

Miika Tervonen & Johanna Leinonen (toim.)

VÄHEMMISTÖT MUUTTAJINA

Näkökulmia suomalaisen muuttoliikehistorian
moninaisuuteen



Vähemmistöt muuttajina

Näkökulmia suomalaisen
muuttoliikehistorian moninaisuuteen

Miika Tervonen & Johanna Leinonen (toim.)



SIIRTOLAISUUS-
INSTITUUTTI

Turku 2021

Etukansi: Blomeruksen perheen lapsia leikkimässä Tukholman Sollentunassa 1970-luvulla. Blomerukset olivat yksi monista Karjalasta evakkoon joutuneista romaniperheistä, jotka lähtivät sittemmin etsimään parempia elinehtoja Ruotsista. Kuvaaja Björn Myrman. Nordiska Museet.

Siirtolaisuusinstituutti, Tutkimus 6

Copyright: Siirtolaisuusinstituutti & tekijät

Tämä teos on lisensoitu Creative Commons Nimeä 4.0 Kansainvälinen -käyttöluvalla. Tarkastele käyttö lupaa osoitteessa <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.



VERTAISARVIOITU
KOLLEGIALT GRANSKAD
PEER-REVIEWED
www.tsv.fi/tunnus

ISBN 978-952-7399-09-5 (nid.)

ISBN 978-952-7399-10-1 (pdf)

ISSN 2343-3493 (painettu)

ISSN 2343-3485 (verkkójulkaisu)

Painosalama Oy, Turku 2021

Sisällysluettelo

Kirjoittajat..... 7

1. Johdanto: muuttoliikehistorian kätketty monimuotoisuus11

– *Miika Tervonen & Johanna Leinonen*

I

Ylirajainen toiseus

2. Rakkautta ja radikalismia New Yorkissa: kahden nuoren
suomenruotsalaisen siirtolaismatka kommunismiin..... 25

– *Aleksi Huhta & Mats Wickström*

3. Kulttuurinen pois pyyhkiminen, resilienssi ja jatkuvuus: kertomuksia
saamelaisten muuttoliikkeestä ja nykykulttuurista Yhdysvalloissa 51

– *Ellen Marie Jensen & Tim Frandy*

4. Tampere, Berliini, Istanbul: Suomen ensimmäisen muslimiyhteisön
ylirajaisuus..... 71

– *Ainur Elmgren*

5. Teollisuuspatruuna A. W. Wahren juutalaistaustaisena maahanmuuttajana 97

– *Laura Ekholm*

II

Pakolaisuus

6. Suomenjuutalaisten evakointisuunnitelmat Ruotsiin vuonna 1944 123

– *Simo Muir*

7. Venäjänkarjalaisesta ruotsinsuomalaiseksi: toimijuus, hallinta ja
pakolaisuuden muistot..... 149

– *Seija Jalagin*

8. ”Kyllä mäkin muistan, kun ne Valpon miehet kävivät” – Ruotsiin
paenneiden inkeriläisten arjen turvattomuus jatkosodan aikaisessa ja
jälkeisessä Suomessa..... 175

– *Outi Kähäri*

III

Hyvinvointivaltion toiset

9. Kohti sivistystä – suomenruotsalaisten kuurojen maastamuutto Ruotsiin
1900-luvun loppupuolella203
– *Hanna Lindberg*
10. Satumaa vai umpikuja? Suomen romanien siirtolaisuus Ruotsiin225
– *Miika Tervonen & Inka Jeskanen*
11. "Aina on tavallaan jonkinlaisessa välitilassa" – Rajanylityksiä haastattelu-
aineistossa muuttoliikkeestä Suomesta Ruotsiin.....239
– *Blanka Henriksson*

Kuvat

1. Suomenruotsalainen nuorisoyhdistys Finländska Ungdomsföreningen korosti 1934 suomalaisuuttaan skandinavialaisille sosialistitovereille..... 38
2. Ruukinpatruuna Axel Wilhelm Wahren kuvattuna Hampurissa 1860-luvun alkupuolella 108
3. Forssan Viksbergin teollisuusalue Loimijoen varrella 1879110
4. Helsinkiläinen Eva Rubinstein juutalaisten pakolaisnuorten kesäleirillä Källerydissä Ruotsissa vuonna 1944 132
5. Kurt ja Gretel Walter vierailulla Hämeessä kesällä 1943 133
6. Zalman Aronzon Helsingin juutalaisen yhteiskoulun V-luokkalaisten kanssa 1935 134
7. Ruotsin suomalainen ortodoksinen seurakunta toimi vuosikymmenien ajan itäkarjalaisten pakolaisten yhteisöllisenä siteenä..... 165

Kirjoittajat

Laura Ekholm (VTT, dosentti) on yhteiskuntahistorian yliopistonlehtori Helsingin yliopistossa. Hänen tutkimusteemansa yhdistelevät liiketoimihistoriaa ja vähemmistöjen historiaa Pohjoismaissa. Hän on tutkinut juutalaisyhteisöjä Suomessa ja Skandinaviassa. Viime vuosina hänen tutkimuksensa on erityisesti keskittynyt tekstiili- ja vaatetus-teollisuuden historiaan, muun muassa rajanvetoon pienyrittäjyyden ja alihankinnan välillä tilastoaineistoissa sekä yritystasolla.

Ainur Elmgren (FT, dosentti) toimii historian ja yhteiskuntaopin didaktikkona Oulun yliopiston kasvatustieteiden tiedekunnan luokanopettaja- ja aineenopettajakoulutuksissa. Tutkijana Elmgren on perehtynyt kansallisten ja poliittisten identiteettien aate- ja käsitehistoriaan, viholliskuviin ja vähemmistöhistoriaan 1800- ja 1900-luvun Suomessa ja Ruotsissa. Koneen säätiön rahoittaman tutkimus- ja kuvataidehankkeen ”Keiden kaupunki?”-jäsenenä hän tutkii myös kaupunki- ja liikennesuunnittelun historiaa tasa-arvonäkökulmasta.

Tim Frandy (FT) on folkloristiikan apulaisprofessori Western Kentuckyn yliopistossa. Hän työskentelee pääasiassa saamelaisten, anishinaabien ja muiden alkuperäiskansojen parissa, ja hänen tutkimusteemoihinsa kuuluu dekolonisaatio, kansanperinne ja ympäristöhumanismi. Frandyn tuore käänös inarinsaamen kansanperinteestä on ensimmäinen saamen suullisen perinteen moniääninen antologia, joka on julkaistu englanniksi. Parhailaan hän työittää julkista kansanperinnettä käsittelevää teosta yhdessä B. Marcus Cederströmin kanssa.

Blanka Henriksson (FT, dosentti) työskentelee kulttuurianalyysin yliopisto-opettajana Åbo Akademiassa. Hän on tehnyt tutkimusta muun muassa nuuskasta ja identiteetistä, jätteen kulttuurisesta ymmärtämisestä sekä koulupihoista ja nuorisoseurataloista paikka-perspektiivistä. Hänen viimeisin projektinsa ”Go West Life is better there?” käsittelee identiteettiprosesseja ja rajakokemuksia nuorten ruotsinsuomalaisten Ruotsiin muuttoa kuvaavissa haastatteluisissa.

Aleksi Huhta (FT) on tutkijatohtori Helsingin yliopiston Kulttuurien osastolla (Pohjois-Amerikan tutkimuksen ala). Hänen Suomen Akatemian rahoittama hankkeensa (2019-2022) tarkastelee suomalaisen Amerikan-siirtolaisuuden historiaa 1800- ja 1900-lukujen vaihteen globaalien imperialismin kontekstissa. Hänen väitöstutkimuksensa (2018,

Turun yliopisto) käsitteli amerikansuomalaisen työväenliikkeen suhdetta rotuun ja rasismiin 1900-luvun alun Yhdysvalloissa.

Seija Jalagin (FT, dosentti) on historian yliopistonlehtori Oulun yliopistossa ja Turun yliopiston kulttuurisen vuorovaikutuksen historian dosentti. Viime vuosina hänen tutkimuksensa on kohdistunut pakkomuuton historiaan, erityisesti hallinnan mekanismeihin ja liikkujien kokemuksiin. Jalagin on erikoistunut yllirajaisien ilmiöiden ja sukupuolen tutkimukseen, mihin liittyen hän on tutkinut muun muassa kulttuurisia mielikuvia, kristillistä lähetystyötä ja itäkarjalaisten pakolaisuutta.

Ellen Marie Jensen (FT) on apulaisprofessori saamelaisessa korkeakoulussa Koutokeinossa ja vieraileva tutkija nais- ja sukupuolitutkimuskeskuksessa, UiT The Arctic University of Norway. Hän on kulttuurintutkimukseen erikoistunut filosofian tohtori, alkuperäiskansojen tutkimuksen maisteri, sekä englannin kirjallisuuden ja kulttuuritutkimuksen maisteri. Hän käsittelee poikkitieteellisessä tutkimuksessa ja opetuksessaan saamelaisten siirtolaisuutta, alkuperäiskansojen diasporaa, mediatutkimusta, tarinankerrontaa ja tarinankerrontametodologiaa, feminismiiä ja sukupuolitutkimusta, sekä alkuperäiskansojen tutkimusmetodologioita ja etiikkaa.

Outi Kähäri (VTT) työskentelee tutkijatohtorina Oulun yliopistossa Suomen Akatemian rahoittamassa hankkeessa, jossa tarkastellaan historiallisten pakkomuuttojen ja perheiden erossaolon ylisukupolvista muistamista inkerinsuomalaisissa suvuissa. Hänen Turun yliopiston sosiologian oppiaineessa tarkastettu väitöskirjansa käsitteli Venäjältä Suomeen suuntautuvia muuttoliikkeitä ja työelämän luottamussuhteita.

Johanna Leinonen (dosentti, PhD) toimii akatemiautkijana Oulun yliopistossa. Hän on tutkinut maasta- ja maahanmuuttoon liittyviä kysymyksiä erityisesti yllirajaisien perheiden näkökulmasta. Lisäksi hän on tutkinut sukupuolen ja liikkuvuuden risteymiä ja rodullistamiseen liittyviä kysymyksiä. Hänen tämänhetkinen tutkimuksensa keskittyy pakkomuuttojen historiaan ja nykyisyyteen sekä pakkomuuttojen vaikutuksiin perheissä. Akatemiautkijan hankkeessaan *Refugee Journeys: Narratives of Forced Mobilities* (Suomen Akatemia, 2018–2023) Leinonen tutkii evakko- ja pakolaismatkamuuistoja.

Hanna Lindberg (FT) toimii tutkijana Suomen Akatemian kokemushistorian huipputyksikössä (HEX) Tampereen yliopistossa. Hän on erikoistunut vähemmistö- ja sukupuolihistoriaan, sekä suomalaisen hyvinvointivaltion kehitykseen 1900-luvulla. Suomen Akatemian rahoittamassa tutkijatohtoriprojektissaan Lindberg on tutkinut suomenruotsalaisten kuurojen vähemmistöasemaa ja kamppailua oikeuksiensa puolesta 1900-luvun loppupuolella.

Simo Muir (FT, dosentti) on juutalaisen kulttuurin tutkimuksen dosentti Helsingin yliopistossa ja Honorary Senior Research Fellow University College Londonissa. Hänen viimeaikainen tutkimuksensa on käsitellyt Suomen juutalaisen yhteisön reaktioita holokaustiin, niin toisen maailman sodan aikana kuin kylmän sodan alkuvaiheessa. Hän on julkaissut mm. seuraavissa lehdissä: *Holocaust and Genocide Studies*, *East European Jewish Affairs* ja *Holocaust Studies*.

Inka Ruokolainen (o.s. Jeskanen) työskentelee erityisasiantuntijan Opetushallituksessa. Hän on tehnyt pro gradu -tutkielman Suomen romanien muuttoliikkeestä Ruotsiin 1960–1980 -luvulla.

Miika Tervonen (PhD, dosentti) on Siirtolaisuusinstituutin vastaava tutkija ja Helsingin yliopiston Pohjoismaiden tutkimuksen dosentti. Tervonen on tutkinut etnisiä suhteita, muuttoliikkeitä, rajoja ja nationalismia, yhdistäen historiallisia ja sosiaalitieteellisiä näkökulmia. Hän kehittää ja johtaa Siirtolaisuusinstituutissa erityisesti ulkosuomalaisuuteen liittyvää tutkimusta.

Mats Wickström (FT, dosentti) on tutkijatohtori Åbo Akademiassa. Hän on tehnyt tutkimusta muun muassa monikulttuurisuuden aatehistoriasta Ruotsissa, ruotsinkielisestä työväenliikkeestä Suomessa sekä suomenruotsalaisesta vähemmistönationalismista.

1. Johdanto: muuttoliikehistorian kätkeyty monimuotoisuus

Miika Tervonen & Johanna Leinonen

Tämän kirjan lähtökohtana on kaksi rinnakkaista väittämää. Ensimmäinen on se, että vähemmistöillä on ollut kokoaan suurempi merkitys muuttoliikkeiden historiassa. Erityyppisillä vähemmistöryhmillä on ollut usein näkyvä rooli modernin ajan kansainvälisissä muuttoliikkeissä. Kun esimerkiksi nykyisen pakolaisuuden osalta puhutaan afganistanilaisista, irakilaisista, srilankalaisista tai kosovolaisista pakkomuuttajista, on monissa tapauksissa kyse ihmisistä, jotka mieltävät itsensä pikemminkin hazaroiksi, jesideiksi, tamileiksi, serbeiksi tai romaneiksi. Euroopasta hakevat lisäksi vuosittain turvapaikkaa tuhannet sukupuoli- ja seksuaalivähemmistöihin identifioituvat.

Vähemmistöihin kuulumisen, niihin kohdistettu politiikka sekä syrjinnän ja rodullistamisen muodot muovaavat monin tavoin muuttoliikkeitä ja niiden seurauksia. Kansainvälisen liikkuvuuden monimuotoisuus tai "superdiversiteetti" (Vertovec 2007) on synnyttänyt sukupolvien ja valtioiden rajat ylittäviä kulttuurisia kytköksiä, taloudellisia verkostoja ja poliittista aktivismia. Väitämme kuitenkin myös, että vähemmistöjen kansainväliset muuttoliikkeet ovat olleet alituttuja ja -teoretisoituja, ja julkisissa keskusteluissa usein käytännössä näkymättömiä. Muuttoliiketutkimuksessa vähemmistöt on tyypillisesti joko sivuutettu, niputettu osaksi kansallisia tilastointeja tai lokeroitu muista erillisiksi poikkeustapauksiksi.

Käytämme *Vähemmistöt muuttajina* -kirjassa modernia suomalaista muuttoliikehistoriaa kurkistusreikänä tähän globaaliin mutta usein ohitettuun ilmiöön. Suomen tapauksessa parhaiten tunnetun esimerkin muuttoliikkeissä yliedustetusta vähemmistöstä tarjoavat suomenruotsalaiset. Reilu kymmenesosa Suomen väestöstä oli ruotsinkielistä 1900-luvun taitteessa. Suomenruotsalaiset muodostivat kuitenkin arviolta viides-kuudesosan Atlantin ylittäneistä siirtolaisista, ja sittemmin peräti neljänneksen Ruotsiin muuttaneista (esim. Roinila 2014). 2000-luvulla uudelleen vahvistunut muuttoliike Ruotsiin on synnyttänyt huolia suomenruotsalaisten "aivovuodosta" ja pahimmillaan väestön kutistumisesta (Kepsu 2016).

Vähemmälle huomiolle on jäänyt, että lähtömuutto on muokannut vahvasti myös monia muita Suomen vähemmistöjä. Esimerkiksi suomalaisperäisistä kaale-romaneista noin viidesosan arvioidaan asuvan 1960-luvulla alkaneiden muuttoliikkeiden jäljiltä Ruotsissa, mikä tarkoittaa moninkertaista lähtijöiden osuutta muuhun väestöön verrattuna. Heidän voidaankin ajatella muodostavan nykyisin ylijarajaisen vähemmistön. Tarkkojen tietojen puuttumisesta huolimatta on syytä olettaa, että huomattava osa myös esimerkiksi juutalaisista, tataareista, saamelaisista, lestadiolaisista ja venäjänkielisistä on siirtynyt Suomen itsenäisyyden aikana maan rajojen ulkopuolelle.¹ Äärimmäisenä esimerkkinä Hanna Lindberg kirjoittaa tässä kirjassa suomenruotsalaisista kuuoroista, joiden muutto Ruotsiin on 1960-luvulta lähtien ollut niin laajamittaista, että suomenruotsalainen viittomakieli on Unescon kriteerien mukaan vakavasti uhanalainen.

Muuta väestöä yleisempi maastamuutto kertautuu niin sanottujen uusien vähemmistöjen kohdalla. Vieraskielisiksi tilastoidut muodostivat esimerkiksi vuonna 2018 seitsemän prosenttia Suomen väestöstä, mutta peräti 46 prosenttia maasta ulkomaille muuttavista (Suomen virallinen tilasto 2020). Vaikkapa monilla somalidiasporaan kuuluvilla nuorilla Suomesta lähdön kynnystä madaltavat globaalit sukulaisverkostot, samalla kun syrjäntäkokemukset toimivat työntekijöinä (Haikkola 2012; Tiilikainen 2016).

Niin suomalaisessa kuin kansainvälisessä tutkimuksessa on havahduttu vasta vähitellen vähemmistöjen erityiseen rooliin muuttoliikkeissä. Muuttoliikkeistä, vähemmistöistä, alkuperäiskansoista, diasporista ja ylijarajaisuudesta on toki tuotettu valtaisa määrä kirjallisuutta. Vähemmistöihin ja muuttoliikkeisiin keskittyvät tutkimusperinteet ovat kuitenkin ristenneet yllättävän harvoin.² Tutkimuksen rahoituskanavat, aineistot ja vakiintuneet traditiot ovat ohjanneet muuttoliiketutkimusta kohti metodologista nationalismia eli oletusta kansallisvaltiosta ja niiden "kansallisista" väestöistä modernin maailman luonnollisina perusyksikköinä (Wimmer & Glick Schiller 2002). Monet tutkimuksen hyödyntämistä rekisteri- ja tilastoaineistoista ovat syntyneet palvelemaan kansallisvaltioiden hallintotarpeita. Muuttoliiketutkijat tukeutuvat yhä tyypillisesti näihin aineistoihin ja niiden kansallisiin kategorioihin laskiessaan muuttajien määriä tai pyrkiessään ymmärtämään liikkuvuuden syytä ja vaikutuksia.

Vähemmistöihin kuuluvat muuttajat ovat olleet kaksinkertaisesti näkymättömiä kansallista yhtenäisyyttä korostaneessa eurooppalaisessa historiankirjoituksessa, jossa niin liikkuvuus kuin identiteettien moninaisuus on ohitettu poikkeuksellisenä

¹ Ylijarajisten kytkösten ja liikkuvuuden yleisyydestä ks. tämän kirjan artikkeleiden lisäksi esimerkiksi Nevalainen 1999; Ekholm 2013; Jensen 2017; Keskitalo 2019; Elmgren 2021.

² Väestöjen monimuotoistumista kuvaava superdiversiteetin käsite tulee lähelle monia tämän kirjan teemoja. Se on kuitenkin laajuudessaan ja monitulkintaisuudessaan ohjannut tutkijoita pääosin muihin suuntiin kuin nimenomaan vähemmistökysymyksiin (Vertovec 2017). Romanisiirtolaisiin liittynyt tutkimus on puolestaan esimerkki siitä, kuinka yksittäisten vähemmistöryhmien muuttoliikkeisiin liittyvä tutkimus helposti erillistää tarkastelemaansa ilmiöt ikään kuin muista irrallisiksi poikkeustapauksiksi (Garapich, Fiałkowska & Mirga-Wójtowicz 2020).

tai marginaalisena (Lucassen 2005). Myös Suomessa muuttoliikkeet ja vähemmistöt ovat sopineet huonosti kansalliseen kertomukseen, joka on nojannut oletukseen suomalaisten kulttuurisesta tai peräti rodullisesta yhtenäisyydestä (esim. Leitzinger 2008; Tervonen 2014; Leinonen 2019). Myös maasta lähteneet on tältä pohjalta niputettu yhdeksi homogeeniseksi kuvitelluksi ryhmäksi, *ulkosuomalaisiksi*.

Muuttoliiketutkijat ovat tarkastelleet ulkosuomalaisuuden kategoriaa kriittisesti vain harvoin. Suomalainen muuttoliiketutkimus käynnistyi Atlantin yli suuntautuneen suuren muuttoliikkeen myötä 1900-luvun alussa. Huomio kohdistui suomenkielisiin ja yleensä työläistäustaisiin muuttajiin, joihin myös Ruotsin-siirtolaisuuden tutkimus myöhemmin keskittyi. Viime vuosikymmeninä on yhä enenevässä määrin tutkittu korkeasti koulutettuja muuttajia (esim. Koikkalainen 2013; Garam 2018). Tämä liittyy siirtolaisten sosiaalisen profiilin muuttumiseen. Kiinnostuksen kohteeksi hahmottuu silti edelleen yleensä suomenkielinen tai suomalaistaustaiseksi määritetty väestö, jolla ei ajatella olevan vähemmistö- tai maahanmuuttajataustaa – tai ainakaan sitä ei yleensä tuoda esiin.³ Muiden suomalaisten tavoin myöskään ”ulkosuomalaiset” eivät kuitenkaan ole yhtenäinen ryhmä. Vähemmistöjen suhteellisen vilkas ylijäräinen liikkuvuus tarkoittaa päinvastoin Suomesta lähtijöiden ja heidän jälkeläistensä muuta väestöä suurempaa kulttuurista heterogeenisyyttä (ks. esim. Hovi, Tervonen & Latvala-White 2021, 31–32, 66–68). Tutkijoiden kartoittaessa vuoroin katoavaksi, vuoroin säilyväksi tulkittua suomalaisuutta vaikkapa Yhdysvalloissa tai Australiassa onkin usein jäänyt huomaamatta, että monet lähtijöistä eivät alun perinkään identifioituneet yksiselitteisesti tai yksinomaan suomalaisiksi.

Vähemmistöihin liittyviä hiljaisuuksia ovat vahvistaneet myös toisenlaiset tekijät. 1800- ja 1900-lukujen suuret eurooppalaisten muuttoaalto tapahtuivat rotuajattelun ja nationalismin huippukaudella. Syrjintää, pakkoassimilaatiota ja toiseuttamista kokeneet muuttajat eivät uudessa asuinmaassa välttämättä halunneet välittää eteenpäin kulttuurista perintöään sosiaalisen leiman siirtymisen pelossa. Erityisesti Atlantin ylitys tarkoitti monen siirtolaisen kohdalla myös siirtymistä entistäkin suorasukaisempaan rodullisten erotteluiden todellisuuteen (ks. esim. Huhta 2017). Jensen (2019, 21) kuvaa pakon edessä tapahtunutta kulttuurisen taustan häivyttämistä Pohjois-Amerikkaan 1800-luvun lopulta 1900-luvun alkupuolelle muuttaneiden saamelaisien osalta: ”Harvat ensimmäisen polven saamelaiset siirtolaiset kertoivat avoimesti jälkeläisilleen saamelais-identiteetistään. [...] Kun heiltä [ensimmäisen polven siirtolaisilta] on kysytty asiasta, monet jälkeläiset ovat kohdanneet vaikenemisen muurin ja aiheen välttelemiseen tähtääviä vaikenemisen strategioita.”

Nämä ”vaikenemisen strategiat” ja niiden taustalla ollut rodullistaminen tai paine assimiloitua toistuvat hyvin erilaisissa vähemmistötaustaisten muuttajien tarinois-

³ Huomattavan poikkeuksen muodostaa suomenruotsalaisten muuttoliikkeisiin kohdistunut tutkimuksen traditio. Sen varhaisena esimerkkinä voidaan pitää Johannes Näsen jo 1920-luvun alussa toteuttamaa kyselytutkimusta Yhdysvaltoihin muuttaneiden suomenruotsalaisten ammasteista (Näse 1922).

sa. Laura Ekholm kirjoittaa tässä kirjassa ruotsalaissyntyisen teollisuusneuvos Axel Wilhelm Wahrenin (1814–1885) taloudellisesta menestystarinasta Suomessa, joka oli mahdollista vain hänen jätettyään juutalaisen uskonsa. Menestyäkseen (ja saadakseen ylipäänsä asua maassa) Wahrenin oli häivyttävä taustansa. Ekholm osoittaa, että myöhempi, Wahrenista suurmiestarinaa rakentanut suomalainen historiankirjoitus oli halukas tekemään saman. Ilmeisesti ensimmäinen Suomen kansalaisuuden saanut afrikkalaistaustainen, Suomeen lapsena adoptoitu Rosa Emilia Lemberg (o.s. Clay, 1875–1959) matkusti puolestaan 1904 siirtolaiseksi Yhdysvaltoihin. Siellä monilahjakas Lemberg kohosi amerikansuomalaisen työväenliikkeen merkittäväksi kulttuurivai-kuttajaksi. Hänen tyttärtään kuitenkin kiusattiin lapsena tummasta ihonväristä niin, että tämä vaikei äitinsä afrikkalaisista juurista elämänsä loppuun asti. Lembergin tyttärentyttäjä kuvasi vuonna 2009 tämän luomaa ristiriitaista perintöä:

Kun äiti kuoli, me saimme tietää hänen salaisuutensa: afrikkalaista verta virtasi suonissamme! Lopultakin ymmärsimme, miksi äiti piti aina hellehattua ja pitkähihaisia paitoja kesällä. Mitä emme voineet ymmärtää, oli se, miksi hän piti meidän afrikkalaisen, arabialaisen ja englantilaisen perimämme salaisuutena. Hetken aikaa tuntui sokeeraavalta, etten ollut tiennyt, kuka todella olin.” (*Helsingin Sanomat* 24.1.2010.)

Vähemmistöjen liikkuvuutta koskevat hiljaisuudet toistuvat siis niin tutkimuksessa, julkisissa keskusteluissa kuin yksityisellä tasolla. Tämä herättää kysymyksiä, jotka kohdistuvat paitsi vähemmistöihin, niiden yhteiskunnalliseen asemaan ja historiaan, myös muuttoliikkeisiin ja niiden tutkimukseen, ulkosuomalaisuuteen sekä kansallisvaltioon nimeltä Suomi. Miksi muuttoliiketutkijat ovat niin pitkään ohittaneet usein selvästi muuta väestöä liikkuvammat vähemmistöryhmät? Mikä selittää monien ryhmien selvää yliedustusta maastamuuttajien joukossa, ja mitä se kertoo kulttuurisen yhtenäisyyden tuottamisesta kansallisvaltiossa? Miltä suomalainen yhteiskunta on näyttänyt maasta lähteneiden tai sinne saapuneiden ”toisten” näkökulmasta?

Lähestymme näitä kysymyksiä tapaustutkimuksin, joista monien aihepiirejä ei ole aiemmin juuri tutkittu. Kirjan luvut keskittyvät pääosin etnisten, mutta osin myös muunlaisten vähemmistöryhmien liikkuvuuden kokemuksiin 1800-luvun lopulta 2020-luvulle. Tapaustutkimusten ytimessä ovat muuttajien ja heidän jälkeläistensä ylijarjaisat elämäntulot, joita lähestytään useissa teksteistä haastatteluiden ja muistitietohistorian keinoin.

Vähemmistöt, muuttoliikkeet ja kansallisvaltio

Käsitteet ”vähemmistö” ja ”siirtolainen” ovat merkitykseltään liukuvia ja osittain päällekkäisiä. Tutkimuskirjallisuudessa vähemmistöillä viitataan yleensä ryhmiin, joita erottaa valtaväestöstä kieli, uskonto tai etninen/kulttuurinen tausta sekä subjektiivivi-

nen kokemus kuulumisesta vähemmistöryhmään. Tutkimuksessa voidaan erottaa lain tarjoamaa erityissuojaa nauttivat kansalliset vähemmistöt sosiaalisista ja poliittisista vähemmistöistä, joilla ei välttämättä ole laissa tunnustettua asemaa (Sasse & Thielemann 2005). Myös sukupuoli- ja seksuaalivähemmistöjen voidaan ajatella kuuluvan sosiaalisiin vähemmistöihin, koska he kohtaavat marginalisointia yhteiskunnan eri alueilla ja koska monet heistä kokevat kuuluvansa vähemmistöryhmään.

Tietyn vähemmistön syntyhistoria voi juontua historialliseen liikkuvuuteen, mutta myös sosiaalisiin ja poliittisiin prosesseihin. Esimerkiksi romanivähemmistön historiassa ja asemassa on nähtävissä kaikkia näitä piirteitä (Sasse & Thielemann 2005). Viime vuosina vähemmistöjen tutkimuksessa on vähemmistön määrittelyn sijaan yhä enemmän kiinnitetty huomiota prosesseihin ja rakenteisiin, jotka tuottavat vähemmistöasemaa, sekä toisaalta vähemmistöjen vastastrategioihin (esim. Huss 2016; Toivanen 2019).

Suomessa puhutaan usein perinteisistä tai "vanhoista" vähemmistöistä sekä "uusista", viimeisten vuosikymmenien aikana maahanmuuton seurauksena syntyneistä vähemmistöistä. Edellisellä viitataan saamelaiseen alkuperäiskansaan sekä ruotsinkielisiin, romaneihin, juutalaisiin, tataareihin, karjalaisiin ja niin kutsuttuihin vanhavenäläisiin (Suomeen 1800-luvulla ja 1900-luvun alkupuolella muuttaneet venäläiset ja heidän jälkeläisensä). Kuitenkin myös monien vanhojen vähemmistöjen muodostuminen linkittyy suhteellisen tuoreisiin muuttoliikkeisiin. Maahanmuuton myötä muotoutuvat "uudet" vähemmistöt lienevät puolestaan myös tulevaisuuden "vanhoja" vähemmistöjä. Erottelu vanhoihin ja uusiin vähemmistöihin onkin varsin keinotekoinen. Se voi myös piilottaa näkyvistä, miten muuttoliikkeet ovat jatkuvasti muovanneet Suomen nykyisellä alueella asuvan väestön historiaa.

Vähemmistöjen historia kietoutuu monisyisesti niin vapaaehtoisin kuin pakotettuihin muuttoliikkeisiin. Monille historiallisesti ylirajaisille ryhmille liikkuvuus ja jaettuun etnisyyteen perustuvat verkostot ovat avanneet mahdollisuuksia kaupankäyntiin, kansainvälistymiseen ja vaurastumiseen (ks. esimerkiksi Ainur Elmgrenin ja Laura Ekholmin luvut tässä kirjassa). Toisaalta vähemmistöjen syrjintä tai suoranainen vaino on ollut keskeinen liikkeelle työntäjä varsinkin kansallisvaltioiden aikakaudella. Nimenomaan kansallisvaltioiden syntyhistoria ja siihen liittyneet sodat, rajojen vetäminen ja etniset puhdistukset ovatkin vaikuttaneet dramaattisesti monien vähemmistöjen asemaan 1800-luvulta lähtien. Itse asiassa ajatus "vähemmistöistä" muusta kansakunnasta erillisinä, selvärajaisina kokonaisuuksina on osin kansallisvaltioiden muodostumisen sivutuote, kun uuden "me" -ryhmän rakentaminen on tehnyt kielellisesti tai kulttuurisesti eroavat uudella tavalla näkyviksi. Samalla juuri vähemmistöt ovat olleet rodullistamisen, toiseuttamisen ja pahimmillaan tuhoavan väkivallan tähtäimessä, kuten juutalaisten ja romanien historia Euroopassa osoittaa.

Vähemmistöillä on kokoaan merkittävämpi rooli myös muuttoliikkeiden hallinnan historiassa. Eri puolilla Eurooppaa toteutettiin uskonsotien aikakaudella esimerkiksi juutalaisiin, muslimeihin ja hugenotteihin kohdistuneita joukkokarkotuksia. Samaan aikaan romanit ja näihin rinnastetut liikkuvat ryhmät (esimerkiksi jenishit, Irlannin

travellersit, Ruotsin resandefolket) joutuivat monissa maissa käytännössä pysyvästi lainsuojattomaan asemaan. Kansallisvaltioiden nousu tarkoitti puolestaan niin siirtolaisten kuin vähemmistöjen hahmottamista entistä vahvemmin kontrollointia ja erityislakeja vaativina ongelmina. Erilaisten rodullistettujen tai muuten ei-toivottujen tulijoiden pysäyttäminen olikin keskeisessä asemassa 1800-luvulla kehittyneissä moderneissa maahanmuuttosäännöksissä. Esimerkiksi autonomian ajan Suomen lainsäädäntö pyrki kategorisesti estämään romanien ja juutalaisten maahantulon, ja jälkimmäiseen ryhmään kohdistettiin myös toistuvia maastakarkotuksia.

Myös kansallisvaltioiden rajojen muodostuminen ja niiden vetämiseen liittyvät sodat ja väestönsiirrot ovat vaikuttaneet vahvasti moniin Suomen vähemmistöryhmiin. Ellen Marie Jensen ja Tim Frandy tuovat esille tässä kirjassa, kuinka Pohjoismaiden tiukentunut rajapolitiikka sekä kolonisaatio- ja assimilaatiopyrkimykset kavensivat saamelaisväestön elinehtoja 1800-luvun lopulta lähtien. Tämä lisäsi saamelaisten lähtömuuttoa Saamenmaalta ja vaikutti siten nykyisen 30 000–60 000 hengen suuruiseksi arvioidun amerikansaamelaisen vähemmistön muotoutumiseen. Karjalan kannaksen menettäminen Neuvostoliitolle 1944 ja sitä seurannut yli 420 000 hengen väestönsiirto johtivat puolestaan karjalaisen kulttuurin ja identiteetin perustavanlaatuisen uudelleenmuotoutumiseen. Evakkoon joutuminen teki karjalaisista käytännössä ympäri Suomea hajautuneen vähemmistöryhmän, ja ruokki osaltaan lähtömuuttoa Ruotsiin, Kanadaan, Australiaan ja Yhdysvaltoihin. Usein unohdetaan, että Karjalasta evakuoitujen joukossa oli myös suuri osa Suomen romaniväestöstä, ortodokseista ja karjalankielisistä. Myös nämä ryhmät joutuivat hakemaan uudelleen paikkaansa sodanjälkeisessä Suomessa – tai, kuten vaikkapa tämän kirjan kansikuvassa olevien Blomeruksien kohdalla, sen ulkopuolella.

Suoraan tai epäsuorasti syrjivä lainsäädäntö tai kielteiseksi koettu yhteiskunnallinen ilmapiiri on työntänyt monenlaisiin vähemmistöihin kuuluvia toiseen, sallivammaksi tai vastaanottavammaksi koettuun yhteiskuntaan. Suomen modernissa muuttoliikkeiden historiassa jälkimmäisessä roolissa on käytännössä usein ollut Ruotsi (ks. esimerkiksi Lindbergin, Tervosen ja Jeskasen sekä Henrikssonin luvut tässä teoksessa). Vaikutussuhteet valtioiden ja vähemmistöjen liikkuvuuden välillä eivät silti ole yksisuuntaisia. Kansainvälinen liikkuvuus luo uusia yllärajoja kytköksiä ja voi mahdollistaa myös rasismia, homofobiaa ja muita syrjinnän muotoja haastavan poliittisen mobilisaation. Ruotsissa ja muualla Euroopassa asuneilla aktivisteilla onkin ollut keskeinen rooli esimerkiksi Suomen romaniyhdistyksen (1967) ja Seksuaalinen tasavertaisuus SETA:n (1974) varhaisvaiheissa. Myös saamelaisten poliittinen aktivoituminen toisen maailmansodan jälkeisessä Suomessa tukeutui pohjoismaisiin kontakteihin ja kokemuksiin. Lindberg tuo puolestaan esille tässä kirjassa, kuinka ruotsinkielisten kuurojen laajamittainen muuttoliike Ruotsiin toimi poliittisena argumenttina vähemmistön vaatiessa asemansa parantamista Suomessa. Vähemmistöjen aktivoituminen ja sitä kautta syntynyt moderni suomalainen vähemmistöpolitiikka voidaankin nähdä monin tavoin yllärajoisina ilmiöinä (ks. esim. Pulma 2006).

Emme lähesty tässä kirjassa kansallisvaltiota siis vain neutraalina liikkuvuuden näyttämönä, vaan historiallisesti suhteellisen tuoreena rakenteena, jonka nousu politisoi niin siirtolaisten kuin vähemmistöjenkin aseman. Samaan aikaan vähemmistöt ovat toiminnallaan muovanneet kansallisvaltioita, esimerkiksi puolustamalla vähemmistöjen oikeuksia ja tasa-arvoa. Kiinnitämme huomiota siihen, että kansallisvaltiot eivät ole vain säännelleet liikkuvuutta, mutta myös synnyttäneet sitä sotien, assimilaatiopyrkimysten ja karkotusten kautta. Samalla juuri kansallinen katse on tuottanut monet niistä hiljaisuuksista ja sokeista pisteistä, jotka motivoivat tätä kirjaa. Niin siirtolaiset kuin vähemmistöt ovat sopineet huonosti ajatukseen yhteiskunnasta selvärajaisena yksikkönä, jossa kansa ja valtio muodostavat toisistaan erottamattoman, staattisen kokonaisuuden (Wimmer & Glick Schiller 2002; Marfleet 2007). Esimerkiksi Outi Kähärin tässä kirjassa käsittelemät inkeriläisten palautukset Neuvostoliittoon ja pakomatkat Ruotsiin sekä Simo Muirin tutkimat juutalaisten jatkosodan aikaiset pakosuunnitelmat kuuluvat lisäksi tapahtumiin, joita on ollut vaikea sisällyttää positiiviseen kansalliseen kertomukseen. Ne on siksi ollut helpompi ohittaa niin tutkimuksessa kuin julkisissa keskusteluissa.

Kirjan artikkelit

Kirjan artikkelit on jaoteltu kolmeen temaattiseen osioon. Ensimmäisen osion *Ylirajainen toiseus* luvut käsittelevät muuttoliikkeiden ja ylirajaisien yhteisöjen ja identiteettien kietoutumista toisiinsa. Aleksi Huhta ja Mats Wikström tutkivat henkilöhistoriallisesta näkökulmasta Pohjois-Amerikkaan ja sieltä takaisin Suomeen muuttaneiden Aili Backlundin (os. Kovanen/Holm) ja Georg Backlundin siirtolaistarinaa, ja sen kautta edelleen vähemmistöaseman ja siihen liittyvien toiseuden ja ulkopuolisuuden kokemusten moninaisuutta ja kontekstisidonnaisuutta. Vaikka siirtolaisuuskokemuksella on ollut suuri merkitys Suomen ruotsinkieliselle työväenliikkeelle, suomenruotsalaiset vasemmistoradikaalit ovat jääneet amerikansiirtolaisuutta koskevan tutkimuksen ulkopuolelle. Poliittisen ja kielellisen vähemmistöaseman risteymä tuotti monikerroksisia toiseuden kokemuksia myös Suomeen palaamisen jälkeen.

Ellen Marie Jensen ja Tim Frandy käsittelevät luvussaan saamelaisten 1800-luvun lopulla alkanutta muuttoa Yhdysvaltoihin ja assimilaation ja toiseuttamisen historian synnyttämiä ylisukupolvisia kysymyksiä diasporisesta alkuperäiskansaidentiteetistä. He nostavat esille kysymyksen siitä, mitä tapahtuu, kun näkymättömäksi muuttunut diasporinen ryhmä alkaa elvyttämään kulttuuriaan ja identiteettiään.

Ainur Elmgren kirjoittaa Suomen tataarien ylirajaisesta elämästä 1800-luvulta 1900-luvun alkupuoliskolle. Hän tuo esiin, miten ylirajaiset verkostot tarjosivat tataareille mahdollisuuksia, joihin heillä ei Suomessa ollut pääsyä: tilaisuuksia opiskella ja edetä uralla sekä harjoittaa poliittista ja kulttuurista toimintaa. Tataarien elämätku-

lut osoittavat monitasoisten ja -paikkaisten identiteettien tavallisuutta ja jatkuvuutta useamman sukupolven aikana, kauan ennen kuin puhe monikulttuurisuudesta tai kaksoiskansalaisuudesta rantautui Suomeen.

Laura Ekholm puolestaan pohtii teollisuusneuvos Axel Wilhelm Wahrenin ylijärjestyksen elämäntarinan kautta, mitä vähemmistötaustaisen muuttajan vaiheita käsittelevä historiankirjoitus paljastaa juutalaisten asemasta 1800- ja 1900-lukujen Euroopassa. Kuten yllä on todettu, ruotsalaissyntyisen Wahrenin muutto Suomeen ja eliittiaseman saavuttaminen Suomen talouspiireissä oli mahdollista vain hänen jätettyään juutalaisen uskonsa. Samalla Wahrenin taloudellinen menestystarina ei olisi ollut mahdollinen ilman hänen juutalaisen sukunsa kansainvälistä osaamista ja verkostoja. Tampere-laiselle Finlaysonille rekrytoitiin myös kveekari- ja pietistitaustaisia insinöörejä, joita saatettaisiin nykykeskusteluissa kutsua kansainvälisiksi huippuosaajiksi. Ekholmin luku osoittaakin konkreettisella tavalla, miten vähemmistöihin kuuluneiden muutto-liikkeillä on usein ollut kokoaan suurempi taloudellinen ja yhteiskunnallinen merkitys.

Toisen osion *Pakolaisuus* tarkastelun kohteena on vähemmistöasemassa olleiden pakkomuutto Suomesta toisen maailmansodan aikana tai sen jälkeisinä vuosina. Simo Muirin, Seija Jalagin ja Outi Kähärin tekstit tuovat esiin, miten Suomen yhteistoiminta ensin natsi-Saksan ja sitten Neuvostoliiton kanssa loi pelon ja epäluottamuksen ilmapiiirin, joka pakotti epävarmassa asemassa olleet ryhmät harkitsemaan pakoa maasta. Muir tutkii suomenjuutalaisten toisen maailmansodan aikaisia evakuoitintuunnitelmia ja toteutuneita evakuoitintoja Suomesta. Hän pohtii muistipolitiikan näkökulmasta, miksi näistä suunnitelmista ja evakuoinneista on vaiettu suomenjuutalaisten keskuudessa toisen maailmansodan jälkeisenä aikana, ja miten ne on myös pitkälti sivuutettu suomalaisessa historiankirjoituksessa.

