

Miten Saanasta tuli pyhä? Erialaisten rinnakkaisten Saana-diskurssien tarkastelua

TAARNA VALTONEN

Giellagas-instituutti, Oulun yliopisto



Valtonen, Taarna (2019). Miten Saanasta tuli pyhä? Erialaisten rinnakkaisten Saana-diskurssien tarkastelua (How did Saana become a sacred mountain? An analysis of parallel discourses connected with Saana). *Terra* 131: 4, 209–222.

➤ Saana, in North Saami Sáná, is a large single mountain in the westernmost part of Finnish Lapland and comprised to be part of native lands of the Saami. At the beginning of December 2017, this mountain was a topic of a heated debate since a Finnish light artist decided to celebrate Finland's 100 years of independence by illuminating the snow-covered mountain with blue light creating the colors of the Finnish flag. For the Finns, the mountain is an iconic aesthetic symbol, but some Saami understood the illumination as an insensitive and colonial act and they strongly opposed the project. Employing a discourse analytical approach this article presents and analyses the debate of 2017, but also older texts written about Sáná. The aim is to clarify the meanings that are connected to this place and to investigate how they interact with different discourses and cultural understandings of the landscape.

Key words: holiness, cultural landscape, nationalism, tourism, indigenous discourse

Taarna Valtonen, P. O. Box 1000, FI-90014 University of Oulu, E-mail: <taarna.valtonen@oulu.fi>

Saana on lappalaisten pyhä tunturi, nukkua jätiläinen, jonka hartioita Yliperän ikuiset tuulet hyväilevät, jonka hartioilta avautuu mykistävä maisema. (Säilynoja 1976: 26)

Näin esitellään vuonna 1976 ilmestyneessä matkailijoille suunnatussa valokuvateoksessa Kilpisjärven rannalla, Suomen Käsivarren luoteispäässä sijaitseva Saana-tunturi. Tähän mytologiaa, Lapin eksotiikkaa ja estetiikkaa yhdistelevään lauseeseen kiteytyy monen suomalaisen käsitys Saanasta. Samalla tavalla ikoninen, sadoista kuvista tuttu, on Kilpisjärven vastarannalta kuvattu näkymä, jossa Saanan profiili piiryy vasten taivasta. Monelle tämä edustaa kansallismaisemaa, vaikkei se virallisesti sellainen olekaan (ks. Häyrynen 2005). Saana on määritelty valtakunnallisesti arvokkaaksi maisemanähtävyydeksi ja seutukaavassa arvokkaaksi kulttuuriympäristöksi (esim. Kilpisjärven asemakaava 2011: 7–8). ”Kilpisjärven mahtava Saana” on kaikkien suomalaisten yhteistä omaisuutta, vai onko?

Tässä artikkelissa esittelen Saana-tunturin ympärille rakennettuja ja rakentuneita rinnakkaisia diskursseja. Ne nousivat esille ja osin törmäsivät toisiinsa marras–joulukuussa 2017 valotaiteilija Kari Kolan *Luminous Finland 100* -projektiin (2017) kuuluneen Saanan valaisun (4.–5.12.2017) innoittamassa julkisessa keskustelussa. Projektin eettisiin ulottuvuuksiin havahduttiin laajemmin sen jälkeen, kun julkaisin tutkimushankkeeni Facebook-sivulla tahallisen provosoivan, suomen- ja saamenkielisen kirjoituksen, jossa kritisoin paikallisen saamelaisyhteisön huomiotta jättämistä kansallistuneessa taideprojektissa (Valtonen 2017). Minua haasteltiin saamen kielten ja saamelaisten kulttuurien tutkijan roolissa useisiin valtakunnallisiin medioihin (*Helsingin Sanomiin*, *Iltalehteen*, *Karjalaiseen*, *Lapin Kansaan*, YLE Sápmiin), mutta muuten en osallistunut keskusteluun. Pääosa virinneestä keskustelusta koski tyypilliseen tapaan saamelaisten (ja tutkijoiden) oikeutta kritisoida ja lausua mie-

lipiteensä itseään koskevista asioista. Mukana oli kuitenkin myös Saanaan paikkana ja Kilpisjärveen seutuna liittyvää puhetta, joka liittyy pitkän ajan kuluessa muodostuneisiin, eri intressiryhmien ylläpitämiin diskursseihin.

Saanaan liittyvät tekstit toistavat valtaosin samaa prototyyppistä sisältöä, joten diskursseja on mahdollista tunnistaa rajatustakin aineistosta. Samalla diskurssit hahmottuvat todistusvoimaisiksi, koska niiden kautta on mahdollista päästä käsiksi rinnakkaisiin sosio-kulttuurisiin maisemakäsityksiin (ks. esim. Duncan & Duncan 2001; Setten 2003; Schanche 2004; Benediktsson 2007; Nilsen 2010). Maisemakäsityksellä tarkoitetaan niitä perustavanlaatuisia oletuksia, joita jollakin kulttuurisesti määrittävällä ryhmällä on maiseman ja ihmisen välisestä suhteesta (esim. Paasi 2008: 514). Tutkimuskysymykseni ovat: (1) Mitä Saanasta kerrotaan, missä ja miten? (2) Mitä merkityksiä Saanalle sitä koskevissa diskursseissa annetaan? (3) Mitä Saanaan liittyvät merkitykset kertovat eri ryhmien maisemasuhteista?

Tarkastelutapani noudattaa radikaalissa maantieteessä 1970-luvulta asti vallinneita lähtökohtia kritisoida ja horjuttaa valtakulttuurin kanonisoituja näkemyksiä ja tuoda esille vähemmistöryhmien näkökulmia. Näkökulmani yhdistelee kuitenkin monien tieteenalojen lähestymistapoja sekä post-moderneja ajattelumalleja: tunnistan ja tunnustan monien rinnakkaisten todellisuuksien ja totuuksien olemassaolon paitsi yhteiskunnassa myös yksittäisen ihmisen elämässä (esim. Blomley 2006; Theodore ym. 2019: 1–6). Lähestymistavassani näitä totuuksia toisintavat rinnakkaiset, mutta myös osittain päällekkäiset diskurssit.

Pohjustan artikkeliani esittelemällä lähestymistapaani, tutkimusmenetelmiäni sekä aineistoani. Sen jälkeen kuvaan, miltä Saanalle suomalaisessa valtakulttuurissa annetut merkitykset näyttävät paikallisen saamelaisväestön näkökulmasta. Tämän rinnalle asetan vuosina 1890–2019 julkaistuissa kirjallisissa lähteissä esiintyvän käsityksen siitä, millainen Saana on ja mitkä sen ominaisuuksista nousevat merkittävimmiksi eri diskursseissa. Lopuksi analysoin näitä taustoja vasten joulukuun 2017 keskustelussa esille nousseita Saana-diskursseja. Yhteenvetona suhteutan näitä diskursseja erilaisiin maisemakäsityksiin.

Tutkijan ja tutkittavien uudet positiot

Ihmismaantieteessä saamelaisia koskevan radikaalin tutkimusajattelun juuret juontavat 1920–1940-luvuille, jolloin maantieteilijät Karl Nickul ja Väinö Tanner toivat esille erityisesti kolttasaamelaisten maisemiin liittyviä käsityksiä ja ymmärrystä (esim.

Tanner 1928; Nickul 1934). Saamelaisen maisemakäsityksen erilaisuuden tunnistaminen ja saamenkielisen nimistön puolustaminen maiseman luonnollisena osana edustivat tuolloin hämmästyttävän modernia ajattelutapaa. Aikakauden tunkkaisen nationalistisesta aatemaailmasta (ks. Harle & Moisio 2001) poiketen saamelaiset eivät olleet Tannerille ja Nickulille kurjia uhreja tai menneiden aikojen jäänteitä, vaan omaehtoista ”havainnontekijäkansaa”, jonka maiseman hahmottaminen oli ”kehittyntä” ja ”hienopiirteistä” (Tanner 1928: 3).

Havainnontekijäkansaa ovat myös Käsivarren pohjoisimpien osien poronhoidosta elantonsa saavat saamelaiset. Määrittelen tähän ryhmään kuuluviksi ne Käsivarren saamelaiset, joilla on elävä, henkilökohtainen ja arjen käytäntöjen ylläpitämä yhteys alueen paikalliseen saamelaiseen kulttuuriin ja poronhoitoon. Heidän äänensä ja mielipiteensä eivät yleensä kuulu Saanaa ja laajemmin Kilpisjärven aluetta koskevassa julkisessa keskustelussa, harvoin edes silloin kun mukana on saamelaisaktivisteja. Saamelaisaktivisteilla tarkoitetaan Suomessa melko selkeästi erottuvaa ryhmää saamelaisia, joiden puheissa saamelaisuus esiintyy poliittisena, kaikkien maiden saamelaisten jakamana pan-saamelaisena todellisuutena. Tämä käsitys saamelaisuudesta eroaa merkittävästi Käsivarren saamelaisten voimakkaasti paikalliseen kulttuuriin ja elämäntapaan kiinnittyvästä itseymmärryksestä (ks. esim. Valkonen 2009: 104–136).

Diskurssien tulkinnessa olisi helppoa väittää, että paikalliset saamelaiset sivuutetaan ja että he ovat täten kolonialisovien käytäntöjen uhreja. Saamelaisiin, kuten vähemmistöihin yleisemmin, liitetään usein stereotyyppinen käsitys siitä, että he eivät kykene osallistumaan omia asioitaan ja asuinalueitaan koskevaan keskusteluun ja päätöksentekoon. Tähän käsitykseen perustuen heidät jätetään usein yhteiskunnallisen keskustelun ulkopuolelle. Koko totuus on kuitenkin monimutkaisempi (esim. Lehtola 2012: 15–16, 191–195). Käsivarren poronhoidosta elävien saamelaisten asema julkisessa keskustelussa on monella tavalla haastava. Elämäntavan perusluonteeseen liittyy se, että voidakseen harjoittaa elinkeinoaan menestyksellisesti heidän tulee tulla toimeen kaikkien paikallisten tahojen kanssa. Tästä johtuen oma mielipide salataan helposti, jos sen arvellaan tuottavan ristiriitoja. Hyvä esimerkki tästä on Kilpisjärven lähellä sijaitsevan Mallan luonnonpuiston tapaus (esim. Jokinen 2019: 52), jossa kiisteltiin siitä, saavatko porot laiduntaa luonnonpuistossa vai eivät. Yhteisön sisäisiltä ristiriidoilta välttyäkseen paikalliset poronhoitajat toivoivat valtion tekemän päätöksen heidän puolestaan.

