

ARINA

Nordisk tidsskrift for kvensk forskning

Nummer 1

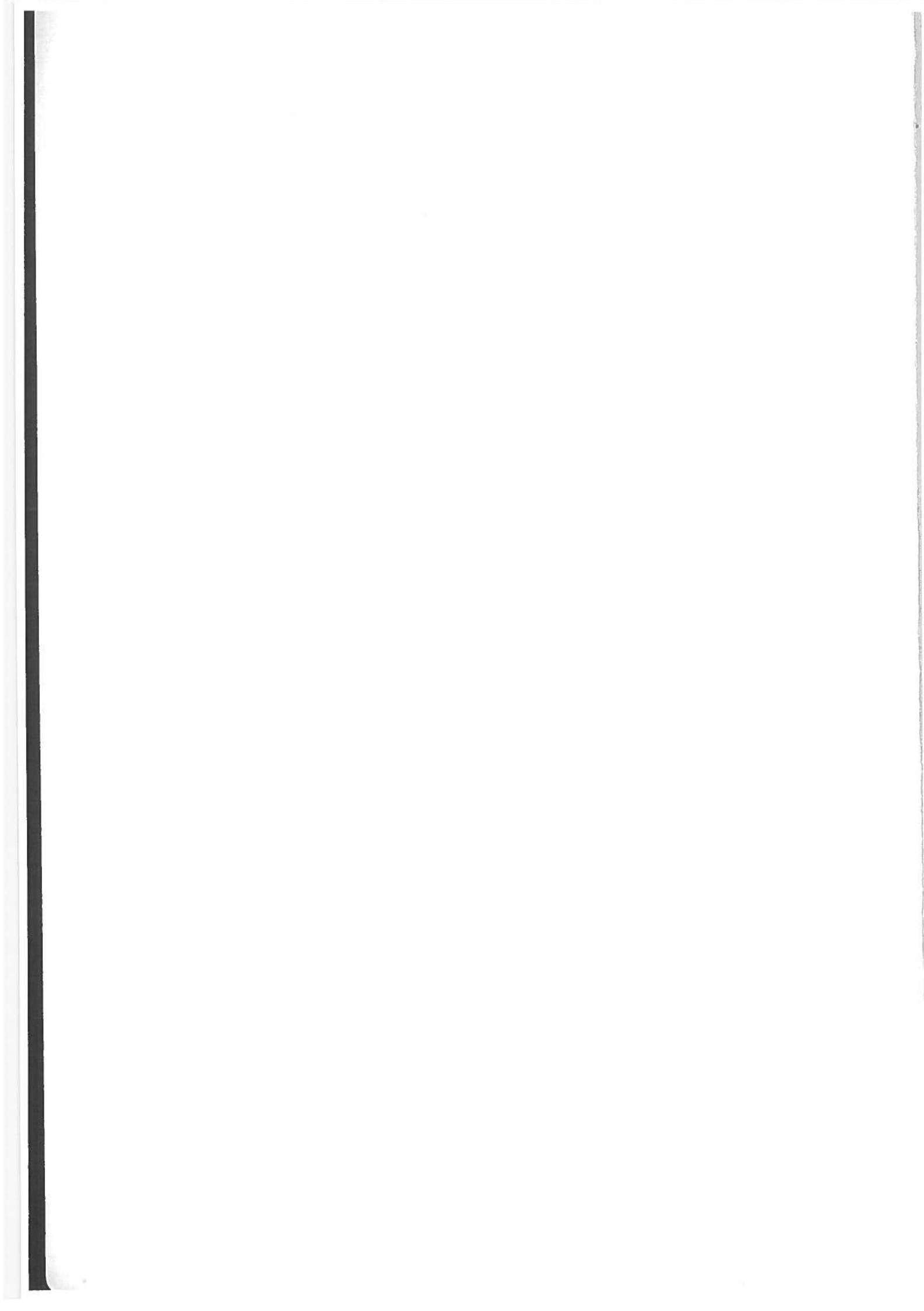
2002

**Pohjoismainen kveenitutkimuksen
aikakausjulkaisu**

Numero 1

2002

Kaamos Förlaaki



Arina

**Nordisk tidsskrift for kvensk forskning
Pohjoismainen kveenitutkimuksen
aikakausjulkaisu
1/2002**

1. årgang / 1. vuosikerta

Kaamos Förlaaki

**Arina — Nordisk tidsskrift for kvensk forskning
/ Pohjoismainen kveenitutkimuksen
aikakausjulkaisu**

Arina — Nordisk tidsskrift for kvensk forskning/Pohjoismainen kveenitutkimuksen aikakausjulkaisu er et forsøksprosjekt som utgis med støtte fra: Høgskolen i Finnmark, Universitetet i Tromsø, Norges forskningsråd, Norsk-finsk kulturfond, Nordiska Kulturfonden og Kommunal- og regionaldepartementet.

Tidsskriftet er et flerfaglig tidsskrift som har som mål å formidle forskning om kvenene innafor ulike fagområder. Gjennom artikler, bokanmeldelser, kommentarer, debattinnlegg og andre faglige ytringer, ønsker en å formidle bredden i tidligere og nyere forskning.

Tidsskriftet har knyttet til seg medarbeidere i Norge, Finland og Sverige.

Tidsskriftets målgruppe er forskere, lærere, studenter, politikere, media og andre som søker kunnskap om kvenene.

Arina — Nordisk tidsskrift for kvensk forskning/Pohjoismainen kveenitutkimuksen aikakausjulkaisu ilmestyy toistaiseksi kahden vuoden koeajalla. Lehden rahoittajia ovat Finnmarkun korkeakoulu, Tromssan yliopisto, Norjan tutkimusneuvosto, Norjalais-suomalainen kulttuurirahasto, Pohjoismainen Kulttuurirahasto ja Norjan Kunnallisministeriö.

Arinan tarkoituksena on julkaista kveenejä koskevaa tutkimusta eri tieteenaloilta. Tieteellisten artikkelien lisäksi lehden linjaan sopivat kirja-arvostelut, kommenttipuheenvuorot ja muut kveeni- ja vähemmistö-tutkimusta koskevat populaaritieteelliset sekä mielipidekirjoitukset.

Lehden toimitusneuvostossa on jäseniä Norjasta, Suomesta ja Ruotsista.. Arina on suunnattu tutkijoille, opettajille, opiskelijoille, poliitikoille, toimittajille ja kaikille muillekin, jotka haluavat tietoja kveeneistä.

Prosjektansvarlig — Projektivastaava::

Høgskolelektor Egil W. Sundelin, Høgskolen i Finnmark.

Ansvarlige redaktører — Vastaavat toimittajat:
Førsteamanuensis Anitta Viinikka-Kallinen, Finsk

institutt, Universitetet i Tromsø.

Høgskolelektor Egil W. Sundelin, Høgskolen i Finnmark.

Redaksjonsråd — Toimitusneuvosto:

Cand.philol. Irene Andreassen, Høgskolen i Finnmark

Cand.philol, dr.stipendiat Helge Guttormsen, Institutt for historie, Universitetet i Tromsø

Dr.polit Arild Hovland, Høgskolen i Oslo

Dr.philos., dosent Lassi Saressalo, Institutt for kulturforskning, Åbo Universitet

Høgskolelektor Egil W. Sundelin, Høgskolen i Finnmark

Førsteamanuensis Anitta Viinikka-Kallinen, Finsk institutt, Universitetet i Tromsø

Professor Erling Wande, Finska institusjonen, Stocholms universitet

Abonnement:

Tidsskriftet kan kjøpes i bokhandel og i kiosker i Sverige, Finland og Norge. Henvendelse om kjøp kan rettes til tidsskriftets adresse.

Heftepris for 2001: NOK 75, FIM 55 og SEK 85.

Det må ikke kopieres fra dette tidsskriftet i strid med åndsverkloven og fotografiloven uten utgivers tillatelse.

Tilaukset:

Julkaisua voi ostaa kirjakaupoista ja kioskeista Norjassa, Ruotsissa ja Suomessa. Postitse lehteä voi tilata toimituksen osoitteesta.

Vuoden 2002 numeron hinnat: NOK 75, SEK 85, FIM 55.

Lehden aineiston osittainenkin kopioiminen on sallittu vain tekijänoikeuslain edellyttämällä tavalla.

Redaksjonens adresse — Toimituksen osoite:

Førsteamanuensis Anitta Viinikka-Kallinen, Finsk institutt

Universitetet i Tromsø

N - 9037 Tromsø

Tlf. 776 45279

Mail: anitta.viinikka-kallinen@hum.uit.no

Høgskolelektor Egil W. Sundelin

Seksjon for sosialarbeiderutdanningene

Høgskolen i Finnmark. Follums vei 31

N - 9509 Alta

Tlf.784 50462

Mail:egil.sundelin@hifm.no

Tidsskriftets adresse:

Arina — Nordisk tidsskrift for kvensk forskning.

C/o Egil W. Sundelin

Holtet 2

N - 9513 Alta

Omslagsbilde / Kansikuva:

Kari Kallinen

**Arina — Nordisk tidsskrift for
kvensk forskning / Pohjoismainen
kveenitutkimuksen aikakausjulkaisu**

Nr. 1/2002- årgang 1
ISSN 1502-8119

INNHold — SISÄLLYS

Esipuhe - Forord

4

Lassi Saressalo:

Teoreettista taustaa kulttuurin ja etnisi-
teetin tutkijalle

6

Teoretisk bakgrunn for kultur- og
etnisitetsforskeren

21

Helge Guttormsen:

Kvenbegrepet og kvenene som gruppe
i nordnorsk historie

36

Kveenimääritelmä ja kveenit ryhmänä
pohjoisnorjalaisessa historiassa

58

Erling Wande:

Etnisiteetti ja identiteetti - joitaki
hunteerinkia tornionlaaksolaisesta per-
spektiivistä.

82

Etnicitet och identitet - några reflek-
tioner med utgangspunkt i språk-
sitasjonen i Tornedalen

92

Anitta Viinikka-Kallinen:

Vähemmistökirjallisuuden merkityk-
sestä

94

Om minoritetlitteraturens betydning

98

Redaktører — Toimittajat

Redaksjonsråd— Toimitusneuvosto

Forfatterinstruks

102

Dikt / Runo

Agnes Eriksen:

Kasvottoman kansan lapsi

104

Lukijalle

Käsissänne on kveenitutkimuksen pohjoismaisen aikakausjulkaisu Arinan ensimmäinen numero. Julkaisu on toistaiseksi kokeiluasteella, rahoitus kahden numeron julkaisemiseen on järjestyksessä. Arina tarkoittaa tulisi-
jaa. Toimitusneuvosto toivoo, että meidän Arinamme tuli ei sammu kahden numeron jälkeen, vaan voimme pysyvästi liittää julkaisun osaksi pohjoismaisen vähemmistötutkimuksen kenttää.

Kveenitutkimus ei ole toistaiseksi juurikaan käsitelty kveenejä vähemmistönä. Kveenien omaa näkökulmaa ei ole saatu esiin, vaan tutkimuspolitiikkaa on hallinnut ajatus, että ulkopuoliset tietävät parhaiten, mikä on parasta kveenitutkimusta. Yhteiskunnallinen ja kulttuurinen näkökulma on ollut heikosti edustettuna tutkimuksessa. Tästä syystä kveeneillä ei ole juurikaan tutkimustuloksia esitettäväksi viranomaisille esimerkiksi tärkeitä vähemmistöä koskevia päätöksiä tehtäessä. Kveeniväestön elämää ja yhteiskunnallisia realiteetteja on tutkittu hyvin vähän. Toivomme, että Arinasta voisi tulla areena, jolla vähemmistötutkijat voivat julkaista tutkimustuloksiaan ja osallistua keskusteluun tutkimuksen sisällöstä ja suunnasta. Toivomme, että eri tieteenalojen ja erilaisten taustojen edustajat kohtaisivat Arinan äärellä sekä lukijoina että kirjoittajina.

Kveenitutkimusjulkaisun perustaminen on ollut vaiheiltaan pitkällistä ja vaikeaaakin. Olemme joutuneet havaitsemaan, että norjalaisessa yhteiskunnassa ja tutkimusyhteisössä vieläkin paikoin elää ajatus, että kveenitutkimuksen ei pitäisi esiintyä omana alueenaan. Nyt kun olemme niin pitkällä, että Arinan ensimmäinen numero on valmis, kiitämme norjalaisia rahoittajiamme Finnmarkin korkeakoulua, Tromssan yliopistoa, Norjan tutkimusneuvostoa ja Kunnallisministeriötä taloudellisesta tuesta ja tunnustuksesta hankkeellemme. Pohjoismaista vähemmistöystävällistä henkeä hankkeessa edustavat taloudelliset taustavoimamme Pohjoismainen Kulttuurirahasto ja Norjalais-suomalainen kulttuurirahasto. Kiitämme näitä rahoittajia luottamuksesta ja mahdollisuudesta päästä pohjoismaiselle kentälle.

Lopuksi kiitokset taitaville kääntäjillemme, jotka ovat urheiluhenkeä osoittaen ja tiukkaa aikataulua noudattaen toteuttaneet lukijalle mahdollisuuden tutustua omalla kielellä naapurimaitten kveenitutkimukseen.

Alattio ja Tromssa, lokakuu 2001

Egil W. Sundelin
Projektivastaava, vastaava toimittaja

Anitta Viinikka-Kallinen
vastaava toimittaja

Til leseren

I hendene holder du nå det aller første nummeret av *Arina — Nordisk tidskrift for kvensk forskning*. Utgivelsen er foreløpig på et forsøksplan og det er ordnet med finansiering av de to første numrene. *Arina* betyr arne, ildsted. Redaksjonsrådet håper at *Arinas* flamme ikke skal slukke etter to nummer, men at vi får en varig mulighet til å gjøre publikasjonen til en del av feltet for den nordiske minoritetsforskningen.

Foreløpig har kvenforskningen nesten ikke behandlet kvenene som en minoritet. Kvenenes egen synsvinkel er ikke kommet fram. Den tanken har rådet i forskningspolitikken, at de utenforstående vet hva som er best i kvenforskningen. En samfunnsmessig og kulturell synsvinkel har vært svakt representert i forskningen. Derfor har kvenene knapt nok forskningsresultater å presentere, når for eksempel myndighetene skal ta viktige beslutninger som angår minoriteten. Det er gjort svært lite forskning om kvenbefolkningens liv og samfunnsmessige realiteter. Målet er at *Arina* skal bli en arena, der minoritetsforskerne kan publisere forskningsresultatene sine og delta i diskusjonen om innholdet og retningen for forskningen. Vi håper at representantene for ulike vitenskapelige felt og ulike bakgrunner kan møtes i *Arina* både som lesere og skribenter.

Prosessen med å starte en publikasjon for kvenforskning har vært både lang og delvis vanskelig. Vi har observert og fått erfare, at tanken om at kvenforskning ikke bør være et eget felt, fortsatt er levende enkelte steder i det norske samfunnet og i forskningsmiljøene. Når vi nå er kommet så langt at det første nummeret av *Arina* er ferdig, vil vi takke dem som har finansiert oss fra norsk side, Høgskolen i Finnmark, Universitet i Tromsø, Norges forskningsråd og Kommunal- og regionaldepartementet, for at de har gitt oss økonomisk støtte og for anerkjennelse av prosjektet vårt. Nordiska Kulturfonden og Norsk-finsk kulturfond støtter oss også økonomisk og bidrar med en nordisk, minoritetsvennlig ånd til prosjektet. Vi takker disse bidragsyterne for tilliten og for muligheten til å slippe til på det nordiske feltet.

Til slutt en takk til våre dyktige oversettere som, ved å vise sportsånd og holde knappe tidsfrister, har gjort det mulig for leseren å gjøre seg kjent med resultatene av forskningen i nabolandene.

Alta og Tromsø, oktober 2001

Egil W. Sundelin
Prosjektansvarlig, ansvarlig redaktør

Anitta Viinikka-Kallinen
ansvarlig redaktør

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 kirjoituksettoman tai kirjoituksellisen kulttuuriilmaisun keinoin kulttuurisen käyttäytymisen hallitseviltä siihen kasvatettaville.

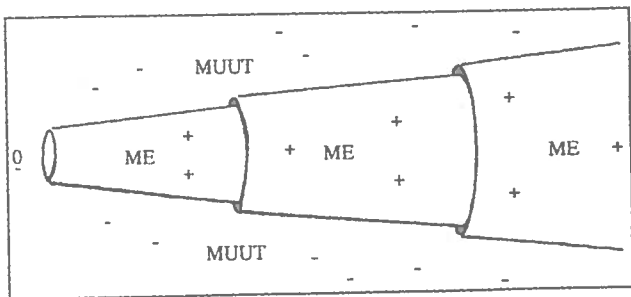
Informaation viestittäminen on se perusprosessi, johon kulttuuriin opettaminen, oppiminen ja sosiaalinen välittyminen viime kädessä perustuu. Opetus ja kasvatust ovat tradition välitysmuotoja, jotka kirjoituksettomassa kulttuurissa suorite-

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 käyttäytymi 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:

ME = oikein (./.) eli +
MUUT = väärin (v) eli -

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

ME = + # 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 käyttäytymi 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 määrittelyjä 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 ”etnisuus” 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 (etnisuus) välttämättä perustu face to face interaktioon;
- e) että etnisillä kategorioilla on erilaiset merkitykset sekä eri sosiaalisuorilla 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. **Etnisyys** puolestaan on yksinkertaisesti etnisyyteen perustuvaa toimintaa. Royce toteaa kuitenkin, että yllä olevat määritelmät ovat varsin laajoja ja niiden sisältämät kategorisointimahdollisuudet sisällyttävät itseensä kaikki sellaiset yhteisöt, joita halutaan pitää ”etnisinä”. (Royce 1982, 9.)

Yhtä yleisellä, strategisella ja nominalistisella määrittelytasolla liikkuvat Erik Allardt ja Christian Starck, kun he suomenruotsalaisuutta määritellessään 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 identiteetipoliittikka 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 stereotypiat 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, ideaalikuivia 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 kategoriaa. Tämä kategoria syntyy negaatiomääritelmän kautta. Kun yksilö joutuu tuollaiseen tilanteeseen tai kun siihen hänet saattaa ulkopuolinen, joka hakee yksilölle viiteryhmää, voidaan soveltaen käyttää aiemmin mainittuja strategisia tai taktisia etnisyyden tai kulttuuriryhmän käsitteitä. Keskeisintä on pyrkiä hakemaan ne sekä eksoteeriset että esoteeriset kriteerit, joilla kulttuurissa kulloinkin toimiva luokittelu tapahtuu. Ja tuolloinhan keskeiseksi nousevat ne kriteerit jotka toisaalta **erottavat** hänet ja hänenkaltaisensa muista ja muiden ryhmistä ja toisaalta **yhdistävät, samankaltaistavat** hänet samanlaisten ryhmään. Edelleen keskeiseksi nousevat ne tekijät, jotka ovat 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 symbolismiinsa ja identifioitumiseensa, ellei hän joudu tilanteeseen, jossa joudutaan tekemään vertailuja oman, tutun ja oikean ja toisaalta erilaisuutta edustavan kohtaamiskumppanin kanssa. Tässä prosessissa käytetään stereotypisoinnin 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 perinyhteisöön. 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 valaistaan, mitä vaaroja saattaa piillä siinä, että ryhtyy tekemisiin vieraan ryhmän edustajien kanssa. Samantapainen motiivisto esiintyy myös nykyperinteessä, jossa varhempien vastakkainasettelujen rinnalla vieraiksi ja muukalaisiksi näyttäytyvät 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 kehittämistä
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 välttä 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 esoja 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 Culture 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): Vandrerer 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 Kiildsön 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 stereotyyppioista. *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.

Teoretisk bakgrunn for kultur- og etnisitetsforskeren

Lassi Saressalo
Åbo Universitet

I vedlagte artikkel behandler forfatteren minoritets- og etnisitetsteori med utgangspunkt i ulike definisjoner av kultur. Et sentralt punkt blir kulturen som en sosial oppfinnelse og overføringen av kulturen til neste slektsledd gjennom læring og kunnskapsformidling. Kultur i denne konteksten betyr det samme som levemåte. Forfatteren ser på den betydningen menneskets innvoksing i kulturen (enkulturering) har for den kulturelle selvoppfatningen som oppstår, og utleder fra dette begrepene esoterisk (indre) identifisering og eksoterisk (ytre, påtrykt) identifisering, som utgjør sentrale faktorer i defineringen av individets og fellesskapets etnisitet. Etnisitetsspørsmålet blir behandlet fra forskjellige synsvinkler og likedan etnisitetens sammenheng med ulike folklorefenomen og med stereotypibegrepet. Forskjellen mellom etnisk stereotyping og etnografisk stereotyping fins i stereotypøren selv, om generaliserende forestillinger er verdiladde eller om det er spørsmål om tilsynelatende objektiv konstatering av det andres vesen. Artikkelen baserer seg på et stort materiale om kvenene og gir muligheten til å overføre teoretisk forskning til konkret kvenarbeid.

Kulturdefinisjon, enkulturasjon og etnosentrisme

Forskjellige samfunnsvitenkaper har forsøkt å definere kulturbegrepet på ulike måter. Etienne Vermeersch tar i artikkelen *An Analysis of the Concept of Culture* (1977) utgangspunkt i den kulturdefinisjonen som Tylor allerede i 1871 satte fram i verket *Primitive Culture*:

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

(Kultur, eller sivilisasjon, ... er den sammensatte helhet av kunnskap, tro, kunst, lov, moral, skikk og bruk og alle andre ferdigheter og vaner som mennesket har lært seg som medlem av samfunnet)

Vermeersch fastslår at dette kan betraktes som en basisdefinisjon av kultur, fordi den inneholder ei liste over fenomen som blir brukt av flere vitenskapsområder og fordi den sentrale termen "acquire" indikerer den sentrale betydning mennesket har som sosial skapning og skaper av sin egen kultur.

Vermeersch beskriver problemet med å definere kulturen ved hjelp av Kroebers og Kluckhohns verk *Culture, a critical review of concepts and definition* (1952). Her lister forfatterne opp 160 definisjoner av kultur fra årene 1871 til 1920. Av disse var det bare seks som hadde noe nytt i forhold til Tylors basisdefinisjon. Mellom 1920 og 1950 ble det framsatt enda 157 ulike definisjoner uten at det derfor var grunn til å endre basisdefinisjonen (Vermeersch 1977, 10).

Vermeersch fortsetter med å analysere eldre og nyere litteratur om definisjonen av kulturbegrepet og finner noen klare fellesnevner. En del tar utgangspunkt i kulturens åndelige aspekt,

nøkkelord er bevissthet, ide, tro, holdning, verdi og moral. En annen måte er å samle sammen den kulturelle atferdens almenne begrep atferd, skikk, handling. I den tredje definisjonskategorien er begrepene kommunikasjon, språk, tekniske ferdigheter, verktøybruk og kunst. Den fjerde definisjonsmåten konsentrerer seg om å analysere materielle menneskeskapt ting; verktøy, artefakter, og ikkematerielle produkt som bl.a. folkloren med dens forskjellige genrer. Den femte kategorien utgjør definisjoner der nøkkelord er ulike former for institusjoner, som sosial og politisk organisering, lovgiving, ektekapsordninger, religion. (Vermeersch 1977, 14—15.)

De nevnte definisjonskriteriene er etter Vermeersch' oppfatning i det store og det hele empiriske. Utforskningen av dem skjer først og fremst ved hjelp av feltarbeide og observasjon. En annen måte å definere kulturen på er, ved sida av empirisk materiale, å konstruere en teoretisk tilnæringsmåte der sentrale forskingsobjekt er det studerte fellesskapets (kulturens) historiskgenetiske utvikling og sosiale organisering, og overføringen av kulturens ulike former til neste slektsledd gjennom læring og kunnskapsformidling som ikke skjer gjennom genetisk arv. Sentral blir også den enkelte kulturskapningens egen identifikasjon med gruppas symbolikk og den tilhørende verdensforståelse og konstatering av ulikhet. I stedet for strukturer og synlige kulturtrekk, konsentrerer kulturanalysen seg i nyere forskning stadig mer om den enkelte kulturskapningens analyse og, gjennom denne, om det som individet vet om sin kultur og hvordan det føler at det identifiserer seg med den. Å kjenne sin egen kultur, enkulturasjon, forutsetter et helhetssyn, en tanke om en kulturell helhet med dens verdier og moralsystem, det å se ulikhetene mellom egen og den ytre verden. Denne forståelse av seg selv og det som er annerledes skjer ved hjelp av de før nevnte synlige og strukturelle kulturfenomen. (Vermeersch 1977, 26—53.)

Også Ward H. Goodenough slutter seg til denne typen ikke-eksakte kulturdefinering når han presenterer sin egen synsvinkel på sine

forskningsobjekt. I følge ham må forskningen gå ut fra definisjonene til de menneskene som selv lever i kulturen og de helheter som forskeren ser i disse definisjonene. Han fastslår også at det for kulturen ikke fins bare én definisjon, fordi forskeren til syvende og sist setter sammen definisjonen ved å bruke definisjoner på individuelt plan, eller individuelle iakttagelser av likhet og forskjeller, som et eget materiale. Gjennom disse emisisistiske definisjonene kan man, avhengig av forskerens referanseramme, danne seg et bilde av etisistiske kulturelle helheter. (Goodenough 1970, 98—130.)

Likevel vil jeg hente fram én kulturdefinisjon som utgangspunkt for tankegangen her. Jeg ble kjent med prinsippene allerede i en tidlig fase av studiene mine fra Lauri Honkos *Uskontotieteen oppisanasto* (Honko 1983, 8). Den baserer seg på Adamson Hoebels eksakte kulturdefinisjon fra hans verk *Primitiivinen kulttuuri*:

Kultur er den integrerte helhet av karakteristiske, tillærte atferdstrekk og mønster så vel som deres produkter, som til enhver tid gjelder for medlemmene av et fellesskap. Den er en sosial oppfinnelse, ikke resultat av arv. Den blir overført og forblir i kraft bare ved hjelp av kunnskapsformidling og læring; kort sagt, den baserer seg ikke på instinkt. (Hoebel 1965, 8.)

Hoebels definisjon er altså ett av mange forsøk på å danne seg et bilde av helheten i menneskets kulturelle atferd. Definisjonen fokuserer på det enkelte mennesket som lever i en kultur og som har fått sine handlings-, tanke- og holdningsmønster fra sin egen gruppe. Individet er enkulturert i den gruppa som det, enten genetisk eller på annen måte, tilhører. I enkulturasjonen blir den kulturelle informasjonen, tradisjonen, formidlet gjennom uskreven eller skreven kulturframstilling fra de som behersker den kulturelle atferden til de som skal oppdras.

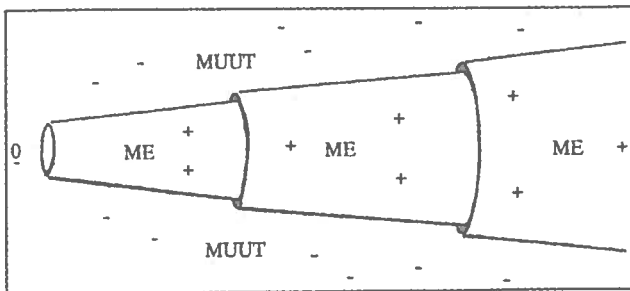
Informasjonsformidling er den grunnleggende prosessen som kulturell

opplæring, læring og sosial overlevering i siste instans baserer seg på. Opplæring og oppdragelse er de måter tradisjonen blir overlevert på. I en skriftløs kultur skjer dette muntlig, i en skriftkultur både muntlig og skriftlig. (Pentikäinen 1970, 82—83.)

Enkulturasjonsprosessen kan framstilles som en kjegele som individet går inn i ved begynnelsen av enkulturasjonsprosessen. På dette tidspunkt er individet et 'kulturelt null', for det å vokse inn i en kultur er noe annet enn en prosess basert på biologisk arv eller instinkthandlinger. I enkulturasjonskjeglen blir individet i en stadig videre referanseramme opplært i sitt eget fellesskaps syn på det som er tillatt og godtatt, og tilsvarende får det forståelse for at et sted utenfor er noe som er annerledes.

Enkulturasjonskjeglen

Når det tilegnede atferds- eller holdningsmønsteret blir brukt rett i rett kontekst, kommer fellesskapets (det være seg en primær eller mer sekundær gruppes) godkjenning: en positiv



sanksjon, belønning.

Men om individet oppfører seg i strid med det mønsteret som fellesskapet forutsetter at det har lært, må synderen strammes opp: han blir utsatt for negativ sanksjon, straff. I denne endeløse valgprosessen må individet hele tiden gjøre valg mellom "oss" og "de andre". Denne valgprosessen og det tilhørende sanksjonssystemet fører til et naturlig syn på at det som er gjort rett, er "vårt" og "godt", mens det som er gjort galt, er noe annet. Å gjøre "noe annet" er likevel mulig, og tilhører muligens "de andres" verden, som er utenfor vår gruppe, og altså "galt".

Dersom dette forenklete eksempelet på enkulturasjonsprosessen følges langt nok, får man en tilstand som kan beskrives symbolsk slik:

$$\begin{array}{l} \text{VI} = \text{rett eller } + \\ \text{ANDRE} = \text{galt eller } - \end{array}$$

Når denne formelen baserer seg på det enkulturerde individets verdioppsett, der "rett" og "galt" dominerer tenkingen (med sanksjonssystemet), og kopler seg til begrepene VI og ANDRE, kan individets forhold til "de andre" beskrives enkelt med formelen

$$\text{VI} = + \# \text{ ANDRE} = -$$

og redusert til en matematisk sannhet

$$+ \# -$$

I denne formelen framkommer den antropologiske universelle sannheten som kan utledes av Hoebels definisjon, at kulturene/fellesskapene setter seg selv og de andre på ulike nivå i aktelse, og slik oppstår utgangspunktet for lik-ulik-grupperingen og den organisk tilhørende vurderende holdningen. (Se også Pentikäinen 1978, 33—34; Liebkind 1979, 7—19; 1985, 91—97.)

Fellesskap som er karakterisert av den typen kraftig enkulturasjon som er beskrevet ovenfor, og tilsvarende skille mellom "oss" og "andre", blir kalt **etnosentriske samfunn**.

Etnosentrisme, den holdningen at skikk og bruk og rutiner som er framherskende i eget samfunn, er de rette og best mulige, mens de atferds- og framgangsmåter som etterleves i andre samfunn, er gale og bakvendte. (Honko 1983, 10).

Etnosentrisme innebærer at det i fellesskapet er et sterkt ønske om å opprettholde de kulturelle symbol som er viktige for gruppeidentiteten, samfunnets basisstruktur, og å knytte medlemmene til dem. Fellesskapets holdning til utoverrettet kommunikasjon er forsiktig og ofte defensiv, og dette øker fellesskapets tendens til konservatisme og isolasjon slik at den indre kohesjonen kan holdes tilstrekkelig sterk.

Når det etnosentriske samfunnet kommer i kulturell kontakt med **andre**, kan det i prinsippet operere på tre måter: den første måten er å velge isolasjonens veg (selvsegregasjon), å prøve å hindre at fremmede element kommer inn i fellesskapet eller hindre at de synes når de likevel er der (eliminering av ulikheter). Den andre måten er å styre møtet mellom kulturene slik at man tilpasser de fremmede elementene til egen kulturs språk og verdisystem (assimilasjons- eller integrasjonspolitik). Det tredje alternativet er "gate open"-tenkingen, at kulturelementene får operere fritt og med sin egen kraft påvirke mottakerfellesskapets struktur og verdiverden. Dette alternativet kan fra fellesskapets synsvinkel være farlig, for det kan svært fort påvirke det mottakende fellesskapets kulturelle grunnstruktur, de sentrale identitetssymbolsystemene, og slik oppløse hele fellesskapet.

Et slikt svart-hvitt-oppsett er svært deterministisk og har den svakheten at det behandler strukturelt enkle og homogene fellesskap der enkulturasjonsprosessen faktisk er så dominerende som det som er framstilt ovenfor. På den annen side må det slås fast at også i fleretniske samfunn dominerer en liknende enkulturasjonsprosess i del- og underkulturene, og i disse formes etnosentriske system som i tilfældige konfliktsituasjoner ganske fort kommer fram.

Det enkulturete individet har altså lært seg fellesskapets verdi- og normsystem og de sentrale kulturelle symbolene og kjenner dem som sine egne. Denne verdsettingen av egen symbolikk skjer først i møtet mellom kulturene når individet må sammenlikne den fremmede kul-

tursymbolikken med den som det er enkulturet inn i. Individet identifiserer "sine egne" tegn og verdiverden og godkjenner dem som en naturlig del av sin egen tankeverden. Dette blir kalt **etnisk identifikasjon**. Identifikasjonspunkt og etnisitetsindikatorer er på den ene siden lett gjenkjennelige tegn som klesdrakt, språk, byggeskikk, matvaner, fellesskapets symbol (flagg, sanger osv) – levemåten generelt – og på den annen side de grunnleggende verdivurderingene som inngår i hele fellesskapets kultur og dens ulike deler (religion, politisk system, kjønnsroller osv.). (Barth 1969, 14; Ofstad 1976, 105.)

Det enkulturete menneskets selvilde er koplet til dets egen kultur: kulturens synlige symboler og de holdningene og vurderingene som er forankret i dens dypstruktur, er grunnlag for selvoppfattelsen. Denne mekanismen blir kalt **esoterisk identifikasjon** (Jansen 1959, 205—211). Et annet aspekt ved den er individets problem med hvordan andre ser dets (kulturelle) jeg. Også Juha Pentikäinen viser til denne todelingen i oppfatningen av ulikhet når han definerer helheten i samens identitet. I identitetsdiskusjonen framkommer ved sida av den selvcentrerte defineringen

også en annen side, som tar form ikke bare ved det å finne seg selv og ved å sammenlikne 'egget' med de andre, men også i hva andre sier og tenker om 'meg' og 'oss' (Pentikäinen 1995, 24).

Mennesket bruker i utgangspunktet sitt eget selvilde, som speiler dets egen kultur, når det oppfatter sitt forhold til andre mennesker. I den grad denne kontrasteringen resulterer i en tilstrekkelig mengde like kultursymboler, og holdningen til dem er enhetlig, anses motparten å tilhøre egen gruppe. Men om motparten i konfrontasjonen bruker et annet symbolsystem eller forholder seg til det selvildebaserte systemet med en annen holdning, anses han å tilhøre en fremmed gruppe, de andre.

Motpolen til den esoteriske identifikasjonen er naturligvis begrepet **eksoterisk identifikasjon**,

der den kulturelle navnsetting skjer utenfra og med kriterier valgt av noen utenfor (Jansen 1959,205—211).

Under kulturkontakten må individet vurdere motparten sin nettopp ved hjelp av de kulturelle symbolene. Det som blir vurdert er de seder og skikker som for en selv er naturlige, tillærte og rette. Kontaktpartneren, representanten for den andre kulturen, har et fremmed system der det framkommer sider som blir betraktet som typiske for hans kultur. De blir klassifisert i henhold til det kjente symbolsystemet og av dette oppstår et eget målesystem for kulturforskjellene. Denne prosessen blir kalt **etnisk stereotyping**.

Det ser ut til å være en fellesnevner for de mange definisjonene av stereotyping at begrepet viser til en viss grad av sosial klassifisering, som er skjematisk og har en tendens til å være generaliserende. Under kulturkontakten retter den seg først og fremst mot motpartens gruppe, ikke mot ham som individ (Räisänen 1974, 1; Velure 1979, 145). Gruppetilhørighet er i seg selv tilstrekkelig til at den skjematisk tankegangen oppstår. Av dette følger at stereotyping ikke nødvendigvis er avhengig av en konkret, direkte kulturberøring på individuelt plan: forutinntatte holdninger som fungerer som kilder til stereotypiene, er sosiale, kollektive, folkloristiske, almenne forestillinger, godkjente og forsterkede i egen gruppe, og som fornyes gjennom kunnskapsformidlingen. De er en del av kulturens dypstruktur og trenger derfor ikke uttrykkelig konkretisering. (Dundes 1971, 187; Lange — Westin 1981, 254.)

Etnisitetsproblem

Gruppeidentifisering som danner basis for stereotyping, er en utveg enkelte mennesker tyr til for å få svar på spørsmål som: hvem er jeg egentlig og hvem hører jeg sammen med? Teoretisk lyder samme spørsmålet: hvem er individets referansegruppe? Det fins en stor og variert mengde gruppedefinisjoner, som alltid avhenger av det hovedkriterium individet ser etter i sitt identifikasjonsbehov. Det kan være

kjønnsgruppe, aldersgruppe, sosial gruppe, språkgruppe, religiøs gruppe, nasjonal gruppe, sivilstand, yrkesgruppe, politisk gruppe osv. For at gruppebegrepet her i samband med kvenene ikke helt skal gli ut, vil jeg til slutt søke å få klarhet i begrepet **etnisk gruppe**.

Identitetsopplevelse er identitetsbevissthet, en knytning mot visse identifikasjonskriterier. Disse kriteriene kan deles i to grupper: den ene er en gruppe idealkriterier, dvs. individets egne oppfatninger på metaplanet om hvordan identifisering foregår, den andre er ei gruppe faktakriterier på ulike plan, dvs. regionale og historiske kriterier, dessuten kriterier som handler om fellesskapets kontinuitet og individets eksistens, som definerer individet og fellesskapet. (Ofstad 1976,107—109.) Denne type definisjoner av etniske grupper er **realistiske**, de baserer seg på gruppemedlemmenes egne esoteriske klassifiseringer i valget av identifikasjonsobjekt. Erik Allardt og Christian Starck sikter vel til det samme når de sier at etniske klassifiseringer ikke er gitte, men en følge av at folk framhever visse klassifiseringsmotiv på bekostning av andre (Allardt — Starck 1981, 20). Disse definisjonene kan også kalles taktiske, for gjennom å skape og velge et sett med kriterier får man i disse definisjonene den ønskede symbolisme som individene kan identifisere seg med.

En annen metode er den **nominalistiske**, og dette er den vanligste metoden i forskningen. Den baserer seg på sammenliknende kulturforskning og på forskernes eksoteriske definering. Dette kan også kalles strategisk definering, for kriteriene ligger på så generelt plan at særtrekk ikke i seg selv påvirker klassifiseringen av gruppa som etnisk.

Det fins et vidt spekter av nominalistiske definisjoner av en etnisk gruppe. Wsevolod Isajiw analyserte i si tid 27 definisjoner fra ulike forskere og fastslo at i disse er det i alt 12 klare kriterier på etnisk gruppe. I frekvensrekkefølge er de fem vanligste: 1) felles opphav og forfedre, 2) samme kultur og samme skikker, 3) religion, 4) rase eller fysiske særtrekk, 5) språk

(Isajiw 1974, 111—124). Offisielt ble det tatt stilling til begrepene "etnisitet" og "etnisk gruppe" i 1973 da Social Science Research Council (SSRC) definerte følgende sett av kriterier (iflg. Royce 1982):

- a) en gruppeidentitet orientert mot fortida, som framhever opphavet (nasjonalt opphav, felles nedstamming, felles kulturarv);
- b) en oppfatning av kulturell og sosial særart;
- c) gruppas forhold til grunnelementene i en større sosial helhet;
- d) at gruppa er et videre begrep enn slekt eller lokalsamfunn og at den (etnisiteten) ikke nødvendigvis baserer seg på face to face-interaksjon;
- e) at de etniske kategoriene har ulike betydninger både på ulike sosiale plan og individuelt;
- f) det å godta at de etniske kategoriene er symbolske: de har sine egne betydninger både for gruppe-medlemmene og de utenforstående forskerne.

Anya Peterson Royce konsentrerer det ovenfor nevnte generelle begrepssettet i følgende operasjonelle definisjon (Royce 1982, 24):

En **etnisk gruppe** er referansegruppe for mennesker som har felles (eller som antas å ha felles) historisk tradisjon (Style), som baserer seg på synlige trekk og nedarvede verdier. Gruppe-medlemmene identifiserer seg som representanter for denne tradisjonen (Style) under interaksjon med andre grupper.

Det er verdt å merke seg at Royce med hensikt forkaster tradisjonsbegrepet og isteden bruker begrepet Style. Hun mener at tradisjon, som innebærer "old customs, old symbols, old models of behavior", er gammeldags og ikke lenger fungerer i det moderne samfunnet.

Videre er **etnisk identitet** i følge Royce summen av de erfaringene gruppe-medlemmene har, som retter seg mot de verdier, symboler og den felles historie som gruppeidentifikasjonen skjer gjennom. Etnisitet på sin side er ganske enkelt den handling som baserer seg på etnisitet. Royce innrømmer likevel at definisjonene ovenfor er svært romslige og at de kategoriseringsmulighetene de inneholder, innbefatter alle fellesskap som man ønsker å se på som "etniske". (Royce 1982, 9.)

Erik Allardt og Christian Starck beveger seg på et like allment, strategisk og nominalistisk plan når de definerer finlandssvenskhet. De idealtyperer sitt eget kriterium:

En etnisk gruppe er en flokk mennesker som har en del kulturelle, språklige eller rasemessige særtrekk og i alle fall en viss grad av felles opphav, og som føler at de hører sammen (Allardt — Starck 1981, 38).

Definisjonen er på grensa til å være taktisk og hører særlig hjemme i den minoritetspolitiske debatten. Det er også grunn til å anta at vestlig forskning først og fremst bruker begrepet etnisk gruppe som et epitete for minoritetsgrupper, noe som gir begrepet en egen pejorativ tone i mange sammenhenger. Allardt og Starck presiserer definisjonen sin og lister følgende kriterier:

- 1) det er spørsmål om en selvlaget klassifisering, dvs. at gruppens eksistens baserer seg på en følelse av identifisering og på klassifisering som en spesiell gruppe på linje med andre grupper;
- 2) en etnisk gruppe må på en eller annen måte ha felles slektsrøtter;
- 3) gruppa må ha karakteristiske kulturelle særdrag, i dette tilfelle evne til å snakke et felles språk;
- 4) det må finnes organisering for gjensidig påvirkning både innbyrdes gruppe-medlemmene mellom og mot uten-

forstående. I denne forbindelse sies det indirekte at gruppa må ha en politisk organisering i tilfelle en konfliktsituasjon. (Allardt —Starck 1981, 38—40.)

I en svensk definisjon er en etnisk minoritet "etnisk grupp, som är icke dominant i det svenska samhället". Etniske minoriter i Sverige er alle etniske grupper utenom svenskene. Kriteriene for etnisitet er de ovenfor nevnte opphav, regionalitet, felles kultur, religion, rase, samhörighet, slekt og familiestruktur, endogami. Ved å velge taktisk fra disse kriteriene, kan nesten en hvilken som helst minoritetsgruppe i Sverige "etnifiseres". (Bergman — Swedin 1986, 30—31.)

Aslak Nils Sara og Alf Isak Keskitalo velger klart de taktiske kriteriers veg. De tar utgangspunkt i ulikheten i de kulturelle særtrekkene og danner sitt eget sett av kriterier som de bruker til å definere samene som en egen kultur; dette settet kaller de etnisitet. Den dannes av følgende delområder: 1) slektslinje, 2) språk, 3) regionalitet, 4) religion, 5) musikk, 6) klestradisjon, 7) næringsdrift, 8) felles historisk utviklingsbakgrunn og 9) en følelse av sosial samhörighet (Mosli 1983, 21—22).

En del av kriteriene ligger på et generelt etnisk kriterieplan, mens en del er taktisk tilpasset de samiske samfunnene. Forfatterne konstaterer at alle kriteriene ikke nødvendigvis er til stede i alle småsamfunn og at kriteriene ikke er listet i noen prioritetsrekkefølge. Interessant not finner en i disse kriteriene klare argumenter i den samiske kulturkampen som f.eks. språk, regionalitet og næringskriterier, og på den annen side indre esoteriske identitetssymboler som nasjonaldrakt, musikk og slektskapssystem.

Kulturen og definisjonskriteriene for etnisk gruppe baserer seg altså på eksoteriske kriterier, som kan være strategiske eller esoteriske, praktisk anvendelige og taktiske. Avhengig av formålet til den som definerer, og uansett forskjellige utgangspunkt, vil de i praksis nærme seg hverandre og samle i ei gruppe delkulturer som ofte er temmelig heterogene, ved å tilpasse kri-

teriene sine ujevnt i håp om en idealtypisk fellesnevner. De tar i liten grad hensyn til indre kulturelle endringsprosesser i en gruppe eller til innbyrdes blanding av ulike grupper, eller for eksempel til resultat av regionale identifiseringsmuligheter istedenfor de tradisjonelle kriteriene for etnisitet.

Kaija Heikkinen har i sin forskning om karelnes etniske selvbevissthet analysert etnos-teorien ut fra den sovjetiske forskningstradisjonens synspunkt. Hun berører også denne endringsproblematikken og konstaterer bl.a.:

at det kanskje er et etnisk paradoks at den etniske kulturen lever som på to plan, på den ene sida i en opphavlig form som holder på å forsvinne, og som etnologien studerer levningene av over hele verden; på den annen side i nye former som utvikler seg på et annet, sekundært plan og som er i radikal endring. Etniske elementer på begge plan forårsaker og opprettholder den etniske bevisstheten, men strukturelt og funksjonelt i ulike former (Heikkinen 1989, 80).

Disse tankene om endringsprosesser er kanskje blant de mest sentrale spørsmål når en søker etnisk status eller annen status til ulike grupper og setter opp kriterier til dette formål. Det er kanskje også slik at de indre, esoteriske etnisitetskriteriene i en kultur må forholde seg til kontaktkulturenes egne esoteriske kriterier, og gjennom dette er det den synlige ulikheten i de kulturelle atferdsmønstrene og de kulturelle verdiene som stadig fører til nyvurdering av gruppas sentrale identitetssymboler og de kriterier som da blir mulige. Dette forutsetter naturligvis en indre organisering i gruppen, en egen innen- og utenrikspolitikk i alle fall i kulturell forstand, men muliggjør smidighet og tilpasning til nye økonomiske og politiske forhold istedenfor en altfor konservativ og statisk kulturinnstilling. Kanskje er det også slik at en nominativ kultur- og gruppedefinisjon og en identitetspolitikk utledet av den, er egnet til å fremmedgjøre medlemmene i fellesskapet fra

dens kohesjonsideologi og til å bli til redskap for en ukontrollert endringsprosess. Strømmen av kulturpåvirkninger og innovasjoner kan ikke reguleres, og fellesskapet kan ikke tilpasses dem; de fører til verdioppløsning og samtidig blir fellesskapet forandret kulturelt, noe som igjen stiller spørsmål ved snevre eksoteriske identitetskriterier.

Individ, identitet og etnisitet

Tidligere er framkommet at etnisiteten ikke er det eneste målet med selvidentifisering. Etnisitet er når det kommer til stykket konfliktidentitet, som på individuelt plan blir aktualisert i den kulturelle lik – ulik-sammenlikningen og som ofte også er en forsvarsmekanisme i majoritet – minoritet-situasjonen. Den etniske identitetens defensive natur kommer fram spesielt i folkloren, der møtet mellom "oss" og "de andre" blir skildret med **defensive minoritetsmyter**. Som eksempel kan nevnes den samiske kulturens stallo-motiv som en samfunnstruende ytre kraft og fortellingene om hvordan man kommer seg ut av denne knipa (se f.eks. Saessalo 1987), eller for eksempel den historisk baserte fortellingen (som også lever i folkloren) om Knut Kven, som hjalp Altas kvener til å få sin rett. (Qvigstad 1925, 22-24, Romsdahl – Moksnes 1955, 141-153) Individet har mulighet til å identifisere seg med mange andre særskilte referansegrupper og fenomener enn den etniske identiteten. Nasjonal identitet, religiøs identitet, sosial identitet, (sær)gruppeidentitet er begrep som inneholder det mangslungne sakskomplekset som berører forholdet mellom individ og fellesskap, som ovenfor er beskrevet i forbindelse med etnisiteten. Individet har mulighet en til å velge det identifiseringstilbudet det finner best. Valget er igjen avhengig av hva slags symbolikk som trengs til å løse ulikhetens problem og samtidig hva som er forutsetningen for å oppnå likhet.

Når man skal danne seg et bilde av individets etniske identitet må man huske på at jeget kan bruke mange andre identifiserings-, gjenkjennings- og sammenlikningssystem enn det som baserer seg på etniske kriterier. Innholdet i iden-

titetsbegrepet kan være gitt, oppnådd eller tilegnet. Det **gitte identitetsinnholdet** er ikke-frivillige, medfødte egenskaper (kjønn, hudfarge), som er uforanderlige. Her kan videre nevnes individets navn, nasjonalitet, morsmål, oftest også religion – altså kjente basiselement i etnisitetens kriterier. Det er likevel mulig å endre på noe av dette innholdet avhengig av individets livsfaser, men i forandringsprosessen blir tidligere innholdselement ofte erstattet av element bestemt utenfra. Det **oppnådde identitetsinnholdet** baserer seg på frivillige forpliktelser og valg som mennesket gjør (yrke, hobbygrupper, politisk tilslutning); her påvirker naturligvis sekundærgruppenes egne kollektive verdi- og normsystem den individuelle identiteten på samme måte som det gitte identitetsinnholdet. Det **tilegnede identitetsinnholdet** er en del av de atferdsstrategier som individet har tilegnet seg situasjonsuavhengig i forhold til andre mennesker (for eksempel underkastelsesstrategi, dominerende, avhengighet osv.). (Honko 1982, 21–23; Liebkind 1988, 66–67; Lönnqvist 1985, 60.)