Jalagin analyysi keskittyy itäkarjalaisten pakolaisuuteen Ruotsiin vuosina 1944–1949. Hän tutkii alun perin 1920- ja 1930-luvulla Suomeen paenneiden itäkarjalaisten rajan ylittämistä ja asettumista Ruotsiin sekä selviytymisen taktiikoita, joiden kautta nämä ”kaksinkertaiset pakolaiset” pyrkivät luomaan perheilleen toimintamahdollisuuksia Ruotsin ulkomaalaispolitiikan asettamissa puitteissa. Jalagin tutkii samalla kulttuurista siirtymää, jossa suomen kieli ja työväenluokkaisuus ovat yhdistäneet venäjänkarjalaisia pakolaisia ja Ruotsiin myöhemmin tulleita suomalaissiirtolaisia. Tämän siirtymän myötä Itä-Karjalan pakolaiset ovat integroituneet osaksi ruotsin-suomalaista järjestökenttää ja identiteettiä. Kähäri tarkastelee inkeriläisten epäluottamuksen kokemuksia Suomessa toisen maailmansodan aikaisten väestönsiirtojen (1943–1944) jälkeen sekä näiden kokemusten merkitystä pakolaisuudessa Ruotsiin. Hän tuo esiin, miten Suomen ensin Saksan ja sitten Neuvostoliiton kanssa harjoittama politiikka sekä inkeriläisten arjen kohtaamiset suomalaisten viranomaisien ja työnantajien kanssa synnyttivät ”ylirajaista pelon politiikkaa”, joka sai osan inkeriläisistä pakenemaan Ruotsiin.

Viimeisessä osiossa *Hyvinvointivaltion toiset* kirjoittajat tuovat esiin suomalaisen hyvinvointivaltion katvealueita, joissa koettu mahdollisuuksien puute, syrjintä tai

suoranainen perusoikeuksien puuttuminen on saanut vähemmistöihin kuuluvia lähtemään maasta. Hanna Lindbergin teksti käsittelee ”vähemmistöjen vähemmistöä”, suomenruotsalaisia kuuroja, ja heidän muuttoaan Suomesta Ruotsiin 1950-luvulta 1990-luvulle. Ruotsinkielisistä kuuroista valtaosa on muuttanut Ruotsiin, koska heidän mahdollisuutensa kouluttautua Suomessa äidinkielellään ovat olleet olemattomat. Heidän muuttokokemuksensa viittaavatkin vapaaehtoisen ja pakkomuuton välisen jaottelun häilyvyyteen. Käsitteen ”kuurojen tila” (*deaf space*) avulla Lindberg havainnollistaa lisäksi Suomen ja Ruotsin välisen valtionrajan toissijaisuutta suomenruotsalaisten kuurojen ylijarjaisessa elämässä, haastaen jälleen kansallisvaltiokeskeistä lähestymistapaa muuttoliikkeisiin.

Myös Miika Tervosen ja Inka Jeskasen luvussa pakkomuuton ja vapaaehtoisen muuttoliikkeen välinen ero liudentuu, kun tarkastelussa on suomalaisromanien muutto Ruotsiin. Toisen maailmansodan jälkeen romanien sosiaalinen, taloudellinen ja yhteiskunnallinen asema Suomessa kurjistui. Nopean kaupungistumisen ja rakennemuutoksen (sekä monien kohdalla evakkoon joutumisen) myötä romanien pääväestön taholta kokema systemaattinen syrjintä ja rasismi kärjistyivät. Huomattava osa usein slummimaisiin oloihin joutuneista romaneista muutti Ruotsiin. Tervosen ja Jeskasen analyysi paljastaa, että vaikka romaniväestö kohtasi toiseuttamista myös Ruotsissa, yleisesti ottaen he kokivat Ruotsin Suomea avoimemmaksi maaksi, jossa oli helpompaa tulla taloudellisesti toimeen. Samalla monet kahden maan välillä eläneet kokivat jääneensä välitilaan, jossa sen paremmin Ruotsi kuin Suomikaan ei enää välttämättä hahmottunut selkeästi kotimaaksi.

Hyvin toisentyypisestä lähtökohdasta huolimatta kokemus välitilasta toistuu teoksen päättävässä Blanka Henrikssonin luvussa, joka käsittelee suomenruotsalaisten nuorten aikuisten muutttoa Ruotsiin 2010-luvulla. Henriksson lähestyy aihetta arjessa koettujen eritasoisten rajojen näkökulmasta, tarkastellen valtion rajojen sekä kieli- ja kulttuurirajojen merkitystä näiden nuorten aikuisten elämässä. Vaikka muuttajat kokivat Ruotsiin muuton helpoksi niin kielen, kulttuurin kuin itse maahanmuuton osalta, he kuitenkin kokivat arjessaan ulkopuolisuuden tunnetta ja epämuodollisia rajoja, joita heidän oli vaikea ylittää.

Tämän kirjan luvut tuovat esiin samankaltaisia piirteitä hyvin erilaisiin vähemmistöryhmiin kuuluvien muuttajien kokemuksissa. Nämä piirteet liittyvät osin toiseuden kokemuksiin, jotka saattavat muuntaa mutta myös ”seurata” syrjinnän tai rodullistamisen kohteina olleita muuttajia heidän liikkueensa maasta toiseen. Tällaisia kokemuksia on muun muassa Jensenin ja Fradyn tutkimilla saamelaiden jälkeläisillä ja Tervosen ja Jeskasen tarkastelemilla Ruotsiin muuttaneilla suomalaisromaneilla. Vähemmistöihin identifioituvien muuttoreitit ja -alueet ovat olleet pitkälti yhteneväisiä muiden muuttajien kanssa (esim. Roinila 2014; Jensen 2017). Etniset erottelut ovatkin voineet seurata muuttajia muiden sosiaalisten rajalinjojen tavoin, muistuttaen tässä suhteessa vaikkapa suomalaisten siirtolaisyhteisöjen jakautumista poliittisesti ”punaisiin” ja ”valkoisiin”.

Toisaalta muuttoliikkeet ovat avanneet uusia mahdollisuuksia identiteetin omaehtoiseen määrittelyyn, sosiaaliseen liikkuvuuteen ja poliittiseen mobilisaatioon. Liikkeelle lähtö on paitsi vaatinut resursseja, myös tuottanut niitä. Esimerkiksi Huhdan ja Wikströmin luku osoittaa, kuinka Pohjois-Amerikkaan muuttaneiden suomenruotsalaisten vasemmistolaisten asema eri kansallisten ryhmien välissä antoi heille merkittävän välittävän aseman yhdysvaltalaisessa työväenliikkeessä. Tämä välittäjäsema ja siihen liittynyt kyky toimia ja vaikuttaa monissa eri sosiaalisissa ympäristöissä heijastuivat Georg ja Aili Backlundin kaltaisten siirtolaisten paluumuuton myötä myös Suomen poliittiseen elämään. Myös Ekholmin tutkiman Alex Wilhelm Wahrenin menestyksekkäs ura osoittaa ylijarjaisen ”välissä olemisen” paitsi tekevän näkyväksi sosiaalisia raja-aitoja, myös luovan edellytyksiä niiden ylittämiseen.

Toivomme tämän kirjan toimivan ennen kaikkea keskustelun avaajana kentällä, joka kaipaa kipeästi lisää tutkimusta. Kirjan luvut nostavat yhdessä esiin niitä merkittäviä seurauksia, joita liikkuvuuden monimuotoisuudella on ollut paitsi vähemmistöjen itsensä, myös muuton lähtö- ja kohdemaiden kannalta. Tässä mielessä *Vähemmistöt muuttajina* ei käsittelekään ”marginaalisia” ilmiöitä. Päinvastoin, se purkaa ohitettujen muuttoliikekokemusten kautta tutkimuksen ja julkisen keskustelun hiljaisuuksia ja sokeita pisteitä ja haastaa kansallisvaltiokeskeistä tapaa hahmottaa muuttoliikkeitä ja niiden merkitystä.

Kiitokset

Kiitämme lämpimästi kirjaan kirjoittaneita kollegoitamme, sekä toimitustyötä tukenutta A. ja T. Mattilan säätiötä. Kiitämme lisäksi monia muita tämän kirjan syntyä edesauttaneita. Näihin kuuluvat erityisesti Siirtolaisuusinstituutin ja Oulun yliopiston kollegat sekä tämän kirjan kaksi anonymia vertaisarvioijaa, joilta olemme saaneet lukuisia kommentteja, kannustusta, neuvoja ja aiheellista kritiikkiä. Sama pätee hankkeessa mukana olleisiin kirjoittajiin, jotka joutuivat muiden kiireiden tai katkonaisten rahoitusten vuoksi jättäytymään prosessista ennen sen valmistumista. Saimme kirjahankkeen käynnistämävaiheessa tärkeää tukea ja neuvoja Siirtolaisuusinstituutin aiemmalta toimitusjohtajalta Tuomas Martikaiselta. Lisäksi toimitustyön loppuvaiheessa meitä auttoivat Siirtolaisuusinstituutin harjoittelijoina toimineet Maria Niemiharju, Charlotta Lahnahti ja erityisesti käsikirjoituksen viittaukset ja lähdeluettelot läpikäynyt Venla Koivuluhta. Kiitämme lisäksi Kirsi Sainiota, Elisabeth Wideä, Risto Blomsteria ja Gunni Nordströmiä.

Lähteet

Lehdet

Helsingin Sanomat 24.1.2010.

Kirjallisuus

- Ekholm, Laura (2013). *Boundaries of an Urban Minority: The Helsinki Jewish Community from the end of Imperial Russia until the 1970s*. Publications of the Department of Political and Economic Studies 11, University of Helsinki.
- Elmgren, Ainur (2021). 'Our Secret Weapon' – Minority Strategies of the Finnish Tatars 1890-1945. *Journal of Finnish studies*, 24 (1&2), 62–93.
- Garam, Irma (2018). *Suomalaisten tutkinto-opiskelu ulkomaisissa korkeakouluissa*. Raportit ja selvitykset 2018:8. Helsinki: Opetushallitus.
- Garapich, Michal, Kamila Fiałkowska & Elżbieta Mirga-Wójtowicz (2020). Why Do Roma Migrate? A Critical Analysis of Academic Silence in Polish Scholarship. *Critical Romani Studies*, 2 (2), 4–22.
- Haikkola, Lotta (2012). *Monipaikkainen nuoruus. Toinen sukupolvi, transnationaalisuus ja identiteetit*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Hovi, Tuomas, Tervonen, Miika & Latvala-White, Heidi (2021). *Muuttuva ulkosuomalaisuus : Kyselytutkimus maastamuutosta ja ulkosuomalaisuudesta*. Turku: Siirtolaisuusinstituutti.
- Huhta, Aleks (2017). *Toward a Red Melting Pot: Racial Thinking of Finnish-American Radicals, 1900–1938*. PhD dissertation. Turku: University of Turku.
- Huss, Leena (2016). Language Education Policies and the Indigenous and Minority Languages of Northernmost Scandinavia and Finland. Teresa McCarty & Stephen May (toim.), *Language Policy and Political Issues in Education*. New York: Springer International Publishing, 367–381.
- Jensen, Ellen Marie (2017). Sámi Immigration and Contemporary Sámi American Identity in the USA. Hingarová Vendula & Ellen Marie Jensen (toim.), *Trans-Atlantic Migration. Czech and Scandinavian Perspectives on History, Literature, and Language*. Praha: Univerzita Karlova, 13–24.
- Kepsu, Kaisa (2016). *Hjämnflykt eller inte? En analys av den svenskspråkiga flyttningen mellan Finland och Sverige 2000–2015*. Helsingfors: Tankesmedjan Magma.
- Keskitalo, Pigga (2019). Nomadic Narratives of Sámi People's Migration in an Old and New Era. Satu Uusiautti & Nasifa Yeasmin (toim.), *Arctic Migration*. Rovaniemi: Lapland University Press, 31–65.

- Koikkalainen, Saara (2013). *Making It Abroad: Experiences of Highly Skilled Finns in the European Union Labour Markets*. PhD dissertation. Rovaniemi: University of Lapland.
- Leinonen, Johanna (2019). Migration Research in Finland: State of the Field. Johanna Leinonen (toim.), *Muuttoliikebibliografia*. Turku: Siirtolaisuusinstituutti, 9–41.
- Leitzinger, Antero (2008). *Ulkomaalaispolitiikka Suomessa 1812–1972*. Helsinki: East-West Books.
- Lucassen, Leo (2005). *The Immigrant Threat: The Integration of Old and New Migrants in Western Europe since 1850*. Urbana: University of Illinois Press.
- Marfleet, Philip (2007). Refugees and History: Why We Must Address the Past. *Refugee Survey Quarterly*, 26 (3), 136–148.
- Nevalainen, Pekka (1999). *Viskoi kuin luoja kerjäläistä: Venäjän pakolaiset Suomessa 1917–1939*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Näse, Johannes (1922). Finlandssvenskarna i Amerika. *Svensk-Ostrobttniska Samfundet, Arkiv för Svenska Öbsterbotten, band 1, häfte 3–4*. Vaasa: F.W. Unggrens Boktryckeri, 245–275.
- Pulma, P. (2006). *Suljetut ovet: Pohjoismaiden romanipolitiikka 1500-luvulta EU-aikaan*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Roinila, Mika (2014). Finland-Swedes in North America. Auvo Kostianen (toim.), *Finns in the United States: A History of Settlement, Dissent, and Integration*. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 221–240.
- Sasse, Gwendolyn & Eiko Thielemann (2005). A Research Agenda for the Study of Migrants and Minorities in Europe. Special Issue: Migrants and Minorities in Europe. *JCMS: Journal of Common Market Studies*, 43 (4), 655–671.
- Suomen virallinen tilasto (SVT) (2020). *Muuttoliike; Vieraskieliset; Ulkomailla syntyneet*. Helsinki: Tilastokeskus.
- Tervonen, Miika (2014). Historiankirjoitus ja myytti yhden kulttuurin Suomesta. Pirjo Markkola, Hanna Snellman, & Ann-Catrin Östman (toim.), *Kotiseutu ja kansakunta: miten suomalaista historiaa on rakennettu*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 137–162.
- Tiilikainen, Marja (2016). Somalialaisten nuorten ylitraajainen liikkuminen. Antti Kivijärvi & Marja Peltola (toim.), *Lapset ja nuoret muuttoliikkeessä*. Helsinki: Nuorisotutkimusseura, 119–131.
- Toivanen, Reetta (2019). Beyond Legal Categories of Indigeneity and Minority-ness: The Case of Roma and Falling In-Between. Roberta Medda-Windischer, Caitlin Boulter & Tove H. Malloy (toim.), *Extending the Protection to Migrant Populations in Europe: Old and New Minorities*. London: Routledge, 65–88.
- Vertovec, Steven (2007). Super-diversity and its Implications. *Ethnic and Racial Studies*, 30:6, 1024–1054.
- Vertovec, Steven (2019). Talking Around Super-diversity. *Ethnic and Racial Studies*, 42:1, 125–139.
- Wimmer, Andreas & Nina Glick Schiller (2002). Methodological Nationalism and Beyond: Nation-state Building, Migration and the Social Sciences. *Global Networks*, 2 (4), 301–334.

I

Ylirajainen toiseus

2. Rakkautta ja radikalismia New Yorkissa: kahden nuoren suomenruotsalaisen siirtolaismatka kommunismiin

Alexi Huhta & Mats Wickström

Kun Suomen Kansandemokraattisen Liiton (SKDL) kansanedustaja Georg Backlund vuonna 1970 jätti valtakunnanpolitiikan, toimittaja Anders Huldén totesi eduskunnan menettäneen viimeisen amerikansosialistinsa (Huldén 1970, 77). Ennen Backlundia eduskunnassa oli istunut lukuisia työväenpuolueiden kansanedustajia, joilla oli kokemuksia Amerikan-siirtolaisuudesta – tunnettuja esimerkkejä ovat Oskari Tokoi, Taavi Tainio ja Yrjö Sirola. Siirtolaisuuskokemuksella on ollut kuitenkin erityisen suuri merkitys Suomen ruotsinkieliselle työväenliikkeelle. Suomeen palanneet, Pohjois-Amerikassa sosialismiin tutustuneet siirtolaiset olivat merkittävässä roolissa Pohjanmaan suomenruotsalaisen työväenliikkeen kehittämisessä (Rundt 1992). Siirtolaisuuskokemusten merkityksiä suomalaiselle työväenliikkeelle tai Suomen ruotsinkielisen vähemmistön poliittisille mobilisoitumisille ei kuitenkaan ole juuri tutkittu.

Tarkastelemme tässä luvussa kielivähemmistöön kuuluneiden siirtolaisten radikalisoitumiskokemuksia kahden toisiinsa limittyneen henkilöhistorian kautta. Tarkastellut henkilöt ovat Aili Backlund (os. Kovanen/Holm) ja Georg Backlund, jotka muuttivat tahoiltaan Yhdysvaltoihin 1920-luvulla ja tutustuivat toisiinsa 1930-luvun alun New Yorkissa. Palattuuaan Suomeen heistä tuli 1930-luvun jälkipuoliskolla keskeisiä sosialistisia toimijoita ruotsinkielisellä Pohjanmaalla. Toisen maailmansodan jälkeen he liittyivät laillistettuun Suomen Kommunistiseen Puolueeseen (SKP), ja heistä tuli puolueen ja sen monien alajärjestöjen ammattikaadereita eläkeikänsä asti. Georgin ura vei aina Arkadianmäelle saakka.

Tuomalla esiin ruotsinkielisten siirtolaisten kokemuksia valaisemme suomenruotsalaisen vähemmistön merkitystä suomalaisessa Amerikan-siirtolaisuudessa. Samalla korostamme myös ruotsinkielisten siirtolaisten moninaisuutta. Backlundien henkilöhistorioiden kautta avautuu näkökulmia vasemmistolaisessa työväenliikkeessä

toimineiden suomenruotsalaisten siirtolaisten tutkimattomaan historiaan. Henkilöhistorioiden kautta avaamme myös siirtolaisuuskokemuksen moninaisuutta yksittäisten henkilöiden elämässä. Tarkastelemiemme henkilöiden elämässä siirtolaisuudessa ei ollut kyse vain yksittäisestä matkasta valtioiden rajojen yli, vaan monista toisiinsa kytkeytyneistä matkoista. Backlundien siirtolaisuuskokemukset muotoutuivat aikana, jolloin siirtolaisuus oli yhtäältä keskeinen osa nuorten pohjalaisten kokemusmaailmaa, mutta jossa toisaalta kansallisvaltiot niin Euroopassa kuin Pohjois-Amerikassa pyrkivät vahvistamaan kontrolliaan ihmisten liikkumisesta mm. passijärjestelmän käyttöön oton avulla (Torpey 2000, 120–121). Backlundien elämänvaiheet valottavat, miten liikkumaan tottuneet pohjalaisnuoret kokivat pyrkimykset kontrolloida muuttoliikkeitä.

Backlundien vaiherikasta henkilöhistoriaa selvittämällä luku tuo uusia näkökulmia niin työväenliikkeen kuin vähemmistöhistorian tutkimukseen. Aikaisempi amerikansuomalaista työväenliikkeettä koskeva tutkimus on keskittynyt yksinomaan suomenkielisten organisaatioiden ja toimijoiden tarkasteluun, sivuuttaen kokonaan ruotsinkielisten suomalaissiirtolaisten toiminnan Yhdysvaltain ja Kanadan vasemmistolaisissa liikkeissä (ks. Kostiaainen 2014). Amerikansuomenruotsalaisen vasemmistoaktiivisuuden sivuuttamisen voi nähdä heijastelevan laajempaa metodologisen nationalismin ongelmaa suomalaisen Amerikan-siirtolaisuuden tutkimuksessa (Huhta 2017).

Tutkimus amerikansuomenruotsalaisista taas ei ole muutamia mainintoja lukuun ottamatta tarkastellut Suomen ruotsinkielisten siirtolaisten vasemmistoaktiivisimaa. Anders Myhrmanin (1972) perusteos *Finlandssvenskar i Amerika* selostaa seikkaperäisesti suomenruotsalaisten perustamien Runeberg-järjestön loosien sekä muiden kirkollisten ja kulttuurijärjestöjen toimintaa, mutta sivuuttaa miltei kokonaan sosialismin merkityksen siirtolaisten elämässä. Myöhempi tutkimus ei ole myöskään tarttunut aiheeseen (Dahlbacka 1994; Österlund-Pötzsch 2003). Ei olekaan yllättävää, että sosialismi ja työväenliike loistivat poissaolollaan, kun siirtolaishistorioitsija Mika Roinila veti vuonna 2014 yhteen Pohjois-Amerikan suomenruotsalaisista tehtyä tutkimusta (Roinila 2014).

Tilanne heijastaa sitä välitilaa suomenkielisen työväentutkimuksen ja porvarillisen suomenruotsalaistutkimuksen välissä, johon Suomen ruotsinkielisen työväenliikkeen historia on pitkään ollut painuneena. Uusi historioitsijasukupolvi on viime vuosina kuitenkin kiinnostunut luokan ja etnisyyden risteyksistä, mikä on avannut ruotsinkielisen työväenliikkeen menneisyyttä tutkimuskenttänä. Tuore tutkimus on osoittanut, että kielellä oli välillä suurtakin merkitystä ruotsinkielisille työläisille ja luokkataistelijoille sekä itsearvona että vähemmistökansallisuuden perustana (Kaiho-virta, Ahlskog & Wickström 2020). Siksi onkin perusteltua puhua *suomenruotsalaisesta* työväenliikkeestä ja toimijoista.

Luku valottaa paitsi siirtolaisuuskokemusten merkitystä suomenruotsalaiselle työväenliikkeelle, myös henkilöhistoriallisen näkökulman merkitystä työväenliikkeen tutkimukselle. Kuten italialaisfilosofi Enzo Traverso (2015, 50–51) on todennut, poliittisten liikkeiden arvot ja ideologiat eivät elä tyhjiössä, vaan ne saavat merkityksensä

vasta kun ne tulevat tunnetuiksi ja eletyiksi. Ideologioiden ja eletyn elämän välillä on Traverson mukaan "relaationaalinen jatkuvuus", mikä korostuu sosialismin ja kommunismin kaltaisten kollektiivisten ja useiden sukupolvien kokemuksia yhdistävien liikkeiden historiassa. Suomalaisessakin työväenhistorian tutkimuksessa on viime vuosina ryhdytty enenevästi korostamaan eletyn elämän ja kokemuksellisuuden merkitystä (Launis & Tikka 2009), mutta tähän saakka tutkimus on rajoittunut laajalti kansallisvaltion kontekstiin. Vaikka siirtolaisuudella oli merkittävä rooli suomalaisen työväenliikkeen kokemusmaailman muotoutumisessa, tutkimus on jättänyt muuttolikkeet laajalti katveeseen.

Luvun lähdemateriaalina on käytetty Backlundien elämästä tallennettua elämäkerrallista materiaalia. Keskeisimmän aineiston muodostavat vuonna 1985 tehty laaja Backlundien suomenkielinen haastattelu, jota säilytetään Kansan Arkistossa. Tätä ennen Backlundit olivat kirjallisesti pohtineet omaa menneisyyttään ruotsiksi vuonna 1984 julkaistussa *Människor i förvandling* -kirjassa, joka taas oli jatkumo *Folkets Bildningsförbundin* (kansandemokraattisen liikkeen suomenruotsalainen, vuonna 1946 perustettu sivistysjärjestö) 1970-luvun pyrkimyksille kannustaa suomenruotsalaisen työväenliikkeen omaehtoista historiankirjoitusta (Ahlskog & Wickström 2020). Kolmas käyttämämme muistelukerronta-aineisto on *Österbottniska traditionsarkivin* (Pohjanmaan perinnearkisto) vuonna 1990 tekemä Georg Backlundin haastattelu.

Näiden kerronta-aineistojen lisäksi käytämme myös aikalaisaineistoa, joka on syntynyt osana Backlundien aktivismia 1930-luvulta lähtien. Hyödynnämme Ruotsin työväenliikkeen arkistossa säilytettävää *Skandinaviska arbetarförbundet i Amerikan* arkistoa (SAFA). SAFA:n arkistosta löytyy Backlundelle tärkeän New Yorkissa vuonna 1929 perustetun suomenruotsalaisen vasemmistojärjestö *Finländska Ungdomsföreningens* pöytäkirjat. Backlundien aktivismia Suomessa valotamme lehdistöaineiston ja Valtion poliisin Georg Backlundin kuulustelusta vuonna 1939 laatiman pöytäkirjan avulla. Pöytäkirja löytyy Georg Backlundin henkilömapista Valtiollisen poliisin kokoelmasta Kansallisarkistosta.

Kasvuympäristönä liikkuva Pohjanmaa

Suomalaisessa siirtolaisuushistoriassa Pohjanmaa tunnetaan maan vilkkaimpana siirtolaisten lähtöalueena. Vuosina 1867–1930 Suomesta lähteneistä noin 390 000:sta Amerikan-siirtolaisista peräti 52 prosenttia oli kotoisin Vaasan läänistä, ja kolmannes eteläiseltä Pohjanmaalta (Toivonen 1963, 27). Pohjanmaan vilkasta siirtolaisuutta on selitetty alueen suurella väestönkasvulla, teollisten työpaikkojen vähäisyydellä ja tarvontuotannon hiipumisella 1800-luvun jälkimmäisellä puoliskolla. Maakunnan sisällä oli kuitenkin merkittäviä eroja siirtolaiseksi lähtemisen innossa. Eniten muuttajia oli vähäisen teollisuuden ja suuren maattoman väestön maaseutukunnissa. Lisäksi

enemmistöltään ruotsinkielisissä kunnissa siirtolaisuus oli keskimäärin hieman vilkkaampaa kuin suomenkielisissä suuren siirtolaisuuden kunnissa (Toivonen 1963, 32). Ruotsinkielisten suurempaa siirtolaisuutta on selitetty suomenkielisiä tiiviimmillä Ruotsi-yhteyksillä. Ruotsinkielisistä kunnista oli totuttu lähtemään sesonkitöihin Pohjanlahden yli, mikä saattoi helpottaa askeleen ottamista myös Atlantin yli. Amerikan-siirtolaisuus oli alkanut Ruotsissa varhaisemmin kuin Suomessa, joten uutiset valtamerentakaisista työmahdollisuuksista levisivät varhain myös ruotsinkielisellä Pohjanmaalla (Myhrman 1972, 21–32).

Georg Backlund (s. 1905) ja Aili Kovanen (s. 1909) syntyivät siis Pohjanmaalla, jonka väestö oli vilkkaassa liikkeessä. Georgin kotikunta Närpiö kuului vilkkaimpiin muuttokuntiin (Wenman 1967, 38). Ailin kotikunnasta Kruunupyystä Pohjois-Amerikkaan lähdettiin harvemmin kuin keskimäärin muualta ruotsinkieliseltä Pohjanmaalta, mutta myös Kruunupyy kuului Pohjanmaan siirtolaisuuskuntiin. Kruunupyystä otettiin vuosina 1893–1930 liki 1 200 ulkomaanpassia, mikä vastasi noin 29 prosenttia kunnan vuoden 1920 väkiluvusta – koko ruotsinkielisen Pohjanmaan vastaava lukema oli noin 32 prosenttia (Klockars 1956, 199–200). Sekä Georg että Aili varttuivat siis ympäristössä, jossa Pohjois-Amerikkaan lähtö näyttäytyi luontevana vaihtoehtona tulevaisuuden suunnitelmille. Ailin isä, renki Matti Kovanen, lähti Yhdysvaltoihin keväällä 1910, vain kuukausia Ailin syntymän jälkeen. Muistelukerronnassaan Aili muisti isänsä epäsäännölliset Amerikan-kirjeet tärkeänä osana lapsuuttaan (A. Backlund 1984, 38). Georgin vanhemmat olivat olleet 1800-luvun lopulla siirtolaisina Yhdysvalloissa, jossa heidän vanhin poikansa Hjalmar oli syntynyt. Georgin isä oli siirtolaisena tienaanmillaan rahoilla lunastanut isänsä maatilan Närpiössä ja perustanut sen oheen sahayrityksen. Amerikan-siirtolaisuuden tuottama pääoma oli näin läsnä myös Georgin lapsuudenkodissa (G. Backlund 1984, 126).

Georgin ja Ailin muistelukerronnassa rakentuva kuva Pohjanmaasta tuo esiin, että Amerikan-siirtolaisuus oli vain osa laajempaa liikkuvuutta. Pohjanmaa oli maatalousvaltainen maakunta, jossa moni maatila tarvitsi palvelusväkeä ja sesonkityövoimaa. Maaseudulla liikkui 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa yhä paljon piikoja, renkejä ja muuta palvelusväkeä (Wester 1990, 258–260), ja Ailin vanhemmat olivat asettuneet Kruunupyhyyn juuri osana maattoman maataloustyövoiman liikettä. Hänen äitinsä vanhemmat olivat muuttaneet paikkakunnalle 1890-luvulla torppareiksi Soinista, suomenkieliseltä Etelä-Pohjanmaalta. Ailin äiti, Elina Saarikangas, työllistyi nuorena piiaksi maatilalle, jossa hän tapasi aviomiehensä, renki Matti Kovanen. Kovanen oli tullut Kruunupyhyyn tukkimiehenä, kuljettaen puuta paikkakuntalaiselle sahalle. Hän jatkoi liikkumistaan vain kuukausia Ailin syntymän jälkeen, muuttaen Yhdysvaltoihin keväällä 1910 (A. Backlund 1984, 37–38). Kuten Ailin perheen esimerkki osoittaa, Pohjanmaan kieliraja ei asettanut ylittämätöntä estettä liikkuvalle työväelle. Erityisesti Vaasan ja Pietarsaaren kaltaiset teollisuuskaupungit houkuttelivat suomenkielistä työväkeä, mutta suomenkielisiä muutti myös ruotsinkielisiin maalaiskuntiin muun muassa maataloustyön ja orastavan teollisuuden perässä. 1900-luvun alun Kruunupyssä asui

kuutisenkymmentä suomenkielistä (STV 1913, 35). Näitä kuntien sisäisiä kielivähemmistöjä ei ole siirtolaisuushistorian tutkimuksessa juuri huomioitu.

Kokemus kunnalliseen kielivähemmistöön kuulumisesta sävytti Ailin lapsuutta ja nuoruutta. Muistelleessaan 1980-luvulla lapsuuttaan Aili kertoi tunteneensa lapsena ulkopuolisuutta paitsi suomenkielisyytensä myös isättömyytensä ja perheensä vasemmistolaisuuden vuoksi. Hän kertoi saaneensa kotoaan kaksi erilaista mallia erilaisuuteen suhtautumisessa. Hänen äitinsä ja sisaruksensa kannustivat erilaisuuden peittelyyn ja valtaväestöön sopeutumiseen muun muassa ruotsintamalla sukunimensä Saarikankaasta Holmiksi ja lähettämällä lapsensa ruotsinkieliseen kouluun. Ailin mukaan äidille oli tärkeää näyttää paikkakuntalaisille, että Amerikan-lesken lapset olivat vähintään yhtä hyviä kuin muutkin. Äidinisä puolestaan kannusti Ailia näyttämään rohkeasti erilaisuutensa ja suvaitsemaan myös muiden poikkeavuuksia. Aili muisteli isoisän esimerkiksi puhuneen Kruunupyössä häpeilemättä suomea ja majoittaneen kotiinsa kiertäviä romaniseurueita. Muistelukerronnassaan Aili liitti isoisänsä antaman suvaitsevaisuuden esimerkin myöhemmän elämänsä vasemmistolaiseen maailmankatsomukseen. (A. Backlund 1984, 38–42)

Georg Backlund varttui toisella puolella ruotsinkielistä Pohjanmaata, Närpiössä, noin 160 kilometriä Kruunupyystä etelään. Georgin lapsuudenkoti oli verrattain hyvin toimeentuleva, sillä hänen isänsä oli perinyt oman isänsä maatilan vanhimman pojan oikeudella. Isä oli myös sahayrityksen osaomistaja. Perheellä oli varaa lähettää lapsiaan Närpiön ulkopuolisiin kouluihin, ja Georg vietti kouluvuosiaan kaksikielisissä Kaskissa ja Kristiinankaupungissa. Asepalveluksen hän suoritti Vaasassa. Vaikka Georgin kotikunta Närpiö oli lähes täysin ruotsinkielinen, tottui hän siis jo nuorena elämään monikielisissä ympäristöissä. Georgin lapsuuden Pohjanmaalla kuului ruotsin ja suomen lisäksi myös venäjää, sillä hänen kotikyläänsä Finbyhyn majoitettiin ensimmäisen maailmansodan aikana 200–300 Venäjän armeijan sotilasta (G. Backlund 1984, 128; Gullmets 1989, 351–353). Muistelukerronnassa Georgin varhaiset muistot venäjän kielen oppimisesta yhdistyivät hänen myöhemmällä iällään poliittisista syistä heränneeseen kiinnostukseen venäjän kieleen. Vuonna 1990 hän kertoi haastattelijalleen koettavansa seurata Neuvostoliiton tapahtumia venäjänkielisistä lehdistä. (Backlund 1990.)

Maakunnan sisäinen liikkuvuus, läheiset suhteet Ruotsiin sekä Amerikan-siirtolaisuuden vaikutus tekivät ruotsinkielisestä Pohjanmaasta aatteellisesti vireää seutua. Erilaiset uskonnolliset herätysliikkeet ja kansalaisjärjestöt, kuten nuoriso-, raittius- ja rauhanliikkeet, saivat jalansijaa alueella 1800-luvun lopulla. Työväenliikkeen menestys oli verrattain heikkoa, mutta Munsalaan ja Oravaisiin perustettiin työväenyhdistykset jo vuoden 1905 suurlakon jälkimainingeissa. Uskonnollisten ja yhteiskunnallisten liikkeiden alulle panijoissa oli mukana paljon Amerikasta ja Ruotsista palanneita siirtolaisia. Alueelle syntyi 1800-luvun lopulla erityisesti nuorisoyhdistystoimintaa, johon mallia oli saatu suomenkielisen Pohjanmaan maaseutupitäjistä (Vattula 1976, 39–40). Närpiön ensimmäinen nuorisoyhdistys perustettiin vuonna 1892 juuri Georgin kotikylään, Finbyhyn (Backlund 1974, 465–466). Nuorisoyhdistykset tekivät kansanvalistustyötä,

ja erityisen keskeisessä asemassa niiden työssä oli raittiusaate. Ruotsinkielisellä Pohjanmaalla vaikutteita raittius toimintaan otettiin myös Pohjanlahden takaa. Ruotsista Pohjanmaalle levisi esimerkiksi *Hoppets här* ja *Goodtemplar* -järjestöjen toimintaa. Finbyn ensimmäinen raittiusjärjestö *Gnistan* perustettiin 1898 (Backlund 1974, 494). Georg osallistui kouluaikaanaan aktiivisesti Finbyn *Hoppets här* -osaston toimintaan ja innostui nuorena aikuisena 1920-luvun lopulla myös rauhanliikkeestä. Muistelussaan Georg toi esiin nuoriso- ja raittiusyhdistysten roolia hänen sosiaalisen omantuntonsa heräämisessä. (Backlund & Backlund 1985, 3.)

Myös työväenliike alkoi saada kannatusta Pohjanmaalla etenkin vuoden 1905 suurlakon jälkeen (Vattula 1976, 70–82). Työväenyhdistyksiä perustettiin lähinnä teollisuuspaikkakunnille, mutta sosialismin aatetta kulki myös maalaiskuntiin esimerkiksi rautatietyöläisten, mautilojen palvelusväen, räätälien ja muun liikkuvan väen mukana. Ailin isä, Matti Kovanen, olikin saanut herätyksen sosialismiin juuri suurlakossa. Hän jatkoi työväenliikkeen opiskelua Kruunupyynnin asetuttuaankin. Lähdettyään Yhdysvaltoihin hän jätti kotikirjastonsa Kruunupyynnin, mitä kautta Aili sai ensikosketuksensa sosialistiseen kirjallisuuteen (A. Backlund 1984, 39). Georgin kosketus sosialismiin jäi vielä Närpiössä ohueksi, vaikka ”punaiseksi Finbyksi” nimitetyssä Georgin kotikylässä toimikin pieni työväenyhdistys jo ennen ensimmäistä maailmansotaa (Backlund & Backlund 1985, 7).

Kuten moni ruotsinkielisellä Pohjanmaalla, Georg kuuli sosialismista ensi kerran Yhdysvalloista palanneelta siirtolaiselta, omalta veljeltään Hjalmarilta. Monien muiden närpiöläisnuorten tapaan Hjalmar oli paennut maailmansodan alettua Yhdysvaltoihin peläten mahdollista värväystä tsaarin armeijaan (Wenman 1967, 69; Gullmets 1989, 351). Hän palasi Närpiöön kesällä 1917 tuoden mukanaan uudenlaisia ajatuksia. Hänestä oli Yhdysvalloissa tullut sosialisti, ja hän väitteli Närpiössä kiivaasti paikallisten valkoisten kanssa. Sosialistinen agitointi oli käydyä Hjalmarille kalliiksi valkoisten hallitsemalla Pohjanmaalla. Georg muisteli myöhemmin Närpiön poliisimestarin uhanneen jopa ampua Hjalmarin tämän puheiden vuoksi. Viranomaisten mielivallalta Hjalmaria kuitenkin suojeli hänen Yhdysvaltain kansalaisuutensa, jonka hän oli saanut synnyttyään vanhempiansa ollessa yhä Yhdysvalloissa 1890-luvulla. Hjalmar palasi pian Atlantin taa, mutta isovelji oli ehtinyt jättää nuorempaan veljeensä lähtemättömän vaikutuksen: ”[Hjalmar] oli antanut meille jonkun kipinän kuitenkin, kun hän oli puhunut sosialismista ja ensimmäisen kerran minä kuulin Leninin nimen häneltä, hän oli Amerikassa saanut tietää, että Venäjällä pitäisi olla oikein hyvä johtaja, jonka nimi on Lenin”. (Backlund & Backlund 1985, 4.)

Siirtolaisuudesta tuli myös itseään ruokkiva ilmiö, kun Pohjois-Amerikkaan lähdettiin sinne aiemmin lähteneiden sukulaisten ja ystävien perässä. Tällainen ketjusiirtolaisuus vei myös Ailin ja Georgin Yhdysvaltoihin. Aili lähti äitinsä kanssa Yhdysvaltoihin vuonna 1923, ja muutti siellä yhteen maahan jo vuonna 1910 lähteneen Matti-isän kanssa (A. Backlund 1984, 45). Georgin vanhemmat ja neljä sisarusta muuttivat Närpiöstä Yhdysvaltoihin samoihin aikoihin kuin Aili äiteineen Georgin isän sahayrityksen

ajauduttua konkurssiin. Georg päätti seurata perhettään vasta 1920-luvun lopulla, jolloin Yhdysvaltoihin muutto oli käynyt kuitenkin jo paljon vaikeammaksi kuin vielä vuosikymmenen alussa.

Yhdysvallat sääti vuosina 1921 ja 1924 tiukat maahanmuuttolait, jotka rajoittivat tuntuvasti eurooppalaista maahanmuuttoa. Aasialaissiirtolaisilta rajoja oli ryhdytty sulkemaan jo 1880-luvulla. Erityisesti 1920-luvun alun laeilla pyrittiin estämään taloudellisesti, yhteiskunnallisesti ja rodullisesti haitalliseksi katsottua itä- ja eteläeurooppalaisten maahanmuuttoa. Suomenkin vuosittaiseksi kiintiöksi tuli vain 471 siirtolaista. Vastaavasti esimerkiksi Ruotsin kiintiöksi tuli 9 561 siirtolaista ja Norjan 6 453. Lain-säädännöllisten kiristyksen lisäksi myös rajojen valvontaa tiukennettiin. Yhdysvallat ei ollut toimineen yksin; kansallisvaltiot ympäri maailman koettivat maailmansotien välisinä vuosina lisätä rajojensa valvontaa ja muuttoliikkeiden hallintaa (Torpey 2000; Garland 2014; Leinonen 2014, 288).

Vaikka rajoitustoimet hankaloittivat siirtolaisuutta, ne myös loivat uudenlaisia, epäsäännönmukaisen siirtolaisuuden muotoja. Niin sanottu laitton siirtolaisuus Euroopasta Yhdysvaltoihin lisääntyi 1920-luvulla räjähdysmäisesti (Garland 2014), ja myös Georgin matka Närpiöstä New Yorkiin keväällä 1929 oli osa tätä liikettä. Kanada ei vielä 1920-luvulla rajoittanut suomalaisten maahanmuuttoa yhtä voimakkaasti kuin Yhdysvallat, joten moni Yhdysvaltoihin halunnut suomalainen koetti päästä maahan salaa Kanadan kautta. Tätä tietä päätti keväällä 1929 yrittää myös Georg, monien muiden närpiöläisnuorten tapaan. Vuosi oli Närpiössä yksi 1920-luvun vilkkaimpia siirtolaisuusvuosia ainakin 64 närpiöläisen muuttaessa ulkomaille (Wenman 1967, 66). ”Kyllä Närpiö on jo pian tyhjä”, Georg muistaa Perälän juna-asemalla seisseen miehen tokaiseen, kun Georg matkakumppaneineen vaihtoi asemalla junaan Amerikan-matkalle lähtiessään (G. Backlund 1984, 135).