Näennäinen hiljaisuus voi toisin sanoen olla yhteisön valinta. Käsivarren saamelaisten toimeentulon näkökulmasta poronhoidon onnistuminen ja porojen hyvinvointi menevät lähes aina muiden asioiden edelle. Tämä ei tarkoita, etteikö muilla asioilla olisi merkitystä tai etteivätkö he haluaisi esittää näkemyksiään, jos se on mahdollista sosiaalisia suhteita vaarantamatta (vrt. Lehtola & Autti 2019: 9–10, 12–15). Oman äänen esille tuomiseen saatetaan kuitenkin tarvita yhteisön ulkopuolinen ihminen, esimerkiksi tutkija. Olenkin työssäni asettanut itseni vapaehtoisesti ja tietoisesti paikallisyhteisön käytettäväksi, akateemiseksi piiaksi. Positiivisilla haluan myös kyseenalaistaa perinteisiä käsityksiä tutkijan ja tutkittavien välisestä suhteesta ja luoda uudenlaisia, tasa-arvoisempia ja monimuotoisempia asemia. Tätä on edeltänyt toistakymmentä vuotta jatkunut luottamusta rakentanut yhteistyö ja vuorovaikutus. Minusta on tullut saamelaisperheen suomalainen väärti. Kun kirjoitan saamelaisyhteisön asioista, en pyri puhumaan saamelaisten puolesta siinä mielessä, että pitäisin heitä keskustelunäkökulmasta keskeisenä. En myöskään koeta väittää, että esittämäni näkemykset vastaisivat kaikkien paikallisten saamelaisten näkemyksiä. Tulkiten puheenvuoroni edustavan yhtä osaa aikaisemmin kuulumattomista äänistä, sillä paikallisuudesta irtautuvan toimintakontekstini ansiosta voin nostaa esille sellaisia näkökulmia, jotka yleensä jäävät julkisuuden ulkopuolelle yhteisön sisäisten mielipideerojen takia.

Positioitumisessani on olennaista, etten esiinny keskustelussa yksityishenkilönä, vaan työtäni tekemänä ammattilaisena. Sellaisena sijoitun akateemisen maailman ja poromaailman rajalle, ja minulla on tietoa molemmista. Rajasijaintini ansiosta olen keskustelijana tasavertaisessa asemassa molempiin suuntiin: pidän tutkimiani ihmisiä yhdenvertaisina tutkimuskumppaneinani, mutta osaan asettua keskusteluun korkeasti koulutettujen ja argumentoituaan harjaantuneiden tutkijoiden kanssa.

Teoreettinen lähestymistapa ja tutkimusmenetelmät

Tarkasteluni pohjana on diskurssianalyysin perustana oleva ajatus kielestä sosiaalisena toimintana ja funktionaalisen välineenä. Kieli toimii viestinnän keinona: se mahdollistaa maailman kuvaamisen eli representaation ja sen avulla luodaan sosiaalisia suhteita ja identiteettejä (esim. Pietikäinen & Mäntynen 2009: 12–15). Toisaalta lähestyn aihettani moniteoreettisena maisema-käsitteen kautta (esim. Wylie 2007; Howard ym. 2013). Tällä tavalla nostan kielen muodossa toteutuvien klassisten, mutta

yksilöteoreettisten diskurssien rinnalle kokonaisvaltaisen ympäristön kokemisen, joka ilmenee useimmiten tekoina, toimintatapoina ja kehollisuuksina. Ajatteluni perustuu saamen kielten paikannimien tutkimusta varten kehittämäni teoreettiseen malliin, joka kuvaa maiseman muuttumista objektiivisesta subjektiiviseksi, tietyn yhteisön kulttuurisesti merkityksellistämäksi (Valtonen 2004, 2014: 53–77, 2016). Saamelaiset maisemamallit eroavat Anssi Paasin (esim. 2008: 515–519) esittelemistä suomalaista maisemaa ja sen ymmärtämistä käsittelevistä malleista esimerkiksi siten, että niistä puuttuu omalähtöinen korkeimman institutionaalitumisen (nationalistinen) taso. Lisäksi saamelaisten omikseen kokemat alueet ovat merkittävästi pienempiä ja perustuvat paikalliseen kokemusmaailmaan eivätkä esimerkiksi kouluopetukseen istutettuun laajempaan kansalliseen yhtäläisyyden kokemukseen. Saamelaisilla maisemakäsityksillä on myös voimakas sidos alueella vanhastaan harjoitettuihin elinkeinoihin.

Diskurssien ytimet ja rajat hahmottuvat hankalasti, mutta kärjistyneet julkiset väittelyt nostavat esille tulkintoja, asenteita ja näkemyksiä, jopa vakiintuneita sosiaalisia rakenteita, joiden avulla diskursseja on helpompi identifioida. Diskurssien voima on suuri, sillä ne eivät ainoastaan kuvaa tämänhetkisiä käsityksiä, vaan myös rakentavat, vahvistavat tai heikentävät tulevia käsityksiä ja valtasuhteita (Pietikäinen & Mäntynen 2009: 53, 62; Lehtola 2012: 19). Äänensä korottava tutkija on mukana luomassa ja nostamassa korkeampaan statukseen yhdenlaista diskurssia ja siten muokkamassa muita. Jakamalla tutkimuskumppaniensa ymmärrystä hän voi vaikuttaa tuleviin käsityksiin ja sitä kautta valtasuhteisiin, sillä valtaväestöä edustavalla tutkijalla on suomalaisessa yhteiskunnassa vahvasti asemoitu asiantuntijan rooli toisin kuin saamelaisilla toimijoilla. Siten tutkimuksessa ei ole kyse vain vallitsevan tilanteen kuvaamisesta, vaan myös sen muuttamisesta (Lehtonen 1996: 219–220; Pietikäinen & Mäntynen 2009: 53–54). Tällaista vaikuttamispyrkimystä voidaan pitää yhtenä radikaalimaantieteellisen tutkimuksen tunnusmerkeistä (esim. Blomley 2006: 93).

Diskurssien representatiivinen voima perustuu harvoin yksittäisenä hetkenä syntyneisiin merkityksiin. Niihin liittyy myös ajallinen ulottuvuus ja ne ovat sidoksissa makrotason keskusteluihin, kuten historian tapahtumiin, poliittiseen tilanteeseen ja ideologisiin kamppailuihin. Kaikki diskurssit eivät kuitenkaan ole tasa-arvoisia, vaan ne ovat keskenään hierarkkisissa suhteissa, osa jopa tunnistamattomina hierarkioiden ulkopuolella. Nämä hierarkiat eivät ole pysyviä, vaan diskurssien keskinäinen merkitys vaihtelee eri aikakausina. Samoin

hierarkiat ovat erilaisia riippuen siitä, kenen näkökulmasta ja missä kontekstissa asiaa tarkastellaan. Korkeimmille hierarkkisille tasoille nostetuilla diskursseilla on usein sosiaalista voimaa hiljentää, marginalisoida tai painaa unohduksiin muita diskursseja. Tämä voima reaalistuu kielessä, mutta myös teoissa (Foucault 2003: 6–46; Pietikäinen & Mäntynen 2009: 57–59).

Diskurssien luonteesta johtuen olen tarkastellut aineistoa kootessani monia tekstilajeja, julkaisumuotoja ja julkaisuajankohtia. Aineistoani ovat monenlaiset, osittain sattumanvaraisesti valitut tekstit (jollaisiksi luen myös kuvat) Saanasta, Kilpisjärvestä ja *Luminous Finland 100* -projektista. Teksteistä vanhin on vuodelta 1890 ja uusimmat vuodelta 2019. Olen koonnut niitä arkistokokoelmista (SKS KRA SP), valaisuajankohdan sanomalehdistä (*Aamulehti* (AL) 4; *Ilta-lehti* (IL) 2; *Karjalainen* (Ka) 4; ja *Lapin Kansa* (LK) 4 verkkoartikkelia kommentteineen), aikakauslehdistä (6 artikkelia: *Kide*, *Laatokka*, *Luonnon ystävä*, *Politiikasta*, *Suomen luonto* ja *Yliopisto*), erilaisia tekstilajeja edustavista kirjoista (31 kirjaa, joista 14 matkailuun liittyviä, 8 kaunokirjallisia tai muistelmateoksia, 5 tietokirjoja ja 4 oppikirjoja), internetsivuilta (14 eri sivustoa, joista kaksi Ylen uutissivustoja), blogisivuilta (4 blogia) ja sosiaalisesta mediasta (Facebook [Fb] 5 seinää tai sivustoa [*Lapin Kansa* (LK), Metsähallitus (MH), Osmo Kantokorpi (OK), Pirita Näkkäljärvi (PN) ja Suomen poliisi (Sp)], joissa yhteensä 618 keskusteluviestiä aikaväliltä 1.12.–8.12.2017). Lisäksi olen keskustellut aiheesta ja lähteiden sisällöstä useiden eri konteksteihin kuuluvien ihmisten kanssa.

Täydellinen tutkimusaineisto on koottu liitteeksi tämän artikkelin sähköisen version yhteyteen osoitteeseen <terra.journal.fi>. En tutkimuseettisistä syistä nimeä yksittäisiä sosiaalisen median, kommenttipalstojen tai arkistotietojen kirjoittajia, ja muut kuin suomenkieliset tekstit olen kääntänyt suomeksi. Kerron kuitenkin kenen tai minkä tahon hallinnoimalla seinällä tai sivustolla aineistot on julkaistu. Mukana on myös kahden henkilön oma, avoin Facebook-seinä, jotka ylläpitäjät ovat määritelleet julkisen keskustelun foorumeiksi. Enontekiöläisten ja lähialueiden keskustelukumppanieni nimiä tai konteksteja en kerro lainkaan, sillä vähäisimmätkin tiedot johtavat pienissä yhteisöissä henkilön tunnistamiseen. Internetsivujen osalta kerron tahon, jonka nimissä teksti on julkaistu.

Saanan valaisuun liittyvään keskusteluun osallistui monia ihmisiä monenlaisissa annetuissa rooleissa tai otetuissa positioissa. Keskeisimpiä olivat ulkopuolisen suomalaisen, tyypillisesti matkailijan, positio sekä lappilaisen ei-kilpisjärveläisen suomalaisen positio. Saamelaisten parissa positiot

jakautuivat epätasaisemmin. Mukana oli keskustelijoita saamelaiskäräjien jäsenen roolissa ja toisaalta saamelaiskäräjäkriitikon positioissa. Keskusteluun osallistui myös aihetta saamelaistaiteilijan roolissa tai positioissa kommenttoineita sekä vanhemman sukupolven edustajia (vrt. *elders*). Asian tuntijan roolissa esiintyi niin suomalaisia kuin saamelaisiakin ulkopuolisia tutkijoita ja aktivisteja. Paikallisista tahoista äänessä olivat käsivartelaiset matkailuun sidoksissa olleet suomalaiset sekä laajempaa enontekiöläisyyttä edustaneet ihmiset. Hiljaa pysyivät – arvatenkin sosiaalisen ja taloudellisen paineen takia – paikalliset poronhoitoon kiinnittyvät ihmiset, pääosin myös ne, jotka ovat mukana matkailuelinkeinossa.

Käsittelen tarkemmin neljää aineistostani hahmottuvaa diskurssia, joiden kautta tutkimuskysymyksiini on mahdollista vastata. Nämä ovat: (1) pyhyteen liittyvä diskurssi; (2) matkailijoiden ja matkailuun liittyvä diskurssi; (3) isänmaallinen diskurssi; ja (4) ulkopuolisten saamelaisaktivistien diskurssi. Tiedostan, että nämä diskurssit ja niiden merkitykset avautuvat ja resonoiivat eri lukijoille eri tavoin, sillä jokainen lukee niitä itselleen tutuimmista lähtökohdista.

Missä ja mikä on Sána?