Den etniske identiteten er naturgitt, for individet kan ikke velge den gruppen det blir enkulturert i fra barndommen av. Likevel er det ut fra de ulike etnisitetskriteriene altfor kategorisk å velge et kulturdeterministisk utgangspunkt i defineringen av etnisk identitet. Individet har i flerkulturelle forhold og i fleretniske samfunn absolutt en mulighet til selv å innvirke på bestemmelsen om akkurat etnisk identitet skal være sentral i den personlige kulturelle statusen. I denne forstand gjør valgmuligheten den etniske identiteten til en oppnådd identitet under forutsetning av at valget er helt frivillig. De etniske kriteriene fastslår jo at det er spørsmål om et sosialt ønske om å tilhøre ei gruppe. Individet har også en mulighet til ikke å framheve sin etnisitet og isteden velge f.eks. verdier som representerer sosiale kriterier og et tilsvarende selvbilde. Dette synet framhever etnisitetens frivillige natur. Derfor må en i tillegg til de etnisitetskriteriene som er presentert ovenfor, alltid regne med et kriterium på individuelt plan: individets ønske om å føle tilhørighet til noe, ønske om å heve nettopp

etnisitetssymbolene til symbolikk for gruppetilknytningen. I denne forbindelse kan det slås fast at i kampen mellom majoritets- og minoritetskulturene har nettopp majoriteten en mulighet til å tilby representantene for minoritetsgruppa noe annet enn etniske kriterier å bygge selvbildet på – og på denne måten velge som strategi å motarbeide en identitetsymbolisme som klart betoner etnisitet. (Se også Liebkind 1988, 67—68; Toivanen 1994, 17—29.)

Den som studerer det etniske jeget, må ha klart for seg hvor de gitte innholdselementene kommer fra. Allerede begrepet gitt identitet framhever en ytre påvirkning med hensyn til individet. I studiet på det samfunnsmessige planet må man hele tiden skille mellom det gitte, ytre eller eksoteriske innhold og det tilegnede (og sett fra individet gitte), indre eller esoteriske innhold. Under kulturkontakt vil motpartens egne stereotyper fort utvikle seg til kollektive forestillinger om hva den andre parten representerer. Dette bildet kan f.eks. gjennom kraftig manipulasjon eller propaganda bli overført til den andre partens etnisitetssystem og gi en ferdig mulighet til identifikasjon ("så la oss være usosiale, når de hvite påstår at vi er det").

Det esoteriske innholdet er likevel av sin natur positivt til gruppa og individet, et idealbilde av hvordan "en av oss" i gruppa er. I denne forstand fungerer innholdselementene som positive ideal og gir støtte til arbeidet på individuelt plan med å bygge et godt selvbilde. Når byggesteinene er de etniske og kulturelle symbolene, kan man tale om å hente **kulturell sikkerhet**. Denne har som motsetning **kulturell usikkerhet**, svak selvfølelse og søking mot sterkere innhold, om enn mer fremmed – å forandre seg kulturelt.

Den enkelte må i selvdefineringsprosessen bruke mekanismer som i alle fall til en viss grad kan generaliseres. Dersom han er klar over at han ikke er "ekte nordmann" og at han heller ikke er, eller ønsker å være, "same", så vet han at han er noe annet, som selvsagt fins, men som

ikke egentlig tilhører en allment godkjent kategori. Denne kategorien oppstår gjennom negasjonsdefinering. Når et individ havner i en slik situasjon eller blir plassert der av en utenforstående som søker referansegruppe til individet, kan man tillemppe bruken av de før nevnte strategiske eller taktiske begrepene for etnisitet eller kulturell gruppe. Det viktigste er å søke mot både de eksoteriske og esoteriske kriteriene som i kulturen i hvert tilfelle blir brukt i den fungerende klassifiseringen. Og da blir de kriterier sentrale som på den ene siden **skiller** individet og dets gruppe fra de andre og fra de andre gruppene, og på den annen side **forener** det med andre i gruppa og gjør dem **like**. Sentrale blir også de faktorene som er sentrale for gruppedannelsen. Det kan være grunn til å trekke ut, som Ulla Brück har gjort, to sentrale faktorer: **kontinuitet** eller en historisk synsvinkel der individet knyttes sammen i fellesskapet til én kultur og dens endringsprosesser, og på den annen side **legitimasjon**, som lar individet være til i sitt eget fellesskap med dets kriterier, og sammen med andre som en del av sin egen gruppe. (Brück 1984, 67—68.)

Etnisitet på individuelt plan forutsetter naturligvis en **oppvåkning av den etniske bevisstheten**. Det enkulturete mennesket er ikke oppmerksom på sin egen etnisitet, sin kulturelle symbolisme og identifisering som sådan, dersom det ikke kommer i en situasjon der det er nødt til å sammenlikne det egne, kjente og rette med det ulike i møtet med en representant for en annen kultur. I denne prosessen brukes et stereotyperingssystem der kulturkontaktens parter har ferdige tanker og forestillinger om den andre partens etnisitet, egenart, virksomhet, kulturelle identitet og til og med karakter. Etnisiteten i disse stereotypiene blir bestemt av den som stereotyperer. Det er spørsmål om en kollektiv tradisjon med elementer som gruppedlemmene har lært under enkulturasjonsprosessen. Etnisiteten i stereotypiene kommer ikke av at stereotyperingen bruker akkurat slike kulturtrekk som man "objektivt" er vant til å måle etnisiteten med. **Etnisiteten i stereotypiene** baserer seg på følelsen for etnisitet hos den som stereotyperer; utgangspunktet skjuler seg i

en etnosentrisk holdning til andre grupper og deres medlemmer. Etnosentrisme er karakteristisk for alle fellesskap som holder fast på sin identitet. (Saessalo 1983, 83—88.)

Den norske folkloristen Magne Velure konstatere at

stereotypene kan karakteriseres som antakelser om en etnisk, sosial, religiøs og/eller nasjonal gruppes ytre og/eller indre egenskaper. Et menneske blir ikke vurdert som seg selv basert på sine personlige og individuelle forutsetninger, men som representant for sin gruppe. (Velure 1979, 144.)

Sosialpsykologiens stereotypibegrep ligger svært nær det som er konstatert ovenfor:

stereotypi er ... en måte å oppdage likheter mellom medlemmene av en gruppe også når disse ikke fins, og forskjeller i forhold til andre grupper når disse ikke fins (eller i alle fall overdrive eksisterende likheter og forskjeller). Slik forstås stereotypene som uunngåelige følger av den normale iakttakelsesprosessen. (Liebkind 1988, 76.)

Liebkind konstatere videre at klassifiseringsene og de språklige kategoriene deler verden inn i X og ikke-X, det vil si at ethvert kulturfenomen har sin motpol. Dannelsen av stereotypene betyr dannelse av naturlige kategorier, og dette er verken mer eller mindre rasjonelt enn annen vanlig begrepsdannelse. (Liebkind 1988, 76—77.)

I den konteksten som blir behandlet nå, er like-vel verdiinnholdet i stereotypene sentralt. Når jeg har hevdet at etnisitet i etnisiteten nettopp er sammenlikning av egne og fremmede kulturelement som parene rett – gal, lik – ulik (+_-), og at denne vurderingen betyr mest for forholdet til det ulike, blir etnisk stereotypering det mest sentrale elementet i minoritet – majoritet-forhold og i forhold mellom grupper

generelt. Stereotypene skaper forestillinger, som igjen skaper fordommer i forhold til en kultur som individet ikke kjenner. Fordommene kan i sine verdiinnhold være så sterke at de hindrer en saklig kulturkontakt og gjør det umulig å forandre på stereotypi-tankegangen. Da har man en situasjon som er slik at dersom det oppstår en konflikt, vil en negativ stereotypi om motparten være svært lett å omforme til et fiendebilde. Det er likevel typisk for kohesjonen i fellesskapet at grensen mot fremmede kulturelement ses på som helt klar. Denne grensen, og en positiv vurdering av egne kulturelle særtrekk, er synlige i all kulturell kommunikasjon der den ene parten er en fremmed gruppe (Saessalo 1977, 50). Det må gjøres et klart skille mellom individuelle og kulturavhengige holdninger. Egosentrisme er individets egen personlige innstilling til de omgivende kulturfenomenene (Campbell 1954, 253). Den er en personlig holdning og en fordom som styrer atferden (Velure 1979, 144). En **egosentrisk holdning** betyr å klassifisere omgivelsene i forhold til det klassifiserende subjektet. En **etnosentrisk holdning** betyr å stereotypere de fremmede elementene mot sin egen kulturelle bakgrunn. En etnosentrisk holdning manifesterer seg som etniske stereotyper, og de ferdige stereotypene forsterker den tilbøyeligheten til etnosentriske holdninger som man har fått i enkulturasjonsprosessen. (Saessalo 1983, 88—89.)

Etnosentrisme i folkloren

De etnosentriske holdningene kommer til syne i den **etniske folkloren**. Med etnisk folklore forstås de trekk i den folkelige tradisjonen som individet i en kommunikasjonssituasjon bruker for å vise gruppetilhørigheten. Viktige faktorer her er spesielt de tradisjonsenelementene som viser at tradisjonsbæreren tilhører en viss kulturell gruppe og dens tradisjonsfellesskap. Disse faktorene er først og fremst egenarten i språket og symbolikken som blir brukt i kommunikasjonen, særtrekk i den semantiske kommunikasjonen, koplingen av gruppens verdiverden til budskapet i den fasen det blir formet, tradisjonsenelementets struktur og bruken av de ulike tradisjonsartene i kommunikasjonssituasjonen

foruten tradisjonselementets allmenne forhold til det økologiske og kulturelle miljøet. Det er karakteristisk for etnisk folkløse at den ikke er lett å kommunisere på noe annet språk enn gruppens eget, fordi selv om det skulle lykkes å oversette tekstens overflateinnhold, er overføringen av de skjulte og uttalte gjenværende betydningselementene til et annet språk ekstremt vanskelig (Pentikäinen 1970, 91; Saessalo 1977, 46—48; 1983a, 88—89).

Folklorebegrepet er svært omfattende. Tradisjonelt blir det brukt om de tradisjonsfenomenene som får sin konkrete form i muntlig tradisjon, riter og sedvane. Bak disse tradisjonsfenomenene må man søke de intensjoner og åpne og skjulte budskap som det er spørsmål om i hver enkelt kommunikasjon. Når man studerer den tradisjonsinformasjonen som skildrer etniske kontakter, danner materialet en temmelig klar operasjonell helhet. Etnisk kommunikasjon som inneholder holdninger og verdier, møter vi først og fremst i den muntlige tradisjonen, i skjønnlitteraturen, i massemedia, i ulike deler av underholdningsindustrien og naturlig nok også i offisiell informasjon.

I folkloreforskningen er det vanlig å dele opp de budskap som kommuniseres, eller tradisjonsproduktene, i ulike genrer. Med dette vil man lette kommunikasjonen forskerne imellom, ordne folkloren i grupper for å lette innholdsanalysen, skille ut tradisjonens forskjellige uttrykksformer og gjøre det mulig å arkivere tradisjonsstoffet. På den annen side tjener genreklassifiseringen den forskningen som retter seg mot tradisjonsbærerne: deres egen genreklassifisering gir forskeren opplysninger om bruken av folkloreprодукtene og om deres betydning for individet og fellesskapet (Honko 1967, 7, 21—23).

Opphavsfortellinger inneholder fellesskapets oppfatninger om hvordan andre grupper er oppstått. Oftest er disse fortellingene såkalte kvasimyter, som fører tilhøreren tilbake til en ubestemmelig fortid da verden ble skapt og alle ting fikk sin begynnelse. De fungerer noen ganger i opplærings- og advarselsøyemed,

andre ganger blir de fortalt til spott nærmest som tidtrøyte (Paasio 1976, 14). Til denne kategorien kan man også regne et fellesskaps historier om dets eget opphav og etnohistorie. I bakgrunnen er ofte også folks egen oppfatning om historieforskningens forklaringsmodeller så vel som folkeetymologi. I kvenforskningen plasserer man en gruppe historiske skildringer om "den første bureiseren" i denne kategorien, slektsfortellinger og "egen" gruppes betydning for områdets kulturelle utvikling, alt dette fins i lokale etniske kvenmyter.

Et eldre skikt i legendene forteller advarende og opplærende historier om fremmede grupper. Fortellingene opplyser om hvilke farer som lurar når man kommer i kontakt med representanter for en fremmed gruppe. Samme slags motivkrets møter man også i moderne tradisjon der det i tillegg til den eldre kontrasteringen dukker opp nye grupper av fremmede og avvikere. Disse kan være fremmedarbeidere, flyktninger og andre utenfra, og spesielt fargede og alle grupper som har særskilte betegnelser i samfunnet, som hippier, feminister, homoseksuelle. Fortellingene og ryktene om de "etniske" restaurantene i byene i Norden (rottepizza, tomme hundematbokser i søppeldunkene, den forsvunne hunden som blir mat til gjestene osv.), narkotikaproblem forårsaket av utlendinger (jenta blir dopet på bussen til arbeidet og blir avhengig av narkotika), hvit slavehandel (kvinner som forsvinner i prøverommet i klesbutikken), spionasje, forgiftet frukt, rømte slanger, hiv-smitte, alt dette fungerer som vår tids advarende fortellinger. Bak dem ligger fellesskapets naturlige ønske om og behov for å bevare sin rasemessige og kulturelle basis. Sentralt for spredningen av denne tradisjonen fungerer nå til dags de åpent fiendtlige sensasjonsavisene, og de tema som de tar opp, sirkulerer som folkløse. (Rooth 1969, 181—192; af Klintberg 1976; Bregenhøj 1978; Kvideland 1973; Virtanen 1988.)

Anvendt på kvenene kan man ut fra motivkrets og særlig holdninger sammenlikne legendene med eksotiske stereotyper om kvenenes psyke, noider og helbredere og med fordommer

om kvenene som politisk illojale femtekolonister. I litteraturen er disse forestillingene ennå i sterk grad i live. I faglitteraturen var kvenbildet i utgangspunktet forholdsvis positivt, folkelivsskildringene presenterer kvenene som fromme, flittige, smålåtne, ærlige og renslige. Men som en del av fornorskingsprosessen og arbeidet for å utvikle en nasjonal, norsk kultur fikk kvenene, liksom samene, epiteter som fyll, dårlig moral, brutalitet og primitivitet. I 1860-åra begynte den allmenne kvenstereotypien å bli klart mer negativ enn før.

I skjønnlitteraturen gjentar den samme tendensen seg, om enn kvenbefolkningens psyke får en sentral plass. Bildet av "the noble savage" endrer seg til bildet av upålitelige barbarer som utstråler en primitiv styrke, slik skjønnlitteraturens stereotypbilder framstiller dem. Samme trenden fortsetter også etter krigen. Fyll, slagsmål, knivstereotyper, kvinnebildenes horestereotyper og religiøs ekstase i ødemarken demonstrerer en endring fra det som tidligere ble behandlet som rasemessige forskjeller til sosiale motsetninger i det norske samfunnet. Heller ikke Idar Kristiansen med sin kvenske bakgrunn unngår disse kvenbildene i Kornet og fiskene (Kristiansen 1978-81), som var tenkt som et kvenepos. Det er betegnende at hovedpersonen Heikkis skjebne er å rive seg løs fra sin finske kone og søke trøst i en norsk kvinnes fang.

Kristiansen gjentar trofast lidelseshistorien om fattigfolket som flyktet fra sult, repeterer seksualitet- og brennevinstereotypiene, er innom religiøs ekstase og møter det sosiale ulikeverdet i dramaet om den finske hora og den norske standsgutten. Alt er kjent i folklorens stereotypiverden – Kristiansen kan det å fortelle. (Molund – Pedersen 1982, 50.-130, Saressalo 1996, 307-320). Men ved siden av dette går både det gamle og et nytt heroisk kvenbilde, fra Paulaharju (1928,1935) til Hans Kr. Eriksen (1973), som forteller skjønnlitterære historier om enkeltmennesker og bygger litterære kvenmyter.

Etnografisk stereotyping

På bakgrunn av de etniske stereotypiene kommer det altså fram en sterk etnosentrisk holdning som på verdiplanet sammenlikner den fremmede kulturen med egen kultur, og som ofte forholder seg negativt til den fremmede kulturen. Når de etniske stereotypiene går på det semantiske planet og bygger på et system av fordommer med støtte i egen etnisitet, oppstår en annen type stereotyper, også den rettet mot etnisitetens symboler, basert på tilfeldig kunnskap eller tilgjengelig generaliserende kunnskapsstoff. Denne blir kalt **etnografisk stereotyping**. Det betyr å kjenne delområder og noen markante trekk fra en fremmed kultur og å generalisere disse til å være allmenngyldige for hele kulturen. Denne type stereotyping forutsetter ingen verdibunden vurdering av objektet. At nordmenn er et sjøfarende folk som vandrer i fjellene sine og fisker på havet, er etter finnenes oppfatning et faktum og som man ikke som sådan forholder seg til med etnisk følelse, det er et epitete som beskriver folket.

Etnografisk klassifisering og generalisering støtter seg til objektiv iakttagelse, kunnskapsinnsamling og danning av en forestilling på individuelt plan. Behandlingen av stereotypiene krever likevel at man retter oppmerksomheten mot hva stereotypingen innebærer for en realistisk kulturanalyse. Når utgangspunktet ovenfor har vært at de etniske stereotypiene er forutinntatte generaliseringer om kulturtrekk hos en fremmed gruppe, er det grunn til å spørre om generaliseringene i det hele tatt faller sammen med de objektivt observerbare etnografiske kulturtrekkene. I noen tilfeller gjør de det (Dundes 1971, 188). De etniske stereotypiene retter seg jo vanligvis mot fremmede kulturtrekk som lett kan fastslås, som blir koplet til å gjelde hele gruppen, og som det er mulig å sammenlikne med egne, tilsvarende elementer. Noen etnosentrisk, vurderende sammenlikning forekommer egentlig ikke i etnografisk stereotyping.

Det kan hevdes at kulturtrekk som generaliseres til å gjelde en hel gruppe, er realistiske, hva nå enn deres betydning måtte være for gruppens kulturelle helhet. Det som er vesentlig er at disse kulturtrekkene, m.a.o. hele det etnografiske materialet, kan observeres og at man forholder seg til dem uten å lage en sammenlikning med egen kultur. Men bildet forandrer seg når man flytter seg til stereotypering basert på forutinntatt sammenlikning. Til og med klare, etnografiske kulturtrekk forholder man seg emosjonelt avvisende til, og stereotyperingen utvikler seg fra egne holdninger til en voksende, oftest negativ generalisering. Ulikhet i seg selv skaper muligheten til å bruke den stereotyperingsmekanismen som fins i tradisjonen, og dette fører til at en ulikhet eller bare en mangel på likhet forårsaker stereotypering, som ikke nødvendigvis har noe med virkelige kulturforskjeller å gjøre.

Det er hevdet at den geografiske nærhet eller avstand skulle ha den virkning at det oppstår etnografisk umulige stereotyper om fjerntliggende kulturer (Campbell 1954, 256). Dette kan nok delvis være tilfelle. I Norden er det lite sakkunnskap om etnografien til kulturen til et menneske som bor på den andre sida av jorda, bildet av denne andre kulturen bygger på noen få, tilfeldige kulturtrekk. Da er det naturlig at stereotypene i liten grad tilsvarer noen reell kultursammenlikning. Kulturenes fjernhet påvirker likevel ikke nødvendigvis det forutinntatte innholdet i stereotypene. Stereotyperingen av en fremmed kultur kan være svært positiv om enn feilaktig ("de lykkelige balineserne"), mens stereotyperingen av en nærmere kultur vel kan være basert på etnografiske fakta, men også være svært fordomsfull. Jo større grad av konflikt det er innbyrdes mellom gruppene, desto mer fordomsfulle virker stereotypene (Allardt — Starck 1981, 42—44). Dette har sammenheng med den etniske

folklorens funksjon: den er defensiv av natur og dens hensikt er å forsterke gruppemedlemmenes identifisering med egen gruppe og isolere dem fra andre grupper. Når en regulert konflikt f.eks. i en krigstilstand endrer seg til åpen konflikt, blir de negative stereotypene forsterket.

Den etnografiske stereotyperingen i kvenmaterialet omfatter både eso- og eksoteriske forestillinger om hva som er "typisk" for kvenkulturen. Denne typeringen er ikke egentlig verdiladd, men er i aller største grad konstaterende om ulikhetene. I denne forstand avviker mitt begrep etnografisk stereotypi fra bl.a. tidligere nevnte Kaija Heikkinens etnifiseringsbegrep (Heikkinen 1989, 83). Felles er likevel det at den bevisste bruken av etnifiserte tradisjonsfenomen, eller etnografiske stereotyper som den kulturelle symbolikkens byggesteiner, fører til verdibunden folklorisme med etniske anstrøk, til tingmystifisering i etnomuseene.

Det som før er sagt om etnografisk stereotypering, betyr ikke at etnografi som forskningsmetode ikke skulle ha noen muligheter. Når man behandler etnografi som en del av den sammenliknende folkelivsforskningen og når denne forskningens materiale består av en sammenlikning av de ulike kulturenes fenomener fra lik – ulik-synsvinkelen, og når man videre ut fra dette eso- og eksoteriske materialet konstruerer et generaliserende bilde av det studerte fellesskapets kulturelle særart, må den nødvendige konklusjonen bli at etnografisk grunnforskning er basis for sammenliknende kulturforskning. Her er det grunn til å ta med i etnografibegrepet alle delområdene av folkelivsforskningen fra arkeologien via etnologien og folkloristikken til religionsvitenskapelig forskning.

Til norsk ved Klaus Skoge

Litteratur

- 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. Rig 3/1984
- 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): Perinnelajianalyysin tehtävistä. Sanajalka 9. 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. *Fabula* 2.
- af Klintberg, Bengt (1976): Folksägner i dag. Nordisk Folktrö. Fataburen.
- Kristiansen, Idar (1978-81): Kornet og fiskene. Oslo
- Kvideland, Reimund (1973): Det stod i avisa! Når vandrehistorier blir avismeldingar. Tradisjon 3.
- 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. Nord-Nytt 25.
- Molund, May – Pedersen, Sverre (1982): Kvenene i litteraturen. Hovedoppgave i nordisk litteratur. (Stensil)
- Mosli, Jens H. (1983): Samiske næringsin-tressers 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. *Sananjalka* 12. 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. *Tromsö Museums aarshefter* 27 (1924). Tromsö.
- Romsdahl, Ole – Moksnes, Nils (1955): Amtman Rasmus Kiildsön 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)

-
- Saressalo, Lassi (1977): Folklore ja etninen identiteetti. Nora Ahlberg (toim): Kulttuuri-identiteetin ongelmia. Suomalaiset kulttuurivähemmistöt. Helsinki.
- Saressalo, Lassi (1983): Om etniska stereotyper. Jörn Sandnes & Arnfinn Kjelland & Iver Österlie (red) Folk og ressurser i Nord. Trondheim.
- Saressalo, Lassi (1987): The Threat from Without. An Examination of Defensive Ethnic Folklore. Tore Ahlbäck (red): Saami Religion. Uppsala.
- Saressalo, Lassi (1996): Kveenit. Tutkimus erään pohjoisnorjalaisen vähemmistön identiteetistä. SKS 638. Helsinki.
- Toivanen, Reetta (1994): Kieli on avain ja lukko. Oman äidinkielen, maailmankatsomuksen ja kulttuurin säilyttämisen merkitys kieli- ja kulttuurivähemmistöille. Vertailussa Suomi ja saksa. Uskontotieteen lisensiaatintyö. Helsingin yliopisto (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.
-

Kvenbegrepet og kvenene som gruppe i nordnorsk historie

Helge Guttormsen
Universitetet i Troms

I Nord-Norge har en rekke "folkenavn" tradisjonelt vært forbundet med samisk og kvensk etnisitet. Da slike benevnelser er produkt av samhandlinger og relasjoner mellom ulike grupper, er ei drøfting her påkrevd, fordi det synes å være uklart, hvilket betydningsinnhold man kan tillegge slike begrep. Hovedmålet med denne artikkelen er, ut fra et norsk perspektiv, å drøfte kvenene som gruppe i nordnorsk historie og hvorvidt kvenene var ei etnisk gruppe. Ut fra ei sammenligning av folkenavn som "finn" og "lapp" om samer blir begrepet kven med hovedvekt på Alta og Nord-Troms drøftet, ut fra myndighetenes bruk av slike folkenavn i eldre kilder: Hvor er de eldste sporene etter kvenene i Nord-Norge? Hvilken type bosetting dreier det seg her om og hadde kvenene bestemte handlingsstrategier i eldre tid?

Folketradisjonen har framhevet kvenenes jordbruk, særlig korndyrkinga. Bygger denne tradisjonen kun på myter, som i ettertid er blitt tilpasset kvenenes eldre innvandringshistorie? Hvilke jordbrukstradisjoner hadde de finske bøndene i svenske og finske lappmarker, og ble slike innført til Nord-Norge? Et sentralt moment er her omtaler av kvenenes og samenes jordbruk i eldre topografiske beretninger.

Kvenland

Kvenland er blitt hevdet å være et område som kvenene opprinnelig stammet fra, første gang nevnt i ei av Nordens eldste skriftlige kilder, Ottars beretning til kong Arthur i England, ca. 890:

"Mot øst ligger ville fjell, og det er langs det bebodde land. På de fjell holder finnene (=samene) til... Langs med landet nordover Kvænland, Somme tider herjer kvænene (Cwenas) på nordmennene over fjellet, men-somme tider nordmennene på dem. Det er meget store ferske vann mellom fjellene, og kvænene bærer sine skip over land opp i de vannene, og derfra herjer de på nor-mennene. De har meget små skip og meget lette."

Da den norske kongen Harald Hårfagres lendmann Torolf Kveldulfsson en vinter, trolig på 870-tallet, var på ei reise "i Finnmarken" og dreiv handel med samene, kom en del kvener (*kvenir*) til han, utsendt av "Kvenlands kong

Faravid".¹ Ifølge den finske historikeren Jouko Vahtola ville Torlof Kveldulfsson, dersom han reiste rett østover fra sin heimplass i Vefsn, ha kommet ned til Bottenvika. Den islandske *Flatöbok* fra slutten av 1300-tallet skildrer *Kvenland* som noe forskjellig både fra Finland og Hälsingland, den nordligste del av Sverige: "øst for Numedalen finns Jämtland, siden Hälsingland og siden Kvenland, siden Finland, siden Karelen."²

Det finnes flere teorier om bakgrunnen for kvenbegrepet. I følge Jouko Vahtolas teori kan navnet ha bakgrunn i ei nordnorsk 800-tallsform av ordet *kve(i)n*, kanskje utviklet av *hvain*, for låglendt, fuktig land.³ Ordet opptrer ellers i gamle skandinaviske kilder som *hvain*, for låglendt mashland, i norske dialekter som *kvein* eller *gvein* (=fint gras). Vahtola tenker seg at det norske navnet *Kvenland* har dannet det primære navnet, mens *kainuu* og *Kainuunmaa* i finsk tradisjon, som benevnelser på beboere av de flate områdene rundt det indre av Bottenvika og Bottenvika (=Kainuunmaa), er sekundære navn.

Vahtola hevder at dette kan skyldes nordmenns kontakt med Østerbotten i folkevandringstiden, hvor *Kainuu*-navnet kan ha blitt til som resultat av nordmenns umiddelbare synsinntrykk, da de i jernalderen, på sine ferder over fjellene, kom ned til det låglendte området rundt Bottenvika.

Den finske historikerens Kyösti Julkus tolkning av det gamle Kvenlands beliggenhet og utbredelse er i dag akseptert av mange forskere. Hans avhandling bygger på ei sammenligning av geografiske referanser og kartfesting av *Kvenland* i skandinaviske og russiske kilder. Av dette tolker Julku at norske (islandske) og svenske kongesagaer oppgir at *Kvenland* lå nord for Hälsingland, men nord for Finland, mens samtidige russiske kilder oppgir at *Kajana* eller *Kajano more* (=Kvenhavet) lå vest for Karelen.⁴ Dette viser ifølge Julku at sagatidas gamle *Kvenland* trolig omfattet heile området fra Kyrö-elv nordover langs kysten av Finland inn til Tornedalen, og på svensk side heilt sør forbi Skellefteå, dvs. heile kyststripa rundt den indre del av Bottenvika.

Fleire andre forskningsresultat fra arkeologi, botanikk, etnologi og historie synes å kunne passe inn i Julkus forslag til beliggenhet for sagatidas *Kvenland*. Ei fast finsk jernalderbosetting er avdekket i det Egentlige Finland så langt nord som Kokkola. På stedene Kainuunkylä og Hietaniemi i Øver Torneå er det avdekket ei fast bosetning med røtter tilbake til 1100-tallet,⁵ mens spor etter en østlig, agrar kultur med bl.a. korn- og rugdyrking, i Torneå- og Luleådalen er blitt datert til 1000-1100-tallet.⁶ Dette er bosettinger av relativ lang varighet som eksisterte før ei svensk bosetning på 1300-tallet sørfra koloniserte disse områdene. Det foreligger imidlertid foreløpig ingen spor av kontinuitet mellom de eldste sporene av ei jernalderbosetting i Finland fra ca. 500 e.Kr.f og denne tidlige middelalderbosettinga.⁷ Eldre etnologiske studier av materiell kultur rundt Bottenvikområdet har vist at redskapstyper som "kloalen" (jordberedningsredskap), "trattslagan" (treskeredskap), gaffelplogen, kortlien (ljå), og spesielle bygninger som høyla med utadsvingte vegger, "pörtet" (badstu) og "luck-sängen" (skap) i eldre tid i Norrbotten var

utbredt heilt sør til Skellefteå-Byske. Disse redskapstypene og bygningene var av samme type, og det blei brukt samme terminologi om dem, som redskaper i Østerbotten i Finland.⁸ I Tornedalen er det også avdekket en alderdommelig dialekt av sydvestfinsk type. Mot denne bakgrunn lanserte finske og svenske etnologer som Kustaa Vilkuna og Phebe Fjellström på 1940-50-tallet en teori om at en finsk bondekultur med "kainuuboere" alt på 1500-tallet var utbredt heilt sør til Skellefteå.

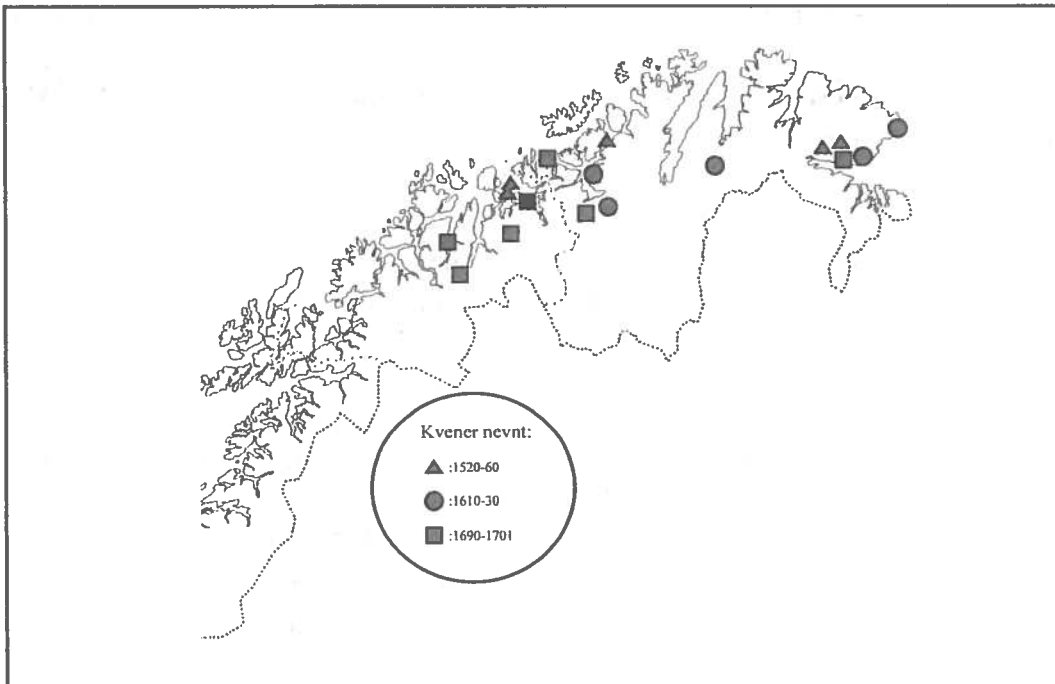
I området fra Luleå og nordover i Norrbotten har historikeren Sune Åkermann i kilder fra 1550-tallet funnet spor av et storfamiliemønster, et familemønster som er sjeldent i vesteuropeiske samfunn, men typisk for Øst-Europa. Dette var neppe av svenskt opphav, idet ei slik organisasjonsform med storfamilier i Savolax, Karelen og Russland særlig er funnet knyttet til svedjebbruk og "erämarkskultur" på 1200-1500-tallet.⁹

Sammenfallet mellom materielle og historiske spor av en østlig kultur i tid og rom er bemerkelsesverdige, og viser at i eldre tid var finsk-språklig kultur i Norrbotten utbredt til området sør for Skellefteå. Det mangler imidlertid kontinuitet mellom sagatidas *Kvenland* fra yngre jernalder og denne finsk-språklige kulturen med storfamilier på 1400-1500-tallet.

Kvenene i Nord-Norge

Et jordfunn rett ved den gamle markedsplassen i Badderen i Kvæningen av et hengesmykke av bronse, produsert i Ladoga på 900-tallet viser at det tidlig må ha vært kontakt mellom Nord-Norge og områdene øst for Bottenvika. Vi vet ikke når de første kvenene kom til Nord-Norge. En del nye funn av norrøne bosettingsspor i ytre deler av fjordene i Nord-Troms, bl.a. Kvæningen, tyder på at ei norrøn befolkning i hvert fall i enkelte perioder må ha vært tilstede.¹⁰ Derved kan navnet Kvæningen stamme fra jernalderen, dvs. før 800-tallet, som et fjordnavn dannet av forstavelen *kvæn-* og den norrøne endelsen *-angr*, på lik linje med det man hevder for fjordene Gratangen, Malangen, Salangen og Varanger.

At de eldste belegg om kvenene i Nord-Norge faller sammen med de eldste bevarte skatelistene, tyder på at det var kvener her alt i middelalderen. Fra 1520-tallet (1521) finnes det bare ett belegg for kven fra Nord-Troms, sannsynligvis i Skjervøy, mens det fra 1560-tallet (1567) er nevnt kvener både i Skjervøy i Nord-Troms og i Ki-berg i



Figur 1: De eldste beleggene for kvener i Nord-Norge ut fra skriftlige kilder.

Varanger. Ifølge skattemister fantes det på 1590-tallet kvener både i Varanger og Alta, mens det fra ca 1600 er nevnt kvener i Kvalsund, Alta, Nord-Troms og i Varanger. Beleggene om kvener før 1600 i Nord-Norge er få, men har til gjengjeld ei overraskende stor geografisk spredning, jfr. figur 1. Dette kunne tolkes bare å representere sesongmessige arbeidsvandringer ut til kysten av Nord-Norge. Slike fiskeferder var i eldre tid utbredt og en integrert del av de finske bøndernes "erämarks kultur" i lappmarkene i Nord-Sverige (og Nord-Finland), hvor de fra sine ryddete gårdsbruk foretok lange sesongvandringer til fiskeplasser i innsjøer og jakt-plasser ellers ute i lappmarkene. Siden slike finske bønder som foretok slike sesongflyttinger ikke blei registrert i norske kilder fra 1700-1800-tallet, kan dette gi grunn til å reise spørsmål om ikke beleggene om kvener i norske kilder fra 1500-1600-tallet bør tolkes som spor etter faste kvenske bosettinger i Nord-Norge.

Var kvenene ei etnisk gruppe?

Den direkte sammenheng mellom sagakildenes kvener og de finske innvandrerne (kvener) til Nord-Norge fra 1500 til 1700-tallet er så vidt uklar, at det på dette grunnlag ikke synes mulig å etablere kvenene som ei etnisk gruppe.

Antropologen Glifford Geertz hevder at nasjonalisme og etnisitet er noe meir objektivt

definerbart som blod, språk og vaner som noe opprinnelig for ei gruppe mennesker. Historikeren Svein Tägil hevder at en identitet oftest er etablert "by a combination of various components: language, religion, customs, traditions, symbols and history".¹¹

Sosiologen Anthony Smith definerer ei etnisk gruppe slik:

"An ethnic group is a type of cultural collectivity, one that emphasizes the role and myths of descent and historical memories, and that is recognized by one or more cultural differences like religion, customs, language or institutions. Such collectivities are doubly 'historical' in the sense that not only are historical memories essential to their continuance but each such ethnic group is the product of specific historical forces and is therefore subject to historical change and dissolution."¹²

Smith gjør en distinksjon mellom etnisk kategori og etnisk fellesskap. Med etnisk kategori menes ei befolkning, som blir betraktet som en enhet av utenforstående, mens den selv er uvitende eller bare har et diffust bilde av at den utgjør ei felles gruppe. I begrepet etnisk fellesskap legger Smith at minst en del av gruppa oppfatter seg selv som ei sammenholdt etnisk gruppe, med et felles historisk opphav, et felles

hjemland, og en felles nasjonalfølelse.

I Nord-Norge synes tradisjonen om et Kvenland å ha levd lenge. I de eldste kildene fra 1500- og 1600-tallet er det under overskrifta "søefinner" man kan finne personer tilskrevet med *qvæn* eller "født i *Qvænland*". Ifølge den første folketellinga av 1701 var tre personer i Nord-Troms og en i Alta blitt "født i *Kvenland*", ei opplysning som for personene i Nord-Troms blei gjentatt på 1740-tallet. I 1717 berettet misjonæren Thomas von Westen at det i Alta fantes mange gode tømmermenn som var fra "*Kvænland*", og i 1721 var to snekkere ute i Skjervøy fra *Qvænland*.¹³ Ifølge ei kilde fra 1740-tallet var dette Kvenland et område som omfattet 20 km vest for, 20 km øst for Torneå og strakte seg ca 30 km oppover langs Torneelva.¹⁴

På 1700-tallet var det personer med finsk kulturbakgrunn som i Nord-Norge blei kalt kvener, ifølge major Peter Schnitler på 1740-tallet.

"...*Qvæner*, (saa kaldes her i Landet de fra Torne-Lapland og Ost-Finland overkommede Svenske Bønder) .. "*De saakaldede Qvæner ere fra Sveriges Torne-Lapland og Storfinland hid overkomne Svenske Bønder, som paa Norsk Grund have røddet og bygget, og blive stadig paa eet sted boedes*";¹⁵

Ifølge et brev av 1746, sendt fra prost Morten Lund til major Peter Schnitler, brukte kvenene i Alta på begynnelsen av 1700-tallet den finske betegnelsen "*suomalaiset*", dvs. finner eller finnlendere om seg selv.¹⁶ I Finnmark blei kvenenes østlige opphav og dyktighet framhevet, bla av amtmann Sommerfeldt i Finnmark i 1793:

"*De slags folk – svenske kareler ell. Qvæner, som de almindeligst kaldes – ere et dueligt folk..*"¹⁷

Presten Fredrik Rode i Alta omtalte på 1830-tallet kvenene slik:

"*Ved Qvæner forståes her de samme, som i Sverige kalles Finner, d.e. alle de, der tale det finlandske eller – som det også kaldes, - carelske Sprog*".¹⁸

På Nordkalotten var det i første rekke i Nord-Norge at begrepsparene *kven* og *Kvenland* blei brukt i eldre kilder. Jouko Vahtolas tolkning av

begrepet *kven* (=kainuu på finsk) til å ha opphav i norrønt, kan forklare hvorfor det finnes så vidt få omtaler av kvener i svenske og finske kilder, men mange i nordnorske kilder. I Nord-Norge blir kvener brukt om ei befolkning som i tidlig middelalder bodde rundt det indre av Bottenvika, samt om innvandrere som på 1500- til 1800-tallet kom med finskspråklig bakgrunn.

I Finnmark blei kvenene på 1800-tallet ofte omtalt som karelere, noe som kan skyldes at mange her innvandret fra østlige områder heilt inn mot russisk Karelen i Østerbotten. Ifølge Qvigstad var det i folketradisjonen på 1800-tallet vanlig å kalle en *kven* "storfinlænder" eller "russekvæn" når man i Troms ville framheve at han var fra Finland og ikke fra Sverige. I Varanger blei karelere fra Murmansk og russisk Karelen kalt for "russekvæn"¹⁹ I ei etnologisk reiseberetning fra slutten av 1820-tallet omtalte V.M. Keilhau kvenene langs Altaelva som ei folkegruppe, "en nation" (samtidas uttrykk for folkegruppe), med deres språk, badstu, klær og sleder og seletøy som finske kulturelementer.²⁰ At disse kildene vektla kvenenes språk, badstu, klær og seletøy som finske kulturelement, samt at kvenene internt omtalte seg som "suomalaiset", viser at eldre kilder synes å omtale kvenene både som en etnisk kategori, og at kvenene i eldre tid utgjorde etnisk fellesskap etter Smiths terminologi.

Kriterier for klassifisering av personer i etniske grupper i eldre tid i Nord-Norge

Etter hvilke kriterier blei innbyggerne i Nord-Norge inndelt i folkegrupper, og kan vi uten videre godta de samtidige etniske "merkelapper" som stort sett er produsert av et norsk-dansk eller svensk byråkrati?²¹ I ei drøfting av de mange folkenavn, brukt i Norden fra middelalderen og oppover i tid har den svenske arkeologen Thomas Wallerström hevdet at etniske signal, som man vil måle og kvantifisere i de skriftlige kildene, må gis ei semantisk tolkning for å vurdere om de har en identitetsskapende funksjon for folkegruppene selv, for eksempel samer og kvener som in-gruppe. Siden *lapp*,

finn og *kven* er ut-gruppe-navn som blei brukt av andre, og ifølge Wallerström, oftest som nedsettende skjellsord for in-gruppa, kan man historisk ikke tolke slike begrep som et signal om personers tilhørighet i ei etnisk gruppe.²²

I Nord-Norge hevdet Just Qvigstad at myndighetenes bruk av *finn* og *lapp* i eldre kilder betegnet trekk ved samenes levemåte, og derved indirekte samene som ei etnisk gruppe.²³ Seinere har historiske undersøkelser fra Vesterålen vist, at når personer i eldre kilder blei betegnet som *lapp* og *finn*, så stemmer dette med den informasjon man får om de samme personene ut fra bruk av andre, samtidige kilder (for eksempel kirkebøker), slik at personer med slike betegnelser i etnisk forstand var samer.²⁴ En studie fra Sør-Troms har vist at *finder* blei brukt om sjøsamene, og *lapper* om samene som levde til fjells og dreiv med reindrift.²⁵ Ifølge Lars Ivar Hansen hadde myndighetene ved dette i de eldre skriftlige kildene foretatt ei etnisk kategorisering av sjøsamene ut fra deres språk eller bruk av ytre, materielle symboler for eksempel draktskikk: ei kategorisering som på 16-1700-tallet her var stabil selv om tallet samiske skatteyttere i Sør-Troms vekslet noe fra år til år.²⁶

Studier av myndighetenes anvendelse av folkenavn som betegnelser i eldre kilder, har derved vist at Thomas Wallerströms teoretiske innvendinger mot å tolke dem som etniske markører, er interessante, men i praksis synes å ha liten betydning hva gjelder arbeidet med å identifisere samer og kvener i eldre historie i Nord-Norge. Undersøkelser av bruken av begrepene *finn* eller *lapp* i eldre kilder, synes her uten unntak å betegne personer som i eldre tid var samer. Mot denne bakgrunn kan betegnelser som *finn* eller *lapp* derfor tolkes som etniske gruppe-etnonymmer for samene som etnisk gruppe, idet de framtrer som kategoriseringer av ulikheter. Men foruten å betegne samenes levemåte, bidrar de også i kildene til å synliggjøre at disse personene var samer og ikke nordmenn eller kvener.

Qvæn – et etnisk gruppe-etnonym?

Ved bruk av *finn* og *lapp* ønsket altså myn-

dighetene i Nord-Norge i eldre tid å synliggjøre en samisk etnisitet hos den enkelte person. Det vil her bli gjort en tilsvarende analyse av hva som kan ha ligget bak bruken av begrepet *qvæn* i eldre tid. Var *qvæn* et tilfeldig begrep i den forstand at det også blei tilskrevet personer som ikke var kvener? Analysen er her gjort på den populasjon som innafor tidsrommet 1700-1800 bodde i Nord-Troms og Alta.

De fleste kvenene i Nord-Troms og Alta er i leidangen nevnt under overskrifta ”*finner*” eller ”*sjøfinner*” i skatteregnskapene og bodde utenfor matrikkelgårdene. Først på 1700-tallet er tre kvener i Alta nevnt i skattelistingene under overskrifta ”nordmenn” og bodde på tre bumannsgårder, men hver av disse personene er her tilskrevet med *qvæn*.²⁷ Man må her skille mellom overskriftene ”*finner*” og ”nordmenn” som her primært må forstås som ”kamerale komme klassifiseringer”, dvs. en skatteteknisk samlekategori, hvor ”nordmenn” er de som bor på matrikkelgårder og ”*finner*” de som bor på umatrikulerte finnerydninger. Major Peter Schnitler hevdet på 1740-tallet at det var vanskelig å skille kvenene fra sjøsamene, fordi de bodde blant sjøsamene, og at det var likheter mellom de to gruppernes språk. Just Qvigstad hevdet derfor at fleire kvener, enn de han i si avhandling hadde identifisert,²⁸ i kildene fremdeles sto som ”kildetause kvener” inne blant sjøsamene i kystområdene Nord-Norge, dvs. uten å ha fått signalisert en kvensk identitet.

I sin hovedfagsavhandling i historie om den kvenske innvandringa til Alta, gjorde Terje Henninen, som den første etter Qvigstad, en lokalundersøkelse for 1700-tallet i Nord-Norge.²⁹ Han la her sterk vekt på å rekonstruere den kvenske populasjonens omfang i Alta år for år, men uten å undersøke endringer i kvenenes ”kamerale” etnisitet, dvs. variasjoner i signaliseringa av kvener i skattelistingene over tid. For at materialet fra Alta skal kunne inngå i en komparasjon til mitt materiale for Nord-Troms har jeg derfor gått inn og analysert kvenenes ”kamerale etnisitet” i Alta, slik den kommer til uttrykk i de årlige skattelistingene til leidangen innafor perioden 1700-65.³⁰ Ved denne første, diakrone undersøkelsen av kvenenes ”kamerale etnisitet” for et større regionalt område i Nord-

Norge, er det fogdenes praksis ved å tilskrive personer med *qvæn* i de årlige skatteregnskapene som er analysert.³¹

Tilsynelatende viser kildematerialet fra 1700-tallet fra Nord-Troms at det her er *heilt tilfeldig om*, samt *når og i hvilken kilde* kvenene er oppgitt med et etnisk signal, dvs. tilskrevet med *qvæn*. I Alta er kvener i en god del tilfeller nevnt i de årlige skattemanntallene til leidangen i første halvdel av 1700-tallet uten benevelsen *qvæn*.³² Ut fra ei vurdering av andre, samtidige eller noe seinere kilder, fant imidlertid Henninen et betydelig høgre antall kvener enn leidangsskattelisterne oppgir, og fleire kvener enn Qvigstad i 1921. Ofte står fleire personer oppført mange år uten signal, for fleire år seinere å bli tilskrevet med *qvæn* i skattelisterne til leidangen. Dette forhold gjelder også for Nord-Troms, og denne variasjonen illustrerer derved at synliggjøringa av ei gruppes etnisitet i eldre tid var tids- og situasjonsbestemt.

Fleire har hevdet at etnisitet er noe som skapes og forandres, at det er en slags dialog mellom individenes og den etniske gruppas syn på den egne identiteten, og dels utenforståendes syn på gruppa. Derved betones at etnisiteten er rasjonell, dvs. at det kan betraktes som et instrumentalistisk syn. Et moment er at det først er i relasjon til "den andre" at den eine identiteten blir relevant, og at det først er i relasjon til andre etniske grupper at den eine gruppas etniske egenskaper blir definert. Ifølge Fredrik Barth er det i kontaktene med andre grupper at de egne etniske markørene blir viktige og symboladde.³³ Sosialantropologen Thomas Hylland Eriksen kaller en slik prosess for stereotypisering, idet den bidrar til ei grensedragning mellom grupper hvor bestemte, ofte utvalgte forklaringer, bidrar til å overfokuserer på forskjellene mellom gruppene.