Vaikka koko Närpiö ei Kanadaan tyhjentyntykään, nousi Kanadan-siirtolaisuus 1920-luvun jälkimmäisellä puoliskolla mittavaksi juuri ruotsinkielisellä Pohjanmaalla. Yhteensä vuosina 1921–1930 Kanadaan saapui noin 30 000 suomalaissiirtolaista, joista ruotsinkielisiä on arvioitu olleen 7 000–8 000 (Roinila 2014 73–74). Monen matka kuitenkin jatkui Kanadasta rajan yli Yhdysvaltoihin. ”[T]oiset jäivät [Kanadaan], toiset menivät rajan yli Amerikkaan ja minun tarkoitukseni oli tietysti täältä lähtiessäni, että kun pääsen Kanadaan, menen sieltä rajan yli Yhdysvaltoihin”, Georg on muistellut matkaansa. Salainen rajanylitys ei kuitenkaan ollut helppoa, ja Yhdysvaltoihin halunneet joutuivat yleensä turvautumaan salakuljettajiin. Toiminta lain katveessa altisti siirtolaisia hyväksikäytölle, minkä myös Georg matkakumppaneineen sai tuta:

[M]e molemmat olimme niin helkkarin tyhmiä, että annoimme, mitä rahaa meillä oli, se oli 150 dollaria, minkä he ottivat New Yorkiin. Se oli sama maksu, kuin oli hinta Atlantin yli. Ja meillä oli mukana joku henkilö, joka oli ollut ennen Amerikassa ja osasi englantia ja se keskusteli näiden ihmisten kanssa. Ja me annoimme rahat heille etukäteen. Sen jälkeen emme nähneet heitä ollenkaan. (Backlund & Backlund 1985, 9.)

Toinen salakuljettajaryhmä suostui kuitenkin kuljettamaan Georgin kumppaneineen New Yorkiin sitoumuksella perillä saatavasta maksusta. He ylittivät Niagara-joen yöllä, ja jatkoivat matkaa vastarannalla odottaneessa autossa. New Yorkiin saavuttuaan seurue hakeutui Georgin perheen asunnolle, jossa alkoi salakuljettajien vaatiman rahasumman kerääminen naapureilta ja tuttavilta. Revolverilla uhanneet salakuljettajat päästivät Georgin kumppaneineen autostaan vasta käteissumman saatuaan. (G. Backlund 1984, 135.)

Georgin matkakokemus osoittaa, miten Yhdysvaltain kiristynyt rajakontrolli käytännössä teki monen suomalaisenkin Amerikan-siirtolaisuudesta epävarmempaa ja vaarallisempaa. Samalla se kertoo valtiollisen rajakontrollin huokoisuudesta – vaikka Yhdysvallat oli retoriikan tasolla ”sulkenut porttinsa”, oli sillä käytännössä vain rajalliset resurssit valvoa rajojensa ylityksiä. Vaikeasta matkastaan huolimatta Georgista tuli yksi arviolta 400 000:sta lama-ajan Yhdysvalloissa laittomasti oleskelleesta ulkomaalaisesta (Clark 1969, 253).

Suomenruotsalaisiksi kommunisteiksi New Yorkissa

Sekä Ailin että Georgin perheet olivat asettuneet Yhdysvaltain koilliselle itärannikolle, Aili äiteineen Massachusettsin Quincyyn ja Georgin vanhemmat lapsineen New Yorkiin. New York ja Massachusetts olivatkin suosittuja muuttoalueita suomenruotsalaisille siirtolaisille. Quincyssa sijaitsi suuri kivilouhos, ja paikkakunnalle asettui paljon sekä suomen- että ruotsinkielisiä suomalaisia (Myhrman 1972, 146). New Yorkin suomenruotsalaisten määrän on arvioitu nousseen maailmansotien välisinä vuosina muutamaankuuhenteen; vuonna 1930 suurkaupungin suomenruotsalaisiin järjestöihin kuului noin 1 800 jäsentä. Heitä oli asettunut etenkin Brooklynin ja Bronxiin, joissa molemmissa toimi suomenruotsalainen luterilainen seurakunta omine kirkkoineen. Koko maan ruotsinkielisille suomalaisille suunnattua *Finska Amerikanaren* -lehteä julkaistiin vuodesta 1899 lähtien Brooklynista (Tommola 1989, 332–333). Kuten suomalaiset siirtolaismiehet yleensä, myös suomenruotsalaiset miehet työskentelivät suurkaupungissa erityisesti satamissa, rakennustyömailla, verstaissa ja tehtaissa, ja naiset löysivät työtä erityisesti palvelijoina (Myhrman 1972, 41; Tommola 1989, 333). Georginkin isä työskenteli siltatyömaalla, äiti pesulassa. Georg sai pian saapumisensa jälkeen töitä rakennustyömaalta, mutta työn raskauden vuoksi alkoi pian etsiä ammatitonsaamistaan vastaavia maalarintöitä. Hän saikin töitä Mount Zion -sairaalaista, jossa hän työskenteli 3–4 kuukautta (Backlund & Backlund 1985, 13).

Laittoman maahanmuuttajan asema teki Georgin elämästä epävarmaa. Kiristäessään maahanmuuttopolitiikkaansa 1920-luvulla Yhdysvallat pyrki ulottamaan ulkomaalaisten kontrolloinnin valtion rajoilta maan sisälle. Ulkomaalaisten karkotukset moninkertaistuivat 1920-luvun alusta 1930-luvulle tultaessa. Siirtolaisyhteisöjä epäil-

tiin laittomien muukalaisten suojelusta, ja karkotettavia etsittiin aktiivisesti työpaikoille ja siirtolaisten vapaa-ajanviettopaikkoihin tehdyin tarkastuksin. New Yorkissa viranomaisten epäilyksen varjo lankesi myös suomalaisiin. Esimerkiksi keväällä 1931 maahanmuuttoviranomaiset tekivät ratsian Harlemin suomenkielisen työväentalon tansseihin, ja pidättivät kahdeksantoista maassa laittomasti oleskellutta suomalaista (Garland 2014, 156). Myös Georgin olo oli monesti tukala: "[K]erran olin lähellä joutua kiinni, kaksi miestä tuli kahvilan ovesta ulos ja he rupesivat kysymään nimeäni ja isäni ammattia, mutta isä oli töissä eräässä siltatyömaassa, ja se oli valtavan suuri silta, missä oli maalareita ympäri vuoden, ja kun he kuulivat sen, niin eivät ne sen enempää kyselleet." Kaikilla Yhdysvalloissa salaa oleskelleilla närpiöläisillä ei ollut yhtä hyvä onni. Georg muistaa 3–4 tuntumansa närpiöläisnaisen jääneen maahanmuuttoviranomaisen haaviin ja tulleen karkotetuiksi Kanadaan – josta he tosin palasivat myöhemmin takaisin Yhdysvaltoihin. (Backlund & Backlund 1985, 11–12.)

Georgin oli kuitenkin helppo sulautua New Yorkin närpiöläiseen ja laajemmin suomenruotsalaiseen kulttuuritoimintaan, sillä hän oli ollut jo Närpiössä aktiivinen järjestötoimija. Hän otti aktiivisesti osaa kotikaupunginosansa Bronxin suomenruotsalaiseen kulttuuritoimintaan, joka oli keskittynyt erityisesti Runeberg-järjestön (*Runebergorden*) New Yorkin loosin ympärille. Runeberg-järjestö oli raittiusjärjestöissä toimineiden suomenruotsalaisaktiivien vuonna 1920 perustama valtakunnallinen järjestö, joka kokosi maan eri osissa asuneita ruotsinkielisiä suomalaisia yhteiseen kulttuuritoimintaan. Järjestön tavoitteena oli ylläpitää ruotsinkielisten suomalaisten mielessä muistoa kotimaasta ja yhdistää ruotsinkielisiä siirtolaisia yhteisen ruotsalaisen suomalaisuuden ympärille. Bronxissa toiminut järjestön loosi numero 209 toteutti tätä tavoitetta esimerkiksi näytelmä- ja kuorotoiminnalla. Georg toimi jonkin aikaa loosin taloudellisena sihteerinä (Myhrman 1972, 79–81), ja hän oli myös loosin näytelmäkerhon aktiiveja. Tätä kautta Georgin ja Ailin tiet kohtasivat, kun he tutustuivat toisiinsa näytellessään Runeberg-loosin teatterilavalla Aleksis Kiven näytelmässä *Natt och dag* (G. Backlund 1984, 139).

Aili oli muuttanut Massachusettsista Bronxiin äitinsä ja Yhdysvalloissa syntyneen Sylvia-sisarensa kanssa syksyllä 1927, kun Ailin vanhempien liitto päättyi eroon. Aili sai työtä Borden's -maitoyhtiön konttorista Harlemista, ja joutui harmikseen lopettamaan koulunsa 17-vuotiaana. Ennen vanhempiensa eroa hän oli saanut tutustua isäänsä. Matti Kovanen oli aktiivi amerikansuomalaisessa sosialidemokraattisessa työväenliikkeessä, kiertäen puhujana työväentaloilla. Hän kannusti Ailia opiskelemaan ja täydensi tämän kouluopetusta luennoilla evoluutiosta ja marxilaisuudesta. Suurimman poliittisen herätyksensä Aili sai kuitenkin niin sanotun Saccon ja Vanzettin tapauksen myötä. Nicola Sacco ja Bartolomeo Vanzetti olivat italianamerikkalaisia anarkisteja, joita syytettiin kenkätehtaalla vuonna 1920 tapahtuneesta ryöstömurhasta. Todistusaineiston hataruudesta huolimatta miehet tuomittiin kuolemaan ja teloitettiin elokuussa 1927. Matti-isän tapaan myös Aili oli tyrmistynyt tapauksesta: "Jag hade blivit lurad i fråga om Amerika, jag måste läsa min latlåxa." Ailin mukaan Saccon ja Vanzettin teloitus oli

elämänmullistava kokemus, joka sysäsi hänet uudelle polulle: "Hösten 1927 klev jag över tröskeln till ett annat slags tillvaro". (A. Backlund 1984, 50.)

Myös lama-ajan kurjuus ja räikeä eriarvoisuus vaikuttivat Ailin poliittiseen heräämiseen. Hän oli jo Massachusettsissa asuessaan käynyt isänsä kanssa New Yorkissa, jossa isä esitteli tyttarelleen myös suurkaupungin nurjempaa puolta. "Tämä todellisuuden tietoisuus oli isän suuri lahja minulle", Aili muisteli. New Yorkissa asuessaan Aili joutui todistamaan epätoivoisten ihmisten itsemurhia, ja työmatkallaan hän näki Hudsonjoen varrelle nousseet asunnottomien hökkelikylät, ns. Hoovervillet. Georgiin puolestaan vaikutti syvästi naapuritalosta paljastunut tragedia, jossa maahan juuri muuttanut ruotsalaispoika oli löytynyt huoneestaan nälkään kuolleena. "[T]ämä kurja tilanne, jonka näimme silmiemme edessä ei voinut tehdä muuta kuin pakottaa ajattelemaan, että missä on syy, ja se oli systeemin syy tietysti. Systeemi oli romahtanut sisältäpäin", Georg muisteli poliittista heräämistään. (Backlund & Backlund 1985, 19–20, 26–27.)

Nuorille siirtolaisille, jotka etsivät selityksiä ympärillään näkemälleen kurjuudelle, oli New Yorkissa tarjolla kosolti vastauksia. Monikulttuurisen suurkaupungin poliittista elämää leimasi valtava yhteiskunnallisten liikkeiden ja ideologioiden kirjo, mutta erityisesti 1930-luvun alussa Yhdysvaltain kommunistisen puolueen asema vahvistui vasemmistolaisesti ajattelevien intellektuellien, taiteilijoiden ja radikaalista yhteiskunnallisesta muutoksesta kiinnostuneiden voimien kokoajana (Naison 2005). Puolue oli perinteisen vahva myös New Yorkin suomalaissiirtolaisen keskuudessa, joilla oli Harlemissa oma työväentalo (Tommola 1989), mutta Georg, Aili tai muut Bronxin suomenruotsalaisnuoret eivät tulleet juuri kosketuksiin Harlemin suomalaisradikaalien kanssa.

Georgin ensikosketus kommunisteihin Yhdysvalloissa tapahtui hänen veljensä Hjalmarin kautta. Hjalmar oli tutustunut ruotsalaisiin kommunisteihin, jotka selittivät aatetta myös Georgille. "Kyllä minä aika kauan panin vastaan kuitenkin, ettei ne [asiat] niin pirullisia voineet olla kuin miltä näytti. Mutta sain elävästä elämästä enemmän ja enemmän todisteita, että ne todella olivat niin pirullisia kuin nämä kaverit olivat sanoneet", Backlund muisteli kohtaamista. Kommunismista Georg oppi mielenosoituksissa ja kadunkulmissa agitoineilta puhujilta, mutta myös kotimaan tapahtumilla oli osansa hänen poliittisessa valveutumisessaan. Hän luki sanomalehdistä ja Närpiöstä saapuneista kirjeistä Lapuan liikkeen noususta kotimaakunnassaan. Georg ryhtyi käymään Yhdysvaltain kommunistisen puolueen aikuiskoulutuskeskus Workers Schoolin iltaluennoilla, jossa hän sai "selvän kuvan koko elämän ja sivilisaation kulusta ja mitkä voimat ovat vaikuttaneet siihen" ja kuuli "ensimmäistä kertaa luokkataistelusta". Saadakseen käsitteistön haltuun myös äidinkielellään hän osti Kommunistisen manifestin ruotsinnoksen, vakuuttuen lopullisesti marxismin selitysvuimasta. Georg liittyi kommunistiseen puolueeseen, mikä oli laittomalta siirtolaiselta uskalias teko. Myös Aili opiskeli Workers Schoolissa, muttei Georgin tapaan liittynyt puolueeseen. Isältä saatu sosialidemokraattinen aatemaailma muuttui vasta vähitellen, ja Aili omaksui kommunistisen marxilaisuuden tulkinnan asteittain opintojensa ja muiden kokemustensa myötä. (Backlund & Backlund 1985, 22–27.)

Aili ja Georg olivat osa laajempaa lähinnä Bronxissa asunutta suomenruotsalaisten siirtolaisnuorten joukkoa, joka oli innostunut New Yorkin vasemmistoradikaalista kulttuurista ja halusi tuoda vasemmistolaisempia tuulia myös runebergiläisten hallitsemaan suomenruotsalaiseen kulttuurielämään. Runeberg-loosi piti kuitenkin kiinni poliittisesta sitoutumattomuudestaan, minkä vuoksi vasemmistolaisnuoret alkoivat suunnitella vaihtoehtoisia järjestäytymisen muotoja. Näissä pyrkimyksissään he saivat tukea Bronxin ruotsalaiskommunisteilta, jotka olivat kiinnostuneita New Yorkin ruotsinkielisten työläisten järjestämisestä. Skandinaavikommunistien *Ny Tid*-lehdessä, jota päätoimitti suomenruotsalainen Allan Wallenius vuosina 1925–1930, oli toivottu suomenruotsalaisten siirtolaisten ja Pohjois-Amerikan muun skandinaaviyhteisön lähentymistä, jotta suomenruotsalaistyöläiset pääsisivät irti ”eristyksistään” ja porvarillisten johtajiensa (*Ny Tid* 7.5.1927). *Ny Tid*, jota toimitettiin vuosina 1931–1936 New Yorkissa, noudatti muiden puoluelehtien tapaan tiukasti Kominternin sanelemaa linjaa, joka vuosina 1928–1935 korosti ankaraa vastakkainasettelua kommunistien sekä porvarillisten ja sosialidemokraattisten toimijoiden välillä. Lehti arvostelikin voimakkaasti Yhdysvaltain skandinaavisten siirtolaisten keskuudessa toimineita porvarillisia ja poliittisesti sitoutumattomia järjestöjä, kuten raittiusjärjestö IOGT:tä, syyttäen niitä työväenluokan harhaanjohtamisesta ja veljeilystä fasistien kanssa.¹

Tällä kritiikillä oli kaikupohjaa myös Bronxin radikaalien suomenruotsalaisnuorten keskuudessa. Syksyllä 1929 Georgin isoveljen Hjalmarin johdolla joukko Bronxin suomenruotsalaisnuoria perusti runebergiläisistä ja muista olemassa olleista suomenruotsalaisista järjestöistä erillisen yhdistyksen, *Finländska Ungdomsföreningens* (FUF) eli suomalaisen nuorisoyhdistyksen. Yhdistys ei perustamisvaiheessaan ollut avoimen kommunistinen tai edes vasemmistolainen, mutta se kertoi säännöissään suhtautuvansa kriittisesti runebergiläisten hellimään poliittisen sitoutumattomuuden periaatteeseen ja vannoi edistävänsä avointa poliittista keskustelukulttuuria Pohjois-Amerikan suomenruotsalaisten työläisten ja nuorten keskuudessa (FUF, säännöt 1929).

Yhdistys otti järjestömallinsa ruotsinkielisen Pohjanmaan nuorisoseuroista, mutta oli alusta lähtien poliittisempi ja radikaalimpi kuin pohjalaiset esikuvansa. ”Nimi lainattiin kotimaasta, mutta sisältö oli aivan toista, poliittista radikaaliutta kytkettynä kommunisteihin”, Georg kuvasi myöhemmin (Backlund 1971, 93). Myhrman (1972, 80–81) luonnehtii FUF:ia kommunistisen nuorisoryhmittymän peiteorganisaationa ja syyttää FUF:ia paikallisen Runeberg-järjestön loosi 209:n järkkymisestä. Myhrman on epäilemättä oikeassa siinä, että kommunistisesti suuntautunut FUF:in esiintulo oli loosin tappio, mutta hänen suppea ja moralisoiva kertomuksensa FUF:ista ainoastaan Runeberg-järjestön riesana kertoo myös siitä, että sosialistiset suomenruotsalaiset eivät mahtuneet Myhrmanin kuvaan Pohjois-Amerikan suomenruotsalaisista kunnollisina kansalaisina (Östman 2018).

¹ Ks. esim. ”I.O.G.T. och Kommunistiska Partiet.” *Ny Tid*, 8.2.1930.

FUF oli tiiviisti kytköksissä Yhdysvaltain kommunistiseen puolueeseen ja erityisesti sen skandinaaviseen alajärjestöön, Amerikan Skandinaaviseen Työväenliittoon (*Skandinaviska Arbetarförbundet i Amerika*, SAFA). FUF:n pöytäkirjoista käy ilmi, että järjestön aktiivit tekivät yhteistyötä skandinaavisten, suomalaisten ja englanninkielisten vasemmistojärjestöjen kanssa. Noin tuhatjäsenisen SAFA:n aktiivisimmat paikallisosastot toimivat Chicagossa ja Uudessa Englannissa – New Yorkissa sillä oli vuonna 1929 vain 81 jäsentä (SAFA 1930).² New Yorkin ruotsalaiskommunistien toiminta oli vaatimatonta verrattuna suomenkielisen Yhdysvaltain Suomalaisen Työväenjärjestön (STJ) toimintaan, jolla oli vuonna 1932 yli 9 000 jäsentä (Sulkanen 1951, 278). Georgin kaltaisille Bronxin suomenruotsalaisille radikaaleille toiminta ruotsinkielisissä radikaalipiireissä oli kuitenkin luontevampaa kuin Harlemin suomenkielisten kommunistien seuraan hakeutuminen. Tähän oli jo käytännön syitä: Georgin kotikunnassa Närpiössä suomenkielisiä oli ollut vain kolmisen prosenttia väestöstä, ja Georg koki suomen kielen taitonsa aktivisminsa heikoksi kohdaksi Suomessa asuessaan (G. Backlund 1984, 145).

Samalla etninen järjestäytyminen oli jatkumo Suomen ei-sosialistisen järjestöelämän kielelliselle kahtiajaolle. Vaikka työväenliike Suomessa ei koskaan muodollisesti jakautunut etnisesti, Yhdysvalloissa kaksikielisen Suomen valtion rajaamat poliittiset puitteet puuttuivat. Yhdysvalloissa riikinruotsalaiset ja skandinavialaiset kieli- ja ns. heimoveljet eivät myöskään olleet valtiollisen rajan takana: he asuivat samoissa siirtolaiskortteleissa kuin ruotsinkieliset suomalaiset. Tämä ei kuitenkaan tarkoittanut, että suomalaisuus ja suomenruotsalaisuus eivät olleet tärkeitä identiteettikategorioita radikaaleille ruotsinkielisille suomalaissiirtolaille.

Vaikka yhdysvaltalaiset sosialistit ja kommunistit yhtäältä painottivat siirtolaisyöläisten amerikkalaistumisen tärkeyttä, tuki vasemmistolaisen työväenliikkeen järjestö rakenne kuitenkin osaltaan kielellisten ja kansallisten identifikaatiokategorioiden säilymistä. Yhdysvaltain sosialistipuolue omaksui 1900-luvun alussa ns. kielijärjestö rakenteen, jossa sen ei-englanninkieliset jäsenet organisoitiin omiin järjestöihinsä. Järjestöt toimivat itsenäisesti, mutta kuuluivat myös puolueeseen ja lähettivät edustajiaan sen päätöksentekoeleimiin. Kielijärjestöjen organisoitintiperiaate pohjautui nimenomaan kieleen, ei kansalaisuuteen. Suomenkielisiä työläisiä järjestäneiden kielijärjestöjenkään jäsenyys ei perustunut sinänsä suomalaisuuteen, vaan suomenkielisyyteen. Niissä toimikin Suomesta muuttaneiden lisäksi myös Pohjois-Ruotsin suomenkielisiä siirtolaisia (Sevander 2004).

Ruotsinkieliset työväenliikkeestä kiinnostuneet suomalaissiirtolaiset liittyivät taas yleensä sosialisti- tai kommunistipuolueiden skandinaaviisiin kielijärjestöihin (Brook 1969; Backlund 1971). Tosin suomalaissiirtolaisissa oli paljon myös kaksikielisiä, jolloin sosiaalinen konteksti saattoi olla äidinkieltä olennaisempi seikka kielijärjestön valin-

² *Skärpt kamp. Protokoll och resolutioner från Skandinaviska Arbetarförbundets andra kongress dec. 1929.* Union Press: [Chicago: 1930], 9. Erillisessä Brooklynin paikallisosastossa oli 44 jäsentä.

nassa. Näin esimerkiksi äidinkieleltään suomenkielinen Aili päätyi 1930-luvun alun Bronxissa ruotsinkielisen työväenliikkeen toimintaan, sillä hänen elämänpiirinsä High Bridgen kortteleissa oli suurilta osin ruotsinkielistä.

Vaikka FUF:ia oli perustamassa myös SAFA:n kuuluneita ja siihen myönteisesti suhtautuneita henkilöitä, siitä tuli järjestön alaosasto vasta kaksi vuotta perustamisensa jälkeen, keväällä 1932. Yleisedistyksellisestä ilmeestään huolimatta FUF oli alusta lähtien varsin lähellä SAFA:ta ja muita New Yorkissa toimineita kommunistiseen puolueeseen linkittyneitä järjestöjä. Seuran ensimmäinen puheenjohtaja Hjalmar Backlund oli puolueen jäsen, kuten myös sihteeriksi valittu pikkuveli Georg. FUF alkoi syksyllä 1930 julkaista *Gnistan*-nimistä kuukausilehteä, joka ilmestyi ainakin syksyyn 1933 saakka (Brook 1969). Hjalmar oli lehden toimittaja, ja Georg ja Aili olivat aktiivisesti mukana sen toimittamisessa. Aili teki käännöstöitä ja kirjoitti lehden englanninkielistä palstaa (A. Backlund 1984, 51). FUF oli mukana aktiivisesti myös *Ny Tidin* levittämisessä. Vuonna 1934 järjestö voitti maanlaajuisen *Ny Tidin* levityskilpailun, ja sai palkinnoksi järjestön kunnialipun (ks. kuva 1). Järjestö osallistui vähäisemmässä määrin myös kommunistipuolueen englanninkielisten julkaisujen, kuten *Labor Defenderin* ja *Daily Workerin*, levittämiseen (FUF, pöytäkirja 20.7.1931; Vuosikertomus 1932).

On huomionarvoista, että FUF ei levittänyt Yhdysvaltain Suomalaisen Työväenjärjestön New Yorkissa julkaisemia lehtiä *Eteenpäin* ja *Työläisnainen*. FUF järjesti juhlatilaisuuksia suomenkielisten kommunistien Harlemin työväentalolla, ja FUF:n urheiluryhmällä oli yhteistyötä Harlemin suomalaisten Vesa Athletic Clubin kanssa. Kuitenkin FUF:n kontaktit suomenkielisiin kommunisteihin jäivät vähäisemmiksi kuin heidän kontaktinsa skandinaaveihin. Vaikka FUF:n kontaktit suomenkielisiin kommunistipiireihin olivat vähäiset, FUF:n iskulause *Ny Tidin* levityskilpailussa kieli siitä, että yhdistys halusi korostaa suomalaisuuttaan skandinaviaalaisille tovereille: "Lippu meidän on!" ("Finländska Ungdomsföreningen vinner fanan! Lippu Meidän On!" *Ny Tid*, 11.1.1934; ks. kuva 1). Kun kysymys skandinaaviseen työväenjärjestöön liittymisestä tuli esille FUF:n kokouksessa syksyllä 1932, korostettiin kokouskeskusteluissa FUF:n halua pysyä muista skandinaaveista erillisenä järjestönä, vaikka siitä muodollisesti tulisivatkin SAFA:n alainen. FUF:n tuli jatkossakin pysyä "suomalaisena ruotsalaisena klubina" (finsk svensk klubb; FUF, pöytäkirja 16.9.1932).

FUF:n aktiivit olivat monin tavoin linkittyneitä New Yorkin laajempaan kommunistiseen järjestöverkostoon, ja myös Georgin ja Ailin poliittinen toiminta ulottui suomenruotsalaisen Bronxin ulkopuolelle. Suomenruotsalaisen yhdistyksen lisäksi Georg toimi luottamustehtävissä myös SAFA:n kautta: hän edusti skandinaaveja New Yorkin kommunistisen puolueen kulttuurikomiteassa (*Cultural Committee of Greater New York*), joka koordinoi puolueen kulttuuritoimintaa eri kieliryhmien kesken. Ailikin oli mukana kommunistisessa liikkeessä myös FUF:n ulkopuolella. Englannin kielen taitoisena hän kirjoitti pieniä juttuja kommunistisen puolueen pää-äänenkannattajaan *Daily Workeriin*. (Backlund & Backlund 1985, 27–28.) Georg kirjoitti *Ny Tidiin* ja *Allarmiin*, SAFA:n



Kuva 1. Risteissä lukee: Forbundet, eli kristillinen *Förbundets veckotidning* (vuodesta 1934 *Covenant Weekly*) ja *Norges-Posten* (lopetettu 1933). Vasta kaivetun haudan alla lukee *Finska Amerikanarens* (amerikansuomenruotsalainen lehti) hauta on valmis. Lähde: *Ny Tid*, 11.1.1934.

talvijulkaisuun (Backlund 1971, 94). Molemmat saivat siten journalistista kokemusta työväenlehdistöstä, jota he hyödynsivät palattuaan Suomeen.

New Yorkin laajempi aatteellinen ympäristö vaikutti Ailin ja Georgin ajattelun muutokseen ja samalla sitoutuminen toisiinsa. Aili ja Georg innostuivat New Yorkin

radikaalista kulttuurista — elokuvista, kirjallisuudesta, näytelmistä ja muusta taiteesta. ”Det var en sökande och nyorienterande period för oss båda, vi utbytte åsikter, tog och gav tills vi alltmer förenades i outtalad insikt om att vi funnit vår livspartner (A. Backlund 1984, 56).” He järjestivät opintokerhoja ja lukivat mm. John Dos Passosin, Sinclair Lewisin, Upton Sinclairin ja Anton Makarenkon sosiaalirealistisia teoksia. He kävivät katsomassa Broadwayn Capitol-teatterissa erityisesti neuvostoliittolaisia elokuvia, kuten Sergei Eisensteinin ja Vsevolod Pudovkinin elokuvia, jotka nuorten radikaalien mielestä erottuivat syvällisen yhteiskunnallisella otteellaan lama-aikaan kepeämmin suhtautuvista Hollywood-elokuvista. Näytelmiä he kävivät seuraamassa paitsi työväenteattereissa myös Broadwaylla, jossa yhteiskunnallinen draama eli kukoistuskautta. (A. Backlund 1984, 52.)

Myös ajan amerikkalainen poliittinen journalismi niin työväenlehdissä kuin liberaaleissa sanomalehdissä kiinnosti Georgia ja Ailia. He lukivat *The New York Timesia*, joka kirjoitti 1920- ja 1930-lukujen vaihteessa paljon Neuvostoliitosta. Kommunistisen puolueen omista julkaisuista he lukivat *Daily Worker* -päivälehteä ja *New Masses* -aikakauslehteä. Vaikka Aili ja Georg eivät ymmärtäneet kaikkea *New Masses* -lehdestä lukemaansa, tekivät lehden yhteiskuntakriittiset artikkelit heihin suuren vaikutuksen. He löysivät lehden kautta myös amerikkalaisia kirjailijoita ja intellektuelleja. Aivan erityisesti Ailin ajatteluun vaikutti *New Masses* -lehden journalisti Michael Gold, johon Aili tutustui myös henkilökohtaisesti. Hänen artikkeliensa lisäksi Ailiin teki vaikutuksen Goldin teos *Jews without Money*, joka kuvasi köyhien juutalaissiirtolaisten vastoinkäymisiä yhdysvaltalaisen suurkaupungin kurjuudessa. Englanninkielisen journalismin ja kirjallisuuden lukemisen kautta myös Georg muisti kasvaneensa ”sisäisesti intellektuaalisesti” sekä saavuttaneensa vakaan ymmärryksen köyhälistön ja porvariston vastakkaisista intresseistä sekä Neuvostoliiton tapahtumista, joista hänellä oli aikaisemmin ollut Suomen porvarillisen lehdistön levittämä ”valheellinen” käsitys. Lama-ajan proletaarisella kirjallisuudella oli suuri vaikutus etenkin Georgin uskonnolliseen ajatteluun, sillä kirjallisuus pakotti Georgin pohtimaan kriittisesti Jumalan olemassaoloa ja kristinuskon poliittista merkitystä. (Backlund & Backlund 1985, 28–30.)

Lama-ajan New Yorkin kulttuuriradikalismi innosti Ailia ja Georgia paitsi kuluttamaan myös tuottamaan kulttuuria. Kommunistiseen puolueeseen kytkeytyneet kirjailija-, taiteilija- ja journalistijärjestöt pyrkivät aktiivisesti nostamaan esiin lupaavia kykyjä tavallisten työläisten keskuudesta, sillä näiden uskottiin ilmaisevan työväenluokan näkemyksiä ja tahtoa teoreettisia intellektuelleja autenttisemmin (Wald 2002, 3).

Osallistuminen New Yorkin radikaaliin poliittiseen ja kulttuuriseen elämään oli voimakas kokemus, jossa omistautuminen aatteelle tapahtui paitsi ideologisten keskustelujen ja teoreettisen kirjallisuuden lukemisen kautta myös tunteellisella tasolla. Aili kuvasikin myöhemmin sitä uskoon tulemiseksi (A. Backlund 1984, 53). Yhteishenkeä rakennettiin esimerkiksi punaisiin vaattein ja kangasmerkein, joita koristivat sirpfit ja vasarat, sekä yhteislauluin ja iskulausein. Syvän tunteellisella tasolla koettua

vakaumusta oli vaikeaa horjuttaa vasta-argumentein, sillä kommunistinen puolue samastettiin työläisnuorten yhteisöllisyyden tuntemukseen. Vaikka Aili myöhemmin myönsi Moskovan näytösoikeudenkäyntien herättäneen hänessä epäluuloja, ei hän kuitenkaan hylännyt niiden vuoksi kommunistista liikettä, kuten monet amerikkalaiset vasemmistointellektuellit (Wald 2002). Toisin kuin intellektuelleille, työläisille ei Ailin mukaan ollut kommunistisen puolueen ulkopuolella muita poliittisia vaihtoehtoja. Liike saattoi tehdä ajoittaisia virheitä, mutta työväenluokan intressien ja yhteishengen ruumiillistumana kommunistista puoluetta ei voinut hylätä hylkäämättä työläisidentiteettiään (A. Backlund 1984, 53).

Ailin ja Georgin radikalisoituminen kulki käsi kädessä heidän romanttisen suhteen kanssa. Parin ollessa myöhemmin toisistaan erossa Aili kirjoitti kommunisminsa olevan erottamaton osa hänen rakkauttaan Georgia kohtaan:

[M]y love for you and my radicalism are so closely connected that it is hard to draw a line. The more I feel for you the better Communist do I get, and the more I learn of Communism, the more I know and love you. It all works out in such perfect harmony. (Aili Holmin kirje Georg Backlundille 6.9.1932.)

Kommunistiseen liikkeeseen nivoutunut työläisidentiteetti ei kuitenkaan välttämättä tarkoittanut jäsenyyttä kommunistisessa puolueessa. Aili oli omien sanojensa mukaan niin sanotusti *fellow traveller* lähes 20 vuotta ennen kuin hän lopulta haki ja sai puoluekirjan Suomessa vuonna 1948 (A. Backlund, 59). Alun perin kommunismin kannattajaa ilman puoluejäsenyyttä kuvaavalla käsitteellä *fellow traveller* oli jo 1930-luvulla negatiivisia konnotaatioita (sinisilmäinen myötäjuoksija). Se oli kuitenkin varsin yleinen nimitys Ailin kaltaisille idealisteille, jotka tukivat kommunistisen liikkeen pyrkimyksiä, mutta eivät syystä tai toisesta halunneet kantaa puoluekirjan taakkaa. New Yorkin radikaalipiireissä 1930-luvun alussa tällainen löyhä sitoutuminen kommunismiin oli varsin tavallista (Wald 2002). Ailikin olisi ehkä voinut pysyä kansandemokraattisena kansamatkustajana Suomessa, jos hänen ja Georgin ammattimaiset asemat liikkeessä eivät olisi vaatineet SKP:n jäsenyyttä.

Uusin opein Neuvostoliiton kautta Närpiöön

Pohjanmaan siirtolaisista noin kolmanneksen on arvioitu palanneen Suomeen, niin myös närpiöläisistä (Wenman 1967, 42). Työttömäksi New Yorkissa joutunut Georgin päätyi kolmen Yhdysvaltain vuoden jälkeen takaisin Närpiön Finbyhyn. Paluumatka ei kuitenkaan ollut suoraviivainen. Lamakauden jatkuessa Georgin usko tulevaisuutensa rakentamiseen Yhdysvalloissa alkoi horjua. Kun samaan aikaan suomalaisten työläisten keskuudessa heräsi muuttoliike Neuvosto-Karjalaan, myös Georg tovereineen

innostui liikkeestä. Varhain keväällä 1932 Georg lähti viiden miehen ryhmässä kohti Leningradia norjalais-tanskalaisella Fredrik VIII -laivalla, haaveenaan perustaa pieni suomenruotsalainen siirtokunta Neuvostoliittoon (G. Backlund 1984, 142; Sundelin & Wickström 2020, 107).

Ennen lähtöä Georgille ja toiselle Neuvostoliittoon lähteneelle FUF:n aktiiville, Runar Nordgrenille, järjestettiin läksiäisjuhla. Georg piti pitkän juhlapuheen Neuvostoliiton työläisten kohtaamista vaikeuksista ja ”vapaan työläisten valtion” uljaasta rakentamistyöstä. Backlundin ja Nordgrenin puheita seurasi mustan kommunistiaktiivin puhe, jossa hän kuvaili kapitalistien pyrkimyksiä asettaa työläisryhmiä toisiaan vastaan. ”Negroes and whites, unite and fight”, puhuja oli päättänyt puheensa. Iltajuhla päättyi kahvitarjoiluun ja Kansainvälisen laulamiseen. Georgin ja Runarin mukaan lähetettiin FUF:in lippu, joka tehtiin varta vasten tervehdyslahjaksi Neuvostoliiton työläisille (FUF, pöytäkirjat 4.2. ja 20.2.1932).

Georgin muistelmissa Yhdysvaltojen rotukysymystä ei mainita. Aili sen sijaan muisteli, että mustat ja suomalaiset elivät rauhanomaista rinnakkaineloa 1930-luvun Harlemissa. Kommunistipuoluekin oli Ailin mukaan aina ollut antirasistinen edelläkävijä (A. Backlund 1984, 55). On todennäköistä, että Ailin ja Georgin kokemukset Yhdysvaltain rotukysymyksestä ilmenivät Georgin myöhemmässä poliittisessa toiminnassa. Kansandemokraattisena kansanedustajana Georg ajoi uuttua, radikaalimpaa romanipolitiikkaa, missä romanien etuja ja omaa edunvalvontaa painotettiin niin Suomen eduskunnassa kuin Pohjoismaiden neuvostossa (Friman-Korpela 2014, 107; Tervonen 2015, 138).

Kuten moni muukin Yhdysvalloista Neuvostoliittoon matkustanut amerikansuomalainen, myös Georg Backlund ja Runar Nordgren järkyttyivät Neuvostoliitossa kohtaanastaan kurjuudesta ja takapajuisuudesta. Jo ensimmäiset junamatkat Neuvostoliitossa olivat osoittaneet kuvan teollisesta ja modernista työläisvaltiosta vajavaiseksi, mutta lopullisesti Georgin ja Runarin unelma Neuvostoliittoon jäämisestä kariutui Leningradin heikkoon asuntotilanteeseen. Georgille Leningrad oli ”drömstaden, Lenins stad, revolutionens vaggan”. Vallankumouksen kotikaupunki ei kuitenkaan vastannut haaveita. He tapasivat Leningradissa suomalaisia, jotka tarjosivat miehille yösijaa kortteerinsa lattialta. Heille luvattiin myös työtä, mutta omaa asuntoa ei heille kyetty tarjoamaan. Kielitaidottomina ja asunnottomina miehet arvioivat mahdollisuutensa Neuvostoliitossa niukoiksi, minkä lisäksi Suomen läheisyys oli lisännyt heidän kotikävänsä. He päättivätkin lähteä Suomeen ja palasivat Närpiöön maaliskuussa 1932 ilman ongelmia (G. Backlund 1984, 142).

Sekä Georgin matka laittomana siirtolaisena Kanadan kautta Yhdysvaltoihin, että hänen paluunsa Neuvostoliiton kautta Suomeen kertovat ensimmäisen maailmansodan jälkeen kiristyneen globaalien rajapolitiikan ristiriitaisuuksista. Yhtäältä siirtolaisten liikkumista pyrittiin kontrolloimaan ja rajoittamaan voimakkaammin kuin koskaan aiemmin, toisaalta valtioiden käytännön kyky valvoa liikkumista ei todellisuudessa vastannut retoriikkaa ”porttien sulkemisesta”.

Aili oli jäänyt New Yorkiin Georgin lähdettyä Neuvostoliiton kautta Suomeen. Pariskunta oli tiiviissä kirjeenvaihdossa koettaessaan suunnitella tulevaisuutta olosuhteissa, joissa rajalliset resurssit ja kiristyvät kontrollitoimet vaikeuttivat valtioiden välistä liikkumista. Aili ei voinut helposti lähteä Suomeen, sillä hänen perheensä oli riippuvainen hänen palkkatuloistaan ja muusta tuesta. Toisaalta Georg ei Yhdysvaltain maahanmuuttorajoitusten vuoksi päässyt maahan. Georg suoritti ylioppilastutkintoa Närpiössä ruotsalaisen kirjekurssiopiston kautta Ailin säännöllisesti lähettämien dollarien turvin. New Yorkista kuukausittain saapuneet rahalähetykset mahdollistivat Georgin opiskelun ilman työntekoa. Lopulta Georg ei onnistunut saattamaan opintojaan loppuun. Pariskunta päätti muuttaa yhteen Suomessa – Aili palasi Suomeen vuonna 1936 ja seuraavana vuonna he menivät naimisiin. (Backlund & Backlund 1985, 33.)

Georg oli Suomeen keväällä 1932 palattuaan asunut Närpiössä, jossa hän osallistui jälleen aktiivisesti nuorisojärjestötoimintaan. Vuonna 1936 hän asui puolisen vuotta Helsingissä, jossa hän koetti suorittaa loppuun kirjekurssina aloittamaansa ylioppilastutkintoa (Valtiollinen poliisi. Pöytäkirja Georg Backlundin kuulustelusta 13.–16.6.1939). Helsingissä hän liittyi myös kaupungin ruotsinkieliseen sosialidemokraattiseen työväenyhdistykseen, sillä kommunistien laillinen toiminta oli Suomessa kriminalisoitu vuoden 1930 niin sanotuilla kommunistilaeilla. SKP oli 1930-luvun puolivälissä ryhtynyt kehottamaan Suomessa olevia jäseniään liittymään sosialidemokraattisiin järjestöihin, ja rakentamaan niistä käsin työväestön ja muiden ”demokraattisten” voimien fasisminvastaista liittoa Kominternin kansanrintamapolitiikan mukaisesti. Georg närpiöläisine tovereineen seurasi tätä kehotusta, ja he perustivat vuonna 1936 Närpiöön SDP:n puolueosaston. Myös muualle Pohjanmaan ruotsinkieliselle maaseudulle alkoi syntyä sosialidemokraattisia yhdistyksiä. Georgilla kumppaneineen oli yhteyksiä myös Vaasan maanalaiseen kommunistiverkostoon. Vaasalaiskommunistit loivat 1930-luvulla yhteyksiä kaupunkia ympäröivälle maaseudulle juuri Pohjois-Amerikasta palanneiden siirtolaisten välityksellä, joiden tiedettiin olleen mukana amerikkalaisen työväenliikkeen toiminnassa ja kommunistisen puolueen jäseninä. Georgiin ja hänen Pohjois-Amerikasta palanneisiin tovereihinsa otti yhteyttä Rudolf Vinsten, joka oli Vaasan ruotsinkielisen työväenliikkeen ja satamatyöläisten liiton aktiiveja, ja vankilassa moneen otteeseen käynyt SKP:n yhteyshenkilö Vaasan ja maakunnan välillä. (Backlund & Backlund 1985, 33; *Ny Tid*, 30.8.1958.) Pohjois-Amerikasta palanneet siirtolaiset toimivat näin välittäjinä maaseutuväen ja kaupunkien puolue toimijoiden välillä.