Ja kun sitten Kilpisjärven ulappa välkähtää näkyviin, kun Saanan jyhkeä profiili järven takana kohoaa kuin uhkaava ukonpilvi taivaalle, silloin tajuaa saapuneensa seudulle, jollaista on turha muualta maamme rajojen sisäpuolelta hakea. (Kemppinen 1964: 5)

Saana, pohjoissaameksi (jatkossa saP) *Sána*, on kohouma Yliperällä, Suomen Käsivarressa eli Käsivarren Lapissa. Saamelaisille Saana ei ole tunturi, vaan *várr* 'vaara, vuori, yksittäinen tunturi'. Sana saP *duottar*, josta tunturi-sana on lainattu, tarkoittaa ylänköaluetta, jossa on tyypillisesti useita vaaroja. Käsivarsi on alueen metaforinen nimitys, joka juontaa juurensa karttoihin: alue hahmottuu "Suomi-neidon" toisena käsivartena. Alueen saamelaiset käyttävät Käsivarren alueesta nimeä saP *Suomanjárga* eli Suomen niemi, sillä Ruotsin ja Norjan valtioiden välissä oleva pitkä ja kapea Suomen valtioon kuuluva osa rinnastuu niemeen.

Käsivarren kämmenosaa ja etenkin Kilpisjärven aluetta kuvataan usein monella tapaa erityiseksi: siellä ovat esimerkiksi Suomen ainoat suurtunturit, ainoat jääleinikit ja ainoat kalkkikivitungurit. Ilmastoaltaan alue on Suomen kylmin ja kasvukaudeltaan lyhin (esim. Järvinen & Lahti 2004: 7; Kilpisjärven asemakaava 2011: 8). Jos todellisuutta ajattelee ilman valtakunnan rajoja, väitteet muuttuvat nau-

rettaviksi: heti rajan takana on paljon korkeampia tuntureita, viljalti jääleinikkien kasvupaikkoja ja runsaasti kalkkikivisiä tunturimaita. Myös ilmasto ja kasvukausi ovat rajan takana samanlaisia. Käsivarsikin on käsivarsi vain kartalle piirretyn muodon takia (Jokinen 2005: 12–13). Jos Ruotsi olisi Suomen sodan jälkeisessä rauhanteossa suostunut Venäjän vaatimukseen, jonka mukaan Suomen länsirajan tulee kulkea Kalixjokea pitkin (Teerijoki 1993: 141), Kilpisjärven seutu tuskin edustaisi kenellekään kansallismaisemaa. Se olisi vain yksi tunturijokilaakso monien vastaavien joukossa.

Tällaisena rajattomana alueena paikallinen saamelaisyhteisö Kilpisjärven seudun esisijaisesti näkee. Vaikka he tunnistavat ja tunnustavat Suomen valtion ja rajan olemassaolon, heille alue on esisijaisesti osa historiallista Rounalan (saP *Ruovdnal*) siitaa (saP *siida*) eli saamelaisten oma-peräisen aluehallinnollisen yhteisön aluetta. Tämän siitan olemassaolosta ja sen jäsenten kiistat- tomasta maanomistusoikeudesta on dokumentteja 1600–1700-luvuilta. Näissä dokumenteissa esiin- tyy myös useiden nykyisten saamelaissukujen nimiä (esim. Korpiaakko-Labba 2000). Saamelaisten yhteisöjen elinkeinojen perusteella syntyneet rajat ovat kulkeneet tyypillisesti vedenjakajalla ja vain poikkeustapauksissa valtavesistöjä pitkin. Nykyinen rajajoki Könkämäeno (saP *Geaggá-neatnu*) onkin virrannut Rounalan siitan maiden keskellä. Kun Ruotsin ja Venäjän raja piirrettiin vuonna 1809 joen mukaisesti, Rounala pilkkoutui kahtia. Suomen suuriruhtinaskunnan puolelle jää- neen alueen nimitykseksi tuli Rommavuoma (saP *Ropmevuopmi*) Rommaeno-joen (saP *Ropmeeat- nu*) laakson mukaan. Paikallisesta näkökulmasta tämä raja oli lähinnä herrojen kartoille piirtämä viiva, ja elämä alueella jatkui kuten ennen (Marai- nen 1989: 83–84, 86–88).

Vasta vuosien 1852 ja 1889 rajasulut eli rajanylityskiellot Norjan ja Ruotsin kanssa vaikuttivat radi- kaalisti paikalliseen elämään, sillä rajojen ylittämi- nen porojen kanssa vaikeutui ja lopulta 1900-luvun alussa muuttui mahdottomaksi Suomen puolella kirjoilla oleville. Tämä tarkoitti sitä, että porojen talvilaidunten uusitumisen taannut vuotuismuutto Jäämeren rannalle ei ollut enää mahdollista (Ma- rainen 1989: 88–90). Kilpisjärven seutu muuttui kevät- ja syyslaitumesta kesälaitumeksi. Merenran- nan kesälaitumien menettäminen vaivaa edelleen alueen saamelaisia, ja sen voi rinnastaa toisessa maailmansodassa rajan taakse jääneen Karjalan menettämisen kokemuksiin. Vuonna 1898 Lappiin perustettiin niin ikään liikkumista rajaava palis- kuntajärjestelmä. Enontekiöön oli etupainotteisesti perustettu Käsivarren paliskunta jo vuonna 1893. Käytännössä Kilpisjärven alueella toimi kuitenkin

suhteellisen itsenäisesti kaksi suurperheisiin sidot- tua porosiitaa eli tokkakuntaa, Labbat ja Govát. 1950-luvun lopussa ne yhdistyivät Gová-Labban porosiitaksi, joka edelleen muodostaa Käsivarren keskistä ja läntisintä osaa käyttävän tokkakunnan. Siitä on kuitenkin 1990-luvulla erkaantunut yksi perhe (Heikkinen ym. 2005: 15–17; Lehtola 2012: 121, 136–139; Tornensis & Labba 2013).

Rajoista huolimatta käsivartelaisten suhteet Ruot- sin ja Norjan saamelaisiin ovat säilyneet elävinä, sillä kansalaisuutta merkittävimpiä ovat yhteisen historian ja sukulaisuuden sekä paikkakokemuksen ja poronhoitoon liittyvän, usein kehollisen ko- kemusmaailman kautta määrittävät suhteet, joihin maisemasuhdekin perustuu. Samalla tavalla rajat- tomasti alueeseen ovat suhtautuneet Käsivarren harvat suomalaiset kantaperheet, joita on asettunut 1600-luvulta lähtien etenkin Kaaresuvannon seutu- ville (esim. Itkonen 1948: I: 114–115). Heidän mai- semasuhteensa eroaa kuitenkin saamelaisten vastaa- vasta, koska heiltä puuttuu porohoidon näkökulma.

Paikallisen saamelaisyhteisön näkökulmasta Saana on vain yksi tunturi siitan kesämailla. Se on toki kooltaan suuri, muttei poikkea erikoisesti muista saman seudun tuntureista. Kilpisjärven seu- tu on ollut ja on edelleen yksi osa niistä maista, joita alueen saamelaiset pitävät omina perintömainaan ja joilla he ovat kulkeneet vuosisatojen ajan osana vuotuiskiertoaan. Suurin merkitys on Saanan leh- tomaisen rehevillä rinnealueilla, jotka ovat poroille tärkeä kesälaidunalue. Seutu on tärkeä myös Ruot- sin puolella kirjoilla oleville saamelaisille, sillä se on heidänkin perintömaitaan.

Varhaisempina aikoina Saanalla ei ole ollut erit- tyistä merkitystä myöskään alueella liikkuneille suomalaisille tai norjalaisille kauppiaille ja mark- kinaväelle. Kilpisjärvi on ollut heille kauttakul- ku- ja yöpymispaikka Tornion ja Norjan Jyykeän- perän (nor. *Skibotn*) välissä. Jo 1900-luvun en- sivuosina valtio rakennutti Kilpisjärven luoteis- puolella olevaan Siilasvuomaan (saP *Šiilasvuopmi*) Siilastuvaksi nimetyn autiotuvan matkalaisten tarpeita varten. 1910-luvun alussa se siirrettiin nykyisen Siilastuvan paikalle Kilpisjärven rantaan, Saanan juurelle. Samalla se muuttui ympäri- vuotiseksi tunturituoksi. Näin alkoi Kilpisjärven suomalainen, kiinteä asutus, jota vuosikymme- nien ajan edusti vain Siilastuvassa asunut Viikin perhe (Montell 1914: 6–7; Urponen & Vesterinen 1986: 15–17; Jokinen 2005: 7).

Millainen on suomalaisten Saana?

Saana seisoo kuin linnoitus Kilpisjärven rannalla, ja sen laki nousee yli puoli kilometriä Kilpisjärven

pinnasta. [...] Tunturin laelta avautuvat Ruijan huikaisevat maisemat lumihuippuineen. (Palsila 1995: 156–157)

Saanan vähäinen merkitys ilmenee myös toista maailmansotaa edeltävässä kirjallisuudessa. Useissa näistä lähteistä sitä ei mainita lainkaan tai se kuvataan tai nimetään korkeintaan ohimennen. Vanhemmassa kirjallisuudessa painottuvat myös alueen luontoon ja erityisesti geologiaan liittyvät tiedot. Vastaavasti uudemmissa ”ulkopuolisten” kirjoittamissa lähteissä toistuvat useimmiten tunturin korkeus merenpinnasta sekä suhteellinen korkeus Kilpisjärveen nähden, vaikuttavaksi koettu ulkomuoto jyrkkine pahtoineen sekä laelta avautuva näköala. Näitä liki kaikissa lähteissä toistuvia kuvailuja on pidettävä kulttuuri- ja kontekstisidonnaisina: paikalliset saamelaiset näkevät Saanan vain yhtenä seudun samankaltaisista tuntureista. Kuvauksissa todetaan usein myös, että Saana on Haltin rinnalla Suomen tunnetuin tunturi. Tämä ei ole ihme, sillä näiden tunturien nimen ja summittaisen sijainnin tietäminen kuuluu tälläkin hetkellä peruskoulun kolmannen luokan ympäristöopin oppimistavoiteisiin (esim. Cantell ym. 2013).

Useiden tekstien mukaan Saana on muinainen saamelaisten tai lappalaisten palvonta- tai uhripaikka tai pyhä tunturi. Vähän harvemmin kerrotaan tarinaa Kilpisjärven synnystä, johon Saana muinaisen jättiläisen roolissa liittyy. Näiden mytologisten kuvausten rinnalla kerrotaan lähes yhtä usein Saanan rinteiden rehevistä koivikkolehdoista ja niiden erikoisesta kasvi- ja eläinlajistosta. Tätä tietoa pohjustetaan tavallisesti tiedolla kallioperän poikkeuksellisesta kalkkipitoisuudesta. Paikan merkitys biologeille tärkeänä tutkimuspaikkana tulee esille kuitenkin vain muutaman kerran. Tulkintani mukaan Saanan rinnelehtoja ajatellaankin lähinnä esteettisestä näkökulmasta.

