessä asennoitumisessa muita ryhmiä ja niiden jäseniä kohtaan. Etnosentrismi on luonteenomaista jokaiselle identiteetistään kiinni pitävälle yhteisölle. (Saressalo 1983, 83—88.)

Norjalainen folkloristi Magne Velure toteaa, että

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

Sosiaalipsykologia tuo stereotyyppiakäsitteensä varsin lähelle edellistä toteamuksessa että

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

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

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

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

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

## Etnosentrismi folkloressa

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

Folklore käsitteenä on varsin laaja. Perinteisesti sillä käsitetään sitä perinneilmiöstöä, joka saa ilmiänsä suullisessa perinteessä, riiteissä ja tapaperinteessä. Perinneilmiöstöjen takaa on kuitenkin haettava ne tavoitteet ja ilmi- tai piiloviestit, joista kulloisessakin kommunikaatiossa on kysymys. Kun lähestytään niitä perinneviestejä, joissa kuvataan etnisiä kohtaamisia, muodostuu aineiston hahmottaminen operationaaliseksi kokonaisuudeksi kohtalaisen selväksi. Asenteita ja arvoja sisältävät etniset viestit kohtaamme etupäässä suullisessa perinteessä, kaunokirjallisuudessa, massatiedotuksen informaatiossa, viihdemaailman eri lajeissa sekä luonnollisesti myös virallisessa informaatiossa.

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

arkistointikelpoiseksi. Toisaalta lajiluokitus palvelee perinteenkannattajiin kohdistuvaa tutkimusta: heidän itsensä soveltama lajiluokitus antaa tutkijalle viitteitä folkloretuotteiden käytöstä ja niiden merkityksestä yksilö- ja yhteisötasolla (Honko 1967, 7, 21—23).

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

Uskomustarinoiden vanhempi kerrostuma kertoo vieraista ryhmistä varoittavia ja opettavia esimerkkejä. Kertomuksissa valaistetaan, mitä vaaroja saattaa piillä siinä, että ryhtyy tekemisiin vieraan ryhmän edustajien kanssa. Samantapainen motiivisto esiintyy myös nykyperinteessä, jossa varhempien vastakkainasettelujen rinnalla vieraiksi ja muukalaisiksi näyttäytyvät siirtotyöläiset, pakolaiset ja muut ulkopuoliset sekä erityisesti värilliset ja kaikki yhteiskunnassa erilaisiksi nimetyt ryhmät, kuten hipit, feministit, homoseksuaalit. Kertomukset ja huhut pohjoismaisten kaupunkien ”etnistyyppisissä” ravintoloissa sattuneista tapahtumista (rotta pitsassa, koiranruokapurkit jäteastioissa, kadonnut ja vieraille syötetty koira jne.), ulkomaalaisten aiheuttamista huumeongelmista (tyttöön on annettu huumeannos ruuhkabussissa — siitä riippuvuus), valkoisesta orjakaupasta (vaatekaupan sovituskopissa kadonneet naiset), vakoilusta, myrkytetyistä hedelmistä, karanneista käärmeistä ja rannalle jätetyistä onnettomista mor-

siamista, HIV-tartunnoista, toimivat tämän päivän varoitustarinastona, jonka taustalla on yhteisön luonnollinen halu ja tarve säilyttää rodullis-kulttuurinen perustansa. Keskeisenä perinteen levityskoneistona toimivat tällä hetkellä avoimen vihamieliset sensaatiolehdet, joista saadut teemat kiertävät folklorena. (Rooth 1969, 181—192; af Klintberg 1976; Bregenhøj 1978; Kvideland 1973; Virtanen 1988.)

Kveeneihin sovellettuna voitaisiin motiivis-  
toltaan ja varsinkin asenteiltaan uskomustari-  
noinhin verrata eksoteerisia stereotyyppioita kvee-  
nien psyykestä, noidista ja parantajista ja jopa  
asenneuskomuksia kveeneistä poliittisesti  
epälojaaleina viideskolonnalaisina. Kirjalli-  
suuteen siirtyneinä nämä uskomukset elävät  
edelleenkin verraten voimakkaina. Tietokirjalli-  
suuden kveenikuva on alkuaan verraten positiiv-  
vinen, kansankuvauksissa esitellään kveenit  
hurskaina, ahkerina, vaatimattomina, rehellisinä  
ja siisteinä. Mutta osana norjalaistamisprosessia  
ja norjalaista kansallisen kulttuurin kehittämis-  
työtä myös kveenit, kuten saamelaisetkin saavat  
epiteeteikseen juopon, huonon moraalin ja bru-  
taalisuuden, alkukantaisuudenkin. 1860-luvulla  
yleinen kveenistereotyyppia alkaa muuttua  
selvästi negatiiviseksi.