Järjestäytymistyön lisäksi Georg aktivoitui 1930-luvun puolivälin jälkeen myös sanomalehtimiehenä. Ruotsinkielinen Pohjanmaa oli menettänyt oman työväenlehtensä kesällä 1930, jolloin Vaasassa ilmestynyt *Nya Folkbladet* kiellettiin kommunistilakien nojalla yhdessä suomenkielisen sisarlehtensä *Työn Äänen* kanssa. Samalla myös SDP:n vasemmalla puolella toiminut Vaasan ruotsinkielinen työväenyhdistys (*Vasa Svenska Arbetarförening*) kiellettiin lukuisine alajärjestöineen, ja yhdistys menetti suosituksen työväentalonsa Vaasan ruotsinkieliselle suojeluskunnalle (Roine & Sahlström 1981, 194).

Georg ja Aili muuttivat vuonna 1936 Vaasaan yhdessä Amerikan-toveriansa Runar ja Aili Nordgrenin kanssa aikeinaan elvyttää Vaasan vasemmistolaista työväenliikettä. Keskeinen väline tässä työssä oli *Folkviljan*-lehti, jonka näyttenumero ilmestyi joulukuussa 1936. Lehti linjattiin sosialidemokraattiseksi ja vapaamieliseksi, mutta sisällöltään se myötäili SDP:stä vasemmalla olleen työväenliikkeen aatemaailmaa. ”Tietysti yritimme olla sosialidemokraattien päätösten mukaisesti”, Georg muisteli myöhemmin, ”mutta meidän kirjoituksistamme näkyi, että tämä oli radikaalimpi kuin sosialidemokraatit, vaikka yritimme olla kuin he”. Vaikka lehdessä julkaistiin ruotsinnoksia esimerkiksi *Tulenkantajien* ja muiden suomalaisten vasemmistolehtien jutuista, oli valtaosa materiaalista pohjoismaisista, brittiläisistä ja amerikkalaisista lähteistä. ”[S]e oli paljon enemmän kansainvälistä materiaalia, minähän olin New Yorkissa tutustunut suoraan kansainvälisiin kysymyksiin ja [...] en tuntenut Suomen työväenliikkeen historiaa, nyt vasta [toisen maailmansodan] jälkeen olen saanut siitä tietoja”, Georg kuvasi. (Backlund & Backlund 1985, 33, 37.)

Aili osallistui lehden tekemiseen aluksi lähinnä sihteerinä, postittaan lehtiä ja korjaten lukijakirjeitä. Hän piti itseään heikkona ruotsin kirjoittajana; kirjeensä Georgille hän oli aina kirjoittanut englanniksi. Hän alkoi kuitenkin kirjoittaa *Folkviljaniin* teatteriarvosteluja ja myöhemmin laajempiakin juttuja, muun muassa lehden raittiuserikoisnumeroon tarinan isänsä alkoholismista ([Backlund] 1938). Georg ja Aili osallistuivat aktiivisesti myös Vaasan kulttuurielämään, mm. teatteri-, puhekuoro- ja runoharrastustensa kautta (Backlund & Backlund 1985, 35).

Backlundien siirtolaistausta näkyi *Folkviljan*-lehtihankkeessa monin tavoin. Lehdessä julkaistiin silloin tällöin lukijakirjeitä Yhdysvalloista ja Kanadasta, jossa sillä oli paljon tilaajia (Backlund 1990). Joulukuussa 1937 *Folkviljan* julkaisi erityisen Amerikk-numeron, jossa lehden pohjalaislukijat saivat lähettää terveisiään Atlantin takana oleville sukulaisilleen ja ystävilleen (*Folkviljan* 1937). Lehti ei kuitenkaan osoittautunut kannattavaksi, eikä se todennäköisesti olisi selvinnyt ilman SKP:n sille Ruotsin kautta ohjaamaa salaista rahoitusta (Backlund 1990). Myös lehden linja, joka myötäili Neuvostoliiton näkemyksiä sekä Mauri Ryömään henkilöitynyttä SDP:n vasemmisto-oppositiota, aiheutti *Folkviljan*-hankkeelle vaikeuksia. SDP:n ruotsinkielinen piirijärjestö *Finlands Svenska Arbetarförbund* (FSA) kieltäytyi antamasta lehdelle virallisen puoluelehden asemaa, ja lopulta SDP kielsi lehden painamisen vaasalaisessa sosialidemokraattien hallinnoimassa painotalossa. Backlundit hankkivat vielä rahoituksen toisen painokoneen ostamiseen – Georgin mukaan hän lainasi rahat veljeltään Yhdysvalloista – mutta lehti jouduttiin lopettamaan kesällä 1939. Backlundit ryhtyivät jälleen suunnittelemaan ulkomaille lähtöä. Georgin sisarukset olivat pyytäneet Backlundreja muuttamaan Yhdysvaltoihin, ja Georg kertoi Valpon kuulusteluissa aikovansa kutsun myös hyväksyä (Valtiollinen poliisi. Pöytäkirja Georg Backlundin kuulustelusta 13.–16.6.1939). Näiden suunnitelmien väliin tuli kuitenkin talvisota.

Talvisodan aikana Georg palveli Ahvenanmaalla polkupyöräpataljoonassa (Backlund & Backlund 1985, 39). Aili muutti Vaasasta Ylimarkkuun (A. Backlund 1984, 57).

Keväällä 1940 Georg palasi Närpiöön, jossa häntä odottivat Aili ja maalarintyöt. Ennen jatkosotaa Georg komennettiin palvelukseen, tällä kertaa Keravan seudulle. Sotajulistuksen jälkeen Georg kritisoi Rydin ja Mannerheimin toimintaa, ja tuli pidätetyksi muiden saadessa komennon itärintamalle. Georg istui kuukauden vankilassa Keravalla kääntäen Heinrich Heinin runoja saksasta ruotsiksi, minkä jälkeen hänet lähetettiin itärintamalle kenttäoikeuteen. Hänelle määrättiin kahdenkymmenen kuukauden tuomio, jota hän lähti kärsimään Pelson vankilaan. Siellä hän ilmoittautui vapaaehtoiseksi rintamakarkureista ja poliittisista vangeista koottuun ns. Talson pataljoonaan. Myöhemmissä muistelmissaan hän kertoi aikoneensa paeta heti rintamalle päästyään, mutta hän kuitenkin jäi rintamalle asemasodan ajaksi. Hän kuului ikäluokkaan, joka vapautettiin toistaiseksi palveluksesta vuonna 1943, ja hän palasi Närpiöön. (Backlund & Backlund 1985, 38, 40–43.)

Neuvostojoukkojen suurhyökkäyksen alkaessa kesäkuussa 1944 Georg kutsuttiin uudelleen palvelukseen, mutta hän päätti Ailin kanssa paeta Ruotsiin. Pakoliike Pohjanmaan rannikolta Ruotsiin oli kesällä 1944 vilkasta, sillä Ruotsi ei enää palauttanut suoraan Suomesta saapuneita pakolaisia. Näin esimerkiksi Uumajan työväentalo täyttyi Pohjanmaalta tulleista pakolaisista, ja Örnsköldsvikiin perustettiin pakolaisia varten oma leirinsä (Roine & Sahlström 1981, 246). Georg ja Aili päättivät paeta Ruotsiin juhanuksena 1944 yhdessä yhdeksän muun pohjalaisen kanssa. He lähtivät Pohjanlahden yli moottoriveneellä Kaskisten kohdalta ja rantautuivat Västerbottenin Njurundaan. Paikalliset kalastajat ottivat pakolaiset hyvin vastaan, tarjoten kahvia ja leivoksia (Backlund 1984, 149–150).

Kesällä 1944 pakolaisia työnsi Pohjanlahden yli erityisesti suuri epävarmuus tulevaisuudesta. Neuvostoarmeijan vyöryttäessä hyökkäystään idästä Suomen tilanne vaikutti epätoivoiselta ja maan poliittinen tulevaisuus avoimelta. Kuten Simo Muir (2021) tuo esiin tässä kirjassa, suomenjuutalaisen yhteisön johto pelkäsi Suomen tukeutuvan epätoivoisessa tilanteessaan yhä vahvemmin Saksaan, ja huhut jopa Saksan tukemasta sotilasvallankaappauksesta levisivät. Länsilehdistön kautta suomenjuutalaisilla oli selvä kuva Saksan hallitsemassa Euroopassa toteutetusta kansanmurhasta, minkä vuoksi yhteisön johto ryhtyi suunnittelemaan juutalaisten evakointia Ruotsiin. Epävarmuuden ilmapiiri sai myös poliittisen taustansa vuoksi pelkäävät pohtimaan pakoa. Georgin ja Ailin pako Pohjanlahden yli liittyi tähän suuren epävarmuuden hetkeen, jossa niin etnisten vähemmistöjen kuin poliittisten toisinajattelijoiden kohtalo tulevaisuuden Suomessa vaikutti pelottavan avoimelta.

Backlundit viettivät Ruotsissa noin vuoden, Georg tehden maalarintyöitä Ailin työskennellessä trikootehtaalla. He olivat lähteneet Suomesta ilman passeja, minkä vuoksi paluu Suomeen venyi aina toukokuuhun 1945 saakka. Backlundit ryhtyivät tarmokkaasti työskentelemään suuren visionsa puolesta sodanjälkeisessä Suomessa. Kun he keväällä 1945 asettuivat Suomeen, oli heidän 1920-luvulla alkanut, Kanadan, Yhdysvaltain, Neuvostoliiton ja Ruotsin läpi kulkenut ylijäräinen elämänsä tullut käännekohtaan. He jäivät Suomeen ja työskentelivät seuraavat vuosikymmenet moninaisissa

suomalaisen kansandemokraattisen työväenliikkeen tehtävissä. Georg työskenteli syksyyn 1945 saakka Suomi-Neuvostoliitto-seuran (SNS) organisaattorina ruotsinkielisellä Pohjanmaalla, pyöräillen kylästä kylään ja perustaen ystävyysseuran paikallisosastoja. (Backlund 1990.) Puoluetehävät veivät Backlundit kuitenkin jo vuonna 1946 pääkaupunkiin. Georgista tuli vastaperustetun *Folktidningenin* (vuodesta 1947 nimellä *Ny Tid*) toimitussihteeri, ja Ailista SNS:n ruotsalais- ja valistussihteeri. SKP:n jäseniksi he liittyivät vuonna 1948. Aili toimi 1950-luvulla myös Suomen Demokraattisen Nuorisoliiton ruotsalaisjaoston sihteerinä.

Vuonna 1953 Georg pääsi kansandemokraattina eduskuntaan varaedustajana Matti Järvisen kuoltua kesken kauden. Hän putosi eduskunnasta vuoden 1954 vaaleissa, mutta neljä vuotta myöhemmin hänet valittiin kansanedustajaksi SKDL:n noustessa eduskunnan suurimmaksi puolueeksi. Georg istui yhtäjaksoisesti Arkadianmäellä vuoteen 1970 asti. Vaikka Backlundien vuoden 1945 jälkeinen poliittinen toiminta rajoittui Suomeen – monenlaisia kansainvälisiä tehtäviä lukuun ottamatta – oli heidän ylijäräinen nuoruutensa ja siirtolaiskokemuksensa vahvasti läsnä heidän elämässään. Georgin ja Ailin kommunismia leimasi kansainvälisyyden painotus. Kielitaitoiset Backlundit seurasivat aktiivisesti ulkomaista lehdistöä, minkä vuoksi Georg pääsi perille Stalinin rikoksista aiemmin kuin monet suomalaistoverinsa. Hän luki Hruštševin ns. salaisen puheen Stalinin kauden rikoksista jo tuoreeltaan vuonna 1956 ostaessaan *New York Timesin* Helsingin rautatieasemalta. Puhe sai Georgin purskahtamaan itkuun, mutta hänen periaatteellinen uskonsa leniniläiseen kommunismiin ei horjunut. (Backlund 1990.)

Huutava ääni erämaassa?

”Om jag skulle skriva en bok om den tiden, skulle jag kalla den 'En ropande röst i öknen.'” Näin Georg kommentoi elämänsä ehtoopuolella antamassaan haastattelussa aikaansa vasemmistolaisen työväenliikkeen aktiivina 1930-luvun Pohjanmaalla (Backlund 1990). Kommentissa kuultaa pettymys siihen, mihin suuntaan Backlundien suuri ihanne – kansainvälinen kommunismi ja Neuvostoliitto sen esitaistelijana – olivat 1980-luvun lopulla kääntyneet. Lisäksi kommentti kertoo kenties laajemmasta ulkopuolisuuden tunteesta, joka oli monella tapaa läsnä Backlundien poliittisessa elämässä myös soti-enjälkeisen ajan Suomessa.

Ulkopuolisuus oli kerrostunutta. Backlundit olivat kommunisteja laajalti porvarillisessa maassa, jonka kollektiivisessa muistissa oli katkerat sodat Neuvostoliittoa vastaan. Kommunismi oli erityisen rohkea poliittinen valinta ruotsinkielisessä Suomessa, jonka poliittista elämää hallitsi Ruotsalainen Kansanpuolue ja jossa vasemmistokin oli ryhmittynyt laajalti sosialidemokraattiseen FSA:han. Poliittisen vähemmistöaseman lisäksi Georg oli ruotsinkielisenä kielivähemmistössä, minkä hän koki vielä vanhoilla päivilläänkin erääksi poliittista toimintaansa Suomessa eniten haitanneeksi tekijäk-

si. Ylipäättään hän toivoi, että hänen suhteensa suomenkieliseen työväenliikkeeseen olisi ollut tiiviimpi. (Backlund 1990.) Ailin kielitausta oli moninaisempi. Lapsuudenkodissaan ja äitinsä kanssa Aili oli puhunut suomea, mutta oppinut ruotsin jo lapsena Kruunupyssä. Yhdysvalloissa hän oli käynyt koulua englanniksi ja työskennellyt yhdeksän vuotta konttorityöläisenä. Vahvimpana kirjallisena kielenään hänellä oli pitkään englanti, mutta Suomeen muutettuaan hän harjaantui myös vahvaksi ruotsin kirjoittajaksi. Puoluetyötä hän teki 1940-luvulta lähtien kansandemokraattien ruotsinkielisissä järjestöissä. Backlundien vähemmistöön kuulumisen voi siis katsoa olleen moninkertaista, mutta myös moniulotteista, paikkaan ja aikaan sidottua.

Backlundien edustama suomenruotsalainen kommunismi saattaa näyttäytyä eräänä sotienjälkeisen Suomen yhteiskunnallisen elämän äärimmäisistä marginaaleista. Kun Backlundien poliittisen elämän asettaa laajempaan elämänkulkuperspektiiviin, näyttää tämä marginaali kuitenkin toisenlaisessa valossa. Pohtiessaan poliittisen maailmankuvansa muotoutumista Backlundit aina korostivat valveutumisensa tapahtuneen suuressa maailmassa — New Yorkin kaduilla ja monikielisen työväenkirjallisuuden ja vasemmistolehdistön avulla. Georg painotti poliittisen uransa aikana usein, että hänen kokemuksensa Yhdysvalloissa tekivät hänestä kommunistin (Huldén 1970, 77). Aatteellinen herääminen kapitalismin pääkaupungissa New Yorkissa keskellä talousjärjestelmän suurinta kriisiä muokkautui paitsi elämäntarinan käännekohtaksi myös poliittiseksi opetuskertomukseksi kylmän sodan Suomessa. Suuren maailman siirtolaiskokemus kommunistisen liikkeen arkkivihollisen Yhdysvaltain pimeässä sydämessä toimi värikkäänä ja kansainvälisenä todistuksena luokkataistelun puolesta, tai niin kuin Georg ilmaisi asian vuonna 1960: "Det enda jag tackar USA för är att det landet gjorde mig till övertygad socialist" (*Vår Tid* 11/1960).

Myös Ailille nimenomaan New Yorkilla oli erityinen paikka sydämessä. Aili palasi New Yorkiin osallistuttuaan Suomen YK-valtuuskuntaan 1959–1960. Kun hän vuonna 1984 muisteli tätä matkaa ja nuoruusvuosiaan New Yorkissa, kaupunki loisti toiveikkaana sekä menneisyydessä että nykyhetkessä:

Gammal kärlek rostar ej — för mig är New York den stora staden som jag förnummit med alla minna sinnen. Där var jag ung, där föddes min livsåskådning, där upplevde jag min första kärlek. Fortfarande vågar jag tro på ett slags demokrati under ytan, av ett speciellt amerikanskt märke. Den tränger fram trots korruption på alla nivåer och i alla organisationer. (A. Backlund 1984, 66.)

New York ei ollut Ailille ainoastaan ideologinen ihanne niin kuin Leningrad Georgille vaan myös nuoren siirtolaisen kotikaupunki, jossa yhteen nivottu radikalismi ja rakkaus määrittivät elämänkulun. Kuten Ailin kommentit New Yorkin merkityksestä tuovat esiin, New York ei ollut Backlundelle vain aatteellisen heräämisen paikka, vaan myös romantiikan ja rakastumisen kaupunki. Näiden ulottuvuuksien, aatteiden ja tunteiden, toisistaan erottaminen olisikin vaikeaa, sillä ne rakentuivat vuorovaikutuk-

nessa toistensa kanssa ja toisiaan vahvistaen. Ailin ja Georgin yllirajaiset elämäntarinat avaavatkin paitsi suomalaisen muuttoliikehistorian moninaisuutta, myös henkilöhistoriallisen elämäntutkimuksen mahdollisuuksia poliittisen historian tutkimukselle. Poliittisten toimijoiden ”henkilökohtaista” elämää – eli rakkaus- ja ystävyys-suhteita – on pidetty monesti toissijaisena politiikan historian tutkimuksessa, jossa kokouspöytäkirjat ja täysistuntokeskustelut on nähty kirjeitä tai muistotietoa vahvempina ja luotettavimpina lähteinä. Backlundien elämäntutkimuksen analyysi kuitenkin tuo esiin, ettei heidän ”julkista” elämäänsä ole mahdollista täysin ymmärtää, ellei sitä nivo yhteen heidän ”yksityisen” elämänsä kanssa.

Lähteet

Painamattomat lähteet

- Backlund, Aili & Backlund, Georg. Kotelo 20, ”Aa Aili till Georg”, Aili och Georg Backlund -kokoelma, Kansan Arkisto, Helsinki.
- Backlund, Aili & Backlund, Georg (1985). Haastattelu Närpiössä 6.9.1985. Translitteroitu. Haastattelija Risto-Juhani Suokas. Kotelo 15, ”Cb intervjuer”, Aili och Georg Backlund -kokoelma, Kansan Arkisto, Helsinki.
- Backlund, Georg (1990). Haastattelu Närpiössä 7.9.1990. Digitoitu äänitiedosto. Haastattelijana Carsten Bregenhøj. ÖTA 166 Bertel Mattsons brev och intervju -kokoelma, Svenska litteratursällskapet i Finlandin arkisto Vaasassa.
- The Finnish youth federation in New York (Finländska Ungdomsföreningen). Protokoll 1929–1933. Refkod 3041/1. Arbetarrörelsens arkiv och bibliotek, Tukholma.
- Valtiollinen poliisi. Pöytäkirja Georg Backlundin kuulustelusta 13.–16.6.1939. Georg Backlundin henkilömappi nro 1965, liitteenä Vaasan osaston kirjeessä pääosastolle 14.8.1939 n:o 1479, VP/KD N:o 407/892-1939. Valtiollisen poliisin I arkisto, Kansallisarkisto.

Painetut lähteet

- Backlund, Aili (1984). Morfar gav mig rådet: var inte rädd för människorna! Carita Nyström (red.), *Människor i förvandling*. Helsingfors: Folkets Bildningsförbund, 37–70.
- Backlund, Georg (1971). De politiska återverkningarna: den österbottniska radikalismens rötter. *Emigrationen och dess bakgrund*. Svenska kulturfondens skrifter V. Ekenäs: Ekenäs tryckeri aktiebolags förlag, 91–95.

Backlund, Georg (1984). Man börjar tänka om, se ur nya synvinklar, finna nya sanningar. Carita Nyström (red.), *Människor i förvandling*. Helsingfors: Folkets Bildningsförbund, 125–156.

Lehdet

Folkviljan 1937–1938

Ny Tid (USA) 1934

Ny Tid 1958

Vår Tid 1960

Kirjallisuus

Ahlskog, Jonas & Mats Wickström (2020). Den progressiva folkbildningens gränser – frigörelsepedagogikens uppgång och fall inom den finlandssvenska folkdemokratien. Anders Burman & Joakim Landahl (red.), *Pedagogiken och 68*. Stockholm: Södertörns universitet, 163–186.

Backlund, Georg (1974). Föreningslivet i Närpes. Edvin Stenwall (red.), *Närpes igår och idag*. Närpes: Närpes kommuns förlag, 461–520.

Brook, Michael (1969). Radical Literature in Swedish America: A Narrative Survey. *Swedish Pioneer Historical Quarterly* 20 (3), 111–132.

Clark, J.P. (1969) [1931]. *Deportation of Aliens from the United States to Europe*. New York: Arno Press and the New York Times.

Dahlbacka, Ingvar (1994). *Svensk-Finska Evangelisk-Lutherska församlingen af New York City 1919–1935: en finlandssvensk emigrantförsamling amerikaniseras*. Skrifter i praktisk teologi vid Åbo Akademi 39. Åbo: Åbo Akademi.

Friman-Korpela, Sarita (2014). *Romanipolitiikasta romanien politiikkaan: poliittisen asialistan ja toimijakonseption muutos 1900-luvun jälkipuoliskon Suomessa*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Garland, Libby (2014). *After They Closed the Gates: Jewish Illegal Immigration to the United States, 1921–1965*. Chicago: University of Chicago Press.

Gullmets, Håkan (1989). *Finbyboken: om en by i Närpes*. Närpes: Finby byförening.

Huhta, Aleksi (2017). *Toward a Red Melting Pot: The Racial Thinking of Finnish-American Radicals, 1900–1938*. Turku: University of Turku.

Huldén, Anders (1970). *Politiska profiler*. Helsingfors: Sveriges Finlandsföreningars Riks-förbund, Fadderortsrörelsen & Holger Schildts förlag.

Kaihovirta, Matias, Jonas Ahlskog & Mats Wickström (2020). Minority nationalism and visions of socialist unity in the post-war Finnish labour movement, 1944–1949. *Labor History*, 61 (2), 186–202.

- Klockars, Bertel (1956). Huru folk flyttat i Kronoby. En geografisk studie. *Österbottnisk Årsbok 1956*. Vasa: Svensk-Österbottniska Samfundet, 172–231.
- Kostiainen, Auvo (2014). Politics of the Left and Right. Auvo Kostiainen (toim.), *Finns in the United States: A History of Settlement, Dissent, and Integration*. East Lansing: Michigan State University Press, 131–155.
- Launis, Kati & Marko Tikka (toim.) (2009). *Työväki ja kokemus*. Väki voimakas 22. Helsinki: Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura.
- Leinonen, Johanna (2014). One Culture, Two Cultures? Families of Finns in the United States in the Twentieth Century. Auvo Kostiainen (toim.), *Finns in the United States: A History of Settlement, Dissent, and Integration*. East Lansing: Michigan State University Press, 285–296.
- Myhrman, Anders (1972). *Finlandssvenskar i Amerika*. Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland 453. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland.
- Naison, Mark (2005). *Communists in Harlem during the Depression*. Urbana: University of Illinois Press.
- Roine, Lars & Anna-Lisa Sahlström (1981). *De rödas gård: en berättelse om Vasa svenska arbetareförening*. Vasa: Skrivor.
- Roinila, Mika (2014). Finland-Swedes in North America. Auvo Kostiainen (toim.), *Finns in the United States: A History of Settlement, Dissent, and Integration*. East Lansing: Michigan State University Press, 221–240.
- Rundt, Dennis (1992). *Munsalaradikalismen: en studie i politisk mobilisering och etablering*. Åbo: Åbo Akademis förlag.
- Sevander, Meimi (2004). *They Took My Father: Finnish-Americans in Stalin's Russia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sulkanen, Elis (1951). *Amerikan suomalaisen työväenliikkeen historia*. Fitchburg, Massachusetts: Amerikan Suomalainen Kansanvallan Liitto ja Raivaaja Publishing Company.
- Sundelin, Anna & Mats Wickström (2020). Kärlek och klasskamp över Atlanten: Aili och Runar Nordgrens revolutionära livsresa. *Historiska och litteraturhistoriska studier*, 95, 95–120.
- Tervonen, Miika (2015). The Nordic Passport Union and its Discontents: Unintended Consequences of Free Movement. Johan Strang (ed.), *Nordic Cooperation: A European Region in Transition*. London: Routledge - Taylor & Francis Group, 131–146.
- Toivonen, Anna-Leena (1963). *Etelä-Pohjanmaan valtamerentakainen siirtolaisuus 1867–1930*. Helsinki: SHS.
- Tommola, Esko (1989). *Uuden maan rakentajat: New Yorkin suomalaisten tarina*. Helsinki: Otava.
- Torpey, John (2000). *The Invention of the Passport: Surveillance, Citizenship, and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Traverso, Enzo (2015). *Left-Wing Melancholia: Marxism, History, and Memory*. New York: Columbia University Press.

- Vattula, Kaarina (1976). *Etelä-Pohjanmaan työväenliikkeen historiaa*. Helsinki: [Eteläpohjalainen osakunta].
- Wald, Alan (2002). *Exiles from a Future Time: The Forging of the Mid-Twentieth Century Literary Left*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Wenman, Roy (1967). *Om den transoceanica emigration från Närpes 1900–1930*. Pro gradu -tutkielma Suomen ja Skandinavian historiassa Helsingin yliopistossa. Helsingfors: Helsingfors universitet.
- Wester, Holger (1990). Finländsk migration i Mittnorden. *Österbotten: årsbok 1989–1990*. Skrifter utgivna av Svensk-Österbottniska samfundet 46. Vasa: Svensk-Österbottniska Samfundet, 256–281.
- Österlund-Pöttsch, Susanne (2003). *American Plus: Etnisk idenitet hos finlandssvenska ättlingar i Nordamerika*. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland.
- Östman, Ann-Catrin (2018). 'Representativa landsmän'. Sociologen Anders Myhrmans insamling av emigrantbiografier 1940–1970. *Historisk Tidskrift För Finland*, 103 (1), 106–137.

3. Kulttuurinen pois pyyhkiminen, resilienssi ja jatkuvuus: kertomuksia saamelaisten muuttoliikkeestä ja nykykulttuurista Yhdysvalloissa

Ellen Marie Jensen & Tim Frandy

Yhdysvaltain sisällissodan jälkeisenä aikana vuoteen 1920 saakka Yhdysvaltoihin muutti yli kaksi miljoonaa pohjoismaista maahanmuuttajaa. Heidän joukossaan parempaa elämää tavoitteli myös pieni määrä saamelaisia. Saamelaisten muuttoliikkeestä ei kuitenkaan ole juuri tutkittua tietoa. Usein viitataan tuntematonta alkuperää olevaan arvioon, jonka mukaan Yhdysvalloissa ja Kanadassa on nykyisin 30 000–60 000 saamelaisten jälkeläistä. Luku on tietysti pieni verrattuna arvioihin, joiden mukaan Yhdysvalloissa ja Kanadassa asuisi nykyään jopa 13 miljoonaa pohjoismaista syntyperää olevaa ihmistä. Saamelaisten muuttoliike kertoo kuitenkin sekä kulttuurisen pois pyyhkimisen historiasta että jatkuvuudesta ja toipumisesta. Joillakin saamelaisen diasporan edustajilla on tarkka tietämys omasta syntyperästään. Ylivoimainen enemmistö ei kuitenkaan edelleenkään tunne alkuperäänsä. Yksi keskeinen historiallinen syy tähän on ollut siirtolaisten pyrkimys suojella jälkeläisiään saamelaisten alhaiseen sosiaaliseen statukseen liittyneiltä kielteisiltä vaikutuksilta. Viimeisten kolmenkymmenen vuoden aikana yhä useampi pohjoisamerikkalainen on kuitenkin alkanut tutkia ja arvostaa diasporista alkuperäiskansataustaansa (vrt. DuBois 2019) – ikään kuin itsestään aiemmin puuttunutta palasta. Aktiivisimmat ovat perustaneet järjestöjä, vapaamuotoisia paikallisyhteisöjä ja verkossa toimivia ryhmiä. Näiden kautta he ovat luoneet uusia yhteyksiä keskenään ja saamelaisten kotiseudulla Saamenmaalla asuvien ystäviensä ja sukulaistensa kanssa. Moni nykypäivän amerikansaamelainen tuntee lisäksi solidaarisuutta Pohjois-Amerikan

ja muun maailman alkuperäiskansoja kohtaan ja toimivat näiden liittolaisina ja puolestapuhujina.

Samanaikainen diasporassa eläminen ja alkuperäiskansaan kuulumisen sopivat huonosti yhteen vallitsevan läntisen käsitystavan kanssa, jossa tietyllä maa-alueella asuminen määrittää alkuperäiskansaan kuulumista. Saamenmaan saamelaiden maastamuutto johtui suurelta osin pohjoismaisesta asuttajakolonialismista syntyneistä taloudellisista, poliittisista ja sosiaalisista työntekijöistä. Heidän identiteetissään on alkuperäiskansan ja maahanmuuttajan, kolonisoidun ja kolonisoijan monitahoisuutta ja päällekkäisyyksiä. Amerikansaamelaisilta on kuitenkin puuttunut jaettu tarinoita, joiden kautta näitä identiteetin eri kerroksia olisi pystytty käsittelemään. Itsekuvan rakentaminen onkin ollut haastavaa saamelaissiirtolaisille ja heidän jälkeläisilleen, kun he ovat pyrkineet määrittelemään itseään suhteessa Saamenmaan saamelaisiin ja ei-saamelaisiin.

Kanadalaistutkija Mark Watson on kehittänyt ajatusta ”diasporisesta alkuperäiskansalaisuudesta” (*diasporic Indigeneity*). Sen mukaan identiteetin muodostuminen on jatkuva dynaaminen prosessi, johon kuuluu niin jatkuvuutta, katkoksia kuin uudelleen luotuja yhteyksiä (Watson 2010, 268–284; Fox Tree 2015, 1–14; Jensen 2019; Uzawa 2020). Nimenomaan diasporisiin saamelaisyhteisöihin liittyen Jensen (2019) on esittänyt diasporisen alkuperäiskansaan kuulumisen muodostuvan tietoisuuden ja olosuhteiden historiallisena vuoropuheluna. Samalla kun amerikansaamelaisten identiteetti rakentuu suhteessa Saamenmaahan, he elävät pysyvässä diasporisessa tilassa (Jensen 2019, 62). Frandy (2015) puolestaan ehdottaa, että diasporinen alkuperäiskansa-identiteetti liittyy ekspressiivisen kulttuurin kautta välittyviin opittuihin ja jaettuihin ontologioihin ja epistemologioihin. Koska harva amerikansaamalainen on omaksunut saamelaisen identiteetin heti syntymästään lähtien, identiteetin performatiivisuus ja kulttuurin ilmaisuvoima ovat vahvasti sidoksissa kulttuurin elvyttämispyrkimyksiin ja uudelleen omaksumiseen (Frandy 2015, 5). Tämä synnyttää toisinaan rasististakin kritiikkiä, jossa alkuperäiskansojen yhteisöjä syytetään jatkuvuuden ja aitouden puutteesta. Ei kuitenkaan ole yksinkertaista elää saamelaisena kaukana Saamenmaalta ja irrallaan monista hyväksytyistä saamelaisen identiteetin tunnusmerkeistä. Amerikansaamelaisten kuuluukin suhteiden vaaliminen sekä menneisyyden että nykypäivän maahan ja ihmisiin, pyrkimykset kohdata ja parantaa asuttajakolonialismin aiheuttamia haavoja, perinteiden ja identiteetin uudelleen omaksuminen sekä ylirajisten alkuperäiskansoja yhdistävien yhteisöjen rakentaminen.

Keskitymme näistä lähtökohdista saamelaisen identiteetin muodostumisen historiallisiin yhteyksiin, saamelaisten muuttoliikkeeseen Pohjois-Amerikkaan sekä Ylä-Keskilännen amerikansaamelaisten kokemuksiin. Esittelemme lisäksi kaksi amerikansaamelaisten jälkeläistä, joiden juuret ovat Suomen metsäsaamelaisten alueilla. Katsomme tutkijoina, poliittisesti aktiivisina humanisteina ja saamelaisten ja amerikansaamelaisten yhteisöjen jäseninä – joilla on lisäksi takana yli kolme vuosikymmentä yhteistyötä näiden eri yhteisöjen kanssa – että nämä kaksi tapaustutkimusta ovat

edustavia esimerkkejä monen saamelaisamerikkalaisen kokemuksista. Ne havainnollistavat nykyisen amerikansaamelaisen identiteetin muodostumisen monitahoisuutta ja siihen liittyviä haasteita.

Metsäsaamelaisten jälkeläisten tapaus on tässä suhteessa erityisen valaiseva. Metsäsaamelaisten identiteetti on Suomessa nykyään vahvasti politisoitunut. Näiden alueiden sukulaisuusverkostot ovat heikentyneet lähtömuuton vuoksi, mikä monimutkaistaa paikkasidonnaisia käsityksiä alkuperäiskansalaisuudesta. Haluamme tämän vuoksi esitellä kaksi tapaustutkimusta metsäsaamelaisten jälkeläisistä, joiden kokemukset saamelaisen identiteetin kanssa elämisestä heijastavat sitä rajaseudun ja diasporisen alkuperäiskansalaisuuden monitahoisuutta, joka on arkipäivää monille nykypäivän diasporisille saamelaisille.

Saamenmaan kolonisaatio

Saamelaiset ovat Länsi-Euroopan ja Euroopan unionin ainoa alkuperäiskansa. Heidät tunnustetaan sellaiseksi kaikissa neljässä kansallisvaltiossa, joissa heitä asuu. Saamelaiset ovat olleet aktiivisia Yhdistyneiden kansakuntien alkuperäiskansojen pysyvässä foorumissa UNPFII:ssa. Myös muut alkuperäiskansat tunnustavat saamelaiset alkuperäiskansaksi. Viime aikoihin asti saamelaiset elivät omavaraistaloudessa ja heidän elämäntapansa oli yhdistelmä paimentolaisuutta ja paikallaan asumista. Porot, riekot, kalat, marjat, kasvit ja pettujauho olivat heidän toimeentulolleen tärkeitä. Saamelaisten perinteistä perheorganisaatiota kutsuttiin pohjoissaamen kielellä nimellä *siida* (monikko *siiddat*), joka tarkoittaa perheiden tai sukulaisten muodostamaa ryhmää. Tämä ryhmä eli, metsästi, keräsi ruokaa, hoiti poroja ja/tai kalasti yhdessä. Laaja saamelaisten siiddat-verkosto yletyi 1500- ja 1600-luvuilla laajoille alueille Fennoskandiaan ja Venäjän Kuolaan. Siida-yksiköllä oli kiinteä yhteys ennen kristinuskoa vallinneeseen monijumalaiseen ja sielu-uskoiseen elämäntapaan.

Viime vuosisatojen aikana uudisasutuksen tuomat muutospaineet häiritsivät kuitenkin merkittävästi saamelaisten elämäntapaa. Monien muiden alkuperäiskansojen tapaan myös nykypäivän saamelaista identiteettiä ovat määrittäneet kolonisaation synnyttämät väistämättömät muutokset. Nämä ovat erottaneet heidät olennaisesti muista pohjoismaalaisista.

Saamenmaan kolonisaatio on poikkeuksellisen monitahoinen prosessi, jonka juuret ulottuvat keskiajalle ja viikinkiajan skandinaavien pohjoiseen suuntautuneeseen rannikkojen asutukseen. Eteläsaamelaisten yhteisöissä lähetystyö alkoi (suurelta osin tuloksetta) jo 1100-luvulla. Tromssan ensimmäinen kirkko rakennettiin vuoden 1308 paikkeilla. Se sai nimekseen *Ecclesia Sanctae Mariae de Trums iuxta paganos* (Rasmussen 2020, 270), eli "Tromssan Pyhän Marian kirkko lähellä pakanoita". Venäjän ortodoksinen luostarilaitos saavutti Petsamon Kuolan niemimaalla 1500-luvun puolivälissä. Ruotsi-Suomessa oli

Saamenmaalla yli tusina kirkkoa ennen vuotta 1700. Norjan puolella kirkkojen rakentaminen alkoi aktiivisemmin vuoden 1700 jälkeen. Sisämaassa kirkot sijoitettiin usein lähelle saamelaisten talvileirejä. Näiltä odotettiin määräaikaisia käyntejä virallisissa valtion ja kirkon asioissa, kuten veronmaksun, oikeusasioiden, avioliiton solmimisen ja kasteen vuoksi. Esimerkiksi Inarin kylässä saamelaisten piti käydä kirkossa talven aikana kolme kertaa ja kesällä kerran (Inarin seurakunta, päiväämätön). Saamelaisia painostettiin voimakkaasti ja usein väkivaltaisesti luopumaan siida-hallintojärjestelmästä ja kääntymään kristinuskoon 1500-luvulta lähtien. Saamelaisten hengellisiä johtajia, *noaideja* (monikko: *noaidit*), poltettiin roviolla noitaioikeudenkäyntien päätteeksi, heidän pyhät rumpunsa takavarikoitiin ja muut hengellisen ilmaisun muodot tukahdutettiin väkivaltaisesti (Hagen 2015, 51–90). Uskonnollinen painostus laajeni 1800-luvun lopussa sulauttamispolitiikaksi, joka johti vähitellen kielitaidon, asuinmaiden ja kulttuuritiedon menetykseen sekä elinkeinotoiminnan häiriytymiseen. (Lehtola 2004, 44.)

Lähetysaarnajat ja muut kirkon ja kruunun edustajat asettivat 1800-luvulla lapinveroja osana asuttamisprosessia saadakseen saamelaiset kääntymään kristinuskoon ja luopumaan omasta elämäntavastaan. Vuosisadan puolivälissä voimakas luterilainen herätysliike, jota johti saamelais-ruotsalainen pappi Lars Levi Laestadius (1800–1861), oli saanut otteen suuresta osasta Tornionlaakson pohjois- ja luulajansaamelaisyhteisöjä (Kristiansen 2015, 96–135). Perustajansa mukaan nimetty lestadiolaisuus sai nopeasti jalansijaa laajoilla alueilla Pohjois-Suomessa ja Pohjois-Norjan rannikolla. Aikanaan sekä saamelaiset että suomalaiset lestadiolaiset toivat liikkeen mukanaan Yhdysvaltoihin ja Kanadaan. Pohjois-Amerikan suomalaisten ja saamelaisten yhteisöissä toimii seitsemän lestadiolaista (apostolis-luterilaisuuden) lahkoo. Kristinuskosta huolimatta esikristilliset elämäntavat tulevat esiin sekä Saamenmaalla asuvien että diasporisten saamelaisten uskomuksissa ja kulttuurisidonnaisissa käytännöissä, mikä näkyy erityisesti kansanparannustaidossa, taiteessa ja suullisessa perinteessä (Solbakk 2015, 138–161) sekä viimeaikaisissa uskonnollisissa elvytyspyrkimyksissä.

Kristinuskoon kääntymisen lisäksi saamelaisia painostettiin luopumaan perinteisistä laidunmaista ja kalastusvesistä. Asuttajat valtasivat alaa Saamenmaan eri osissa eri aikoina. Uumajan kaltaisilla rannikkoalueilla oli ruotsalaisia uudisasukkaita jo 1300-luvulla. Saamelaiset käyttivät näitä alueita kausittain poronhoidossa 1900-luvun alkuun asti. Raja-alueiden raskas eri valtioiden yhteisverotus aiheutti turkisten kysynnän kasvua 1500-luvulla. Tämän uskotaan johtaneen suureen elinkeinomuutokseen pienimuotoisesta ja intensiivisestä poronhoidosta vuosisatoja saamelaisuutta leimanneisiin suuremman mittaluokan poronhoitokäytäntöihin (Kvist 1992, 64–65). Saamelaisten maa-alueet tunnustettiin kuitenkin historiallisesti saamelaisten määräysvallan alaisiksi vuoden 1751 Lappikodisillin kaltaisissa laeissa, jotka viittaavat saamelaisten tunnustettuun itsemääräämisoikeuteen. Länsi-Euroopan kansallisvaltioiden nousun ja niiden välisen sodan uhan sekä kaivosteollisuuden nousun ja liikenneverkkojen parantumisen myötä Pohjoismaat panostivat kuitenkin pohjoisten rajojensa turvaamiseen. Pyrittiin muodostamaan homogeeninen kansallisvaltio, jossa ihmisillä oli sama etninen tausta,

kieli, uskonto, historia ja talous. Ruotsalainen eugeniikka ja etnis-rodulliset luokittelut vaikuttivat myös ratkaisevasti pohjoismaisen kansallisvaltion identiteetin vakiinnuttamiseen 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa (Mattson 2014, 350; Keskinen 2019, 163–181). Saamelaisten kielen, maiden ja elämäntapojen pois pyyhkimisen oikeuttamiseksi saamelaiset katsottiin menneiden aikojen alempiarvoisiksi jäänteiksi. Asuttajavaltion hyvää tarkoittavana tehtävänä oli ”nykyaikaistaa” heidät. Norjan valtio otti haltuunsa Finnmarkin läänin vuonna 1863 (Pedersen 2010, 167–182; Lehtola 2004, 44), ja kaivostointi toi saamelaisalueille suuria määriä uudisasukkaita ja työntekijöitä. Norjalaisten uudisasukkaiden lisäksi työntekijöitä rekrytoitiin Pohjois-Suomesta ja Tornionlaaksosta. Mukana oli niin suomalaisia, saamelaisia kuin suomalais-saamelaisia työntekijöitä. Monet Finnmarkiin lähteneistä rekrytoitiin myöhemmin Yhdysvaltojen kaivoksiin, erityisesti Michiganin Yläniemimaalle ja Pohjois-Minnesotan Iron Range -rautaesiintymälle.