Niin ikään tyypillinen Saanaa koskeva tieto kuvaa tunturin retkikohteena, jonka laelle vie merkitty polku. Laesta puhuttaessa mainitaan kuriositeetinomaisesti masto, jonka funktio on vaihdellut vuosikymmenten mittaan ula- asemasta posti- ja lennätinlaitoksen linkkiasemaksi ja kännyköiden linkkimastoksi. Samaan kategoriaan kuuluu muutaman kerran mainittu tieto siitä, että Saanalla on joskus ollut hissi. Historiallista ulottuvuutta luovat usea maininta ”Kilpisjärven pamaus” -nimellä tunnetun ensimmäisen maailmansodan aikaisen tapahtuman muistomerkin sijainnista sekä yksi maininta toisen maailmansodan viimeisten taistelutapahtumien muistomerkestä Saanan vierellä. Vain yksittäisiä mainintoja on tunturin juurella kulkevasta Neljän tuulen tiestä, keskikesän hiihdoista sekä Jäämeren

läheisyydestä: ne eivät tunnu kiinnittyvän eksplisiittisesti Saanan merkityksiin.

Vähäisiä ovat myös saamelaisiin suoraan yhdistettävät tiedot: porot mainitaan vain muutaman kerran Saanan yhteydessä, mutta saamen kielten avulla selitetään useassa tekstissä Saanan nimeä. Selitykset nimen alkuperästä ovat kuitenkin epämääräisiä. Nykylingvistien mukaan nimi on lainattu suomeen pohjoissaamesta, mutta sen merkitys on jo lähtökielellä epäselvä. Sen arvellaan periytyvän tuntemattomasta paleoeurooppalaisesta kielestä, jota puhuttiin alueella ennen saamea. Usein toisteltu teoria on, että nimi tulisi pohjoissaamen (taula)kääpää tarkoittavasta sanasta *čátná* (esim. Härkönen ym. 1993; Palsila 1995; Matilainen 1996). Se ei kielihistorian lainalaisuuksien mukaan voi pitää paikkansa (Paikkala 2007: 393; Aikio 2017: 156–157). Kääpä-ajatuksen on alun perin esittänyt Toivo Immanuel Itkonen (1948: 522), ja hänkin epävarmana mahdollisuutena, ei totuutena.

Tehtiinkö Saanasta pyhä?

Kokoamistani kuvailuista erityistä huomiota herättävät tiedot Saanasta muinaisena jättiläisenä tai saamelaisten pyhänä tunturina, jonka laella on poltettu uhritulia. Käsitys pyhyydestä nousi esille myös joulukuun 2017 keskustelussa ja sitä käytettiin yhtenä keskeisimpänä syynä valaisun loukkaavuudelle. Tarkempi tarkastelu paljastaa nämä myytit teoksesta toiseen periytyneiksi virheellisiksi tai saamelaiskulttuuriin liittymättömiksi tiedoiksi. Pseudopereinne alkaa toistua 1960-luvulta lähtien erityisesti matkailijoille suunnatuissa teoksissa, mutta rikastuu lopulta hallinnollisiin selvityksiinkin (esim. Kokko 1961, 1966 [mutta ei 1954/1978]; Rác 1961; Kojo 1967; Säilynoja 1976; Härkönen ym. 1993; Matilainen 1996; Kilpisjärven asemakaava 2011). Vanhin toistaiseksi löytynyt pyhyyteen viittaava tieto on *Laatokka*-lehden julkaisemasta matkakertomuksesta vuodelta 1950 (Orkamo 1950).

En ole löytänyt yhtään luotettavaa lähdettä, joka voisi vahvistaa Saanan olleen saamelaisten esikristillinen pyhä paikka. Ainoa uskontotieteen alaan kuuluva teos, jossa tämänkaltaisiin merkityksiin viitataan, on Juha Pentikäisen teos *Saamelaiset: pohjoisen kansan mytologia* (1995). Sen kuvatekstissä kirjoittaja kertoo löytäneensä ”saamelaisten pyhän tunturin Saanan” rinteestä ”neljät eri ilman-suuntiin eri asennoissa katsovat jumalankasvot” (Pentikäinen 1995: 143). Täältä tieto on periytynyt *Saamelaiskulttuurin ensyklopediaan* (Pulkinen 2014). Suomalaisen uskontotieteen professorin henkilökohtaisia kokemuksia ei voitane pitää todustarvoltaan kovin painavana, kun on kyse saa-

melaisten esikristillisestä uskonnosta, jonka yhteisöllinen harjoittaminen on loppunut 1600-luvulla.

Muista uskontotieteen (Harva 1915) tai perinlähdeistä ei löydy tietoa Saanan pyhydestä, vaikka niissä on runsaasti tarkkoja tietoja muista Käsivarren pyhistä paikoista (Paulaharju 1922, 1932; SKS KRA. PS 1921–46; Therman 1934, 1990; Itkonen 1948: II: 306–321, 522; Oinonen 1964). Myöskään nykyisillä Gová-Labban porosiitan jäsenillä ei ole perimätietoa paikan pyhydestä. Uhritulia saamelaisien ei tiedetä polttaneen edes esikristillisinä aikoina (Itkonen 1948: II: 306–321). Perinneaineistossa päinvastoin varotetaan polttamasta tulta korkeilla paikoilla, koska se houkuttelee paikalle inhimillisiä tai yliluonnollisia vihollisia (esim. SKS KRA. SP 12388). Usea kirjoittaja mainitsee kuitenkin Saanan laella näkyvän usein pilvien tai lumituiskun muodostamia savupatsaan muotoisia hahmoja (esim. Therman 1934; Kokko 1966).

Samaan mytologiseen kontekstiin kuuluu niin sanottu Kilpisjärven syntyaru eli kertomus muinaisista jättiläismiehistä Saanasta ja Peltsasta, jotka kosiskelevat kilvan kaunista Malla-neitoa. Kun Peltsa saa rukkaset, kutsuu hän Jäämeren velhot esitämään Mallan ja Saanan häät. Taika jähmettää jättiläiset Kilpisjärven rantaan ja he muuttuvat aikojen saatossa tuntureiksi. Suuri osa suomalaisista tuntee tämän tarinan Taiskan vuonna 1976 levyttämästä iskelmästä *Haltin häät*, jonka on sanoittanut kansanmuusikko Hannu Seppänen. Mytologiamaisuutta tavoittelevan tarinan on luonut tunturioppaana Kilpisjärven seudulla toiminut Asko Kaikusalo, ja se julkaistiin tiettävästi ensimmäisen kerran vuonna 1974 ilmestyneessä kirjassa *Tarujen tunturit* (Kaikusalo & Metsälä 1974: 5–6; myöh. myös esim. Muhonen 1992; Härkönen ym. 1993; Matilainen 1996). Tarinan ei-saamelaisen alkuperän voi päätellä sen hahmoista ja juonenkulusta: saamelaisten kertomaperinteeseen eivät kuulu jättiläiset, muutamia kansainvälisiä kulkutarinoita lukuun ottamatta. Syntykertomukset eli aitiologiset kertomukset ovat kaiken kaikkiaan harvinaisia saamelaisessa perinteessä, ja ne kertovat useimmiten jonkin eläinlajin tai joskus luonnonilmiön (tähtikuvion, revontulien) synnystä. Jotkin kivet voivat olla normien rikkomisen takia kivettyneitä ihmisiä tai poroja, mutta eivät koskaan jättiläisiä (esim. SKS KRA. SP 12917–20). Epäonnistuneista kosiokokemuksista kerrotaan tarinoiden sijaan tyypillisesti joikumuodossa metaforisin sanankääntein (SKS KRA. SP 1926–1946; Itkonen 1963: 535–538; 546–550).

Ajatus Saanan pyhydestä näyttäisi olevan siis varsin myöhäinen keksintö, eikä se ole yhteydessä saamelaiseen esikristilliseen uskontoon. Väittämän ilmestyminen matkailuun liittyviin teksteihin 1950-luvulla sopii hyvin yhteen Kilpisjärven alueen

matkailun elpymisen kanssa. Alue kiinnostoi tunturi-vaeltajia jo 1930-luvulla, ja vuonna 1937 Suomen Matkailuliitto rakensi Kilpisjärvelle retkeilymajan. Toinen maailmansota katkaisi matkailutoiminnan, mutta sodan aikana rakennettu tie helpotti matkailijoiden saapumista alueelle maailmanpalon jälkeen. Vuonna 1947 Matkailuliitto avasi retkeilymajan uudelleen. Matkailuhotelli Kilpisjärvelle rakennettiin vuosina 1949–1950, ja 1960-luvun alusta alkaen matkailu alkoi laajeta räjähdysmäisesti (Kemppinen 1964: 7–9; Urponen & Vesterinen 1986: 17–18). Tarina saamelaisten pyhästä tunturista lienee luotu polttoaineeksi 1960-luvun matkailubuumille, joka perustui pitkälti pohjoisen mystiikkaan ja luontoon.

2000-luvulla käsitykset Saanan pyhydestä ja jättiläisistä ovat kietoutuneet yhteen ja niiden matkailuun liittyvä alkuperä on hämärtyneet. tarinat ovat myös muodostuneet osaksi Kilpisjärven kyläläisten paikallisidentiteettiä. Saanan merkitys sen juurella eläville – ja osin sen kautta elinkeinonsa saaville (Karjalainen 2016: 249–251) – ihmisille on erittäin ymmärrettävä. 1990-luvun lopulla Kilpisjärvelle muuttaneen Sirpa Karjalaisen (2016: 243) sanoin ”Saanatunturi hallitsee Kilpisjärven maisemaa. Se hallitsee myös kyläläisten arkea ja elämää. Se on elollinen olento, valti, jonka puoleen on käännettävä ensimmäiseksi aamulla.” Kyläläisillä on myös Saanalle lempinimi: ”pihakivi”. Koska Kilpisjärvi on kylänä syntynyt vasta 1950–1960-luvuilla, ja valtaosa sen asukkaista on muuttanut sinne jostakin muualta (Urponen & Vesterinen 1986: 18, 31–32), on kylän viereinen maisemadominantti sekä siihen liittyvä kerronta tarjonneet tarpeellista kulttuurista liimaa paikallisidentiteetin syntymiselle.