Ved drøfting av etnisitet har man og skilt mellom hva som kan tilskrives gruppedlemmene

av etniske særtrekk, samt hva som har opphav i en språklig eller kulturell "selvidentifikasjon" internt hos de enkelte medlemmene. Ifølge Hylland Eriksen foregår en slik identifikasjon oftest relasjonelt, både i kraft av og i kontrast til "Den eller De andre", men den foregår også situasjonelt, dvs. at den kollektive følelsen av tilhørighet kan forandre seg fra situasjon til situasjon.³⁴

I Nord-Troms finnes det fleire eksempler på at mannlige kvener bor på samme sted (finnerydning/gård), eller på nabogård med overlappende botid, men har fått ulik etnisk signalisering i kildene. På Grunnvåg og Trollvik i Kåfjord bodde både Anders Andersen og Bertil Hansen i 1711. Mens Anders blir tilskrevet som *qvæn* i 1715, skjer det for Bertil først i 1723. På samme måte bodde i 1711 de to kvenene Claus og Anders Andersen på Elvenes i Reisa. Mens Anders blir tilskrevet med *qvæn* alt i 1713, skjer det ikke før i 1723 for Claus. I Valan i Kvæningen bodde det to mannlige kvener, nemlig Lasse Eriksen og Ole Olsen. Mens kvenen Ole, heilt fra sin entré på Valan i 1712 blei tilskrevet med *qvæn*, står hans nabo Lasse, som i 1701 var 26 år og født i Sverige, seinere mange år i kildene etter 1710 uten å være tilskrevet *qvæn*, jfr. tabell 1.

Oppfattet bygdefolket det slik at den sist ankomne Ole, fysisk eller språklig hadde fleire kvenske trekk enn Lasse? Det gir ikke kildene svar på. Vi må derfor her se på når og i hvilke situasjoner tilskrivning med *qvæn* skjer, for om mulig å avdekke et mønster som kan tolkes i ei bestemt retning. Som skattebetalere står de to kvenene i skattelisterne oftest som Ole Olsen *qvæn* og Lasse Eriksen. Men da både Ole og Lasse i 1717 og 1721 ville bygsle øya Skorpa, er de i relasjon til "de andre" (=allmuen dvs. samiske brukere) omtalt som "2-de *qvæner*".³⁵ Dette tyder på at bygdefolket har hatt behov for å markere det "kvenske" hos dem begge, som

	1701	1711	1712	1715	1716	1717	1718	1719	1721	1723	1726	1730	1733
Lasse Eriksen	-	-	-	x	-	-	-	-	x	x	x	-	x
Ole Olsen			x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x

-: ikke tilskrevet med kven, x: tilskrevet med "qvæn", - og x: to ulike kilder samme år

Tabell 1: Variasjoner i tilskrivning av "qvæn" i kildene for to kvener i Kvæningen i Nord-Troms

noe forskjellig fra den dominerende, samiske allmuen i området.

I Nord-Troms finner man også tilfeller hvor personers patronymika er blitt erstattet med bare *Qvæn*. Først på 1700-tallet står kvenene Mikkel Pellag Nilsen i botn av Lyngen og Nils Nilsen i Ullsfjorden i kildene ofte bare som Mikkel *Qvæn* og Nils *Qvæn*, noe som og skjer for kvenen Mathias Olsen ute på Follesøy i Skjervøy. Dette åpner for to tolkninger: Disse kvenene kan ha vært enslige "svaler" i sine områder, eller de kan hatt så markerte personligheter, at bygdefolk og andre av den grunn fant det var tilstrekkelig å omtalte dem bare med fornavn og gruppetilhørighet (kvener). Nils *Qvæn* i Ullsfjord og Mathias *Qvæn* på Follesøy var i si samtid de eineste kvenene i sine bygdelag som besto av en samisk allmue. Mikkel *Qvæn* inne i botn av Lyngenfjorden bodde imidlertid blant fleire andre kvener, som i kildene er nevnt med fullt navn og benevnelsen *qvæn*. En nærmere studie av Mikkel Pellags livsløp ut fra rettsprotokoller viser at han ofte kom på kant med det dansk-norske rettssamfunnet,³⁶ noe som tyder på at det her er Mikkels markante personlighet bygdefolket og allmuen signaliserte.

På 1720-tallet begynner samlekategoriene "finner" eller "søefinner" å opptre som overskrifter på personer som bodde på de såkalte "finnerydningene" i Nord-Troms. Denne nye interessen hos myndighetene er påtakelig, noe som trolig skyldes Danmark/Norges mangeårige krigsforhold til Sverige. Like etter den store nordiske krig (1701-20), skjer det i 1723 ei første større skyldsetting av "finnerydningene". I årlige "Designation over finnerødninger" registrerte myndighetene her hvert år hvem som bebodde disse, og hvor mye av jorda de her brukte. Ved den skjerpete registreringa steig tallet "finnerydninger" fra 20 i 1723 til heile 83 i 1730. Fra 1737 ble det i Nord-Troms og gjort ei årlig påskrift av hvorvidt de mannlige brukerne her er *søefinn*, *finn* eller *qvæn*, men bare kvenenes botid ble notert.

Det synes her naturlig å tolke denne økte interessen for å registrere kvenenes botid og bruk av jordbruksland i sammenheng med ytre faktorer, som grenseforhandlingene med Sverige.

Lederen fra norsk side major Peter Schnitler kartla både antallet sjøsamer og svenske reindriftssamer. De siste flyttet årlig mellom vår- og sommerbeitene ute ved kysten i Nord-Troms og høst-, vinterbeitene i Kautokeino/Karasjok og Enontekis sogn. Fogdenes tilføyelser av *qvæn* i kildene kan på samme måte her tolkes som et særskilt ønske fra dansk-norske myndigheter om å registrere kvenene som tidligere undersåtter av en annen stat. Dette er en parallell til den økte interessen for reindriftssamer og sjøsamer med svensk bakgrunn som var bosatt i Nord-Troms etter 1720-tallet. Tolkninga synes rimelig, fordi det særlig etter 1751, da grensa mellom Sverige og Norge var blitt etablert, at det skjer en nedgang i tallet personer med *qvæn* i kildene. Nå kunne man tenke seg at dette skyldtes at mange kvener flyttet ut av området. De årlige leidangslistene med god registrering av når personer kom til eller flyttet ut, viser imidlertid ingen spor av storstilt fraflytting av kvener ca 1750, verken fra Alta eller Nord-Troms. Fraflytting kan derfor her avskrives som årsak. For Alta er det imidlertid et kronologisk sammenfall mellom grenseetableringa og en sterk nedgang i tallet personer tilskrevet som *qvæner*, mens fogdene i de østlige områdene Kautokeino og Avjovarre etter 1751 heilt sluttet å tilskrive kvenene med *qvæn* i skattemanntallene.³⁷

Kvenene blei oppfattet å ha en annerledes identitet enn sjøsamene i nordnorske distrikt. For Alta kom historikeren Henry Minde til at finnene (dvs. kvener) her tydeligvis ble regnet som ei etnisk gruppe forskjellig fra både nordmenn og samer,³⁸ mens antropologen Ivar Bjørklund for Kvænangen slo fast at kvener her blei brukt om finskspråklige innvandrere fra Tornedalen og Sverige.³⁹ Vi har ingen kilder som viser hva kvenene som in-gruppe i eldre tid omtalte sine gruppemedlemmer med, bare hva ulike øvrighetspersoner og myndighetene brukte om dem. Einar Niemi har, ut ei utgreiing om kvenbegrepet og historiske belegg for bruken av kvenbegrepet i en del generelle kilder fra 1700- og 1800-tallet, hevdet at lite tyder på at "finne" var et entydig in-gruppe-navn hos kvenene. En av hans konklusjoner er at *kven* var den gamle norske betegnelsen på finnene og deres

etterkommere i Nord-Norge.⁴⁰

Undersøkelsen for Nord-Troms-Alta viser at det foreligger en sterk kontinuitet i bruken av *kven*-begrepet. Når personer i 1700-tallskildene blei tilskrevet med *qvæn*, så skjedde dette før 1760-tallet ikke bare i ett eller to år, men ofte over flere tiår. Kvenenes "kamerale etnisitet" var m.a.o. konstant, individuelt knyttet til dem over svært lang tid. Stabile og lange boforhold innafor samme fjord, preger både kvenske og sjøsamiske bosettinger i Nord-Troms på 1700-tallet. Sammenfallet mellom ei stabil bosetting og en stabil, kameral etnisitet taler her mot å oppfatte folkenavn som *finn*, *qvæn* osv. som "fiktive" (konstruerte) betegnelser av etnisitet, slik flere forskere har hevdet. Som de dansk-/norske fogdenes betegnelser av en utenfraskuet identitet, bør de i stedet tolkes å reflektere meire fundamentale, *varige trekk av noe* ved et etnisk fellesskap. Dette forhold har i samtida framtrådt som observerbart både for kvenene som gruppe og av "de andre", dvs. ikke-kvener, som nordmenn og dansk/norske fogder og prester. *Begrepet qvæn, brukt i kilder fra 1700-tallet fra Nord-Troms og Alta, må derfor etter mi vurdering her tolkes som ei benevning på personer som var kvener, dvs. som et gruppe-etnonym for kvener.* Undersøkelsen viser at *kven* er en eksklusiv betegnelse i den forstand at den på denne tida ikke blir brukt om personer som ut fra kildene kan identifiseres som sjøsamere.

Den finske lappmarkspresten Isak Fellmann hevdet på 1830-tallet at finnlenderne i Sør-Norge blei kalt finner, mens man i Nord-Norge kalte dem kvener, fordi begrepet "finn" alt fra gammelt av her blei brukt om samene.⁴¹ Dette gir neppe ei fullgod forklaring, fordi bruken av begrepet *kven*, både i Bottenvikområdet og i Nord-Norge, kan ha sitt opphav i en nordnorsk tradisjon og norrønt språk. I 1848 brukte den mangeårige samemisjonæren Nils Vibe Stockfleth konsekvent *qvæner* både om skogsfinnene i Sør-Norge og finnlenderne som hadde innvandret til Nord-Norge i si avhandling om finnlenderne i Norge. Dette var et utslag av samtidas oppfatning, idet statlige registreringer av skogsfinner også i Sør-Norge ble omtalt som kvener,⁴² og i folketellingene for 1855 og 1865

blei "finn", "lapp" og "kvæn" brukt om gruppene samer og kvener.

Hvorfor blei da *kven* erstattet med *finner* som begrep på finske innvandrere til Nord-Norge siste halvdel av 1800-tallet? Einar Niemi finner ei årsak i at professor J.A. Friis sammen med Ludvig Daa foretok mange studiereiser til Finnmark, særlig i tida 1869-70-tallet, i sine rapporter og artikler seinere valgte på bruke "lapper" og "finner" om henholdsvis samer og kvener.⁴³ Dette fikk stor betydning idet den norske staten ved si neste folketelling i 1875 valgte bare å bruke bare etnonymene "lapp" og "finn", "etter konsultasjoner med Friis" slik det står i folketellingsstatistikken.

Kontinuitet i den kvenske bosettinga fra 1600-tallet og opp på 1700-tallet i Nord-Norge

Ifølge eldre forskning begynte den faste bosettinga av kvener i Nord-Norge først på 1700-tallet. Nyere forskning har imidlertid vist, at det finnes belegg for fast bosatte kvener i Nord-Norge fra siste halvdel av 1600-tallet. I Alta oppgir ei kilde fra 1690 at en *kven* med sin familie da hadde bodd her i 25 år, dvs. heilt fra 1660-tallet. Innvandringa av kvener begynte altså før 1700, men det var først seinere at innvandringa av kvener skøt fart. I et landsdelsperspektiv er det et markert trekk at det i første halvdel av 1700-tallet bare er dokumentert noen få kvener bosatt i områder sør for Lyngenfjorden, for eksempel i Malangen, Balsfjord og Ullsfjord. I stedet slo de fleste kvenene seg ned i Nord-Troms og Vest-Finnmark. Ellers i Vest-Finnmark bodde det i 1705 en *kven* i Loppa, i 1715 en *kven* i Øksfjord og på 1750-tallet en *kven* i Kvalsund og Hammerfest.⁴⁴ I Øst-Finnmark bodde det ifølge ei kilde fra 1690 i Vadsø tre kvener, men ikke ca 1700. I 1701 omtales at det her bare bodde en enslig *kven* som tjener, jfr. figur 1. I Kjelvik, Ingøy og Måsøy kan det og ha bodd kvener, fordi Adelaers manntall (1690) og Knags matrikkel (1694) for disse områdene oppgir at mange personer var født i Sverige, men uten nærmere angivelser om hvorvidt disse er samer eller kvener.

Hvorfor innvandret det særlig kvener til Nord-

Troms og Vest-Finnmark før 1700? Nyere forskning har avdekket at det i Tornedalsområdet i perioden 1660-90 inntraff en rekke harde misvekstår, med fleire misvekstår og hungersår i årene 1708-09 og 1716-19. Alt på 1680-tallet hadde finske bønder fra Østerbotten flyktet vestover mot Tornedalsområdet p.g.a. russiske herjinger, og ifølge ei samtidsberetning fra Tornedalen hadde ni familier på 45 personer i 1684 forlatt sine hjem og flyttet så langt nord som Lappmarksgrensa eller til Ishavet.⁴⁵ Kraftigst var hungersårene 1696-97, da man regner med at ca 1/3 av Finlands innbyggere døde.⁴⁶ I 1697 oppga seks kvenner fra Kangos i Tornedalen hungersnød som årsak til innvand-ringa til Alta.⁴⁷

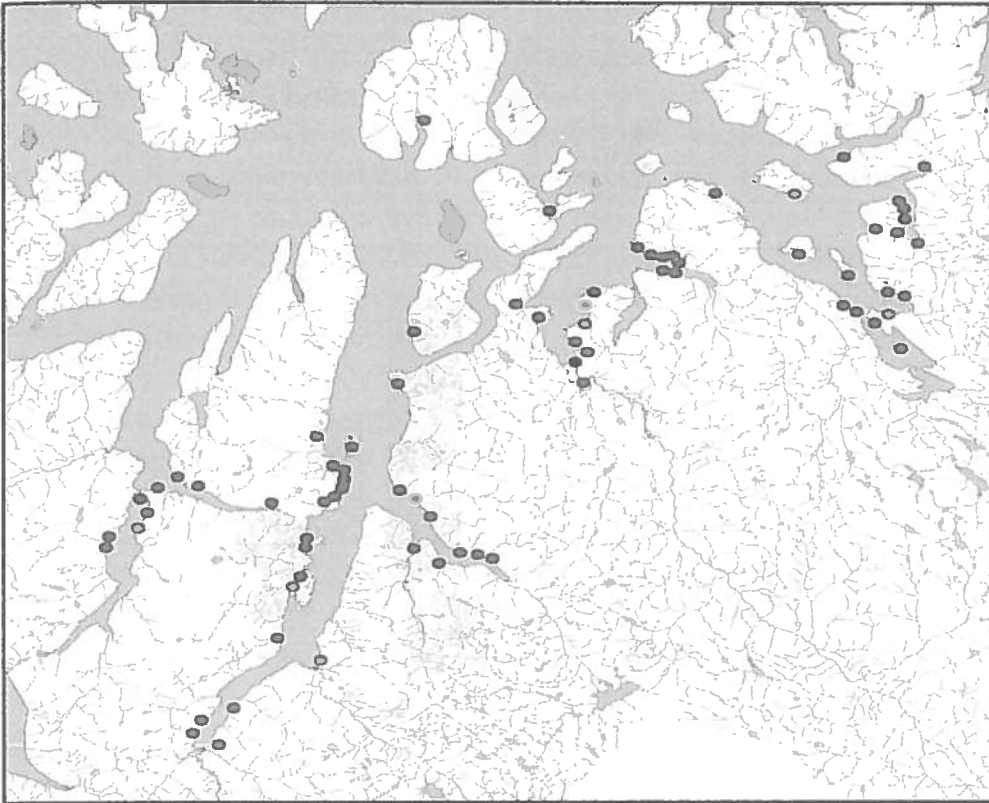
Som historiske hendelser kan disse misvekst-årene dog ikke sidestilles med de prøvelser som *Den Stora ofreden* - den store nordiske krig - (1701-20) pådro den finske befolkninga fra Østerbotten og vestover mot Tornedalen. Særlig ille var russernes herjinger i det indre av Finland, hvor den finske bosettinga enkelte steder blei utryddet. Også i Tornedalen blei den finske allmuen plyndret både for husdyr og kornavlinger, og mange blei drept under russiske herjinger i årene 1716-17. Inntil 1717 regner historikerne med at ca 8000 personer hadde flyktet fra de mest utsatte områdene i Østerbotten til området mellom Kemi og Torneå.⁴⁸ Store tap på slagmarkene førte til at Sverige måtte foreta fleire utskrivninger av nye soldater, både for å erstatte mange falne menn og for å styrke den svenske hæren mot russerne. Det var særlig bondesønner som blei utskrevet, noe som hardt rammet rekrutteringa til den finske bondenæringa. Et resultat av krigen ble masseutvandring av finske flyktninger, både vestover og inn i svenske lappmarker, men også korteste vei over til norskekysten; opp gjennom Tornedalen og over til Lyngen i Nord-Troms. I 1712 hadde kvenen Anders Larsen Klintysk fra Tyskelig gård i Limminga sogn i Østerbotten kommet til Kåfjord i Nord-Troms. I perioden 1713-16 bodde trolig den finske presten Johan Wegelius, i Nordreisa, før han etter 1721 tiltrådte som kapellan i Enontekis.⁴⁹ I 1714 oppga en del kvenner i Alta flukt fra krigen som årsak til sin entré.⁵⁰ I 1717 hadde offiserenssønnen Mikkel Nielsen Pellag fra Torneå på si flukt fra sol-

datutskrivning til den svenske hæren kommet til botn av Lyngenfjorden.

Årene 1737-43 var syv sammenhengende nødsår på Nordkalotten. De var særlig harde både i Kemi og Torne lappmark, hvor 1742 blir regnet som det kraftigste misvekståret på Nordkalotten i eldre tid.⁵¹ Den store nordiske krigen (-1721) hadde gjort slutt på Sverige-Finlands stormaktsstilling i Europa, noe som trolig er ei av årsakene til at de som bodde i de østlige delene av riket, nå hyppigere opplevde å bli angrepet av russerne. Under den "*Lilla Ofreden*" mellom Sverige og Russland (1741-43) rykket russerne heilt fram til Uleelven, truet Tornedalen, og krevde en troskapsed av innbyggerne. Dette førte til at mange istedet flyktet opp i Tornedalen, og i 1740 var en kven med sine tre sønner fra Muonionniska kommet til Polmak i Finnmark for å unngå soldatutskrivning til kampen mot russerne.⁵² I Nord-Troms var Erik Mikkelsen i 1743 en av fire kvenbønder som var kommet til Kvænangen fra "Moneniska ved Enonteiki elv", den ytterste svenske bondeby med 12 bønder i Torne lappmark.⁵³ I botn av Lyngen hadde kvenen Jakob Nystedt, borger i Torneå, bak seg fleire korte besøk, før han i 1743 bosatte seg for godt i Lyngen.

Fred, jord og fisk...

For krigsflyktninger som besto av sivile, menn i vernepliktig alder og soldater, må fjordene i Nord-Troms under *Den Stora ofreden* ha fortonet seg som idylliske og fredfylte områder. De gode fiskemulighetene var velkjente da mange finnlendere årvisst hadde foretatt fiskeferder ned til fjordene i Nord-Troms. I finske og svenske lappmarker hadde fiske i innsjøer desuten vært en integrert del i finnenes "erämarkskultur", som ei attåtning til jordbruket. Som i de svenske lappmarkene var tilgangen på boplasser og dyrkbar jord i lappmarkene på norsk side god. I Nord-Troms bodde sjøsamiske familier skattefritt på "*finnerydninger*", boplasser som avhengig av ressurstilgangen, var bebodd i ulike perioder av året. Dette var boplasser som norskekongen i si tid hadde tilbudt samene å bebo gratis uten å betale den årlige jordleia (landskyld), på den betingelse at de flyttet ned fra



Figur 2: Geografisk fordeling av finnerydninger i Nord-Troms først på 1700-t.. Stiplet linje angir indre grense for matrikulertegårder i Nord-Troms anno 1701. Figur ved Helge Guttormsen 2000.

fjellene til sjøkanten og der blei fastboende. Det var bare i Nordland og Troms myndighetene opererte med "finnerydninger" som boplasskategori i kildene. Heilt opp til ca. 1700 fantes det i de indre fjordene av Nord-Troms bare "finnerydninger" ikke matrikelgårder. Dette kan skyldes at samene her på 15-1600-tallet var blitt trengt tilbake av de framrykkende nordmennene. Men man kan her ikke utelukke at dette var et resultat av en samisk handlingsstrategi, hvor sjøsamene ved å bo inne i fjordene, hadde korte avstander til jakt-, fangstområder og beiteland innover fjellviddene, og fiske utover i fjordene. Det breide beltet med over 80 finnerydninger inne i djupe fjorder er et særegent trekk for Nord-Troms, jfr. figur 2. Ifølge antropologen Ivar Bjørklund kunne ikke de første kvenene som kom til fjordene i Nord-Troms uten videre slå seg ned, fordi matrikelgårder her bare lå ytterst i eller utenfor fjordene. I første halvdel av 1700-tallet hevder han at kvenene her måtte eller bevisst valgte å skjule seg bak en samisk "kulturell profil", for derved å knytte seg til samenes sosiale nett-verk.⁵⁴ Når dette forhold her er blitt framstilt som et nytt feno-

men ved kvenenes tilpasning til ei fjordbosetting, og at ei fast kvensk bosetting, med dyrking av jord i Kvævangen først blei etablert etter 1720, står dette i sterk kontrast til det nye bildet av faste kvenske bo-settinger alt fra 1690-tallet og opp mot 1700-tallet i fjordene i Nord-Troms og Vest-Finnmark.

Egne kvenske handlingsstrategier?

I det geografiske rommet av nordnorske fjorder, hvor kvenene hadde slått seg ned, utgjorde de en minoritet blant ei dominerende

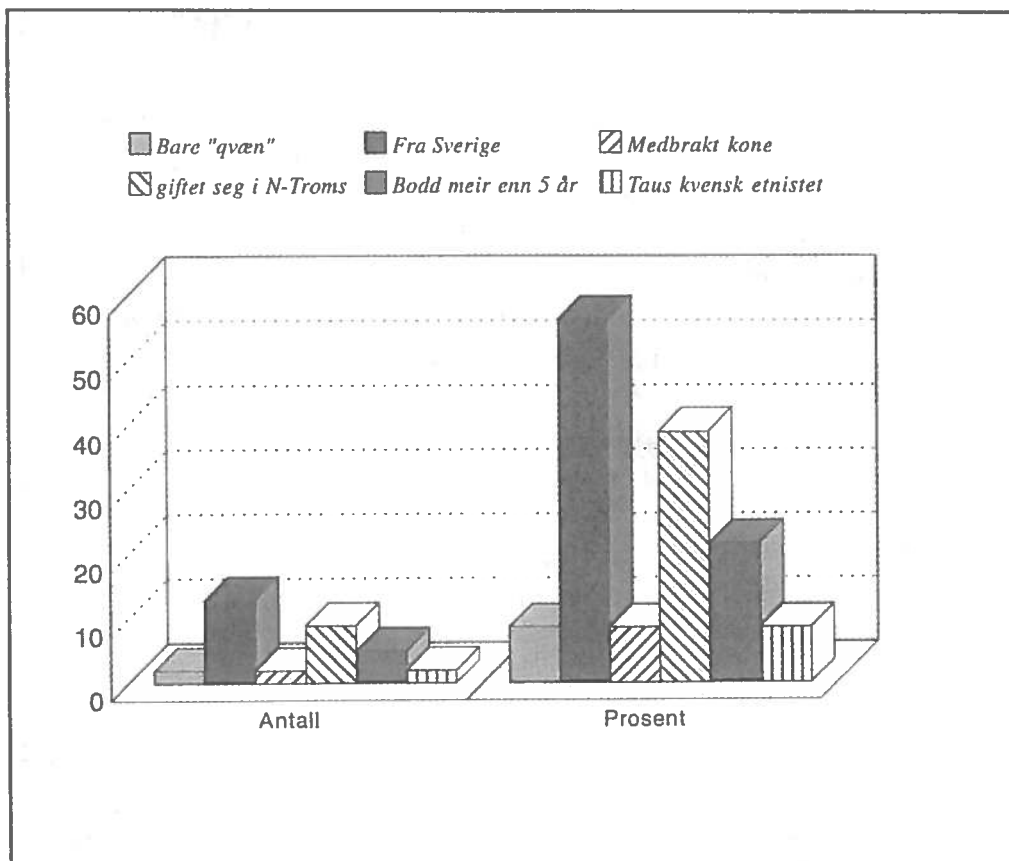
samisk befolkning. I dette bildet synes en av kvenenes handlingstrategier å ha vært å inngå ekteskap med en sjøsamers datter, eller, og det skjedde ofte, med eldre enker etter en sjøsamer med dertilhørende gårdpart. I begge tilfeller fikk kvenene anledning til slå seg ned og dyrke ei finnerydning. Dette var ikke noe særegent eller nytt for Nord-Troms. Giftemål mellom samer og finner var utbredt i finske og svenske lappmarker,⁵⁵ noe en beskrivelse fra finsk Lappland illustrerer:

"som mest skiedt på det sättet at en finne gift sig med Lappens dotter eller änckia, och dymedels antingen fått tilstånd eller och rättighet att bo ibland Lapperna på deras skattland".⁵⁶

I Nordland og Troms var "finnerydningene" en parallell til de svenske og finske skattlandene. Når parter på slike "finnerydninger" blei liggende øde, ved at en mannlig sjøsamer døde, viser kildene fra 1700-tallet at det i Nord-Troms var en kvensk handlingsstrategi å overta den øde parten, ifølge skattemanntallene ofte ved at kvenen da overtok gårdparten "med tilhørende

enke”, dvs. giftet seg med den avdøde sjøsamens enke. I fjordene i Nord-Troms, som blei en arena hvor to folkegrupper møttes, kan dette sies å være et naturlig resultat, med kvenene som innvandrede folkegruppe til områder dominert av ei anna (samisk) befolkning. Ivar Bjørklund har hevdet at sjøsamene i eldre tid bodde fast på finnerydningene i Kvænangen og Nord-Troms året rundt, nærmest som fiskarbønder. For Kvænangen har imidlertid historikeren Lars Ivar Hansen ut fra de eldre kildene på 1500- og 1600-tallet påvist

mobilitet hos sjø-samene med sesongvandringer mellom sommer- og vinterboplasser.⁵⁷ En lignende undersøkelse av undertegnede har avdekket at det samme mønster, med sommer- og vinterboplasser også eksisterte i Nord-reisa, Lyngen og Ullsfjord på 1500- og 1600-tallet. Ei mobil sjøsamisk boform er også sentral i Henry Mindes og Ole Anders Hauglids forståelse av den sjøsamiske bosettinga i Balsfjord og Malangen.⁵⁸ Ifølge Håvard Dahl Bratrein ble februk opptatt av sjøsamene i deres jakt/fiske flyttemønster, men uten å endre dette mønstret. En konsekvens av dette var at den sjøsamiske boplassen kom til å bestå av fleire atskilte boenheter, som i kildene ofte er omtalt som -by eller -sete i forbindelse med årstidstermer som sommer, vinter, vår og høst (eks. Rasteby, Taskeby, Sommarset osv.)⁵⁹ I skifter fra sist på 1600- og begynnelsen av 1700-tallet er det både for Vest-Finnmark og Nord-Troms (Lyngen) avdekket at sjøsamere hadde både vintersete og sommersete med gammer, sjå, stabbur og fehus, hvor deres fiske særlig blei drevet på sommersetet. Ved å



Figur 3 : En oversikt over bakgrunnen til mannlige kvener som ca 1740 bodde på finnerydninger i Nord-Troms. (kilde Destignation over finnerydninger anno 1739) Fig. H. Guttormsen 2000

se bort fra ei slik mobil livsform hos sjøsamene på finnerydningene, velger Bjørklund også å se bort fra det potensialet som ei sesongmessig bruk av disse boplassene hadde, m.h.t. Nord-Troms evne til å kunne absorbere ei større kvensk innvandring.

I Nord-Troms er det et gjennomgående trekk at unge, mannlige kvener, som nylig var innvandret, ifølge myndighetene ei tid lever som enslige, "omstrippende" kvener. Disse dro ofte fra sted til sted i kortere perioder på 1720-30-tallet for å drive med fiske eller snekkerarbeid, men endte ofte som tjenestefolk (drenger) eller giftet seg med kvinner som ofte var fra det sjøsamiske miljøet, og de blei derved bruker av ei finnerydning. Ei kilde fra ca 1740 gir et inntrykk av hvor utbredt slike interetniske giftemål var i Nord-Troms: Blant de mannlige kvenene som bebodde finnerydninger, hadde bare ca 8% brakt med seg kone fra Sverige/Finland, mens heile 39% hadde giftet seg med sjøsamiske kvinner, jfr. figur 3. Hoveddelen av kvenene (56%) stammet da fra Sverige (som og innbe-

fattet Finland). Ca en femtedel av kvenene (20%) hadde da vært meir enn fem år på den finneryddinga de nå bebodde.

At en så vidt stor andel av de mannlige kvenene i Nord-Troms blei gift med sjøsamiske kvinner, tyder på at kveninnvandringa i første halvdel av 1700-tallet her var dominert av enslige menn. Befolkningsutviklinga kan her tyde på at de mannlige kvenene hadde en høg alder, idet mange kvener døde etter relativt få år som brukere av jordparter på finnerydningene. Ifølge Qvigstad viste kirkebøkene for Alta at den kvenske innvandringa på 1700-tallet her blei dominert av middelaldrende menn.⁶⁰ Det kan tenkes fleire andre grunner til at menn dominerte blant kvenene som innvandringsgruppe til Nord-Troms. Ytre faktorer, som den "Stora ofreden", omformet på finsk og svensk side store landvidder og dyrkingsjord til krigsherjete områder, med en stor bondeallmue til krigsflyktninger på vill flukt ut av og bort mot fredeligere områder som resultat. Foruten flukt fra soldatutskrivning, som fleire kvener nevner i kildene, kan denne kaotiske og dramatiske perioden i Østerbottens og Tornedalens historie ha ført til at menn blei atskilt fra familie, kone og barn, eller gjennom krigshandlingenes gang brutalt gjort til enkemenn.

En egen kvensk dyrkingskultur?

I litteraturen er kvenene omtalt som dyktige jordbrukere, noe som brakte dem privilegier hos myndighetene i forhold til sjøsamene i Nord-Norge. Historikeren Einar Arne Drivenes har hevdet at når "Alta-bygget" har fått en så framtreddende plass i folketradisjonen, kan ei av årsakene være at kornslaget har vært knyttet til innvandringa av kvener, og derved blitt en viktig del av alle forestillinger og mytedannelser i kvenenes historie. Han peiker på det faktum at den lokale korndyrkinga aldri dekket noen stor del av kornbehovet, og at de historiske kildene, med få unntak, er enstemmige om å gjøre dyrkinga av matkorn til et symbol og uttrykk for kvenenes dyktighet som jordbrukere, samt å framheve hvor siviliserte og nyttige innbyggere de var i grenselandet i nord.⁶¹ På den eine sida

meiner han dette kan knyttes til fortidas ideologi, hvor embetsmennene hentet sine idealer om et rasjonelt og godt jordbruk fra Sør-Norge, hvor åkerbruk og kornbruk blir symbol på den ypperste form for jordkultivering – også for Finnmark. Men dette kan også være et resultat av en ønskedrøm hos jordbruksinteresserte embetsmenn, barnefødt i gode områder for korndyrking sørpå eller i Danmark.

I artikkelen "Kvenene – innovatører innen jordbruket i Vest-Finnmark og Nord-Troms?" har undertegnede gitt ei vurdering av samers, kveners og nordmenns jordbrukstradisjoner i eldre tid.⁶² Utgangspunktet er her ei vurdering av foreliggende historisk topografisk litteratur om økonomiske tilpasninger i form av veiding, jakt og jordbruk hos samer og finnlendere i finske og svenske lappmarker, samt finnes dyrkingstradisjoner innafor det skogsfinske området på Østlandet. Dette er så sammenholdt med de dansk/norske embetsmenns beskrivelser av samer og kvener i Nord-Norge, og trekk ved bosettingshistoria i fjordene i Nord-Troms og Vest-Finnmark. Ei vurdering av kronologi mellom tidspunkt for det første dokumenterte åkerbruk og den lokale tilstedeværelse av potensielle åkerbrukere som bønder fra Sør-Norge eller kvener, er her viktige moment.

I Nord-Norge har det eksistert ulike oppfatninger om kvenenes delaktighet i det eldste åkerbruket. Mens historikeren Ammund Heland i sitt topografiske verk fra 1906 hevdet at det var kvenene som introduserte korndyrking til Finnmark, hevdet etnologen Ole Solberg i 1938 det motsatte fordi kvenene ifølge han "ikke var slik situert at de kunne tenke på innovasjoner og eksperimenter".⁶³ I sine bøker om korndyrking i eldre tid i Nord-Norge hevdet agronomen Karl Fjærvoll i 1962 og 1965 at det ikke kunne være kvenene, men nordmennene som brakte korndyrkinga til Alta.⁶⁴ Et lignende syn avdekkes i Alta bygdebok hvor historikeren Jens Petter Nielsen har datert den kvenske korndyrkinga til ca 1730, og hevder at det var nordmenn som før 1700 innførte korndyrkinga til Alta.⁶⁵

I eldre beskrivelser om kvenene forfattet av dansk/norske embetsmenn, avdekkes en rekke interessante trekk: Når Knut Leem i si avhand-

ling om Finnmark (1767) viste til at kvenene i Vest-Finnmark dreiv åkerbruk fordi "*de i deres Fædreneland ere vante til Agerdyrkning*"...⁶⁶ kan dette tolkes som at den lokale presten i Alta (1728-35) her tilla kvenene en særegen tradisjonell kunnskap om åkerbruk. Også major Peter Schnitler hevdet i sine grenseeksaminasjon-protokoller at det her var kvenene som "*havde lært Nordmændene der at dyrke Jorden til KornAvel*" (1744).⁶⁷ Ifølge Knut Leem pleide nordmenn og samer i Alta på hans tid om sommeren å brenne opp sine gjødselhauger, fordi de ikke hadde kornåkre. Dette gjelder tydeligvis ikke for kvenene som ved Altaelva "*dyrke nogle faa og smaa Agre, hvori de saae Byg.Korn, og samme Aar høste deraf en riig Grøde*."⁶⁸ Jens Sporrings beretning fra 1734 viser at kornet i Alta i gode årringer var "*i mengde og godhed er kommen til fuldkommenhed*"...⁶⁹

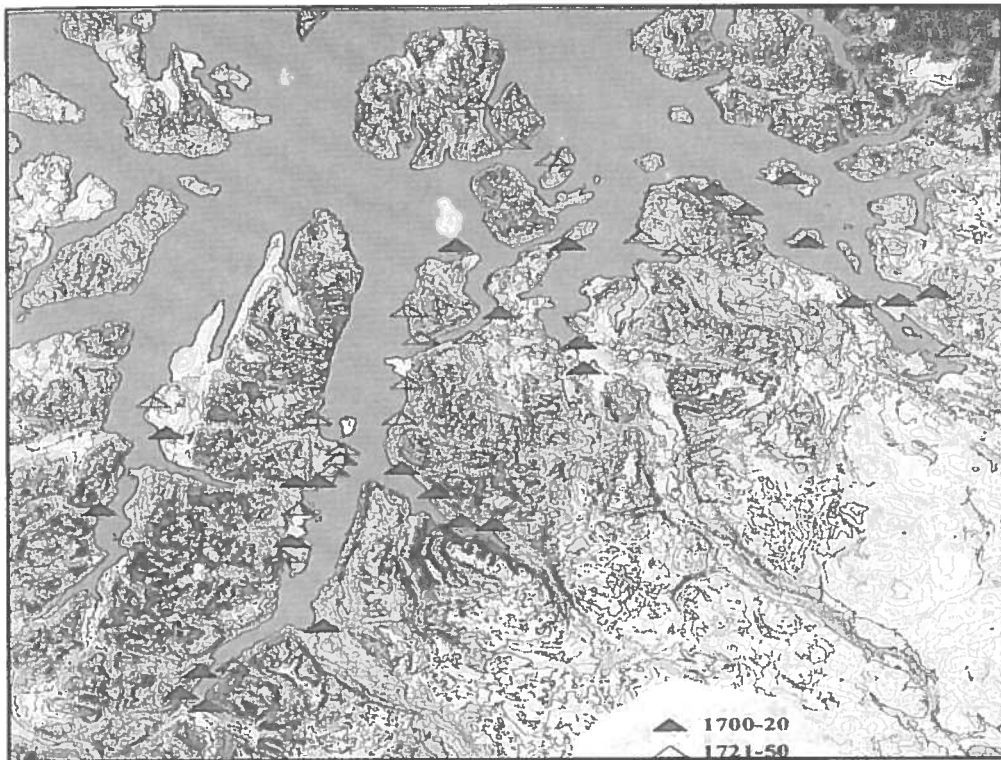
De eldste kilder om åkerbruk og den eldste kvenske bosettinga overlapper i Alta hverandre i tid. Når eldre og nyere forskning har hevdet at det var nordmenn som etter 1700 introduserte åkerbruk med korndyrking til fjordene i Vest-Finnmark og Nord-Troms, synes dette å være svakt historisk begrunnet. Åkerbruk er i Alta omtalt i 1694 samtidig med at *Peder Iversen qvæn* bodde på Årøya.⁷⁰ Denne kvenen kan nylig være ankommet, men det var ikke *Junte Iversen*, som fire år tidligere dvs. i 1690 da hadde bodd i Alta i 25 år.⁷¹ Etternavnet Iversen tyder på at Peder og Junte sannsynligvis var brødre. Foruten disse ankom til Alta i 1696 Simon Simonsen (omtalt som kven ved sin død i 1713), i 1697 ei gruppe på 6 kvener som sammen med Juntas Iversens sønner (*Iver, Nils, Henrik, Mikkel* og *Junte Juntesen*) bodde her inn på 1700-tallet.⁷² Dette viser at det her fantes ei jordbruksbefolkning (kvener) godt før innflyttinga av norske bønder til disse områdene av Alta.

Blant lappmarksforskere som Campbell, Tegengren, Hultblad og Arell synes det å ha vært ei brei enighet om betydninga av finnlenernes rydding og kolonisering av skogsområdene. Ved bruk av svedjing (nedbrenning) og det spesialiserte subarktiske jordbruket, var det finske bønder som introduserte et meire ensidig

fe- og åkerbruk til Kemi, Torne og Ume lappmarker, mens samene (lapper og skogssamer) her prioriterte jakt, fiske eller reindrift framfor jordbruk.⁷³ Disse forhold som er godt beskrevet i eldre lappmarksforskning, synes mange forskere seinere å ha oversett. Det er et faktum at mange av de kvener, som før og etter 1700 innvandret til Nord-Troms og Alta, kom fra slike eldre finske indre bosettinger i lappmarkene som fantes heilt sør til Gällivarre. Enkelte har hevdet at kvener som kom fra lappmarkene ikke kan oppfattes som kvener, fordi de i perioder har bodd i områder dominert av samer.⁷⁴

Selv om signalisering av etnisitet i de eldre kildene ofte er mangelfull, burde det være mulig å komme fram til ei rimelig avklaring av dette forhold gjennom intensiv bruk av alt tilgjengelig kildemateriale. Det er imidlertid et faktum at det både i Kautokeino og Avjovarre alt ca. 1700 bodde personer som myndighetene i skatelistene over mange år tilskreiv med *qvæn*, og ikke "finn" eller "lapp", noe som her må tolkes som et uttrykk for at disse personenes etnisitet blei oppfattet som noe forskjellig fra samene.⁷⁵ I Karasjok er kvenbosettinga fra først på 1700-tallet omtalt både av Isak Fellmann og sogneprest Hjort m.fl..⁷⁶ Einar Niemi har ellers peikt på at mange kvener krysset lappmarker på si vandring over til Nord-Norge. Det kunne skje samme år de startet vandringa, eller de flyttet etappevis over fleire år.⁷⁷

Åkerbruk som en "kulturbetinget", teknologisk innovasjon til Nord-Troms og Vest Finnmark på 16-1700-tallet, må etter dette tillegges kvenene, som ved sin ankomst til Nord-Norge, brakte med seg en nedarvet, dyrkingskultur. En del stedsnavn i Nord-Norge kan tyde på at kvener ved sin ankomst praktiserte svedjing, enten for å rydde skogsmark, eller som ledd i en årlig dyrkingsmetode, ble praktisert: *Stubeng* og *Brennfjell* i Lyngen, *Brennes*, *Brennmyra* og *Palo* i Kåfjord, *Brennbugt* i Kvænangen og *Brennelv* i Porsanger. Både Leem (1769) og Sommerfelt (1793) understreket at kvenene "er vant til å dyrke jord", og Schnitler hevdet eksplisitt at kvenene i Alta hadde brakt med seg kornsæd. Det såkalte "Alta-bygget" som av undertegnede er foreslått omdøpt til "kven-



Figur 4: Ei kronologisk framstilling av kvenenes bosteder for perioden 1700-50 i Nord-Troms. Fig. v/ H. Guttormsen 2000.

bygget”, er neppe bare resultat av myter eller en kvenheroisme, til-knyttet kvenenes inn-vandring. Sannsynlig-vis er dette en kumulativ effekt av kvenenes korndyrkning, over fleire generasjoner un-der hårde klimatiske betingelser i indre lappmarker. Resultatet ble et kornslag med spesielle kvaliteter, som når det blei sådd ved de varmere, atlan-tiske havstrendene i fjordene i Vest-Finn-mark og Nord-Troms, hvor sorenskriver Paus i 1769 for Alta oppga modnings-tider for bygg på bare 9-10 uker med 5-7 i foll.⁷⁸

Analyser av kildene viser at kvenene fra ca 1690 var bofaste i Nord-Troms og i Alta, idet de samme kvener også finnes i skattelistene på 1700-tallet i Ullsfjord, indre Lyngen, Reisa, Kvænangen, og i Alta.⁷⁹ Denne tidlige kvenske bosettinga i Nord-Troms og Alta kan her tolkes som ei stegvis bondekolonisering, som i hovedsak var motivert ut fra et ønske om å drive jordbruk. På 1740-tallet uttrykte svenske embetsmenn bekymring over at finske bøndernes gradvise oppdyrking av lappmarkene nord- og vestover i et hundre års tid, hadde ført til at mange hadde flyttet heilt ut til norskekysten:

”Uti wid pass et hundrade år hafwa Finnar begynt at flytta längre och längre up i landet

(Sverige) och sätta sig der neder så som nybyggare: Sedermera hafwa flera af de svenske (dvs. kvänske) nybyggare gått ända ned till Westersjöstranden” ...⁸⁰

En oppgave fra 1757 for Alta ved amtmann Mathias Collett viser at åkerbruket da blei drevet av 20 kvener, 4 nordmenn og 3 samer.⁸¹ Reint statistisk viser dette at åkerbruk her blei dominert av kvenene, og at denne aktiviteten blei mindre praktisert av nordmenn og samer. Etno-logen Knut Kolsrud hevdet at

det eldre jordbruket i Finnmark først og fremst var ei kjøtt- og melkeprodu-serende næringsform, hvor sjø-samenes øko-nomi i hovedsak var et høstingsjordbruk særpreget av februk med førsanking fra utslåtter, mens det egentlige åkerbruket først kom, da kvenene innvandret til Finnmark.⁸²

Spor etter en kvensk dyrkingskultur?

En analyse jeg har gjort av de eldste skattelistene til leidangen i Nord-Troms for perioden 1715-29 viser at kvenenes skatteevne, målt i årlig gjennomsnittlig skatteytelse til leidangen, lå høgre enn sjøsamenes, og litt under nordmennenes. Nordmenns skatteevne faller det naturlig å tolke som et utslag av det gode utbyttet som fisket ga, og som blei drevet rett utenfor deres gårder på ytterkysten. Samenes låge skatteevne skyldes trolig at samene, p.g.a. ei allsidigere næringstilpassning, dreiv mindre intensivt med fehold og fiske enn nordmennene, noe fleire har omtalt.⁸³ Når kvenene i Nord-Troms først på 1700-tallet har en høgre skatteevne enn samene er dette trolig en målbar effekt av kvenenes jordbruk. Ei samtidig misjonskilde fra Lyngen

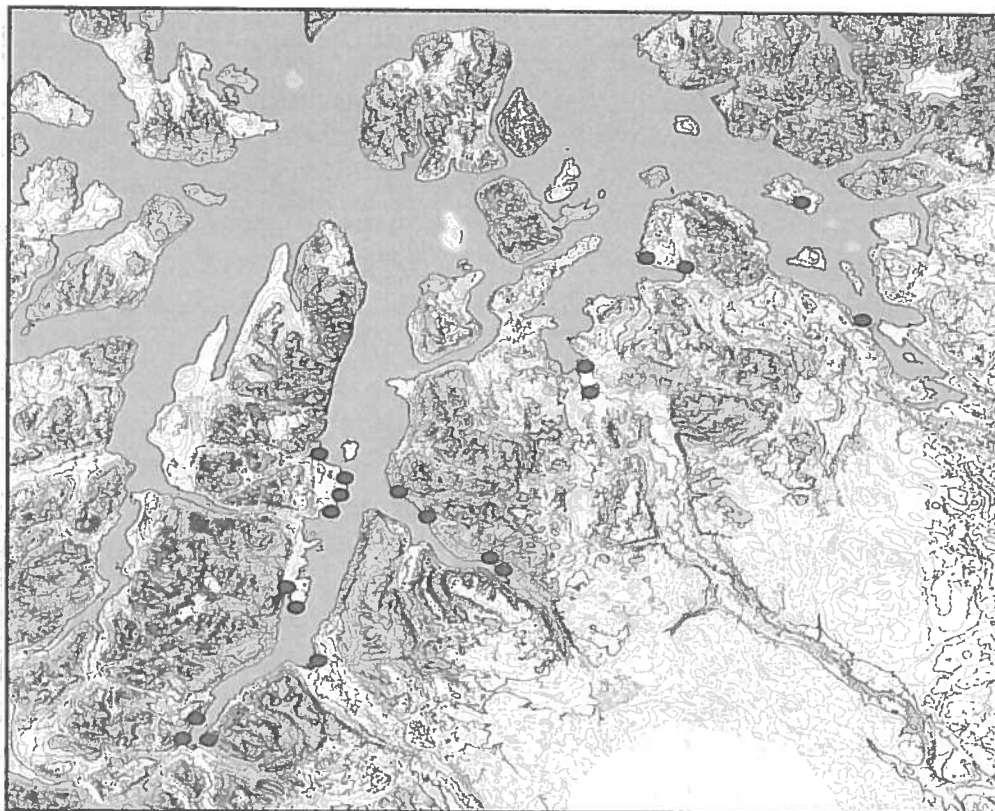
(1724) bekrefter kvenenes gode økonomi i området:

"I sær saa langt nord i Tromsen, hvor een heel Fiord kaldet Lyngen er hærilig bebyggt, og bestaar omtrent af 70

Indbyggerne, alle overflyttet fra Sverrig, og kalder disse sig Qvæner. De har ord forskiønne Landsmænd, ved Jord og Saugbrug, da de der har ryddet og dørcket skiønne Jorder, foruden at de visse tider søger sit Fiskierie til anseelig fordeel.

Disse Bøygde-Lapper i Almindelighed, ere

*baade formuende, ja eendeel kand være saa riige, at de kand siges at eye een anseelig deel Sølv og Penger....*⁸⁴



Figur 5: Beliggenhet til finnerydninger som var "kommet til forbedring" 1745, 1761. Fig. H.Guttormsen 2000.

Fram til 1750 prioriterte kvenene i Nord-Troms å bo på finnerydninger i de indre fjordene. For en del skyldes nok dette at det var disse områdene kvenene først møtte på sin innvandring fra øst, slik at disse av den grunn blei tyngdepunktene for den kvenske bosettinga. Kjerneområder for kvensk bosetting blei etablert i botn av Lyngenfjorden, Skibotn, indre Kåfjord, Reisadalen, midtre deler av Kvæningen og botnen av fjordene Alta og Porsanger. I Nord-Troms er det et markert trekk er at heilt fram til ca 1750 lå over 90% av den kvenske bosettinga på disse indre finnerydningene, jfr. figur 4. Dette tyder også på at det hos kvenene var liten interesse for å bygsle gårdparter på norske matrikkelgårder som lå lengre ut i fjordene.

I enkelte tilfeller bodde det kvener også ute på øyene i Nord-Troms, noe som tyder på at det over tid også spredde seg ei kvensk bosetting utover mot ytterkysten. Dette skyldes kanskje at jordtilgangen inne i fjordene hadde avtatt, men

det kan også tolkes som et uttrykk for at kvenene i sterke grad ønsket å ta del i fisket, som var best på ytterkysten.