Suomen puolella suomalaiset pyrkivät aktiivisesti edistämään maataloutta Lapissa asuttamis- ja koulutusohjelmien avulla. Esimerkiksi Inarin kylän alueelle oli perustettu joitakin suomalaisia maatiloja 1700-luvun puolivälissä, ja saamelaisperheitä oli siirtynyt viljelystalouteen jo vuonna 1810. Maatalous kehittyi alueella edelleen 1830-luvulla, kun Oulun läänin Talousseura edisti hallituksen aloitteesta perunanviljelyä (DuBois 1995, 65; Kent 2014, 29, 237). Inarinsaamelaisen opettajan Matti Morottajan mukaan yhteisön perinteisten arvojen, nöyryyden, rauhallisuuden ja kunnioituksen, vaaliminen koitui viime kädessä yhteisölle vahingoksi (Lehtola 2004, 64). Osa muutoksista ei ehkä kuitenkaan ollut sulautumista vaan tietoista mukautumista, jonka puitteissa pystyttiin säilyttämään inarinsaamen kieli, kulttuurin säilymisen taloudelliset edellytykset (kalastus, poronhoito ja maanviljely) sekä muista saamelaisyhteisöistä erillinen identiteetti (Frandy 2019, 32).

Etelä-Lapin metsäsaamelaisilla alueilla vastaavanlaisia prosesseja oli ollut käynnissä jo lähes sata vuotta aiemmin. Näistä kulttuurisista murroksista on suhteellisen vähän kirjallista tietoa. Keminsaamen kielen uskotaan kuolleen 1800-luvun puolivälin paikkeilla. Vuonna 1829 Jacob Fellner vietti aikaa Sallassa ja kirjoitti lyhyen keminsaamen sanaston, mutta kun A. V. Koskimies teki kenttätöitä Inarissa 1886, oli kielen tilanne jo huono. Inarin asukkaat viittasivat ajoittain vanhaan keminsaameen ja käyttivät kyseisen kielen ilmauksia, kun tarinankerronnassa esiintyi keminsaamelaisia ihmisiä. Kielen menetyksestä huolimatta tietyt saamelaisen identiteetin osatekijät, kuten elinkeino, maailmankatsomus, tavat ja suullinen perinne, ovat kuitenkin säilyneet.

Folkloristi Barre Toelken (1996, 39–40) on todennut, että kaikkiin perinteisiin ja kulttuureihin kohdistuu konservatiivisten ja dynaamisten tekijöiden välisiä jännitteitä. Yhteisön jäsenet säilyttävät ja muuttavat valikoivasti oman kulttuurinsa eri aineksia. Kulttuuriseen muutosprosessiin liittyviä neuvotteluita käydään yhteisön sisäisten valtasuhteiden puitteissa, ja sen jäsenten erilaisten poliittisten, taloudellisten ja sosiaalisten tarpeiden ja pyrkimysten pohjalta. Tämä luo niin kulttuuristen ryhmien sisälle kuin välillekin vaikutelman eroista tai ajalehtimisestä (*cultural drift*). Koska kulttuuri on jatkuvassa muutoksessa oleva prosessi, identiteettiin liittyvät väittämät perustuvat pohjimmiltaan metakulttuurisen prosessiin, jossa kulttuuriperintöä tuote-

taan (Kirschenblatt-Gimblett 2004). Ryhmien sisäisissä neuvotteluissa ja kamppailuissa määritetään, mitkä tekijät ovat etnisen identiteetin kannalta perustavanlaatuisia ja missä suhteessa voidaan puolestaan mukautua.

Vaikka kolonisaatio horjutti metsäsaamelaisten identiteettiä merkittävässä määrin – tai ainakin eri tavoin kuin pohjoissaamelaisten poronhoitajien identiteettiä – kyse ei silti ollut yksinkertaisesti kulttuurin katoamisesta. Saamelaisen identiteetin monet osatekijät säilyivät tavoilla, jotka soveltuivat metsäsaamelaisten (tai heidän jälkeläistensä) kohtaamiin uusiin yhteiskunnallisiin ja poliittisiin oloihin.

Kaikki saamelaiset eivät jakaneet samaa kokemusta. He elivät neljän tulevan kansallisvaltion alueella, ja heitä erottivat uskonto, kieli sekä maantieteellisesti laaja ja ympäriltään vaihteleva alue. Sisämaassa asuneet saamelaiset pärjäsivät kulttuurisesti paremmin kuin uudisasukkaiden kanssa tiiviimmin eläneet. Puolipaimentolaisina he omistivat muita saamelaisia suurempia porotokkia, olivat taloudellisesti muita itenäisempiä ja selvisivät muita vähäisemmällä asuttajayhteisön valvonnalla. Niin sanotuilla vuorisaamelaisilla olikin paremmat lähtökohdat suojella kieltään, taloudellista asemaansa ja kulttuurista omaleimaisuuttaan. Nämä pohjautuivat laajamittaiseen poronhoitoon, jonka uudisasukkaat tunnustivat muita elinkeinoja useammin. Niiden luoma omaleimaisuus on toiminut saamelaisen identiteetin kulmakivenä viimeisten kolmen vuosisadan aikana. Vaikka kalastus, metsästys ja ravinnon kerääminen ovat olleet aina kulttuurisesti yhtä merkittäviä kuin poronhoito osassa Saamenmaata, niitä ei nostettu poronhoidon kanssa samaan asemaan, koska ne olivat yleisiä elinkeinoja myös muiden pohjoisten kansojen keskuudessa (DuBois 2007).

Kolonisoitujen alueiden rajoilla uudisasukkaiden kanssa tiiviisti asuneilla saamelaisilla, kuten metsä- tai merisaamelaisilla, oli erilaisia kokemuksia kuin sisämaan vuorisaamelaisilla. Merisaamelaiset olivat osa Norjan rannikon monietnisiä kalastajakylä. He omaksuivat usein kveeninaapuriensa lestadiolaisuuden ja olivat norjalaisten uudisasukkaiden tavoin kasvattaneet lompaita viikinkiajasta lähtien. Monet saamelaiset omaksuivat Saamenmaan metsäisillä eteläisillä alueilla uudisasukkaiden elämäntapoja ja siirtyivät kohti sekataloutta, jossa metsästyksen, kalastuksen ja ruoan keräämisen rinnalla harjoitettiin pienimuotoista maataloutta. Metsäsaamelaiset asuivat alueilla, jotka soveltuivat paremmin maatalouden kehittämiseen kuin laajamittaiseen poronhoitoon. Laajan uudisasutuksen myötä saamelaisten toimeentulo kaventui ja sitä horjutti mautilojen määrän lisääntyminen, porojen vaellusreittien katkeaminen sekä villien porotokkien määrän romahtaminen 1700-luvun lopulla ja 1800-luvun alussa. Saamelaisten oli puhuttava useita kieliä, mikä johti muita saamelaisryhmiä aikaisempaan oman kielen menetykseen. Heidän sekataloutensa, jossa yhdistettiin kalastusta, pienimuotoista maataloutta, poronhoitoa, metsästyksiä, ravinnon keräämistä ja myöhemmin palkkatyötä puunkorjuussa tai kaivostoiminnassa, erosi vain vähän uudisasukkaiden harjoittamasta elinkeinosta. Heillä oli myös muita saamelaisia paremmat mahdollisuudet hyödyntää kehittyviä liikenneverkkoja, jotka mahdollistivat vaikeina aikoina lähtömuuton. Vaikka he olivat täysiverisiä saamelaisia,

he eivät erottuneet muusta väestöstä yhtä selvästi kuin muut saamelaiset. He saattoivat muita saamelaisia helpommin sulautua muuhun väestöön aikoina, jolloin saamelaisiin kohdistui syrjintää, häirintää ja jopa väkivaltaa.

Kirjallisen aineiston niukkuuden vuoksi Suomen metsäsaamelaisalueiden asutushistoriasta on käyty paljon keskustelua. Tutkimuskirjallisuus viittaa siihen, että keminsaamelaiset asuttivat aiemmin Kuusamoja ympäröiviä alueita, kainuunsaamelaiset elivät Suomussalmen paikkeilla ja saamelaisväestöä asui jopa Lappeenrannassa. Näiden saamelaisien kohtalo on kuitenkin toistaiseksi epäselvä. Pakotettiinko saamelaisyhteisöt muutamaan kotiseudultaan vai sulautuivatko he avioliittojen kautta uudisasukkaisiin? Jos heidät pakotettiin muuttamaan, minne he päätyivät? Nämä kysymykset ovat synnyttäneet kiivasta keskustelua Suomessa (Sarivaara 2010, 51–69; Joonas & Joonas 2011, 351–388; Joonas 2012, 698–702; Sarivaara 2012; Aikio & Åhrén 2014, 123–143; Junka-Aikio 2016, 205–233; Laakso 2016, 1–6). Kun ”statuksettomat” saamelaiset ovat vaatineet tunnustusta saamelaiselle identiteetilleen, heidän pyrkimyksiään on vastustettu kyseenalaistaen heidän sukuhistorioidensa uskottavuus, kirkonkirjojen todistusvoimaisuus ja laajemmin mahdollisuus vaatia oletettavasti ”sukupuuttoon kuolleisiin” saamelaisyhteyksiin perustuvaa identiteettiä. Statuksettomat saamelaiset ovat puolestaan väittäneet, että alkuperäisyyden määritelmän tiukka sitominen ainoastaan kieleen, verenperimään tai poronhoidon kaltaisiin perinnäisiin tapoihin palvelee lopulta asuttajakolonialismia, koska se pyrkii horjuttamaan ja hävittämään alkuperäisväestöä. Tämä keskustelu on monitahoinen ja heijastaa tärkeitä ja ratkaisemattomia kysymyksiä, jotka liittyvät identiteetin kaltaisen häilyvän käsitteen määrittämiseen maailmassa, jossa ihmisten liikkuminen ja diasporisuus lisääntyvät jatkuvasti. Kasvava määrä ihmisiä vaatii joka tapauksessa omasta näkökulmastaan oikeutetusti tunnustusta metsäsaamelaiselle alkuperälleen ja identiteetilleen sekä Suomessa että saamelaisien jälkeläisten yhteisöissä Pohjois-Amerikassa. On tärkeää tunnustaa heidän kokemuksensa perusteltuna ja merkityksellisenä osana nykypäivän alkuperäiskansalaisuutta. Samalla lukumme tarkoituksena ei ole horjuttaa tai pönkittää kummankaan osapuolen väitteitä tässä vahvasti jakautuneessa, kipeässä ja edelleen jatkuvassa keskustelussa. Haluamme sen sijaan tarkastella diasporista alkuperäiskansalaisuutta pikemminkin prosessina kuin syntymäoikeutena.

Atlantin ylittäneet saamelaiset siirtolaiset

Saamelaisten muuttoliike Pohjois-Amerikkaan tapahtui suurelta osin osana Pohjoismaista lähtenyttä suurta siirtolaisuutta noin vuosina 1860–1920. Asuttajakolonialismi työnsi osan saamelaisväestöstä muuttamaan Pohjois-Amerikkaan, mikä erotti heidän muuttosyynsä pohjoisten naapureidensa muuttoliikkeen motiiveista.

Sukuhistoriallisten aineistojen ja suullisen perimäaineiston pohjalta voidaan arvioida, että ensimmäiset saamelaiset maahanmuuttajat saapuivat Yhdysvaltoihin

maan sisällissodan aikoihin (1861–1865). Muuttoliike jatkui 1900-luvun alkupuolelle asti. Saamelaiden muuttoliikkeen dokumentointi virallisten maahanmuuttorekistereiden ja yhdysvaltalaiden väestölaskenta-aineistojen pohjalta on kuitenkin ollut monesta syystä haastavaa. Syistä merkittävin on käytäntö, jonka mukaan etninen tausta merkittiin lähes aina maahan tulijan lähtömaan mukaan (Jensen 2005, 2019). Saamelaiset siis kirjattiin laivojen matkustajaluetteloihin ja yhdysvaltalaisiin väestölaskentatietoihin lähes aina norjalaisina, ruotsalaisina tai suomalaisina – muutamaa tunnettua poikkeusta lukuun ottamatta. Tämä käytäntö häivytti heidän kulttuurisen taustansa, kielensä ja ylijajaiset siteensä eri yhteisöihin Norjassa, Ruotsissa ja Suomessa. Toinen pääsyy saamelaiden muuttoliikkeitä valaisevien aineistojen vähäisyyteen juontuu edellä käsiteltyyn sulauttamispolitiikkaan. Saamelaiden Pohjois-Amerikkaan suuntautuneen muuttoliikkeen aikoihin heihin oli jo pitkään kohdistettu voimakasta assimiloitintipainetta. Monet olivat tämän vuoksi jo vaihtaneet kieltä. Useimmat olivat luopuneet myös selvästi erottuvasta vaateuksesta, lukuun ottamatta esimerkiksi silloin tällöin käytettyjä nutukkaita, koruja, huiveja ja muita vähemmän helposti tunnistettavia vaatteita ja kulttuuriesineitä (Lehtola 2004, 44; Jensen 2019).

Merkittävää on, että monet siirtolaisiksi lähteneet saamelaiset näyttävät lähteneen rajaseutuyhteisöistä, joissa sulauttamispaineet olivat todennäköisesti voimakkaampia tai ainakin pidempiaikaisia kuin muualla. Toimiessamme aktiivisesti saamelaiden jälkeläisten yhteisöissä kymmenien vuosien ajan olemme todenneet, että vaikka monen eri saamelaisryhmän edustajia muutti Pohjois-Amerikkaan, vuorisaamelaisia tuntuu olevan suhteellisesti vähemmän. Huomattavasti enemmän on rajaseutuyhteisöistä lähteneitä saamelaisia. Vaikka Alaskan saamelaiden juuret ovat keskittyneet pohjois-saamelaiden keskuksiin Guovdageaidnussa (Koutokeino) ja Kárášjohkassa (Karasjoka), ylivoimainen enemmistö Yhdysvaltain 48 vierekkäiseen osavaltioon (*lower 48 states*) muuttaneista saamelaisista oli lähtöisin pohjoissaamelaiden rannikkoväestöstä. Seuraavaksi suurin ryhmä olivat Suomen metsäsaamelaiset ja sitten eteläsaamelaiset sekä Norjan että Ruotsin puolelta. Muut ryhmät ovat paljon pienempiä. Näitä ovat inarinsaamelaiset, itäsaamelaiset (koltat), luulajansaamelaiset ja sisämaan pohjois-saamelaiset Gárasavvon (Karesuvanto) alueelta. Vaikka Pohjois-Amerikan saamelaiset ovat alkujaan Saamenmaan eri osista, eri ryhmät ovat alkaneet tunnistaa yhteisen taustansa, joka liittyy jaettuuihin kokemuksiin alkuperäiskansoja edustavina uudisasukkaina ”uudessa maailmassa”.

Saamelaisia asettui kaikkialle Pohjois-Amerikan mantereella. He ja muut pohjoismaalaiset sijoittuivat pitkälti samoille alueille. Saamelaiden jälkeläisten keskittymiä on Ylä-Keskilännessä (Michiganissa, Wisconsinissa, Minnesotassa ja Pohjois-Dakotassa), Pohjois-Amerikan luoteisosassa (Oregonissa ja Washingtonissa) ja Alaskan North Slopeessa. Yleensä puhutaan kahdesta erilaisesta saamelaisen siirtolaisuuden kokemuksesta: Alaskan saamelaisista, jotka tuotiin perustamaan poronhoitotaloutta Alaskaan, ja saamelaiden ”piilomuutosta” Yhdysvaltain 48 vierekkäiseen osavaltioon. Näissä osavaltiossa on kaksi uudisasutusalueita, jotka erottuvat joukosta varhaisim-

pina kohteina. Dokumentoituja saamelaisten maahanmuuttajien keskittymiä löytyy Ylä-Michiganin Keweenawin niemimaalta, jonka alueellinen keskus on Hancockin kaupunki, ja läntisen Minnesotan preerioilta East Lake Lillianin uudisasutusalueelta. Kanadassa saamelaisten jälkeläisten yhteisöjä on Toronton, Thunder Bayn, Calgaryn ja Vancouverin saaren lähellä.

Monissa yhteisöissä on nähty selvää amerikansaamelaisen kulttuurin elpymistä ja tietoisuuden lisääntymistä, mikä ilmenee tapahtumina, sosiaalisina tapaamisina, julkaisuina ja festivaaleina. Amerikansaamelainen herääminen 1980-luvun lopulta alkaen johtui osittain etnisten vähemmistöidentiteettien arvostuksen noususta Yhdysvalloissa 1960-luvulta. Myöhemmin digitaalinen tekniikka on mahdollistanut genealogisen tiedon paremman saavutettavuuden ja viestinnän helppouden. Perheet, joiden häpeällisenä pidettyä menneisyyttä oli pitkään piiloteltu, alkoivat löytää toisiaan, luoda yhteyksiä, juhlistaa sitä, mitä on vielä jäljellä, ja osallistua kulttuurin elvyttämispyrkimykseen. Näitä kehityssuuntia on nähtävissä myös muiden maahanmuuttajaryhmien ja Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen keskuudessa. Monet amerikansaamelaiset kokivat yhteyden tunnetta näihin ryhmiin. Nykyään on olemassa useita alueellisia järjestöjä. Pohjois-Amerikan *siidastallan* (tai kokoontuminen) järjestetään joka toinen vuosi vaihtuvassa kohteessa.

On ymmärrettävää, että ensimmäisen sukupolven saamelaismaahanmuuttajat pyrkivät sulautumaan sekä paikallisiin fennoskandisiin yhteisöihin että valtaviiran angloamerikkalaiseen yhteiskuntaan jouduttuaan kokemaan pakkosulauttamista ja syrjintää kotiyhteisöissään. Pyrkimykset esiintyä pohjoismaalaisena ovat johtaneet siihen, että amerikansaamelaisen yhteisön piirissä viitataan ensimmäisen polven muuttoliikkeeseen ”piilomuuttoliikkeenä” (vrt. DuBois 2019, 56). Tuona aikana Pohjois-Amerikassa koettiin vahvaa painetta hävittää ”vanhan maailman” etnisyys. Samalla ankara etninen hierarkia määritti keskeisellä tavalla ihmisten sosiaalista asemaa ja työllistymistä. Ruotsalaisilla ja norjalaisilla oli yleisesti suomalaisia korkeampi status. Saamelaisilla taas oli pohjoismaalaisista maahanmuuttajista kaikkein huonoin asema. Nämä hierarkiat ilmenivät suomalaisia ja saamelaisia koskeneessa virheellisessä mongolialaisteoriassa (Kivisto & Leinonen 2011). Olemme kohdanneet monia perheitä, jotka ovat saaneet osakseen mustamaalaavia vihjailuja ”lappalaisesta” verenperinnöstä. Lisäksi saamelaisten maahanmuuttajien ulkoisiin rodullisiin piirteisiin viitattiin ilmaisuihin ”musta suomalainen” tai ”musta norjalainen”. Toiset taas ripustautuivat ajatukseen siitä, että ”vaikka oletkin musta suomalainen, se ei tarkoita, ettetkö olisi suomalainen.” Paine sulautua angloamerikkalaisiin kulttuurinormeihin oli 1900-luvun puolivälissä yleinen siirtolaisryhmien keskuudessa, mutta saamelaiset maahanmuuttajat kohtasivat samanaikaista painetta sopeutua useisiin enemmistökulttuurin normeihin.

Vain harvat ensimmäisen sukupolven saamelaiset maahanmuuttajat kertoivat avoimesti saamelaisesta identiteetistään jälkeläisilleen. Kulttuurisesta syntyperästä vaikenemisen syy oli oletettavasti saamelaisten kohtaama asuttajakolonialismi, joka pakotti heidät sulautumaan skandinaavisiin ja suomalaisiin enemmistökulttuurei-

hin, sekä paine sulautua Pohjois-Amerikan angloamerikkalaiseen kulttuuriin. Kun ensimmäisen ja toisen polven maahanmuuttajien jälkeläiset kysyivät mahdollisesta saamelaistaustastaan, he kohtasivat usein kirjaimellista vaikenemistä mutta myös vaimentamisstrategioita, joilla pyrittiin välttämään saamelaisen identiteetin esiin nouseminen (Kurtti 1998; Wagner-Harkonen 2010, 10). Jotkut ensimmäisen ja toisen sukupolven edustajat kertoivat kuitenkin jälkeläisilleen vaikenemisen syyksi heidän kotimaassaan kokemansa traumaattiset kokemukset sekä maahanmuuton pakottavat olosuhteet, joissa jokapäiväinen selviytyminen meni etnisen identiteetin edelle. Monet jälkeläiset ovat huomanneet, että heidän perheessään saamelaisuuteen liittyy voimakas häpeän leima. Vanhemmat sukupolvet saatettiin häpeämään omaa taustaansa. He puolestaan suojelivat jälkeläisiään vaikenemalla taustastaan, jonka itse olivat kokeneet taakkana. Vaikka vaikeneminen ja häpeä ovat leimanneet amerikansaamelaisia yhteisöjä, monet ovat epäilemättä myös kertoneet avoimesti jälkeläisilleen heidän syntyperästään. On myös tärkeää huomauttaa, että kulttuurinen jatkuvuus ilmeni monissa saamelaisissa maahanmuuttajaperheissä suullisen perinteen, lestadiolaisuuden ja kansantapojen kautta, vaikka saamelaisesta identiteetistä ei olisikaan puhuttu suoraan (Xavier 2011).

Amerikansaamelaisten sydänmaa: East Lake Lillianin kaupunki ja Keweenawin niemimaa

East Lake Lillianin pikkukaupungin perusti vuonna 1864 pastori Johannes Bomstad, joka oli kotoisin Balsfjordista Tromssan läänistä Norjasta. Bomstad ei ollut vihitty pappi, mutta Norjan valtionkirkosta eronneiden toisinajattelijoiden keskuudessa häntä kutsuttiin silti pastoriksi hänen toimiessaan heidän uskonnollisena johtajanaan (Sundin 2013). Monen muun eurooppalaisen uskonnollisen toisinajattelijaryhmän tavoin tämä ryhmä muutti Yhdysvaltoihin uskonnonvapauden perässä. He perustivat East Lake Lillianiin Tromssan luterilaisen vapaakirkon. Vaikka seurakunnassa oli lestadiolaisten seurakuntien piirteitä, sillä ei ollut suoraa teologista yhteyttä lestadiolaisuuteen (emt.). Keweenawin niemimaaalle suunnanneiden suomalaisten ja saamelaisten maahanmuuttajien tavoin Balsfjordista lähtenyt ryhmä saapui Thunder Bayn kautta ja kulki Suurten järvien halki Chicagoon ja sieltä edelleen läntiseen Minnesotaan. Ryhmä saapui perille lokakuussa 1864, kun talvi teki tuloaan (emt.). Toisin kuin ruotsalaisilla, jotka olivat myös merkinneet valtauksen nimiinsä ja asettuneet alueelle, Balsfjordin yhteisöllä oli rajallisesti varoja ostaa rakennusmateriaaleja ja vaneria. He selvisivät ensimmäisestä kovasta talvestaan soveltaen perinnetietoaan uuteen ympäristöönsä rakentamalla saamelaistyyppisiä turvekammeja. Myöhemmin sekä saamelais- että kveeni uudisasukkaiden jälkeläiset kutsuivat näitä rakennelmia maakuopiksi (*dugouts*). Näin tekivät myös ruotsalaiset uudisasukkaat (Nelson 2001, 199).

Sekä paikallisesta perheen perimätiedosta että historian kirjoituksesta käy ilmi, että pastori Bomstad "voitti ruotsalaiset" Lake Lillianin valtauksen merkinnässä muutamalla tunnilla, joten hän oli pikkukaupungin virallinen perustaja (Sundin 2013). Ajan mittaan ja jonkin verran vaurastuttuaan Bomstad matkusti takaisin Balsfjordiin, Ullsfjordiin ja Tromssaan tehdäkseen lähetystyötä ja värvätäkseen lisää toisinajattelijoita liittymään East Lake Lillianin uudisasukasyhteisöön. Monet seurasivat vielä hänen kuolemansa jälkeenkin. Ruotsalaiset uudisasukkaat kuuluivat myös Ruotsin kirkosta eronneeseen uskonnollisten toisinajattelijoiden ryhmään, joka oli muuttanut Yhdysvaltoihin 1840-luvulla ja asettunut ensin Illinoisiin. Kaupungin perustamisesta lähtien ruotsalaisyhteisö ja saamelais-kveeniyhteisö asuivat erillään. Yhteisöjen välinen vihamielisyys jatkui useiden sukupolvien ajan. Kun ensimmäinen tie rakennettiin, siitä käytettiin nimitystä "Masonin–Dixonin linja". Tämä viittasi kuuluisaan rajalinjaukseen, joka jakoi unionin ja konfederaatiovaltiot Yhdysvaltain sisällissodan aikana. Ruotsalaiset pysyttelivät omalla puolellaan ja saamelaiset ja kveenit omalla puolellaan. Paikallisen perimätiedon mukaan ruotsalaiset uudisasukkaat halveksivat kveeni- ja saamelaisyhteisöä ja kutsuivat heitä maakuopissa asuviksi "ali-ihmisiksi" (Nelson 2001). Vaikka nykypäivänä kummankin osapuolen jälkeläiset puhuvat tästä pääosin leikkimielisesti, saamelais-kveeniyhteisön kokema syrjintä varakkaampien ruotsalaisten toimesta ja kotimaassaan heitä tukahduttaneen valtakulttuurin taholta voi pitkälti selittää, miksi saamelainen ja kveeni-identiteetti tukahdutettiin myöhemmissä sukupolvissa. Samalla kun saamelais- ja kveeniperintöä tukahdutettiin, kulttuurista jatkuvuutta ilmeni erityisesti suullisessa perinteessä, kansanparannustaidossa, uskomuksissa ja sukulaisuussuhteiden vaalimisessa.

Ensimmäiset varmuudella tunnetut Keweenawin niemimaalle Ylä-Michiganiin saapuneet suomalaiset ja saamelaiset maahanmuuttajat olivat kotoisin Lapin ja Oulun lääneistä sekä Pohjois-Ruotsin Norrbottenin läänistä. Ylä-Michigan on myös eräs Yhdysvaltain alueista, jossa on huomattava keskittymä metsäsaamelaisten jälkeläisiä. Monet heistä ovat tietoisia juuristaan. Suomalaisia ja saamelaisia muutti Norjaan Finnmarkin ja Tromssan kalastusalueille Suomen suurten nälkävuosien (1866–1868) takia. Monet heistä rekrytoitiin myöhemmin Yhdysvaltojen kaivosteollisuuteen. Joillain rekrytoituilla saamelaisilla ja suomalaisilla oli kokemusta Pohjois-Ruotsin kaivosteollisuudesta (Niemi 1996, 127–156). Eurooppalaiset kaivosyhtiöt olivat etsineet kuparia Ylä-Michiganin Keweenawin niemimaalta, ja norjalainen liikemies palkattiin rekrytoimaan kokeneita kaivostyöläisiä vastikään perustetuille kuparikaivoksille. Pian aloitettiin laajamittainen teollisuustyöntekijöiden rekrytointi Norjan, Ruotsin ja Suomen pohjoisimmista lääneissä (Kurtti 1998). East Lake Lillianin uudisasukkaiden tavoin Keweenawin ensimmäiset uudisasukkaat saapuivat Ontarion Thunder Bayn kautta vuonna 1864. Vuoteen 1873 mennessä Suomen ja Ruotsin pohjoisimmista lääneistä oli saapunut vähintään 1 000 uudisasukasta. Koska Keweenawin niemimaa toi mieleen synnyinseutujen maisemat ja kulttuurin, uudisasukkaat alkoivat kutsua aluetta Amerikan Lapiksi. Monet näistä maahanmuuttajista toivat mukanaan myös lestadiolaisuuden ja

perustivat alueelle yhden Pohjois-Amerikan ensimmäisistä lestadiolaisseurakunnista. Vielä tänäkin päivänä saarnat pidetään usein suomeksi englanninkielisen käännöksen kera. Ylä-Keskilännen amerikkalaisten apostolisten/lestadiolaisten seurakuntien sekä Ruotsin ja Suomen lestadiolaisten seurakuntien välillä on yhä edelleen vahvat Atlantin ylittävät siteet (Wagner-Harkonen 2010, 10).¹

Keweenawissa on myös paljon Tornionlaaksosta tulleiden jälkeläisiä, joilla on vahvat siteet lestadiolaisuuteen. Monet uudisasukkaiden jälkeläiset kuvaavat omaa taustaansa yleisskandinaavisena ja suomalaisena, ja tähän kulttuurimosaiikkiin sekoittuu myös saamelaisuus. Alueella tyypillisiä ajattelutapoja ovat: "En todellakaan tiedä, missä suomalaisuus loppuu ja saamelaisuus alkaa" ja "en todellakaan tiedä, missä lestadiolaisuus loppuu ja saamelaiskulttuuri alkaa". Jos etsii Keweenawissa "näyttöä" saamelaisjuurista ja siteistä Saamenmaalle, tarvitsee vain avata paikallinen puhelinluettelo tai käydä paikallisella hautausmaalla löytääkseen sukunimiä, joita on saamelaisten keskuudessa nykypäivän Saamenmaalla, tai jotka viittaavat saamelais-taustaan: Rimpi, Keskitalo, Blind, Grape, Kemi, Hetta, Puolju (Buljo), Suompio (Somy), Muotka, Lappalainen, Laplander. Toiset Keweenawin siirtolaisten jälkeläiset ovat olleet aina tietoisia saamelaistaustastaan, kun taas toiset ovat saaneet saamelaistaustansa selville laajojen sukututkimusten jälkeen.

Useiden Keweenawin niemimaan saamelaisten jälkeläisten juuret, todennäköisesti enemmistön, ovat sellaisilla Pohjois-Suomen alueilla, joita ei enää nykypäivänä katsota Saamenmaaksi. Vaikka saamelaisten kotialueelta peräisin olevia jälkeläisiä on vähän, useimmilla Keweenawin alueen jälkipolvilla (niin kuin useimmilla suomalaisjuuria omaavilla amerikansaamelaisilla) on esivanhempia Muonion, Kittilän, Sallan, Kolarin ja Savukosken kunnissa sekä Kuusamon ympäristössä. Useilla (erityisesti Tornionlaaksosta tulleiden jälkeläisillä) on myös siteitä lestadiolaisuuteen. He ovat joko itse lestadiolaisia tai lestadiolaisten jälkeläisiä. Monissa tapauksissa heidän pyrkimyksensä ymmärtää omaa uskoaan entistä paremmin paljastaa heille myös heidän saamelaistaustansa. Keweenawin asukkaat ilmaisevat syvää yhteenkuuluvuuden tunnetta sekä suomalaiseen että saamelaiseen kulttuuriin festivaaleillaan, tapahtumissaan, sukututkimuspajoissaan ja sosiaalisissa tapaamisissaan.

Kertomuksia metsäsaamelaisten diasporasta

Vaikka amerikansaamelaisten kokemuksissa esiintyvät katkokset hämärtävät kokemuk-sista olevaa jatkuvuutta, yli 30 vuotta vanha järjestäytynyt North American Sámi -yhteisö on luonut verkoston, joka sekä vahvistaa olemassa olevia jatkuvuuksia että korjaa katkoksia. Yksi amerikansaamelaisyhteisön vanhemmista jäsenistä, jota kutsumme tässä

¹ Katso myös: <https://medium.com/our-arctic-nation/week-8-michigan-d9c590fe8a22>

Donaldiksi, on kokenut omakohtaisesti näitä jatkuvuuksia ja innostanut muita amerikansaamelaisia hyväksymään monien saamelaiden kulttuuriperinteiden sitkeyden. Kun Donaldin suullisesti jakama perimätieto tallennettiin, hän oli reilusti yli 80-vuotias. Hän kertoi, että hänen isovanhempansa muuttivat Suomesta Ylä-Keskilännen pikkukaupunkiin vuonna 1893. Vuoteen 1900 mennessä he olivat perustaneet maatilaa. Hän on asunut koko ikänsä pienessä amerikansuomalaisessa kaupungissa. Tällä alueella lestadiolaisuuden ja suomen kielen säilymisen välillä on vallinnut vahva yhteys kolmen sukupolven ajan. Useimpien hänen ikäistensä äidinkieli on suomi, ja he käyttävät suomea päivittäin. "Vaikka synnyin Amerikassa, en puhunut sanaakaan englantia, ennen kuin menin kouluun. Melkein kaikki täällä puhuivat suomea, jopa puhelinkeskuksen hoitajat. Olemme kaikki täällä suomalaisia, monet myös osittain saamelaisia."

Hän tiesi aina, että hänen isänsä perhe ei ollut kuin muut suomalaiset. Hänen äitinsä perhe ja isänpuoleinen perhe olivat erilaisia. "Ennen vanhaan ihmiset saattoivat halveksia meitä, tietäähän sen. Me olimme niin tummapiirteisiä ja pieniä." Sanaa "saamelainen" hän kuuli käytettävän vasta 1980-luvulla paikallishistoriallisessa museossa, jossa alueen saamelaiset jälkeläiset pitivät kokouksen. "Minun lapsuudessani täällä puhuttiin aina lappalaisista. Isäni kertoi, että hän kuului lappalaisten kansaan. Suurin osa ihmisistä ei myöntänyt olevansa saamelainen tai lappalainen, mutta täällä on paljon ihmisiä, joilla on saamelaiset juuret, tiedäthän, sieltä pohjoisesta." Hän muisti, että hänen isänsä osasi ainakin yhden ilmaisun saamen kielellä, mutta hän ei itse muistanut tätä ilmaisua eikä myöskään isoisänsä koskaan puhuneen juuristaan. Hän muisti kuitenkin, että isoisä teki vauvan kantokopan ja että hän käytti siitä sanaa *komsa*. Hän muisti myös paikallisen naisen, joka käytti sanaa *duorte* rukistaan.

Täällä oli Piera-niminen mies, sukunimeltään Marainen. Hän työskenteli kaivoksissa. Oli muitakin ihmisiä Karesuvannosta, sieltä ylhäältä Ruotsin Lapista. Oli Raattamaat, jotka väittivät olevansa parantajia tai jonkinlaisia šamaaneja. Heillä oli tapana halkaista lehmän häntä. En tiedä, mistä siinä oli kyse, mutta jonkinlainen rituaali se oli. Lisäksi oli naisia, jotka osasivat kupata, iskeä suonta ja hieroa.

"Olen käynyt Suomessa vain kerran vuonna 1956. Menin isoisäni kotipaikkaan, jossa isosetäni vielä asui ja hoiti poroja yhdellä eteläisimmistä [poronhoito-]alueista. Se oli silti pohjoisessa", hän sanoi osoittaen samalla seinällä ollutta vanhaa haalistunutta mustavalkoista valokuvaa. Hänen isosetänsä päällä oli porontaljatakki ja hän seisoi poron vieressä.

Kun pääsin perille, se paikka oli kaukana päätiestä. Minun piti kävellä 18 kilometriä. Yksi serkkuni oli minua vastassa siellä. Hän huusi järven toisella puolella olevalle naiselle, että tämä tulisi soutaen hakemaan meidät. Olin sukua kaikille siellä, ja he kaikki näyttivät meiltä. He olivat tummapiirteisiä ja lyhyitä ihmisiä. He eivät eläneet muiden suomalaisten tavoin. He asuivat syrjäisessä paikassa lähellä

Venäjän rajaa. He elivät vaatimattomasti. He kertoivat paljon tarinoita sodasta. Isosedälläni oli oma poromerkki ja hänellä oli ennen sotaa noin 200–300 poroa. Mutta kun he palasivat sodan jälkeen, he löysivät vain kolmekymmentäkahdeksan hänen merkkiään kantanutta poroa.

Donaldilla on ollut tärkeä rooli paikallisen historiallisen yhdistyksen ja pienen museon avaamisessa. Museossa hän osoitti seinällä olevista lukuisista suomalaisten maahanmuuttajien valokuvista kaikki, joiden hän epäili olevan saamelaista syntyperää. Hän puhui avoimesti vierailijoiden ja muiden paikallisten ihmisten kuullen uhmaten aiemmin vallinneita saamelaisjuurten salailun ja häpeän normeja. Pieni museo oli täynnä kulttuuriesineitä, joista osa oli uudisasutuksen alkua ajoilta ja osa oli tuotu Suomesta, mukaan lukien nutukkaat sekä makean veden kalastusverkkoja ja -varusteita. Vaikka Donaldin perhe puhui suhteellisen avoimesti juuristaan, useimmat saamelaisten jälkeläiset puhuivat vain vähän häpeällisenä pidetystä alkuperästään.

Monen nuoremman amerikansaamelaisen kokemusta saamelaisten jälkeläisinä olemisesta ovat määrittäneet saamelaisperinnön ympäröivä hiljaisuus ja perinnön uudelleen löytäminen. Koska alkuperäiskansojen identiteettiä ei enää leimata yhtä voimakkaasti ja saamelaisista on entistä helpompi löytää tietoa internetistä, monet saamelaisten jälkeläiset ovat löytäneet eri tavoin tietoja taustastaan ja perinnöstään osana alkuperäiskansaa. Olemme kuulleet lukemattomia tarinoita saamelaisten jälkeläisistä, jotka ovat löytäneet ullakolle tai kellariin kätketyn esivanhempiansa *gáktin* eli saamenpuvun tai kuvia *gáktiin* pukeutuneista esivanhemmistaan. He ovat myös kohdanneet tarinoita vanhuksista joikaamassa vauvoille tai muita vastaavia kertomuksia. Toiset ovat saaneet selvää identiteetistään ottamalla yhteyttä ulkomailla asuviin sukulaisiinsa tai kuuntelemalla vanhempien sukulaisten tunnustuksia. ”En lapsena tiennyt olevani saamelainen”, kertoo eräs mies, jota kutsumme tässä Michaeliksi ja jonka perhe on kotoisin Michiganin Yläniemimaalta.

Olimme tummia suomalaisia. Kun kiinnostuin omista juuristani ja aloin harrastaa sukututkimusta, kävi ilmi, ettei perheeni ollutkaan kotoisin sieltä, mistä meidän oli kerrottu olevan kotoisin. Minulle oli kerrottu, että olimme Oulusta. No, olihan se tavallaan totta. Tuolloin lääni ulottui Kuusamon suunnalle. Onnistuin löytämään sukulaisiani Posion ja Yli-Kitkan lähetyviltä. Sukututkimushan on haastavaa. On vaikeaa tietää, kenen lapsi oli avioton, ketkä kylän samannimisistä ihmisistä ovat esivanhempiasi suoraan ylenevässä polvessa tai mitä muita epätoivottuja asioita on salattu kirkonkirjoista. Sitten selvitystyössä käy ilmi, että sukupuussasi on Aikio. Tai sitten löydät isoisasi kuolinilmoituksen, jossa hänellä on perinteinen saamelainen nimi. Silloin herää kysymyksiä. Miten se kaikki on ymmärrettävä? Mitä se tieto merkitsee minulle tänään? Vaikka tieto ei oikeastaan muuttanut minua, se kuitenkin selitti muutamia asioita ja auttoi minua ymmärtämään itseäni hieman paremmin.

Michael puhuu hajaannuksesta perheessään osittain siksi, että saamelaiset sukulinjat sekoittuivat suomalaisiin sukulinjoihin Etelä-Pohjanmaalla, joka on myöhemmän Yhdysvaltoihin suuntautuneen muuttoliikkeen keskus, ja osittain siksi, että hänen perheessään elettiin nykyhetkessä eikä menneisyydessä. Monen pohjoisesta lähteneen perheen tavoin hänen perheensä puhui Yhdysvalloissa suomea ja noudatti enemmän suomalaisten kuin saamelaisten tapakulttuuria. Hänestä identiteettiä ei kuitenkaan menetetty täysin.

Metsässä perheeni käyttäytyi aina eri tavalla. He osoittavat suurta kunnioitusta ja arvostusta, nöyryyttä ja tyyneyttä. Tiedän, että myös joillakin suomalaisiksi itsensä kokevilla ihmisillä on tätä samaa. Monet heistä ovat alkujaan samalta alueelta kuin minun perheeni. Mutta minusta se on aina tuntunut enemmän saamelaisystävieni arvojen mukaiselta. Miten sen nyt sitten kukin haluaa ymmärtää.

Pohjois-Amerikassa eläminen mutkistaa identiteetin rakentamista huomattavasti. Michael selittää, että koska hän varttui metsän keskellä, hänen identiteettinsä ei kytkeydy pelkästään abstrakteihin käsityksiin sukulinjoista ja perinnöstä, joiden juuret ovat kaukaisessa Saamenmaassa. Hänen identiteettinsä on pikemminkin tulosta hänen elämästään arkipäivän kulttuurissa ja siitä, miten hän asemoituu ja on tässä maailmassa. Porojen ja lohien puuttuessa niiden tilalle nousi voimakas side valkohäntäpeuran metsästyksen ja valkosilmäkuhan kalastukseen (kaksi paikalliselle Anishinaabe-kansalle tärkeää ravintolähdettä). "Minun suhteeni metsiin ja vesiin on täällä. Ei ole kyse vain poroista. Kyse on siitä, että meillä on molemminpuoliset riippuvuussuhteet meitä ympäröivään luontoon. Meillä on vastuu huolehtia peuroista, marjoista ja kaloista, ja ne huolehtivat meistä."