Monenlaiset pyhyden kokemukset

Saanan valaisuun liittyneessä keskustelussa pyhyys ja sen kokemiseen liittyvät tunteet nousivat yhdeksi selkeäksi diskurssiksi, joka sai kuitenkin monenlaisia merkityksiä. Monet yhdistivät Saanan saamelaisten esikristilliseen uskontoon, jonka ymmärrettiin olevan jonkinlainen visuaalisiin kokemuksiin perustuva luonnonuskonto: ”Saanan pyhyden ja pelottavuudenki kyllä ymmärtää, myös ei-saamelainen ’luonnonuskovainen’, kun se[n] näkee.” (PN Fb 4.12.2017) Närkästystä herätti kuitenkin ajatus siitä, että Saana voisi olla vain jollekin yksittäiselle ryhmälle pyhä: ”[Saana] Ei kuulu Saamelaisille vaan meille Lappilaisille kaikille. Meillä on monella pyhiä paikkoja samoin kuin Saamelaisillakin. Emme omista niitä vaan Itsenäinen Suomi!” (LK Fb 5.12.2017) Paikan merkityksellä ja sen herättämällä tunteilla perusteltiin niin Saanan valaisua puoltavia kuin sitä

vastustaviakin näkemyksiä: ”Saana on ratkaiseva tärkeä osa minun ’sielunmaisemaani’ Kilpisjärveä [...] Saanaan liittyy erittäin vahvoja tunteita. Tämä valaisuprojekti tuntuu pahalta. Miksi tällainen maiseman häpäisy tehdään?” (OK Fb 3.12.2017) ”Onhan tuo valaistu Saana-tunturi vaikuttava näky, ei siitä pääse mihinkään.” (Sp Fb 5.12.2017)

Pyhä Saana esiintyi useassa kommentissa itsenäisenä toimijana. Moni keskustelija esitti valaisun ja siihen liittyneiden tapahtumien onnistumisen syyksi Saanan siunauksen asialle: ”Saanan henki on loistavalla tavalla osoittanut hyväksyntänsä Kolan valotaiteelle, ei auttanut manaukset eikä pahan toiveet.” (PN Fb 4.12.2017) Saanan pyhyiden rinnalle nostettiin myös itsenäisyyden pyhyys, jolla perusteltiin valaisemisen sopivuutta. ”Tuskin ne pyhät henget pistää pahakseen, jos tunturi on valaistu tovin itsenäisyyden kunniaksi. Sitäpaitsi itsenäisy[s]kin on pyhä asia, myös saamelaisille.” (IS Fb 4.12.2017) Pahan mielen ja upeiden kokemusten rinnalla riitti myös irtileukojen kommentteja: ”[T]eidän revontulet mitään oo, me tuodaan sähkövalot!” (OK Fb 6.12.2017) ”No, onhan sekini jokin et joku valaisee edes Saanan [...]” (OK Fb 3.12.2017) Saamelaisesta näkökulmasta monitulkintainen on utsjokelaisen kirjoittajan kommentti valaistun Saanan kuvasta: ”Gufittereitten maa!” (MH Fb 5.12.2017) Kufih-taret ovat saamelaisten kertomusperinteeseen kuuluvia maahisia, jotka esiintyvät sekä positiivisissa että negatiivisissa yhteyksissä. Useiden kommenttien mielestä koko Saanan valaiseminen ja siitä vouhkaaminen oli kuitenkin täysin turhanaikaista: ”No jo on perkele puheenaiheet jostakin Saanan valaisusta [...]” (LK Fb 4.12.2017)

Myös osa Saanan valaisua kommentoineista ulkopuolisista saamelaisaktivisteista, jopa tutkijoista, uskoi käsityksen Saanan pyhydestä edustavan saamelaista perinnettä (ks. myös Kilpeläinen 2017). Osittain kyse vaikuttaa olleen siitä, että ajatus saamelaisten pyhästä tunturista yhdistettyinä sen valaisemiseen valtion lipun väreillä tarjosi niin houkuttelevia vertailukohteita kansainvälisessä alkuperäiskansadiskurssissa, että faktojen tarkistus unohtui tai jäi puutteelliseksi. Yhdeksi vertailukohdaksi nostettiin Australiassa sijaitseva Yankuntjatjara- ja Pitjantjatjara-kansojen pyhänä pitämä Uluru-vuori, joka tunnetaan myös englanninkielisellä nimellä Ayers Rock (Kuokkanen 2017: 4). Eri alkuperäiskansojen aktiiviset jäsenet ovat olleet jo useiden vuosikymmenien ajan tekemisissä keskenään instituutioihin sitoutuneen poliittisen vaikuttamisen (esim. Yhdistyneiden kansakuntien alkuperäiskansaforumissa ja Arktisessa neuvostossa), mutta myös monenlaisen epävirallisten verkostojen, erityisesti erilaisten protestiliikkeiden, välityksellä. Näiden yhteyk-

sien seurauksena on muodostunut ylikansallinen alkuperäiskansadiskurssi, jonka usein toistuvia teemoja, kuten idealistisia ekologiseen elämäntapaan ja pyhyteen liittyviä käsityksiä, monet saamelaisaktivistien julkiset puheet toistavat.

Erityisesti saamelaisaktivistien teksteissä esiintynyt käsitys Saanan pyhydestä hämmensi paikallisia saamelaisia, jotka eivät olleet kuulleet tällaisesta vanhemmilta sukulaisiltaan, vaikka tiedot esikristilliseen uskontoon liittyvistä paikoista periytyvät edelleen olennaisilta osiltaan suullisesti. Suomalaisen puheissa ja matkailijoille tarkoitetuissa teksteissä olevat tiedot Saanan pyhydestä eivät sen sijaan ole juurikaan häirinneet, vaan niihin on suhtauduttu lähinnä karnevalistisesti: mitä sitä suomalaisten hullutuksia oikaisemaan, jos ei niistä ole suoranaista haittaa (vrt. Kilpeläinen 2017). Samalla periaatteella, oman huvittelun tai hiljaisen protestin vuoksi, matkailijoille on myös voitu esittää heidän stereotyyppiensä mukaiseksi sovitettua hahmoa, kuten sivistymätöntä metsäläistä (vrt. Lehtola 2019: 89–90).

Saanan pyhyiden kautta rakentunut keskustelu osoittaa hyvin sen, että pyhyiden kokemuksia on monenlaisia. Suomalaisen matkailijoiden tai kylälaisten esteettisiin kokemuksiin, luontoelämyksiin ja itsenäisyyteen liittyvät pyhyiden tunteet eivät ole merkitykseltään vähäisempiä kuin saamelaisten esikristilliseen uskontoon liittyvät pyhyyskäsitykset. Käsitteellisesti ne ovat kuitenkin eri asioita. Tämä ero ei selvästi hahmottunut monille keskustelijoille, vaan aiheutti kitkaa. Kiinnostavaa kyllä, alueen nykyisten porosaamelaisten kokemus pyhydestä ei tullut keskustelussa esille. Sen yksiselitteinen määrittäminen onkin vaikeaa. Siihen liittyvät syvät yhteyden tunteet, joita synnyttää juuri näihin maihin sitoutunut oman suvun historia. Tätä yhteyttä uudentavat poronhoidon harjoittamisessa saadut jatkuvuuden kokemukset.

Esteettisiä luontomatkailuelämyksiä?

On kiintoisaa, että joulukuun 2017 keskustelussa matkailuun ja matkailijoihin liittyvä diskurssi tuli esille lähinnä matkailuun liittyvien esteettisten kokemusten sekä elämyksellisyyden kautta. Muunlaiset matkailudiskurssiin liittyvät aiheet olivat hyvin harvinaisia. Vaikka monet kirjoittajat kertoivat käyneensä paikalla, pysyi suhteen kuvaus etäännyttynä ja ei-kehollisena: Saanaa tarkasteltiin ikään kuin valokuvan kautta. Kahdessa kommentissa valaisemista puolustettiin tapahtuman merkityksellä alueen markkinoinnille: ”[V]altaosa saamelaisistakin ymmärtää tämän teoksen valtavan markkina-arvon [...]” (LK Fb 4.12.2017). Ero Saanaa käsittelevän kirjallisuuden ja joulukuun 2017 keskustelun välil-

lä on suuri, sillä kirjallisuudessa matkailudiskurssi on ehdottomasti tavallisin. Matkailun kaupallisuus sekä itsenäisen Suomen juhliminen tai Saanan koettu pyhyys vaikuttavat olleen keskustelijoille vieras yhdistelmä.

Matkailudiskurssista voi myös lukea, että Saana koetaan ensisijaisesti luontokohteena, jonne keinovalot eivät kuulu. Kirjoituksissa kritisoiitiin laajemminkin lisääntynyttä matkailua ja siitä luonnolle aiheutuvaa haittaa, usein huumorin tai ironian kautta: ”No, kyllä Saanan ympäristöön on jo nyt yhä lisääntyvä turismi aiheuttanut vahinkoa. Herkkä tunturiluonto ei oikein arvosta sitä, että viis miljoonaa Jorma Kekäristä dallaa maisemaa.” (OK Fb 4.12.2017) ”[J]os rauhaa haet lapinluonnosta, unoha ki[il]pisjärvi. semmoista moottorikelkka pärinää ei ole missään muualla [...] sen luonto arvot on vaihdettu pärinään ja pensankatkuun euron kiilto silmissä jo vuosia sitten. saanan valaisu ei mitään miksikään muuta.” (LK verkkokommentti 4.12.2017) Viimeisen lauseen voi tulkita suoraksi kommentiksi taiteilijan julkisuudessa esittämille luontoon liittyville motiiveille: ”Saanan valotaideteoksella haluan nostaa esille Suomen puhtaan luonnon ja sen ainutlaatuisuuden.” (Luminous Finland 2017)

Teoksen ja luontoarvojen suhdetta kommentoivissa harvoissa puheenvuoroissa näkökulma oli tyypillisesti kriittinen: ”Mitähän mieltä valaisusta olivat kaikkein alkuperäisimmät asukkaat alueella, eli eläimet?! Ympäri vuorokautinen valo varmaankin häiritsee keskellä kaamosta!” (LK verkkokommentti 5.12.2017) Myös ilmastonmuutos nostettiin ivallisesti esille: ”[M]yös hiilijalanjälki sekä tunne tiettömän taipaleen taakse väkisin raahatut generaattorit + muu rompe oli oikein ympäristöteko!” (OK Fb 3.12.2017) Tällaisia kommentteja on saattanut nostattaa taiteilijan usein toistamat tiedot siitä, kuinka teoksen toteuttamisessa luonnolle tuotettu haitta on minimoitu.

Paikalliset porosaamelaiset tunnistavat hyvin matkailijoiden esteettiset ja elämykselliset arvot, mutta ne tuntuvat heistä vähämerkityksisiltä. Poron näkökulmasta kaunis maisema on hyvä kukea ja siinä on juuri kyseisenä vuodenaikana hyviä ravintokasveja. Tästä johtuen Saanan yhä tehokkaampi valjastaminen matkailun käyttöön on raastavaa – poroille ravintotilanteeltaan kriittisen kevään ja kesän taitekohdan aikaan tärkeä laidunalue supistuu jatkuvasti.

”Suomea se on Saanaturikin”

Saanaan liittyvä isänmaallinen diskurssi yhdistyy analysoidussa kirjallisuudessa pääosin muutamiin viimeisen noin sadan vuoden aikaisiin tapahtumiin, jotka on nostettu koko Suomen kansallisval-

tiota koskeviksi. Vanhin on Kilpisjärven pamaus -nimellä tunnettu tapaus vuodelta 1916. Saksasta koulutuksesta tulleet neljä jääkäriä räjäyttivät Englannista Norjan kautta Siilastuvalle tuodut Venäjän sotatoimiin tarkoitetut tarvikkeet, joiden joukossa oli myös ampuma-aseita (Liljeberg 1996). Paljon paremmin tunnetaan kuitenkin Lapin sodan tapahtumat: Kilpisjärven seudulla käytiin Suomen viimeiset taistelut (Leskinen & Juutilainen 2005: 1148). Näiden tapahtumien muisto heijastuu Saanan sijaan parhaiten Kilpisjärven kolmen valtakunnan rajapyykkiin liittyvissä merkityksissä (Linkola 2013: 173). Saamelaisesta näkökulmasta sota-aika hahmottuu kuitenkin paikallisesti, ei isänmaallisesti: se sotki pahoin poronhoitoa, jätti maahan hitaasti katoavat jäljet ja sen viimeiset siviiliuhrit olivat suullisen tiedon mukaan saamelaisia.