Tiende og jordleie for finnerydningene blei i Nord-Troms betalt til private godseiere, handlinger som det derfor ikke finnes bevarte arkivalier om, noe som gjør at det på 1700-tallet finnes svært få konkrete beskrivelser om det kvenske jordbruket. Dette faktum gjør det derfor vanskelig her å kunne påvise *endringer* i jordbruksdyrkinga over tid, et resultat som burde kunne tilskrives kvenenes dyrkingskultur. I de statlige, bevarte fogderiregnskapene fant imidlertid myndighetene gjennom fogden et par år grunn til å bemerke at enkelte gårder (finnerydninger) i Nord-Troms "var kommet til forbedring", noe som skjedde både i 1745 og 1761, jfr. figur 5. At det nettopp på disse gårdene da i lengre tid hadde bodd kvener, er vel neppe noen tilfældighet. Dette kan derfor her tolkes som et indirekte signal om effekten av kvenenes jordbruksdrift. Ifølge ei tingberetning fra Rotsund i 1738 hadde fogden notert om kvenene i Nord-Troms at "de forstår bedre at dyrcke deris pladser. End finnerne Kand."⁸⁵

I Nord-Troms er det godt samsvar mellom det

forhold at den kvenske bosettinga var konsentrert i de indre fjordene, og det faktum at det i de samme områdene ifølge skifter blei dyrket korn. På 1770- og 1780-tallet ble det betalt kvernskatt for bekkemøller for maling av korn.⁸⁶ I booppgjør (skifter) etter avdøde kvener fra ytre Lyngen på 1750-tallet er det omtalt kornløer på gårdene Oksvik, Årøy, Koppang og Svendsby, noe som på 1780-tallet også er omtalt i skifter på gårder i indre Kåfjord og Lyngen som Normannvik og Trollvik, Horsnes og Karnes. I skiftene fra Lyngen og Kåfjord finnes det også omtaler av spesialiserte kornløer på 1750- og 1780-tallet, noe som viser og at det må ha vært *stabilitet og kontinuitet* i korndyrkinga, med ei årlig forventning om å få kornavling. Skiftene viser og at kvenene i sterkere grad enn samene satset på husdyrhold av storfe, fordi de ofte eide høyløer for å lagre vinterfôr. Denne tradisjonen var utbredt i de finske og svenske lappmarkene, hvor myndighetene tidlig påla de finske nybyggerne å bygge slike for å forhindre næringskonflikter ved å forhindre at vinterfôret innsamlet fra engsletter blei oppspist av reindriftssamenes rein.

Summary

Sagatidas Kvenlands omfattet trolig et bredt område rundt Bottenvika heilt sør til Skellefteå på svensk side. Mangelen på kontinuitet mellom bosettingssporene i yngre jernalder og tidlig middelalder gjør det problematisk å hevde at beboerne rundt Bottenvika er etterkommere av kvenene på 800-tallet. På Nordkalotten er det i Nord-Norge at tradisjonen med begrepsparene Kvenland/kven er brukt mest, hvor de opptrer i historiske kilder i heile tidsrommet 1500- til 1800-tallet. Denne lange kontinuiteten kan gi støtte til teorien om at kven er av norrønt opphav, som en betegnelse på finnlendere med finskspråklig kultur som flytter over til Nord-Norge. I skattelistene var det særlig før etableringa av ei felles grenselinje i 1751 at myndighetene brukte tilskrivning med *qvæn*, og da bare på personer med finskspråklig bakgrunn, ikke på samer. I Nord-Troms og Alta blir kvenbegrepet brukt slik gjennom heile 1800-tallet.

Den kvenske innvandringa var på

1700-tallet sterkest til Nord-Troms og Vest-Finnmark (Alta) hvor tilgangen i de samiske områdene i de indre fjordområdene var god. Gjennom giftemål med sjøsamiske enker fikk kvenene gradvis innpass på finnerydningene i Nord-Troms. Dette var jordplasser gitt av kong Kristian IV som i si tid ga skattefri jord til samene på det vilkår at de skulle bli fastboende ved sjøsida i Troms og Nordland.

Finnlenderne praktiserte en særegen dyrkingskultur i de finske og svenske lappmarkene. Analyser av utsagn i eldre topografisk kultur ut fra et agrarhistorisk perspektiv, viser at dette også gjelder for kvenene som framhever seg ved tidlig å være den dominerende jorddyrkende gruppa i fjordene i Nord-Troms og Vest-Finnmark. Disse forhold viser at den eldre kvenske korndyrkinga er en historisk realitet, og ikke et utslag av mytedannelser tilknyttet kvenhistoria rundt om i Nord-Norge.

Fotnoter

- ¹ Egil Skallagrimssaga
- ² Vahtola, Jouku, 1994, Kvenene – vem var de ursprungligen?
- ³ Vahtola, Jouku, 1994, Ibid.
- ⁴ Julku, Kystiö, 1986, Kvenland – Kainuunmaa.
- ⁵ Tidligere undersøkelser ved Kokkola gjort av A.M. Tallgren og E. Kivikoski. Undersøkelser i Øvre Torneå gjort av Pentti Koivunen og Thomas Wallerström (etter Julku, Kyösti, 1986. Op.cit.).
- ⁶ Wallerström, Thomas, 1995, Norrbotten, Sverige och Medeltiden, ss.90,94
- ⁷ Vahtola, Jouku, 1994, Op.cit. s. 8
Fjellström, Phebe, 1991, Etnologien känner inga gränser, ss.51-52 anvendte begrepet ”bottniske trappers”
- ⁸ Vilkuna, Kustaa, 1969, Kainuu – Kvänland – ett finsk-norsk-svensk problem.
Fjellström, Phebe, 1987, Älvdalskultur kring Bottenvikens nordliga spets ur etnologiskt perspektiv
- ⁹ Åkermann, Sune, 1990, Storfamilj och storhushåll vid övergången mellan medeltid och nyare tid s.13-14.
- ¹⁰ Guttormsen, Helge, 1996, Hellekistene - et kulturminne fra jernalderen, en funntom periode

i Nord-Troms?

Guttormsen, Helge, 1998, På spor etter eldre kvensk bosetting i Nord-Troms og Finnmark, ss. 3-34. Denne artikkel gir på brei basis ei analytisk drøfting av den kvenske bosettingas alder i Nord-Norge ut fra arkeologiske funn, eldre historiske kilder samt opptreden av eldre stedsnavn.

¹¹ Tägil, Sven, 1995, Ethnic and National Minorities, p.15

¹² Smith, Anthony D., 1991, National Identity.

¹³ Utne og Solberg, 1938, Finnmark omkring 1700, s.128 Fogderiregnskap for Skjervøy 1721 RA.

¹⁴ Vahtola, Jouko, 1994, Op.cit., s.8 med henvisning til Peter N. Schnitler (1742-45),bd.II, s.360.

Guttormsen, Helge, 1998, Op.cit., side 13, ss. 16-17.

¹⁵ Schnitler, Peter N., 1742-45, Peter N. Schnitlers grenseeksaminasjonsprotokoller, bd III, s.54. 57.

¹⁶ Henninen, Terje, 1972, Den kvenske innvandring til Alta på 1700-tallet. s.65

Leem, Knut, *Beskrivelse over Finnmarkens Lapper(1767)*, ss. 9-10.

¹⁷ Sommerfelt, O.H., 1799 Innberetning av 1793, her gjengitt etter Qvigstad, 1921, Op.cit., s.17

¹⁸ Rode, Fredrik., 1842, Optegnelser fra Finmark samlede i Aarene 1826-1834.(Skien 1842), s.96

¹⁹ Qvigstad, Just, 1921, Den kvænske Indvandring til Nord-Norge, s.1.

²⁰ Keilhau, V.M., 1831, Reise i Øst- og Vest-Finmarken. Samt til Beeren-Eiland og Spitsbergen i Aarene 1827 og 1828.

²¹ Bratrein, Håvard Dahl, 1982, Bokmelding av Balsfjord og Malangens historie fram til 1830-åra, s.202

²² Wallerstöm, Thomas, 1997: "De historiske källornas "folknamn" som analysenheter..., ss.407-409.

²³ Qvigstad, Just, 1929: Sjøfinnerne i Nordland, side 35.

²⁴ Guttormsen, Helge, 1984, Viesterålas.

Borgos, Johan, 1988: Befolkning, bosetting og økonomi i Barkestad og Langnes fjerding

1700-1820. Guttormsen, Helge, 2000 a, Den eldre sjøsamiske bosettingas omfang og røtter i Vesterålen.

²⁵ Hansen, Lars Ivar, 1986, Samiske rettigheter til jord på 1600-tallet. Finnejorder i Sør-Troms, ss.111-122.,

²⁶ Hansen, Lars Ivar, 1986, Op.cit., s.123, s.114.

²⁷ Fogderiregnskapene for Finnmark 1700-38, disse kvenene er nevnt under "nordmenn" utelukkende fordi de bor på bumannsgårder. Egne studier Riksarkivet, Oslo

²⁸ Qvigstad, Just, 1921, Op.cit.

²⁹ Henninen, Terje, 1972, Op.cit.

³⁰ Fogderiregnskap for Finnmark for perioden 1690-1765, 25 pakker. Egne studier Riksarkivet, Oslo sammenholdt med Terje Henninens tolkninger (Op.cit. 1972).

³¹ Samtlige fogderiregnskap for Senja og Troms gjennomgått for perioden 1694-1800. (ca 65 pakker). Egne studier, Riksarkivet i Oslo.

³² Henninen, Terje, 1972, Op.cit., ss. 65-66. Henry Minde har i si hovedfagsavhandling i historie for Alta hevdet at "det virker som Henninen altfor lett godtar at innflyttere til Alta tidlig på 1700-tallet var finner (dvs. kvener) og ikke samer, og dette enda de kom fra typiske samiske strøk", 1975, side 13, fotnote 2. Dette står etter mi vurdering ikke i et rimelig forhold til verdien av Henninens arbeid med primærkildene i Riksarkivet (håndskrevne fogderiregnskap) og de historiske metoder han bidro til å utvikle. Et særtrekk er at Henninen under rekonstruksjonen av den kvenske populasjonen, i stedet for bare å bruke ei, brukte fleire samtidige kilder om de samme personene (kvenene). Min komparasjon av materialet for Nord-Troms med Alta m.h.t. den kamerale etnisitet for kvenene på 1700-tallet har og kun avdekket få feil ved Henninens arbeid.

³³ Barth, Fredrik, 1969, Ethnic Groups and Boundaries, ss. 9-38

³⁴ Eriksen Hylland, Thomas, 1994, Subjektive og objektive aspekter ved nasjonal identitet, ss.82-83

³⁵ Allmuen i Kvænangen protesterte da fogden i 1717 ville tillate tillate at kvenene fikk bygsle Skorpa fordi den "af finner (=samer) har veret optaet og rødet", men slekta etter disse samiske

beboerne var borte og i 1721 tillot fogden bygsling.

³⁶ Bratrein, Håvard Dahl, 1986: Portrett av en "kven".

³⁷ Ut fra diakrone analyser av i skattemanntalene for Alta, Kautokeino og Avjovarre for perioden 1702-70 m.h.t. personers årlige, kammerale etnisitet, dvs. med tilføyelsen "qvæn" Egne studier fogderiregnskapene for Finnmark, Riksarkivet, Oslo.

Guttormsen, Helge, 2001 a, Kvensk etnisitet og erverv på 1700-tallet. En studie... (in press) Her er endringene i kvenenes "kamerale etnisitet" i tida 1720-60-tallet drøftet i detalj for Alta og Nord-Troms.

³⁸ Minde, Henry, 1975, Folketilveksten i Alta 1690-1825, s.61

³⁹ Bjørklund, 1985, Fjordfolket i Kvænangen, s.80

⁴⁰ Niemi, Einar, 1991, Kven et omdiskutert begrep, ss.124-125

⁴¹ Fellman, Isak, 1839, Wasa Tidning

⁴² Stockfleth, Nils Vibe, 1848: Bidrag til Kundskab om Qvænerne i Kongeriget Norge, side 50. Departementet for indre saker...

⁴³ Niemi, E., 1991, Op.cit., ss.127-128.

Friis, J.A., 1871, En sommer i Finmarken, russisk Lapland og Nordkarlen, s.90

⁴⁴ Tingberetning for Loppa 1705: kvenen Hinder Matzons sønn "født udj Qvænland" (Skifteprotokoll Finnmark Sorenskriveriprot. Bok nr. 3, 1705-,s. 243, HF 2011.) En kven i Øksfjord: Skattemanntallet for 1715. Hammerfest: Johannes Henriksen quæn 1755 (Finnm. Sorenskriveri Justitsprot. 41b, s.1086)

⁴⁵ Teerijoki, Ilkka, 1993, Tornedalens historia II, s.17 Fogdens notat i manntallslengden for Tornedalen 1684.

⁴⁶ Juntikkala, Eino, 1955, The Great Finnish Famine in 1696-97, p.51-52. Bl.a. var hungersårene sterke i byene Kitka og Maanselkä i Kemi lappmark, men også i Tornedalen

Tegengren, Helmer, 1952, En utdød lappkultur i Kemi Lappmark s55, Teerijoki, I., Op.cit., 1993, s.16

⁴⁷ Tallet kvener skal være høgre for 1700 i Alta enn Henninen (1972) oppgir. Her mangler bl.a.: seks "Swenske Lapper fra Torna" hadde i følge

et tingreferat i 1697 kommet til Alta. Disse "lappene" blei i 1701 registrert som samer, mens seinere kilder avdekker at det her er kvener fra Kangos i Tornedalen det dreier seg om. Kilde: Finnmark Tingbøker 22, fol.128, Skiftebøker for Finnmark nr.7 (fol.82b) og nr.8 (fol.64). Kvenen Simon Simonsen som i 1696 kom til Alta, død 1713 mangler og hos Henninen. Brev fra Sverre Eilertsen Alta 1998.

⁴⁸ Tenerz, Hugo, 1962, Ur Norrbottens finbygds historia, s.242, s. 249

xlix Steen, Adolf, 1954, Samenes kristning og finnemisjon til 1888, s. 147-148 Ifølge egne notater var Wegelius i Norge fra 1713-20. Han måtte sammen med sin fars familie flykte til Norge og bodde ei stund i områdene mellom Enontekis og Jukkasjärvi. Wegelius fulgte fleire ganger flyktninger og fjellsamer til Norge (trolig både Nordreisa og Alta)

⁵⁰ Sporning, Jens, Relation angaaende Findmarkcken 1734: "*Disse Qvæner er kommen fra Torna amt i Sverrig, og i dend Krig mellem Muschov og Sverrig, hafde taget sin retirade til Svensk Lapland, hvorfra De resolverede at begifve sig need til Alten*".

⁵¹ Tegengren, Helmer, 1952, Op.cit., s.131, s.182 .Nødsårene godt beskrevet i A. Hellant reisebeskrivelser for årene 1740-49.

⁵² Fellman, Jacob, 1906, Anteckningar under min vistelse i Lappmarken bd. I, s. 35 Peski-Heikki med 3 sønner

⁵³ Schnitler, Peter N., Major Peter Schnitlers grenseeksaminasjons protokoller 1742-45, bd.II, s.388

⁵⁴ Bjørklund, Ivar, Fra "Bøgdelap" til "qvæn", ss.161-169

⁵⁵ Campbell, Åke, 1948, Från vildmark till bygd...s.226, s.263

Tegengren, H., 1952, Op.cit, s.88 Hultblad, Filip, 1968, Övergång från nomadism till agrar bosättning i Jokkmokk, s.196. Arell, Nils, 1977, Reinnomadismen i Torne lappmark, s.185

⁵⁶ Grensekommisar Carolus Fridereich rapport fra befarung av området ved Kittilä 1741. (Fellman, J. VCVIII)

⁵⁷ Hansen, Lars Ivar, 1987, Tverrfaglig forskningsdebatt eller "immun-forsvar" for disiplinene? ss.35-37.

- ⁵⁸ Hauglid, Anders Ole og Minde, Henry, 1980,
- ⁵⁹ Bratrein, Håvard Dahl, 2000, Den todelte eller ambulante gård. Eldre samisk jordbruks-historie... ss.26-30
- ⁶⁰ Qvigstad, Just, 1921: Op.cit. ss.14-15. Qvigstads analyse av ministerialbøkene for Alta 1725-51.
- ⁶¹ Drivenes, Einar Arne, 1985, Åkerbruk i Finnmark?, ss.146-147.
- ⁶² Guttormsen, Helge, 2000 b, Kvenene – innovatører innen jordbruket i fjordene i Vest-Finnmark og Nord-Troms, ss.25-42 og en kortere engelsk versjon: Guttormsen, H., 2000 c, Did the Kvens Introduce a New Type of Farming to Northern Norway?
- ⁶³ Helland, Ammund, 1906, Finmarkens Amt del I, s.345, del II, s.430.
- Solberg, Ole, 1938, Henrich Adelaer i Finnmark 1690, fotnote side 251
- ⁶⁴ Fjærvoll, Karl , 1962, Korndyrkinga i Hålogaland i gammel tid
- 1965, Korndyrkinga i Troms fylke i 1700-åra med tilknytning til nyare tid, s.105
- ⁶⁵ Nielsen, Jens Petter, 1990, Altas historie bd. 1, side 209
- ⁶⁶ Leem, Knut: 1767, Beskrivelse over Finmarkens Lapper, s.380
- ⁶⁷ Schnitler, , Peter, N, 172-45, Op.cit., side 109.
- ⁶⁸ Leem, Knut 1767: Op.cit.
- ⁶⁹ Sporning, Jens, 1793: Relation angaaende Finmarken 1734, s.63.
- ⁷⁰ Utne, Martha Broch, 1932, Niels Knags Matricul 1694
- ⁷¹ Henrich Adelaers mantall for 1690: "*Junte Iversen, fød i Qveneland. Veret udi Findmarken 25 aar, er med sin qvinde och 7 Børn self 9de.*"
- ⁷² Belegg for Simon Simonsen 1696 som kven i Skifteprot. Nr. 7 for Finnmark folio 32 B. Simon er bare i skiftet ved sin død i 1713 omtalt som kven,. Belegg for innvandring av gruppe kvener i 1697: Finnmark Tingbøker 22, fol.128 og skiftebøker for Finnmark nr. 7 (fol. 82b) og nr.8 (fol.64). Disse er ikke omtalt som kvener i skattelistene, og derfor ikke med i Henninenes oversikt fra 1972.
- ⁷³ Samtidskilder: Johan Graan beretning av 1671 for svenske lappmarker. Ifølge Carl Linné (1732) dreiv samene (lappene) i svenske lappmarker jakt og fiske. Samuel Chydenius og Nils Fellmans beretninger fra Kemi lappmark 1740-tallet. Erik Grape, 1829, Utkast til Beskrifning öfver Enontekis sokn (1803-04).
- Tegengren, Helmer, 1952, Op.cit., .56, s.75., s.87, s.183-185 referer Chydenius og Fellman: i Kemi lappmark drev samene (lappene) jakt, fiske og beverfangst og noe villreinfangst ennå på 1740-tallet. Campbell, Åke, 1948, Op.cit., s.40, s.56, s.199, s.212 viser til Graan og Linné. For øvrig Hultblad, Filip, 1968, Op.cit. s.163, s.170 og Arell, Nils, 1977, Op.cit., s.185.
- ⁷⁴ Minde, Henry, 1975, Op.cit., side 61.
- ⁷⁵ Egne studer av skattelister til leidangen for Kautokeino og Avjovarre i tida 1700-1780-tallet, Fogderiregnskapene for Finnmark. Riksarkivet, Oslo.
- ⁷⁶ Fellman, Isak, 1906, Op.cit., s.131 og av sogneprestene Dahl, Paus og Hjort omtaler at det i 1776 her bodde 10 kvenfamilier. Paus, 1769, Op.cit, Saxlund, H., 1896, Lidt af hvert fra Karasjok. Finnmarksposten 1896.
- ⁷⁷ Niemi, Einar, 1991, Op.cit.
- ⁷⁸ Paus, H. (1769), Indberetning om Finmarkens økonomiske Tilstand 1769, s.233
- ⁷⁹ Guttormsen, Helge, 2001 b, Kvensk innvandring til Nord-Norge.
- ⁸⁰ Vicehärdshöfding A. Hellants erklæring av 1748 (her etter Fellman, I, 1906, Handlingar I, s.411). På denne tida var nemlig finske bønder omtrent aleine om å kolonisere svenske lappmarker.
- ⁸¹ Collett, Mathias (1757) Amtmann Collets Relation angaaende Finmarken.
- ⁸² Kolsrud, Knut, 1955, Sjøfennene i Rognsund, side 144
- ⁸³ Stensland, Rolf, 1979, Bosetninga i Steigen 1300-1600, Sjøpstad, Tom, 1980, Den sjøsamiske bosetting i Helgøy fram til 1800, Guttormsen, Helge, 2000 a, Op.cit.
- ⁸⁴ Skanke, Hans 1724: Eptomes Historiæ Missionis Lapponicæ, s.156. Sammenblandinga "Bøygde-Lapper" og "kvener" var vanlig hos samtidas forfattere.
- ⁸⁵ Justisprotokoll for Senja og Troms 1738.
- ⁸⁶ Guttormsen, Helge, 2000 c, Op.cit., Årlige lister over kvernskatten 1778- i fogderireg

skapene for Troms. RA, Oslo.

Kilder

Utrykte kilder.

Fogderiregnskapene for Troms fogderi årene 1697-1800, Riksarkivet, Oslo.

Fogderiregnskapene for Alta 1694-1765.

Fogderiregnskap for Finnmark. Riksarkivet, Oslo.

Fogderiregnskap for Kautokeino og Avjovarre 1702-70. Fogderiregnskap for Finnmark. Riksarkivet, Oslo.

Finnmark Tingbøker nr. 22 /folie 128

Skiftebøker for Finnmark.nr. 7 (fol.82b) og nr. 8 (fol.64)

Skifteprotokoll nr. 7 for Finnmark folio 32b.

Skifter for Lyngen Statsarkivet i Tromsø.

Justisprotokoll for Senja og Troms 1738.

Trykte kilder

Arell, Nils, 1977, Rennomadismen i Torne lappmark- markanvändning under kolonisationsepoken i fr.a. Enontekis socken. *Geografiska inst.Umeå universitet.*

Medd. Nr. 24 /Kungl. Skytteanska Samfundets handlingar no.17 Umeå.

Bjørklund, Ivar, 1983, Fra "Bøgdelap" til "qvæn". Etnisk identitet som økonomisk tilpassning blant kvæner og samer på 1700-tallet. *Heimen bd. XX.*

Bjørklund, Ivar, 1985, Fjordfolket i Kvæningen. Fra samisk samfunn til norsk utkant 1550-1980. *Kvæningen bygdebok bd. I.Kvæningen kommune.*

Bratrein, Håvard Dahl, 1970: Befolkning og kirkebygging nord for Malangen i eldre middelalder. *Håløygminne.*

Bratrein, Håvard Dahl, 1982, Bokmennding av Balsfjord og Malangens histore fram til 1830-åra. *Heimen bd. XIX.*

Bratrein, Håvard Dahl, 1986, Portrett av en "kven". *Menneske og miljø i Nord-Troms.*

Bratrein, Håvard Dahl, 1990, *Karlsøy og Helgøy bygdebok bd. II*, Karlsøy kommune.

Bratrein, Håvard Dahl, 1999, Den to-delte eller ambulante gård. Eldre samisk jordbrukshistorie, sett i lys av årstidsnavn. *Norna-rapporter 70B*, red Sandnes, Stemshaug. Norra forlaget. Uppsala.

Borgos, Johan, 1988, Befolkning, bosetning og økonomi i Barkestad og Langnes fjerdingar 1700-1820. *Diedut nr. 3.*

Campbell, Åke, 1948, Från vildmark till bygd. En etnologisk undersökning av nybyggarkulturen i Lappland före industrialismens genombrott. Uddevalla. *Skrifter utg. genom Landsmåls- och folkeminnesarivet i Uppsala, ser.B:5.*

Collet, Mathias, *Amtmann Collets Relation angaaende Finmarken.* København 1757. No.264. Riksarkivet Oslo. Kildeskriftsamlingen.

Drivenes, E. A., 1985, Åkerbruk i Finnmark? Korndyrking på 1700- og 1800-tallet. *Heimen vol.22.*

Eriksen Hylland, Thomas, 1994, Subjektiv og objektive aspekter ved nasjonal identitet. *Nasjonal identitet og nasjonalisme. Rapport HiFo-seminar. Del 2.* Red. Nielsen Ohman, Den norske historiske forening Oslo 1994.

Fellmann, Jacob, 1906, *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken, bd. I-IV.* Helsingfors.

Fjellström, Phebe, 1987, Älvdalskultur kring Bottenvikens nordliga spets ur etnologiskt perspektiv. *Studia Serpentina 14.2.*

Fjærvoll, Karl, 1962, Korndyrkinga i Hålogaland i gammel tid på 1500- og 1600-åra. *Særtrykk av Håløygminne.*

Fjærvoll, Karl, 1965, Korndyrkinga i Troms fylke i 1700-åra med tilknytning til nyare tid. *Særtrykk av Håløygminne.*

Grape, Erik J., 1969, Utkast till beskrifning över Enontekis sokn i Torneå Lappmark (1803-04). Kungl. Vetenskapsakademis nya Handlingar 1803-04. *Tornedalica nr. 7/1969.*

Guttormsen, Helge, 1984, *Viesterålas.* Melbu, 1984.

Guttormsen, Helge, 1996, Hellekistene - et kulturminne fra jernalderen. En funntom periode i Nord-Troms? *Menneske og miljø i Nord-Troms.*

Guttormsen, Helge, 1998, På spor etter eldre kvensk bosetting i Nord-Troms og Finnmark. *Kvenenes historie og kultur*, Seminarrapport vl Nord-Troms Historielag.

Guttormsen, Helge, 2000 a, Den eldre sjøsamiske bosetningas omfang og røtter i Vesterålen. Ei drøfting av tause kilders betydning for rekonstruksjon av eldre samisk historie.

- I *Den komplekse Kontinenten. Forskningsrapporter från Institutionen för historiska studier vid Umeå universitet nr. 14.* red. Sköld, Peter og Lantto, Patrik. ss.11-41
- Guttormsen, Helge, 2000 b, Kvenene - innovatører innen jordbruket i fjordene i Vest-Finnmark og Nord-Troms? Myte eller historisk realitet? *Jordbruk og torvtaking i kvenområder og skogs-finske områder. Rapport fra seminar 1998.* Vadsø Museum 2000, Skriftserie, nr.2., ss25-42
- Guttormsen, Helge, 2000 c, Did the Kvens Introduce a New Type of Farming to Northern Norway? In *Aspects of Arctic and Sub-Arctic History. Proceedings of the International Congress on the History of the Arctic and Sub-Arctic Region Reykjavík 1998.* ed. Sigurdsson og Skaptasjón, pp. 315-329.
- Guttormsen, Helge, 2001 a, Kvensk etnisitet og erverv på 1700-tallet. En studie av kvenene som gruppe og kvenske handlingsstrategier i Nord-Troms. In press. Universitetet i Umeå
- Guttormsen, Helge, 2001 b, Kvensk innvandring til Nord-Norge. *Ottar.*
- Hansen, Lars Ivar, 1986, Samiske rettigheter til jord på 1600-tallet. Finnejorder i Sør-Troms. *Tromsø Museums Skrifter XX.*
- Hansen, Lars Ivar, 1987, Tverrfaglig forskningsdebatt eller "immun-forsvar" for disiplinene? Perspektiver på kulturhistorisk forskning i samisk fortid. Utrykt manus. 55s.
- Hauglid, Anders Ole og Minde, Henry, 1980, Sesongboplass – Finnerydning – Gård. Samisk bosetningshistorie i Balsfjord kommune under jordbrukskoloniseringa. *Heimen bd.XVIII.*
- Helland, Amund, 1906: Topografisk-strategisk beskrivelse over Finmarkens Amt. Første del. *Norges Land og Folk, bd. XX.*
- Henninen, Terje, 1972, Den kvenske innvandringen til Alta på 1700-tallet. Utrykt hovedfagsavhandling i historie, Universitetet i Trondheim.
- Hultblad, Filip, 1968, Övergång från nomadism till agrar boscättning i Jokkmokks socken. *Meddelen från Uppsala Universitetets Geografiska Institutioner Ser A Nr.230.*
- Juntikkala, Eino, 1955, The Great Finnish Famine in 1696-97. *Scand. Economic Historical Review*
- Julku, Kyösti, 1986, Kvenland- Kainumaa. *Studia Historica Septentrionalia II,* Oulu.
- Keilhau, V.M, 1831, Reise i Øst- og Vest-Finnmarken. Samt til Beeren-Eiland og Spitsbergen i Aarene 1827 og 1828.
- Kolsrud, Knut, 1955, "Sjøfinnane i Rognsund. Ein etterrøknad om busetjing og næringsform i ei samisk bygd i Vest-Finnmark." *Studia Septentrionalia Vol. VI.* Oslo.
- Leem, Knut, 1767, *Beskrivelse over Finmarkens Lapper.* (København.1767)
- Minde, Henry, 1975, Folketilveksten i Alta 1690-1825. Belegg-utvikling-bakgrunn. Utrykt hovedfagsoppgave i historie. Universitetet i Tromsø 1975.
- Nielsen, Jens Petter, 1990: *Altas historie bd. I (1526-1826).* Alta kommune.
- Niemi, Einar, 1991, Kven - et omdiskutert begrep. *Varanger Årbok 1991.*
- Paus, Hans, 1769: *Indberetning om Finmarkens økonomiske Tilstand 1769.* (Vadsø 1908)
- Qvigstad, Just, 1921, Den kvenske Indvandring til Nord-Norge. *Tromsø Museums Skrifter.*
- Qvigstad, Just, 1929, Søfinnene i Nordland. *Tromsø Museums Skrifter.*
- Rode, Fredrik, 1842, *Optegnelser fra Finmarken samlede i Aarene 1826-1834.* Skien.
- Schnitler, major Peter N., 1742-45, *Major Peter Schnitlers Grenseeksaminasjonsprotokoller 1742-45 bd. I, II, III.* Ed. Kr. Nissen og J. Kvamben, Oslo, 1962.
- Skanke, Hans, 1724, *Eptomes Historiæ Missionis Lapponicæ v/ Falkenberg,* Johs 1944. *Nordnorske Samlinger bd. V.*
- Smith, Anthony D., 1991, *National Identity.* London.
- Stensland, Rolf Harald, 1979, Bosetninga i Steigen 1300-1600. Utrykt hovedfagsavhandling i historie, Universitetet i Tromsø
- Solberg, Ole, 1938, Henrich Adelaer i Finnmark 1690. *Nordnorske Samlinger bd. I,* 1938.
- Finmark omkring 1700: Aktstykker og oversikter. Oslo.
- Sommerfelt, O.H., 1799: Kort Beskrivelse over Finmarken. *Topographisk Journal for Norge, bd. VII.* Christiania 1799-1800.
- Sporring, Jens, "Relation angaaende Findmarcken,1734". *Topografisk Journal for Norge, vol. 2:5-8 (1793).*

- Steen, Adolp, 1954, Samenes kristning og finnemisjon til 1888. *Avhandlinger utgitt av Egede Instituttet nr. 5.*
- Stockfleth, Nils Vibe, 1848, *Bidrag til Kundskab om Qvænerne i Kongeriget Norge.* Christiania 1848.
- Søpstad, Tom, 1980, Den sjøsamiske bosetting i Helgøy fram til 1800. Trykt mag.art. avhandling i arkeologi. *Publikasjon nr. 5 Helgøyprosjektet, Universitetet i Tromsø.*
- Tägil, Sven, 1995, Ethnic and National Minorities. *Ethnicity and Nation Building in the Nordic Word.* Red. Tägil et.al. London
- Teerijoki, Ilkka, 1993, *Tornedalens historia II.*
- Tegengren, Helmer, 1952, En utdød lappkultur i Kemi Lappmark. Studier i Nordfinlands Kolonisationshistoria. *Acta Academiae Abonensis. Humaniora XIX:4,* Åbo.
- Tenerz, Hugo, 1962, Ur Norrbotens finnbygds historie.
- Utne, Martha Broch, 1932: Niels Knags Matricul 1694. Første hefte. To jordebøker fra 1694. *Nordnorske samlinger bd. I,* Oslo 1932.
- Vahtola, Jouko, 1994: Kvenene – vem var de ursprungligen? I *Kvenene - en glemt minoritet?* Seminar Universitetet i Tromsø 14.11.1994. Utg. v/ Kvenforbundet.
- Vilkuna, Kustaa, 1969: Kaiunu – Kvänland – et finsk-norsk-svenskt problem. *Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi XLVI.* Uppsala.
- Wallerstöm, Thomas, 1995: Norrbotn, Sverige och medeltiden. Problem kring makt och bosättning i en europeisk periferi. *Lund Studies in Medieval Archaeology 15:1.*
- Wallerström, Thomas, 1997, De historiske källornas "folknamn" som analyseenheter och prosjektet. *Stat, etnisitet og religion.* Universitetet i Tromsø.
- Åkermann, Sune, 1990, Ett ekosystem och dess förvandling. Storfamilj och storhushåll vid övergången mellan medeltid och nyare tid i två norrländska älvdalar. I *Älvdal i norr. Människor och resurser i Luledalen 1300-1800.*

Kveenimääritelmä ja kveenit ryhmänä Pohjois-Norjan historiassa

Helge Guttormsen
Tromssan yliopisto

Pohjois-Norjassa esiintyy monia kansanryhmien nimityksiä, jotka perinteisesti kytetään saamelaisien ja kveenien etnisyyteen. Kansanryhmien nimitykset ovat tulosta kanssakäymisestä ja suhteista eri ryhmien välillä ja tutkimus on tarpeen, koska näyttää olevan epäselvää, minkälaisen sisällön voimme näille käsitteille antaa. Tämän artikkelin päätavoitteena on tarkastella kveenejä Pohjois-Norjan historiaan kuuluvana ryhmänä norjalaisesta näkökulmasta käsin, ja tutkia missä määrin kveenit voitiin katsoa muodostavan oman etnisen ryhmänsä. Pohjois-Norjassa on saamelaisesta kansanryhmästä käytetty nimityksiä "finn" ja "lapp" ja suomalaisperäisestä väestöstä nimitystä "kven" (kveeni) erityisesti Alattion (no. Alta) ja Pohjois-Tromssin alueilla. Tutkimme lähemmin, millä tavoin viranomaiset käyttivät näitä eri kansanryhmien nimityksiä varhaisemmissa lähteissä. Mistä löytyvät Pohjois-Norjan vanhimmat kveeniasutuksen jäljet? Minkälaisesta asutuksesta oli kyse ja oliko kveeneillä tiettyjä toimintastrategioita? Kansanperinteessä on korostettu kveenien maanviljelyn harjoittamista, erityisesti viljanviljelyä. Perustuuko tämä väite myytteihin, jotka myöhemmin on sovellettu kveenien vanhempaan siirtolaisuushistoriaan? Minkälaisia maanviljelymenetelmiä suomalaiset talonpojat käyttivät Ruotsin ja Suomen Lapissa, ja otettiin ne käyttöön myös Pohjois-Norjassa? Keskeisenä lähtökohtana tälle tutkimukselle ovat varhaisemmista topografisista selonteista löytyneet kuvaukset kveenien ja saamelaisten maanviljelystä.

Kvenland eli Kveenien maa

Kveenien maan (no. Kvenland) on väitetty olleen alue, josta kveenit alunperin olivat peräisin. Ensimmäistä kertaa "Kveenien maa" esiintyi Pohjolan vanhimmissa kirjallisissa lähteissä, norjalaisen viikinkipäällikön Ottarin kertomuksissa Englannin kuningas Arthurille noin vuonna 890:

"Itä-puolella on viljejä tuntureita, ja niin myös pitkittäin asutettuja maita. Tunturissa asuvat saamelaiset, maalla pitkittäin pohjoiseen sijaitsee Kveenien maa. Joinakin aikoina kveenit (Cwenas) tekivät ryöstöretkiä tunturin yli norjalaisten luo, joinakin aikoina norjalaiset taas ryöstivät heitä. Tunturien välissä on monia hyvin suuria järviä, kveenit kantavat venheensä maalta järville, ja sieltä käsin he sitten ryöstävät norjalaisia. Kveenien venheet ovat erittäin pieniä ja kevyitä".

Kun Norjan kuningas Harald Kaunotukan luottomies Torolf Kveldulfsson eräänä talvena luultavasti 870-luvulla oli matkalla "Finnmarkkeniin" käymään kauppaa saamelaisten

kanssa, saapui joukko kveenejä (kvenir) "Kveenien maan kuninkaan Faravidin" lähettämänä hänen luokseen. ¹ Suomalaisen historioitsijan Jouko Vahtolan mukaan Torolf Kveldulfsson olisi saapunut alas Perämerelle, mikäli hän olisi matkustanut kotipaikaltaan Vefsnistä suoraan itään päin. Islantilainen *Flatöbok* kuvaa 1300-luvun loppupuolella Kveenien maata sekä Suomesta että Pohjois-Ruotsin Hälsinglandista eriäväksi alueeksi: "Numedalenin itä-puolella sijaitsee Jämtland, sitten Hälsingland ja sitten Kveenien maa, sitten Suomi, sitten Karjala".²

Kveenikäsitteen taustasta on olemassa useita teorioita. Jouko Vahtolan teorian mukaan nimen taustana voisi olla pohjoisnorjalainen 800-luvulta peräisin oleva sana *kve(i)n*, ehkä kehittynyt sanasta *hvain*, 'matala, kostea maa'.³ Sana esiintyy muutoin vanhoissa skandinaavisissa lähteissä kuten *hvain*, 'alava, märkä maa' ja norjalaisissa murteissa *kvein-* tai *gvein-*muodossa (= hienoa heinää). Vahtolan mukaan norjalainen *Kvenland*-nimi on muodostanut primaarin nimen, kun taas *Kainuu* ja *Kainuunmaa*,

jotka suomalaisessa traditiossa määrittelevät asukkaita matalilla Perämeren alueilla (= Kainuunmaa) ja sen sisemmissä osissa, olisivat sekundaareja nimiä. Vahtola väittää, että tähän olisivat syynä norjalaisten yhteydet Pohjanmaalle kansainvaelluksen aikana, jolloin *Kainuu*-nimi on voinut syntyä norjalaisten välittömästä näkövaikutuksesta, kun he rautakauden aikaisilla matkoillaan tunturien ylitse saapuivat alas Perämeren ympäristön tasaisille maille.

Suomalaisen historioitsijan Kyösti Julkun tulkinta vanhan *Kveenien maan* sijainnista ja laajuudesta on useiden tutkijoiden hyväksymä. Hänen väitöskirjansa rakentuu geografisten tietojen ja *Kvenlandin* kartoitusten vertailuun skandinaavisissa ja venäläisissä lähteissä. Tältä pohjalta Julku tulkitsee, että norjalaisten (islantilaisten) ja ruotsalaisten kuningassaagojen mukaan *Kveenien maa* sijaitti Hälsinglandin pohjoispuolella, mutta Suomesta pohjoiseen, kun taas kaikkien venäläisten lähteitten mukaan *Kajana* tai *Kajano more* (Kveenien meri) sijaitti Karjalasta länteen.⁴

Tämä osoittaa Julkun mukaan, että vanha *Kveenien maa* luultavasti käsitti koko alueen Kyröjoesta Suomen rannikkoa myötäillen pohjoiseen aina Tornionlaaksoon asti, ja Ruotsin puolella kauas etelään Skellefteån ohi, eli toisin sanoen koko Pohjanlahden sisemmän rannikkoalueen.

Monet muutkin arkeologiset, kasvitieteelliset, etnologiset ja historialliset tutkimustulokset näyttävät tukevan Julkun ehdotusta Kveenien maan saagojen aikaisesta sijainnista. Pysyvää rautakauden aikaista suomalaisasutusta on todettu olleen Varsinais-Suomessa niinkin kaukana pohjoisessa kuin Kokkolassa asti. Ylitornion Kainuunkylässä ja Hietaniemessä on osoitettu olleen pysyvää asutusta 1100-luvulta saakka⁵, ja itäisestä agraarikulttuurista mm. viljan- ja rukiinviljelystä Tornionlaaksossa ja Luulajanlaaksossa (Luleådalén) on löydetty merkkejä 1000-1100-luvulta⁶. Edellämäin mainitut asutukset olivat luonteeltaan suhteellisen pitkäaikaisia ja ne olivat syntyneet *ennen* kuin etelästä saapuneet ruotsalaiset 1300-luvulla asuttivat nämä alueet. Toistaiseksi ei kuitenkaan ole löydetty todisteita pysyvästä asutuksesta rautakauden (n. 500 jKr.) ja varhaiskeskiajan

väliseltä ajanjaksolta⁷.

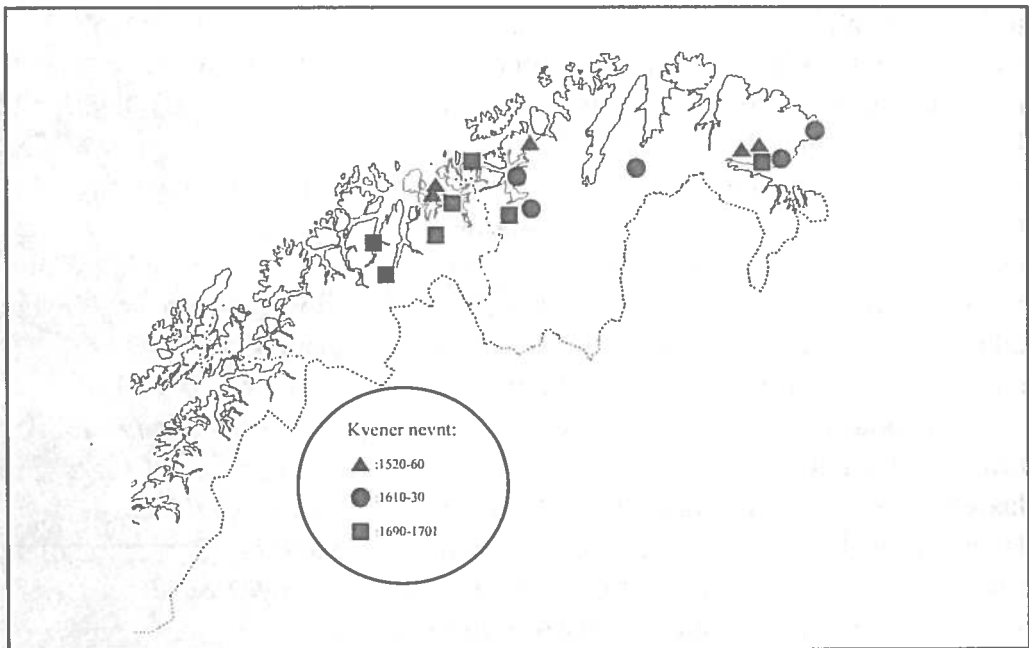
Vanhemmat etnologiset tutkimukset aineellisesta kulttuurista ympäri Perämeren aluetta ovat osoittaneet, että sellaiset työvälinetyypit kuin ”kloalen”(maanmuokkausväline), ”trattslagan”(puimaväline), hankoaura, sirppi (ljå), ja erikoiset rakennukset kuten ”høyla”(heinälato) ulos- ja ylöspäin kallistuvine seinineen, ”pörtet”(sauna) ja ”lucksängen”(kaappi) olivat aikoinaan käytössä Norrbottenissa kauas etelään Skellefteå-Byskeen asti. Nämä työvälineet ja rakennukset olivat tyypiltään samankaltaisia, ja niistä käytettiin samaa terminologiaa kuin Suomen Pohjanmaallakin.⁸ Tornionlaaksossa on myös osoitettu käytetyn vanhaa lounaissuomalaista murretyyppiä. Tätä taustaa vasten esittivät suomalaiset ja ruotsalaiset etnologit Kustaa Vilkuna ja Phebe Fjellström 1940-50-luvulla teorian, että suomalainen talonpoikauskulttuuri ”kainuunasukkaineen” olisi jo 1500-luvulla levittäytynyt etelään Skellefteån saakka.

Historioitsija Sune Åkermann on löytänyt 1550-luvun lähteistä Luulajan ja pohjoisen Norrbottenin väliseltä alueella mainintoja erityisistä suurperheistä, jotka olivat harvinaisia länsieurooppalaisissa yhteisöissä mutta tyypillisiä Itä-Euroopassa. Tämä suurperhemuoto ei to-dennäköisesti ollut ruotsalaista alkuperää, kos-ka Savossa, Karjalassa ja Venäjällä tällaista suurperheen organisointimuotoa oli tavattu kas-kiiviljelyn ja eräkulttuurin harjoittajien keskuudessa 1200-1500-luvuilla.⁹ Itäisen kulttuurin aineellisten ja historiallisten esiintymien yhteensopivuus ajassa ja tilassa on merkille pantavaa, ja osoittaa että Norrbottenin suomenkielinen kulttuuri oli levinnyt aikoinaan Skellefteån eteläpuolelle. Tämän uudemman rautakauden aikaisen muinaisen ’Kveenien maan’ ja 1400-1500-luvulla vallinneen suomenkielisen suurperhekulttuurin väliseltä ajanjaksolta ei löydy kuitenkaan todisteita asutuksen jatkuvuudesta.

Kveenit Pohjois-Norjassa

Vanhan markkinapaikan välittömästä läheisyydestä Naavuonon (Kvænangen) Badderenista löydettiin maasta pronssinen riipuskoru, joka on peräisin Laatokan alueelta noin 900-lu-

vulta. Tämä osoittaa, että Pohjois-Norjan ja Pohjanlahden itäisten alueiden välillä on ollut yhteyksiä jo hyvin varhain. Emme kuitenkaan tiedä milloin ensimmäiset kveenit saapuivat Pohjois-Norjaan. Useat muinaisnorjalaisesta asutuksesta kertovat löydöt Pohjois-Tromssin uloimpien vuonojen rannoilla, mm. Naavuonossa, ovat merkkinä muinaisnorjalaisen asutuksen olemassaolosta ainakin



Kuvio 1. Vanhimmat maininnat Pohjois-Norjan kveeneistä kirjallisissa lähteissä.

joinakin yksittäisinä jaksoina¹⁰. Täten nimi Kvænangen voi olla peräisin rautakaudelta, siis ennen 800-lukua, jolloin vuonojen nimi saattoi muodostua etutavusta *kvæn-* ja muinaisnorjalaisesta *-angr-* päätteestä, samalla tavoin kuten myös väitetään muodostetun Gratangen, Malangen, Salangen ja Varanger.

Se, että vanhimmat havainnot kveeneistä Pohjois-Norjassa käyvät yksiin vanhimpien säilyneiden verokirjojen kanssa, viittaa siihen että kveenejä oli täällä jo keskiajalla. 1520-luvulta (1521) lähtien löytyy vain yksi havainto kveeneistä Pohjois-Norjassa, todennäköisesti Kierualta (Skjervøy), kun taas 1560-luvulta (1567) kveeneistä on mainintoja sekä Kierualta Pohjois-Tromssissa että Kiiperistä (no. Kiberg) Varengissa. 1590-luvulla kveenejä asui verokirjojen mukaan sekä Varengissa että Alattiassa, ja 1600-luvulla kveeneistä löytyi mainintoja Kvalsundista, Alattiosta, Pohjois-Tromssista ja Varengista.

Todisteet Pohjois-Norjan kveeniasutuksesta ennen 1600-lukua ovat harvalukuisia, mutta sitä vastoin geografiselta levikiltään yllättävän laajoja. (kts. kuvio 1.) Tämä voidaan tulkita merkiksi sesonkimaisesta työsiirtolaisuudesta Pohjois-Norjan rannikolle. Tällainen kalastusretki-toiminta oli aikoinaan laajalle levinnyttä ja vakiintunut osa suomalaisten talonpoikien eräkult-

tuurista Pohjois-Ruotsin (ja Pohjois-Suomen) Lapissa, mistä he raivaamiltaan maataloilta käsin tekivät pitkiä kausivaelluksia muualla Lapissa sijainneille kalastus- ja metsästyspaikoille. Koska näitä suomalaisia kausimuuttajia ei rekisteröity norjalaisissa lähteissä 1700-1800-luvulla, voidaankin kysyä, tuli-siko 1500-1600-luvun lähteissä mainittujen kveenien katsoa edustavan pysyvää pohjois-norjalaista kveeniasutusta.

Olivatko kveenit etninen ryhmä?

Suora yhteys saaganaikaisten lähteiden kveenien ja Pohjois-Norjaan 1500-1700-luvuilla saapuneiden suomalaisten maahanmuuttajien (kveenien) välillä on sen verran epäselvä, että tältä pohjalta ei näytä olevan mahdollista perustella kveenejä etniseksi ryhmäksi.