Monen amerikansaamelaisen tavoin Michael mainitsee yhteyden puuttumisen muihin uudisasukasperheisiin, joilla oli hänelle varsin vieraalta tuntuvia arvoja ja uskomuksia. Tämä johti pitkään masennuskauteen teini-iässä ja varhaisaikuisuudessa. "Meille opetettiin koulussa, että valkoisina uudisasukkaina uskoimme ihmisten olevan luonnon yläpuolella. Ajattelin: 'Että mitä?' Antaisin henkeni metsiemme ja vesiemme terveyden puolesta. Olen osa tätä luontoa. Kuulun sille, eikä toisinpäin."

Kysyttäessä metsäsaamelaisten identiteettiin liittyvistä poliittisista jännitteistä Michael toteaa:

On vaikea kuulua tunnustamattomaan yhteisöön. Kaikki tahot ovat hyljeksineet perhettäni jo vuosia. Emme ole riittävän saamelaisia ollaksemme saamelaisia tänä päivänä. Ennen emme olleet riittävän suomalaisia ollaksemme oikeita suomalaisia. Maahanmuuttajaisovanhempiani taas ei haluttu kutsua amerikkalaisiksi. Rotubiologit sanoivat 1900-luvun alussa, että olimme liian mongolialaisia ollaksemme valkoisia. Nyt olemme liian valkoisia ollaksemme alkuperäiskansan edustajia. Aivan kuin ihmiset haluaisivat vain laittaa meidät näihin lokeroihin, jotta he voisivat käyttää kehojamme, tarinoitamme ja kokemuksiamme omien tarkoituseriensä ja maailmankatsomuksensa edistämiseen. Jos ihmiset voivat saavuttaa sosiaalisia,

poliittisia tai taloudellisia etuja kutsumalla meitä alkuperäiskansan edustajiksi, suomalaisiksi tai miksi tahansa, he varmasti tekevät niin. Se on uuvuttavaa. Onko minulla tässä mitään sananvaltaa?

Hän jatkaa:

Olen pahoillani, jos olemassaoloni ei sovi maailmankuvaasi. Pitäisikö minun valehdella juuristani? Pitäisikö minun tuonpuoleisessa kertoa isoisoisilleni, että hänen kulttuurillaan ei ollut minulle niin väliä, koska kolmen sukupolven sijasta omaa kieltä ei ole ollut viiteen sukupolveen? Tajuan kyllä. Ymmärrän erinomaisen hyvin, että elämäni on erilaista kuin poromiehellä isossa perheessä Guovdageaidnussa. Ymmärrän kyllä sen Cherokee-prinsessajutun, jossa yhteisön ulkopuoliset väittävät usein valheellisesti, että heillä on pisara alkuperäisväestön verta vastustaakseen alkuperäisväestön etuja tai itsemääräämisoikeutta. Mutta perheenjäsenteni trauman ja heidän kokemustensa kolonisaation etulinjassa pitäisi myös merkitä jotain: vähän osallisuutta, vähän empatiaa, vähän myötätuntoa. Tämä historia on myös saamelaisten historiaa. Tarvitsemme myös nykyistä paremmat alkuperäiskansalaisuuden määritelmät, jotta ne vastaavat 2000-luvulla elävien alkuperäiskansojen globaaleja realiteetteja.

Yhteyksien elvyttämiseksi Michael on asunut Saamenmaalla, opiskellut saamen kieliä ja toiminut aktiivisesti amerikansaamelaisyhteisössä auttaakseen vaalimaan saamelaista identiteettiä ja kulttuuria diasporisissa yhteisöissä. Michaelin yhteys saamelaiskulttuuriin ei ole perittyä, vaan pikemminkin jatkuva ja luova pyrkimys säilyttää uskomukset, tavat ja identiteetti maailmassa, joka uhkaa monilla tasoilla pyyhkiä ne pois. Yhteydenpito muiden metsäsaamelaisten jälkeläisten kanssa on ollut hänelle tärkeää. "On outoa tavata joku, jonka maailmankuvan ja uskomukset voi jakaa", Michael sanoo. "Se on kuin kotiin saapuisi." Tämä yhteisö ei kumpua kuvitellusta menneisyydestä ja sille annetuista merkityksistä. Se sijaitsee pikemminkin siinä luovassa välimaastossa, jossa saamelaisen diaporisen identiteetin merkitys Michaelille itselleen, hänen yhteisölleen sekä tuleville sukupolville rakentuu. "Haluan lasteni kokevan vahvempaa kulttuurista yhteenkuuluvuutta kuin mitä itse olen voinut kokea", hän toteaa.

Saamelaiset juuret, saamelainen tulevaisuus

Kansallismielinen pohjoismainen historiankirjoitus on häivyttänyt näkyvistä kertomukset, jotka kuvaisivat amerikansaamelaisten muuttoliikkeitä muista siirtolaisvirroista erottuvana ilmönä. Saamelaisten jälkeläisten identiteettiin liittyvä

hiljainen tieto ja elpyminen Pohjois-Amerikassa havainnollistavat kuitenkin tapoja, joilla diasporinen identiteetti toimii luovana yhteisöllisten suhteiden rakentamisen ja ylläpitämisen prosessina. Haluamme korostaa, että kaikki kulttuuri, perinteet ja historia ovat jollain tasolla nykyhetken tuotosta ja menneisyyden luovaa uudelleen keksimistä erilaisten sosiaalisten, kulttuuristen, poliittisten tai henkilökohtaisten tarpeiden tyydyttämiseksi. Alkuperäiskansoihin kuulumisen nähdään liian usein ikään kuin muinaisjäänteinä. Perinteinen kulttuuri, tieto ja maailmankuva näytettyvät tällöin osana idealisoitua menneisyyttä, jonka kohtalona on vääjäämättä rappeutua. Amerikansaamelaiset muodostavat toiminnallaan vastaesimerkin tälle käsitystavalle. Kulttuuriperinnön muodostaminen, yhteisön rakentaminen ja tiedollinen ja maailmankuvan muutos ovat heidän kohdallaan toimineet sekä henkilökohtaisen että yhteisöllisen sosiaalisen vapautumisen luovina prosesseina, jotka ovat samalla auttaneet purkamaan saamelaisten muuttoliikekertomuksia kyllästäneitä häpeän diskursseja. Amerikansaamelaiset elvyttävät yhteyksiä esivanhempiensa yhteisöihin, kamppailevat omaksuakseen näiden kielen ja kulttuurin, tutkivat piiloon jääneitä historioita, ylläpitävät elvytettyjä perinteitä ja opettelevat näkemään maailman saamelaisin silmin. Näin tehdessään he osallistuvat tietoiseen oppimisen ja pois oppimisen prosessiin ja arvioivat uudelleen perheidensä menneisyyttä ja sitä määrittänyttä historiallista taustaa. Vaikka heidän esivanhempansa ovat pakon edessä ja lastensa parasta ajatellen saattaneet hylätä oman identiteettinsä, monet amerikansaamelaiset ovat alkaneet vaatia takaisin ja vaalia tätä identiteettiä sekä yksilön että yhteisön kannalta todellisena ja merkityksellisenä.

Lähteet

Arkistolähteet

Inarin Seurakunta. n.d. "Pielpajärven Erämaakirkko." Luettu 8.6.2018. <https://inarinseurakunta.fi/index.php/sivu/pielpajarvenkirkko>.

Haastattelut

Äänitteet ja litteraatiot tekijöiden hallussa:

Donald, haastateltu 27.07.2013.

Michael, haastateltu 10.06.2020.

Xavier, John Edward (2011). Haastattelu. Ellen Marie Jensen. 26.7.2011. Minneapolis.

Kirjallisuus

- Aikio, Antti & Mattias Åhrén (2014). A Reply to Calls for an Extension of the Definition of Sámi in Finland. *Arctic Review on Law and Politics*, 5 (1), 123–143.
- DuBois, Thomas A. (2007). Fishing as Subsistence and Symbol in Sámi Culture. Konferenssiesitelmä. American Folklore Society vuosikokous. Quebec, Kanada, 17.—20.10.
- DuBois, Thomas A. (1995). Insider and Outsider: An Inari Saami Case. *Scandinavian Studies*, 67 (1), 63–76.
- DuBois, Thomas A. (2019). Recalling—Reconstituting—Migration: Sámi Americans and the Immigrant Experience. Johanna Leinonen & Auvo Kostiaainen (toim.), *Transnational Finnish Mobilities: FinnForum XI -julkaisut*. Turku: Siirtolaisuusinstituutti, 49–68.
- Fox Tree, Erich (2015). Diasporic Indigeneity: Indigenizing Indigenous Immigrants and Nativizing Native Nations. *Label Me Latina/o, Special Issue 2015: Ni sombras ni proscritos: Indigenous Presence in U.S. Latina/o Community*, V, 1–14.
- Frandy, Tim (2015). Why They Hid Their Drums in the Mountains: Cultural Reclamation within the North American Sámi Siida. Konferenssiesitelmä. Society for the Advancement of Scandinavian Study -yhdistyksen vuosittainen konferenssi. Columbus, Ohio, 6.—9.5.2015.
- Frandy, Tim (2019). Introduction. August Koskimies & Toivo Itkonen (toim.), *Inari Sámi Folklore: Stories from Aanaar*, toim. & käänt. Tim Frandy. Madison: University of Wisconsin Press, xxiii—xxxv.
- Hagen, Rune Blix (2015). The Sámi as Sorcerers in Norwegian History. Ellen Marie Jensen (toim.), *What We Believe In: Sámi Religious Beliefs from 1593 to the Present*. Kaarasjoki: Čálliidlagáduš, 51–90.
- Jensen, Ellen Marie (2005). "We Stopped Forgetting": *Diaspora Consciousness in the Narratives of Five Sami Americans*. Tromssa: Department of Social Science, University of Tromsø.
- Jensen, Ellen Marie (2019). *Diasporic Indigeneity and Storytelling Across Media: A Case Study of Narratives of Early Twentieth Century Sámi Immigrant Women*. Väitöskirja. UiT, The Arctic University of Norway. Saatavilla: <https://munin.uit.no/handle/10037/15353>. Luettu 7.5.2021.
- Johnson, Rudolph (1975). A Samic View of Norwegian American Ethnicity. Harald S. Naess (toim.), *Norwegian Influence on the Upper Midwest: Proceedings of the Conference held at UMD in 1975, University of Minnesota, Duluth, Minnesota, 22.—24.5.1975*. Duluth: University of Minnesota, 121–124.
- Joona, Tanja (2012). The Political Recognition and Ratification of ILO Convention No. 169 in Finland, with Some Comparison to Sweden and Norway. *Nordic Journal of Human Rights*, 23 (3), 172–187.
- Joona, Tanja & Juha Joona (2011). The Historical Basis of Saami Land Rights in Finland and the Application of ILO Convention No. 169. *The Yearbook of Polar Law Online*, 3 (1), 351–388.
- Junka-Aikio, Laura (2016). Can the Sámi Speak Now? *Cultural Studies*, 30 (2), 205–233.

- Kent, Neil (2014). *The Sámi Peoples of the North: A Social and Cultural History*. Lontoo: Hurst.
- Keskinen, Suvi (2019). Intra-Nordic Differences, Colonial/Racial Histories, and National Narratives: Rewriting Finnish History. *Scandinavian Studies*, 91 (1–2), 163–181.
- Kirschenblatt-Gimblett, Barbara (2004). Intangible Heritage as Metacultural Production. *Museum International*, 56, 52–65.
- Kivisto, Peter & Johanna Leinonen (2011). Representing Race: Ongoing Uncertainties about Finnish-American Racial Identity. *Journal of American Ethnic History*, 31 (1), 11–33.
- Kristiansen, Roald E. (2015). Laestadianism. Ellen Marie Jensen (toim.), *What We Believe In: Sámi Religious Beliefs from 1593 to the Present*. Kaarasjoki: Čálliidlágádus, 96–135.
- Kurtti, Jim (1998). Finnish or Sámi? Finnish Settlement in Michigan's Copper County. *Árran: Publication of the Sámi Siida of North America*.
- Kvist, Roger (1992). Swedish Saami Policy, 1550–1990. Sune Åkerman & Jack Granatstein (toim.), *Welfare States in Trouble*. Uumaja: Swedish Science Press, 63–77.
- Laakso, A. M. (2016). Critical Review: Antti Aikio and Mattias Åhrén (2014). A Reply to Calls for an Extension of the Definition of Sámi in Finland. *Arctic Review on Law and Politics*, Vol., No 1: 123–143. *Arctic Review on Law and Politics*, 7 (1), 101–106.
- Veli-Pekka (2004). *The Sámi People: Traditions in Transition*. Fairbanks: University of Alaska Press.
- Mattson, Gregor. (2014). Nation-State Science: Lappology and Sweden's Ethnoracial Purity. *Comparative Studies in Society and History*, 56 (2), 320–350.
- Nelson, Mona (2001). *Feudal Fire: A Case Study of a Northern Norwegian Immigrant Community in Minnesota*. Pro gradu -tutkielma. St. Cloud: University of Minnesota.
- Niemi, Einar (1996). Emigration from Northern Norway: A Frontier Phenomenon? Some Perspectives and Hypotheses. Øyvind T. Gulliksen, David C. Mauk & Dina Toflsby (toim.), *Norwegian American Essays*. Oslo: The Norwegian-American Historical Society, 127–156.
- Pedersen, Steinar (2010[2002]). Norwegian Nationalism and Saami Areas as No-man's Land. Kristina Karppi & Johan Eriksson (toim.), *Conflict and Cooperation in the North*, Umeå: Kulturgräns norr, 167–182.
- Rasmussen, Siv (2020). Post-Reformation Religious Practices among the Sámi. Sigrun Høgetveit Berg, Rognald Heiseldal Bergesen & Roald Ernst Kristiansen (toim.), *The Protracted Reformation in the North*. Berliini, Boston: De Gruyter, 265–287.
- Sarivaara, Erika Katjaana (2010). Máttuid Giela Gáhtten: Stáhtusmeahttun Sápmelaččaid Sámegiela Eláskahttin Suoma Bealde Sámis = Saving the Language of Our Ancestors: Language Revitalization of "Non-status" Sami on the Finnish Side of Sápmi. *Sámi dieđalaš áigecála*, 1, 51–69.
- Sarivaara, Erika Katjaana (2012). *Statuksettomat saamelaiset: Paikantumisia saamelaisuuden rajoilla*. Dieđut, Vol. 2. Kautokeino: Sámi Allaskuvla.

- Solbakk, Aage (2015). Nature Heals. Guvhlláruššan — An Introduction to the Tradition of Sámi Folk Medicine. Ellen Marie Jensen (toim.), *What We Believe In: Sámi Religious Beliefs from 1593 to the Present*. Kaarasjoki: Čáliidlágádus, 138-161.
- Sundin, Rosalie (2013). The Salt of the Earth: The Lake Lillian Colonists: Who They Really Were, Part I. *Árran: Publication of the Sámi Siida of North America*.
- Toelken, Barre (1996). *The Dynamics of Folklore*. Logan, UT: Utah State University Press.
- Uzawa, Kanako (2020). *Crafting Our Future Together: Urban Diasporic Indigeneity from an Ainu Perspective in Japan*. Väitöskirja. UiT, The Arctic University of Norway.
- Wagner-Harkonen, Jennifer (2010). Honoring our Sami Ancestors. *Finnish American Reporter*, 12.
- Watson, Mark K. (2010). Diasporic Indigeneity: Place and the Articulation of Ainu Identity in Tokyo, Japan. *Environment and Planning, A* 42 (2), 268–284.

4. Tampere, Berliini, Istanbul: Suomen ensimmäisen muslimiyhteisön yllirajaisuus

Ainur Elmgren

Menneisyydessä elettiin yllirajaista elämää, vaikka sitä ei välttämättä tunnustettu sellaiseksi. Suomen ensimmäinen muslimiyhteisö luotiin imperialismiin ja kolonialismin aikakaudella. Tämän aikakauden vaikutukset olivat havaittavissa muuttoliikkeinä ja niiden uusina hallinnan muotoina ympäri maailmaa (Ozkul 2012).

Asetan tässä luvussa Suomen tataarien historian yllirajaiseen yhteyteen ja samalla pohdin, millaisia uusia näkökulmia historiallinen yllirajaisuuden tutkimus avaa menneisyyteen. Suomen ensimmäisen muslimiyhteisön yllirajaisuuden tutkiminen edellyttää käsitteen soveltamista historiallisiin aikakausiin sekä metodologisen yllirajaisuuden soveltamista historian tutkimukseen. Metodologinen yllirajaisuus yhdistettynä historialliseen perspektiiviin lähestyy historiallisia prosesseja vähemmistöryhmän näkökulmasta. Tälläkin näkökulmalla on haasteensa, koska tutkittavan ryhmän koostumus vaihtelee ja sen jäsenten itseymmärrys muuttuu ajan kuluessa.

Suomen juutalaista vähemmistöä tutkinut Laura Ekholm (2014, 181) toteaa, että vähemmistöjen historia on ”kirjoitettu kansalliseen tarinaan sopivaksi”, jolloin yllirajaisia historiallisia yhteyksiä on häivytetty näkyvistä. Vähemmistöjen sijoittaminen kansalliseen historiakertomukseen tapahtui enemmistön ehdoilla alkaen toisen maailmansodan jälkeisinä vuosikymmeninä. Vähemmistöjen edustajat ovat itsekin muokanneet yhteisöjensä historiaa suomalaiskansallista katsetta myötäileväksi. Siksi pyrin nostamaan tutkimukseni keskiöön Suomen ensimmäisen muslimiyhteisön yllirajaisen toiminnan.

Tutkimuskysymykseni valintaan on vaikuttanut oma taustani. Ruotsissa syntyneenä Suomen kansalaisena olen vuosikymmenien kuluessa seurannut ruotsinsuomalaisten identiteetin muutosta siirtolaisryhmästä kansalliseksi vähemmistöksi. Sen rinnalla on sukulaisuussuhteeni Suomen tataareihin pysynyt toisena identiteettini tukipilari. Pilari on vahvistunut oppiessani yhä enemmän vähemmistöjen historiasta viime vuosikymmenien aikana. Tämän luvun kirjoittaminen ei olisi ollut mahdollista ilman

sukulaisiani, jotka ovat kärsivällisesti ja anteliaasti jakaneet muistitietojaan ja aineistojaan. Tutkimukseni on myös heidän sivistystyönsä tulosta.

Suomen varhaisimpien muslimiyhteisöjen historiaa on aikaisemmin kirjoitettu etnisestä näkökulmasta ”suomenturkkilaisten” tai ”tataarien” historiana. Tutkimukseni keskittyy aikakauteen ennen toista maailmansotaa, jolloin Venäjän ja Suomen muslimiä hallinnoitiin uskonnollisena ryhmänä, ja jolloin tämä ryhmä järjestäytyi ensi kädessä uskonnollisena yhteisönä. Ryhmän enemmistö identifioitui muslimiksi huolimatta älymystön usein kiistanalaisista yrityksistä määritellä kansallinen identiteetti tataarilaisuuden tai turkkilaisuuden ympärille (Meyer 2014, 1, alaviite 2).

Islam on ylijarainen uskonto. Muslimiyhteisöt voivat silti sopeutua kansallisiin rajoihin ja osallistua tietyn kansakunnan aatteelliseen rakennustyöhön. Siirtolaisuus-tutkijat ovat huomioineet, että alan tutkijat ovat pitkään kohdelleet siirtolaisryhmiä historiattomina, muuttumattomina ja homogeenisina yksikköinä. Ylijaraisen sosiaalisen kentän käsitteen ja historiallisen perspektiivin avulla voidaan tunnistaa ja tehdä näkyväksi siirtolaisryhmien muuttuvuutta ja yksilöiden toimijuutta (Erdal & Oeppen 2013, 874–875).

Imperialismin aikakauden ylijaraisia verkostoja voidaan tutkia maailmanlaajuisessa mittakaavassa. Uudempi ylijaraisuuden tutkimus on tuonut ilmi, että maahanmuuttajien luomat verkostot eivät ulotu pelkästään lähtömaahan vaan myös yhteisöihin kolmansissa maissa (Carling 2008, 1470). Assimilaatio tai lievempi sopeutuminen ei myöskään sulje pois ylijaraisen yhteyksien jatkuvuutta (Ozkul 2012). Kuvaus sopii Suomen muslimeihin 1900-luvun alkupuolella. Suomen ensimmäinen muslimiyhteisö syntyi monikansallisessa valtiossa, Venäjän valtakunnassa, johon Suomikin liitettiin autonomisena suuriruhtinaskuntana. Juuri islam – Venäjän valtakunnalle ominainen, toisuskaisen esivallan siunauksella toimiva järjestäytynyt islam – toimi yhteisön kokoavana tekijänä.

Tässä luvussa tutkin strategioita, joilla Suomen ensimmäisen muslimiyhteisön jäsenet ylläpitivät ylijaraisia yhteyksiään. Yhdistän tutkimuksessani kansallisissa viitekehyksissä tehtyä vähemmistöhistorian tutkimusta Venäjän valtakunnan muslimiväestön liikkuvuutta koskevaan tutkimukseen, jossa on otettu huomioon alueellisia ja ylikansallisia näkökulmia. Ylijaraisiin yhteyksiin ja toimintoihin lukeutuvat yhdistystoiminta, rahaliikenne, sivistyselämä, julkaisutoiminta sekä rajat ylittävän mutta kansalliseksi kuvitellun yhteisön ylläpitäminen ja muokkaaminen muistikulttuurin ja rituaalien avulla.

Primäärilähteinä käytän Tampereen islamilaisen seurakunnan jäsenten haastatteluja, viranomaisten arkistoaineistoja sekä sanoma- ja aikakauslehtikirjoituksia. Jälkimmäinen aineistoryhmä kertoo siitä, miten ylijaraisuutta tulkittiin kansallisen julkisuuden puitteissa ja miten vähemmistöön kuuluvat toimijat yrittivät saavuttaa näkyvyyttä omilla ehdoillaan. Vähemmistöntellektuellien pyrkimyksiä näkyvyyteen ja kuuluvuuteen enemmistön määrittelemässä julkisuudessa, mutta myös vähemmistöntellektuellien itsemääritystä oman viiteryhmänsä sisällä, voidaan tutkia

”vähemmistödiskurssina” (JanMohamed & Lloyd 1987, 1990). Määrittelen älymystön tai intellektuellit henkilöinä ja ryhminä, jotka pyrkivät muotoilemaan ja levittämään aatteitaan julkisuudessa (Alapuro 1997, 7–8). Julkaisutoimintaa ja yhteisön sisäistä keskustelua harjoittaneet oppineet, riippumatta heidän varsinaisesta leipätyöstään, sopivat määritelmään.

Ylirajaisuuden tutkimuksessa on usein kuvattu valtioiden pyrkimyksiä kontrolloida muuttoliikkeitä suhteellisen uutena ja kasvavana ilmiönä (Erdal & Oeppen 2013, 869). Siirtolaisuuspolitiikan tiukentaminen oli kuitenkin myös 1900-luvun alkupuolella globaali ilmiö. Ensimmäisen maailmansodan myötä monet valtiot ottivat passi- ja viisumipakon käyttöön. Kun rajat sulkeutuivat, itsenäistyneessä Suomessa voitiin todeta, että asukkaiden joukkoon oli jäänyt Venäjän valtakunnan peruja olevia vähemmistöjä. Suomen valtiovalta ei tuolloin harjoittanut ohjelmallista assimilaatio- tai sopeuttamispolitiikkaa. Vähemmistöt jäivät oman onnensa nojaan, mikäli jäsenet eivät joutuneet karkotetuksi. Suomen muslimeille avautui mahdollisuuksien ikkuna. Jotta se ei sulkeutuisi, he turvautuivat yhdistystoimintaan, jonka voimin Venäjän muslimit olivat aikoinaan luoneet koko valtakunnan kattavan turvaverkoston.

Ylirajaisuuden perintö ja sen taloudelliset ja aatteelliset edellytykset

Muslimiyhteisöjen verkostoja sekä verkostojen risteytymiä Venäjän valtakunnan alueella ja sen ympärillä on mielekästä käsitellä rajat ylittävinä sosiaalisina tiloina. Ylirajainen sosiaalinen tila kuvaa monimuotoisia, muuttuvia ja epätasa-arvoisia sosiaalisia suhteita. Ylirajaisissa tiloissa elävät ja liikkuvat ihmiset vaikuttavat myös paikallisiin käytäntöihin ja liikkuvuuksien hallinnan muotoihin (Glick Schiller 2015, 2277–2278). Näissä tiloissa muslimi-intellektuellit vaihtoivat ajatuksia keskenään sekä Suomessa että Venäjän valtakunnan alueella ja sen ulkopuolella. Venäjän vallankumouksen jälkeen Suomen kautta paenneet turkinsukuisten kansojen edustajat, joista monet saavuttivat huomattavan tieteellisen tai poliittisen aseman Turkin tasavallassa, ylläpitivät yhteyksiä Suomeen. Tähän ylirajaiseen sosiaaliseen tilaan kuuluivat myös suomalaiset tieteilijät, jotka kiinnostuivat turkinsukuisten kansojen asemasta tieteellisistä ja poliittisista syistä.

Venäjän valtakunnan Volgan ja Uralin välisellä alueella (tataarin kielellä Idel-Ural) asuvia islaminuskoisia, turkinsukuista kieltä puhuvia kansoja kutsuttiin tataareiksi tai bolgaareiksi, mutta ensisijaisesti muslimeiksi. Venäjän valtakunnan hallinnon käyttämä tataari-etnonymy alkoi vakiintua ryhmän omaan käyttöön 1900-luvun alkupuolella (Iskhakov 2004, 8). Mišäärit muodostavat tataarien joukossa merkittävän alaryhmän, joka puhuu tataarin kielen läntistä murretta (Iskhakov 2004, 18). Keski-Volgan alueella

asuvat mišääritkin kutsuivat itseään ensi kädessä muslimeiksi (*möselman*) (Belyaev 2017, 48–49). He olivat asuttaneet Nižni Novgorodin seudun Kultaisen Ordan hajaantumisen ja Moskovan suuriruhtinaskunnan vallan kasvamisen aikoina (Belyaev 2017, 43–44). Suurin osa Suomen ensimmäisistä muslimeista oli taustaltaan mišäärejä.

Katariina Suuren ajoilta periytyi järjestelmä, joka takasi Venäjän muslimeille keskusvallan suojan. Katariina Suuren ukaasi 17.6.1773 teki lopun muslimiväestön pakkokäännytyksestä, joka oli ollut Venäjän ortodoksisen kirkon ohjenuorana Kazanin, Astrakaanin ja Siperian kaanikuntien valloituksesta lähtien. Muslimit saivat oikeuden harjoittaa uskontoaan avoimesti. Vuonna 1778 Katariina Suuri perusti Orenburgin muhamettilaisen hengellisen kokouksen hallinnoimaan islamin harjoittamista valtakunnassa muftin johdolla. Islamin historiassa muftin virka on sisältänyt erilaisia oikeudellisia ja hallinnollisia tehtäviä. Muftin virasta juontui käsite *muftiaatti*. Käsite sai Venäjällä uuden merkityksen, sillä Orenburgin muftiaatti toimi toisuskoisen valtion alaisuudessa. Muftiaatti toimi Venäjän valtion uskonnollisen politiikan välikappaleena muslimiväestön hallinnoimisessa. Muftiaattilaitos säilyi Neuvostoliitossa, joskin sen toimivaltaa rajattiin. Nykypäivänäkin Venäjän muftiaatit toimivat puolivaltiollisina eliminä, joiden tehtäviin kuuluu muslimien intressien edustaminen suhteessa Venäjän valtioon ja valtion politiikan toimeenpaneminen suhteessa muslimiväestöön (Bekkin 2020, 19–27).

Vaikka muslimiyhteisöt perinteisesti valitsivat omat hengelliset johtajansa, mullat tuli nyt hyväksyttävä muftiaatilla. Muftiaatin hyväksymät mullat edustivat murto-osaa muslimioppineista ja uskonnollisista auktoriteeteista (*ulamā*). Muslimit suhtautuivat aluksi vihamielisesti muftiaattilaitokseen, mutta 1800-luvun kuluessa siitä tuli elimellinen osa islamilaista uskonnollista elämää Venäjällä. Koska Volgan tataarit olivat menettäneet valtionsa, eikä heillä ollut muuta Venäjän valtion tunnustamaa edustusta, muftiaatti ei toiminut pelkästään uskonnollisena laitoksena, vaan myös maallisena edustustona tataareille ja muille turkinsukuisille muslimeille. Muitakin alueellisia muftiaatteja perustettiin, mutta Orenburgin muftiaatti säilytti johtoasemansa (Bekkin 2020, 27).

Muslimioppineiden osallisuutta Venäjän valtakunnan yhtenäistämässä tutkinut Danielle Ross on huomoinut, että islamilaiset koululaitokset kukoistivat kautta valtakunnan 1800-luvun alkupuolella. Katariina Suuren uudistusten jälkeen muslimit alkoivat rakennuttaa runsaasti uusia moskeijoita (*māčēt*) ja kouluja (*mādrāsā*). Kasvavan imperiumin kauppareiteillä rikastuneet kauppiaat rahoittivat rakennushankkeita, jotka vuorostaan poikivat uusia virkoja. Uskonnollinen koulutus edellytti matkustamista ja useamman kielen opiskelua. Turkinsukuisten kielten lähisukulaisuuden ansiosta tataari toimi jo yleiskielenä ympäri Euraasiaa. Arabian ohella persian kieli toimi avaimena Keski- ja Etelä-Aasiaan, Buharan, Hivan, Samarkandin, Kabuln ja Intian maineikkaisiin opintajoihin, joiden kautta opiskelija pääsi osallistumaan uskonnollisten oppineiden yllärajaisiin verkostoihin (Ross 2020, 79).

Vaikka Suomen autonomisen suuriruhtinaskunnan lait rajoittivat tiukasti ei-kristittyjen, etenkin juutalaisten, oikeuksia asettua pysyvästi maahan, avautui Venäjän vallan alla mahdollisuus laajentaa valtakunnan muslimien yhteistyöverkostoa Suomeen.

Ensimmäistä pysyvää muslimiyhteisöä Suomessa edelsi Venäjän keisarillisen armeijan mukana saapunut sotilasyhteisö. Ensimmäinen virallinen imaami lähetettiin Suomeen vuonna 1836, ja vuonna 1846 sotilasmullojen asema määriteltiin laissa. Sotilasmullat palvelivat myös siviilejä 1800-luvun lopulla, jolloin Suomeen alkoi muodostua pysyvä muslimiyhteisö (Belyaev 2017, 63–74).

Rautatieyhteys Helsingin ja Pietarin välille valmistui vuonna 1870. Rautatien myötä Suomeen saapui mišäärikauppiaita kolmesta kylästä Sergatšin seudulla, Nižni Novgorodin kuvernementissa (ensimmäisen tason hallinnollisella alueella). Heidän kauppiasverkostojaan voi kuvailla ylijalaisiksi Venäjän monikansallisen valtakunnan sisällä. Sergatš oli markkinakaupunki, ja Nižni Novgorodin kansainväliset markkinat olivat Suomessakin kuuluisat. Kauppamatkat jatkuivat Pietariin ja Viipuriin. Kauppiaiden ja uskonnollisten oppineiden perustamat hyväntekeväisyysseurat markkinakaupungeissa mahdollistivat luotettavat yhteydet kotikyliin. Pietarin islamilaisen hyväntekeväisyysseuran esikuvan mukaisesti tataarikauppiaat perustivat Helsinkiin ”Musulmaanien hyväntekeväisyysseuran” vuonna 1915. Seuran tehtävänä oli köyhien muslimien avustaminen aineellisissa ja sivistyksellisissä tarpeissa. Se toimi myös uskonnollisena yhdistyksenä, vaikka Suomen suuriruhtinaskunnan laki kielsi toisuskoisten uskonnollisten yhdistysten perustamisen. Hyväntekeväisyysseuran sääntöjä tulkittiin niin, että köyhille järjestettävät turvapaikat saattoivat toimia myös rukoushuoneina. Perustajat katsoivat noudattavansa lain kirjainta (Belyaev 2017, 135–136).

Muslimien hyväntekeväisyysseuroihin 1900-luvun alussa sopii siirtolaisuustutkimuksen piirissä tehty huomio, että ensimmäiset siirtolaiset perustavat kohdemaassa yhdistyksiä auttaakseen taloudellisesti lähtömaahan jääneitä perheenjäseniään ja tukeakseen poliittista ja sosiaalista kehitystä lähtömaissa (Ozkul 2012). Suomen ensimmäinen imaami ja monet yhteisön johtavista jäsenistä kannattivat Venäjän muslimien parissa syntyneitä jadidilaisuusaatteita. Jadidilaisuus merkitsi uutta menetelmää (*usul-i jadid*) uskonnon opetuksessa ja yhteiskunnallisesti tiedostavaa lähestymistapaa kasvatukseen. Jadidilaisuusaate oli vaikutusvaltaista Nižni Novgorodin kuvernementissa. Sergatšissa syntynyt ja Mekassa, Medinassa ja Moskovassa opiskellut imaami Veli-Ahmed Hakim oli tuttavallisissa väleissä jadidilaisen koulukunnan edustajien kanssa, jotka vierailivat usein Suomessa (Belyaev 2017, 131, 167).

Ylijalaisessa siirtolaisuustutkimuksessa on olemassa eri koulukuntia, jotka suhtautuvat enemmän tai vähemmän optimistisesti siirtolaisten mahdollisuuksiin ylläpitää ylijalaisia toimintaa. Pessimistinen koulukunta on todennut, että harvoilla siirtolaisilla on resursseja fyysiseen ja sosiaaliseen liikkuvuuteen, jota intensiivisen ylijalaisen toiminnan ylläpitäminen nykypäivänä vaatii (Erdal ja Oeppen 2013, 879). Tämä Erdalin ja Oeppenin mukaan joskus idealisoitukin ylijalainen elämäntapa näyttää kuitenkin olleen 1800- ja 1900-luvun vaihteen mišäärikauppiailla yleinen. Kesät vietettiin kotikylissä viljelemässä maata, talvikaudet käytiin kauppaa kaupungeissa (Hamidulla 2011, 120). Vaikka yksittäisiä perheitä asettui Suomeen jo ennen ensimmäistä maailmansotaa, ei mikään viitannut liikkuvuuden loppumiseen. Suomessa ansaittua pääomaa

investoitiin kotikyliin. Mišäärikauppiat eivät selvästikään nähneet liikkuvuuden ja juurtumisen suhdetta taloudellisena ”nollasummapelinä” (Erdal & Oeppen 2013, 874), jossa lähtömaahan investoidut resurssit ovat kohdemaahan kotoutumisesta pois.

Imperiumien tutkijat ovat tarkastelleet monikansallisten valtakuntien sisäisen demografisen ja institutionaalisen monimuotoisuuden luokittelua ja hallinnointia valankäytön muotona. Alamaiset eivät aina sopineet siististi vallanpitäjien luokitteluihin. Entisten kaanikuntien perilliset, islaminuskoiset tataarit, hämmensivät kolonisoidun ja kolonialistin kategorioita (Ross 2020, 5). Kuten armenialaiset ja georgialaiset Kaukasuksella, intialaiset kauppiat Astrakaanissa ja Keski-Aasiassa, balttisaksalaiset ja -ruotsalaiset sekä suomalaiset vuoden 1809 jälkeen, Volgan tataarit sijoittuivat rajatilaan venäläisten virkamiesten ja ei-venäläisen rahvaan välillä. Imperiumin järjestelmässä heillä oli tiettyjä etuoikeuksia. Jotkut näistä johtuivat keisarillisista määräyksistä, toiset olivat laiminlyönnin tai epävirallisten sopimusten seurauksia. Vaikka Moskova oli kukistanut Kazanin, Astrakaanin ja Siperian kaanikunnat perusteellisemmin kuin Venäjä oli valloittanut Suomen, Katariina Suuren muftiaattijärjestelmä takasi tataareille merkittävän aseman uskonnollisina opettajina ja välittäjähenkilöinä uskovaisten ja keisarillisen hallinnon välillä. Historioitsija Danielle Rossin (2020, 5) huomioita Kazanin tataareista voisi pienin muutoksin soveltaa suomalaisiin upseereihin, virkamiehiin, kauppiasiin ja tieteilijöihin autonomian kultavuosina. He osallistuivat imperiumin rakentamiseen perustamalla siirtokuntia, luomalla vaikutusvaltaisia kauppayhtiöitä, työllistämällä toisten etnisten ryhmien jäseniä sekä keräämällä ja tuottamalla tietoa imperiumin hyödyksi.

Yhteisön ylläpitämät yllirajaiset yhteydet saattavat vaikuttaa ratkaisevasti sopeutumiseen monikulttuuriseen yhteiskuntaan. Erdal ja Oeppen (2013, 871) toteavat, että yhteisöt ovat eriarvoisessa asemassa siihen nähden, miten yhteiskunnallisesti hyväksytyjä yllirajaisuuden eri muodot ovat. Venäjän valtakunnan turkinkuiset muslimikauppiat toimivat islamilaisen yhteisöllisyyden ja hyväntekeväisyystoiminnan järjestäjinä ja sivistystoiminnan rahoittajina. Valtakunnan hallintakoneistokin tarjosi uramahdollisuuksia. Keskushallinto pyrki rajoittamaan muslimien liikkuvuutta, mutta legitimoiti samalla sitä monilla toimenpiteillään, esimerkiksi yrityksellä hallinnoida Venäjän muslimien pyhiinvaellusreitit muslimitoimijoiden avulla (Kane 2015). Järjestötoiminnan muodot olivat imperiumin hallintokoneiston muokkaamia. Niiden avulla soviteltiin ristiriitoja esivallan kanssa. Muslimien järjestötoiminta, joka muotoutui vastaamaan Venäjän keisarillisen hallinnon vaatimuksia, edesauttoi tataarien sopeutumista suomalaiseen yhdistyskulttuuriin, jota Henrik Stenius (1983, 112) on luonnehtinut valtioon integroiduksi.

Pietari ponnahduslautana Suomeen

Nižni Novgorodin mišäärit muodostivat toiseksi suurimman ryhmän Pietarin muslimiväestössä 1800-luvulla (Bekkin & Ståhlberg 2016, 70–73). Pietarin muslimien yhtei-

söllisyys kehittyi vastaamaan yhteiskunnallisia muutoksia Venäjän keisarikunnassa. Hyväntekeväisyys houkutteli progressiivisia, liberaaleja muslimeja. Pietarin islamilaisen hyväntekeväisyysseuran johtokunnan jäsen, muslimiyhdistyksen jäsenen jälkeläinen Amina Syrtlanova piti suosittua salonkia muslimiälymystölle 1910-luvulla (Togan 2012, 108, 111–112). Amina Syrtlanovan aviomies Aliasqar Syrtlanov oli puolustanut Suomen autonomiaa duuman muslimiryhmän ja Ittifaq al-muslimin -puolueen (Muslimien liitto 1906–1917) edustajana sekä asianajajana (*Työmies* 22.6.1906; Steinwedel 2016, 104, 220; Aliev 2014). Vuonna 1912 leskeksi jäänyt Amina Syrtlanova valittiin islamilaisen hyväntekeväisyysseuran johtajaksi (Jamaeva 2002, 209–210). Hän siirtyi myöhemmin Suomeen, jossa hän liittyi Helsingin muslimien hyväntekeväisyysseuran jäseneksi (Valpon henkilökorttiarkisto, L:118.17, jakso 57) ja osallistui Suomen Muhamettilaisen Seurakunnan sääntöjen laatimiseen (Leitzinger 2006, 172).

Mišäärikauppiat etenivät Pietarista Suomeen ja Baltian maihin 1860-luvun jälkeen. Monet työskentelivät liikkuvina kauppiaina suosituilla turistipaikkakunnilla, kuten Terijoella ja Raivolassa (Baibulat 2004, 69). Pietarilaiset oppineet vierailivat myös Suomessa, esimerkiksi Musa Jarullah Bigi, teologi ja islamin opin asiantuntija. Penzan kuvernementissa syntynyt Bigi opiskeli Kazanissa, Buharassa, Istanbulissa ja Kairossa. Hän vietti kaksi vuotta Medinassa ja Mekassa ja matkusti Intiaan. Bigi kävi Suomessa syksyllä 1910 ja palasi seuraavana kesänä perehtyäkseen Ramadanin viettoon pitkien, valoisien päivien aikana. Tampereen muslimiyhteisön edustajien opastamana Bigi matkusti Rovaniemelle ja Aavasaksaan. Kokemustensa perusteella hän julkaisi kirjasen *Ozin könnerde ruza* ("Paastoaminen pitkien päivien aikana", 1911) (Baibulat 2004, 72; Belyaev 2017, 117). Bigin teos herätti keskustelua, koska hän suositteli vapaata paastokäytäntöä. On mahdollista, että Bigin suositus vaikutti Suomen tataarien paastotapoihin, joiden mainitaan olleen varsin vapaamuotoisia 1900-luvulla (Leitzinger 1996, 177).

Bigi ja hänen matkakumppaninsa imaami Lütfi Ishaki yhdistivät Suomen tataaridi- asporan ylijarajaiseen tataariälymystöön (Belyaev 2017, 117). Bigi loi myös kytköksen suomalaisen sivistyneistöön. Suomessa Bigi tutustui kielitieteilijä Gustaf John Ramstedtiin ja keräsi häneltä tietoja Suomen kasvatus- ja sivistyselämästä. Uskonnollisen yhteisönsä avulla Bigi matkusti vaivatta Suomessa. Hän jätti Suomeen mittavan arkiston, jonka Suomen tataarien yhteisö lahjoitti Turkin hallitukselle 1970-luvulla (Rorlich 1986, 258). Bigin kuva Suomesta ja suomalaisten hyveistä oli ihannoiva. Vuonna 1931 hän ylisti Suomen kansan siveellisiä ominaisuuksia puheessaan yleisislamilaiselle kongressille Jerusalemissa, johon osallistui myös muslimeja Suomesta (*Helsingin Sanomat* 28.2.1932).