Saanan asemasta kansallisena symbolina todistaa sen pääsy keskeisille paikoille vuonna 2017 käytöön otettuun uudistettuun Lappi-teemaiseen Suomen passiin sekä henkilökorttiin: uv-valo paljastaa passin tietosivulla ja henkilökortissa Saanan tunnistettavan profiilin. Lisäksi valokuva Kilpisjärveltä kohti Saanaa on passin sisäisivuilla 20–21. Lappi-teeman korostaminen perustuu Suomen poliisin toteuttamaan, Helsingin Matkamessujen yleisölle ja poliisin lupahallinnon yhteistyökumppaneille tehtyyn kyselyyn. Siinä pyydettiin ehdotuksia uusiin asiakirjamallien kuvituksen teemoiksi. Kyselyn toteuttamispaikka kertoo siitä, että viranomaisilla oli selkeitä toiveita vastauksiin liittyen (Prado 31.5.2019; Sp Fb 24.3.2016). Saamelaiset ovat kuitenkin olleet iloisia ja ylpeitä oman alueensa esille nostamisesta, eikä sitä ole ajateltu vain matkailun sivutuotteeksi.

Ottaen huomioon Käsivarren suhteellisen ohuen suomalaiskansallisen historian, on Saanan kansallinen asema hämmästyttävä. Saanan asemaa ikoniseksi kansallistuneena maisemana ei voi tulkita vain isänmaallisen diskurssin kautta, vaan se on sidoksissa matkailudiskurssiin ja siinä synnytettyihin ja ylläpidettyihin merkityksiin. Tähän kietoutuvat luontoon ja ympäristöön liittyvät arvot, jotka hahmottuvat molemmissa diskursseissa suomalaisuuden peruselementeiksi (ks. Paasi 2008: 519–522). *Luminous Finland 100* -teoksen esitelytekstien perusteella Kola liittyy Saanan selkeästi osaksi Suomen valtiota. Hän nimittää hankettaan Suomen kansalliseksi projektiksi, jossa pyritään huomioimaan koko Suomi ja sen kansa: ”Saana on järkälemäinen ja ikoninen maamerkki meille suomalaisille.” Syrjäisenä kohteena Saanan katsottiin edustavan Suomen harvaan asuttuja osia. Saanan sidosta valtiokontekstiin korostettiin kertomalla teoksen näkyvän kolmen valtakunnan alueella (Luminous Finland 2017).

Vaikka analysoidussa kirjallisuudessa isänmaallinen diskurssi jäi vähäiseksi, olivat Suomen valtion rajat läsnä Saanan valaisua koskevassa keskustelussa. Valaisua kritisoiviin puheenvuoroihin tuli hyvin nopeasti isänmaallisesta diskurssista ammentavia vastauksia, kuten: ”Saana on osa Suomea. Suomen värit kuuluvat myös sinne.” (PN Fb 3.12.2017) Osa kirjoittajista vetosi Saamenmaan statuksettomuuteen: ”Ei ole Saamenmaata virallisesti, joten Suomen lipun värit on ihan ok.” (PN Fb 4.12.2017) Yllättäen yksikään kommentoija ei nostanut esille Kilpisjärven roolia Lapin sodan päättymisen tapahtumapaikkana tai edes koko sotaa. Jokunen yksittäinen kommentoija muistutteli, että ”[n]yt-hän on kyse suomen itsenäisyydestä ja sotavete-raaneista, jonka kunniaksi saana on valaistu” (LK Fb 4.12.2017). Mainitsematta jäivät sodan vaatimat saamelaiset uhrit sekä sota- että kotirintamalla.

Yleinen isänmaallinen eetos oli keskustelussa tavallista, mutta se kohdistui useimmiten negatiivisina kommentteina valaisua kritisoivia saamelaisia kohtaan. Esimerkiksi asiaa julkisesti kritisoivaa saamelaisaktivistia kehoitettiin lopettamaan valittaminen: ”Ole suomalainen !” (LK Fb 4.12.2017) Ajatus siitä, että Käsivarsi voisi olla samaan aikaan osa sekä Suomen valtiota että saamelaisten maita, tuntuu olevan suurelle suomalaisyleisölle vaikea tunnustaa – territoriaalinen ja homogenisoiva ykseys tuntuu olevan edelleen suomalaisten valtioon liittyvien ajatusmallien olennainen osa (ks. Paasi 1996). Kommentoinnissa tuntuu ilmenevän myös sama asetelma, jonka Veli-Pekka Lehtola (2012: 456) on tunnistanut 1900-luvun alkupuoliskon virkamiehissä. Hänen mukaansa lappilaiset virkamiehet suhtautuivat saamelaisiin nihkeämmin kuin eteläsuomalaiset kollegansa. Vastaavasti mielipiteet Saanan valaisemista koskevassa keskustelussa olivat kärkevimpiä nimenomaan *Lapin Kansan* kommenttipalstoilla ja Facebook-sivulla.

Symbolisen vallan käyttämistä?

Ulkopuolisten saamelaisaktivistien keskusteluissa näkökulma Saanan valaisuun oli pääosin negatiivinen. Valaiseminen ja tökeröiksi koetut kuvailutekstit loukkasivat monia syvästi ja aidosti. Lumisen Saanan valaiseminen sinisellä valolla koettiin symboliseksi valloittajamentaliteettia uhkuvaksi omistusmerkiksi ja kolonialistisen vallan osoittamiseksi koko Saamenmaata kohtaan: ”Suomi ei malta edes satavuotisjuhlaohjelmassaan olla näyttelemättä voimiaan ja valtaansa suhteessa saamelaisiin.” (PN Fb 4.12.2017) Aihe kuitenkin myös jakoi saamelaiseksi positioituvia keskustelijoita: ”No onhan meillä saamelaisilla varmaan eri mielipideitä tästä asiasta, ja varmaan on saamelaisia, joiden mielestä

tämä on ihan ok [...]” (PN Fb 2.12.2017); ”Se ei ole meiltä saamelaisilta [...] millään tavalla pois eikä joka asiaan tarvitse nillittää.” (LK Fb 4.12.2017) Osa ihmisistä havahtui paikkojen merkitykseen vasta keskustelun myötä: ”[E]n ole jaksanut kiinnostua aiheesta kauheasti, mutta kun näkee minkälaisia vastauksia se esim. tässä ketjussa on aiheuttanut joidenkin taholta, alkaa itselläkin kiinnostaa.” (PN Fb 4.12.2017)

Ratkaisuehdotuksiakin annettiin. Valaistu paikka olisi voinut olla jokin tunturi Lapin suomalaisiksi koetuissa osissa: ”[O]llisin ehdottanut valaisun siirtämistä Leville tai Ounasvaaralle” (PN Fb 3.12.2017). Vastaavasti valaisemisessa olisi myös voitu korostaa saamelaisten ja suomalaisten rinnakkaisuutta – ”valon värit olis voinut olla saamenlipun värejä kans” (OK Fb 7.12.2017) – ja saamelaisten poliittisen järjestäytymisen 100-vuotisjuhlavuotta: ”Olisi ollut hieno teko pyytää saamelaista taiteilijaa mukaan toteuttamaan valotaidetta ja kunniaksi myös saamelaisten 100 juhluvuodelle.” (PN Fb 3.12.2017) Moni keskustelija huomautti, ettei keskustelu kohdistunut Kolaan henkilönä tai edes Saanan valaisemiseen itsessään, vaan siihen, miten valaisemisen toteutustapa kuvasti niitä asenteita, joita suomalaisilla on saamelaisia ja Saamenmaata kohtaan: ”Tuskimpa saanan valaisu on poliittinen kannanotto.” (PN Fb 4.12.2017) Tässä Käsivarren saamelaisten näkökannat erosivat eniten ulkopuolisten saamelaisaktivistien ymmärryksestä: heille kysymys oli nimenomaan paikallisesta asiasta.

Keskustelu eteni nopeasti myös valaisemisen lupaprosesseihin. Kola kertoi julkisuudessa (esim. *Iltalehti* 1.12.2017) saaneensa teoksen toteuttamiseen luvan Metsähallitukselta ja Saamelaiskäräjiltä, ja suomensaamelaisen aktivistin Pirita Näkkäläjärven Facebook-seinällään julkaisemat selvitykset paljastivat, että Metsähallitus tosiaan oli pyytänyt asiasta lausuntoa Saamelaiskäräjiltä. Saamelaiskäräjien virkamiehet olivat valmistelleet asiasta lausunnon, mutta varsinaisen päätöksen teki varapuheenjohtaja, jonka perhe on Käsivarren Lapista. Hän kertoi kysyneensä mielipidettä Kilpisjärvelä asuvalta paliskunnan poroisännältä ja yhdeltä aluetta käyttävältä perheeltä (PN Fb 2.12.2017). Molemmat perheet saavat merkittävän osan ansiostaan matkailusta. Poroisäntä kommentoi myöhemmin hieman harmistuneeseen sävyyn Saamen radiolle (Yle Sápmin verkkosivu 4.12.2017), ettei paliskunta voi kieltää mitään, minkä se ei voi osoittaa olevan haitallista poronhoidolle. Kilpisjärven seutu on kesälaidunaluetta, joten joulukuussa siellä ei ole poroja. Paliskunnan valta ei siis vastaa maanomistajien valtaa.

Saamelaisaktivistit suhtautuivat tähän taustaan tyrmistyksellä: ”[M]eidän oma parlamentarisesti

valittu käräjät on osoittautunut välinpitämättömäksi lampaaksi.” (PN Fb 3.12.2017) ”Toinen asia sitten tietty on että oliko ollenkaan oikea päätös käräjiltä, ja kun kerran hyväksyivät, niin olisiko heidän sitten pitänyt vaatia tarkempi suunnitelma etc. Eihän tuossa [hakemustekstissä] puhuttu esim. teoksen väreistä mitään.” (PN Fb 3.12.2017) Saamelaiskäräjien toimintaa pidettiin puutteellisenä, mutta myös Kolan katsottiin toimineen väärin, kun hän ei toteuttanut hakemustekstissä lupaamia asioita. ”[L]ausuntopyyntös[s]jä kappaleessa 4 puhuttiin, että teoksessa kunnioitetaan Saanan merkitystä saamelaisten pyhänä paikkana, ja kerrotaan taiteen keinoin alkuperäiskansasta, ja ollaan tiedotusyhdistyissä saamelaisten ja käräjien kanssa, niin ei se nyt kyllä missään näy.” (PN Fb 3.12.2017) ”Teostietojen suomalaispesu on sopimuksen vastainen.” (PN Fb 5.12.2017) Tällä viitataan *Luminous Finland 100* -projektin internetsivulla ja *Suomi 100* -teemasivuilla olleeseen teoksen kuvailutekstiin, jossa saamelaisia ei mainittu sanallakaan. Sittemmin kuvailutekstiä muutettiin, ”[m]utta se alkupeäinen tiedotusteksti siis oli rimalitus” (PN Fb 4.12.2017). Useat keskusteluun osallistuneet saamelaiskäräjien jäsenet kommentoivat, ettei heillä ole sivutoimisessa luottamustehtävässä aikaa perehtyä riittävästi kaikkiin päätettäviin asioihin. Yksi tunnusti suoraan, ettei hän edes osannut ymmärtää, mistä hakemuksessa lopulta oli kyse ja vaatia lisäselvityksiä.