Antropologi Glifford Geertzin mukaan nationalismi ja etnisiteetti voidaan määritellä objektiivisemmin sellaisten elementtien avulla kuin sukuperä, kieli ja tavat, jotka ovat alunperin kuuluneet tietylle ryhmälle ihmisiä. Historioitsija Svein Tägil väittää, että identiteetti perustuu useimmiten "by a combination of various components: language, religion, customs, traditions, symbols and history".¹¹

Sosiologi Anthony Smith määrittelee etnisen

ryhmän seuraavasti:

*"An ethnic croup is a type of cultural collectivity, one that emphasizes the role and myths of descent and historical memories, and that is recognized by one or more cultural differences like religion, customs, language or institutions. Such collectivities are double `historical` in the sense that not only are historical memories essential to their continuance but each such ethnic is the product of specific historical forces and is therefore subject to historical change and dissolution".*¹²

Smith tekee eron etnisen kategorian ja etnisen yhteenkuuluvuuden välille. Etnisellä kategorialla tarkoitetaan väestöä, jota ulkopuoliset tarkastelevat omana yksikkönään, mutta joka itse ei tiedosta "erilaisuuttaan" tai jolla on vain hämärä käsitys siitä, että he muodostavat oman yhtenäisen ryhmänsä. Etnisen yhteenkuuluvuuden Smith määrittelee siten, että vähintään osa ryhmästä käsittää itsensä kuuluvan yhtenäiseen etniseen ryhmään, jolla on yhteinen historiallinen alkuperä, yhteinen kotimaa ja yhteinen kansallistune.

Pohjois-Norjassa Kvenlandin perinne näyttää eläneen kauan. Vanhimmissa lähteissä 1500- ja 1600-luvulla "søefinner"-merkintöjen (merisaamelaiset) joukosta löytyy henkilöitä, jotka on merkitty *kveeneiksi* (qvæn) tai "syntynyt *Kveenien maassa*" (født i Qvænland). Ensimmäisen vuonna 1701 tehdyn väestönlaskennan mukaan Pohjois-Tromssissa oli kolme ja Alattiossa yksi "Kvenlandissa syntynyttä" henkilöä. Pohjois-Tromssin henkilöiden osalta nämä tiedot toistuivat 1740-luvulla. Vuonna 1717 lähetysaarnaja Thomas von Westen kertoi, että Alattiossa oli monta hyvää kirvesmiestä, jotka olivat "Kveenien maasta"¹³ lähtöisin, ja vastaavasti vuonna 1721 oli Kierualla kaksi "kveenimaalaista" puuseppää. Erään 1740-luvulta peräisin olevan lähteen mukaan Kvenland eli Kveenien maa oli alue, joka ulottui 20 km länteen ja 20 km itään Tornion Tornionjokea.¹⁴

1700-luvulla suomalaisen kulttuuritaustan omaavia henkilöitä kutsuttiin Pohjois-Norjassa kveeneiksi. 1740-luvulla majuri Peter Schnitler kuvasi kveenejä seuraavasti:

*"Qväänit (näin kutsutaan tässä Maassa Tornion Lapista ja Itä-Suomesta saapuneita Ruotsalaisia talonpoikia) .. "Ne niinkutsutut Qväänit ovat Ruotsin Tornion Lapista ja Suursuomesta tänne tulheita Ruotsalaisia talonpoikia, jotka ovat Norjalaista maata raivanheet ja rakentanheet, ja jotka ovat pysyvästi yhteen paikkaan jäänheet asumaan".*¹⁵

Vuonna 1746 rovasti Morten Lundin majuri Peter Schnitlerille lähettämän kirjeen mukaan käyttivät Alattion kveenit itsestään nimitystä "suomalaiset", norjaksi "finner" tai "finnlendere".¹⁶ Finnmarkussa korostettiin kveenien itäistä alkuperää ja taidokkuutta, näin kirjoitti mm. amtmanni (su. maaherra) Sommerfeldt Finnmarkussa vuonna 1793:

*"Sellainen kansa kuin - ruottalaiset karjalaiset eli Qväänit, kuten näitä tavallisimmin nimitetään -on taitavaa väkeä"...*¹⁷

Alattiolainen pappi Fredrik Rode mainitsi 1830-luvulla kveenit seuraavasti:

*"Qvääneillä tarkoitetaan täällä samaa mitä Ruottissa Suomalaisilla, toisin sanoen kaikkia niitä, jotka puhuvat suomia tai jota myös kutsutaan - karjalan kielesi".*¹⁸

Pohjoiskalotilla, etupäässä Pohjois-Norjassa, käytettiin vanhemmissa lähteissä käsitteparia *kveeni* (kven) ja *Kveenien maa* (Kvenland). Jouko Vahtolan tulkinta, että kven-käsite (= su. kainuu) on muinaisnorjalaista perua, voisi selittää miksi kveeneistä löytyy jokseenkin harvoja mainintoja ruotsalaisissa ja suomalaisissa lähteissä, mutta sitävastoin lukuisia pohjoisnorjalaissa lähteissä. Pohjois-Norjassa kveeninimitystä käytettiin Perämeren sisäosien ympäristössä varhain keskiajalla asuneesta väestöstä sekä suomalaisen kielitaustan omaavista 1500-1800-luvuilla saapuneista siirtolaisista.

Finnmarkussa kveenejä kutsuttiin 1800-luvulla usein karjalaisiksi, mikä saattaa johtua siitä, että monet näistä saapuivat itäisiltä seuduilta, aivan venäläisen Karjalan vastaisilta alueilta. Qvigstadin mukaan kansan suussa 1800-luvulla oli tavallista kutsua kveenejä "suursuomalaisiksi" (no. storfinlendere) tai "ryssäkvääneiksi" (no. russekvæn), kun Tromssissa haluttiin korostaa, että tämä oli peräisin Suomesta eikä

Ruotsista. Varengissa kutsuttiin Muurmanning ja Venäjän karjalaisia ”ryssäkvääneiksi”.¹⁹

1820-luvun loppupuolelta peräisin olevassa etnologisessa matkakuvauksessa V.M. Keilhau määritteli Alattiojoen varrella asuvat kveenit omaksi kansanryhmäkseen eli ”en nation” (tuolloinen kansanryhmämääritelmä), jonka käyttämä kieli, sauna, vaatetus, reet ja valjaat olivat suomalaisia kulttuurin tunnusmerkkejä.²⁰ Se, että lähteissä korostettiin kveenien kieltä, saunaa, vaatetusta ja valjaita juuri suomalaisina kulttuurielementteinä ja että kveenit omassa keskuudessaan kutsuivat itseään ”suomalaisiksi” näyttää osoittavan, että vanhemmissa lähteissä kveenit mainittiin Smithin terminologian mukaisena etnisenä kategoriana, toisin sanoen kveenien voidaan tästä näkökulmasta katsoa muodostavan oman etnisen ryhmänsä.

Etnisen luokittelun kriteerit Pohjois-Norjassa ennen 1850-lukua

Millaisten kriteerien pohjalta Pohjois-Norjan asukkaat jaettiin eri kansanryhmiin, ja voimmeko varauksettomasti hyväksyä tuolloiset etniset ”leimat”, jotka suurelta osin olivat norjalais-tanskalaisen tai ruotsalaisen byrokratian tuottamia?²¹ Eräessä Pohjoismaiden monista keskiaikaisista kansanryhmien nimityksistä tehdyssä tutkimuksessa ruotsalainen arkeologi Thomas Wallerström korostaa, että etniset tunnusmerkit, joita halutaan mitata kirjallisissa lähteissä, olisi tulkittava semanttisesti, jotta voitaisiin arvioida missä määrin niillä on identiteettiä luova merkitys kansanryhmälle itselleen, esimerkiksi saamelaiden ja kveenien ydinryhmässä eli sisäryhmässä (in-gruppe). Koska ’lapp’, ’finn’ ja ’kven’ olivat muiden käyttämiä ryhmänimiä ja Wallerströmin mukaan useimmiten myös sisäryhmän ulkoryhmästä käyttämiä alentavia haukkumanimiä, ei niitä voida tulkita historiallisiksi tunnusmerkeiksi henkilön kuuluvuudesta tiettyyn etniseen ryhmään.²²

Just Qvigstadin mukaan Pohjois-Norjan viranomaisien vanhemmissa lähteissä käyttämät nimikkeet ’finn’ ja ’lapp’ olivat merkinä

saamelaisesta elämänmuodosta, mistä johtuen saamelaiset epäsuorasti määriteltiin omaksi etniseksi ryhmäkseen²³.

Myöhemmät historialliset tutkimukset Vesterålenissa osoittavat, että vanhemmissa lähteissä esiintyvien henkilöiden nimitykset ’lapp’ ja ’finn’ toistuvat myös muissa samasta henkilöstä kertovissa lähteissä (esimerkiksi kirkonkirjoissa), joten tällaisen nimityksen omaavien henkilöiden katsotaan siis olleen etnisyydeltään saamelaisia.²⁴ Eräs Etelä-Tromssissa tehty tutkimus osoittaa, että merisaamelaisista käytettiin nimitystä ’finder’ ja tunturilla asuvista poronhoitoa harjoittavista saamelaisista nimitystä ’lapper’²⁵. Lars Ivar Hansenin mukaan viranomaiset vanhemmissa kirjallisissa lähteissä olivat suorittaneet merisaamelaiden etnisen kategorisoinnin näiden kielen tai ulkoisten ja aineellisten symbolien kuten pukujen pohjalta. Tällainen kategorisointiperusta oli 1600-1700-luvulla vakaa siitä huolimatta, että saamelaiden veronmaksajien lukumäärä vaihteli Etelä-Tromssissa vuodesta toiseen.²⁶

Tutkimukset viranomaisien vanhemmissa lähteissä käyttämistä kansanryhmien nimityksistä osoittavat, että Thomas Wallerströmin teorian pidättyväisyys niiden tulkittamisesta etnisinä merkittävyydenä on mielenkiintoinen, mutta käytännössä tällä on vain vähäistä merkitystä saamelaiden ja kveenien tunnistamistyössä varhaisemmassa Pohjois-Norjan historiassa. Vanhemmissa lähteissä käytetyistä ’finn’ ja ’lapp’-nimikkeistä tehdyt tutkimukset näyttävät poikkeuksetta osoittaneen näiden henkilöiden todellakin olleen saamelaisia. Tätä taustaa vasten voidaan määritteet ’finn’ (merisaamelainen) ja ’lapp’ (porosaamelainen) tulkita saamelaisryhmän ryhmäetnonymyiksi, koska niitä käytettiin erojen kategorisointiin. Saamelaisen elämänmuodon lisäksi ne tuovat esille sen, että kyseiset henkilöt olivat saamelaisia eivätkä norjalaisia tai kveenejä.

Kveeni - ryhmäetnonymy?

Käyttämällä ’finn’ ja ’lapp’-nimikkeitä halusivat Pohjois-Norjan viranomaiset vanhemmalla ajalla *tuoda* yksittäisen henkilön *saamelaisen etnisiteetin näkyville*. Tulemme tässä tekemään

vastaavanlaisen analyysin varhaisemmin käytetyn *kveeni*-määritelmän taustoista. Oliko 'qvæn' sattumanvarainen määritelmä, jota käytettiin myös muista kuin kveeneistä? Oheinen analyysi on tehty 1700-1800-luvuilla Pohjois-Tromssissa ja Alattiossa asuneen väestön pohjalta.

Useimmat Pohjois-Norjan ja Alattion kveenit on *leidangen*-verolistoissa (erityinen rannikkoaluiden maksama vero meripuolustusvoimien ylläpitämiseksi) mainittu "*finner*" (saamelaiset) tai "*sjøfinner*" (merisaamelaiset) otsikkojen alla ja merkitty asuneen matrikkeli-tilojen ulkopuolella. Vasta 1700-luvulla kolme Alattion kveeniä mainittiin verolistoissa "*norjalaiset*"-otsikon alla. Nämä kveenit asuivat vakituisesti norjalaisten talonpoikien luona, mutta heistä on kuitenkin tehty lisämaininta *kveeni*.²⁷

Tässä täytyy erottaa nimitykset "saamelainen" ja "norjalainen", ja ne tulee ensisijaisesti ymmärtää "*kameraaliseksi luokitteluksi*", toisin sanoen verotekniseksi yhteiskategoriaksi, missä "*norjalaiset*" asuivat matrikkeli-tiloillaan ja "*saamelaiset*" matrikuloimattomilla saamelaisen raivaustiloilla. Majuri Peter Schnitler väitti, että 1740-luvulla oli vaikeaa erottaa kveenejä merisaamelaisista, koska nämä asuivat merisaamelaisen kanssa ja näiden kahden kielen välillä oli paljon yhtäläisyyksiä. Just Qvigstadin mukaan siitä syystä useammat kveenit kuin mitä hän oli väitöskirjassaan tunnistanut,²⁸ oli lähteissä merkitty Pohjois-Norjan rannikkoalueiden merisaamelaisen joukkoon "kildetause kvener", toisin sanoen he eivät saaneet omaa kveeni-identiteettiään esiin, vaan pysyivät lähteissä "näkyvämmänsä kveeneinä".

Terje Henninen teki ensimmäisenä Qvigstadin jälkeen paikallistutkimuksia 1700-luvun pohjoisnorjalaisissa lähteissä pro gradu-työnsä yhteydessä, joka käsittelee kveenien muuttoliikettä Alattioon.²⁹ Hän painotti tutkimuksessaan kveenasutuksen rekonstruoimista Alattiossa vuodesta toiseen ilman että olisi tutkinut kveenien kameraalisen etnisyyden muutoksia, toisin sanoen "kveeniuden" tunnusmerkkien variaatioita verolistoissa pitemmältä jaksolta. Jotta voisin verrata Alattion materiaalia Pohjois-Tromssista löytämäni materiaaliin, olen

analysoinut kveenien kameraalia etnisyyttä Alattiossa siinä muodossa, jossa se tulee esiin vuotuisissa *leidangen*-verolistoissa vuosina 1700-1765.³⁰ Tässä ensimmäisessä kveenien kameraalisen etnisiteetin diakronisessa tutkimuksessa laajemmalla alueella Pohjois-Norjassa olen ottanut voutien vuotuisen verokirjanpidon kveenien nimeämis-käytännön analyysin kohteeksi.³¹

Näennäisesti Pohjois-Norjan 1700-luvun lähdemateriaali osoittaa, että on *täysin sattumanvaraista milloin ja missä lähteissä* kveeneille on merkitty etninen tunnusmerkki, siis merkitty sanalla 'qvæn'. Alattiossa on kveenit useissa tapauksissa mainittu vuotuisissa manttaalilistoissa (*leidangen*-vero) 1700-luvun ensimmäisellä puoliskolla ilman qvæn-merkintää.³² Muista senaikaisista tai sitä uudemmissa lähteistä Henninen löysi kuitenkin huomattavasti useampia kveenejä kuin *leidangen*-veroluettelosta, ja useampia kveenejä kuin Qvigstad vuonna 1921. Useasti monien henkilöiden nimet ovat olleet listassa vuosikausia ilman tunnusmerkkiä, kunnes heidät taas vuosia myöhemmin on merkitty *kveeneiksi* *leidangen*-verokirjoissa. Tällaista esiintyy myös Pohjois-Tromssissa, ja tämä variaatio on osoituksena siitä, että etnisten ryhmien esille tuominen oli aiemmin riippuvainen sekä ajankohdasta että vallitsevasta tilanteesta.

Usein on väitetty, että etnisuus on jotakin joka luodaan ja jota voidaan muuttaa. Etnisyys olisi siis eräänlainen dialogi yksilön ja etnisen ryhmän omaan identiteettiin kohdistuvan näkemyksen ja osittain ulkopuolisten ryhmään kohdistuvan näkemyksen välillä. Tällöin korostuu etnisyyden rationaalisuus, toisin sanoen että sitä voidaan tarkastella instrumentaalisenä näkemyksenä. Huomioitavaa on myös se, että etnisen ryhmän identiteetti tulee merkitykselliseksi suhteessa "toiseen", eli vasta kontaktissa muihin etnisiin ryhmiin määräytyy etnisen ryhmän oma identiteetti. Fredrik Barthin mukaan kontaktissa muihin etnisiin ryhmiin omat etniset tekijät tulevat tärkeiksi ja merkityksellisiksi.³³ Sosiaaliantropologi Thomas Hylland Eriksen kutsuu prosessia stereotypisoimiseksi, sillä se edistää ryhmien välistä rajanvetoa missä usein

tietyt, valikoidut selitykset johtavat ryhmien välisten erojen ylikorostamiseen.

Etnisyyden tarkastelussa on myös eroteltu mitä etnisiä erityispiirteitä ryhmille voidaan antaa, ja mille taas on lähtökohtana kielellinen tai kulttuurinen ryhmän yksittäisen jäsenen "itseidentifikaatio". Hylland Eriksenin mukaan sellainen identifikaatio tapahtuu useimmiten kanssakäymisen vaikutuksesta tai vastakkaisuudessa "toiseen tai toisiin", mutta se tapahtuu myös tilannesidonnaisesti, toisin sanoen siten, että kollektiivinen yhteenkuuluvaisuuden tunne voi muuttua tilanteesta toiseen.³⁴

Pohjois-Tromssista löytyy useita esimerkkejä miespuolisista kveeneistä, jotka asuivat samalla seudulla samaan aikaan joko saamelastiloilla tai matrikuloituilla naapuritiloilla, mutta jotka silti on merkitty lähteisiin eriävillä etnisillä tunnusmerkeillä. Grunnvågissa ja Kåfjordin Trollvikissa asuivat v. 1711 Anders Andersen ja Bertil Hansen. Anders merkittiin *kveeniksi* vuonna 1715, mutta Bertil vasta 1723. Samoin kävi vuonna 1711 Raisin Elvenesissä asuneille kahdelle kveenille Clausille ja (toiselle samanimiselle) Anders Andersenille. Anders nimettiin *kveeniksi* jo vuonna 1713, kun taas Claus vasta 1723. Valanissa Naavuonossa (Kvænangen) asui myös kaksi kveeniä, Lasse Eriksen ja Ole Olsen. Ole merkittiin *kveeniksi* heti saavuttuaan Valaniin 1712, mutta hänen naapurinsa Lasse, joka vuonna 1701 oli 26-vuotias ja syntyjään Ruotsista, esiintyi lähteissä useita vuosia vuoden 1710 jälkeen ilman kveenitunnusta. (kts. taulukko 1)

Oliko kyläläisten mielestä niin, että viimeksi saapuneella Olella oli enemmän kveenille ominaisia fyysisiä tai kielellisiä piirteitä kuin Lassella? Tähän eivät lähteet anna minkäänlaista vastausta. Siitä syystä täytyykin nyt tarkastella, milloin ja minkälaisissa tilanteissa

kveeni-nimitystä käytetään, ja pyrkiä löytämään mahdollinen käyttömalli, jota voidaan tulkita tiettyyn suuntaan. Veronmaksajina nämä kaksi kveeniä on merkitty useimmiten kuten Ole Olsen *qvæn* ja Lasse Eriksen. Mutta kun sekä Ole että Lasse vuosina 1717 ja 1721 halusivat vuokralle Skorpan saarelle, joutuvat he tuolloin suhteeseen "muihin" (saamelaiset asukkaat) ja heidät nimetään "toisiksi kveeneiksi"³⁵ (2-de *qvæner*). Tämä osoittaa, että kyläläisillä oli tarve merkitä molempien "kveeniys", joka poikkesi jonkin verran alueella vallitsevan saamelaisenemmistön identiteetistä.

Pohjois-Tromssista löytyy myös muita henkilöitä, joiden patronyymit eli sukunimet on korvattu vain *kveeni*-merkinnällä. 1700-luvun alkupuolella kveenimiehet Mikkel Pellag Nilsen Yykeänvuonon perukasta ja Nils Nilsen Ullsfjordenista mainitaan lähteissä usein vain nimellä Mikkel *Kveeni* (*Qvæn*) ja Nils *Kveeni*. Näin kävi myös kolmannelle kveenille Mathias Olsenille Kieruan Follesøyalla. Tällaiselle käytännölle löytyy kaksi tulkintaa: nämä kveenit ovat voineet olla yksittäisiä tapauksia alueella, tai he ovat olleet niin tunnettuja ja merkittäviä henkilöitä, että kyläläiset pitivät riittävänä kutsua heitä vain etunimeltä ja kveeniryhmään kuuluvina. Nils *Qvæn* Ullefjordissa ja Mathias *Qvæn* Follesøyalla olivat aikoinaan ainoita kveenejä kylissä, joiden väestö koostui saamelaisista. Mikkel *Qvæn* taas asui Yykeänvuonon (Lyngenfjord) perukassa muiden kveenien joukossa, jotka mainitaan lähteissä sekä täydellä nimellä että myös kveeneinä. Lähemmät tutkimukset Mikkel Pellagin elämästä osoittavat, että tämä oikeusprotokollien mukaan oli usein sanaharkassa tanskalais-norjalaisten vieranomaisten kanssa,³⁶ mikä puolestaan kertoo että tässä tapauksessa Mikkelin voimakas persoonallisuus oli syynä kyläläisten ja rahvaan

	1701	1711	1712	1715	1716	1717	1718	1719	1721	1723	1726	1730	1733			
Lasse Eriksen	-	-	-	x	-	-	-	-	-	x	x	x	-	x	-	x
Ole Olsen			x	xx	xx	x	x	x	x	x	x	xx	xx	xx	x	x

- : ei kirjattu kveeniksi, x: kirjattu kveeniksi (qvæn), - ja x: kaksi eri lähdetä samana vuonna

Taulukko 1: Kahden Pohjois-Tromssin Naavuonossa (Kvænangen) asuneen kveenin merkintöjen variaatiot

antamaan kveeninimitykseen.

1720-luvulla alettiin saamelaisten raivaamalla maanviljelysalueilla (saamelaisille annettulla verovapaalla maalla nk. ”finnerydningillä”) asuvista henkilöistä käyttää sellaisia ryhmäkattegorioita kuin ’finne’ ja ’søefinne’. Tämän viranomaisten uuden lisääntyneen kiinnostuksen syynä oli luultavasti Tanska-Norjan monivuotinen sota Ruotsia vastaan. Heti suuren Pohjan sodan (1701-20) jälkeen vuonna 1723 tehtiin suurempi ’finnerydningien’ kartoitus verotusmielessä. Vuosittaisissa saamelaistilojen selvityksissä (*”designation over finnerødninger”*) viranomaiset rekisteröivät näiden asukkaat ja paljonko heillä oli maata käytössään. Tiukentuneen rekisteröinnin seurauksena ”finnerydningien” lukumäärä nousi, niin että kun niitä vuonna 1723 oli 20 niin vuonna 1730 niitä oli jo 83 kappaletta. Vuodesta 1737 lähtien Pohjois-Tromssissa tehtiin vuosittain asiakirja, jossa selvitettiin missä määrin miespuoliset asukkaat olivat ’søefinnejä’ (merisaamelaisia), ’finnejä’ (porosaamelaisia) tai ’kveenejä’, mutta vain kveenien asumisajan pituus noteerattiin.

Näyttäisi luonnolliselta tulkita tämän kveenien asumisajan ja maanviljelysalueen käytön rekisteröinnin muodossa ilmaantuneen lisääntyneen kiinnostuksen johtuneen ulkoisista tekijöistä, kuten rajaneuvotteluista Ruotsin kanssa. Norjalaisen puolen johtaja majuri Peter Schnitler kartoitti sekä merisaamelaisten että ruotsalaisten porosaamelaisten lukumäärät. Viimeksimainitut muuttivat vuosittain kevät- ja kesälaitumille Pohjois-Tromssin rannikolle ja syys- ja talvilaitumille Kautokeino-Kaarasjoki-alueelle ja Enontekiön pitäjään. Voutien lisämaininnat kveeneistä voidaan tulkita tässä samaan tapaan Tanska-Norjan viranomaisten erityiseksi toivomukseksi merkitä asiakirjoihin kveenien aiempi vieraan valtion (Ruotsin) alamaisuus. Samoilla perusteilla kuin aikaisemmin 1720-luvun jälkeen mielenkiinto kohdistettiin Pohjois-Tromssissa asuviin entisiin Ruotsin porosaamelaisiin ja merisaamelaisiin ja näiden vierasmaalaiseen taustaan. Tulkinta näyttää ymmärrettävältä, koska erityisesti vuodesta 1751 lähtien kun Ruotsin ja Norjan välinen rajalinja vedettiin, kveenien lukumäärä lähteis-

sä laskee. Voidaan tietenkin ajatella, että monet kveenit muuttivat pois alueelta. Vuotuiset leidangin-veroluettelot, joissa seurattiin hyvin tarkkaan asukkaiden muuttoliikkeitä, eivät osoita merkkejä suuresta kveenien poismuutosta vuoden 1750 tienoilla sen enempää Alattioista kuin Pohjois-Tromssista. Muuttoliikkeellä tätä kveenien lukumäärän laskua ei siis voida perustella. Alattiossa näkyy selvä kronologinen yhteys rajanmuodostamisen ja voimakkaan kveeniväestön vähenemisen välillä, kun taas itäisempien alueiden voutit Kautokeinoon ja Avjovarren alueilla vuodesta 1751 lähtien lopettivat kveeni-merkinnät manttaalilistoistaan kokonaan.³⁷

Kveenien katsottiin poikkeavan identiteetiltään merisaamelaisista. Historioitsija Henry Minden mukaan Alattiossa suomalaisia (siis kveenejä) pidettiin selvästi omana etnisenä ryhmänä, joka poikkesi sekä norjalaisista että saamelaisista³⁸, kun taas antropologi Ivar Bjørklund pitää varmana, että Naavuonossa kveeni-nimitystä käytettiin suomenkielisistä Tornionlaaksosta ja Ruotsista saapuneista maahanmuuttajista³⁹.

Ei ole olemassa minkäänlaisia lähteitä, joista ilmenisi miten kveenit aiemmin omissa sisäryhmissään kutsuivat jäseniään, vaan ainoastaan siitä, miten viranomaiset ja muut vallanpitäjät heitä nimittivät.

Einar Niemi on tehnyt selvityksen kveeni-määritteestä ja sen historiasta yleisissä lähteissä 1700- ja 1800-luvuilla. Hänen mukaansa näyttää hyvin epätodennäköiseltä, että ”finne” eli suomalainen olisi ollut selvä sisäryhmänimitys kveenien keskuudessa. Yksi Niemen päätelmä on, että kveeni-nimitys oli vanha norjalaisten käyttämä nimitys suomalaisista ja näiden jälkeläisistä Pohjois-Norjassa.⁴⁰

Pohjois-Tromssissa ja Alattiossa tehdyt tutkimukset osoittavat kveeni-nimityksen olleen käytössä pitkään. Kun henkilöt 1700-luvun lähteissä mainittiin kveeneiksi, niin ennen 1760-lukua näin ei tapahtunut enää vain joinakin yksittäisinä vuosina, vaan useampien vuosikymmenten aikana. Kveenien kameraali eli verotuksellinen etnisyys oli toisin sanoen vakio, yksittäiseen henkilöön kytkeytyneet merkintä hyvin

pitkänä ajanjaksona. Pysyvät ja pitkät asutusjaksot samoilla alueilla vuonojen ympärillä löivät leimansa sekä kveenien että merisaamelaiden asutukseen Pohjois-Tromssissa 1700-luvulla. Vakituinen asutus ja vakinainen kameriaalinen eli verotuksellinen etnisiteetti toimii vastaväitteenä sille, että sel-laiset henkilöihin kytketyt kansanryhmien nimikkeet kuin 'finn' ja 'qvan' jne. olisivat lähteissä "fiktiivisiä" (keinotekoisia) etnisyyden määrittäjiä, kuten monet tutkijat ovat väittäneet. Tanskalais-norjalaisten voutien "ulkopuolelta" tehtyjen identiteettimäärittelyjen tulisi sitä vastoin tulkita heijastaneen ennemminkin fundamentaalisia, *vakiintuneita* etnisen yhteisön merkkejä, jotka aikoinaan olivat sekä kveenien itsensä että "muiden", sekä norjalaisten että tanskalais-norjalaisten voutien ja pappien havaittavissa. 1700-luvun lähteissä *Pohjois-Tromssissa ja Alattiossa käytetty kveeni-nimitys tulisi mielestäni siis tulkita nimitykseksi henkilöistä, jotka olivat kveenejä, eli siis kveenien ryhmäetnonymiksi*. Tutkimukset osoittavat, että *kveeni*-määritelmä oli rajaava etnisen ryhmän nimitys siinä suhteessa, että sitä ei tämän ajan lähteissä käytetty henkilöistä, jotka olisi voitu tunnistaa merisaamelaisiksi.

Suomalainen lapinpappi Isak Fellmann väitti 1830-luvulla, että Etelä-Suomessa suomalaisia kutsuttiin 'finneiksi', kun taas Pohjois-Norjassa heitä kutsuttiin kveeneiksi, koska täällä oli saamelaisia nimitetty 'finneiksi' jo kauan sitten⁴¹. Tämä tuskin antaa kaiken kattavaa selvitystä asialle, koska sekä Perämeren alueella että Pohjois-Norjassa käytetty kveeni-nimitys voi olla lähtöisin pohjoisnorjalaisesta perinteestä ja muinaisnorjalaisesta kielestä. Monen vuoden ajan saamelaisten lähetyssaarnaajana toiminut Nils Vibe Stockfleth käytti vuonna 1848 Norjan suomalaisista kirjoittamassaan väitöskirjassa johdonmukaisesti kveeni-nimitystä sekä Etelä-Norjan metsäsuomalaisista että Pohjois-Norjaan muuttaneista suomalaisista. Tämä oli seurausta tuolloin vallinneesta käsityksestä, koska myös valtiollisissa rekisteröinneissä Etelä-Norjan metsäsuomalaisia nimitettiin kveeneiksi⁴², ja vuosina 1855 ja 1865 tehdyissä väestönlaskennoissa 'finn'-, 'lapp'- ja 'kven'-nimikkeitä käytettiin vastaavasti saamelaisista ja

kveeneistä.

Miksi suomalaisista Pohjois-Norjaan saapuneista asukkaista käytetty *kveeni*-nimitys sitten korvattiin *suomalaisella* (finne) 1800-luvun puolivälin jälkeen? Einar Niemen mukaan tähän oli syynä se, että professori J. A. Friis ja Ludvig Daa, jotka tekivät useita opintomatkoja Finnmarkkuun vuosina 1869-70, valitsivat myöhemmissä raporteissaan ja artikkeleissaan käyttäen saamelaisista nimitystä 'lapper' ja kveeneistä 'finner'⁴³. Valinta oli merkityksellinen, koska seuraavassa Norjan valtion väestönlaskennassa vuonna 1875 otettiin "Friisiltä saatujen neuvosten pohjalta" käyttöön vain kyseiset etnonymit 'lapp' (saamelaiset) ja 'finn' (suomalaiset), kuten väestötilastoista ilmenee.

Kveeniasutuksen jatkuvuus 1600- ja 1700-luvuilla Pohjois-Norjassa

Vanhemman tutkimuksen mukaan pysyvä kveeniasutus alkoi syntyä Pohjois-Norjassa vasta 1700-luvulla. Uudempi tutkimus on sitä vastoin osoittanut olevan perusteita sille, että Pohjois-Norjassa olisi ollut pysyvää kveeniasutusta jo 1600-luvun jälkipuoliskolta lähtien. Vuodelta 1690 peräisin olevan lähteen mukaan eräs kveeniperhe kunta oli asunut Alattiossa 25 vuoden ajan, siis jo 1660-luvulta lähtien. Kveenien maahanmuutto alkoi siis *ennen* 1700-lukua, mutta kveenien laajempi siirtolaisuus sai vauhtia vasta myöhemmin. Maakunnallisesti katsoen näkyy merkkejä siitä, että 1700-luvun alkupuolella vain muutama kveeni on todistettavasti asunut Yykeänvuonon (Lyngenfjorden) eteläpuoleisella alueella, esimerkiksi Malangenissa, Balsfjordissa ja Ullsfjordissa. Sen sijaan useimmat kveeneistä asettuivat Pohjois-Tromssiin ja Länsi-Finnmarkkuun. Muutoin Länsi-Finnmarkussa asui vuonna 1705 yksi kveeni Kvalsundissa ja yksi Hammerfestissa.⁴⁴ Itä-Finnmarkussa asui erään lähteen mukaan vuodesta 1690 lähtien kolme kveeniä Vesisaaressa, mutta ei enää noin vuonna 1700. Vuonna 1701 kaupungissa mainitaan asuneen vain yhden naimattoman kveenin, joka toimi palveli-

jana (ks. kuvio 1.) Klekvikissä, Inkeassa (Ingøy) ja Måsøyalla on voinut asua kveenejä, koska mainittujen alueiden Adelaerin henkikirjoissa (1690) ja Knagin matrikkelpöytäkirjoissa (1694) ilmoitetaan, että monet henkilöt olivat syntyjään Ruotsista kuitenkin antamatta enempiä osviittaa siitä, olivatko nämä saamelaisia tai kveenejä.

Miksi juuri kveenit muuttivat Pohjois-Norjaan ja Länsi-Finnmarkkuun ennen 1700-lukua? Uudempien tutkimusten mukaan Tornionlaakson alueella koettiin 1660-1690-välisenä ajanjaksona useita kovia katovuosia. Katovuodet ja nälänhätä riehuivat myös vuosina 1708-09 ja 1716-19. Jo 1680-luvulta lähtien suomalaiset talonpojat pakenivat Pohjanmaalta länteen Tornionlaaksoon mm. venäläisten hyökkäyksiä, ja erään tuolloisen tornionlaaksolaisen kertomuksen mukaan yhdeksän perhekuntaa eli 45 henkeä jätti kotinsa vuonna 1684 ja muutti niinkin kauas pohjoiseen kuin Lapinrajalle (Lappmarksgrensa) tai Jäämerelle.⁴⁵ Pahimpien katovuosien aikana 1696-97 noin kolmanneksen Suomen asukkaista arvioidaan kuolleen nälkään.⁴⁶ Vuonna 1697 kuusi Tornionlaakson Kangosesta saapunutta kveeniä ilmoitti Alattioon muuttamisensa syyksi nälänhädän.⁴⁷

Katovuosien aiheuttamat menehtymiset Pohjanmaan ja läntisen Tornionlaakson suomalaisväestön keskuudessa jäivät kuitenkin suuren Pohjan sodan (1701-20) aiheuttamien tappioiden varjoon. Erityisen paha tuhoa koitui venäläisten hyökkäyksistä. Joillakin seuduilla suomalainen asutus hävitettiin kokonaan. Myös Tornionlaakson suomalaiselta väestöltä ryöstettiin kotieläimiä ja viljaa, ja moni menetti henkensä venäläisten sotilaiden julmuuksissa 1716-1717. Historioitsijat arvioivat n. 8000 henkilön paenneen vuoteen 1717 mennessä Pohjanmaan vaarallisimmilta alueilta Kemiin ja Tornioon.⁴⁸ Suuret tappiot taistelukentillä pakottivat Ruotsin värväämään uusia sotilaita sekä korvatakseen kaatuneet että myös vahvistamaan ruotsalaista armeijaa venäläisiä vastaan. Erityisesti talollisten pojat joutuivat väenoton kohteeksi. Tästä syystä maatalojen jatkuvuus joutui uhatuksi. Sodan tuloksena alkoi suomalaisten pakolaisten suurvaellus sekä länteen että

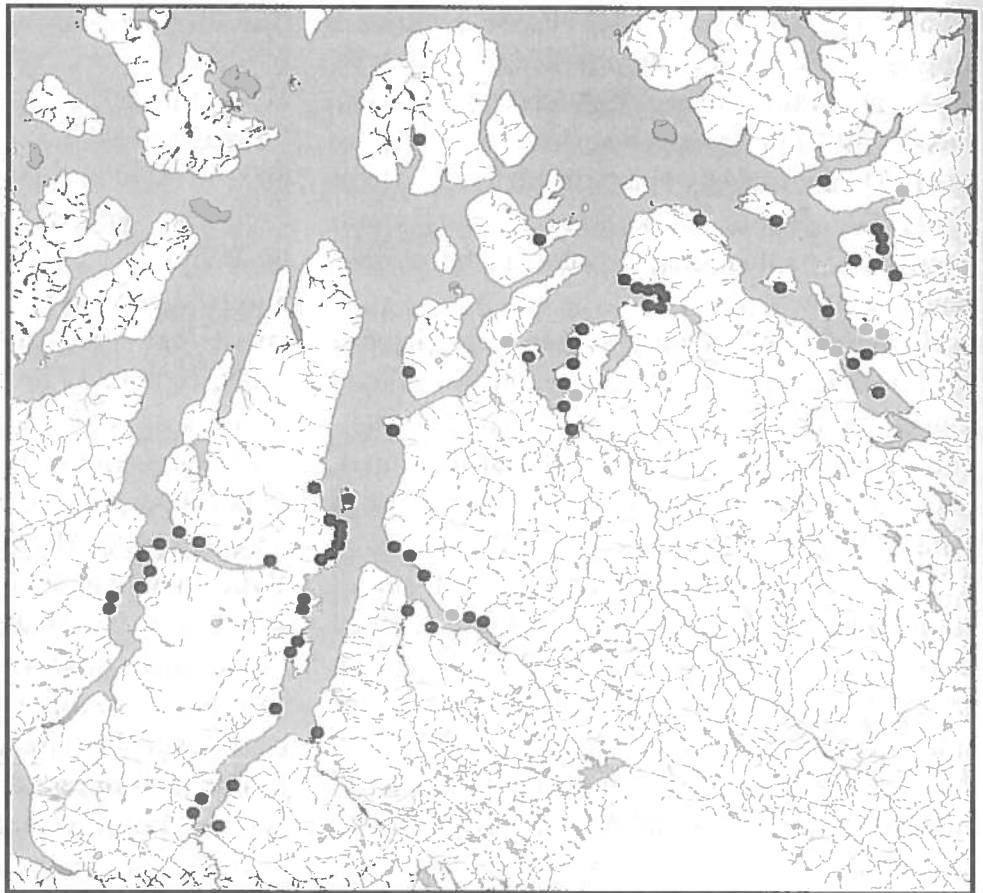
ruotsalaisille lappalaisalueille, mutta myös lyhintä tietä kohti Norjan rannikkoa Tornionlaakson kautta Pohjois-Tromssin Yykeään (Lyngen). 1712 saapui kveenimies nimeltä Anders Larsen Klintysk Pohjanmaalta, Limingan pitäjässä sijainneelta Tyskeligin tilalta Pohjois-Tromssin Kaivuonoon (Kåfjord). Suomalainen pappi Johan Wegelius asui luultavasti Raisissa (Nordreisa) 1713-16 ennen kuin hänet vuonna 1721 nimettiin Enontekiön kappalaiseksi⁴⁹. Vuonna 1714 ilmoitti joukko Alattioon saapuneita kveenejä tulonsa syyksi sodan jaloista pakenemisen⁵⁰. 1717 pakeni upseerin poika Mikkel Nielsen Pellag Tornion Yykeänvuonon pohjukkaan välttyäkseen ruotsalaiselta sotaväenotolta.

Vuosien 1737-43 välisenä aikana Pohjoiskalotilla koettiin seitsemän yhtäjaksoista katovuotta. Erityisen kovasti nämä koettelivat Kemin ja Tornion Lappia, missä vuosi 1742 lasketaan Pohjoiskalotin varhaisemman ajan pahimmaksi katovuodeksi.⁵¹ Suuri Pohjan sota (1701-1721) teki lopun Ruotsi-Suomen suurvallata-asemasta Euroopassa, mistä todennäköisesti johtui se, että valtakunnan itäisten alueiden asukkaat joutuivat useammin venäläisten hyökkäysten kohteiksi. Ruotsin ja Venäjän välisen pikkuvihan aikana (1741-43) venäläiset etenivät Oulujoelle asti, uhkasivat Tornionlaaksoa ja vaativat uskollisuuspöytäkirjoja sen asukkailta. Tästä syystä monet pakenivat Tornionlaaksosta ylöspäin. Vuonna 1740 eräs kveeni ja hänen kolme poikaansa saapuivat Muonionniskasta Finnmarkun Polmakkiin välttyäkseen sotaväen otolta taistelussa venäläisiä vastaan⁵². Erik Mikkelsen oli yksi neljästä kveenitalollisesta, jotka saapuivat vuonna 1743 Pohjois-Tromssin Naavuonoon ”Muonionniskasta Enontekiön joelta”, uloimmasta 12 ruotsalaisen perhekunnan talonpoikaiskylästä Tornion Lapista⁵³. Torniolainen kveenimies Jakob Nystedt kävi useamman kerran Yykeänvuonon perukalle ennen kuin hän vuonna 1743 asettui lopullisesti Yykeään asumaan.

Rauhaa, maata ja kalaa

Suuren Pohjan sodan jaloista paenneille siviileille, sotilaille ja asevelvollisille ovat Pohjois-

Norjan vuonot varmasti vaikuttaneet idyllisiltä ja rauhallisilta. Hyvät kalastusmahdollisuudet olivat monelle suomalaiselle jo entuudestaan tuttuja, olivathan nämä jo aiemmin tehneet kalastusretkiä Pohjois-Tromssin kalaisille vuonoille. Suomen ja Ruotsin Lapissa järvikalastus oli tärkeä osa suomalaisten eräkulttuuria ja tervetullut lisäelinkeino maanviljelyn ohessa. Niin Ruotsin kuin Norjankin puoleisessa Lapissa oli tarjolla runsaasti sekä asuinpaikkoja että viljelyyn sopivaa maata. Pohjois-Tromssin merisaamelaiset perhekunnat asuivat verovapailla saamelaispalstoilla eli "finnerydningeillä", joilla



Kuvio 2. Geografinen esitys Pohjois-Tromssin saamelaistilojen eli "finnerydningien" sijainnista Pohjois-Tromssissa 1700-luvun alussa. Katkoviivoitettu alue kuvaa matrikkelitilojen sisimmän rajan Pohjois-Tromssissa vuonna 1701. Kuvio: Helge Guttormsen

la asuttiin tiettyinä aikoina vuodesta elinkeinomahdollisuuksista riippuen. Norjan kuningas tarjosi aikoinaan saamelaisille maata ilman että näiden täytyi maksaa vuotuista maanvuokraa sillä ehdolla, että nämä muuttaisivat tuntureilta ja asettuisivat asumaan pysyvästi meren rannalle. Lähteiden mukaan vain Nordlannin ja Tromsin viranomaiset toimivat tällaisella "finnerydning"-periaatteella. Noin 1700-luvulle asti Pohjois-Tromssin vuonojen sisäalueilla oli vain "finnerydningejä" eikä ainoinkaan matrikkelitilaa. Tämä voi johtua siitä, että saamelaiset joutuivat 1500-1600-luvulla vetäytymään tunturiseudulta rannikolle norjalaisten painostuksesta. Silti ei voida täysin sulkea pois mahdollisuutta, että tämä oli tulosta saamelaisesta toimintastrategiasta, jonka tuloksena merisaamelaisilla oli vuonoalueilla asuaan lyhyt matka sekä tunturin metsästys- ja laidunalueille että vuonokalastukseen. Tämä yli 80 saamelaispalstan eli "finnerydningin" muodostama leveä vyöhyke syvällä pitkien vuono-

jen rannoilla oli hallitseva piirre Pohjois-Tromssissa (ks. kuvio 2.). Antropologi Ivar Bjørklundin mukaan ensimmäiset kveenit eivät kuitenkaan voineet asettua asumaan Pohjois-Tromssin vuonoille niin helposti, koska matrikkelitilat sijaitsivat vain vuonojen ulomissa osissa tai täysin vuonoalueen ulkopuolella. Hän väittää, että 1700-luvun ensimmäisellä puoliskolla kveenien täytyi pakosta tai tietoisesti piiloutua saamelaisen "kulttuuriprofiiliin" taakse, jotta he täten pääsisivät saamelaisen sosiaalisen verkoston piiriin⁵⁴. Kveeniasutuksen ilmestyminen ja sopeutuminen vuonoalueille on Bjørklundin tutkimuksessa esitetty uutena ilmiönä, samoin pysyvän maanviljelyä harjoittavan kveeniasutuksen väitetään alkaneen Naavuonossa vasta vuoden 1720 jälkeen. Tämä on kuitenkin hyvin voimakkaassa ristiriidassa uudemman tutkimuksen kanssa, jonka mukaan pysyvää kveeniasutusta löytyi jo 1690-luvulta lähtien Pohjois-Tromssin ja Länsi-Finnmarkun vuono-alueilta.

Oliko kveeneillä omia toimintastrategioita?

Asuttamallaan pohjoisnorjalaisilla vuonoalueilla kveenit muodostivat oman vähemmistönsä vallitsevan saamelaisväestön rinnalle. Tässä tilanteessa näyttää yksi kveenien toimintastrategioista olleen, että he avioituivat merisaamelaiden tyttärien kanssa, tai usein myös vanhempien merisaamelaiden leskien kanssa, joilla oli perintöosuus. Molemmissa tapauksissa kveenit saivat mahdollisuuden vakituiseen asumiseen ja saamelaistilojen (finnerydning) viljelyyn. Tällainen menettely ei ollut mitenkään erikoista tai uutta Pohjois-Tromssissa. Saamelaiden ja suomalaisten väliset avioliitot olivat tavallisia Suomen ja Ruotsin Lapissa ⁵⁵, minkä myös oheinen Suomen Lapista peräisin oleva kuvaus todistaa:

”Useimmiten tapahtui sillä tavoin, että suomalainen menee avioon lappalaisen tyttären tai lesken kanssa, ja on täten saanut luvan ja oikeuden asua lappalaisten joukossa näiden veromailla” ⁵⁶.

Nordlandin ja Tromssin saamelaistilat eli ”finnerydningit” voidaan rinnastaa ruotsalaisiin ja suomalaisiin veromaihin. Kun maaosuudet tällaisilla saamelaistiloilla jäivät autioksi merisaamelaisen miehen kuoltua, 1700-luvun verolistoista ilmenee, että Pohjois-Tromssissa kveenien strategiana oli ottaa haltuunsa kyseinen maatila ”sitä seuranneen lesken kera” eli naida siis samalla edesmenneen merisaamelaismiehen leski. Pohjois-Tromssin vuonoilla, jotka olivat näiden kahden kansanryhmän kohtausareena, voidaan tällaisen menettelyn katsoa olleen luonnollista seurausta läheisestä kanssakäymisestä, olivathan kveenit alueen toisen hallitsevan kansanryhmän (saamelaiden) keskuuteen muuttaneita siirtolaisia. Ivar Bjørklund on väittänyt, että merisaamelaiset asuivat aiemmin vakituisesti Naavuonossa ja Pohjois-Tromssissa ympäri vuoden eräänlaisina kalastaja-talonpoikina. Historioitsija Lars Ivar Hansen on sitävastoin löytänyt vanhemmista lähteistä 1500- ja 1600-luvulla merkkejä siitä, että merisaamelaiset vaelsivat kausiluontoisesti kesä- ja talviasuinpaikkojensa välillä ⁵⁷. Allekirjoittaneen itsensä tekemä vastaava tutkimus päättyy

samaan tulokseen, kesä- ja talviasuinpaikkoja oli 1500- ja 1600-luvuilla myös Raisissa, Yykeässä ja Ullsfjordissa. Liikkuva merisaamelainen asumismuoto on keskeinen myös Henry Minden ja Ole Anders Hauglidin Balsfjordin ja Malangenin merisaamelaisesta asutuksesta tekemässä tutkimuksessa ⁵⁸. Håvard Dahl Bratreinin mukaan merisaamelaiset hoitivat liikkuvan kalastuksen ja metsästyksen ohessa myös karjaa vaellustapojaansa muuttamatta. Yksi seuraus tästä oli se, että merisaamelaisilla oli useita erillisiä asuinpaikkoja, joita lähteissä usein kutsutaan eri vuodenaikoina käytetyiksi kesä-, talvi-, kevät- tai syksykyliksi tai laidunpaikoiksi esim. Rasteby, Taskeby, Sommerset jne. ⁵⁹. 1600-luvun loppupuolen ja 1700-luvun alkupuolen lähteissä sekä Länsi-Finnmarkussa että Pohjois-Tromssissa (Yykeä) käy ilmi, että merisaamelaiset asuivat talvi- ja kesälaitumillaan turvekodissa, yksinkertaisissa vajoissa, aitoissa tai karjaladoissa, ja että kalastusta harjoitettiin erityisesti kesälaidunpaikoilta käsin. Kun Ivar Bjørklund sulkee pois merisaamelaiden saamelaistilallisten liikkuvan elämämuodon, hän samalla sulkee pois myös kausiluontoisesta asuinpaikkojen vaihtamisesta koituvat edellytykset sille, että Pohjois-Tromssi kykeni vastaanottamaan laajempimittaisen kveenisiirtolaisten määrän.