Muuttoliiketutkimuksessa ja etenkin julkisissa keskusteluissa ylijarajaisuus voidaan nähdä haittana sopeutumiselle. Oletuksena on ollut, että ylijarajaiset yhteydet voivat pakottaa siirtolaisen kaksoislojaliteettiin. Tämä pelko koskee nykypäivänä varsinkin muslimiyhteisöjen ylijarajaisuutta. Epäluulot ylläpitävät noidankehää, jossa mitä enemmän vähemmistöä epäillä, sitä todennäköisemmin ne turvautuvat omiin yhteisöihinsä sekä asuinmaassaan että sen ulkopuolella (Erdal & Oeppen 2013, 872). Venäjän valtakunnassa Pjotr Stolypinin hallitus (1906–1911) oli erityisen

huolissaan panislamismien noususta eli muslimikansojen poliittisesta yhdistymisestä siirtomaavaltoja vastaan osmanien valtakunnan tuella (Önol 2017, 118–120). Muslimipolitiikat kohtasivat voimakasta vastarintaa vaatiessaan hallinnollista itsemäärämisoikeutta ja oikeutta hallinnoida omia koulujaan (Dowler 2001, 199). Edistyksellisiä muslimiopettajia syytettiin panislamilaisesta propagandasta, ja viranomaiset sulkiivat jadidilaisia kouluja (Rorlich 1986, 128–129). Suomessakin saatettiin suhtautua muslimien todelliseen tai kuviteltuun ylijärjestykseen toimintaan uhkana. Sortokauden aikana suomalainen lehdistö kuvasi tataarikauppiaita Venäjän valtopolitiikan agentteina (Elmgren 2020, 33–36).

”Suomi-divisioona” Idel-Uralia puolustamassa

Monikansallisten valtakuntien romahtaessa ensimmäisen maailmansodan jälkimainingeissa monet Euroopan vähemmistökansat onnistuivat osittain saavuttamaan kansallisen itsenäisyyden. Siirtomaiden kansoille ei suotu itsemäärämisoikeutta. Vallankumousvuonna 1917 Venäjän muslimit ryhtyivät suomalaisten tapaan toteuttamaan kansallista autonomiaa, ja heinäkuussa Venäjän turkinsukuisten kansojen kansalliskokous julisti autonomian Volgan ja Uralin alueen, Idel-Uralin, turkinsukuisille kansoille (Belyaev 2017, 118; Ross 2020, 233–235). Sadri Maqsudi (myöhemmin Aarsal), Kazanin tataarilainen poliitikko ja kirjailija, valittiin marraskuussa 1917 Idel-Uralin tasavallan presidentiksi. Mullan poika oli opiskellut oikeustieteilijäksi Sorbonnessa. Hän oli edustanut Kazanin kuvernementtia toisessa (1907) ja kolmannessa (1908) duumassa, jossa hän oli puolustanut Suomen autonomiaa. Idel-Uralin tasavalta tarvitsi kuitenkin muutakin kuin sanan säilää puolustaakseen itsenäisyyttään.

G. J. Ramstedt kuvaili myöhemmin Suomen tataarien osaa tämän lyhytikäisen valtion vaiheissa. Hänen mukaansa Idel-Uralin sotaväkeä varten perustettiin jalkaväkirykmentti Suomeen jääneistä Venäjän armeijan muslimisotilaita (Ramstedt 2011, 77). Kysymys rykmentistä tai ”Suomidivisioonasta” hajotti muslimien sotilasneuvoston Venäjällä. Sen vasemmistolaiset ja baškiirimielliset jäsenet liittyivät bolševikkeihin. Vuoden 1918 helmikuun lopulla bolševikit ryhtyivät pidättämään Idel-Uralin tasavallan johtajia. Muslimisotilaiten komitea suostutteli muslimisotilaita luopumaan toivottomasta taistelusta (Ross 2020, 238–239).

Lähteiden puolueellisuuden takia on vaikea arvioida, osallistuiko kukaan Suomesa pysyvästi asuvista tataareista Idel-Uralin puolustukseen kevättalvella 1918. Oma isoisosetäni, kauppias Husnetdin Abdrasak, palveli Venäjän sotaväessä ensimmäisen maailmansodan aikana. Hänen jäämistöstään on säilynyt Riiassa 1917 päivätty ateljeevalokuva, jossa Abdrasak on pukeutunut venäläiseen univormuun. Valokuvasta on olemassa kopio, jossa univormun rintataskun päällä on kuunsirppi (Nisametdin, Feride, yksityinen kokoelma, Järvenpää). On esitetty arveluita, että Abdrasak olisi osallistunut

erilliseen muslimiyksikköön sodan loppuvaiheessa, vaikka kuunsirppi puuttuu alkuperäisestä kuvasta. Todennäköisesti symbolilla on haluttu tuoda esille uskollisuutta aatteelle ja uskonnolle muutokuvassa näkyvästä venäläisestä univormusta huolimatta.

Asian poliittisen arkaluontoisuuden takia todisteita Idel-Uralin tasavallan avustustoiminnasta on niukasti. Järvenpääläiskauppias Hasan Kanykoffista tiedettiin, että hän toimi vuonna 1917 "Tataarilaisen sotilaskomitean rahastonhoitajana" (*Helsingin Sanomat* 28.2.1950). Kanykoff auttoi yhteyksillään tataaripakolaisia, mutta muusta toiminnasta ei ole varmaa tietoa. Kanykoffin henkilömapin ja -kortin puuttuminen Etsivän keskuspoliisiin ja Valtiollisen poliisiin (Valpon) arkistoista herättää lisäkysymyksiä, joihin ei ehkä koskaan saada vastauksia (Leitzinger 2006, 194). Vuonna 1922 perustettu Neuvostoliiton tiedusteluelin eli Valtion poliittinen hallinto, GPU (vuodesta 1923 OGPU eli Yhdistetty valtion poliittinen hallinto), oli itämaisen osastonsa kautta tietoinen Kanykoffista. Sen tietojen mukaan Helsingissä toimiva kauppias "Konikov" oli Suomen viranomaisille "suuri auktoriteetti". GPU hahmotteli kuvaa vastavallankumouksellisesta sotilaallisesta liikkeestä, jossa ylirajaisia kauppareittejään kulkevat tataarikuriirit olivat ratkaisevassa asemassa (Guseva 2018, 81). Kaikki Suomessa oleskelevat tataarit eivät tukeneet sotilaallista aktivismia. Tamperealaiskauppias Zinetulla Ahsenin tytär Zekiye muisteli myöhemmin, että hänen isänsä vastusti suunnitelmaa "muslimiarmeijan keräämisestä Leniniä vastaan" (Suikkanen 2012, 58, viite 182).

Vaikka siirtolainen haluaisi ylläpitää pitkäaikaisesti ylirajaisia yhteyksiään, käytännön mahdollisuudet kuulua sekä "tänne että sinne" ovat riippuvaisia suotuisasta maailmanpoliittisesta tilanteesta. Varsinkin kriisiaikoina tällainen pyrkimys saatetaan kyseenalaistaa niin lähtö- kuin kohdemaassa (Waldinger 2015, 49). Muuttoliikkeiden hallinnointi ei ole uusi ilmiö, vaikka teknologian kehitys on tuottanut uusia kontrollin välineitä. Ensimmäinen maailmansota ja sitä seuranneet vallankumoukset johtivat valtavaan muutokseen raja- ja turvallisuuspolitiikassa ympäri maailmaa.

Brest-Litovskin rauhan jälkeen tataareille ja baškiireille perustettiin erilliset neuvostotasavallat. Idel-Uralin johtaja Sadri Maqsudi pakeni Pietarin kautta Suomeen, jossa muslimiyhteisö otti hänet hoiviinsa. Perimätiedon mukaan Maqsudi piileskeli ensin mišäärikyylissä Nižni Novgorodin seudulla, kunnes pääsi Musa Bigin avulla Suomeen (Belyaev 2017, 119). Valtiomiehen kunniaksi järjestettiin juhlallinen vastaanotto Helsingin Seurahuoneella. Tilaisuuteen osallistui Suomen johtavia heimo- ja etuvartiopoliitiikan harrastajia. Maqsudi piti Suomen perustuslaillista järjestelmää ja demokratiaa ylistävän puheen (Halén 1998, 205). Ramstedt avusti Maqsudia järjestämällä tapaamiset Suomen ulkoministerin ja Viron suurlähettilään kanssa. Ramstedtin tataarimieliisyys meni niin pitkälle, että hän ylisti tataarilaisen rahvaan "poliittista älyä" suomalaisiin verrattuna: tataarit "eivät ole vielä muuttuneet 'kansainvälisiksi tovereiksi', kuten valitettavasti niin suuret joukot, tuhannet ja kymmenentuhannet suomalaisten keskuudesta" (Ramstedt 2011, 81–82).

Maqsudi ja Ramstedt uskoivat, että Suomella oli "suuri tehtävä" tataarien auttamisessa. Maqsudin pako houkutteli muitakin muslimikansojen aktivisteja Suomeen.

Tataarilaissyntyinen Yusuf Akçura, joka oli muuttanut Turkkiin jo lapsuudessaan, osallistui kokouksiin Maqsudin, imaami Hakimin ja suomalaisten tiedemiesten kanssa (Ersoy 2010, 218; Halén 1998, 205). Nuorturkkilaiseen liikkeeseen osallistunut Akçura oli joutunut karkotetuksi Libyaan, josta hän pakeni Pariisiin. Hän vietti poliittisesti aktiivisia vuosia Venäjällä 1905–1906, jolloin hänet valittiin venäläisen kadettipuolueen keskuskomiteaan. Ilmeisesti hänen puoluetoverinsa eivät tienneet, että Akçuran oma aatemaailma oli kaukana kadettien liberalismista; hän kuului panturkkilaisen aatteen oppi-isiin (Rorlich 1986, 146). Turkkilaisuus merkitsi Akçuralle kieltä ja perinnekulttuuria, muttei määrättyä maantieteellistä aluetta. Turkkilaisuus oli hänelle jo alkuperäiseltä luonteeltaan ylirajainen (Findley 2000, 29).

Akçuran geopolittisessä visiossa uuden Turkin painopiste siirtyisi koilliseen, kaikkien turkinsukuisten kansojen yhdistämiseen. Hän ennusti monikansallisten imperiumien hajoavan. 1910-luvun tapahtumat todistivat monelle Akçuran kaukonäköisyyden (Ersoy 2010, 221). Venäjän sisällissodan aiheuttamassa välitilassa Akçura uskoi visionsa toteuttamiseen reunavaltioiden avulla. Viron menestyksellä itsenäisyystaistelu ja vastavallankumouksellisen amiraali Koltšakin keväthyökkäys Siperiassa herättivät toiveita bolševikkien kukistumisesta. Ramstedtin mukaan Koltšakin joukoista jopa ”suurin osa” oli tataareja ja baškiireja (Ramstedt 2011, 81). Baškiirit hylkäsivät kuitenkin Koltšakin jo vuoden 1918 lopulla, koska hän ei tukenut vähemmistökansallisuksien autonomiaa (Togan 2012, 183–184). Maqsudi ja Ramstedt vakuuttivat silti, että tataarit odottivat vain hetkeä, milloin ”maailman mahtajat” antaisivat kutsun lopulliseen taisteluun (Ramstedt 2011, 82). Kutsu antoi odottaa itseään, sillä länsiliittoutuneiden siirtomaaherrat epäilivät Saksan tai bolševikkien juonia panturkkilaisuuden takana. Pariisin rauhankonferenssissa Maqsudi joutui vetoamaan länsiliittoutuneisiin, ettei muslimien hengellistä päämiestä eli kalifia, Turkin sulttaania, eikä Konstantinopolin muslimiväestöä karkotettaisi (*Helsingin Sanomat* 12.2.1920). Muslimiaktivistit joutuivat edelleen tasapainottelemaan imperialismiin ja kolonialismiin ristiaallokossa.

Emigrantteja ja pakolaisia

Suomeen saapui eliitin edustajien ohella tavallisia pakolaisia Neuvosto-Venäjältä. Maqsudin ja Akçuran vierailu sosiaaliministeri Eero Erkon luona vuonna 1919 tähtäsi todennäköisesti pakolaisten olojen kohentamiseen (Halén 1998, 205). Suurin osa silloisesta Suomen muslimiväestöstä menetti kotikylänsä ja omaisuutensa Venäjällä. Yhteisön ylirajaisuus teki siitä haavoittuvaisen, mutta yhteyksiensä ansiosta se kykeni järjestämään apua ihmisille, joilla ei ollut muita auttajia. Imaami Hakim avusti Nižni Novgorodin seudulta saapuvia tataareja viisumiasioissa. Vuonna 1921 Hakim pyysi ulkoministeriöltä muslimien hyväntekeväisyysseuran puolesta, etteivät viranomaiset käännäytä tataareja, jotka ylittivät rajan laittomasti (Belyaev 2017, 168). Monet Venä-

jältä saapuneet muslimipakolaiset suunnittelivat viipyvänsä vain väliaikaisesti Suomessa. Jotkut palasivat kotikyliinsä jo 1920-luvun alussa olojen rauhoituttua (Bekkin & Ståhlberg 2016, 74). Toiset jatkoivat matkaa muualle Eurooppaan (Guseva 2018, 71).

Vaikka kaikki pakolaiset eivät jääneet pysyvästi Suomeen, vaikuttivat monet heistä yhdistyselämään. Toimittaja, opettaja ja poliitikko Abdullah Battal pakeni Suomeen syyskuussa 1921 (Baibulat 2004, 92). Hän saapui sumun turvin veneellä Pietarista Suomen rannikolle kaksi mišääriä oppaanaan. Suomeen saavuttuaan Battal joutui ensin Etsivän keskuspoliisin kuulusteltavaksi epäiltynä salakuljetuksesta (Valpon henkilökorttiarkisto, L:10.15, jakso 15). Bigin tavoin Egyptissäkin opiskellut ja Idel-Uralin tasavaltaa kannattanut jadidilainen Battal toimi opettajana Terijoella, Helsingissä ja Turussa. Hänen avullaan Bigin toveri, jadidilainen imaami Lutfi Ishaki, pääsi asettumaan Suomeen vuonna 1922 (Belyaev 2017, 125–126). Vuonna 1916 Keski-Aasian muslimiväestön keskuudessa puhkesi laaja kapina Venäjän keisarillisen armeijan pakko-ottoja vastaan. Sen yhteydessä Ishakia syytettiin panislamismista, ja hänet karkotettiin Jakutskiin. Lokakuun vallankumouksen jälkeen hän työskenteli kansallisuuksien komissariaatissa muslimisotavankien asioiden parissa, kunnes siirtyi Suomeen (Guseva 2018, 72–73; Belyaev 2017, 126).

Leitzingerin (2006, 172) mainitsema Emine Sartlan, joka laati yhdessä Ishakin ja Battalin kanssa Suomen ensimmäisen virallisen muslimiseurakunnan säännöt, oli todennäköisesti turkkilaistettu muoto Amina Syrtlanovan, Pietarin islamilaisen hyväntekeväisyysseuran entisen johtajan nimestä. Uskonnonvapauslaki astui voimaan Suomessa vuonna 1923, ja Suomen muhamettilainen seurakunta (vuodesta 1963 Suomen Islam-seurakunta, Finlandiya İslam Cemaati) rekisteröitiin 25.4.1925 (Leitzinger 2006, 172–173). Seurakuntaan liittyi tataarien lisäksi myös uzbekkeja, kazakkeja ja kirgiisejä. Imaami Hakim kävi Virossa asti suorittamassa imaamin tehtäviä (Belyaev 2017, 137–138, 168). Suomessa Lutfi Ishaki pääsi soveltamaan kokemuksiaan tataarien koulutoiminnan kehittämässä. Hän oli perustanut Aktukin kylään, monen Suomen tataarin synnyinseudulle Sergatšin alueella, ensimmäisen tyttökoulun Suomessa kerätyillä varoilla (Baibulat 2004, 105). Koulun entinen opettajatar Reyhane Samaletdin, o.s. Batirshah, jatkoi työtään Suomessa (Rorlich 1986, 281; Belyaev 2017, 113). Ylirajainen liike ja kaupankäynti loivat taloudellisia mahdollisuuksia koulutus- ja sivistystoiminnan uudistuksille ennen ensimmäistä maailmansotaa. Tampereen tataarien kokouksessa vuonna 1911 Musa Bigi kiitteli tamperelaisten työtä tyttökoulun hyväksi ja kuvaili, kuinka muutkin alueen tataarikylät innostuivat seuraamaan Aktukin esimerkkiä (Belyaev 2017, 114).

Suomessa Ishaki halusi rakennuttaa moskeijan ja keräsi seurakunnalta 125 000 markkaa. Rakennushanke lykkääntyi, ja Ishaki sairastui ja kuoli yllättäen Istanbulissa vuonna 1925 (Belyaev 2017, 126–127; Baibulat 2004, 105). Yhteisö otti menetyksen raskaasti, sillä sitä oli jo järkyttänyt oikeuteen asti päätynyt kunnianloukkausasia Ishakin ja Kanykoffin välillä (Leitzinger 1996, 206–208). Toverinsa kuoleman jälkeen Abdullah Battal muutti Turkkiin ja toimi siellä kirjailijana ja tutkijana (Belyaev 2017,

124). Vaikka seurakunnan perustaminen vakiinnutti muslimien oloja Suomessa, yhteisön sisäiset kiistat näyttivät aiheuttavan maastamuuttoa. Myös Pietarin islamilaisen hyväntekeväisyysjärjestön entinen johtaja, Amina Syrtlanova, muutti Suomesta Ranskaan 1920-luvun puolivälissä.

Samaan aikaan Neuvostoliiton tiedustelu tehosti tarkkailuaan. OGPU:n itämainen osasto varoitti Pietaria, että ”islamilaista vastavallankumouksellista kirjallisuutta” salakuljetettiin Suomesta rautateitse. Suomalaisten oppineiden huhuttiin osallistuvan panislamistien salaiseen kokoukseen (Guseva 2018, 73). Tunnettuja oppineita vainottiin toistuvilla pidätyksillä ja ilmiannoilla. Musa Bigi oli ensin suunnitellut pakomatkaa Suomen kautta tamperelaiskauppias Ymär Salin avulla. Muslimiyhteisöjen järjestäytyneisyyden ja verkostoituneisuuden takia Suomi oli tärkeä solmukohta yllirajaisessa turvaverkossa. Vuoden 1930 alussa Bigi lähti sen sijaan Itä-Turkestaniin (Xinjiangiin) osallistumaan muslimikansojen kapinaan Kiinaa vastaan (Bekkin 2018). Hän kävi myöhemmin Suomessa ja viihtyi erityisesti Tampereella (Baibulat 2004, 94–95, 194).

Henkireikä vai tulppa: Pienen Suomen paikka suurella yllirajaisella kentällä

Vuosina 1922–1929 Neuvostoliitosta oli mahdollista matkustaa maan ulkopuolelle, jos oli varaa passiin. Parisen sataa tataaria hyödynsi mahdollisuutta muuttaa Suomeen. Varattomat pakolaiset kääntyivät salakuljettajien puoleen. Nižni Novgorodin kuvernementin tataarikylät olivat jo kärsineet sotakommunismista ja nälänhädästä vuosina 1918–1919. Stalinin ohjelma ”kulakkien tuhoamiseen luokkana” vuosina 1928–1929 iski pienviljelijöihin raskaasti (Belyaev 2017, 105–106). Se johti uuteen valtavaan muutoliikkeeseen maalta kaupunkeihin, jota viranomaiset pyrkivät pysäyttämään uudella passijärjestelmällä. Tällöin pakolaisuus Suomeen tyrehtyi (Belyaev 2017, 79–83). Huhuttiin, että Suomen muslimeja uhkasi palautus Neuvostoliittoon. Yhteisön edustajien kerrotaan käyneen Tukholmassa Turkin suurlähettilään puheilla, jonka jälkeen kansalaisuudettomille tataareille tarjoutui mahdollisuus anoa Turkin kansalaisuutta (Belyaev 2017, 220).

Suomen pieni muslimiyhteisö avusti kykyjensä mukaan pakolaisia, joilla ei ollut mahdollisuutta poistua Suomesta eliittiemigranttien tavoin (Zetterberg 1982, 307; Halén 1998, 206). Yhteisö hyötyi samalla eliitin uusista yllirajaisista yhteyksistä. Parhaimmat edellytykset uuteen uraan tarjosi Turkin nuori tasavalta, jossa Maqsudi toimi oikeustieteen professorina, historioitsijana ja kansanedustajana (Belyaev 2017, 119). Maqsudi vieraili Helsingissä vuonna 1932 luennoimassa Turkin tasavallan uudistuksista (*Hufvudstadsbladet* 25.9.1932; *Helsingin Sanomat* 25.9.1932). Maqsudi osallistui Turkin yliopistolaitoksen kehittämiseen ja perehtyi suomalaisten ystäviensä avulla Helsingin

yliopiston järjestelyihin (Halén 1998, 206). Vuonna 1955 ilmestyi Maqsudin kirja *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esaslari* ("Kansallisuus ja sen sosiologiset perusteet"), jossa Suomi mainittiin esimerkillisenä maana.

Suomen muslimeilla oli myös suomalaisia liittolaisia. Taloustieteilijä Yrjö Jahnsson osallistui pakolaisten koulunkäynnin edistämiseen ja painosti sisäministeriötä helpottamaan pakolaisten asemaa (Zetterberg 1982, 306–307). Kielitieteilijä Ramstedt oli henkilökohtaisesti tutustunut tataarien sivistyselämään, sillä hänen tataarituttunsa olivat toimineet hänen opettajinaan. Ramstedt pyrki muokkaamaan tataarien julki-suuskuvaa positiivisempaan suuntaan korostamalla yhteisön kielellistä ja kansallista identiteettiä. Humanitaarinen apu, sivistystyö ja poliittiset päämäärät kietoutuivat erottamattomasti toisiinsa. Helsingissä perustettiin "Itäisten Etuvartiokansojen Klubi", jonka jäseniksi liittyi Ramstedtin ohella muitakin suomalaisen sivistyneistön edustajia (*Aamulehti* 3.12.1920). "Etuvartiolla" tarkoitettiin Neuvosto-Venäjää ympäröiviä valtioita, Suomea, Baltian maita, Puolaa, Unkaria ja (vielä vuonna 1920 itsenäistä) Ukrainaa, mutta myös Venäjän vähemmistökansoja, jotka eivät olleet saavuttaneet itsenäisyyttä. Vastaavia klubeja oli perustettu Puolaan ja Latviaan (Halén 1998, 290).

Klubin säännöt määrittelivät sen päämäärän Suomen etujen mukaisesti: tarkoituksena oli "Suomen valtiollisen itsenäisyyden lujittamiseksi" edistää etuvartiokansojen yhteistyötä, siis kansojen, "joilla on Suomen kanssa yhteisiä tarkoituspäitä valtiollisen olemassaolonsa turvaamiseksi" (Zetterberg 1982, 308). Perustajiin kuului myös järvenpääläinen tataarikauppias Hasan Kanykoff. Vaikka klubi ei lopulta menestynyt, monet tataarit uskoivat, että Kanykoffin yhteydet olivat hyödyttäneet yhteisöä (Leitzinger 2011, 39–40). Klubi auttoi poliittisia pakolaisia siirtymään Suomeen. Vastapalveluksena muodostui pysyviä ystävyysuhteita. Kun Ramstedt nimitettiin Suomen lähettilääksi Tokioon ja Pekingiin, hän tapasi Maqsudin Pariisissa ja sai tältä turkinkielisen suosituskirjeen Kaukoidän matkalleen (Halén 1998, 212).

Venäjän valtakunnasta lähteneet muslimit hyödynsivät myös yhteyksiään Suomeen osallistuessaan Turkin tasavallan tieteentekoon. Turkologi Martti Räsänen mukaan juuri tataareilla oli suuri ansio Suomen tunnetuksi tekemisessä Turkissa. Räsänen kehui parhaimmaksi turkkilaiseksi yleisesitykseksi Suomesta Abdullah Battalin kirjasta "Venäjältä eronneet kansat". Räsänen mainitsi myös ufalaissyntyisen kielitieteilijän ja arkeologin Hamit Zübeyrin, joka oli käynyt Suomessa ja Virossa 1920-luvulla ja järjestänyt Turkissa kansantanhujuhlat virolaisen esimerkin mukaan. Zübeyrin kirjasessa "Kansanvalistus" oli myös Suomea käsittelevä osa. Sekä Zübeyr että Sadri Maqsudi ajoivat turkin kielen "puhdistamista" arabialaisista ja persialaisista lainasanoista esimerkkinään Suomen kirjakielen kehitys (*Uusi Suomi* 28.8.1932).

Kolmas Turkissa uraa luonut emigrantti, entinen sosialistivallankumouksellinen ja itsenäisyysaktivisti Ayaz Ishaki, oli aikoinaan avustanut Aktukin tyttökoulun perustamisessa ja tunsu hyvin muslimien tilanteen Suomessa. Hän työskenteli Kiinassa, Ranskassa, Saksassa ja Puolassa, kunnes asettui Turkkiin. Suomessa Ishaki vieraili jo 1909 ja kävi toistuvasti Tampereella itsenäistymisen jälkeen. Ishakin tytär Saadet käyt-

ti Suomen reittiä pakomatallaan Neuvostoliitosta (Belyaev 2017, 121). Vuonna 1937 Ishakin 40-vuotiskirjailijajuhlaa vietettiin Tampereella VPK:n juhlasalissa ja hänen näytelmänsä *Zöleiha* sai suomalaisen ensi-iltansa (Baibulat 2004, 190). Ishakin puuhat Suomessa herättivät myös Etsivän keskuspoliisin ja sen seuraajan Valpon huomion. Ishakin henkilökorttiin Valpon arkistossa on kirjattu ristiriitaisia kuvauksia ja nimetömiä ilmiantoja. Ishakin väitettiin muun muassa pyrkineen yhteyteen ”karjalaisten johtomiesten” kanssa, mutta myös antaneen Neuvostoliitolle tietoja. Vuonna 1938 väitti nimetön ilmiantaja, että Ishaki oli ”enemmän venäläinen emigranttiagentti kuin turkkilainen” (Valpon henkilökorttiarkisto, L:32.12, jakso 57).

Väitteet vaikuttavat perättömiltä, sillä Ishaki oli omistautunut turkinsukuisten kansojen kansallisaatteelle. Ishakin aloitteesta Idel-Uralin tasavallan muistojuhlia vietettiin Varsovassa helmikuussa 1938. Suomen muslimien edustajat osallistuivat kunniakulkeeseen Varsovan ”Tuntemattoman sotilaan” ja kuuluisien Puolan muslimien haudoille. Menetetyn kansallisvaltion 20-vuotisjuhlat toimivat yllirajaisena mediatapahtumana. Radioitu juhlaconsertti, jossa suomalainen Safa Hamidulla soitti viulua, oli kuunneltavissa Turkissa, Romaniassa, Suomessa, Virossa ja Saksassa (Baibulat 2004, 116). Ishakin teokset, vierailut ja kirjeenvaihto merkitsivät Suomen tataariyhteisölle suoraa yhteyttä tataarien kansalliseen liikkeeseen ja vapaustaisteluun (Belyaev 2017, 121). Suomen yhteisö kuului Ishakin yllirajaiseen kenttään, turkkilaisten diasporaan. Kaukoidän matkan jälkeen Ishaki kehotti Tampereen muslimeja yhteistyöhön Japanin ja Mantšukuon yhteisöjen kanssa (Baibulat 2004, 190). Suomessakin luettiin Japanissa julkaistua tataarin kielistä lehteä (Leitzinger 2006, 197).

Yllirajainen sosiaalinen kenttä kansallisvaltioiden maailmassa

Ensimmäisen sukupolven edustajien aloitteellisuus petasi toiselle sukupolvelle mahdollisuuksia yllirajaiseen liikkuvuuteen. Lapset lähetettiin opiskelemaan maineikkaisiin korkeakouluihin Berliiniin tai Istanbuliin. Berliini oli suosittu kohde, koska se oli tärkeä keskus entisen Venäjän valtakunnan muslimidiasporalle (Jonker 2016, 20). Berliinin etuna oli myös se, että suomalaiset arvostivat siellä hankittua koulutusta.

Etuvartiokansojen klubin aktivismista huolimatta suuri yleisö Suomessa ei ollut tietoinen tataarien sivistystoiminnasta. Suomen muslimiyhteisön yllirajainen toiminta ei mahtunut kaikkien valtaväestön koulutettujenkaan edustajien kansallisesti rajoittuneeseen näkökenttään. Kirjoituksessaan muslimien sivistyspyrkimyksistä kirkkoherra Wilhelm Hagfors väitti: ”Tietääkseni ei löydy ainoatakaan sivistynyttä tataaria Suomessa” (*Etelä-Suomen Sanomat* 29.7.1924). Hagfors suhtautui torjuvasti Suomessa syntyneiden tataarien kansalaisoikeuksiin, koska kansalaisoikeuden saaneet juutalaisetkaan eivät hänen mielestään olleet saavuttaneet sivistyksen saralla mitään. Hagforsin artikkeli heijasti yleisempää mielikuvaa. Etsivän keskuspoliisin raportti vuodelta 1932 kuvaili

tataareja suomalaisesta yhteiskunnasta syrjäytyneinä: ”He seurustelevat ainoastaan keskenään ja elävät siten täysin eristettyä elämää, johon vieraan silmä ei pääse tunkeutumaan” (Leitzinger 2006, 195–196).

Hagfors näki vähemmistöt hyödykkeinä. Jos ne eivät pystyneet olemaan hyödyksi enemmistölle, niiden läsnäolo ei ollut toivottavaa. Vähemmistöjen oma-aloitteinen sivistystyö saatettiin nähdä jopa uhkana. Hagfors kehotti suhtautumaan tataarien sivistyspyrkimykseen ”kylmällä harkinnalla” (*Etelä-Suomen Sanomat* 29.7.1924). Kirkkoherran mielipiteet muistuttivat Venäjän opetusministeriön koulutarkastajan huolia Stolypinin hallituksen aikoihin. Koulutarkastajan mukaan Kazanin muslimit elivät ”täydellisen erillistä elämää” venäläisistä ja hyljeksivät venäläisyyssaatetta, joka tekisi heistä ”hyödyllisiä sivistystyöläisiä” valtioelämässä. Jadidilaiset opettajat nähtiin panturkkilaisen ja panislamilaisen aatteen levittäjinä (Ross 2020, 214–215).

Toisin kuin venäläinen koulutarkastaja, kirkkoherra Hagfors ei ehdottanut minikäänlaisia toimenpiteitä tataarien sopeuttamiseksi. Hagforsin artikkeli kertoi pikemminkin etuvartiokansaintoilun hiipumisesta suomalaisen älymystön parissa. Bolševikit olivat voittaneet pitkän ja verisen sisällissodan Japanin viimeisten interventiojoukkojen evakuoitua Vladivostokin lokakuussa 1922. Neuvostoliitto perustettiin 28.12.1922, ja Iso-Britannia antoi sille virallisen tunnustuksensa helmikuussa 1924. Etuvartiokansojen klubin elättämät toiveet haihtuivat lopullisesti.

Vuodesta 1923 lähtien OGPU (Yhdistetty valtion poliittinen hallinto) toimi koko Neuvostoliiton kattavana tiedustelujärjestönä. Se alkoi kartoittaa ”panislamistisen, neuvostovastaisen työn” verkostoja Turkissa, Japanissa, Suomessa, Ranskassa ja Saksassa. Berliini nähtiin johtokeskuksena, jossa tuotettiin propagandaa ja josta lähetettiin tataareja Suomeen tulevia tehtäviä varten (Guseva 2018, 76–77). OGPU peri GPU:n tavoin uhkakuvat keisarilliselta edeltäjältään. Monet neuvostotiedustelun seuraamista henkilöistä olivat jo Stolypinin hallituksen aikana olleet epäiltyinä panislamistisesta ja panturkkilaisesta aktivismista. Kesällä 1923 neuvostoagentit jäljittivät rahakuljetuksen Helsingistä Berliinin kautta Pietariin ja Moskovaan. Agentit epäilivät, että varoja kerättiin vastavallankumouksellisiin tarkoituksiin (Guseva 2018, 81–82). Keräyksiä oli tosin järjestetty yhteisöllisiin tarkoituksiin, esimerkiksi koulujen perustamiseen, jo ennen vallankumousta. Nižni Novgorodin alueen tataareja saatettiin tuomita vakolusta Suomen hyväksi 1930-luvun vainovuosina, jos he vastaanottivat rahalähetyksiä tai kirjeitä. Uhrien joukossa oli Aktukin imaami (Belyaev 2017, 107–108, 224).

Intellektuellit ja opiskelijat Berliinissä

Suomen merkitys pakoreittinä ja kohtaamispaikkana alkoi hiipua 1920-luvun kuлуessa. Maanpakolaisten yhdistystoiminta keskittyi suurimpiin Euroopan ja Aasian metropoleihin. Suomea lähimpänä oli Berliini, jonne Suomen tataarinuoriso hakeutui

opiskelemaan. Myös OGPU oli tästä ajan tasalla: ”Kazanin, Pietarin ja Suomen muslimit ylläpitävät hyvin aktiivisia kontakteja Berliiniin [...], jonne tällä hetkellä kokoontuu ulkomaalaisten tataarien vastavallankumouksen kerma” (Guseva 2018, 74). Yrjö Jahnssonkin kävi Berliinissä tapaamassa baškiiripoliitikko Zeki Velidi Togania 9.1.1925. Toganin muistelmien mukaan Jahnssonin päämääränä oli ”yhdistää suomalaiset ja venäläisten vangitsemat aasialaiset kansakunnat Venäjän siirtomaaintressejä vastaan”. Japanilaisetkin piti liittää hankkeeseen suurlähettiläs Ramstedtin avulla (Togan 2012, 461–462).

Vaikka ”etuvartiokansoja” yhdisti sama vihollinen, ristiriidat kytivät liikkeen sisällä. Berliinissä tataarien ja baškiirien edustajat kiistelivät kansallisuus- ja itsehallintokysymyksestä (Togan 2012, 464–465). Togan syytti Ayaz Ishakia välinpitämättömyydestä muiden turkinsukuisten kansojen ja ”jopa Ukrainan ja Suomen” itsenäisyysliikkeitä kohtaan. Baškiirien syytökset palautuivat Venäjän sisällissodan kokemuksiin, jolloin Kazanin tataarien johtajat eivät tunnustaneet baškiirien autonomiapyrkimyksiä. Tataarien mielestä baškiirit myötäliväts bolševikkien hajottavaa kansallisuuspolitiikkaa. Ristiriidat eivät estäneet Togania osallistumasta ylijärjestyksen suhdetoimintaan. Lokakuussa 1924 tamperelaiskauppiaat Zinetulla Ahsen ja Imad Samaletdin saapuivat Berliiniin tapaamaan Togania ja Ishakia ja keskustelemaan Koraanin suomennoshankkeesta (Togan 2012, 446–447).

Ehkä kohtalokkain yhteyshenkilö Berliinissä oli opettaja Alimcan Idris. Nykyisen Kazakstanin pohjoisrajalla syntynyt Idris oli opiskellut islaminoppia Buharassa ja Istanbulissa sekä filosofiaa Lausannessa ja Liègeissä. Ensimmäisen maailmansodan syttyessä hän toimi Istanbulissa Yusuf Akçuran panturkkilaisen, panislamilaisten ja jadidistisen *Türk yurdu* -lehden toimituksessa (Baibulat 2004, 97; Belyaev 2017, 129–130). Vuosina 1916–1921 Idris toimi Preussin sotaministeriön palveluksessa muslimisotavankien huoltajana (Bihl 1992, 23, 29). Eräs Idrisin avustamista sotavangeista oli Gibadulla Murtazin, jadidilainen opettaja, joka pääsi Berliinin kautta opettajaksi Tampereelle 1923. Hän toimi Berliinissä julkaistun *Yaña Milli Yul* -lehden kirjeenvaihtajana (Baibulat 2004, 72, 74; Belyaev 2017, 114, 177–178).

Vuonna 1918 Berliiniin perustettiin ”Venäläis-muslimiopiskelijoiden avustusseura” Idrisin johdolla. Seuran piti auttaa opiskelijoita ylläpitämään yhteyksiä kotimaihinsa ja tuoda lisää opiskelijoita Berliiniin (Cwiklinski 2002, 33). Idris seurusteli muslimiemigranttien seurapiireissä ja keräsi avustuksia tataariopiskelijoille. Vuonna 1922–1923 Idris matkusti Volgan alueelle varojenkeruuretkelle (Cwiklinski 2016b, 161–163; Guseva 2018, 75). Suomalaiset muslimit innostuivat Idrisin verkostoitumistaidoista. Berliinin matkallaan tamperelaiskauppiaat Ahsen ja Samaletdin tapasivat myös Idrisin (Togan 2012, 446). Idris matkusti 1920-luvun lopulla toistuvasti Suomeen ja Viroon luennoimaan uskonnollisista ja tieteellisistä aiheista (Halén & Martikainen 2016, 96; Belyaev 2017, 131;). Hän pyrki myös vaikuttamaan muslimiyhteisön julkisuuskuvaan. Vuonna 1932 turkulaislehti *Uusi Aura* raportoi, että toimituksessa oli vierailut ”herrasmies, mustatukka ja mustasilmä, itämaalaisen näköinen”. Tämä ”tri Idris” Buharasta, ”Berliinissä opiskellut ja nyt Suomen tataarien valistuspyrkimyksiin tutustumassa”, oli tiedustellut,

halusiko lehti kirjoittaa tataarien asioista, ja saman tien tarjonnut omaa kirjoitustaan toimitukselle julkaistavaksi (*Uusi Aura* 17.4.1932).

Idrisin julkisuustempauksella oli selkeä päämäärä. Jopa kolmasosalta Suomen taatareista puuttui kansalaisuus. Hakemusmaksu mainittiin esteenä. Idris ei paljastanut, että hakijat olivat usein riippuvaisia kotikuntansa suosituksista ja Etsivän keskuspoliisin lausunnoista. Hakemus saattoi kaatua ennakkoluuloihin ja juoruihin (Leitzinger 2006, 212, 215–218). Idris korosti mieluummin Suomen muslimien kiitollisuutta suomalaisia kohtaan ja ylisti ”Suomen kansan korkeaa sivistystasoa”. Sivistys oli myös tataarien tie menestykseen. Idris luetteli, kuinka moni yhteisön lapsista oli suorittanut suomalaisen ylioppilastutkinnon. Yhteisön johtajat olivat lähettäneet poikiaan ”Istanbulin [sic] parhaaseen kimnaasiin” tai Berliiniin. Idris vihjasi aivovuodon uhasta:

S. Wafin Tampereelta lähetti poikansa Samiullan [sic] myös Berliiniin, jossa hän nyt opiskelee kauppakorkeakoulussa ja kihlasi Kiinan Turkestanista kotoisin olevan tataarilaisen naisylioppilaan, joka valmistuu hammaslääkäriksi. [...] Toivon, etteivät he valmistuttuaan jää houkuttelevaan Berliiniin, kuten monet muut tataarit, vaan palaavat Suomeen näyttääkseen hyvää esimerkkiä nuorelle tataarilaispolvelle. (*Uusi Aura* 17.4.1932.)

Semiulla ja Mahruse Wafin kertoivat myöhemmin opiskeluajastaan Saksassa ja järjestötoiminnasta Suomessa sosiologi Pertti Raution haastattelussa vuodelta 1972. Berliinissä turkinsukuisilla opiskelijoilla oli omaa seuratoimintaa: ”siellä laulettiin, soitettiin, esitelmiä pidettiin, syötiin ja juotiin ja pidettiin hauskaa” (Semiulla ja Mahruse Wafinin haastattelu 1972, haastattelija Pertti Rautio). Vanhemmat opiskelijat valmensivat nuoria velvollisuudentuntoisiksi ”idealisteiksi”. Suurin osa Wafinien turkinsukuisista opiskelijatutuista siirtyi Saksasta Turkkiin. Wafinit olivat ylpeitä yhteyksistään:

Heistähän tuli monesta tiedemiehiä [...] Istanbulin ja Ankaran yliopistoihin opettajia. He olivat historian ja kirjallisuuden opettajia, ja suurin osa oli turkologeja. Sit oli lääkäreitä, kemistejä, kauppakorkeakoulun käyneitä, ja nämä saivat Turkissa opintoa vastaavat paikat ja yleensä ne olivat professoreita siellä. [...] Ja on edelleenkin kontakteja, jotka täällä käyvät. (Mahruse ja Semiulla Wafinin haastattelu 1972, haastattelija Pertti Rautio.)

Haastattelussa ei valitettavasti mainittu muita nimiä kuin Suomessakin vieraillut turkologi Reşit Rahmati Arat (Oner 2015). Berliinissä suomenturkkilaiset opiskelijat olivat tervetulleita suomalaisen opiskelijaseuran juhliin, samoin kuin saksalaistenkin seurojen, mutta jälkimmäisiin ei syntynyt pysyviä suhteita. Kulttuuriset ja uskonnolliset erot saattoivat vaikuttaa asiaan. Semiulla Wafinin mukaan suomalaisten illanvietto meni ”kyllä tavallisesti sellaiseksi juominkijuhlaksi [...] saksalaisten ylioppilaiden tapaan.” (Semiulla ja Mahruse Wafinin haastattelu 1972, haastattelija Pertti Rautio.)