Keskustelun sivujuonena kulki kysymys siitä, kuka saa kommentoida ja päättää yksittäistä Saamenmaalla sijaitsevaa tunturia koskevista asioista. Osa keskustelijoista kertoi vaienneensa, koska oli aikaisemmin saanut kuulla kunniansa, kun oli kommentoinut asiaa, vaikka ei asunut kyseisellä alueella. Toisaalta Saanan oletettua pyhyyttä käytettiin perusteena sille, että asian käsittely kuului kaikille saamelaisille: ”Saana edustaa saamelaista pyhää paikkaa joka kuuluu kaikille saamelaisille.” (PN Fb 3.12.2017) Näkkäljärven mukaan teoksen lupakäsittelyssä olisi pitänyt heti erottaa kaksi käsittelyn tasoa, ”käytännöllinen, paikallinen taso sekä symbolinen, koko saamelaisuutta koskeva taso” (PN Fb 3.12.2017). On kuitenkin epäselvää, mikä taho voisi onnistuneesti edustaa paikallistasoa päätöksenteossa.

Kun valaisemista ei voitu enää peruttaa, koettiin asiasta etsiä myönteisiäkin puolia: ”No onhan avajaisissa kuitenkin joiku-esitys ja tiedotustekstiä nyt korjattu. Anyway, ei ehkä paras idea kuitenkaan tässä saamelaispoliittisessa tilanteessa valaista Saanaa sinivalkoisin värein. Tässä olisi tarvittu just sitä kulttuurista sensitiivisyyttä, mutta tässähön sekin tietoisuus nyt lisääntyy.” (PN Fb 4.12.2017) Toisaalta: ”Saana-tunturi saamelaisalueella valaistaan

suomalaisen taiteilijan toimin sini(valkoisin) värein [...]. Ja sitten lauletaan 'Oi Suomi katso sinun päiväs koittaa'. Onhan siinä tahatonta ironiaa [...].” (PN Fb 4.12.2017)

Paikallisten poronhoitajasaamelaisten mielipide Saanan valaisua kohtaan vaihteli. Matkailuelinkeinon parissa toimiville siitä oli selvästi hyötyä, ja he joko kannattivat valaisua tai suhtautuivat siihen välinpitämättömästi. Osaa valaiseminen loukkasi syvästi, eivätkä he tahtoneet olla valaisun tai sen juhlinnan kanssa missään tekemisissä. Monilla loukkaantuneisuus liittyi Kilpisjärven kasvaneen matkailuelinkeinon kritiikkiin. Useat kokivat tulensa ohitetuiksi itseään koskeissa asioissa. Tästä syytettiin myös saamelaiskäräjiä, joiden virkamiesten ja edustajien ei koettu ymmärtävän paikallista tilannetta tai ajavan paikallisille merkityksellisiä asioita. Paikalliset vierastivat aktivisti-saamelaisten tapaa käsitellä aihetta julkisuudessa politisoituna, saamelaisia uhriuttavana ja vastakkain asettelevalla tyyllillä, mahdollisesti siksin, että perinteisesti saamelaiset ovat osoittaneet kielteisen näkemyksensä hiljaisuudella. Myös harvat valaisua vastustaneet suomalaiset kilpisjärveläiset vaikenivat mielipiteestään: ”On aika rohkeata keskustella arenalla, jossa on tyyliin 1 vs. 100.” (PN Fb 4.12.2017). Keskustelun sivuuttamiseen saattoi vaikuttaa myös ajankohta. Poroelinkeinossa marras–joulukuu vaatii täyttä paneutumista, ja porojen tarpeet ovat poronhoitajien prioriteettijärjestyksessä aina ensimmäisinä.

Diskursseista maisemakäsityksiin

Käsivarren paikalliseen saamelaisuuteen kuuluu tapa nähdä maisema kulttuurisesti syntyneenä kokonaisuutena, jossa koskematonta luontoa ja ihmistoiminnan aiheuttamia muutoksia ei ole mahdollista erottaa toisistaan. Samaan aikaan ympäristön muutosten ja ihmistoiminnan välisen syyseuraus-suhteen olemassaolo tiedostetaan hyvin. Tästä näkökulmasta Käsivarren alue on kauttaaltaan kulttuurista maisemaa, joka on syntynyt vuosisatoja jatkuneen nomadisen ja puolinomadisen poronhoitokulttuurin vaikutuksesta. Maiseman taju perustuu pitkälti kykyyn lukea siinä näkyviä pitkäaikaisen ihmistoiminnan ja laiduntamisen aiheuttamia hienovaraisia muutoksia. Niitä synnyttäneet, sukupolvesta toiseen samankaltaisina toistuneet toiminnot ja kokemukset ovat läsnä nykyisessäkin poronhoitajan elämässä. Maisemaan liittyy näin ollen paljon historiallisesti kerrostuneita arvoja ja merkityksiä: menneiden sukupolvien toiminta on läsnä kaikkialla ja ohjaa tämänhetkisiä valintoja. Siten esikristilliseen uskuntoon yhdistyvät paikat koetaan merkityksellisiksi, mutta suhde niihin on

kuitenkin erilainen kuin muinaisilla uskonnonharjoittajilla (Valkeapää 2011).

Paikallisten saamelaisten maisemaa koskevat tunteet, myös pyhyiden tunne, liittyvät usein kokonaisvaltaiseen kokemukseen omista perintömaista ja sen kuvastamasta ihmis- ja porosukupolvien jatkumosta. Nyky-yhteisössä monet tuntemukset koetaan edelleen poron kautta: kun porolla on hyvä, on myös poronhoitajan hyvä olla. Koska poronhoito perustuu edelleen laiturilta toiselle siirtymiseen, maisemaan liittyvät tunteet liikkuvat ja vaihtavat kohdetta. Tätä tunnetta on kuvattu usein paikkoja personoivilla puhetaivoilla, joita ei kuitenkaan pidä tulkita animismiksi. Esimerkiksi eräs Samuli Paulaharjun informantti kuvasi mielihyvätunnettaan palatessaan pitkältä matkalta ”tunturimaahansa” siten, että ”siellä jo kaikki tunturit, ja puut ja tievat nauroivat” (SKS KRA. SP 32336). Sen sijaan maisemaan ei liitetä kansallisvaltioon tai itsenäisyyteen liittyviä arvoja, ja esteettiset arvot ovat lähtökohdiltaan erilaisia kuin esimerkiksi matkailijoiden.

Käsivarren porosaamelaisten perinteinen maisemäkäsitys muistuttaa joiltakin osin muiden saamelaisryhmien maisemäkäsitystä (ks. esim. Valtonen 2014: 79–193). On kuitenkin tärkeää muistaa, että se myös eroaa niistä, ja saamelaisen maisemäkäsityksen sijaan on syytä puhua saamelaisista maisemäkäsityksistä (Valtonen 2016: 45–50). Saanasta keskustelleilta ulkopuolisilta saamelaisaktiiviteilta puuttui juuri tämän paikallisen maiseman syvälinen ymmärrys. He esimerkiksi nielaisivat purematta ajatuksen Saanan pyhydestä, vaikka se on synnytetty matkailun parissa. Toinen syy oli se, että useat heistä jakavat kansainvälisen alkuperäiskansaliikkeen diskursseja, ja sieltä tulevat näkemykset alkavat olla monille tutumpia kuin perinteisten elinkeinojen parissa syntyneet katsantokannat. Kun elinkeinojen parissa opitut taidot, tiedot ja kokonaisymmärrys ovat usein sanattomia ja opitaan kokemuksen kautta, on niiden sisäistäminen ulkopuolelta vaikeaa. Ajatus maiseman politisoinnista on paikallisille saamelaisille vieras: kyse on kodista.

Selvästi toisenlaista maisemäkäsitystä edustavat matkailuun ja matkailijoihin liittyvän sekä isänmaallisen diskurssin edustajat. Heidän maisemäkäsitykseensä kuuluu ajatus Saanasta ja Kilpisjärven seudusta pääosin luonnonympäristönä, villinä erämaana, johon ihminen ei ole juuri vaikuttanut kyläkeskuksen rakennettua ympäristöä ja retkeilyrakenteita lukuun ottamatta. Maisemaan liittyvistä arvoista tärkeimpiä ovat esteettiset arvot. Maisema ei ole kuitenkaan kulttuurisesti merkityksellisen, vaan siihen liittyy kokemusarvoja, seikkailua ja itsensä koettelemista, mutta myös jonkin verran isänmaallisia, etenkin sotiin ja rajaseutuun kietoutuvia historiallisia arvoja. Tämän lisäksi maisemalle on

synnytetty matkailuelinkeinon parissa mytologisia merkityksiä, kuten käsitys Saanan pyhydestä tai jättiläiskertomukset, jotka ovat omalta osaltaan kasvattaneet Saanasta suomalaisen ”kansallismaiseman”. Tämän maisemäkäsityksen jakavat myös Kilpisjärven kylän suomalaiset asukkaat (Urponen & Vesterinen 1986: 69–70).

Saanan valaisun suunnitellut valotaiteilija Kari Kola jakaa selvästi suomalaisen maisemäkäsityksen ja matkailudiskurssin perusteet. Syykin on selvä. Kola kertoo olevansa pitkän linjan Kilpisjärvenkävijä: ”Saana on aivan erityisen merkityksellinen paikka itselleni ja olen liikkunut tunturissa hyvin pienestä lapsesta saakka.” Teoksen kuvailutekstissä toistuvat matkailudiskurssille keskeiset suuret mittasuhteet ja luonnonvoimien uhmaaminen sekä projektin seikkailunomainen luonne (Luminous Finland 2017). Paikalliseen historiaan kiinnittyvä isänmaallinen diskurssi puuttuu tästä tekstistä kokonaan, mutta on läsnä yleisessä suomalaiskansallisessa retoriikassa.

Kiitokset

Tämän kirjoituksen laatiminen oli mahdollista Suomen Akatemian myöntämän projektirahoituksen turvin (projekti 308882). Tahdon kiittää niitä ihmisiä, jotka ovat kertoneet minulle mielipiteensä ja tehneet tämän tekstin kirjoittamisen mahdolliseksi.

ARKISTOKOKOELMAT

SKS KRA. SP = Samuli ja Jenny Paulaharjun käsikirjoitus-, piirustus- ja valokuvakokoelma, Enontekiö ja Karesuando, 1921–1946. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto, perinteen ja nykykulttuurin kokoelma, Helsinki.