Kaunokirjallisuuteen siirtyneenä sama ten-  
denssi toistuu, joskin kveeniväestön psyyke  
nousee keskeiselle sijalle. Jalon villin kuvasta  
siirrytään alkukantaista voimaa uhkuviin epä-  
luotettaviin raakalaisiin, joita kaunokirjallisu-  
uden stereotyyppikuvat tarjoavat. Sama trendi  
jatkuu vielä maailmansodan jälkeenkin, juopot-  
telu, tappelut, puukkostereotyyppia, naiskuvien  
huorastereotyyppiat ja uskonnollinen hurmos kor-  
pelalaisuuksineen tarjoavat aiemmin  
rotukysymyksiä käsiteltyjen erojen muut-  
tumista sosiaalisesti vastakkainasetteluksi nor-  
jalaisessa yhteiskunnassa. Eikä kveenilähtöisen  
Idar Kristiansenin kveenieepokseksi tarkoitta-  
ma Kornet og fiskene (Kristiansen 1978-81)  
kaikessa heroismissaan välttää samoja kveeniku-  
via, joskin asettuvat sankarinsa puolelle tämän  
heikkouksista huolimatta. Kuvaavaa on, että  
Sankari-Heikin kohtalo on irtautua suomalai-  
sesta vaimosta ja etsiä lohdutusta norjalaisesta  
naisensylistä.

Kristiansen toistaa uskollisesti nälkää pakoon

lähtevän kurjaliston kärsimystarinan, kertaa  
seksuaalisuus- ja viinastereotyyppiat, käväisee  
uskonnollisessa hurmoksessa ja tapaa so-  
siaalisen epätasa-arvon suomalaisen huoran ja  
norjalaisen vallaspojan draamassa. Kaikki siis  
tämä folkloressa tunnettua stereotyyppiamailmaa  
– kertojahan Kristiansen on. (Molund –  
Pedersen 1982, 50.-130, Saressalo 1996, 307-  
320). Mutta rinnalle kulkee sekä vanha että uusi  
heroistinen kveenikuva, Paulaharjusta  
(1928,1935) Hans Kr. Erikseniin (1973), jotka  
kertovat kaunokirjallisesti yksilötarinoita ja ra-  
kentavat kirjallisia kveenimyyttejä.

## Etnografinen stereo- tyypittäminen

Etnisen stereotyyppistön taustalla näkyy  
siis voimakas etnosentristinen, vierasta ja omaa  
kulttuuria arvotasolla vertaileva ja vieraaseen  
kulttuuriin usein negatiivisesti suhtautuva  
asenne. Kun etniset stereotyyppiat kulkevat  
semanttisella tasolla ja kun ne rakentuvat  
omaan etnisyyteen nojaavaan asenneusko-  
musjärjestelmään, perustuu toinen stereoty-  
ppialaji, niin ikään etnisyyden symboleihin  
kohdentuva, satunnaisesti hankittuun tietoon tai  
tarjolla olevaan yleistävään tietoainekseen. Tätä  
kutsun **etnografiseksi stereotyyppittämiseksi**.  
Se tarkoittaa vieraan kulttuurin osa-alueiden ja  
joidenkin merkkipiirteiden tuntemista ja niiden  
yleistämistä koko kulttuurija koskevaksi.  
Tällainen stereotyyppittäminen ei edellytä  
arvosidoksista vertailua kohteeseen. Että nor-  
jalaiset ovat merenkulkijakansaa, tuntureillaan  
vaeltavaa ja merellä kalastavaa väkeä, on suo-  
malalaisten mielestä tosiasia, johon ei sinänsä  
suhtauduta etnisellä tunteella, vaan se on kansaa  
kuvaava epiteetti.

Etnografinen luokittelu ja yleistäminen nojau-  
tuu yksilötason objektiiviseen havainnointiin,  
tiedonhankintaan ja mielikuvan muodostami-  
seen. Stereotyyppioiden käsittely vaatii kuitenkin  
huomion kiinnittämistä siihen, mikä on stereo-  
tyypittämisen suhde totuudenmukaiseen kult-  
tuuripiirteiden erittelyyn. Kun edellä lähtökoh-  
tana on ollut, että etniset stereotyyppiat ovat asen-  
teellisia yleistyksiä vieraan ryhmän kulttuuripi-  
rteistä, on syytä kysyä, osuvatko yleistyksyet

lainkaan yhteen objektiivisesti havaittavien etnografisten kulttuuripiirteiden kanssa. Joissain tapauksissa ne osuvat (Dundes 1971, 188). Etnisten stereotyyppien kohteenahan ovat yleensä sellaiset vieraan ryhmän kulttuuripiirteet, jotka voi helposti todeta, jotka yhdistetään koko ryhmää koskeviksi ja jotka ovat vertailukelpoisia omiin vastaaviin elementteihin. Etnografisessa stereotypioinnissa tuota etnosentrististä, arvottavaa vertailua, ei varsinaisesti tapahdu.