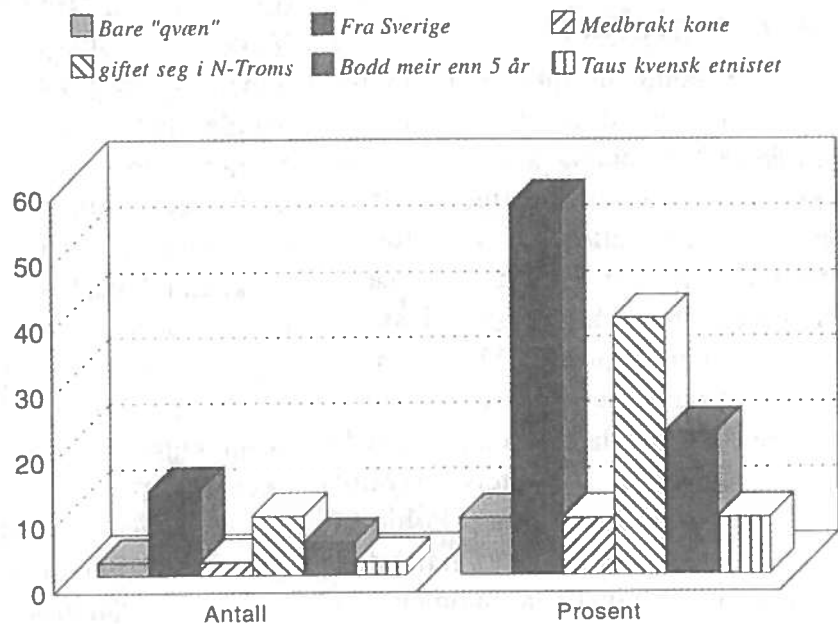
Pohjois-Tromssissa oli tyypillistä, että nuoret, vasta saapuneet kveenimiehet elivät vironomaisten mukaan jonkin aikaa yksinäisinä, ”kiertelevinä” kveeneinä. Nämä siirtyivät usein paikasta toiseen lyhyellä jaksolla 1720-1730-luvulla kalastusta ja puutöitä harjoittaen, mutta päätyivät usein palvelusväeksi (rengeiksi) tai avioon merisaamelaiden naisten kanssa, ja saivat täten saamelaistilojen käyttöoikeuden. Eräs n. 1740-luvulta peräisin oleva lähde valottaa tällaisten seka-avioliittojen määrää Pohjois-Tromssissa: saamelaistiloilla eli finnerydningeillä asuvista miespuolisista kveeneistä noin 8% toi mukanaan vaimon Ruotsi-Suomesta, kun liki 39% avioitui merisaamelaisen naisen kanssa (ks. kuvio 3.) Pääosa kveeneistä (56%) oli peräisin Ruotsista (johon myös Suomi kuului). Noin viidesosa kveeneistä (20%) oli asunut yli 5 vuotta asuttamallaan saamelaistilalla.

Se, että sen verran suuri osa Pohjois-Tromssin miespuolisista kveeneistä avioitui merisaamelaisien naisten kanssa, osoittaa että 1700-luvun ensimmäisen puoliskon kveenisiirtolaisuus koostui pääasiassa naimattomista miehistä. Väestönkehitys osoittaa, että miespuoliset kveenit olivat iäkkäitä, koska monet kveenit kuolivat suhteellisen varhain saamelaistiloille asettumisensa jälkeen. Qvigstadin mukaan Alattion kirkonkirjoista käy ilmi, että 1700-luvun kveeni-

siirtolaisuutta hallitsivat keski-ikäiset miehet ⁶⁰. Tälle voi löytyä useita syitä. Sellainen ulkoinen tekijä kuin suuri Pohjan sota muutti laajat suomalaiset ja ruotsalaiset erämaat ja viljelymaat sotatantereiksi ja ajoi suuret joukot talonpoikaisväestöä sodan jaloista hurjaan pakoon rauhallisemmille seuduille. Lisäksi halu välttää sotaväenotolta, minkä useat kveenit ilmoittivat muuttonsa syyksi, saattoi tämän Pohjanmaan ja Tornionlaakson historian dramaattisen jakson aikana johtaa siihen, että miehet joutuivat eroon perheistään, vaimoistaan ja lapsistaan. Tai ehkä julmat sotatoimenpiteet tekivät heistä leskimiehiä.

Kveenien oma viljelykulttuuri

Kveenit mainitaan kirjallisuudessa taitavina maanviljelijöinä, mistä syystä viranomaiset antoivat kveeneille etuoikeuksia, joista Pohjois-Norjan merisaamelaiset eivät päässeet osallisiksi. Historioitsija Einar Arne Drivenes on väittänyt, että kun "Alattion ohra" on saanut niin näkyvän aseman kansanperinteessä, voi yhtenä syynä sille olla, että tämä jyvälajike liitettiin kveenisiirtolaisuuteen ja siitä siten tuli tärkeä



Kuvio 3. Selvitys Pohjois-Tromssin saamelaistiloilla ("finnerydning") noin vuonna 1740 asuneiden miespuolisten kveenien taustoista. (Lähde: Designation over finnerydninger anno 1739). Kuvio: H. Guttormsen 2000

osa kveenien myyttien muodostumista. Hän korostaa sitä tosiasiaa, että paikallinen viljanviljely ei milloinkaan kattanut suurta osaa viljan tarpeesta, mutta että historialliset lähteet muutamia poikkeuksia lukuunottamatta, tekivät yksimielisesti viljanviljelystä kveenien maanviljelytaitojen symbolin sekä korostivat, miten sivistyneitä ja hyödyllisiä nämä asukkaat olivat pohjoisen rajamaille ⁶¹. Tämä voidaan hänen mukaansa yhdistää vallitsevaan ideologiaan, jonka mukaan virkamiehet ihannoivat Etelä-Norjan rationaalista ja toimivaa maanviljelyä, missä pelto- ja viljanviljelystä tehdään korkeimmalle kehittyneen maanviljelymuodon symboli - myös Finnmarkussa. Mutta tämä voi toisaalta olla myös tulosta maataloudesta kiinnostuneiden, Etelä-Norjan tai Tanskan suotuisilta viljanviljelyseuduilta kotoisin olevien viranomaisten toiveajattelusta.

Artikkelissani "Kvenene - innovatører innen jordbruket i Vest-Finnmark og Nord-Troms? (su. Kveenit - Länsi-Finnmarkun ja Pohjois-Tromssin maanviljelyn uudistajat?) olen arvioinut saamelaisten, kveenien ja norjalaisten aiempia maanviljelyperinteitä ⁶². Arvioinnin lähtökohtana on käytetty historiallistopografista kirjallisuutta Suomen ja Ruotsin Lapin

saamelaisten ja suomalaisten taloudellisista sopeutumisyrytyksistä pyynti-, metsästys- ja maatalouselinkeinoissa, sekä suomalaisia viljelyperinteitä Itä-Norjan metsäsuomalaisella alueella. Saatuja tietoja on sitten verrattu tanskalais-norjalaisten virkamiesten kuvauksiin Pohjois-Norjan saamelaisista ja kveeneistä sekä Pohjois-Tromssin ja Länsi-Finnmarkun vuonoalueiden asutushistoriallisiin piirteisiin. Myös ensimmäisen varmuudella todetun peltoviljelyn ja mahdollisten peltoviljelijöiden (joko Etelä-Norjan talonpoikien tai kveenien) välisten esiintymien kronologinen tutkiminen on ollut tässä tärkeällä sijalla.

Pohjois-Norjassa on vallinnut erilaisia käsityksiä kveenien roolista varhaisemman peltoviljelyn aloittajina. Historioitsija Ammund Helland väittää topografisessa teoksessaan vuodelta 1906, että kveenit toivat viljanviljelyn Finnmarkkuun. Etnologi Ole Solberg puolestaan perustelee vuonna 1938 vastaväitettään sillä, ”etteivät kveenit olleet sellaisessa asemassa, että he olisivat voineet ajatella uudistuksia ja kokeiluja”⁶³. Varhaisesta Pohjois-Norjan viljanviljelystä kertovissa kirjoissaan vuosilta 1962 ja 1965 agronomi Karl Fjærvoll uskoo, etteivät kveenit voineet tuoda viljanviljelyä Alattioon, vaan se saapui norjalaisten mukana⁶⁴. Samankaltainen näkemys tulee esiin myös Alattion pitäjänhistoriassa, jossa historioitsija Jens Petter Nielsen ajoittaa kveenien viljanviljelyn alun noin vuoteen 1730 ja väittää hankin norjalaisten tuoneen kyseisen perinteen Alattioon jo ennen 1700-lukua.⁶⁵

Vanhemmista tanskalais-norjalaisten virkamiesten kveenikuvauksista ilmenee monia mielenkiintoisia piirteitä. Kun Knut Leem esitti Finnmarkusta tekemässään väitöskirjassaan (1767), että Länsi-Finnmarkussa asuvat kveenit harjoittivat peltoviljelyä ”koska nämä omassa Isänmaassaan olivat tottuneet peltoviljelyyn”...⁶⁶ voidaan toteamusta tulkita siten, että tämä Alattion tuolloinen pappi (1728-35) piti juuri kveenejä peltoviljelyn taitajina.

Myös majuri Peter Schmitler väitti rajankäyntipöytäkirjoissaan ”kveenien opettaneen Norjalaiset viljelemään Maata viljaksi” (1744)⁶⁷. Knut Leemin mukaan norjalaiset ja saamelaiset tapasivat Alattiossa hänen aikanaan polt-

taa kesäisin lantakasansa, koska näillä ei ollut viljapelloja. Tämä ei selvästikään koske kveenejä, jotka Alattiojoen varrella ”viljelivät joitakin pieniä ja harvalukuisia pelloja, joille he kylvivät ohransiemeniä ja samana vuonna korjasivat rikkaan sadon”⁶⁸. Jens Sporringsin kertomuksissa vuodelta 1734 ilmenee, että Alattiossa vilja hyvinä vuosina ”oli sekä määrältään että laadultaan täydellistä”⁶⁹.

Vanhimmissa lähteissä mainittu Alattiossa harjoitettu peltoviljely ja vanhin kveeniasutus ovat samanaikaisia ilmiöitä. Kun vanhempi ja uudempi tutkimus väittää norjalaisten tuoneen viljanviljelyn Länsi-Finnmarkun ja Pohjois-Tromssin vuonoalueille 1700-luvun jälkeen, tämä päätelmä näyttää tehdyn heikkojen historiallisten perustelujen pohjalta. Peltoviljely on Alattiossa mainittu vuonna 1694 samaan aikaan kuin kveeni Peder Iversen asui Årøyalla⁷⁰. Tämä kveeni saattoi olla vasta saapunut, mutta sitä ei ollut Junte Iversen, joka jo neljä vuotta aiemmin, siis vuonna 1690, oli asunut Alattiossa jo 25 vuoden ajan⁷¹. Sukunimi Iversen viittaa siihen, että Peder ja Junte olivat todennäköisesti veljeksiä. Näiden lisäksi Alattioon saapui vuonna 1696 Simon Simonsen (kutsuttiin kveeniksi kuoltuaan v. 1713) ja vuonna 1697 kuuden hengen ryhmä kveenejä, jotka asuivat yhdessä Junte Iversenin poikien (Iver, Nils, Henrik, Mikkel ja Junte Juntesen) kanssa paikakunnalla 1700-luvulla.⁷² Tämä osoittaa, että seudulla asui maanviljelysväestöä (kveenejä) paljon ennen norjalaisten talonpoikien muuttoa Alattion seudulle.

Monien lapintutkijoiden kuten Campbellin, Tegengrenin, Hultbladin ja Arellin kesken näyttää vallinneen syvä yksimielisyys suomalaisten harjoittaman metsä-alueiden raivauksen ja asuttamisen tärkeästä merkityksestä. Kaskiviljelyn ja erikoistuneen arktisen maanviljelyn johdosta suomalaiset talonpojat toivat mukanaan kokonaisvaltaisemman karjatalous- ja viljelyelinkeinoon Kemin, Tornion ja Uumajan Lappiin, kun taas saamelaisia (poro- ja metsäsaamelaiset) elinkeinoja olivat metsästys, kalastus ja poronhoito⁷³. Vaikka edellämäinittu tilanne käy varhaisemmasta lappalaisalueiden tutkimuksesta selvästi ilmi, moni tutkija on jät-

tänyt sen huomioon ottamatta. Tosiasia on, että monet näistä Alattioon ennen ja jälkeen 1700-lukua muuttaneista kveeneistä tulivat vanhoilta suomalaisilta sisämaan lappalaisalueiden asutupaikoilta niinkin kaukaa etelästä kuin Jällivaarasta asti. Jotkut ovat väittäneet, että lappalaisalueilta saapuneita kveenejä ei voida laskea kveeneiksi, koska he jaksottain olivat asuneet saamelaiden hallitsemilla alueilla ⁷⁴.

Vaikka etnisyyden tunnusmerkinnät vanhemmissa lähteissä ovat useasti puutteelliset, tulisi kuitenkin käsilläolevan lähdeaineiston intensiivisen tutkimuksen kautta olla mahdollista päästä kohtuulliseen selvyyteen asiasta. Tosiasia sekä Kautokeinossa että Avjovarressa jo noin vuonna 1700 asui henkilöitä, joita viranomaiset verolistoissaan nimittivät *kveeneiksi* (qvæn) eivätkä siis käyttäneet näistä 'finn' (merisaamelaiset) tai 'lapp'-nimitystä (porosaamelaiset), mikä tässä tapauksessa täytyy tulkita merkiksi siitä, että kveenien etnisyyden katsottiin poikkeavan saamelaisuudesta ⁷⁵. Kaarasjoen kveeniasutus on mainittu vasta 1700-luvun alkupuolella Isak Fellmannin ja kirkkoherra Hjortin ynnä muiden kuvauksissa ⁷⁶. Einar Niemi on viitannut siihen, että monet kveenit kulkivat lappalaisalueiden läpi matkatessaan kohti Pohjois-Norjaa. Monet kveenit jatkoivat matkaansa myöhemmin samana vuonna, toiset taas muuttivat etapeittain useiden vuosien ajan ⁷⁷.

Pohjois-Tromssiin ja Länsi-Finnmarkkuun 1600-1700-luvulla saapunutta "kulttuurisidonnaista" peltoviljelyä voidaan tältä pohjalta pitää kveenien teknisenä uudistuksena, kveenien hallitsemana periytyneenä viljelykulttuurina, jonka he toivat mukanaan Pohjois-Norjaan. Joukko pohjoisnorjalaisia paikannimiä saattaa osoittaa, että kveenit saavuttuaan harjoittivat kaskenpolttoa joko metsämaan raivausten tai vuotuisten viljelysten yhteydessä. Tällaisia menetelmiä käytettiin Yykeän "Kantoniityllä" (Stubeng) ja "Palotunturissa" (Brennfjell), Kaivuonon "Paloniemessä" (Brennes), "Palosuolla" (Brennmyr) ja Palossa, Naavuonon "Palo-salmella" (Brennbugt) ja Porsangin Palojoella (Brennelv). Sekä Leem (1769) että Sommerfelt (1793) korostivat, että kveenit "olivat tottuneita viljelemään maata". Schnitler taas väittää, että

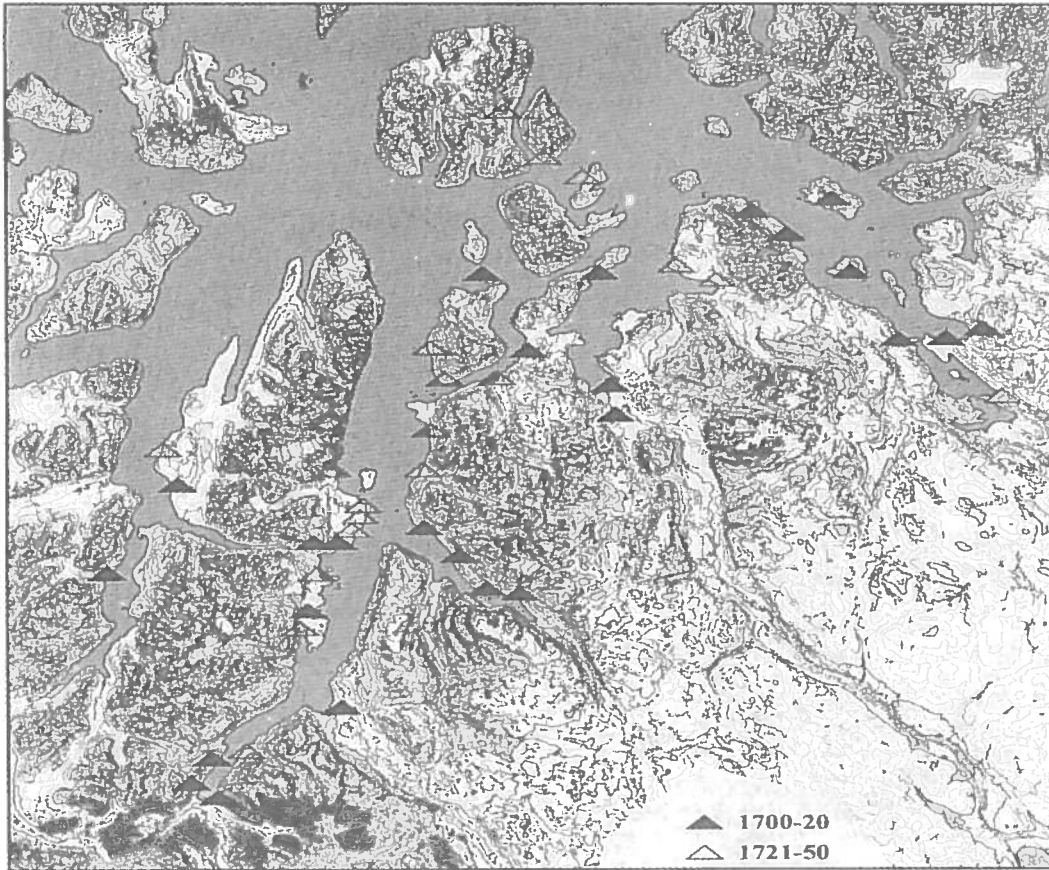
nimenomaan kveenit toivat viljansiemenen mukanaan Alattioon. Niin kutsuttu "Alattion ohra", jonka ehdottaisin mieluummin kutsuttavan "kveeni-ohraksi", ei varmaankaan ole myyttien tai kveenien maahanmuuttoon kytketyn kveeniheroismin tulosta.

Todennäköisemmin se sai alkunsa kveenien viljanviljelyksen kerrannaisvaikutuksista useiden sukupolvien ajalta, sisämaan lappalaisalueilla vallitsevien vaativien ilmasto-olosuhteiden jalostusprosessin tuloksena. Tuloksena syntyi erityinen viljalajike, joka viljeltynä lämpimämmällä, atlanttisella rannikolla Länsi-Finnmarkun ja Pohjois-Tromssin vuonoalueilla tuotti nopeasti satoa. Alattion kihlakunnantoumarin Pausin mukaan vuonna 1769 ohran kypsyymisaika oli vain 9-10 viikkoa ja sen tuottama sato 5-7-kertainen ⁷⁸.

Lähteitä tulkittaessa käy ilmi, että kveenit asuivat Pohjois-Tromssissa ja Alattiossa noin vuodesta 1690 lähtien. Samat kveenit esiintyvät myös 1700-luvun veroluetteloista Ullsfjordissa, sisemmässä Yykeässä, Raisissa, Naavuonossa ja Alattiossa ⁷⁹. Tämä Pohjois-Tromssin ja Alattion varhainen kveeniasutus voidaan tulkita asteittain edenneeksi talonpoikaisasutukseksi, jonka päätarkoituksena oli maatalouden harjoittaminen. 1740-luvulla ruotsalaiset virkamiehet huolestuivat, kun suomalaiset talonpojat laajensivat viljelyalueitaan pohjoisille ja läntisille lappalaisalueille noin sadan vuoden ajan, minkä johdosta monet näistä päätyivät aivan Norjan rannikolle:

"Yli sadan vuoden ajan ovat suomalaiset alkaneet muuttamaan pitemmälle ja pitemmälle maata (Ruotsia) ja asettuneet asumaan kuin uudisasukkaat. Sen takia ovat monet niistä ruotsalaisista (toisien sanoen kveeneistä) uuisasukkaista muuttaneet aivan Westersjøen rannoille". ⁸⁰

Alattion amtmannin (maaherra) Mathias Colletin vuonna 1757 tekemän raportin mukaan peltoviljelyä harjoitti 20 kveeniä, 4 norjalaista ja 3 saamelaista ⁸¹. Puhtaasti tilastollisesti tarkasteltuna kveenit hallitsivat peltoviljelyä, mitä toimintaa norjalaiset ja saamelaiset harjoittivat vähemmän. Etnologi Knut Kolsrudin mukaan varhaisempi maatalous Finnmarkussa oli etupäässä liha- ja maitotuotteita tuottava



Kuvio 4. Kronologinen karttoitus kveenien asuinpaikoista vuosina 1700-50 Pohjois-Tromssissa. Kuvio: H. Guttormsen 2000

elinkeinomuoto, missä saamelaisten talous pääasiassa perustui luonnonniittytalouteen, jonka erityispiirteenä oli karjanhoito ja rehunkeräys takamailla. Varsinainen peltoviljely käynnistyi vasta kveenien muutettua Finnmarkkuun.⁸²

Löytyykö kveenien viljelykulttuurista todisteita?

Pohjois-Tromssin vanhemmista leidangen-verokirjoista vuosilta 1715-29 tekemässäni tutkimuksessa käy ilmi, että kveenien veronmaksukyky oli korkeampi kuin merisaamelaisten ja hiukan alhaisempi kuin norjalaisten verrattuna vuosittaisen leidangen-verotuksen keskiarvoon. Norjalaisten korkeampi veronmaksukyky voidaan luonnollisesti selittää tulokseksi tuottoisasta kalastuksesta, jota he harjoittivat suoraan tilojensa läheisillä merialueilla. Saamelaisten alhainen verotus johtui luultavasti saamelaisten harjoittamasta monimuotoisemmasta yhdistelmäelinkeinosta. He harjoittivat vähemmän karjanhoitoa ja kalastusta kuin nor-

jalaiset, mistä myös useammat muut tutkijat ovat maininneet.⁸³ Kun Pohjois-Tromssissa kveenien veronmaksukyky oli saamelaisia korkeampi vasta 1700-luvulla, on tämä todennäköisesti seurausta kveenien harjoittamasta menestyksellisestä maanviljelyksestä. Eräs tuolloisen lähetystyöläisen maininta Yykeästä (1724) vahvistaa kveenien hyvän taloudellisen tilanteen kyseisellä alueella:

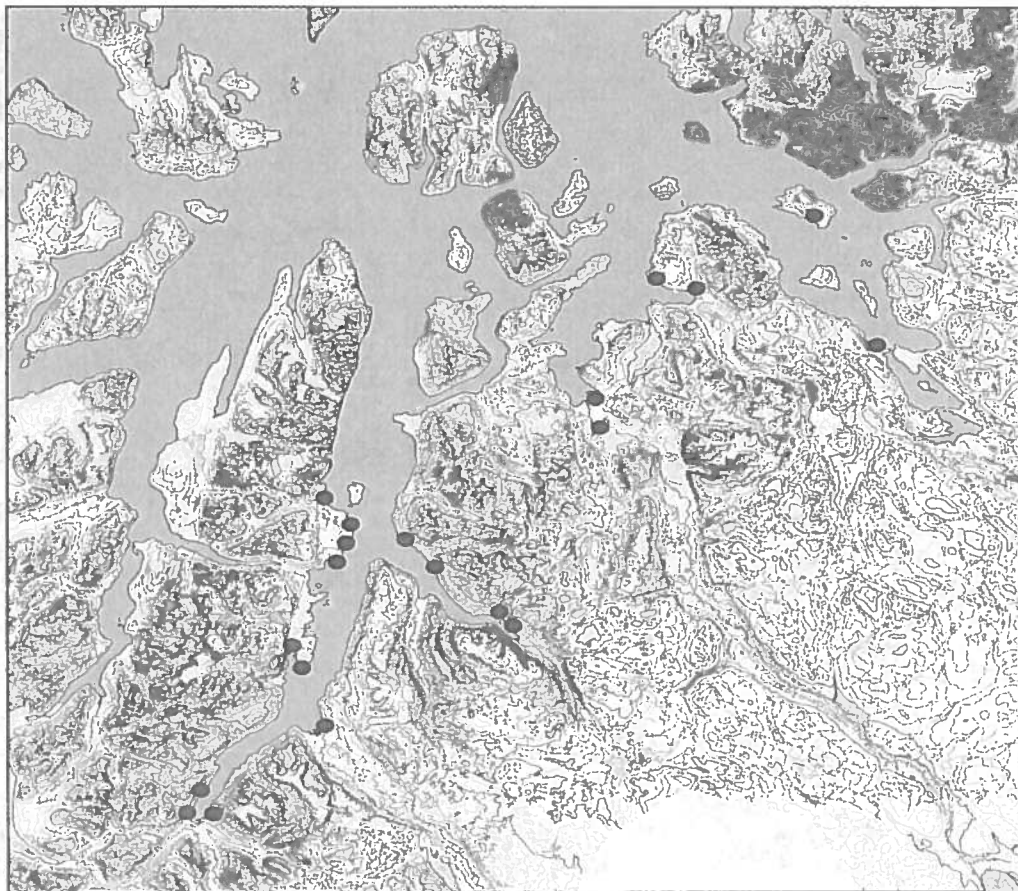
”Erityisesti niin kaukana pohjoisessa kuin Tromsenissa, missä koko vuono on kututtu Yykeäksi, sijaitsee ihanasti asutettu paikka, joka koostuu noin 70 asukkaasta, kaikki Ruotsista muuttaneita ja kuttuvat itteään kveeneiksi. Heidät tunnetaan hyviksi maanmiehiksi, maataloudestaan ja sahataloudestaan, jotka ovat raivanneet ja viljelleet ihania maita, sen lisäksi että he joinakin aikoina hakeutuvat kalastukseen huomattavaa voittoa saajen. Näillä kyläläppäläisillä on ylipäänsä paljon omaisuutta ja joidenkin voidaan sanoa olevan niin rikkaita, että he omistaavat huomattavan määrän hopiaa ja rahhaa...”⁸⁴

Vuoteen 1750 saakka Pohjois-Tromssin kveenit asuivat ensisijaisesti saamelaistiloilla (finnerydning) vuonojen sisäosissa. Tämä johtui todennäköisesti siitä, että kveenit kohtasivat ensimmäiseksi juuri nämä asutusalueet idästä vaeltaessaan, joten kveeniasutuksen painopiste sijoittui näille alueille. Kveeniasutuksen ydinalueet perustettiin Yykeänvuonoon, Yykeänperälle, sisempään Kaivuonoon, Raisin-laak-

soon, Naavuonon keskiosiin ja Alattion ja Porsangin vuonjen perukkaan. Pohjois-Tromssin asutukselle on tunnusomaista, että aina noin vuoteen 1750 asti 90% kveeniasutuksesta sijoittui sisemmille saamlais-tiloille eli ”finnerydningeille” (kts. kuvio 4.). Tämä on myös merkki siitä, että kveenit eivät olleet juurikaan kiinnostuneita vuokraamaan tilaosoituksia norjalaisilta matrikkeli-tiloilta, jotka sijaitsivat vuonjen rantojen ulommissa osissa.

Joissakin tapauksissa kveenejä asui myös Pohjois-Tromssin saarilla, mikä osoittaa kveeniasutuksen jonkin ajan kuluttua levittäytyneen *ulkorannikkoa kohti*. Tähän oli ehkä syynä maansaantimahdollisuuksien väheneminen vuonoalueilla, mutta se voidaan tulkita myös merkiksi siitä, että kveenit yhä enemmän halusivat osallistua kalastukseen, johon löytyi parhaimmat olosuhteet juuri ulkorannikolla.

Saamelaistilojen (finnerydning) kymmenykset ja maanvuokra maksettiin Pohjois-Tromssissa yksityisille maanomistajille. Tämän takia niistä ei löydy säilynyttä arkistoa, ainoastaan joitakin harvoja konkreettisia mainintoja 1700-luvun aikaisesta kveenien harjoittamasta maanviljelystä. Tämä tosiasia tekee vaikeaksi todistaa maanviljelyksessä pitemmällä ajanjaksolla tapahtuneita *muutoksia*, joiden voitaisiin katsoa syntyneen kveenien viljelykulttuurin seurauksena. Valtiollisissa voutien tilikirja-arkistoissa viranomaiset pitivät tarpeellisena mainita muutamana vuonna, että joillakin Pohjois-Tromssin tiloilla (finne-rydningeillä) ”*oli tehty parannuksia*”. Maininnat tehtiin vuosina 1745 ja 1761. (kts. kuvio 5.) Se, että juuri kveenit olivat



Kuvio 5. ”Parannuksia tehneet” saamelaistilat (”finnerydning”) vuosilta 1745 ja 1761. Kuvio: H. Guttormsen 2000

asuneet pitemmän aikaa näillä tiloilla, oli tuskin mikään sattuma. Tämä voidaan epäsuorasti tulkita merkiksi kveenien tuoman maanviljelyksen tehokkuudesta. Eräässä kärjääsiakirjassa Rotsundissa 1738 vouti kirjoitti Pohjois-Tromssin kveeneistä seuraavasti: ”*heillä on parempi ymmärtämys viljellä omia maitaan kuin mitä saamelaisilla*”⁸⁵.

Pohjois-Tromssissa näkyy selviä merkkejä siitä, että vuonjen sisäosissa sijainneen kveeniasutuksen ja samoilla seuduilla harjoitetun maanviljelyn välillä on syy-yhteys. 1700-luvun kuolinpesien selvityksistä käy ilmi, että samoilla alueilla harjoitettiin maanviljelyä. 1770- ja 1780-luvuilla maksettiin myös jauhatusveroa puromyllyille, jotka jauhoivat viljan⁸⁶. Kveenien kuolinpesien selvityksissä Yykeän uloimmissa osissa 1750-luvulla mainittiin jyväläärejä olleen Oksvikin, Årøyn, Koppangin ja Svendsbyn kveenitiloilla, sekä 1780-luvuilla sisemmässä Kaivuonossa ja Yykeässä Normannvikin, Trollvikin, Horsnesin ja Karnesin kveenitiloilla. Yykeässä ja

Kaivuonossa tehdyissä pesänselvityksissä löytyy myös mainintoja erityisistä jyvälajeista jo 1750- ja 1780-luvuilta, mikä osoittaa viljanviljelytoiminnan olleen säännöllistä, satoa odotettiin saatavan joka vuosi. Selvityksistä käy myös ilmi, että kveenit panostivat enemmän nautakarjan pitoon kuin saamelaiset, koska he useasti omistivat heinälatoja talvirehun säilyttämiseksi. Tämä käytäntö oli levinnyt sekä Suomen että Ruotsiin Lappiin viranomaisten toimesta, jotka jo varhain määräsivät suomalaiset uudisasukkaat pystyttämään heinälatoja välttyäkseen erielin-keinoharjoittajien välisiltä konfliktitilanteilta eli estämään porosaa-melaisten poroja syömästä kveenien keräämät niittyheinien talvi-varastot.

Yhteenveto

Saagojen aikainen Kvenland eli Kveenien maa käsitti luultavasti leveän vyöhykkeen Pohjanlahden ympäriltä kauas etelään Skellefteåhon asti Ruotsin puolelle. Puuttuvat todisteet uudemman rautakauden ja varhaisen keski-ajan välisestä asutuksesta tekevät vaikeaksi sen väitteen, että Perämeren ympäröivillä alueilla 800-luvulla asuneet asukkaat olisivat kveenien jälkeläisiä. 'Kveenien maa' (Kvenland) ja 'kveeni'-käsitteitä on käytetty eniten Pohjoiskalotilla juuri Pohjois-Norjassa, missä ne esiintyvät historiallisissa lähteissä pitkällä ajanjaksolla 1500-luvulta 1800-luvulle asti. Tämä pitkä ajallinen jatkuvuus voi tukea sitä teoriaa, että sana 'kveeni' on muinaisnorjalaista alkuperää ja että sitä käytettiin suomenkielisen

Viitteet

- ¹ Egil Skallagrimssaga
- ² Vahtola, Jouko 1994, Kvenene - vem var de ursprunglingen?
- ³ Vahtola, Jouko 1994, Ibid.
- ⁴ Julku, Kyösti 1986, Kvenland - Kainuunmaa.
- ⁵ A.M. Tallgrenin ja E. Kivikosken aikaisemmat Kokkolan tutkimukset. Pentti Koivusen ja Thomas Wallerströmin Ylitorniosta tekemät tutkimukset (Julku, Kyösti 1986 muk. Op. cit.)
- ⁶ Wallerström, Thomas 1995, Norrbotten, Sverige og Medeltiden, s. 90,94
- ⁷ Vahtola, Jouko 1994, Op. cit. s. 8

kulttuuritaustan omaavista Pohjois-Norjaan muuttaneista suomalaisista. Verokirjoissa erityisesti ennen vuotta 1751 tehtyä yhteisen rajalinjan vetoa, käyttivät viranomaiset 'qvæn'-nimitystä vain suomenkielisen kielitaustan omaavista henkilöistä, eikä siis saamelaisista. Pohjois-Tromssissa ja Alattiossa kveeninimitystä käytettiin juuri tässä merkityksessään koko 1800-luvun ajan.

Kveenien siirtolaisuus oli voimakkainta 1700-luvulla Pohjois-Tromssissa ja Länsi-Finnmarkussa (Alattio), missä pääsy saamelaisalueille vuonojen sisäosiin oli helppoa. Merisaamelaisten leskien kanssa avioitumalla kveenit pääsivät asuttamaan Pohjois-Tromssin "finnerydninkejä" eli saamelaistiloja. Kuningas Kristian IV antoi aikoinaan saamelaisille verovapaata maata sillä ehdolla, että nämä asettuisivat asumaan pysyvästi Tromssin ja Nordlandin rannikkoalueille.

Suomalaisten tiedetään harjoittaneen erityistä viljelykulttuuria Suomen ja Ruotsin Lapissa. Varhaisemmat topografiset kulttuurimaininnat maatalous-historiasta osoittavat, että tämä koski myös kveenejä, jotka jo varhain osoittautuivat Pohjois-Tromssin ja Länsi-Finnmarkun vuonoalueiden johtavaksi maanviljelijäryhmäksi. Näistä syistä päätellen varhaisempi kveenien omaama viljanviljelytaito on historiallinen tosiasia, eikä siis tulosta pelkästään Pohjois-Norjan kveenihistoriaan liittyvistä myyteistä.

Suomentanut Anne Mari Rahkonen Berg

Fjellström, Phebe 1991, Etnologien kanner inga gränser, s. 51-52 käytti määritettä "bottniske trappers"

⁸ Vilkuna, Kustaa 1969, Kainuu - Kvänland - ett finsk - norsk - svensk problem.

Fjellström, Phebe 1987, Älvdalskultur kring Bottenvikens nordliga spets ur etnologiskt perspektiv.

⁹ Åkermann, Sune 1990, Storfamilj og storhushåll vid övergangen mellan medeltid og nyare tid s. 13-14

¹⁰ Guttormsen, Helge 1996, Hellekistene - et kulturminne fra jernalderen, en funntom periode

i Nord-Troms?

Guttormsen, Helge 1998, På spor etter eldre kvensk bosetting i Nord-Troms og Finnmark, s. 3-34. Tässä artikkelissa analysoidaan laajemmin Pohjois-Norjan kveenien asutuksen ikää arkeologisten löytöjen, vanhempien historiallisten lähteitten ja vanhojen paikannimiin-tymien pohjalta.

¹¹ Tägil, Sven 1995, Ethnic and National Minorities, s.15

¹² Smith, Anthony D., 1991, National Identity.

¹³ Utne og Solberg 1938, Finnmark omkring 1700, s. 128 Fogderiregnskap for Skjervøy 1721 RA.

¹⁴ Vahtola, Jouko 1994, Op.cit. s. 8 viittaus Peter N. Schnitler (1742-45), bd. II, s. 54, 57.

Guttormsen, Helge 1998, Op. cit., s. 13, s. 16-17.

¹⁵ Schnitler, Peter N., 1742-45, Peter N. Schnitlers grenseeksaminasjonsprotokoller, bd. III, s. 54-57.

¹⁶ Henninen, Terje 1972, Den kvenske innvandring til Alta på 1700-tallet. s.65

Leem, Knut, *Beskrivelse over Finnmarkens lapper* (1767), s. 9-10

¹⁷ Sommerfelt, O.H. 1799, Innberetning av 1793, her gjengitt etter Qvigstad, 1921,

Op. cit. s. 17

¹⁸ Rode, Fredrik 1842, Optegnelser fra Finnmark samlede i Aarene 1826-1834. (Skien 1842),

s. 96

¹⁹ Qvigstad, Just 1921, Den kvenske Indvandring til Nord-Norge, s. 1

²⁰ Keilhau, V. M. 1831, Reise i Øst- og Vest-Finnmarken. Samt til Beeren-Eiland og Spitsbergen i Aarene 1827 ja 1828.

²¹ Bratrein, Håvard Dahl, 1982, Bokmelding av Balsfjord og Malangens historie fram til 1830-åra, s. 202

²² Wallerström, Thomas 1997: "De historiske källornas "folknamn" som analyseenheter...", s. 407-409

²³ Qvigstad, Just 1929: Sjøfinnene i Nordland, s. 35

²⁴ Guttormsen, Helge 1984, Viesterålas.

Borgos, Johan 1988: Befolkning, bosetting og økonomi i Barkestad og Langnes fjerdingar 1700-1820

Guttormsen, Helge 2000 a, Den eldre sjøsamiske bosetningas omfang og røtter i Vesterålen.

²⁵ Hansen, Lars Ivar 1986, Samiske rettigheter til jord på 1600-tallet. Finnefjorder i Sør-Troms, s. 111-122

²⁶ Hansen, Lars Ivar 1986, Op. cit., s. 123, s.114

²⁷ Voutien tilikirjat Finnmarkussa v. 1700-38, nämä kveenit on merkitty "norjalaisiksi" pelkästään siitä syystä, että he asuivat norjalaisen talonpoikien luona (bumannsgårder). Omat Valtionarkiston tutkimukset Oslossa.

²⁸ Gvigstad, Just 1921, Op. cit.

²⁹ Henninen, Terje 1972, Op. cit.

³⁰ Voutien tilikirjat Finnmarkussa 1690-1765. Omien Oslon Valtionarkistossa tehtyjen tutkimusten vertaus Terje Hennisen tulkintaan (Op. cit. 1972)

³¹ Läpikäynyt kaikki Senjan ja Tromssin voutien tilinpidot vuosilta 1694-1800. Omat tutkimukset Oslon Valtionarkistossa.

³² Henninen, Terje 1972, Op.cit., s. 65-66. Henry Minde on historian pro gradu-tutkimuksessaan Alattiosta väittänyt, "että vaikuttaa siltä, että Henninen aivan liian helposti hyväksyy, että Alattioon varhain 1700-luvulla saapuneet muuttajat olivat suomalaisia (siis kveenejä) eikä saamelaisia, vaikka nämä saapuivat tyypillisiltä saamelaisilta alueilta", 1975, s. 13, alaviite 2.

Tämä kritiikki ei mielestäni ole kohtuullista. Henninen on tehnyt arvokasta työtä Valtionarkiston alkuperäisten käsikirjoitettujen voutien tilikirjojen tutkimuksessaan, lisäksi hän on työpanoksellaan osallistunut uusien historiallisten tutkimusmenetelmien kehitykseen. Yhtenä Hennisen kveeniasutuksen rekonstruoinnista erityispiirteenä oli, että hän ei tyytynyt vain yhden lähteen tutkimiseen, vaan käytti samanaikaisesti useita, samoista henkilöistä (kveeneistä) kertovia lähteitä. Pohjois-Tromssin ja Alattion kveenien kamerateerisen etnisiteetin merkintöjä verrattessani 1700-luvun lähteissä olen löytänyt vain muutamia virheitä Hennisen tutkimuksesta.

³³ Barth, Fredrik 1969, Ethnic Groups and Boundaries, s. 9-38

³⁴ Eriksen Hylland, Thomas 1994, Subjektive og objektive aspekter ved nasjonal identitet,

s. 82-83

³⁵ Naavuonon (Kvænangen) rahvaat protestoivat, kun vouti ei vuonna 1717 sallinut kveenien vuokrata maata Skorpan saarella, koska ”saamelaiset olivat asuttaneet ja raivanneet maat”. Näiden saamelaisten asukkaiden jälkeläiset olivat kuitenkin poissa ja vuonna 1712 vouti hyväksyi maanvuokrauksen kveeneille.

³⁶ Bratrein, Håvard Dahl 1986: Portrett av en ”kven”.

³⁷ Diakroniset analyysit Alattion, Kautokeinin ja Avjovarren manttaalilistoista jaksolla 1702-70, jossa tarkastelun kohteena henkilöiden kameraalinen etnisiteetti, ts. ”qvæn”-merkinnät. Omat tutkimukset Finnmarkun voutien tilikirjoista. Valtionarkisto, Oslo.

Guttormsen, Helge 2001 a, Kvensk etnisitet og erverv på 1700-tallet. En studie... (in press) Käsittelee kveenien kameraalisen eli verotuksellisen etnisiteetin yksityiskohtaisia muutoksia Alattiossa ja Pohjois-Tromssissa.

³⁸ Minde, Henry 1975, Folketilveksten i Alta 1690-1825, s. 61

³⁹ Bjørklund 1985, Fjordfolket i Kvænangen, s. 80

⁴⁰ Niemi, Einar 1991, Kven et omdiskutert begrep, s. 124-125

⁴¹ Fellmann, Isak 1839, Wasa Tidning

⁴² Stockfleth, Nils Vibe, 1848: Bidrag til Kundskap om Qvænerne i Kongeriget Norge, s. 50. Departementet for indre saker...

⁴³ Niemi, E. 1991, Op. cit., s. 127-128

Friis, J.A. 1871, En sommer i Finmarken, russisk Lapland og Nordkarelen, s. 90

⁴⁴ Tingberetning for Loppa 1705: kveeni Hinder Matzonin poika ”syntynyt Kveenien maassa” (Skifteprotokoll Finnmark Sorenskriveriprot. Bok nr.3, 1705-, s.243, HF 2011.)

Yksi kveeni Øksfjordissa: manttaalilista 1715. Hammerfest: Johannes Henriksen quan 1755 (Finnm. Sorenskriveri Justisprot. 41b, s. 1086)

⁴⁵ Teerijoki, Ilkka 1993, Tornedalens historia II, s. 17. Fogdens notat i manntallslengden for Tornedalen 1684

⁴⁶ Juntikkala, Eino 1955, The Great Finnish Famine in 1696-97, p. 51-52. Nälänhätä oli kova mm. Kemin Lapissa Kitkan ja Maanselän

kylissä, mutta myös Tornionlaaksossa.

Tegengren, Helmer 1952, En utdöd lappkultur i Kemi Lappmark s. 55, Teerijoki, I., Op. cit., 1993, s.16

⁴⁷ Kveenien lukumäärä oli 1700-luvun Alattiossa korkeampi kuin Hennisen (1972) tutkimuksesta paljastuu. Tästä puuttuu mm. kuusi kveeniä eli ”Ruotsalaista lappalaista Tornioista”, jotka vuoden 1697 kärjäkirjoissa mainittiin saapuneen Alattioon. Nämä ”lappalaiset” rekisteröitiin vuonna 1701 saamelaisiksi, mutta myöhemmistä lähteistä käy ilmi, että nämä olivat Tornionlaaksion Kangosesta saapuneita kveenejä. Lähde: Finnmark Tingbøker 22, fol. 128, Skiftebøker for Finnmark nr. 7 (fol. 82b) og nr.8 (fol. 64). Kveeni Simon Simonsen, joka saapui Alattioon 1696 ja kuoli 1713, puuttuu myös Hennisen laskelmista. Kirje Sverre Eilertseniltä Alattioista 1998.

⁴⁸ Terenz, Hugo 1962, Ur Norrbottens finbygds historia, s.242, s.249

⁴⁹ Steen, Adolf 1954, Samenes kristning og finnemisjon til 1888, s. 147-48. Omien muistinpanojen mukaan Wegelius asui Norjassa 1713-20. Hänen täytyi yhdessä isänsä perheen kanssa paeta Norjaan ja asui jonkin aikaa Enontekiön ja Jukkasjärven seuduilla. Wegelius seurasi monesti pakolaisten ja tunturisaamelaisten mukana Norjaan (luult. Raisiin ja Alattioon).

⁵⁰ Sporning, Jens, Relation angaaende Findmarcken 1734: ”Nämä qväänit ovat tulleet Ruottista Tornion maakunnasta, jotka Moskovon ja Ruottin välisestä soasta ovat vetäytyneet Ruottin Lappiin, josta he sitten päättivät siirtyä alas Alattioon”.

⁵¹ Tegengren, Helmer 1952, Op. cit., s. 131, s. 182. Perusteellinen katsaus katovuosista A. Hellandin matkakuvausten (1740-49) pohjalta.

⁵² Fellmann, Jakob 1906, Anteckningar under min vistelse i Lappmarken bd. I, s. 35 Peski-Heikki kolmine poikineen.

⁵³ Schnitler, Peter N., Major Peter Schnitlers grenseeksaminasjons protokoller 1742-45, bd. II, s. 388

⁵⁴ Bjørklund, Ivar; Fra ”Bøgdelaap” til ”qvæn”, s. 161-168

⁵⁵ Campbell, Åke 1948, Från vildmark till

- bygd...s.226, s. 263
- Tegengren, H., 1952, Op. cit., s.88 Hultblad, Filip 1968, Övergång från nomadism til agrar bosättning i Jokkmokk, s.196. Arell, Nils 1977, Reinnomadismen i Torne lappmark, s. 185
- ⁵⁶ Grensekommisar Carolus Fridereich rapport fra befarung av området ved Kittilä 1741. (Fellmann, J. VCVIII)
- ⁵⁷ Hansen, Lars Ivar 1987, Tverrfaglig forskningsdebatt eller "immun-forsvar" for disiplinene? s. 35-37.
- ⁵⁸ Hauglid, Anders Ole og Minde Henry 1980
- ⁵⁹ Bratrein, Håvard Dahl 2000, Den to-delte eller ambulante gård. Eldre samisk jordbrukshistorie...s.26-30
- ⁶⁰ Qvigstad, Just 1921: Op. cit., s. 14-15 Gvigstads analyse av ministerialbøkene for Alta 1725-51
- ⁶¹ Drivenes, Einar Arne 1985, Åkerbruk i Finnmark?, s. 146-147
- ⁶² Guttormsen, Helge 2000 b, Kvenene - innovatører innen jordbruket i fjordene Vest-Finnmark og Nord-Troms, s. 25-42 ja lyhyempi englanninkielinen versio : Guttormsen, H., 2000 c, Did the Kvens Introduce a New Type of Farming to Northern Norway?
- ⁶³ Helland, Ammund 1906, Finnmarkens Amt del I, s. 345, del II, s.430
- Solberg, Ole 1938, Henrich Adelaer i Finnmark 1690, alaviite s. 251
- ⁶⁴ Fjærvoll, Karl 1962, Korndyrkinga i Hålogaland i gammal tid 1965, Korndyrking i Troms Fylke i 1700-åra med tilknytning til nyare tid, s.105
- ⁶⁵ Nielsen, Jens Petter 1990, Altas historie bd. 1, s. 209
- ⁶⁶ Leem, Knut 1767, Beskrivelse over Finnmarkens lapper, s. 380
- ⁶⁷ Schnitler, Peter, N. 1172-45, Op.cit., s. 109
- ⁶⁸ Leem, Knut 1767: Op. cit.
- ⁶⁹ Sporning, Jens 1793: Relation angaaende Finnmarken 1734, s. 63
- ⁷⁰ Utne, Martha Broch 1932; Niels Knags Matricul 1694
- ⁷¹ Henrich Adelaerin manttaalilista vuodelta 1690: "Junte Iversen, syntynyt Qveenien Maassa. Ollut Finnmarkussa 25 vuotta, vaimon- sa ja seitsemän lapsen kanssa"
- ⁷² Maininta Simon Simonsenista vuoden 1696 kärjäkirjassa. Nr. 7 for Finnmark folio 32 B. Simon on merkitty kveeniksi vain tämän kuolinpesäselvityksen yhteydessä 1713. Erään kveeniryhmän vuonna 1697 muutosta löytyneet maininnat: Finnmark Tingbøker 22, fol.128, og skiftebøker for Finnmark nr. 7(fol. 82b) ja nr. 8 (fol. 64). Näitä kveenejä ei ole mainittu verokirjoissa, eivätkä nämä tästä syystä ole lukeutuneet Hennisen vuonna 1972 suorittamiin laskelmiin.
- ⁷³ Samtidskilder: Johan Graanin kertomukset Ruotsin Lapista vuodelta 1671. Carl Linnèn mukaan (1732) saamelaiset (lapper) harjoittivat metsästystä ja kalastusta Ruotsin Lapissa. Samuel Chydeniuksen ja Nils Fellmannin kertomukset Kemin Lapista 1740-luvulta. Erik Grape 1829, Utkast til Beskrifning öfver Enontekis sokn (1803-04).
- Tegengren, Helmer 1952, Op. cit., s. 56, s. 75, s. 87, s. 183-185 referoi Chydeniusta ja Fellmannia: Kemin Lapissa saamelaiset (lapper) harjoittivat metsästystä, kalastusta ja majavanpyyntiä ja jonkin verran villiporonpyyntiä vielä 1740-luvulla. Campbell, Åke 1948, Op. cit., s. 40, s. 56, s. 199, s. 212 viittaavat Graaniin ja Linnèn. Hultblad, Filip 1968, Op. cit., s. 163, s. 170 ja Arell, Nils 1977, Op. cit., s. 185
- ⁷⁴ Minde, Henry 1975, Op. cit., s.61
- ⁷⁵ Omat tutkimukset Kautokeidon ja Avjovarren 1700-1780-lukujen leidangen-verolistoissa. Voutien tilikirjat, Valtionarkisto, Oslo.
- ⁷⁶ Fellmann, Isak 1906, Op. cit., s. 131 ja kirkkoherrojen Dahlin, Pausin ja Hjortin maininnat, että täällä vuonna 1776 asui kymmenen kveeniperhettä. Paus 1769, Op. cit., Saxlund, H., 1896, Lidt af hvert fra Karasjokk. Finnmarksposten 1896.
- ⁷⁷ Niemi; Einar 1991, Op. cit.
- ⁷⁸ Paus, H. (1769), Indberetning om Finnmarkens økonomiske Tilstand 1769, s. 233
- ⁷⁹ Guttormsen, Helge 2001 b, Kvensk innvandring til Nord-Norge.
- ⁸⁰ Vicehårdshövding A. Hellandin selvitys vuodelta 1748 (tässä ref. Fellmann I, 1906, Handlingar I, s. 411). Tähän aikaan nimittäin Ruotsin Lapin asutuksesta vastasivat miltei poikkeuksetta suomalaiset talonpojat.
- ⁸¹ Collett, Mathias (1757) Amtmann Collets

relation angaaende Finmarken.