KIRJALLISUUS

- Aikio, S. (2017) *Davvisámi báikenamat*. ČálliidLágádus, Kárášjohka.
- Benediktsson, K. (2007) “Scenophobia”, geography and the aesthetic politics of landscape. *Geografiska Annaler Series B Human Geography* 89(3) 203–217. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-0467.2007.00249.x>
- Blomley, N. (2006) Uncritical critical geography? *Progress in Human Geography* 30(1) 87–94. <https://doi.org/10.1191/0309132506ph593pr>
- Cantell, H., Jutila, H., Laiho, H., Lavonen, J., Pekkala, E. & Saari, H. (2013) *Pisara 3: ympäristö- ja luonnontieto*. Sanoma Pro, Helsinki.
- Duncan, J. S. & Duncan, N. G. (2001) The Aestheticization of the Politics of Landscape Preservation. *Annals of the Association of American Geographers* 91(2) 387–409. <https://doi.org/10.1111/0004-5608.00250>

- Foucault, M. (2003) *“Society Must be Defended” Lectures at the College de France, 1975–1976*. Picador, New York.
- Harle, V. & Moisio, S. (2001) *Missä on Suomi? Kansallisen identiteettipolitiikan historia ja geopolitiikka*. Vastapaino, Tampere.
- Harva, U. (1915) *Suomensuvun uskonnot 2: Lappalaisten uskonto*. WSOY, Porvoo.
- Heikkinen, H., Jokinen, M., Valkeapää, O. A. & Helle, T. (2005) Poronhoidon historia Käsivarren Lapissa ja Mallalla. Teoksessa Jokinen, M. (toim.) *Poronhoidon ja suojelun vaikutukset Mallan luonnonpuistossa*, 14–24. Metla, Kolari.
- Howard, P., Waterton, E. & Thompson, I. (2013) *The Routledge companion to landscape studies*. Routledge, New York.
- Härkönen T., Laitinen, J. & Ranttilä, K. (1993) *Luontomatkailijan Suomi*. Otava, Helsinki.
- Häyrynen, M. (2005) *Kuvitettu maa*. SKS, Helsinki.
- Itkonen, E. (1963) *Lappalainen kansanrunous*. Eripainos, *Suomen kirjallisuus I*, 525–569. Lapin Sivistysseura, Helsinki.
- Itkonen, T. I. (1948) *Suomen lappalaiset vuoteen 1945 I–II*. WSOY, Helsinki.
- Jokinen, M. (2005) Mallan luonnonpuiston perustaminen – motiivit ja historia. Teoksessa Jokinen, M. (toim.) *Poronhoidon ja suojelun vaikutukset Mallan luonnonpuistossa*, 6–13. Metla, Kolari.
- Jokinen, M. (2019) *Lapin ympäristökiistojen kulttuuriset tekijät*. Suomen Metsätieteellinen Seura, Helsinki.
- Kaikusalo A. & Metsälä, Y. (1974) *Tarujen tunturit*. WSOY, Helsinki.
- Karjalainen, S. (2016) Alhaalla hyvä, Kilpisjärvellä paras. Teoksessa Nykänen, T. & Valkeapää, L. (toim.) *Kilpisjärven poliittinen luonto*, 243–251. SKS, Helsinki.
- Kempainen, K. (1964) *Haltian harteilla*. WSOY, Helsinki.
- Kilpeläinen, A. (2017) Mietteitä Saanan valaisusta Suomen kunniaksi (14.12.2017). Kooste saamenpukurauhan perusteluista -blogi. 10.6.2019. <www.perustelut.blogspot.com/2017/12/>
- Kilpisjärven asemakaava (2011) *Enontekiö 3. kunnan osan Kilpisjärven asemakaava korttelit 101–108 Saananjuuren alue*. Enontekiön kunta & Seitap, Enontekiö. www.seitap.fi/PDF/SAANANJ2010hyv.pdf
- Kojo, R. O. (1967) *Lapin retkeilyopas*. Kirjamaailma, Helsinki.
- Kokko, Y. (1954/1978) *Neljän tuulen tie*. WSOY, Helsinki.
- Kokko, Y. (1961) *Tunturi*. WSOY, Helsinki.
- Kokko, Y. (1966) *Alli – Jäänreunan lintu*. WSOY, Helsinki.
- Korpijaakko-Labba, K. (2000) *Saamelaisten oikeus- asema Suomessa*. Sámi instituuttia, Koutokeino.
- Kuokkanen, R. (2017) Sána ja Suopma100 – Saana ja Suomi100. *Kide* 4/2017 4.
- Kurjensaari, M. (1960) *Suomi värikuvina*. Tammi, Helsinki.
- Lehtola, V.-P. (2012) *Saamelaiset suomalaiset*. SKS, Helsinki.
- Lehtola, V.-P. (2019) ”Lappalainen on kaukaa ovela ja laskelmallinen”. Saamelaisten arkipäivän vastarinta E. N. Mannisen teoksissa. Teoksessa Lehtola, V.-P. & Autti, O. (toim.) *Hiljainen vastarinta*, 81–108. Tampere University Press, Tampere.
- Lehtola, V.-P. & Autti, O. (2019) *Jurnutuksen käsikirja*. Teoksessa Lehtola, V.-P. & Autti, O. (toim.) *Hiljainen vastarinta*, 7–26. Tampere University Press, Tampere.
- Lehtonen, M. (1996) *Merkitysten maailma*. Vastapaino, Tampere.
- Leskinen, J. & Juutilainen, A. (2005) *Jatkosodan pikkujättiläinen*. WSOY, Helsinki.
- Liljeberg, H. (1996) Kilpisjärven pamaus 7.6.1916. *Vapaussoturi* 1996(4) 27–30.
- Linkola, H. (2013) ”Niin todenmukainen kuin mahdollista” *Maisemavalokuva suomalaisessa maantieteessä 1920-luvulta 1960-luvulle*. Department of geoscience and geography A22.
- Luminous Finland (2017) 19.11.2017, 12.6.2019. <www.valoparta.com/luminousfinland100/>
- Marainen, J. (1989) Riksgrensene og samers statstilhørihet. Teoksessa Aarseth, B. (toim.) *Grenser i Same-land*, 83–91. Norsk folkemuseum, Oslo.
- Matilainen, P. (1996) Viimeisellä rajalla. *Yliopisto* 17/1996 16–20.
- Nickul, K. (1934) *Petsamon eteläosan koltankieliset paikannimet kartografiselta kannalta*. Societas Geographica Fenniae, Helsinki.
- Nilsen, P. J. (2010) Kart som verktøy for synliggjøring av sjøsamisk tradisjonskunnskap [Mastergradsoppgave]. Universitetet i Tromsø. <<https://munin.uit.no/handle/10037/2940>>
- Oinonen, V. J. (1964) *Lapin yliperällä*. WSOY, Helsinki.
- OIT = *Otavan iso tietosanakirja* 1964, VII osa. Otava, Helsinki.
- Orkamo, E. (1950) Perheenemännän syksyinen matka. Suomen ja Norjan pohjoisimmassa Lapissa. *Laatokka* 25.10.1950 3–4.
- Paasi, A. (1996) *Territories, boundaries and consciousness. The changing geographies of the Finnish-Russian border*. John Wiley, Chichester.
- Paasi, A. (2008) Finnish landscape as social practice: Mapping identity and scale. Teoksessa Jones, M. & Olwig, K. R. (toim.) *Nordic landscapes*, 511–539. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Paikkala, S. (2007; toim.) *Suomalainen paikannimikirja*. Kotimaisten kielten keskus & Karttakeskus, Helsinki.

- Palsila, K. (1995) *Lapin opas*. WSOY, Helsinki.
- Paulaharju, S. (1922) *Lapin muisteluksia*. Kustannusosakeyhtiö Kirja, Helsinki.
- Paulaharju, S. (1932) *Seitoja ja seidan palvontaa*. SKS, Helsinki.
- Pentikänen, J. (1995) *Saamelaiset: Pohjoisen kansan mytologia*. SKS, Helsinki.
- Pietikäinen, S. & Mäntynen, A. (2009) *Kurssi kohti diskurssia*. Vastapaino, Tampere.
- Pulkkinen, R. (2014) Sieidi. Saamelaiskulttuurin ensyklopedia (verkkoversio) 18.5.2019. <[http://senc.hum.helsinki.fi/wiki/Sieidi_\(engl._ver.\)#tab=suomi](http://senc.hum.helsinki.fi/wiki/Sieidi_(engl._ver.)#tab=suomi)>
- Prado = PRADO – Aitojen henkilö- ja matkustusasiakirjojen julkinen online-hakemisto (2019) 31.5.2019. <www.consilium.europa.eu/prado/fin/AO-06002/index.html>
- Rác, I. (1961) *Det färgrika Finland*. Otava, Helsinki.
- Schanche, A. (2004) Horizontal and vertical perceptions of Saami landscapes. *Dieđut* 3/2004 1–10.
- Setten, G. (2003) Landscapes of gaze and practice. *Norsk Geografisk Tidsskrift* 57(3) 134–144. <https://doi.org/10.1080/00291950310002116>
- Säilynoja, H. (1976) *Matkakuvasto Souvenir of Finland: Lappi – Lapland*. Rautakirja, Helsinki.
- Tanner, V. (1929) *Petsamon alueen paikannimiä. I. Lappalaisia paikannimiä*. Societas Geographica Fenniae, Helsinki.
- Teerijoki, I. (1993) Sotalaitos, sodat ja sotilaat. Teoksessa Hederyd, O. & Alamäki, Y. (toim.) *Tornionlaakson historia II*, 120–142. Tornionlaakson kuntien historiakirjatoimikunta.
- Theodore, N., Jazeel, T., Kent, A. & McKittrick, K. (2019) Keywords in radical geography: An introduction. Teoksessa: *Keywords in Radical Geography: Antipode at 50*, 1–13. Wiley, New Jersey.
- Therman, E. (1934) *Lapplands resan*. Söderström & C:o, Helsingfors.
- Therman, E. (1990/1940) *Noitien ja paimentolaisten parissa*. WSOY, Porvoo.
- Tornensis, B. & Labba, S. (2013). Jiehkkaš, vasaanmerkityskaarre. Teoksessa Magga, P. & Ojanlatva, E. (toim.) *Ealli biras – Elävä ympäristö*, 161. Saamelaismuseosäätiö, Inari.
- Urponen, K. & Vesterinen, K. (1986). *Kylä muutoksen kynnyksellä*. Lapin korkeakoulu, Yhteiskuntatieteiden osasto, Rovaniemi.
- Valkonen, S. (2009) *Poliittinen saamelaisuus*. Vastapaino, Tampere.
- Valkeapää, L. (2011) *Luonnossa: vuoropuhelua Nils-Aslak Valkeapään tuotannon kanssa*. Maahenki, Helsinki.
- Valtonen, T. (2004) Ohcejoga Dálvadasa duottarguovllu báikenamat. Sámegeiela báikenammavuogádaga semiotihkalaš guorahallan. Teoksessa Somby, S. R. (toim.) *Sámegeiela seassamin*, 90–117. Giellagas-instituutta, Oulu.
- Valtonen, T. (2014) *Mielen laaksot. Mielen vuemieh. Miela vuomit. Mielä vyemeh. Miöl vue'm. Neljän saamen kielen paikannimien rakenne, sanasto ja rinnakkaisnimet vähemmistö–enemmistö-suhteiden kuvastajina*. Suomalais-Ugrilainen Seura, Helsinki.
- Valtonen, T. (2016) ”Báiki báikki manjis” ”paikka paikan perään” – Paikannimet Käsivarren saamelaisessa kulttuurimaisemassa. Teoksessa Nykänen, T. & Valkeapää, L. (toim.) *Kilpisjärven poliittinen luonto*, 41–80. SKS, Helsinki
- Valtonen, T. (2017) Suomi 100 kahahtaa nuppiin – Suomen satavuotisjuhlavuoden kolonialistisin teko-palkintojen karkikaartia. Facebook-päivitys 27.11.2017. 14.4.2019. <www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=259896477874014&id=220473951816267>
- Wylie, J. (2007) *Landscape*. Routledge, London.