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

On esitetty, että kulttuurien maantieteellinen läheisyys tai etäisyys vaikuttaisi siihen, että kaukaisista kulttuureista esiintyy etnografisesti mahdottomia stereotypioita (Campbell 1954, 256). Näin voi osittain ollakin. Pohjoismaalaisen tietämys maailman toisella puolella asuvan kulttuurin etnografiasta on vähäinen, kuva tuosta toisesta kulttuurista rakentuu joidenkin satunnaisten kulttuuripiirteiden varaan. Tällöin on luonnollista, etteivät stereotypiat juurikaan vastaa minkäänlaista reaalista kulttuurivertailua. Kulttuurien kaukaisuus ei kumminkaan välttämättä vaikuta stereotyyppien asenteelliseen sisältöön. Vieraan kulttuurin stereotypit-

täminen saattaa olla varsin positiivista, vaikka harhaista ("onnelliset balilaiset"), kun taas läheisen kulttuurin stereotypittäminen voi hyvin perustua etnografisiin tosiasioihin, mutta olla kovinkin asenteellista. Mitä selvemmissä ristiriitatilanteessa ryhmät ovat keskenään, sitä asenteellisemmilta stereotypiat vaikuttavat (Allardt — Starck 1981, 42—44). Tämä liittyy etnisen folkloren funktioon: se on puolustuksellista ja sen tarkoitus on vahvistaa ryhmän jäsenten identifioitumista omaan ryhmään ja eristää heidät muista ryhmistä. Kun säännelty ristiriita esim. sotatilanteessa muuttuu avoimeksi konfliktiksi, negatiiviset stereotypiat vahvistuvat.

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

Se, mitä edellä on sanottu etnografisesta stereotypisoinnista ei kuitenkaan merkitse, etteikö etnografialla tutkimusmenetelmänä olisi mahdollisuuksia. Kun etnografia käsitetään osaksi vertailevaa kansanelämäntutkimusta ja kun tällaisen tutkimuksen aineisto koostuu eri kulttuuristen ilmiöiden vertailuun samanlainen—erilainen näkökulmasta ja kun vielä näistä eso- ja eksoteerisista aineistoista kootaan yleistävää kuvaa tutkittavan yhteisön kulttuurisesta erityislaatuudesta, on tästä välttämättä johdettavissa ajatus, että etnografinen perustutkimus on kulttuurien vertailevan tutkimuksen perusta. Tässä on syytä sisällyttää etnografiakäsitteeseen kansanelämäntutkimuksen kaikki osa-alueet arkeologiasta etnologian ja folkloristiikan kautta uskontotieteelliseen tutkimukseen.