⁸² Kolsrud, Knut 1955, *Sjøfennene i Rognsund*, s. 144

⁸³ Stensland, Rolf 1979, *Bosetninga i Steigen 1300-1600*. Søbstad, Tom 1980: *Den sjøsamiske bosetting i Helgøy fram til 1800*. Guttormsen, Helge 2000 a, *Op. cit.*

⁸⁴ Skanke; Hans 1724: *Eptomes Historiæ Missionis Lapponicae*, s. 156. Tuolloiset kir-

jailijat sekoittivat useasti käsitteet "Bøygde-Lapper" (kyläsaamelaiset) ja "kveenit".

⁸⁵ Justisprotokoll for Senja og Troms 1738.

⁸⁶ Guttormsen, Helge 2000 c, *Op. cit.* Årlige lister over kvernskatten 1778- i fogderiregnskapene for Troms. RA, Oslo.

Lähteet

Painamattomat lähteet (utrykte kilder)

Fogderiregnskapene for Troms fogderi årene 1697-1800, Riksarkivet, Oslo.

Fogderiregnskapene for Alta 1694-1765.

Fogderiregnskap for Finnmark. Riksarkivet, Oslo.

Fogderiregnskap for Kautokeino og Avjovarre 1702-70. Fogderiregnskap for Finnmark. Riksarkivet, Oslo.

Finnmark Tingbøker nr. 22 /folie 128

Skiftebøker for Finnmark.nr. 7 (fol.82b) og nr. 8 (fol.64)

Skifteprotokoll nr. 7 for Finnmark folio 32b.

Skifter for Lyngen Statsarkivet i Tromsø.

Justisprotokoll for Senja og Troms 1738.

Painetut lähteet (trykte kilder)

Arell, Nils, 1977, *Rennomadismen i Torne lappmark- markanvänding under kolonisationsepoken i fr.a. Enontekis socken*. *Geografiska inst.Umeå universitet*.

Medd. Nr. 24 /Kungl. Skytteanska Samfundets handlingar no.17 Umeå.

Bjørklund, Ivar, 1983, *Fra "Bøgdelap" til "qvæn"*. Etnisk identitet som økonomisk tilpassning blant kvæner og samer på 1700-tallet. *Heimen bd. XX*.

Bjørklund, Ivar, 1985, *Fjordfolket i Kvænangen*. Fra samisk samfunn til norsk utkant 1550-1980. *Kvænangen bygdebok bd. I.Kvænangen kommune*.

Bratrein, Håvard Dahl, 1970: *Befolkning og kirkebygging nord for Malangen i eldre middelalder*. *Håløygminne*.

Bratrein, Håvard Dahl, 1982, *Bokmenlding av Balsfjord og Malangens histore fram til 1830-åra*. *Heimen bd. XIX*.

Bratrein, Håvard Dahl, 1986, *Portrett av en*

"kven". *Menneske og miljø i Nord-Troms*.

Bratrein, Håvard Dahl, 1990, *Karlsøy og Helgøy bygdebok bd. II*, Karlsøy kommune.

Bratrein, Håvard Dahl, 1999, *Den to-delte eller ambulante gård*. Eldre samisk jordbrukshistorie, sett i lys av årstidsnavn. *Norna-rapporter 70B*, red Sandnes, Stemshaug. Norra forlaget. Uppsala.

Borgos, Johan, 1988, *Befolkning, bosetning og økonomi i Barkestad og Langnes fjerdingar 1700-1820*. *Diedut nr. 3*.

Campbell, Åke, 1948, *Från vildmark till bygd*. En etnologisk undersökning av nybyggarkulturen i Lappland före industrialismens genombrott. Uddevalla. *Skrifter utg. genom Landsmåls- och folkeminnesarkeivet i Uppsala, ser.B:5*.

Collet, Mathias, *Amtmann Collets Relation angaaende Finmarken*. København 1757. No.264. Riksarkivet Oslo. Kildeskriftsamlingen.

Drivenes, E. A., 1985, *Åkerbruk i Finnmark? Korndyrking på 1700- og 1800-tallet*. *Heimen vol.22*.

Eriksen Hylland, Thomas, 1994, *Subjektiv og objektive aspekter ved nasjonal identitet*. *Nasjonal identitet og nasjonalisme. Rapport HiFo-seminar: Del 2*. Red. Nielsen Ohman, Den norske historiske forening Oslo 1994.

Fellmann, Jacob, 1906, *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken, bd. I-IV*. Helsingfors.

Fjellström, Phebe, 1987, *Älydalskultur kring Bottenvikens nordliga spets ur etnologiskt perspektiv*. *Studia Serpentina 14.2*.

Fjærvoll, Karl, 1962, *Korndyrkinga i Hålogaland i gammel tid på 1500- og 1600-åra*. *Særtrykk av Håløygminne*.

Fjærvoll, Karl, 1965, *Korndyrkinga i Troms fylke i 1700-åra med tilknytning til nyare tid*.

- Særtrykk av Hålføygminne.*
- Grape, Erik J., 1969, Utkast till beskrifning över Enontekis sokn i Torneå Lappmark (1803-04). Kungl. Vetenskapsakademis nya Handlingar 1803-04. *Tornedalica* nr. 7 /1969.
- Guttormsen, Helge, 1984, *Viesterálas*. Melbu, 1984.
- Guttormsen, Helge, 1996, Hellekistene - et kulturminne fra jernalderen. En funntom periode i Nord-Troms? *Menneske og miljø i Nord-Troms*.
- Guttormsen, Helge, 1998, På spor etter eldre kvensk bosetting i Nord-Troms og Finnmark. *Kvenenes historie og kultur*, Seminarrapport v/ Nord-Troms Historielag.
- Guttormsen, Helge, 2000 a, Den eldre sjøsamiske bosettingas omfang og røtter i Vesterålen. Ei drøfting av tause kilders betydning for rekonstruksjon av eldre samisk historie. I *Den komplekse Kontinenten. Forskningsrapporter från Institutionen för historiska studier vid Umeå universitet nr. 14*. red. Sköld, Peter og Lantto, Patrik. ss.11-41
- Guttormsen, Helge, 2000 b, Kvenene - innovatører innen jordbruket i fjordene i Vest-Finnmark og Nord-Troms? Myte eller historisk realitet? *Jordbruk og torvtaking i kvenområder og skogs-finske områder. Rapport fra seminar 1998*. Vadsø Museum 2000, Skriftserie, nr.2., ss25-42
- Guttormsen, Helge, 2000 c, Did the Kvens Introduce a New Type of Farming to Northern Norway? In *Aspects of Arctic and Sub-Arctic History. Proceedings of the International Congress on the History of the Arctid and Sub-Arctid Region Reykjavík 1998*. ed. Sigurdsson og Skaptasjón, pp. 315-329.
- Guttormsen, Helge, 2001 a, Kvensk etnisitet og erverv på 1700-tallet. En studie av kvenene som gruppe og kvenske handlingsstrategier i Nord-Troms. In press. Universitetet i Umeå
- Guttormsen, Helge, 2001 b, Kvensk innvandring til Nord-Norge. *Ottar*.
- Hansen, Lars Ivar, 1986, Samiske rettigheter til jord på 1600-tallet. Finnejorder i Sør-Troms. *Tromsø Museums Skrifter XX*.
- Hansen, Lars Ivar, 1987, Tverrfaglig forskningsdebatt eller "immun-forsvar" for disiplinene? Perspektiver på kulturhistorisk forskning i samisk fortid. Utrykt manus. 55s.
- Hauglid, Anders Ole og Minde, Henry, 1980, Sesongboplass – Finnerydning – Gård. Samisk bosetningshistorie i Balsfjord kommune under jordbrukskoloniseringa. *Heimen bd.XVIII*.
- Helland, Amund, 1906: Topografisk-strategisk beskrivelse over Finmarkens Amt. Første del. *Norges Land og Folk, bd. XX*.
- Henninen, Terje, 1972, Den kvenske innvandringen til Alta på 1700-tallet. *Utrykt hovedfagsavhandling i historie, Universitetet i Trondheim*.
- Hultblad, Filip, 1968, Övergång från nomadism till agrar beseätning i Jokkmokks socken. *Meddelen från Uppsala Universitetets Geografiska Institutioner Ser A Nr.230*.
- Juntikkala, Eino, 1955, The Great Finnish Famine in 1696-97. *Scand. Economic Historical Review*
- Julku, Kyösti, 1986, Kvenland- Kainumaa. *Studia Historica Septentrionalia II*, Oulu.
- Keilhau, V.M, 1831, Reise i Øst- og Vest-Finnmarken. Samt til Beeren-Eiland og Spitsbergen i Aarene 1827 og 1828.
- Kolsrud, Knut, 1955, "Sjøfinnane i Rognsund. Ein etterrøknad om busetjing og næringsform i ei samisk bygd i Vest-Finnmark." *Studia Septentrionalia Vol. VI*. Oslo.
- Leem, Knut, 1767, *Beskrivelse over Finmarkens Lapper*. (København.1767)
- Minde, Henry, 1975, Folketilveksten i Alta 1690-1825. Belegg-utvikling-bakgrunn. *Utrykt hovedfagsoppgave i historie. Universitetet i Tromsø 1975*.
- Nielsen, Jens Petter, 1990: *Altas historie bd. I (1526-1826)*. Alta kommune.
- Niemi, Einar, 1991, Kven - et omdiskutert begrep. *Varanger Årbok 1991*.
- Paus, Hans, 1769: *Indberetning om Finmarkens økonomiske Tilstand 1769*. (Vadsø 1908)
- Qvigstad, Just, 1921, Den kvenske Indvandring til Nord-Norge. *Tromsø Museums Skrifter*.
- Qvigstad, Just, 1929, Søfinnene i Nordland. *Tromsø Museums Skrifter*.
- Rode, Fredrik, 1842, *Optegnelser fra Finnmarken samlede i Aarene 1826-1834*. Skien.
- Schnitler, major Peter N., 1742-45, *Major Peter Schnitlers Grenseeksaminasjonsprotokoller 1742-45 bd. I, II, III*. Ed. Kr. Nissen og J. Kvamben, Oslo, 1962.

- Skanke, Hans, 1724, *Eptomes Historiæ Missionis Lapponicæ v/ Falkenberg*, Johs 1944. *Nordnorske Samlinger* bd. V.
- Smith, Anthony D., 1991, *National Identity*. London.
- Stensland, Rolf Harald, 1979, Bosetninga i Steigen 1300-1600. *Utrykt hovedfagsavhandling i historie, Universitetet i Tromsø*
- Solberg, Ole, 1938, Henrich Adelaer i Finnmark 1690. *Nordnorske Samlinger* bd. I, 1938.
- Finnmark omkring 1700: Aktstykker og oversikter. Oslo.
- Sommerfelt, O.H., 1799: Kort Beskrivelse over Finmarken. *Topographisk Journal for Norge*, bd. VII. Christiania 1799-1800.
- Sporring, Jens, "Relation angaaende Findmarcken, 1734". *Topografisk Journal for Norge*, vol. 2:5-8 (1793).
- Steen, Adolp, 1954, Samenes kristning og finnemisjon til 1888. *Avhandlinger utgitt av Egede Instituttet* nr. 5.
- Stockfleth, Nils Vibe, 1848, *Bidrag til Kundskab om Qvænerne i Kongeriget Norge*. Christiania 1848.
- Søpstad, Tom, 1980, Den sjøsamiske bosetting i Helgøy fram til 1800. Trykt mag.art. avhandling i arkeologi. *Publikasjon* nr. 5 *Helgøyprosjektet, Universitetet i Tromsø*.
- Tägil, Sven, 1995, Ethnic and National Minorities. *Ethnicity and Nation Building in the Nordic World*. Red. Tägil et.al. London
- Teerijoki, Ilkka, 1993, *Tornedalens historia II*.
- Tegengren, Helmer, 1952, En utdöd lappkultur i Kemi Lappmark. *Studier i Nordfinlands Kolonisationshistoria. Acta Academiae Aboensis. Humaniora* XIX:4, Åbo.
- Tenerz, Hugo, 1962, Ur Norrbotens finnbygds historie.
- Utne, Martha Broch, 1932: Niels Knags Matricul 1694. Første hefte. To jordebøker fra 1694. *Nordnorske samlinger* bd. I, Oslo 1932.
- Vahtola, Jouko, 1994: Kvenene – vem var de ursprungligen? I *Kvenene - en glemt minoritet?* Seminar Universitetet i Tromsø 14.11.1994. Utg. v/ Kvenforbundet.
- Vilkuna, Kustaa, 1969: Kaiunu – Kvänland – et finsk-norsk-svenskt problem. *Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi* XLVI. Uppsala.
- Wallerstöm, Thomas, 1995: Norrbotn, Sverige och medeltiden. Problem kring makt och bosättning i en europeisk periferi. *Lund Studies in Medieval Archaeology* 15:1.
- Wallerström, Thomas, 1997, De historiske källornas "folknamn" som analyseenheter och prosjektet. *Stat, etnisitet og religion*. Universitetet i Tromsø.
- Åkermann, Sune, 1990, Ett ekosystem och dess förvandling. Storfamilj och storhushåll vid övergången mellan medeltid och nyare tid i två norrländska älvdalar. I *Älvdal i norr. Människor och resurser i Luledalen 1300-1800*.

Etnicitet och identitet – några reflektioner med utgångspunkt i språksituationen i Tornedalen

Erling Wande
Stockholms universitet

I Sverige var det först med den ökade invandringen under 1960-talet som man började lägga märke till att nationalitet inte alltid var den viktigaste identitetsskapande faktorn hos de invandrargrupper som kom till landet. Man upptäckte så småningom att begreppet var tillämpligt också på den gamla svenska majoritetsbefolkningen. Parallellt har intresset för identiteter ökat. I artikeln diskuteras etnicitet och identitet från ett tornedalskt perspektiv – tornedalingarna hör till de fem inhemska minoriteter i Sverige som den 1 april 2000 fick officiell minoritetsstatus.

Svensk etnicitetsdebatt – några noteringar

Begreppet *eticitet* bygger på det konventionella synsättet att varje folkgrupp har sitt eget namn och sitt avgränsade område. I Sverige var det först med den ökade invandringen under 1960-talet som man började lägga märke till att *nationalitet* inte alltid var den viktigaste identitetsskapande faktorn hos de invandrargrupper som kom till landet (Corlin 1988). Inte sällan betraktas dock etnicitet som en process som har med invandring att göra.

Första gången jag själv konfronterades med termen *etnisk* och begreppet *eticitet* var vid en debatt vid Uppsala universitet i början av 1960-talet. Debatten anordnades av den vänster-radikala studentföreningen Verdandi. Den handlade om några svenska folkgruppers minoritetsstatus i det svenska storsamhället; representerade var samerna, sverigeeaterna, liksom också romerna, genom författarinnan och debattören Katarina Taikon, vidare också tornedalingarna, genom dåvarande riksdagsmannen Ragnar Lassinantti, sedermera landshövding i Norrbottens län. För tornedalingarnas del blev svaret på den fråga som debattarrangören hade ställt ett "nej" – Lassinantti ansåg inte att tornedalingarna kunde ses som en etnisk minoritet.

Frågan om tornedalingarnas etnicitet har faktiskt inte diskuterats explicit i nämnvärd

omfattning sedan dess, även om man indirekt berört frågan i samband med diskussioner om tornedalingarnas minoritetsstatus, bl.a. när föreningen Svenska Tornedalingars Riksförbund - Tornionlaaksoalaiset bildades på 1980-talet. Däremot har begreppet etnicitet stötts och blötts under de senaste decennierna med anledning av att Sverige blivit ett invandrarland, mångkulturellt och multietniskt, och kanske speciellt i samband med diskrimineringsutredningen på 1970-talet, då man började vetenskapligt studera etnisk diskriminering i Sverige och även diskutera etnicitet mera allmänt. Man upptäckte så småningom att begreppet var tillämpligt även på den gamla, svenskspråkiga majoritetsbefolkningen, som alltmer börjat manifesteras sig och avgränsa sig som grupp, "provocerad" av existensen av nya invandrar- och flyktinggrupper, "de nya svenskarna". Det är dock knappast existensen i sig av från "de gamla svenskarna" avvikande grupper som fått det nationella medvetandet att växa hos majoritetsgruppen – Sverige har aldrig varit språkligt, kulturellt eller befolkningsmässigt riktigt homogent och migration har alltid förekommit – utan förmodligen har invandringens omfattning, mängden av olika grupper, den geografiska utbredningen och den historiskt sett korta tid under vilken den omfattande invandringen ägt rum bidragit till att den nya situationen upplevts som ett visst hot mot den "gamla"

svenska självkänslan. Det har uppstått ett behov att manifesteras den.

Forskningsöversikter

Den första mera omfattande forskningsöversikten i Sverige rörande begreppen etnicitet och identitet, som ofta kopplas ihop, utfördes i början av 80-talet av stockholmsforskarna Anders Lange och Charles Westin, den senare numera professor i invandringsforskning vid Stockholms universitet (Lange & Westin 1981). Studien *Etnisk diskriminering och social identitet* hade direkt samband med diskrimineringsutredningen. En annan studie, samtida med Langes och Westins, var de finlandssvenska sociologerna Erik Allardts och Christian Starcks bok *Språkgränser och samhällsstruktur - Finlandssvenskarna i ett jämförande perspektiv* (1981), som blev inflytelserik i den svenska och övriga nordiska debatten, ett verk, som fortfarande ofta citeras.

Allardt och Starck tog fasta på existensen av olika språkliga minoriteter i Europa, dvs. allmänuropeiska erfarenheter av etniska grupper och etniska identiteter, och man talade bland annat om en etnisk nyväckelse i Europa. Utifrån en diskussion av det vidare europeiska perspektivet tog man upp finlandssvenskarna som grupp, en minoritet i både centrum och periferin, och sedan i ett separat avsnitt helsingforssvenskarna, som man karakteriserade som en öppen men språkligt medveten minoritet.

Intresset för etnicitet och identitet bland minoritetsforskarna i Sverige manifesterade sig också i ett symposium vid universitetet i Uppsala 1982, anordnat av den s.k. Multietniska samordningskommittén, som senare utvecklades till Centrum för multietnisk forskning. Symposiet, i vilket åtskilliga av världens ledande forskare på området deltog, syftade till en omfattande kartläggning av innebörden i begreppen *personlig* och *social identitet*. Symposiet finns redovisat i en volym som redigerades av Anita Jacobsson-Widding (1983). Diskussionen om etnicitet och identitet var alltså ganska intensiv i Sverige och i Skandinavien alldeles i början av 80-talet. Helt klart var det den efterkrigstida invandringen som utlöste

intresset för dessa frågor i Sverige. I Norge hade ledande socialantropologer mycket tidigare tagit upp dessa frågor, främst i samband med diskussioner om samernas ställning. De ledande forskarna där var Fredrik Barth (bl.a. 1969) och Harald Eidheim (1969).

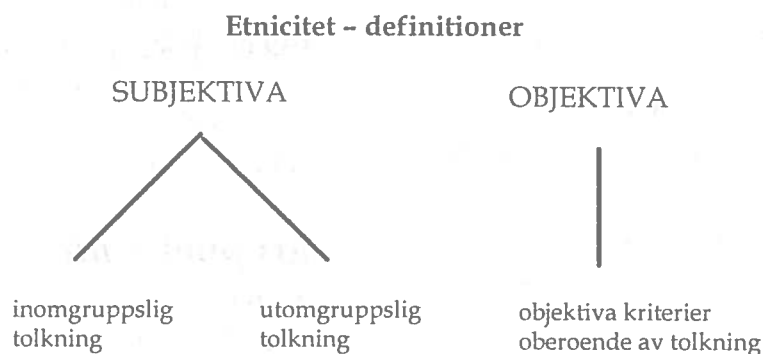
Begreppet etnicitet

I dagligt tal har "etnisk" kommit att betyda det som karakteriserar en folkgrupp, kanske härstamning, kultur, folkseder. Termer som *folkslag* och *stam* har numera ersatts med *etnisk grupp*. Det gäller förstas också när man talar om tornedalingarna: i 1930 års folkräkning, den hittills enda i Sverige, där man ställt en fråga om språk, använde man t.ex. termen "personer av finsk stam" om finstalande tornedalingar. Vad gäller geografisk områdesavgränsning som karaktäristik ger det naturligtvis problem, exempelvis i stadsmiljöer, men också i andra avseenden än vid stadsbosättning kan den bli svår att hålla fast vid, som när det är fråga om regioner som drabbats av kraftig utflyttning såsom Tornedalen gjort, eller om grupper som sedan gammalt varit splittrade på olika geografiska områden, som finlandssvenskarna i Finland och nu sverigefinnarna i Sverige.

Allmänt har man nog också sett etnicitet som ett svårfångat begrepp och som en dynamisk företeelse. Det är inte säkert att vi behöver svara på frågan om tornedalingens etnicitet på samma sätt för de förhållanden som gällde på 1800-talet och för dem som gäller idag. Det kan också förhålla sig så att även om Lassinanti möjligen hade rätt om situationen och attityderna på 1960-talet, så behöver dessa inte gälla längre på 1990-talet.

Subjektiva och objektiva karaktäristika

När forskare försöker definiera begreppet etnicitet använder de sig ofta av sociala, historiska och psykologiska faktorer, precis som Allardt & Starck i den tidigare presenterade definitionen. En grundläggande indelning av definitionsförsöken är en den i subjektiva och objektiva definitioner:



Figur 1. Subjektiv och objektiv definition av begreppet etnicitet.

Det förekommer nog särskilt i den allmänna debatten att den subjektiva definitionen enligt utomgruppsliga kriterier sammanblandas med den definition som hänvisar till objektiva kriterier. De objektiva kriterierna kan vara t.ex. ras, religion, språk, härstamning eller att gruppen bör omfatta tillräckligt många för att upprätthålla sin särprägel. En del vill också göra en skillnad mellan inhemska minoriteter, invandrare och flyktingar och vid sidan av dessa skilja ut stigmatiserade grupper. Till den sistnämnda gruppen skulle man i Sverige räkna romerna (och tidigare de s.k. tattarna).

Etnicitet är ett socialt fenomen: en del har karaktäriserat uttrycken för etnicitet som en subkultur med normerat beteende, där etniska symboler lärs in genom uppfostran och med mer eller mindre klara uppfattningar hos gruppmedlemmarna om sig själva och skillnader gentemot andra. Ett etniskt system bildar på så sätt ett delsystem inom ett större samhällssystem.

Hos många grupper finns tydliga initiationsriten - omskärelsen hos judar och en del andra folkgrupper brukar nämnas som typexempel. Å andra sidan brukar det också finnas sanktioner mot avvikare, straff och utstötningsmekanismer, men en del kan också själva bestämma sig för att ta avstånd från gruppen. Som exempel på attitydmässiga, inomgruppsliga sanktioner kan nämnas exempelvis sverigefinnar, som inom den egna gruppen blir karaktäriserade som

“svenskare än svenskar“, med innebörden att de uppvisar en alltför stark benägenhet att (snabbt) anpassa sig till den svenska närmiljön eller det svenska storsamhället, till “typiskt svenska“ värderingar, etc. Det finns också exempel på tornedalingar som vid flyttning söderut har tagit avstånd från sin tornedalsfinska bakgrund, glömt finskan bokstavligt eller mentalt, och anpassat sig så mycket som möjligt till “normalsvenska“ beteendemönster och attityder (inklusive förnekande eller en föraktfull inställning till den egna bakgrunden). De nämnda exemplen åskådliggör strängt taget två sidor av samma sak.

Etnicitet kan, något som Allardts & Starcks kriterier (se nedan) tar fasta på, tilldelas en grupp av andra och de är i dessa fall ofta ned-sättande. Ett sådant epitet är det tidigare i Sverige och andra nordiska länder använda tattare, vilka egentligen inte utgjorde en enhetlig grupp med en inre sammanhållning utan det som förenade dem var ett från majoriteten avvikande levnadssätt. Sådana fall har fått en del socialantropologer att göra en skillnad mellan begreppen *etnisk grupp* och *etnisk kategori*. En etnisk kategori utgörs enligt denna definition alltså av en grupp människor som fått en gemensam etikett på grund av vissa gemensamma drag eller traditioner, utan att de behöver känna någon samhörighet inbördes.

Enligt Allardt & Starck finns det fyra nödvändiga element eller kriterier som måste uppfyllas av åtminstone en del av medlemmarna i den aktuella gruppen på så sätt att varje medlem

måste uppfylla åtminstone ett av kriterierna för att kunna räknas som medlem i gruppen. Kriterierna är:

1. självkategorisering (eller självidentifikation);
2. härstamning;
3. specifika kulturdrag, t.ex. förmåga att tala ett visst språk;
4. en social organisation för interaktionen både inom gruppen och med personer utanför gruppen.

Med hänvisning till Barth säger man också att det kanske inte är det kulturella innehållet utan gränserna mellan olika grupper som gör dem etniska.

Vad avser etnicitet ska jag försöka mig på att ta upp några väsentliga komponenter i detta begrepp, liksom i begreppet identitet, och relatera dessa till situationen i Tornedalen både i lite äldre tid och i dag, men först några allmänna reflektioner om identitet (jfr också Peura 1994).

Begreppet *identitet*

I definitioner av identitet har man framförallt tagit fasta på två kriterier, som på sätt och vis kan sägas vara motstridiga och visar att begreppet är dubbelbottnat. Någon amerikansk forskare har sagt, att fånga begreppet etnicitet är som att leta efter snömannen, någon annan, att fånga identiteten är som att jaga en elefant. Hur som helst kan man väl konstatera att man stöter på problem när man försöker definiera och framförallt precisera och konkretisera begreppen ifråga. De två kriterierna som jag tänker på i definitioner av identitet har ibland formulerats på följande sätt - det är fråga om (Jacobsson-Widding 1993):

(i) "särskildhet" och avgränsning (integritet, distinktivitet)

(ii) likhet och gemenskap (sameness)

(i') $A = A _ B$

(ii') $A = A = B$

Lehtola (1997:22-23) framhäver det dynamiska, föränderligheten, i människans identitet. Samtidigt framhåller han att man tidigare i exempelvis 1800-talets och det begynnande 1900-talets finska kulturmiljö uppfattade det bestående, det som Jacobsson-Widding kallar

sameness-aspekten (likhetsaspekten), som den "äkta", eftersträvansvärda identiteten. Ett annat kriterium som har tillämpats av den kände amerikanske psykologen Erik H. Erikson, framförallt med referens till personlig identitet är *kontinuitet*, "identitet över tiden" (1980 (1959)). Min förste filosofilärare i Uppsala, Konrad Marc-Wogau, behandlade problemet som "de gamla grekerna" hade gjort, dvs. han tog upp fallet med Theseus skepp: skeppet ifråga byggdes om och reparerades ett flertal gånger, delar byttes ut och till slut fanns egentligen ingen enskild del från det ursprungliga skeppet kvar. Kunde man då längre kalla det för Theseus skepp?

Ett annat sätt att ställa upp samma problem, kanske mera allmänt känt, är det som göteborgsfilosofen Mats Furberg använde vid ett seminarium vid Centrum för multietnisk forskning i Uppsala i början av 1980-talet. Furberg talade över temat: "Om konsten att två gånger stiga ned i samma flod". Han syftade förstås på den grekiske filosofen Herakleitos (500 f. Kr.), känd för devisen *panta rei* 'allting flyter'. Citatet brukar i läroböcker i filosofi också återges på följande sätt: "Man kan icke två gånger stiga ned i samma flod, ty det är alltid nytt vatten som flödar förbi en" (i den sv. övers. av Russel, Västerlandets filosofi, 1957:56) eller "Vi nedstiger i samma flod och dock icke i samma; det är vi och likväl är det icke vi" (Wedberg 1985:(26)).

Herakleitos grundtanke var att förändring är den grundläggande processen i världsalltet - detta trots att den ser så stabil ut (Platons dialog *Theaitetos*). Naturens element genomgick en ständigt förändringsprocess, som uppvisade en cirkulär process: eld, luft, jord och vatten transformerades ständigt i varandras former. Det ligger alltså en paradox i den här naturfilosofiska idén om det sig förändrande tinget som både är och inte är samma ting. Idén som sådan är naturligtvis av teoretiskt intresse också idag och den har som sagt tillämpats på identitetsproblemet. Den pekar på det faktum, att ett sig förändrande ting kan betraktas som en serie successiva, inbördes icke-identiska tillstånd, och den aktualiserar frågan: Enligt vilken princip - eller vilka principer - hänför vi ett tillstånd vid tiden

t1 och ett tillstånd vid en annan tid t2 till samma ting?

Man skulle i det här fallet kunna använda termen "genidentitet", ungefär som man talar om genetisk språksläktskap, och skilja den från (sträng) identitet (Wedberg 1985/1958:27-29).

Personlig identitet kan sägas syfta på en persons känsla av att vara en egen individ eller på andra människors uppfattning om att en viss individ har särskilda kännetecken, som avgränsar henne från andra. De här kriterierna har oftast använts på personlig identitet men kan naturligtvis också tillämpas på gruppidentiteter, t.ex. etniska grupper. Och då kan man ställa sig frågan: är den etniska gruppens historia – historieskrivningen – lika viktig för gruppen som den personliga biografien är för den enskilde individen, som ställer sig frågan: Är jag densamma som jag var för ett år sedan, för tio år sedan, som barn? Historieskrivningen kan då för den etniska gruppen spela samma roll som minnena för den enskilda personen. Man kan alltså se en parallellitet mellan personlig identitet och mellan kollektiv, social identitet, som dessutom naturligtvis i vissa avseenden kan ses som sammansatt av personliga identiteter eller delidentiteter. Att det som gäller för den individuella identitetens avgränsningsmekanismer (t.ex.: *noli me tangere!* Sv. rör mig icke!) gäller också för gruppens avgränsningar, särskilt om den har en klar strävan att uppfattas som ett enhetligt kollektiv och om den samtidigt befinner sig i ett utsatt läge, som kan vara fallet med en enskild individ. När en hel grupp människor känner att deras existensberättigande som kollektiv riskerar att ifrågasättas eller hotas, reagerar de precis som den person som ser sin sociala roll eller status hotad.

Allardt och Starck (1981) diskuterade i sin bok bland annat begreppet *multipl identitet*, som har intresse med tanke på två- eller flerspråkighetens eventuella konsekvenser för den personliga identiteten. Begreppet går ursprungligen tillbaka på sociologen George Simmel och formulerades som ett verktyg för analys av hur människan klarade av att ha flera olika slag av gruppkontakter samtidigt, något som är ett faktum i det moderna industrialiserade samhället, dvs. att ha multipla gruppmedlemskap.

Begreppet har från individualpsykologiska utgångspunkter ifrågasatts av en del socialpsykologer, bland dem Allardts och Starcks helsingforssvenska kollega, Karmela Liebkind, och den brittiske forskaren Peter Weinreich (personlig kommunikation).

Kulturell identitet

En viktig del av den etniska identiteten är den kulturella identiteten. En mycket allmän, vid definition av kulturell identitet är följande:

kulturell identitet1: alla slags värden som är förknippade med en viss etnisk grupp.

En allmän definition av detta slag kan tyckas vara alltför vid. I varje fall har den till konsekvens att det blir svårt att skilja mellan etnisk identitet och kulturell identitet i allmänhet. Man kan också med kulturell identitet mena t.ex. yttre aktiviteter av olika slag:

kulturell identitet2:

- yttre aktiviteter:

- sedvänjor
- ceremonier
- ritualer
- språk
- musik
- sånger
- sagor
- talesätt
- danser

- alla typer av artefakter*:

- kläder
- redskap
- arkitektur
- prydnadsföremål
- maträtter

*artefakter = materiella ting som följer traditionella mönster

- yttre faktorer i miljön:

- landskap
- hus
- visuella intryck (språk)melodi
- lukter
- smaker

Dessa yttre faktorer refererar framförallt till företeelser och ting som människan (omedelbart) registrerar med sina fem sinnen: syn, hörsel, lukt, smak, känsel.

Men vad är då Tornedalen, tornedalingen och tornedalingarna som etnisk grupp?

“Och detta är Tornedalen“

Ett sätt att besvara frågan om vad den tornedalska etniska identiteten innefattar är att göra det i diktform, som den tornedalske författaren Mikael Niemi i dikten “Och detta är Tornedalen“ (ur samlingen “Näsblod under högmässan“, 1988):

Och detta är Tornedalen –

**ett land där plogbilarna dundrar som drakar med röda vingar
längs vägarna och täljer snö över banen som gömmer sig
i drivorna**

**en älv som kan många smugglarhistorier, som spränger isen
med sin bryska yxa på vårarna, som svalkar bastuheta
kroppar från två nationer och bär midnattssol och
tjuvfiskare på sin arbetarrygg**

**byar med fler fiskeställen än pojkar, byar med tre gatlysen
och en rutten mjölkpall, med krumma gummor som säger
nå och jo och kokar kaffe som doftar himmel och
bönemöte**

**gubbar med kniv i bältet och grovsalt i fickan, gubbar som
kan bygga tjärdalar och lossa timmerbrötar, gubbar som
äter nyfångad harr på kvällen och tänker på lillbrorsan
som drunknade i forsen**

**ungdomar som gillar hårdrock och torrkött och far till jobbet
i trimmade jänkare, ungdomar som står kvar på
gården och pratar med satan medan sinnessjukdomens långa
skugga vrider sig runt som en timvisare**

**hundar som heter Seppo och kutar mellan råtthålen på ängen
som jagar långtradare på landsvägen eller står vid
bäckmynningen och tuggar på en knastrande gäddskalle**

**främlingar som en gång föddes häruppe, som kommer varje
sommar och låser upp pörten och vedbodar, som sitter
en stund på ålderdomshemmet och matar en gamling med
fil och välling**

Niemis dikt uttrycker många tornedalingars uppfattning och upplevelser av Tornedalen. Den fångar, med sin blandning av gammalt och modernt, en genuin känsla och upplevelse av den egna bakgrunden och dess betydelse för tornedalingarna själva. Många tycker att dikten uttrycker själva essensen i "det tornedalska". Där finns erfarenheter redovisade, som delas av många, en del är självupplevt, annat har man hört berättas eller själv sett, en del ingår i den allmänna föreställningen, omfattad av kanske de flesta tornedalingar, delvis som en slags mytbildning, om vad som är typiskt för den tornedalska miljön, för vad som händer i Tornedalen, för vad som är tornedalsk mentalitet. Där finns också erfarenheter redovisade som inte delas av på långt när alla tornedalingar, en del är dessutom typiskt för den manliga livssfären, och någon detalj kan basera sig på erfarenheter eller berättelser som kan vara privata för författaren själv.

Förvånansvärt mycket i dikten refererar till faktorer som i definitionerna ovan rubricerades som "yttre faktorer i miljön": det vintriga snölandskapet, de dramatiska islossningarna (underförstått: i Torne älv), plogbilarna, gatlysen och den ruttna mjölkpallen, harrfiskestälлена, midnattssolen, höbärgningen, bönemötesdoften och -stämningen, tjärdalarna, timmerbrö-tarna.

Knappast något av detta är unikt för Tornedalen; i varje fall finns det många trakter i svensk, finsk och norsk glesbygd som delar åtskilliga av de beskrivna yttre faktorerna med Tornedalen. Att tornedalingar ändå upplever dikten som träffande för "sitt Tornedalen" ha förmodligen att göra med att beskrivningen är så starkt förknippad med barndomsupplevelser och erfarenheter från den egna uppväxtmiljön och att den därför förmedlar en speciell, självupplevd stämning, och - genom hänvisningarna till de yttre faktorerna - också stämmer kognitivt med den egna, tornedalska identiteten.

Kanske kan man också säga att vissa hänvisningar antyder en stark koppling till Tornedalen, åtminstone för den invigde: "ungdomar som gillar hårdrock och torrkött" förefaller kanske vara en ovanlig kombination, men är kanske inte heller den unik för Tornedalen;

den är tänkbar både i annan svensk glesbygd, på andra sidan gränsälven i finska Tornedalen, och i Norge. I forskarnas diskussion om etniska karaktäristika brukar språket ofta nämnas som en avgörande faktor, ibland kanske den enda klara skillnaden, gränsen, mellan två etniska grupper. I dikten finns mycket få språkliga allusioner: "krumma gummor som säger nå och jo", "hundar som heter Seppo", kanske valören hos ordet *pörte*. Men inte heller dessa är unika för svenska Tornedalen.

Tornedalsfinskan – den etniska markören?

Historiskt finns inte särskilt många tydliga manifestationer att notera av tornedalsk särart gentemot den svenska majoritetsbefolkningen. Det finns uppgifter om att när krav om inrättande av skola i svenska Tornedalen framfördes av sockenmännen i Nedertorneå och Övertorneå be-tonades det att läraren borde vara finskspråkig.

Kravet har återkommit senare och det har alltid varit relaterat till språket och skolundervisningen. Det finns egentligen inga tecken på att man skulle ha hänvisat till några andra specifika kulturella förhållanden - tornedalingarna har inte haft så tydliga och från andra grupper särskiljande kulturella kännetecken att hänvisa till som exempelvis samerna har haft. Kraven på finskspråkig undervisning tycks oftast ha varit praktiskt motiverade.

Ett par ytterligare exempel på tillfällen då krav om finskspråkig undervisning rests:

(i) I samband med finnbygdsutredningen, som tillsattes 1919, reste en av tornedalingarnas egna representanter, agronomen L.W.Wanhainen, kravet på skolundervisning på befolkningens modersmål. De två övriga tornedalska representanterna i utredningen hade anammat majoritetsbefolkningens och utredningsmajoritetens syn på behovet av finskundervisning, dvs. att finska inte var nödvändigt, inte heller som hjälpspråk eller i kristendomsundervisningen. Det var yrkanden om detta som hade föranlett tillsättandet av finnbygdsutredningen. Men vid de offentliga möten som utredningen anordnade för att ta reda på den allmän-

na opinionen kom sådana krav bara undantagsvis upp. Den opinion som kom till tals uttalade sig oftast till förmån för undervisning i och på svenska enbart, med argument som följande:

- Ingen av barnens föräldrar önska, att barnen skola lära sig finska.
- Varför lära barnen finska, då de redan kan detta språk?
- Det bleve ett nytt språk, högfinskan, ty tornedalsfinskan är blott en dialekt.
- Vi senare tiders lärarinnor äro ej kompetenta att undervisa i finska.
- Barnen skulle då icke anstränga sig, icke tänka, och skulle därför icke lära sig svenska. (Betänkande 1921)

Av tio skolrådsordföranden, av vilka alla utom en var präster, var det bara två som förordade viss undervisning i finska. De som avvek från majoriteten var kyrkorådsordförandena i Korpilombolo, kyrkoherden P.O.Pettersån, och i Karesuando, landsfiskalen J. Waara-Grape. Vidare ansåg kyrkoherden Per Boreman i Vittangi att finska kunde användas som hjälpspråk i den första undervisningen, eftersom barnen i regel inte kunde svenska vid skolstarten. Waaras argument var följande:

... En svensk undersåte vid finska gränsen är i praktiska livet ofta tvungen att använda finska skriftspråket ... Föräldrarna önska i allmänhet att få lära sig det [= svenska]. De vilja dock tillika, att barnen även kunna läsa och skriva finska. (Betänkande 1921)

Kyrkoherde Pettersån hänvisade bl.a. till centraleuropeiska förhållanden:

En var vill helst inhämta kristendomen på sitt modersmål. ... Att låta försvenskningens arbetet gå därhän, att folket ej får inhämta kristendomen på sitt modersmål är en ytterst ömtålig sak, såsom tidigare norrmännens nationaliseringssträvanden bland lapparna och nu senast tyskarnas bland polackerna nogsamt utvisa. Allt, som ger sken av förtryck i detta avseende synes böra undvikas; annars kan det inträffa, att en europeisk opinion vill ha ett ord med i laget, såsom år 1901, då det i hela Europa blev

ett skri, att polska barn "avaint été violemment frappés par leurs instituteurs allemands pour avoir refusé de reciter leur catéchisme en allemand" [(polska barn) hade fått stryk av sina tyska lärare för att de hade vägrat att läsa katekesen på tyska].

Den allmänna tanken, som då uttalades av en moder, torde nog delas av de fleste: "Je veux bien que les petits apprennent l'allemand pour être savants, mais je veux qu'ils sachent le catéchisme en polonais, pour pouvoir prier avec nous" ["Jag vill gärna att barnen lär sig tyska för sin bildnings skull, men jag vill att de behärskar sin katekes på polska, så att de kan bedja tillsammans med oss"].

Med lämplig förändring kunna dessa ord lämpas på förhållandena i finnbygden. (Betänkande 1921)

Här förenades en tornedaling och en icke-tornedaling - Pettersån var bördig från Ångermanland - i en gemensam attityd till bygdens eget språk. Wanhainen skrev för sin del en utförlig reservation till finnbygdsutredningen, där han bl.a. pläderade för tvåspråkighet som något karaktäristiskt för bygden och pekade på motsägelser i utredningsmajoritetens argumentering mot användningen av finska.

(ii) Några år efter finnbygdsutredningen, vars majoritet alltså inte ansåg att något behov av finska i skolan förelåg, lämnade några tornedalska lärare in en skrivelse till skolöverstyrelsen, i vilken de föreslog att finskan borde tas upp både som undervisningsspråk och undervisningsämne. Deras motivering var dels den allmänna nytta man hade av insikter i sitt modersmål, dels att kunskaper i finska också svarade mot "det politiska livets krav". De krävde också finskkunnighet av de lärare, överlärare och skolinspektörer som verkade i finnbygden.

Utomgruppsliga beteckningar för tornedalingar

Utomgruppsliga karaktäristiker av tornedalingar har relativt ofta varit negativa eller pejorativa. Vid ett besök i norra Sverige i början av detta sekel fann exempelvis Sveriges

förste professor i finsk-ugriska språk följande:

“... vid en promenad på Gellivare eller Haparanda stads gator hör man rundt om sig ett främmande språk ljuda från läppar, tillhörande undersätsiga människor med breda, nästan fyrkantiga anleten - det är finnar.”

(Karl Bernhard Wiklund 1895)

Wiklunds efterträdare Björn Collinder uttryckte sig mera positivt även om de finskspråkiga, inte bara om samerna (Collinder 1929). Vanliga utomgruppsliga benämningar på tornedalingar var förr de pejorativa *finnpajsare*, *finnjävel* och *lappjävel*. Sådana har naturligtvis noterats av tornedalingarna och hos många skapat en ambivalent inställning till den egna bakgrunden, som kan slå igenom i attityder också hos ungdomar i dag (se t.ex. Cullblom 1994, Waara 1996). Mera neutrala är *västerbottensfinne* (historiskt eller arkaistiskt, men fortfarande en i Finland på finska ibland använd beteckning, *Länsipohjan suomalainen*, se nedan) och *norrbottnensfinne* (används mest i Finland, på finska, *Norrbottnen suomalainen*). Ingendera av dessa beteckningar används av tornedalingarna själva.

Tornedalsfinne är en term som används av en del svenskar, framförallt i invandrar- och minoritetssammanhang, om den ursprungliga finsktalande befolkningen i Tornedalen (eller hela Norrbotten), förmodligen analogt med termer som sverigefinne och amerikafinne, men den används sällan eller aldrig av tornedalingarna själva. En av anledningarna till detta torde vara att begreppet finne av många tornedalingar, liksom av andra svenskar, framförallt uppfattas som en nationalitetsbeteckning (termen finländare är fortfarande inte i allmänt bruk i Sverige). Den svenska komponenten i den tornedalska identiteten, där bl.a. det svenska medborgarskapet ingår, uppfattas uppenbarligen som så pass stor att det enbart av den anledningen känns främmande för många tornedalingar att beteckna sig som finnar. Tidigare spelade säkert också den i Sverige vanliga “En finne igen“-attityden en viss roll, en nedsättande karaktäristik, som tornedalingen inte vill bli associerad med.

Termen *västerbottensfinne* (fi. *Länsipohjan*

suomalainen) används fortfarande i viss utsträckning i Finland, liksom namnet *Länsipohja* ‘Västerbotten’ används som beteckning på nuvarande Norrbotten eller Tornedalen, framförallt i historiska och språkligt-dialektologiska beskrivningar. Dagens tornedalingar förstår knappast denna beteckning och den torde vara oklar även för andra svenskar. Bakgrunden till denna beteckning är den landskapsindelning som gällde i det gemensamma svensk-finska riket för 1809 (jfr Wande 1996a).

Den inomgruppsliga benämningen: *tornedaling*

Tornedaling (tornedalsfinska *to/ornionlaaksolainen*, standardfinska *torntonjokilaakso-lainen* ‘torneälvdaling’) är den beteckning som de flesta från området använder som självbenämning. Begreppet kan användas som beteckning både på en regional och en kulturell identitet. Det används av tornedalingar oavsett om de bor kvar i Tornedalen eller är utflyttade (ofta även av svenskar).

Som beteckning på en kulturell identitet syftar termerna *tornedalsfinsk* och *tornedaling* i regel på personer med tornedalsfinskspråkig bakgrund, som dessutom är uppvuxna i tornedalsområdet, inklusive Gällivare- och Kiruna-områdena (se Wande 1996a). Det är dock inte nödvändigt för en person att kunna tala finska eller ens förstå finska för att vederbörande skall kunna identifiera sig själv eller av andra identifieras som tornedaling. En tornedalsfinsk, kulturell bakgrund utgör visserligen ett väsentligt element i de flesta tornedalingars identitet, men många har försvenskats språkligt utan att för den skull hamna utanför gruppen. Dessutom finns “naturaliserade” tornedalingar. Vad gäller kulturell självidentifikation torde man kunna dela in tornedalingarna i åtminstone följande fyra kategorier:

1. personer som är hemmahörande i eller härstammar från kärnområdet kring Torne älv, som är finsktalande och som kulturellt identifierar sig som tornedalingar;
2. personer hemmahörande i eller härstammande från områdena närmast kärnområdet

(Malmfälten undantaget), som är finsktalande och som kulturellt uppfattar sig som tornedalingar;

3. personer från något av de ovan nämnda områdena, som inte talar finska men som vuxit upp i tornedalsfinsk omgivning och som kulturellt uppfattar sig som tornedalingar;

4. inflyttare med annan bakgrund än den tornedalsfinska (i ovanstående bemärkelser) men som t.ex. på grund av långvarig bosättning i området kulturellt uppfattar sig som (acklimatiserade) tornedalingar.

Allardt & Starck talar om en etnisk nyväckelse i Europa. Denna beteckning har också använts på den utveckling som skett i Tornedalen, framförallt efter 1980. Kanske är det dock mera adekvat för Tornedalens del att tala om en etnisk väckelse, om man nu ska använda sig av en sådan, religiöst färgad terminologi i detta sammanhang. Det är svårt att se att det tidigare i historien, från 1809 och framåt, har funnits en så stark etnisk mobilisering bland de svenska tornedalingarna, att det skulle vara motiverat att tala om en nyväckelse idag. Snarare har en tornedalsk, etnisk identitet långsamt vuxit fram, som en konsekvens av den historisk-sociala situationen efter 1809.