**Lähteet**

- Aikio, Marjut (1988): Saamelaiset kielenvaihdon kierteessä. Kielisosiologinen tutkimus viiden saamelaiskylän kielenvaihdosta 1910-1980. SKS. Helsinki.
- Alladt, Erik – Starck, Christian (1981): Vähemmistö, kieli ja yhteiskunta. Porvoo.
- Barth, Fredrik (1969): Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Cultural Difference. Oslo.
- Bergman, Erland – Swedin, Bo (1986): Solidaritet och Konflikt. Etniska relationer i Sverige. Helsingborg.
- Brück, Ulla (1984): Identitet, lokalsamhälle och lokal identitet.
- Campbell, Åke (1954): Om lapparna i svensk folktradition och etnocentrism. Utkast till ett forskningsprogram. Svenska Landsmål och svenskt folkliv.
- Dundes, Alan (1971): A Study of Ethnic Slurs. The Jew and the Polac in the United States. *Journal of American Folklore* 84.
- Eriksen, Hans Kr (1973): *Vandrere i grenseland*. Oslo.
- Goodenough, Ward H. (1970): *Description & Comparison in Cultural Anthropology*. Cambridge.
- Heikkinen, Kaija (1989): Karjalaisuus ja etninen itsetajunta. Salmin siirtolaisia koskeva tutkimus. Joensuun yliopiston julkaisuja N:o 9. Joensuu.
- Hoebel, E. Adamson (1965): *Primitiivinen kulttuuri*. Porvoo.
- Honko, Lauri (1967): Perinnejäljien analyysin tehtävistä. Turku.
- Honko, Lauri (1982): Folktradition och identitet. Folktradition och regional identitet i Norden. NIF Publications No 12. Åbo.
- Honko, Lauri (1983): Uskontotieteen oppisanasto. Uskontotieteen julkaisuja 1. Turku.
- Isajiw, Wsevolod (1974): Definitions of Ethnicity. *Ethnicity* 1.
- Jansen, Hugh (1959): The Esoteric-Exoteric Factor in Folklore.
- af Klintberg, Bengt (1976): *Folksägner i dag*. Nordisk Folketro.
- Kristiansen, Idar (1978-81): *Kornet og fiskene*. Oslo
- Kvideland, Reimund (1973): Det stod i avisa! Når vandrehistorier blir avismeldingar.
- Lange, Anders– Westin Charles (1981): *Etnisk diskriminering och social identitet*. Stockholm.
- Liebkind, Karmela (1979): *The social psychology of minority identity: a case study in intergroup experimentation*. University of Helsinki. Department of Social Psychology. Research Reports No 2.
- Liebkind, Karmela (1988): *Me ja muukalaiset. Ryhmäraajat ihmisten suhteissa*. Helsinki.
- Lönnqvist, Bo (1985): *Identitet som kulturell resurs och manifestation*.
- Molund, May– Pedersen, Sverre (1982): *Kvenene i litteraturen. Hovedoppgave i nordisk litteratur*. (Stensil)
- Mosli, Jens H. (1983): *Samiske næringsinntressers plass i samfunnsplanlegging*. *Diedut* 1.
- Ofstad, Harald (1976): *Identitet och minoritet*. David Schwartz (red): *Identitet och minoritet. Teori och politik i dagens Sverige* Uppsala.
- Paulaharju, Samuli (1928): *Ruijan suomalaisia*. Helsinki.
- Paulaharju, Samuli (1935): *Ruijan äärimmäisillä saarilla*. Porvoo&Helsinki.
- Pentikäinen, Juha (1970): *Perinne- ja uskontoantropologisen syvätutkimuksen menetelmistä*. Turku
- Pentikäinen, Juha (1978): *Oral repertoire and World View*. FF Communications 219. Helsinki
- Pentikäinen, Juha (1995): *Saamelaiset – Pohjoisen kansan mytologia*. SKS 596. Hämeenlinna.
- Qvigstad, Jus (1925): *Finske fortellinger fra Kvaenangen och Nord-Reisa*. Tromsø Museums aarshefter 27 (1924). Tromsø.
- Romsdahl, Ole – Moksnes, Nils (1955): *Amtman Rasmus Kieldsön og kvenen Knut Olsson. Segn og soge. Maal og minne, Norske studier*.
- Rooth, Anna-Birgitta (1969): *Lokalt och globalt II*. Lund.
- Royce, Anya Peterson (1982): *Ethnic Identity. Strategies of Diversity*. Bloomington.
- Räisänen, Leena (1974): *Folkloren etnisistä stereotypioista*. TKU SEM 365. (Stencil)
- Saessalo, Lassi (1977): *Folklore ja etninen identiteetti*. Nora Ahlberg (toim): *Kulttuuri-*

- .identiteetin ongelmia. Suomalaiset kulttuurivähemmistöt. Helsinki.
- Saessalo, Lassi (1983): Om etniska stereotyper. Jörn Sandnes & Arnfinn Kjelland & Iver Österlie (red) Folk og ressurser i Nord. Trondheim.
- Saessalo, Lassi (1987): The Threat from Without. An Examination of Defensive Ethnic Folklore. Tore Ahlbäck (red): Saami Religion. Uppsala.
- Saessalo, Lassi (1996): Kveenit. Tutkimus erään pohjoisnorjalaisen vähemmistön identiteetistä. SKS 638. Helsinki.
- Toivanen, Reetta (1994): Kieli on avain ja lukko. Oman äidinkielen, maailmankatsomuk-  
sen ja kulttuurin säilyttämisen merkitys kieli- ja kulttuurivähemmistöille. Vertailussa Suomi ja saksa. Uskontotieteen lisensiaatintyö. Helsingin yliopisto (stencil).
- Velure, Magne (1979): Rykter och vitsar om invandrargrupper. Nils-Arvid Bringéus och Göran Rosander (red): Kulturell kommunikation. Lund.
- Vermeersch, Etienne (1977): An Analysis of the Concept of Culture. Bernardo Bernardi (ed): The Concept and Dynamics of Culture. The Hague-Paris.
- Virtanen, Leea (1988): Suomalainen kansanperinne. SKS 471. Porvoo.
-