Det som historiskt sett främst och tydligast varit bärare av den etniska kontinuiteten i Tornedalen tycks vara anknytningen till språket, tornedalsfinskan, den med språket förknippade bakgrunden (trots att dagens tornedaling själv inte nödvändigtvis behöver behärska finska själv) och anknytningen till (gräns)regionen som sådan. I strikt mening är det kanske riktigare att beteckna tornedalingarna som en etnisk kategori än en etnisk grupp, även om det i och med bildandet av bl.a. intresseorganisationen Svenska Tornedalingars Riksförbund-Tornionlaaksolaiset (1980), som har förgreningar till flera orter utanför Tornedalen, vuxit fram en grupp etniskt medvetna och kulturellt aktiva tornedalingar. Denna finns representerad också bland de tornedalska ungdomarna (Cullblom 1994, Waara 1996). Den är i sig dynamisk och föränderlig och den har manifesterat sig på olika sätt, bl.a. i kulturella aktiviteter av det slag som beskrivits i defini-

tionerna av kulturell identitet ovan. Där finns företeelser som T-tröjor med deviser som "Tornedaling och stolt", vilket lätt kan uppfattas som en protest mot olika pejorativa beteckningar och negativa attityder som tornedalingar kan utsättas för i det svenska samhället (liksom i det finska), kravet på att gamla finska ortnamn skall få användas vid sidan av de nyskapade svenska, men också framväxten av en kulturell infrastruktur, som till stor del saknades före 1980. Några exempel på denna infrastruktur:

- Bildandet av Svenska Tornedalingars Riksförbund-Tornionlaaksolaiset (STR-T) 1980, med lokalavdelningar även utanför Tornedalen
 - Bildandet av en egen språknämnd inom STR-T
 - Bokförlaget Kaamos (ägt av STR-T)
 - Årlig lägerskola för ungdomar
 - Musikfestivaler, musikkassetter
 - Konferenser, seminarier
 - Bildandet av Meän akateemi/Academia Tornedaliensis 1988
 - Kurser i meänkieli/tornedalsfinska
 - Meän kielen sanakirja/Tornedalsfinsk ordbok (Kenttä & Wande 1992)
 - Meän kramatiikki/Tornedalsfinsk grammatik och lärobok (Kenttä & Pohjanen 1996)
 - Skönlitterär utgivning
 - Översättning av evangelierna (Pohjanen 2000)
 - Teater (Tornedalsteatern m fl; ofta tvåspråkig, med kodväxling)
 - Radiosändningar (Norrbottensradions Pajalaredaktion)
 - Meänkieli i skolan (Kangos friskola m fl)
- Ett av de starkaste utslagen av etnisk medvetenhet i Tornedalen är dock den allt vanligare beteckningen *meänkieli* för det egna språket. Beteckningen inkluderar ett anspråk på att denna varietet skall ses som ett eget språk och inte som en (finsk) dialekt. En starkt identitetsförstärkande faktor torde den nya svenska minoritetsspråkslagstiftningen, som trädde i kraft den 1 april 2000, utgöra. Denna lagstiftning har också i ett slag gjort språkets och den tornedalska kulturens utvecklingsmöjligheter gynnsammare än någonsin tidigare i historien.

Etnisiteetti ja identtiteetti – joitaki hunteerinkia toornionlaaksolaisesta perspektiivistä

Erling Wande
Stokholmin yniversiteetti

Ruottissa alethiin vasta 1960-luvula, silloinko Ruothiin alko siirtymhään väkeä eri puolilta Euruuppaa, huomaahmaan, ette natsjunaliteetti ei aina ole se tärkein identtiteettimarkkööri. Sitte ruottalaiset ovat ittekki alkanhee näkheen, ette heiläki on etnisiteetti ja oma siiheen liittyvä identtiteetti. Toornionlaaksolaisista vielä 1960-luvula sen ajan valtiopäivämies Ragnar Lassinantti, vaikka itte oli johtava toornionlaaksolainen, ei pitäny laaksolaisia omana eetnisenä minuriteettinä. Toornionlaaksolaisten etnisiteetistä ja identtiteetistä oon alettu puhuhmaan vasta viimi vuosina, ko toornionlaaksolaiset itte ovat alkanhee aina enämpi ja enämpi markheeraahmaan oman kielen, meänkielen, ja oman kylttyyrin tärkheyttä.

Mitäs etnisiteetti oon?

Suomenruottalaiset tutkijat, Allardt & Starck (1981) ovat käyttänhee neljä eri kriteeriä, ko net ovat definieeranheet mikä esim. minuriteetin etnisiteetti oon:

1. itteidentifikasjuuni;
2. mistä ihminen oon peräsin;
3. vissit kylttyyripiirtheet, esim. kyky käyttää vissiä kieltä, ja
4. sosiaalinen organisasjuuni, joka määrää kunka olhaan yhdessä omitten ihmisten kansa ja kunka olhaan muita, ulkopuolisia kohthaan.

Mutta samala laila ko norjalainen Fredrik Barth, nekki sanovat, ette rajat omitten ja muitten välilä saattavat olla tärkeämät ko oman elämän kylttyyrinen sisältö.

Identtiteetti

Identtiteetti saattaa olla sama ko (i) integriteetti, rajanveto muita kohthaan, (ii) samalaisuus. Ameriikalainen psykologgi Erik H. Erikson (1959) oon pitänyt tärkeännä *konttyniteettiä*,

identtiteettiä ”yli ajan” eli eri aikoina. Tätä begreppiä saattaa selittää esimerkiksi tällä kuala, jota käytit jo vanhaat kreikkalaiset filosoofit: jolla oon vene, oon saattanu joutua korjaahmaan sitä välistä. Se oon saanu vaihettaa venheen osia monta kertaa. Mutta jos oon joutunu vaihethaan niin monta ossaa, ette lopuksi kaikki venheen osat oon vaihetettu uushiin, niin saattaakos sitte ennää sanoa, ette oon kysymys samasta venheestä ko alussa, joka oon identtinen sen alkuperäsen kansa?

Toorniolaaksolaisten identtiteetti

Monet tutkijat meinaavat, ette nykyajassa identtiteetin tärkein eegenskaappi oon muutos, identtiteetti oon dynaaminen. Ennen aikhaan nostethiin samalaisuuen identtiteetin tärkeimäksi komponentiksi, ette ihmisen hääty pittää kiini siitä vanhasta, tutusta, muuttmattomasta (Lehtola 1997, jfr Matti 1999). Varhmaan toornionlaaksolaisenki identtiteetti oon muuttunu viimi vuosikymmeninä ja tänä päivänähään monela laaksolaisela oon lujempi ja selvempi toornionlaaksolainen identtitetti ko esimerkiksi 1960-luvula. Selvä merkki siitä oon se, ette oon alettu puhuhmaan omasta kielestä *meänkielenä*, mikä viittaa siiheen, ette se käsitys oon tärkeä, ette meänkieli oon kieli eikä dialekti. Toisela tavala Mikael Niemi oon selittäny toornionlaaksolaisten eri identtiteettimarkkööristä hänen runossa ”Verta nokasta kirkonmenon aikana” (”Näsblod under högmäs-san”, 1988).

Tähhään uutheen asentheesheen oon vaikuttannu koko minuriteettikeskustelu, STR-T:n ja Meän akateemin perustaminen, viimi vuosikymmenitten kylttyyrytyö ja nyt viimi vuona säätetty minuriteetti- ja minuriteettikielilaki Ruottissa.

Referenser

- Allardt, Erik & Starck, Christian (1981) *Språkgränser och samhällsstruktur. Finlandssvenskarna i ett jämförande perspektiv*. Stockholm: Almqvist & Wiksell Förlag AB 1981.
- Barth, Fredrik (1969) Introduction., i *Ethnic groups and boundaries. The organization of cultural differences*. Oslo: Universitetsforlaget 1969.
- Betänkande och förslag rörande folk-skoleväsendet i de finsktalande delarna av Norrbottens län 1921. ("Finnbygdsutredningen"). Stockholm 1921.
- Corlin, Claes (1988) (Etnisk grupp, i *Det mångkulturella Sverige*. Stockholm: Gidlunds Bokförlag.
- Collinder, Björn (1929) *Det mångtungade Norrbotten i Svenska Turistföreningens Årsskrift*. Stockholm: Wahlström och Widstrand 1929.
- Cullblom, Ester (1994) *Värdera eller värderas? Empirisk studie i självuppfattning bland tornedalingar*. Uppsats för licentiatexamen. Umeå: Umeå universitet. Pedagogiska institutionen.
- Eidheim, Harald (1969) When Ethnic Identity is a Social Stigma, i *Ethnic groups and boundaries. The organization of cultural differences*. Oslo: Universitetsforlaget 1969.
- Erikson, Erik H. (1980 (1959) *Identity and the Life Cycle. A re-issue*. New York: Norton and Company.
- Henriksson, Alf, Hansson, L., & Törngren, L. 1990 (1981). *Hexikon som lexikon*. En sagolik uppslagsbok från A till Ö. Stockholm: Bokförlaget Trevi AB.
- Jacobsson-Widding, Anita (1983) Introduction. I *Identity: Personal and Socio-Cultural. A Symposium*. Stockholm och Atlantic Highlands, N.J.: Almqvist & Wiksell International och Humanities Press Inc. 1983.
- Lehtola, Veli-Pekka (1997) *Rajamaan identiteetti*. Lappilaisuuden rakentuminen 1920- ja 1930-luvun kirjallisuudessa. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Liebkind, Karmela (1984) *Minority Identity and Identification Processes: A Social Psychological Study*. Commentationes Scientiarum Socialium 22. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Matti, Gunnar (1999) *Det intuitiva livet*. Hans Larssons vision om enhet i en splittrad tid. Skrifter 19. Uppsala: Uppsala universitet, Institutionen för idé- och lärdomshistoria.
- Niemi, Mikael (1988) *Näsblood under högmässan*. Dikter. Luleå.
- Peura, Markku (1994) Uppkomsten av en etnisk minoritet. Sverigefinnarnas etniska mobilisering och motstånd, i *Man kan varar tväländare också. Sverigefinnarnas väg från tystnad till kamp*. Stockholm: Sverigefinnarnas arkiv 1994.
- Pohjanen, Bengt (2000) *Tulkaa tekki följhyyn*. Evankeeljumit meänkielelä. Kaamos Förlaaki & Barents Publishers.
- Russel, Bertrand (1957) *Västerlandets filosofi*. Stockholm. Natur och Kultur.
- Waara, Peter (1986) *Ungdom i gränsländ*. Umeå: Borea.
- Wande, Erling (1982) Tornedalsfinskan och dess särdrag, I *Finska språket i Sverige. Finska språket i Tornedalen*. Stockholm: Föreningen Norden och Kulturfonden för Sverige och Finland 1982.
- Wande, Erling (1984) Finskan i Sverige, i *Behövs småspråken?* Konferenser 11. Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien.
- Wande, Erling (1996a) Tornedalen, i *Finnarnashistoria i Sverige 3*. Helsingfors och Stockholm: Finska Historiska Samfundet och Nordiska museet 1996.
- Wande, Erling (1996b) Tornedalen, i *Svenska språkets ställning i Finland och finska språkets ställning i Sverige*. Juridica Lapponica 14. Rovaniemi: Lapplands universitet 1996.
- Wedberg, Anders (1985 (1958)) *Filosofins historia*. Antiken och medeltiden. Stockholm: Bonniers.
- Wiklund, Karl Bernhard (1895) Nationaliteterna i Norrbotten. *Nordiskt Tidskrift* 1985.
- Wiklund, Karl Bernhard (1929) Lapparna och stora världen, i *Svenska Turistföreningens Årsskrift* 1929.

Vähemmistökirjallisuuden merkityksestä

Anitta Viinikka-Kallinen

Tromssan yliopisto

Mielikuvien merkitys identiteetin hahmottumisessa on erittäin suuri. Syrjintä saa ihmisen joskus epäilemään omia kokemuksiaan ja vähättelemään omaa todellisuuttaan. Mielikuvat määräävät, mitä muut ajattelevat meistä, mutta kaikkein tärkeintä on, että ne määräävät, mitä me itse ajattelemme itsestämme. Jos sisäistämme rasistisia tai vähätteleviä asenteita, se johtaa oman taustan ja oman kulttuurin, eli oman itsensä häpeämiseen. Siksi on toistuvasti kysyttävä, kuka kertoo meikäläisistä. Meidän on oltava tietoisia siitä, kenen määritelmiä me käytämme ja kuka määrittelee meidän maailmamme. Siksi on niin tärkeää, kuka kertoo meistä ja millaiset asenteet kertojalla on. Tämä koskee taiteilijoita, tutkijoita, poliitikkoja, toimittajia ja kaikkia muitakin julkisten ammattien harjoittajia. Meidän on aina oltava varuillamme itse ilmoitetun neutraaliuden edessä. Jokaisella ihmisellä on oma arvomaailmansa, taustansa ja etninen ryhmänsä, johon hän kuuluu. Ihminen toimii yhteiskunnassa näistä lähtökohdista käsin. Kukaan ei voi häivyttää omaa persoonallisuuttaan, eikä se toivottavaa olekaan. Se, joka ilmoittaa olevansa arvovapaa ja neutraali, kätkee jotakin tai ei osaa määritellä itseään. Hän ei halua paljastaa lähtökohtiaan, ja tekee siksi vastaanottajalle vaikeaksi tulkita viestien kulttuurikontekstia.

Assimilaatiopolitiikka on tehnyt ongelmalliseksi asioita, joiden pitäisi olla ilon ja luovuuden lähde

Kulttuuri tarvitsee kohtaamisia. Eri kulttuuripiirien ja erilaisten maailmankuvien kohtaaminen rikastuttaa ja terästäää oman kulttuurin sisältöä. Kulttuurien kohtaamisia on kuitenkin kahdenlaisia: tasa-arvoisia ja valtasuhteille alistettuja. Kun vähemmistökulttuuri kohtaa enemmistökulttuurin, määrittelymonopoli on yleensä jo etukäteen jaettu. Poliittisen ja taloudellisen vallan voimasuhteet siirretään kulttuurien kohtaamiseen. Vallan hegemonia pyrkii määrittelemään vähemmistökielen ja -kulttuurin arvon, ja se määrittelee sen kulttuurien hierarkiassa yleensä alimmaksi. Näin vähemmistön kulttuuriryöntekijöille jää suunnaton urakka; muistuttaa kieliyhteisönsä jäseniä siitä, että jokaiselle ihmiselle oma kieli ja kulttuuri on tärkein. Muut — vaikka miten yleismaailmalliset ja runsaasti käytetyt — tulevat vasta sen jälkeen.

Henkinen haltuunotto on sitä, että joku toinen määrittelee ryhmän tai yksilön, pitää hallussaan toisten mielikuvia, kertomuksia ja kokemuksia.

Itsetuntonne ja sitä kautta toimintakykymme kannalta on olennaista, millaisen kuvan saamme omasta kulttuuristamme. Kuka määrittelee kulttuurimme arvon? Näemmekö oman vähemmistökulttuurimme vieraan valtakulttuurin silmin, silmin jotka eivät tunnista meidän symbolejamme, meidän tarinoitamme ja meidän kuviamme? Ulkopuolisen kuva kutistaa kulttuurimme marginaaliseksi ja vähäpätöiseksi, joka ei kykene kilpailemaan nahkakansiin sidotun kansalliskirjallisuuden kanssa. Ulkopuolinen voi suorastaan nimittää itsensä meidän kokemustemme asiantuntijaksi ja ilmoittaa tietävänsä meistä enemmän kuin me itse. Vertailu toimii kulttuurihegemonian ehdoilla ja me omaksumme sen huomaamattamme koulussa, tiedotusvälineistä ja muussa julkisessa elämässä. Tarvitsemme paljon

vahvistusta omasta kulttuuristamme käsin huomataksemme, että näkökulma on väärä.

Vähemmistökirjailijan kaksinkertainen haaste

Ihmiselle on tärkeää kuulua kokonaisuuteen. Hänelle on tärkeää olla osa toisten ihmisten ketjua, sekä sukupolvien että aikalaisten. Kirjallisuus liittää ihmisen hänen omiensa kollektiivisen muistin yhteyteen. Suullinen perinne on monin paikoin heikentynyt tai jopa kokonaan kadonnut. Etnistä ja alueellista identiteettiä vahvistava aines ei voi enää siirtyä kokonaan tai edes pääasiallisesti välittömässä henkilökohtaisessa kontaktissa. Kirjallisuus on saanut rooleja, jotka aikaisemmin kuuluivat lähiyhteisölle.

Vähemmistön kirjallisen kulttuurin ylläpitäminen ja kehittäminen on usein harvojen kirjoittajien varassa. Lisäksi vähemmistökirjailijan on vallattava paikkansa ainakin kahdella areenalla. Hänen on saavutettava uskottavuus valtakulttuurin kirjallisen kaanonin vartijoitten silmissä sekä osoitettava omilleen, että kuuluu edelleen heihin. Kirjallisuusinstituutio tarvitsee kategorioita ja selkeitä määritelmiä. Silloin harvoin, kun vähemmistökirjailija pääsee sisään valtakulttuurin kirjallisen kentän kapeasta portista, hän muuttuu osaksi kansallista kirjallisuusinstituutiota. Kirjailija halutaan leimata tavalla, joka profiloit hänet ja hänen tuotantonsa ymmärrettävästi suuren yleisön nähtäväksi ja ostettavaksi. Vähemmistökirjailijan kohtalona on usein saada selkeä, mutta yksipuolinen etiketti, jonka pitäisi koskea koko tuotantoa. Assosiaatioita ohjaamaan luodaan sellaisia määritelmiä kuin ”romanikansan ääni”, ”Pohjois-Amerikan intiaanien tulkki” tai ”mies, joka antoi ruotsinsuomalaisille kasvot”. Määritelmien mukana siirretään joukko mielikuvia, jotka ulkopuolisten silmissä luonnehtivat vähemmistöä.

Kirjallisuusinstituutio on nostanut kansalliskirjallisuuden kärkeen laajan epiikan, joka sijoittuu lähihistoriaan ja käsittelee aineistoaan lähes dokumentaarisesti. Arvottamisessa korostuu kirjallisuuden rooli kansakunnan muistina. Vähemmistökirjallisuuden tärkeä tehtävä tässä

yhteydessä on toimia vastamuistina ja täsmentäjänä. Kansalliskirjallisuuden suuret kertomukset keskittyvät yleensä valtakulttuurin ja valtaväestön merkkitahtumien kuvaamiseen. Kansallisromanttisen poliittisen ajattelun ja sotien seurauksena syntyneen kansallisvaltioiden Euroopan tilalle ja rinnalle on taas kerran tulossa alueitten Eurooppa. Valtioitten rajat eivät ole kielten ja kulttuurien rajoja.

Kirjallisuudella on edelleen sanoma

Vähemmistökirjallisuuden tärkein tehtävä on oman vahvistaminen, ryhmän oman määritelmän tekeminen näkyväksi. Vähemmistökulttuurin kirjallinen harjoittaminen on monille kulttuurivähemmistöille, esimerkiksi kveeneille ja tornionlaaksolaisille, suhteellisen uutta. Nousevan kirjallisen kulttuurin suuri haaste on löytää oma ilmaisumuotonsa, kirjallinen diskurssi joka tuo jälleen kuuluvaksi sen äänen, jonka assimilaatiopolitiikka on vaimentanut. Vähemmistökirjailija on tuolloin joiltakin osin samassa asemassa kuin kansalliskirjallisuuksien luoja 1800-luvun lopulla. On löydettävä tarpeeksi vivahteikas kieli- ja ilmaisumuoto, joka kuitenkin kantaa mukanaan tarpeeksi omaa. On kuvattava ja vahvistettava omaa sortumatta silti kohdettaan banalisoivaan nurkkapatriotismiin.

Kirjallisuuden kaanon on monien valta- ja kulttuuripoliittisten ja kirjallisten ratkaisujen tulos. Kirjoitetun kirjallisuuden historian kuлуessa monien ryhmien sanataide on sivuutettu ja leimattu merkityksettömäksi tai jopa huonoksi. Tunnettuja esimerkkejä etnisen vähemmistökirjallisuuden rinnalla ovat työväenkirjallisuus, naiskirjallisuus ja aluekirjallisuus. Aluellisuus tai vähemmistöön kuuluminen marginalisoi kirjailijan edelleen helposti, erityisesti jos hän kuuluu tietoisesti vähemmistöön ja kantaa itsessään selviä etnisiä tunnusmerkkejä. Vähemmistökirjailija kohtaa usein välinpitämättömyyden, tietämättömyyden ja jopa vihamielisyyden paksun muurin. Kirjallisuusinstituution edustajat naamioivat kulttuuriset asenteensa usein huoleksi kirjalli-

sista kvaliteeteista. Korkeakulttuurin ja populaarikulttuurin välistä eroa on kohtuuttomasti korostettu tutkimuksessa ja julkaisutoiminnassa. Ero voi kuitenkin olla aivan muualla kuin tekstin sisällössä. Tekijän persoonallisuus ja tausta luonnehtivat taiteellista tuotetta institution silmissä vähintään yhtä paljon kuin itse teos. Vähemmistötaiteilijan kannalta tämä tarkoittaa sitä, että hänen tuotantonsa todennäköisesti luokitellaan erityistodellisuuden tuotteeksi, kuvaksi hänen vähemmistömaailmaansa.

Vähemmistökirjallisuuden lukija on tietoinen oppositioasenteestaan valtakulttuurin joihinkin osiin nähden. Hän lukee tietoisesti omiensa tekstiä ja odottaa siltä poliittista korrektiutta. Jos kirjailija hänen mielestään kuvaa omiaan kielteisesti tai väärin, suuttumus ja pettymys on suurempi kuin ulkopuolisen esittämän kuvauksen aiheuttama. Jokainen vähemmistökirjailija on tietoinen tästä sosiaalisesta kontrollista. Lisäksi mahdollinen kritiikki tulee taholta, jonka tuki ja lojaalisuus on usein kirjailijan luomisvoiman ja inspiraation kannalta ratkaiseva. Vähemmistökulttuurin taiteilija osaa odottaa väheksymistä ja marginalisointia kulttuurin kansallisilta vallankäyttäjiltä, se ikäänkuin kuuluu asiaan. Omien tuomio on henkisesti raskaampi kestää. Peliä pelataan omalla kentällä ja katsomossa istuu sukulaisia, lapsuudenystäviä ja perheenjäseniä. Taistelu määrittelyoikeudesta käydään monella tasolla, peräkkäin ja yhtäaikaan. Kirjailija toimii kaksinkertaisen paineen alaisena ja joutuu esittämään oman totuutensa monenlaisen marginalisoinnin uhasta tietoisena.

Toinen tärkeä modernin vähemmistökirjallisuuden tehtävä on protestin esittäminen. Vähemmistökirjailijoiden teemoissa näyttää usein esiintyvän enemmän tai vähemmän selviä intertekstuaalisia yhteyksiä ulkopuolisten esittämiin kuvauksiin. Tällaisen vastatekstin tarkoitus on kumota aikaisempi esimerkiksi virheellinen, loukkaava tai kohtuuttoman luokitteleva kuvaus. Ryhmän omasta näkökulmasta käsin esitetty yksittäinen kuvauskaan ei tietenkään ole universaali eikä sitä pidä tulkita absoluuttiseksi totuudeksi, mutta se on aina välttämätön osa ryhmän näkyväksi tekemisen prosessia. Jotta

kuvasta tulisi monipuolinen ja totuudenmukainen, tarvitaan monia tekstejä ja monenlaisia kirjailijapersoonallisuuksia.

Kolmanneksi kaunokirjallisuudella on ratkaiseva rooli vähemmistökielen säilyttämisessä ja kehittämisessä. Tällöin korostuu kaunokirjallisuuden esteettinen puoli. Kielen luova käyttäminen sekä suullisesti että kirjallisesti on välttämätöntä, jotta sen ilmaisuvoima säilyisi tuoreena ja iskevänä. Tässä haluan tarkentaa, että määrittelen kielen luovaksi käyttämiseksi sekä kirjoittamisen että lukemisen. Parhaimmillaan sanataide tuottaa ja stimuloi esteettisiä kielellisiä elämyksiä ja rohkaisee käyttäjänsä kokeilemaan oman kielikykyänsä rajoja. Parhaiten tämä prosessi toimii omalla kielellä kirjoitetun tekstin äärellä. Tekstin syvämerkitykset, rytmin ja rakenteen monimerkityksiset yksityiskohdat, sanaleikit, huumori ja intertekstuaaliset viittaukset toimivat parhaiten kielellä, jonka maailma ja ilmaisu-tapa on lukijan oma.

Totesin edellä, että vähemmistökirjailija on joiltakin osin samassa asemassa kuin kansalliskirjallisuuden luojat sata vuotta sitten. Kulttuurisia ihmisoikeuksia, moniarvoisuutta, etnisten juurien tärkeyttä ja kulttuurisen identiteetin moninaisuutta korostavat poliittiset ideologiat ovat vahvistaneet vähemmistöjen itsetietoisuutta länsimaissa ja sen myötä on noussut esiin kysymys vähemmistökielten kehittämisestä kirjakieliksi. Monien kielten kohdalla tämä tarkoittaa käytännössä revitalisaatioprosessin aloittamista, koska kieli on assimilaatiopolitiikan seurauksena jätetty kehittämättä ajan tasalle. Tästä syystä vähemmistökirjailijan kielivalinta on usein enemmistökieli, jolla hän on käynyt koulunsa ja opetettu ilmaisemaan itseään kirjallisesti.

Yksi uuden kirjallisen kulttuurin kirjailijoiden ensimmäisiä tehtäviä on löytää omiensa kadotettu kollektiivinen muisti ja tehdä se näkyväksi. Kansalliskirjallisuuden suuret kertomukset eivät riitä täyttämään tätä kulttuurista tarvetta.

Tarvitsemme kuvia omasta maailmastamme

Vähemmistökirjallisuuden teemat ovat usein samoja kuin valtakielen kirjallisuudessa ja taiteessa yleensä. Sellaiset ikuiset perusteemat kuin rakkaus, oikeudenmukaisuus, elämän valinnat, menetykset, pettymykset ja toivo esiintyvät kirjallisuudessa eri muodoissa kautta historian ja kautta maailman. Löydämme hienoja kuvauksia näistä ja monista muista tärkeistä ihmiselämän tekijöistä maailmankirjallisuudesta lukemattomilla kielillä. Mutta sen ohella tarvitsemme omia kertomuksiamme, joista löydämme oman elämämme tekijöitä motiivi-tasolla. Motiivien tunnistettavuus on teeman välittymisessä tärkeä. Tarvitsemme omia tarinoitamme, joissa kuvataan meikäläisiä, meidän maisemaamme ja ympäristöämme, meidän historiaamme. Tunnistettavuus on taiteen

omaksumisessa ja maailman haltuunottamisessa tärkeää. Lukija voi olla kirjailijan tulkinnasta eri mieltä, mutta hän tunnistaa kuvatun maailman ja hallitsee sen. Jotta olisimme ehjiä ja kokonaisia ihmisiä, meidän täytyy saada sijoittaa itsemme omaan historiaamme, nauraa omalle huumorillemme, tunnistaa omat symbolimme. Tarvitsemme tekstejä, joista tunnustamme oman kulttuurisen minämme.

Kirjallisuudella on edellä mainittujen lisäksi vielä eräs tärkeä kulttuurinen tehtävä. Kirjailija tuo näkyväksi haavoittuvan ja ristiriitaisen ihmisen. Poliitikassa ja tutkimuksessa on usein esillä vahvoja taistelijoita ja pärjääjiä, jotka puhuvat varmaan sävyyn meidän kaikkien puolesta. Kirjallisuus näyttää myös säröisen, pettyneen ja epäonnistuneen, mutta silti arvokkaan, kiinnostavan ja ainutlaatuisen ihmisen.

Om minoritetslitteraturens betydning

Anitta Viinikka-Kallinen

Universitetet i Tromsø

Når det gjelder å forme en identitet er oppfatningenes betydning svært stor. Diskriminering får iblant et menneske til å tvile på sine egne erfaringer og til å nedvurdere sin egen virkelighet. Oppfatningene bestemmer hva de andre tenker om oss, men det aller viktigste er at de bestemmer hva vi tenker om oss selv. Hvis vi tilegner oss rasistiske eller nedvurderende holdninger så fører det til at vi skammer oss over vår egen bakgrunn og kultur, eller over oss selv. Derfor må man stadig spørre, hvem er det som forteller om oss? Vi er nødt til å være bevisst, hvis definisjoner vi bruker og hvem som definerer vår verden. Derfor er det så viktig hvem som forteller om oss og hva slags holdninger fortelleren har. Dette gjelder kunstnere, forskere, politikere, journalister og alle andre med yrker i det offentlige rom. Vi må alltid være på vakt overfor selverklært nøytralitet. Ethvert menneske har sin egen verden av verdier, bakgrunn og sin egen etniske gruppe, som han hører til. Det er med utgangspunkt i disse at mennesket fungerer i samfunnet. Ingen kan utsette sin egen personlighet og det er heller ikke ønskelig. Den, som erklærer seg å være verdinøytral og objektiv, enten skjuler noe eller klarer ikke å definere seg selv. Han vil ikke avdekke sitt utgangspunkt og gjør det derfor vanskelig for mottakeren å tolke budskapets kulturkontekst.

Det som burde være en kilde til glede og kreativitet har assimilasjonspolitikken gjort til et problem

Kulturen trenger møter. Møte med ulike kulturkretser og forskjellige verdensoppfatninger beriker og skjerper innholdet i ens egen kultur. Det finnes likevel to slags møter mellom kulturer: likeverdige og de som er underlagt maktforhold. Når minoritetskulturen møter majoritetskulturen er definisjonsmonopolet som regel allerede fordelt på forhånd. Maktforholdene fra den politiske og økonomiske arena forflyttes til møtet mellom kulturene. Maktens hegemoni forsøker å definere verdien av minoritetsspråket og -kulturen, og vanligvis blir den definert nederst i kulturhierarkiet. Slik blir en kulturarbeider som representerer en minoritet stående overfor en enorm oppgave; å minne medlemmene i sitt eget språksamfunn om at eget språk og kultur er det viktigste for ethvert menneske. De andre - om så hvor kosmopolitiske og mye anvendt - kommer først siden.

Åndelig overtagelse betyr at en annen definerer gruppen eller individet, kontrollerer andres oppfatninger, beretninger og erfaringer

For selvfølelsen vår, og derigjennom vår evne til å fungere, er det vesentlig hva slags bilde vi får av vår egen kultur. Hvem definerer verdien av vår kultur? Ser vi vår egen minoritetskultur med den fremmede og dominerende kulturens øyne, med øyne som ikke kjenner våre symboler, våre historier og våre bilder? Den utenforståendes bilde reduserer vår kultur til noe marginalt og mindreverdig, som ikke evner å konkurrere med skinninnbunden nasjonallitteratur. Den utenforstående kan rett og slett utrope seg selv til sakkynndig når det gjelder våre erfaringer og erklære at han vet mer om oss enn vi gjør selv. Sammenligningen skjer på kulturhegemoniets premisser og vi godtar den uten å merke det i skolen, i mediene og ellers i det offentlige livet. Vi trenger mye forsterkning fra vår egen kultur for å merke at

synsvinkelen er feil.

Minoritetsforfatterens dobbelte utfordring

Det er viktig for et menneske å høre til en helhet. Det er viktig for mennesket å være del av en kjede av andre mennesker, både generasjoner og samtidige. Litteraturen knytter mennesket til det kollektive minnet fra hans egne. Mange steder er den muntlige tradisjonen svekket eller tilogmed forsvunnet helt. Materiale som styrker etnisk og regional identitet kan ikke lenger overføres helt eller en gang hovedsakelig gjennom umiddelbar personlig kontakt. Litteraturen har fått roller som tidligere hørte til nærmiljøet.

Det å opprettholde og utvikle minoritetens skriftkultur ligger ofte i noen få forfatteres hender. I tillegg er minoritetsforfatteren nødt til å erobre en plass på minst to arenaer. Han må oppnå troverdighet hos dem som vokter majoritetskulturens litterære kanon, og han må vise sine egne at han fortsatt hører til dem. Den litterære institusjon trenger kategorier og klare definisjoner. De få gangene en minoritetsforfatter slipper inn gjennom den trange døra til hovedkulturens litterære felt, blir han til en del av den nasjonale litterære institusjon. Man ønsker å henge en merkelapp på forfatteren på en måte som profilerer ham og hans produksjon slik at han blir sett og kjøpt av et stort publikum. Minoritetsforfatterens skjebne er ofte å få en klar, men ensidig etikett, som skal gjelde hele produksjonen. For å lede assosiasjonene skaper man slike definisjoner som romanifolkets stemme, de Nord-Amerikanske indianernes tolv, eller mannen som ga svenskfinnene et ansikt. Sammen med definisjonene overfører man et helt knippe med oppfatninger, som i de utenforståendes øyne karakteriserer minoriteten.

Den brede epikken, som tar for seg den nære historien og som behandler sitt materiale nærmest dokumentarisk, er av den litterære institusjon blitt løftet opp til toppen av den nasjonale litteraturen. I vurderingen understrekes litteraturens rolle som hukommelse for nasjonen. En viktig oppgave for minoritetslit-

teraturen i denne forbindelsen er å fungere som en mothukommelse og en presiserer. Nasjonallitteraturens store beretninger konsentrerer seg vanligvis om å skildre viktige og skjellsettende hendelser for majoritetskulturen og -befolkningen. I stedet for og ved siden av det Europa av nasjonalstater, som oppsto som følge av den nasjonalromantiske politiske tenkning og kriger, er vi igjen i ferd med å få et regionenes Europa. Statenes grenser er ikke grenser for språk og kulturer.

Litteraturen har fortsatt et budskap

Minoritetslitteraturens viktigste oppgave er å forsterke det egne, å synliggjøre gruppens egen definisjon. Å gi skriftlig uttrykk for minoritetskulturen er forholdsvis nytt for mange kulturminoriteter, som for eksempel kvenene og tornedalingene. Den store utfordringen for en voksende litterær kultur er å finne sin egen uttrykksmåte, litterære diskurs, som klarer å få den stemmen som ble bragt til taushet av assimilasjonspolitikken til å høres igjen.

Da får minoritetsforfatteren delvis den samme stilling som skaperne av nasjonallitteraturen hadde på slutten av 1800-tallet. Det er nødvendig å finne et tilstrekkelig nyanserikt språk og en uttrykksmåte, som likevel bærer med seg nok av det egne. Man må skildre og forsterke det egne, men uten å ødelegge sitt mål ved å henfalle til banaliserende lokalpatriotisme. Den litterære kanon er et resultat av mange makt- og kulturpolitiske og litterære avgjørelser. I løpet av historien til den skrevne litteraturen er mange gruppers ordkunst blitt til-sidesatt og stemplet som betydningsløs eller tilogmed dårlig. Kjente eksempler ved siden av etnisk minoritetslitteratur er arbeiderlitteratur, kvinnelitteratur og regionallitteratur. Regionalisme eller det å høre til en minoritet har fortsatt lett for å marginalisere en forfatter, særlig hvis han bevisst hører til minoriteten og bærer klare etniske kjennetegn i seg selv. En minoritetsforfatter møter ofte en tykk mur av likegyldighet, uvitenhet og tilogmed fiendtlighet. Representantene for den litterære institusjon

bruker ofte sin bekymring for den litterære kvaliteten som et skalkeskjul for sine kulturelle holdninger. Forskjellen mellom høykulturen og populærkulturen er til det kjedsommelige understreket i forskning og publikasjoner. Det kan likevel være at forskjellen ligger et helt annet sted enn i tekstens innhold. I institusjonens øyne så karakteriserer opphavsmannens personlighet og bakgrunn det kunstneriske produktet minst like mye som selve verket. For en minoritetsforfatter betyr dette at hans produksjon sannsynligvis blir klassifisert som et produkt av en særegen virkelighet, som et bilde av hans minoritetsverden. En leser av minoritetsslitteratur er bevisst sin opposisjonelle holdning til majoritetskulturen. Han leser bevisst tekster av sine egne og venter at de skal være politisk korrekte. Hvis forfatteren skildrer sine egne negativt eller feil, så blir irritasjonen og skuffelsen større enn et bilde presentert av en utenfra skulle ha forårsaket. Enhver minoritetsforfatter er seg denne sosiale kontrollen bevisst. I tillegg kommer mulig kritikk fra et hold, hvis støtte og lojalitet ofte er avgjørende for forfatterens skaperkraft og inspirasjon. En kunstner fra minoritetskulturen vet å vente seg misbilligelse og marginalisering fra kulturens nasjonale maktpersoner, det hører liksom til saken. Det er tyngre psykisk å tåle en dom fra sine egne. Spillet spilles på hjemmebane og på tribunen sitter slektninger, barndomsvenner og familiemedlemmer. Kampen om retten til å definere føres på mange plan, etter hverandre og samtidig. Forfatteren arbeider under et dobbelt press og er nødt til å presentere sin egen virkelighet idet han er bevisst mange slags trusler om marginalisering.

Å framføre protest er en annen viktig oppgave som minoritetsslitteraturen har. I minoritetsforfatternes temaer later det til å forekomme mer eller mindre klare intertekstuelle forbindelser til de beskrivelsene som er presentert av utenforstående. Hensikten med en slik mot-tekst er å kullkaste for eksempel en feilaktig, sårende eller altfor bås-settende beskrivelse gitt tidligere. Ut fra gruppens synsvinkel er selvfølgelig ikke en enkelt beskrivelse heller noe universelt og bør ikke tolkes som noen absolutt virkelighet, men den

er alltid en uunngåelig del i prosessen med å gjøre gruppen synlig. For at bildet skal bli mangfoldig og i tråd med virkeligheten trengs det mange tekster og mange slags forfatterpersonligheter.

For det tredje har skjønnlitteraturen en avgjørende rolle når det gjelder å bevare og utvikle minoritetsspråket. Da fremheves skjønnlitteraturens estetiske side. Skapende bruk av språket både muntlig og skriftlig er helt nødvendig for at dets uttrykkskraft skal bevares friskt og treffende. Her vil jeg presisere at jeg definerer både skriving og lesing som skapende bruk av språket. Ordkunst på sitt beste frambringer og stimulerer estetiske språklige opplevelser og oppmuntrer brukeren til å utprøve grensene for sin egen språklige evne. Denne prosessen fungerer best med en tekst skrevet på ens eget språk. Tekstens dypere betydning, rytmen og bygningens flertydige detaljer, ordspill, humor og de intertekstuelle antydningene fungerer best på det språket som er leserens eget, og hvis verden og uttrykksmåte han kjenner.

Jeg slo tidligere fast, at en minoritetsforfatter delvis befinner seg i samme stilling som skaperne av nasjonallitteraturen for hundre år siden. De politiske ideologiene som legger vekt på kulturelle menneskerettigheter, pluralisme, viktigheten av etniske røtter og mangfoldet i kulturell identitet har styrket minoritetenes selvbevissthet i den vestlige verden og dermed har spørsmålet om å utvikle minoritetsspråkene til skriftspråk vokst fram. For mange språk betyr dette i praksis at det er snakk om å starte en revitaliseringsprosess, fordi språket ikke er blitt utviklet og oppdatert som en følge av assimilasjonspolitikken. Av disse grunnene faller minoritetsforfatterens språkvalg ofte på majoritetsspråket, som han har brukt i skolen og lært å uttrykke seg skriftlig på. En av de første oppgavene for forfatterne i den nye litterære kulturen er å finne den tapte kollektive hukommelsen til sine egne og gjøre denne synlig. Nasjonallitteraturens store beretninger er ikke tilstrekkelig for å fylle dette kulturelle behovet.

Vi trenger bilder fra vår egen verden

Minoritetslitteraturens temaer er ofte de samme som i litteraturen på majoritetsspråket og ellers i kunsten. Slike evige grunntemaer som kjærlighet, rettferdighet, livets valg, tap, skuffelser og håp forekommer i ulike former i litteraturen over hele verden opp gjennom historien. Om disse og mange andre viktige faktorer i menneskenes liv finner vi vakre skildringer på utallige språk i verdenslitteraturen. Men i tillegg har vi behov for våre egne fortellinger, der vi kan finne faktorene i vårt eget liv på motiv-planet. I formidlingen av et tema er det viktig at leseren kan gjenkjenne motivene. Vi trenger våre egne historier, der vi, vår verden og våre omgivelser, der vår historie blir beskrevet. Gjenkjennelighet er viktig når

det gjelder å tilegne seg kunst og begripe verden. Leseren kan være uenig i forfatterens tolkning, men han kjenner igjen den verden som beskrives og behersker den. For at vi skal bli hele og fullverdige mennesker er vi nødt til å få plassere oss i vår egen historie, le av vår egen humor og gjenkjenne våre egne symboler. Vi trenger tekster der vi kan identifisere og gjenkjenne vårt eget kulturelle jeg.

I tillegg til det som er nevnt har litteraturen enda en viktig kulturell oppgave. En forfatter synliggjør det sårbare og motsetningsfylte mennesket. I politikken og forskningen møter vi ofte sterke enere, som med sikkert tonefall taler på vegne av oss alle. Litteraturen viser også et skadd, skuffet og mislykket, men likevel verdifullt, interessant og enestående menneske.

Til norsk ved Jan Erik Kaplon

Redaktører — Toimittajat:

Anitta Viinikka-Kallinen er førsteamanuensis i finsk litteratur ved Universitetet i Tromsø, Finsk institutt.

Hun har forsket på nordkalottlitteratur, minoritetslitteratur, finsk samtidsprosa ved forrige århundreskiftet og ideologiske konflikter som litterært materiale.

Anitta Viinikka-Kallinen on suomen kirjallisuuden apulaisprofessori Tromssan yliopistossa. Hänen tutkimusalueitaan ovat Pohjoiskalotin kirjallisuus, vähemmistökirjallisuus, suomalainen aikalaisproosa viime vuosisadan vaihteessa sekä ideologisten konfliktien tematisoiminen proosatekstissä.

Egil W. Sundelin er cand.polit /sosiolog og tilsatt ved Seksjon for sosialarbeiderutdanningene, Høgskolen i Finnmark. Han har forsket på etniske og religiøse forhold i Nord- Norge.

Egil W. Sundelin on valtiotieteen kandidaatti ja sosiologi Finnmarkun korkeakoulussa. Hänen tutkimusalueensa ovat Pohjois-Norjan etniset ja uskonnolliset olosuhteet.

Redaksjonsråd — Toimitusneuvosto:

Irene Andreassen er cand.philol. Hennes forskningsområde er ordtilfang i kvenske dialekter.

Irene Andreassen on filosofian kandidaatti. Hän kirjoittaa väitöskirjaa kveenien murteiden sanastosta.

Helge Guttormsen er dr. gradsstipendiat i historie. Institutt for historie, Universitetet i Tromsø. Han forsker på den kvenske bosettingen i Nord-Troms 1700 -1785.

Helge Guttormsen on stipendiaatti Tromssan yliopistossa. Hän kirjoittaa historian alan väitöskirjaa Pohjois-Tromssin kveeniasutuksesta vuosina 1700-1785.

Arild Hovland er dr. polit/sosialantropolog ved Høgskolen i Oslo. Leder, Senter for flerkulturelt og internasjonalt arbeid (SEFIA). Han

har bl.a. drevet forskning om samisk ungdom og etnisk tilhørighet.

Arild Hovland on valtiotieteen tohtori ja sosialiantropologi Oslon korkeakoulussa ja SEFIA:n (Monikulttuurisuuden ja kansainvälisen työn keskus) johtaja. Hän on tutkinut mm. saamelasta nuorisoa ja etniseen ryhmään kuulumista.

Lassi Saressalo er dr.philos og dosent ved Institutt for kulturforskning ved Åbo Universitet. Saressalo har bl.a. drevet forskning om kvenene i Nord-Norge. ”Kvenene- en undersøkelse om identiteten til en nordnorsk nminoritet.”

Lassi Saressalo on filosofian tohtori ja Turun yliopiston kulttuurientutkimuksen laitoksen dosentti. Hänen väitöskirjansa *Kveenit. Tutkimus erään pohjoisnorjalaisen vähemmistön identiteetistä* (1996) on laaja tutkimus kveenien historiasta, etnisyydestä ja identiteetistä.

Erling Wande er professor i finsk ved Stockholms Universitet. Hans minoritetsforskning er knyttet til svenske tornedalinger og meänkieli.

Erling Wande on suomen kielen professori Tukholman yliopistossa. Hänen laajan tutkimustyönsä pääpaino on vähemmistötutkimuksessa. Wande on kartoittanut mm. Ruotsin tornionlaaksolaisten kielihistoriaa ja asemaa etnisenä vähemmistönä.

Forfatterinstruks:

Redaksjonsrådet ønsker velkommen bidrag fra alle fagområder som berører kvenene. Bidragene kan være på finsk, svensk, norsk eller engelsk. Artiklene trykkes på to språk. Forfatteren velger sjøl om artikkelen i tillegg skal ha resymé på finsk, kvensk, meänkieli eller engelsk. Resymé må vedlegges manuskriptet.

Innsendte manuskripter vil bli vurdert av konsulenter. Redaksjonsrådet skal ut fra konsulentenes uttalelser veilede forfatterne når

bearbeidelse er nødvendig.
 Artiklene kan være teoretiske eller empiriske originalarbeider.
 Kommentar og debattinnlegg kan ta opp teoretiske og metodiske emner eller drøfte stridsspørsmål av forskjellig art.
 Bokanmeldelser, kommentarer- og debattinnlegg skal vurderes av redaksjonen.

Manuskriptstandard:

Manuskripter må være maskinskrevne med dobbel linjeavstand og 2,5 i Word. Artiklene må ikke overstige 20 sider- alt inkludert.
 Bokanmeldelser, kommentarer- og debattinnlegg må ikke overstige 4 sider.
 Noter, litteraturreferanser, tabeller og diagrammer må plasseres på egne ark.
 Noter angis med tall og settes opp som sluttnoter.
 Litteratur/referanser settes opp på følgende måte:
 I teksten settes forfatternavn, årstall og eventuelle sidehenvisninger i parentes slik:
 "... som tidligere vist av Høgmo(1991). "Flere undersøkelser av minoriteter tyder på...(Seppola 97) . "...har dokumentert

dette(Sundelin 97:(12-23)."
 2.Litteratur/referanselister plasseres bakerst.
 Tegnsetting, innrykk og kursivering settes opp som:
Monografier:
 Collins, Randall(1988): Theoretical Sociology. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.

Artikkelsamlinger:

Lindgren, Anna Riitta(1994) Kvensk språk, i Kvenene - en glemte minoritet? Universitetet i Tromsø 1994.

Tidsskriftartikler:

Pain, Robert(1965) Læstadianismen og samfunnet. Tidsskrift for samfunnsforskning, nr. 6. 1965.

Manuskripter skal inneholde følgende:

- Tittel og forfatternavn.
- Kort ingress(ca. 50 ord).
- Teksten.
- Nummererte sluttnoter.
- Nummerert figurer og tabeller med figur/tabelltekst
- Litteraturreferanser, alfabetisk ordnet.
- Biografiske opplysninger om forfatteren
- Manuskriptet returneres ikke.**

RUIJAN KAIKU

Porto Postimaksu

Kveenien ja suomalaisten lehti
 Den kvenske og finske avisa i Norge

Voit lähettää kupongin tai soittaa 7761 9490 tai faksata 7761 9522 tai lähettää sähköpostin: liisa@ruijan-kaiku.no
 Du kan sende inn kupongen, eller ringe 7761 9490 eller fakse 7761 9522 eller sende epost: liisa@ruijan-kaiku.no

Tilaan Ruijan Kaiun 12 kk 220 NOK
 200 FIM / 230 SEK / 34 EURO
 Jeg vil tegne et abonnement på
 Ruijan Kaiku 12 mndr 220 kr

Nimi / Navn:.....
 Osoite / Adresse:.....
 Postinumero ja postitoimipaikka /
 Postnr. og -sted:.....
 Puhelin / Telefon:.....

**Ruijan Kaiku
 Hansjordnesgt.9,
 N-9009 Tromsø**

Norja/Norge

Kasvottoman kansan lapsi

Agnes Eriksen

*Lapsena minula oli peili
Ko kattoin peilhiin näin
mitä kansa puohais
Oma kuva näkyi ja perheenki
ämmi ja äijii näkyi
Raamina oli koko kansan juuret*

*Peilin eessä opettelin puhuhmaan
ommaa kieltä
laulamaan oman kansan äänelä
opettelin ajattelahmaan
olehmaan ihminen
Seittemän vuotta elin kansan sylissä*

*Uusi päivä koitti:
sunnuntai
pyhäpäivä
Aamula puhuin vielä meänkieltä
illala en ennää
Olin joutunu internaathiin
Olin joutunu koulhuun*

*Peilin särjethiin
näön sammutethiin
Ryöstethiin kansan sylistä*

Sain uuen peilin

*Outu kansa siitä katsoi
Outo laulu siitä kuului*

*Kasvoton ja äänetön
haen vieläki*

Kasvottoman kansan lapsi

Agnes Eriksen

Lapsena minula oli peili.
Ko kattoin peilhiin näin
mitä kansa puohais.
Oma kuva näkyi ja perheenki,
ämmii ja äijii näkyi.
Raamina oli koko kansan juuret.

Peilin eessä opettelin puhuhmaan
ommaa kieltä,
laulahmaan oman kansan äänelä,
opettelin ajattelehmaan,
olehmaan ihminen.
Seittemän vuotta elin kansan sylissä.

Uusi päivä koitti:
sunnuntai,
pyhäpäivä.
Aamula puhuin vielä meän kieltä,
illala en enää.
Olin joutunu intternaathiin.
Olin joutunu koulhuun.

Peilin särjethiin,
näön sammutethiin,
Ryöstethiin kansan sylistä.

Sain uuen peilin.

Outo kansa siitä katsoi.
Outo laulu siitä kuului.

Kasvoton ja äänetön
haen vieläki.