Järjestötoiminnan ansiosta Mahruse Wafin teki pehmeän laskun uuteen kotimaahansa. Itä-Turkestanin eli Xinjiangin Guljassa (kiinaksi Yining) tataariperheeseen syntynyt, Istanbulissakin kouluja käynyt nuorikko ei heti oppinut suomea, mutta pääsi tuota pikaa osallistumaan suomenturkkilaiseen yhdistystoimintaan. Pariskunta osallistui tamperelaisen kulttuuriyhdistyksen perustamiseen, jossa Mahruse Wafin oli mukana nelisenkymmentä vuotta. Sivistystyö oli Wafineille velvollisuus, jonka merkitys oli iskostunut jo Saksassa. Berliinin turkkilaismielisten piirien seuraelämään kuului vastavuoroinen opetus: nuoret kirjoittivat esitelmiä, pitivät puheita ja harrastivat yhteislaulua. Mahruse Wafin muisteli lämmöllä myös saksalaisia isäntäperheitään, varsinkin rouvia, jotka kohtelivat häntä kuin omaa tytärtään ja huolehtivat hänen turvallisuudestaan suurkaupungissa. Saksan kieli, jota Mahruse Wafin edelleen käytti 1970-luvulla, kuului hänen ylijarjaisen maailmansa perintöön yhtä lailla kuin turkki, tataari ja Tampereen murre.

Idris oli käyttänyt tataari-sanaa kuvaillessaan Wafineita *Udelle Auralle*, mutta turkkilaisuus voitti pariskunnan puolelleen. Turkkilaisuusaate vaikutti piristävästi yhteisön sivistykselliseen itsetuntoon ja auttoi sitä irrottautumaan Venäjään liittyvistä kielteisistä mielikuvista. Turkkilaisuuskanta ei merkinnyt maantieteellisesti eksklusiivista suuntautumista Anatoliaan. Idel-Uralin muisto eli poliittisessa mielikuvituksessa. Ibrahim Arifullan esitelmä ”Piirteitä Volgan turkkilaisten vapaustaistelusta vuodelta 1933” laski myös Neuvostoliitossa tapahtuneet edistysaskeleet Idel-Uralin eduksi. Arifulla luetteli kasvavia lukuja korkeakouluopiskelijoiden ja Tatarstanin autonomisen sosialistisen neuvostotasavallan sotakorkeakoulussa valmistuneiden upseerien määrässä, ja kuvaili toiveikkaasti ”maan hallintokoneiston kansallistuttamista” ”turkkilaisten nationalisti-kommunistien” toimesta. Idel-Ural oli valmis ”ottamaan ohjaket omiin käsiinsä niin pian kuin suotuisa hetki koittaa” (Arifulla 2011, 154). Alimcan Idrisin ja Ibrahim Arifullan kaltaisten mainosmiesten ansiosta viesti välittyi itsetietoisemmin kuin 1920-luvun alussa, jolloin suomalaisoppineet vetosivat Suomen sivistystehtävään idän ”takapajuisten” kansojen joukossa.

Näkyvämpi itsetunto saattoi kostautua, jos viranomaisten ja kanssaihmiesten epäilevät katseet kohdistuivat menestyvään yksilöön. Vuonna 1932 Etsivä keskuspoliisi sai virolaisilta ja puolalaisilta virkaveljiltään vinkin: Idris olikin Neuvostoliiton agentti. Puolan tiedustelun mukaan Idris oli toimiessaan muslimisotavankien mullana Saksassa kehottanut sotavankeja palaamaan Venäjälle lokakuun vallankumouksen jälkeen. Hänet oli vangittu Puolan ja Neuvosto-Venäjän rajalla ja tuomittu kymmeneksi vuodeksi Lubjankan vankilaan. Tästä huolimatta hänet oli pian lähetetty eri tehtävissä Buharaan, Kazaniin ja Berliiniin. Kysehän oli opiskelijaliikkuvuuden edistämisestä, jonka Saksan, Neuvosto-Venäjän ja Buharan sosialistisen kansantasavallan välinen sopimus mahdollisti vuoteen 1923 (Cwiklinski 2016b, 163). Kymmenen vuotta myöhemmin poliittinen tilanne oli muuttunut, ja Idrisin toimet, jotka 1920-luvulla olivat ihmetyttäneet Neuvostoliiton tiedustelijoita, näyttivät nyt epäilyttäviltä reunavaltioiden näkökulmasta. Vuonna 1934 Etsivä keskuspoliisi sai myös Gestapolta huolestuttavia

tietoja ja suositteli, ettei Idrisille enää myönnettäisi viisumia. Vain Hasan Kanykoff tuki Idrisiä avoimesti (Leitzinger 2006, 195; Halén 2007, 40). Idrisiä ja Kanykoffia yhdisti tataari-etnonyymien suosiminen ”turkkilaisuuden” kustannuksella. Tällä valinnalla oli entistä enemmän poliittista merkitystä Neuvostoliiton ja Turkin tasavallan suhteiden viilentyessä 1930-luvulla (Leitzinger 2011, 44).

Gestapon varoitus vaikutti erikoiselta, sillä vuotta aiemmin oli Idris saanut töitä Saksan ulkoministeriön poliittisen osaston itämaiden jaostossa (*das Orientreferat der Politischen Abteilung des Auswertigen Amts*), jossa hän oli tuottanut kansallissosialistien linjaan sopivaa antisemitististä propagandaa (Motadel 2014, 44). Piilikö Gestapon vihjeen takana kilpailija ilmianto? Idris oli Saksassa riidoissa muun muassa Ayaz Ishakin kanssa (Clayer & Germain 2008, 71). On mahdollista, että Valpon vuonna 1938 vastaanottamat vihjeet Ishakin epäilyttävästä toiminnasta olivat peräisin Idrisin tukijoilta (Valpon henkilökortisto, L:32.12, jakso 38). Ishaki kirjoitti puolestaan Idrisistä paljastuskirjoituksen, jonka mukaan Idrisin toistuvat vierailut Narvassa liittyivät sikäläiseen Neuvostoliiton agenttikeskukseen (Belyaev 2017, 131). Idris säilytti kuitenkin Saksan viranomaisten luottamuksen. Vuodesta 1939 lähtien hän toimi Saksan propagandaministeriön alaisuudessa ulkomaan lähetysten itämaiden osastossa. Vuonna 1944 Idris rekrytoitiin opettajaksi Dresdeniin perustettuun sisäoppilaitokseen kansallissosialististen imaamien kouluttamista varten (Motadel 2014, 278–280).

Jännittynyt maailmanpoliittinen tilanne 1930-luvun alussa puhalsi uutta tuulta etuvartiokansojen asiaan. Helsingin Prometheus-kerho perustettiin syksyllä 1932 Heimojärjestöjen Keskusvaliokunnan keskuudessa virinneestä aloitteesta. Inspiraatiota oli selvästi saatu Ayaz Ishakin vierailusta Suomessa vuonna 1930 (*Uusi Suomi* 5.10.1930). Ishaki kuului tuolloin Euroopassa toimivan Prometheus-liiton johtokuntaan ja vieraili myös Suomen osaston tilaisuuksissa (Leitzinger 2006, 196–197). Prometheus- eli Prométhée-liitto oli alun perin perustettu Puolan ulkoministeriön ja pääesikunnan tuella kommunismin vastaisten emigranttihallitusten avustustoiminnan kattojärjestöksi (Cwiklinski 2016a, 5). Liitto välitti tukea panturkkilaisille liikkeille ja julkaisu-toiminnalle, esimerkiksi Tampereella ja Helsingissä vuosina 1931–1933 ilmestyneelle *Yeni Turan* (”Uusi Turan”) -lehdelle (Landau 1995, 81; Halén 1996, 39).

Helsingin Prometheus-kerhon johtokuntaan kuului Etuvartiokansojen Klubista tuttuja nimiä, kuten G. J. Ramstedt. Leitzingerin mukaan kerhon 72 jäsenestä vuosina 1933–1934 oli 20 ”idel-uralilaisia” eli tataareja (2006, 200). 30.1.1933 kerho vietti ”turkkilaista iltaa”. Ohjelma alkoi Turkin kansallislaululla, jonka jälkeen seurasi suomenturkkilaisten laulu- ja soittoesityksiä. *Yeni Turanin* toimittaja ja liikemies Ibrahim Arifulla esitelmöi ”Idel-Uralin turkkilaisten” itsenäisyystaistelusta, ”joka kerran on luova venäläisen ikeen turkkilaisten hartioilta” (*Prometheus* 1933, 2). Arifulla välitti tietoa suomenturkkilaisista Prometheus-kerhon ja heimoaatejärjestöjen kautta. Hänen historiallisia artikkeleitaan julkaistiin *Uudessa Suomessa*, *Suomen Heimossa*, *Prometheus*-lehdessä ja *Karjalan Vapaus*- sekä *Karjalan Huomen* lehdissä. Prometheus-seuran toiminta hiipui Puolan tuen loppuessa toisen maailmansodan sytyttyä. Suomen muslimiyhteisö pystyi

kuitenkin sen toiminnan kautta profiloitumaan kielellisenä ja kulttuurisena yhteisönä suomalaisten vaikuttajien silmissä.

Panturkkilaisuus oli suomalaisille panislamistista aatetta helppotajuisempi kielinationalismiin ja bolševisminvastaisuuteen perustuva identiteetti. Panturkkilaisuus ei kuitenkaan sulkenut islamia pois. Turkkilaismieliset olivat usein hartaita muslimeja, kuten tamperelainen kauppias ja vaikuttaja Zinetulla Ahsen, Turkin kansalainen vuodesta 1923. Ahsen, joka otti toiseksi sukunimekseen liikanimensä Böre (susi), kiinnostui jo nuorena jadidilaisten imaamien kansankielisistä saarnoista (Belyaev 2017, 126). Yhteistyössä vaimonsa Safiyen kanssa Zinetulla Ahsen harrasti Tampereella julkaisutoimintaa, käynnisti Koraanin suomentamishankkeen ja osallistui yhteisön kouluhankkeeseen (Baibulat 2004, 128; Suikkanen 2012). Ahsen ihaili Mustafa Kemal in uudistuksia, jotka olivat sovitettavissa jadidilaiseen islamiin. Turkkilaismieliset pyrkivät myös vapautumaan tataari-sanan leimasta. Ibrahim Arifulla kehotti suomalaisia kutsumaan kaikkia turkinsukuisia kansoja turkkilaisiksi (Arifulla 1941, 110–111). Ahsen lähetti kaksi poikaansa opiskelemaan Istanbuliin, jonne toinen asettui myöhemmin pysyvästi. Haastattelusta tamperelaisen perhetutun kanssa käy ilmi, että kaikki yhteisön jäsenet eivät suhtautuneet ymmärtäväisesti turkkilaisuusintoiiluun. Saattaa olla, että valinta turkkilaisuuden ja tataarilaisuuden välillä riippui myös henkilön taloudellisesta ja yhteiskunnallisesta asemasta: ”Nehän ei oo turkkilaiset [sic], vaikka ne itseensä huuteli turkiksi, samanlaisia kun mekin tataareja. Mutta nää oli turkkilaisii kun ne kerkes käydä Turkissa koulua [...] Kyllähän ne sitten leuhkivat myöhemmin, oltiin olevinaan sitten.” (Naim Nasibin haastattelu 3.5.1996, haastattelija Rauno Harju.)

Uskonto oli identiteeteistä vahvin. Ahsen pelkäsi ennen kaikkea lasten avioitumista toisuskaisen kanssa: ”Olen kirjoittanut testamenttiini, että mikäli joku lapsistani menee naimisiin ei-muslimin kanssa [...] tämä lapsi ei saa osuutta perheen perinnöstä” (Suikkanen 2012, 116). Hän ei myöskään halunnut päästää poikiaan asepalvelukseen Suomessa, vaan toivoi ainakin yhdelle pojalleen sotilasuraa Turkissa. Ahsen yritti ehkä torjua vanhemmissa pojissa ilmennyt suomalaistumista laittamalla nuoremmat lapsensa ruotsinkielisiin kouluihin ja urheiluseuroihin. Nämä lapset jälkeläisineen ruotsalaistuivat, ja jotkut muuttivat myöhemmin Ruotsiin (Suikkanen 2012, 91, 117). Toinen vähemmistöyhteisö ylirajaisine mahdollisuuksineen tarjosikin vähintään yhtä suuren houkutuksen kuin assimilaatio enemmistöön.

Identiteettinä turkkilaisuus toi etuja myös Turkin tasavallan rajojen ulkopuolella. Vaikka kyse oli kansallisaatteesta, joka syntyi vastalauseena osmanien monikulttuuriselle perinnölle, panturkkilaisuusaate tarjosi ”ylirajaista kulttuurista pääomaa” (Gowricharn 2009, 1635) diasporaan ajautuneille Venäjän muslimeille – olivathan he myös osallistuneet aatteen kehittämiseen. Turkin antelias kansalaisuuspolitiikka auttoi kansalaisuutensa menettäneitä, esimerkiksi Ahsenin perhettä. Kuvio toistui muissa turkinsukuisten siirtolaisten asuttamisissa maissa, kuten Japanissa (Dündar 2014).

Suomen muslimiyhteisön ylijärjitys muutoksessa

Tarkastellessa 1900-luvun alun monikansallisia valtakuntia voi todeta, ettei uskonnollis-etnisten yhteisöjen siteiden katkeaminen lähtömaahan aina merkinnyt kohde- maahan juurtumista tai assimilaatiota. Ylijärjityksen jäsen ei välttämättä etsi pysyvää kotia (Gowricharn 2009, 1634–1635). Itsenäisessä Suomessa varttuvien muslimien viitekehukseksi muodostui kansallisvaltioiden maailma. Aiempi monikansallinen imperiumi monimutkaisine hierarkioineen ja etuoikeusjärjestelmineen vaihtui näennäisesti selkeämpään kaavaan, johon turkinsukuiset kansat yrittivät sovittaa sotien, vallankumousten ja uusien valtioiden tiukentuvan rajapolitiikan uhkaamia ylijärjityksellisiä verkostojaan. Suomen muslimien toinen sukupolvi alkoi osallistua kielellis- uskonnollisen identiteetin muokkaamiseen kansallisuudeksi, jonka johtotähtenä oli uusi kansallisvaltio: Turkin tasavalta.

Suomessa viranomaisten ja älymystön edustajien suhtautuminen muslimivähemmistöön oli itsenäistymisen jälkeen välinpitämättömämpää kuin esimerkiksi samankaltaisen sosioekonomisen aseman omaaviin juutalaisiin. Sopeutuminen 1920–1930-luvun Suomeen oli epäkiitollista puurtamista, ja ylijärjitys toiminta tarjosi mielekkäitä vaihtoehtoja. Suomen muslimit harrastivat vuosikymmenien ajan vilkasta poliittista ja sivistyksellistä toimintaa lähestulkoon erillään suomalaisesta yhteiskunnasta. Suomen opiskelu- ja uramahdollisuudet olivat rajallisia, joten yhteisön varakkaammat jäsenet lähettivät lapsiaan opiskelemaan Saksaan ja Turkkiin. Rajat ylittävä sosiaalinen kenttä mahdollisti myös avunannon ja hyväntekeväisyystoiminnan kansallista tasoa laajemmalla mittakaavalla.

Venäjän valtakunnan turkinsukuisten muslimien maantieteellinen viitekehys kattoi erittäin laajan alueen. Se oli pitkään rakenteeltaan vakaa, sillä se koostui reiteistä ja solmukohdista pikemminkin kuin rajatuista alueista. Sen ääret ulottuivat kauas Keski-Volgan kylästä Venäjän valtakunnan alueelta toisten monikansallisten valtakuntien alueille Kiinaan, Intiaan, Egyptiin ja Turkkiin. Kun monikansallisten imperiumien romahtaminen katkaisi kulkureittejä ja Neuvostoliitto alkoi harjoittaa vähemmistöjen hallintaa kansallisuusperiaatteen pohjalta, Venäjän muslimien ”kotimaa” pieneni. Suomeen muodostunut yhteisö alkoi kehittää omaa, Venäjän valtakunnasta erillistä, mutta edelleen ominaisuuksiltaan ylijärjityksellistä identiteettiä, jonka muutoksia voi seurata järjestötasolla muslimien hyväntekeväisyysseurasta Suomen muhamettilaiseen seurakuntaan ja monimuotoisiin kulttuuri-, sivistys- ja urheiluseuroihin. Suomen muslimista tuli Suomen turkkilaisia, mutta tämä turkkilaisuus ei rajoittunut Suomeen. Se merkitsi heille sekä käytäntönä että kuviteltuna yhteisönä mahdollisuutta ylijärjitykselliseen toimintaan.

Vähemmistöintellektuelleilla ei ollut tasavertaisia mahdollisuuksia saavuttaa näkyvyyttä valtaväestön portinvartijoiden hallitsemassa julkisuudessa, mutta he loivat omia julkisuuksiaan ylijärjityksellisessä sosiaalisessa tilassa. Tällainen tila saattoi olla maantieteellisesti paljon laajempi kuin Suomen tarjoama kansallinen kenttä, vaikka

olikin monen suomalaisen näkökulmasta lähes näkymätön. Muslimi-intellektuellien yllirajaiset päämäärät määrittivät heidän suhtautumistaan Suomeen. Suomen älymystön instituutioilla oli heille etupäässä välineellistä arvoa, kun niiden avulla pyrittiin varmistamaan turvalliset olosuhteet muslimeille Suomessa. Jo 1930-luvulla heräsi huoli, ettei ulkomailla opiskeleva nuori ja kunnianhimoinen sukupolvi enää palaisi Suomeen jatkamaan vanhempiensa työtä. Verkostot mahdollistivat uramenestyksen muualla. Maineestaan huolimatta Suomi oli periferiaa verrattuna Istanbuliin, Pariisiin ja Berliiniin. Jotta Suomi säilyisi rajat ylittävän kentän kiintopisteenä, oli Suomen muslimiväestöllekin tärkeää osallistua positiivisen Suomi-kuvan rakentamiseen.

Suomen ensimmäisestä muslimiyhteisöistä muotoutui 1900-luvun kuluessa yhä suuremmassa määrin etnisesti määritelty ja rajattu uskonnollinen yhteisö. Muslimien maahanmuuton kasvaessa 1990-luvun alussa pyrkivät tataarin kieltä puhuvat yhteisöt erottautumaan uusista islamilaisista yhteisöistä ja painottamaan tataarimuslimien erillistä identiteettiä. Tampereen islamilainen seurakunta on esimerkiksi hiljattain muuttanut nimensä Tampereen tataariseurakunnaksi (Kerola 2021). Kehitys näkyy myös valtaväestön kuvauksissa tataareista. Lukion uskonnon oppikirjoja tutkinut Janne Markkanen on todennut, että oppikirjoissa kuvataan tataarien uskonnollisia yhteisöjä tietyllä tavalla sisäänpäin kääntyneiksi, koska ”jäseniksi ei hyväksytä muiden muslimiryhmien edustajia eivätkä tataarit tee lähetystyötä”. Markkanen kysyy: ”Mikä on se ajatus, jonka oppikirjat haluavat tataareista painotuksella välittää? Ennakkoluuloja segregaaation korostaminen ei ainakaan vähennä” (Markkanen 2014, 75). Oppikirjat laaditaan nykypäivän ja valtaväestön näkökulmasta. Ennakkoluulojen hälventämiseksi tarvitaan historiallista tietoa vähemmistön näkökulmasta. Näennäinen sisäänpäin kääntyminen ja ”matala profiili”, josta tataarien yhteydessä usein puhutaan, saattaa-kin olla suojakilpi, jonka avulla vähemmistö pyrkii välttämään haitallista huomiota (Elmgren 2021, 84).

Useat yllirajaisuuden tutkijat varovat vetämästä liian optimistisia johtopäätöksiä yhteisöjen jäsenten mahdollisuuksista osallistua rajat ylittäviin aktiviteetteihin ja verkostoihin. Toiminta vaatii aikaa, resursseja ja voimavaroja, joista yllirajainen verkosto kilpailee paikallisyhteisön ja kansalaisyhteiskunnan kanssa (Kivisto 2001, 571). Optimistisemmalta näkökannalta sopeutuminen ja yllirajaisuus tukevat toisiaan tuottamalla hyödyllisiä resursseja (Erdal & Oeppen 2013, 872). Suomen ensimmäisten muslimiyhteisöjen jäsenten näkökulmasta resurssikysymys on nurinkurisesti aseteltu. He toimivat kauppiaina ja opettajina yllirajaisessa verkostossa alusta alkaen. Verkostosta luopuminen ja voimavarojen ohjaaminen paikallisyhteisöön merkitsisi taloudellista ahdinkoa. Suomalaisen valtaväestön edustajien näkökulmasta tataarit näyttivät eristäytyvän. Sopeutuminen tapahtui kuitenkin yhteisön jäsenten omin ehdoin: hallitusti ja harkitusti, muttei suinkaan kivuttomasti.

Lähteet

Arkistolähteet

Kansalliskirjaston digiarkisto, lehdet 1917–1939.

Naim Nasibin haastattelu (1996). Haastattelija: Rauno Harju. Haastattelu 3.5.1996. Tampere, Suomen jääkiekkomuseon arkisto (SJMA), Suomen jääkiekkoliiton historia-arkisto, cd-levy 37.

Valpo, Valpon henkilökorttiarkisto, Pääosaston henkilökortit. Henkilökortit.

Mahruse ja Semiulla Wafinin haastattelu (1972). Haastattelija: Pertti Rautio. Tampereen yliopisto, Yhteiskuntatieteiden tiedekunta, Kansanperinteen arkisto, Y 04440 /1972.

Kirjallisuus

Alapuro, Risto (1997). *Suomen älymystö Venäjän varjossa*. Helsinki: Tammi.

Aliev, Kamil (2014). Amina-hanym Syrtlanova (Šeih-Ali) — kto ona? *Yoldash*. 28.03.2014. Saatavilla: <https://yoldash.ru/times/amina-khanym-syrtlanova-sheykh-ali-kto-ona/>. Luettu 4.11.2021.

Arifulla, Ibrahim (1941). Suomen turkkilaisten nimityksestä. *Suomen Heimo* (7–8), 110–11.

Arifulla, Ibrahim (2011). Idel-Ural. Piirteitä Volgan turkkilaisten vapaustaistelusta. Kadriye Bedretdin (toim.), *Tugan tel: Kirjoituksia Suomen tataareista*. Jyväskylä: Suomen Itämainen Seura, 135–154.

Baibulat, Muazzez (2004). *Tampereen Islamilainen Seurakunta: juuret ja historia*. Jyväskylä: Gummerus.

Bekkin, Renat (2018). "I could have fled to Finland" — The story of Musa Bigeev's failed escape. *Gazyrlar avazy — Eho vekov*, 4, 88–102.

Bekkin, Renat (2020). *People of Reliable Loyalty... Muftiates and the State in Modern Russia*. Stockholm: Södertörns Högskola.

Bekkin, Renat & Sabira Ståhlberg (2016). Saint Petersburg. Ingvar Svanberg & David West-erlund (toim.), *Muslim Tatar Minorities in the Baltic Sea Region*. Leiden: Brill, 67–85.

Belyaev, Ramil (2017). *Tatarskaya diaspora Finlyandii: Voprosy integratsii i sokhraneniya identichnosti*. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Bihl, Wolfdieter (1992). *Die Kaukasus-Politik der Mittelmächte. Teil II. Die Zeit der versuchten kaukasischen Staatlichkeit (1917–1918)*. Wien: Boehlau.

Carling, Jørgen (2008). The human dynamics of migrant transnationalism. *Ethnic and Racial Studies*, 31 (8), 1452–1477.

Clayer, Nathalie & Eric Germain (2008). *Islam in Inter-War Europe*. London: Hurst.

Cwiklinski, Sebastian (2002). *Wolgatataren im Deutschland des Zweiten Weltkriegs. Deutsche Ostpolitik und tatarischer Nationalismus*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

- Cwiklinski, Sebastian (2016a). Introduction. Ingvar Svanberg & David Westerlund (toim.), *Muslim Tatar Minorities in the Baltic Sea Region*. Leiden: Brill, 1–18.
- Cwiklinski, Sebastian (2016b). Germany. Ingvar Svanberg & David Westerlund (toim.), *Muslim Tatar Minorities in the Baltic Sea Region*. Leiden: Brill, 159–176.
- Dowler, Wayne (2001). *Classroom and Empire: The Politics of Schooling Russia's Eastern Nationalities, 1860–1917*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Dündar, Ali Merthan (2014). An Essay on the Immigration of the Turk-Tatars to Japan. アジア文化研究所研究年報 [Aja bunka kenkyūjo kenkyū nenpō], 48, 165–170.
- Ekhholm, Laura (2014). Suomenjuutalaiset: tehty sopiviksi, vaan ei näkyviksi. Pirjo Markkola, Hanna Snellman & Ann-Catrin Östman (toim.), *Kotiseutu ja kansakunta: miten suomalaista historiaa on rakennettu?* Historiallinen arkisto 142, Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 163–184.
- Elmgren, Ainur (2020). Visual Stereotypes of Tatars in the Finnish Press from the 1890s to the 1910s. *Studia Orientalia Electronica*, 8 (2), 25–39.
- Elmgren, Ainur (2021). “Our Secret Weapon”: Minority Strategies of the Finnish Tatars 1880–1945. *Journal of Finnish Studies*, 24 (1&2), 62–93.
- Erdal, Marta Bivand & Ceri Oeppen (2013). Migrant Balancing Acts: Understanding the Interactions Between Integration and Transnationalism. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39 (6), 867–884.
- Ersoy, Ahmet (2010). Yusuf Akçura: Three Types of Policy. Ahmet Ersoy, Maciej Górny & Vangelis Kechriotis (toim.) *Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe (1770-1945), Vol. 3/1, Modernism: The Creation of Nation-States*. Budapest: Central European University Press, 218–226.
- Findley, Carter Vaughn (2000). Continuity, Innovation, Synthesis, and the State. Kemal H. Karpat (toim.), *Ottoman Past and Today's Turkey*. Leiden: Brill, 29–46.
- Glick Schiller, Nina (2015). Explanatory frameworks in transnational migration studies: the missing multi-scalar global perspective. *Ethnic and Racial Studies*, 38 (13), 2275–2282.
- Gowricharn, Ruben (2009). Changing Forms of Transnationalism. *Ethnic and Racial Studies*, 32 (9), 1619–1638.
- Guseva, Yuliya (2018). The Cross-Border Relations of Russian Muslims and their Assessment by Soviet State Security in the 1920s. *Novyj Istoriceskij Vestnik*, 56 (2), 69–89.
- Halén, Harry (1996). “Lahjan hedelmät” – Katsaus Suomen volganturkkilaisen siirtokunnan julkaisuihin. Unholan aitta 6. Helsinki: omakustanne.
- Halén, Harry (1998). *Biliktu bakshi: The Knowledgeable Teacher; G. J. Ramstedt's Career as a Scholar*. Helsinki: The Finno-Ugrian Society.
- Halén, Harry (2007). Antero Leitzinger: Suomen tataarit. *Siirtolaisuus: Migration* 34 (1), 38–40.
- Halén, Harry, & Tuomas Martikainen (2016). Finland. Ingvar Svanberg & David Westerlund (toim.), *Muslim Tatar Minorities in the Baltic Sea Region*. Leiden: Brill, 86–104.

- Hamidulla, Hasan (2011). Yaňaparin historia. Kadriye Bedretdin (toim.), *Tugan tel: Kirjoituksia Suomen tataareista*. Helsinki: Suomen Itämainen Seura, 113–133.
- Iskhakov, Damir M. (2004). The Tatar Ethnic Community. *Anthropology & Archeology of Eurasia*, 43 (2), 8–28.
- Jamaeva, L. A. (2002). *Musulmanskij liberalism načala XX veka kak obščestvenno političeskoe dviženie*. Ufa: Gilem.
- JanMohamed, Abdul R., & David Lloyd (1987). Introduction: Minority Discourse: What Is to Be Done? *Cultural Critique*, 7 (2), 5–17.
- Jonker, Gerdien (2016). In Search of Religious Modernity: Conversion to Islam in Interwar Berlin. Bekim Agai, Umar Ryad & Mehdi Sajid (toim.), *Muslims in Interwar Europe*. Leiden: Brill, 18–46.
- Kane, Eileen (2015). *Russian Hajj: Empire and the Pilgrimage to Mecca*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kerola, Jaana (2021). Muslimiyhdyskunta ei voi kutsua paastoajia Tampereella yhteen. *Aamulehti* 13.4.2021. Saatavilla: <https://www.aamulehti.fi/uutiset/art-2000007914030.html>. Luettu: 4.11.2021.
- Kivisto, Peter (2001). Theorizing transnational immigration: a critical review of current efforts. *Ethnic and Racial Studies*, 24 (4), 549–577.
- Landau, Jacob M. (1995). *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation*. London: Hurst.
- Leitzinger, Antero (1996). *Mishäärit: Suomen vanha islamilainen yhteisö*. Helsinki: Kirja-Leitzinger.
- Leitzinger, Antero (2006). *Suomen tataarit: Vuosina 1868–1944 muodostuneen muslimiyhteisön menestystarina*. Helsinki: East-West Books.
- Leitzinger, Antero (2011). Tataarit Suomessa. Kadriye Bedretdin (toim.), *Tugan tel: Kirjoituksia Suomen tataareista*. Jyväskylä: Suomen Itämainen Seura, 27–63.
- Markkanen, Janne (2014). *Kasvatusta, didaktiikkaa ja tietokirjallisuutta: luterilaisessa uskonnonopetuksessa vuonna 2012 käytössä olleiden lukion oppikirjojen antama kuva Jehovan todistajista, MAP-kirkosta, islamista ja juutalaisuudesta Suomessa*. Joensuu: Itä-Suomen yliopisto.
- Meyer, James H. (2014). *Turks across Empires: Marketing Muslim Identity in the Russian-Ottoman Borderlands, 1856–1914*. Oxford: Oxford University Press.
- Morawska, Ewa (2010). "Diaspora" diasporas' representations of their homelands: exploring the polymorphs. *Ethnic and Racial Studies*, 34 (6), 1029–1048.
- Motadel, David (2014). *Islam and Nazi Germany's War*. Cambridge: Harvard University Press.
- Oner, Mustafa (2015). Professor, Dr. Rashid Rakhmati Arat. *Tatarica*, 4, 189–194.
- Ozkul, Derya (2012). *Transnational Migration Research*. Sociopedia.isa. Saatavilla: <https://sociopedia.isaportal.org/resources/resource/transnational-migration-research/>. Luettu 4.11.2021.
- Prometheus* (1933). Prometheus-kerhon alkutaipaleelta. *Prometheus*, 1 (1), 2.
- Ramstedt, Gustaf John. (2011). Tatarien itsenäisyyspyrkimykset. Kadriye Bedretdin (toim.), *Tugan tel: Kirjoituksia Suomen tataareista*. Jyväskylä: Suomen Itämainen Seura, 73–82.

- Rorlich, Azade-Ayşe (1986). *The Volga Tatars: A Profile in National Resilience*. Stanford: Hoover Institution Press.
- Ross, Danielle (2020). *Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia*. Bloomington: Indiana University Press.
- Steinwedel, Charles R. (2016). *Threads of Empire: Loyalty and Tsarist Authority in Bashkiriā, 1552–1917*. Bloomington: Indiana University Press.
- Stenius, Henrik (1983). Massorganisation och nationell sammanhållning. *Sociologia*, 20 (2), 112–124.
- Suikkanen, Mikko (2012). *Yksityinen susi: Zinetullah Ahsen Bören (1886–1945) eletty ja koettu elämä*. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Togan, Ahmed Zeki Velidi (2012). *Memoirs: National Existence and Cultural Struggles of Turkistan and Other Muslim Eastern Turks*. North Charleston: CreateSpace.
- Wimmer, Andreas & Nina Glick Schiller (2003). Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology. *The International Migration Review*, 37 (3), 576–610.
- Zetterberg, Seppo (1982). *Yrjö ja Hilma Jahnsson*. Helsinki: Yrjö Jahnssonin säätiö.
- Önol, Onur (2017). *The Tsar's Armenians: A Minority in Late Imperial Russia*. London: Bloomsbury.

5. Teollisuuspatruuna A. W. Wahren juutalaistaustaisena maahanmuuttajana

Laura Ekholm

Suomen 1800-luvun taloushistoriassa ei ole monta alaa, joihin teollisuusneuvos Axel Wilhelm Wahren (1814–1885) ei liittynyt. Tehtaanpatruuna Wahrenin ansioluettelo on hengästyttävä: hän oli Forssan puuvillakutomon ja kehräämön, ja siten Forssan kaupungin, perustaja. Wahren oli merkittävä maanviljelyksen uudistaja. Hän oli mukana perustamassa puuhioketta ja paperia valmistavaa Kymin osakeyhtiötä, vaikutti Suomen pankkilaitoksen kehitykseen ja perusti kansakouluja. Hän oli suuren teollisuuskomitean ja kultakantakomitean jäsen sekä Helsingin teollisuusnäyttelyn pääkomissaari. Lisäksi hän toimi Suomen Talousseuran puheenjohtajana. (Palmén 1883, 723–724.) Wahren oli myös vähemmistötaustainen maahanmuuttaja. Hän oli Ruotsissa syntynyt juutalainen, joka kääntyi kristityksi ennen muuttoaan Suomeen.

Autonomian ajan Suomen liikemiesliitti oli pieni, mutta laajasti kytkeytynyt Itämeren alueen kulttuuripiiriin. Ylirajaiset sukutaustat olivat tavallisia (Wolff 2020). Esimerkiksi suomalaisen metsäalan jätin, nykyisen Stora Enson taustalla olleen ”Norjan sahan” Hans Gutzeit tuli Suomeen Norjasta, mutta kuten nimikin ehkä kertoo, hänen isänsä muutti Norjaan Preussin Königsbergistä (nykyisin Venäjän Kaliningrad). Axel Wilhelm Wahren oli kotoisin Tukholmasta, mutta hänen isänsä Hirsch Wolff Wahren oli kotoisin Stralsundista, silloisesta Ruotsin-Pommerista, nykyisen Mecklenburg-Etu-Pommerin osavaltiosta Saksasta. Wahrenin äidin isä David Moses Lamm muutti Ruotsiin Altonasta, Tanskan Holsteinista (nykyisin osa Hampurin kaupunkia Saksassa) (Bredefeldt 2018, 55). Gutzeiteja, Wahrenoja ja Lammeja yhdisti kuuluminen Itämeren saksankieliseen kulttuuripiiriin, mutta juutalaisina Lammit ja Wahrenit olivat vähemmistöä niin Mecklenburgissa, Tanskassa kuin Ruotsissa.

Vähemmistönä juutalaisten asema Euroopan historiassa on erityinen. Kristinuskon pohjaa juutalaisuuteen. Siten juutalaisuus on aina läsnä kristityssä yhteiskunnassa, vaikkei maassa olisi yhtä ainoaa juutalaista. Autonomian ajan Suomi oli tällainen maa. Suomen suuriruhtinaskunta oli yksi Euroopan viimeisimpiä kolkkia, joka kategorisesti

kielsi juutalaisia asettumasta pysyvästi maahan ja asetti heille elinkeinorajoituksia. Suomalaisessa taloushistoriassa ei ole juuri pohdittu, mitä tämä tarkoittaa Suomen taloushistorialle ja suomalaisen yrittäjyyden historialle.

Juutalaisena Wahrenilla ei olisi ollut mitään asiaa Suomeen. Muuttaminen Suomeen mahdollistui, koska Wahren jätti juutalaisen uskonsa. Tässä luvussa tarkastelen, miten Wahrenin juutalaista syntyperää, saksalais-ruotsalaista kotitaustaa ja kääntymistä kristinuskoon on käsitelty historiateoksissa eri vuosikymmeninä. Ovatko kirjoittajat sivuuttaneet asian kokonaan tai ohittaneet juutalaisuuden sivumainintana? Näiden näennäisesti yksinkertaisten, jopa triviaalien kysymysten taakse kätkeytyy latautunut tutkimusaihe, joka liittyy ydinkysymyksiin kansallisvaltion, maahanmuuton, vähemmistöjen ja modernin kapitalismin suhteesta.

Euroopan juutalaisten merkitys maailman taloushistorian keskeisissä instituutioissa on kiistaton. Erityisen huomattava juutalaisten merkitys on ollut tekstiiliteollisuuden ja pankkien kehitykselle (Rürup 2004). Ei siis ihme, että juutalaisuuden ja taloudellisen kehityksen suhde on kiinnostanut yhteiskuntatieteilijöitä taloustieteilijöistä sosiologeihin (Reuveni 2011; Fine & Spencer 2018). Antisemitistisen retoriikan ytimessä on suhde rahaan, valtaan ja ylikansallisiin verkostoihin. Siksi talousvaikuttajan juutalaisen taustan esiintuominen saa helposti sivumerkityksiä.

Tässä luvussa tarkastelen, miten Wahrenista kirjoittaneet ovat eri aikoina vastanneet tähän haasteeseen. Pohdin, milloin ja miksi, jos lainkaan, on ollut syytä korostaa tutkimuksessa Wahrenin maahanmuuttajataustaa ja juutalaisuutta.

Wahrenin ruotsalainen suku oli osa saksanjuutalaista diasporaa. Hänen sukupolvensa kasvoi Länsi-Euroopassa ilmapiirissä, jossa heille aukenivat ovet juutalaisesta taustasta huolimatta. Valistusajan suuri lupaus oli irrottaa uskonto kansalaisuudesta. Wahren muutti Suomeen nuorena ja vakiinnutti asemansa Suomen ruotsinkielisessä, liberaalissa talouseliitissä. On myös syytä huomauttaa, että Wahrenin elämäntarina ei liity varsinaiseen suomenjuutalaisten historiaan, niihin pieniin juutalaisiin yhdyskuntiin, jotka Venäjän armeijan turvin vakiinnuttivat asemansa Suomessa 1800-luvun loppupuolella (Muir 2004; Ekholm 2013). Keskeistä tässä tutkimuksessa ei niinkään ole, mitä Wahren itse ajatteli Suomen juutalaisyhteisöistä – mahtoiko hän ylipäänsä ehtiä pohtimaan niitä. Oleellista sen sijaan on, miten ympäröivä suomalainen yhteiskunta suhtautui juutalaisiin.

Tarkasteluni on historiografinen. Tutkin Wahrenista laadittuja kirjoituksia. Tutkimustyönä laaditut teokset Wahrenista ovat siten yhtä aikaa tutkimuskirjallisuutta ja lähdeaineistoa. Lähestymistapani vuoksi en voi vastata kysymykseen, mitä juutalainen perhetausta merkitsi Wahrenille itselleen. Huomionarvoista on, että Wahrenin elinaikana suhtautuminen juutalaisiin oli keskeinen poliittinen kysymys Euroopassa. Siksi aikalaiskirjoitusten tapa käsitellä Wahrenia kertoo juutalaisuudesta yleisesti, ei nimenomaan Wahrenin juutalaisuudesta. Toinen kysymys on, miten suomalaisen yhteiskunnan suhde Euroopan juutalaisiin on vaikuttanut myöhempään tutkimuskirjallisuuteen Wahrenista. Tässä luvussa on siten kaksi aikatasoa. Yhtäältä käyn läpi

Wahrenin suvun vaiheita ja hänen elämänsä 1800-luvun Suomessa. Toisaalta tarkastelen, miten myöhemmät tutkijasukupolvet ovat asemoineet Wahrenin ja hänen sukutaustansa 1880-luvulta 1960-luvulle. Lopuksi analysoin sotienvälisen ajan suomalaisten tutkijoiden suhdetta globaaliin taloushistoriaan katsomalla, miten Suomessa suhtauduttiin maailmalla hyvin ristiriitaisen vastaanoton saaneeseen teokseen, Werner Sombartin tutkielmaan *Die Juden und das Wirtschaftsleben* [”Juutalaiset ja talouselämä”] vuodelta 1911.

Vanhin Wahrenista kertova pienoiselämäkerta on 1880-luvun alussa julkaistussa Suomen Historiallisen Seuran *Biografisessa nimikirjassa*. Biografinen nimikirja on suomenkielinen ja yhä varsin ajanmukaiselta tuntuvalla otteella kirjoitettu kokoelma aikansa suomalaisten merkkihenkilöiden yhteiskunnallisista saavutuksista. Mukana on myös naisvaikuttajia, muun muassa Minna Canth. Wahrenia koskeva teksti on hänen hyväksymänsä (Palmén 1883, 723–724). Lisäksi Wahrenista kirjoitettiin muistokirjoitus hänen kuolemansa jälkeen (Bruun 1885).

Tamperelainen historiantutkija Kyösti Valfrid Kaukovalta laati Forssa-yhtiön historian 1930-luvun alussa, liki puoli vuosisataa Wahrenin kuoleman jälkeen. Työ on mittava ja Kaukovalta on rekonstruoinut arkistolähteiden avulla Wahrenin laajat liikemiesuhteet ja kerännyt paikallisilta muistitietoaineistoa. Siinä missä Palménin ja Bruunin laatimat lyhyet Wahren-elämäkerrat tarkastelevat miestä ruotsinkielisen, uudistusmielisen porvariston näkökulmasta, Kaukovallan (1934) teos sisältää myös kuvauksia siitä, miten Forssan kaltainen yhtiö ja sen johtaja otettiin vastaan paikallistasolla.

Keijo Alhon 1960-luvulla laatimassa kahdentoista Suomen taloushistorian uranuurtajan pienoiselämäkertoista koostuvassa teoksessa Axel Wilhelm Wahren on Hackmanien, Serlachiuksen, Rosenlewin ja Waldenin joukossa (Alho 1961). Lounais-Hämeen kotiseutu- ja museoyhdistyksen julkaisuissa Wahren esiintyy usein osana entisajan Hämeen vaiheita. Samassa sarjassa julkaistiin 1960-luvun alussa Onni Niemen (1964) tutkimus Wahrenin yritystoiminnan alkuvaiheista. Tässä vaiheessa Wahrenista ei ole enää ollut aikalaismuistoja. Taloushistorioitsija Jouni Yrjänä kirjoittaa parhaillaan Wahrenin elämäkertaa.

Suomalaiset taloushistorioitsijat eivät ole yleensä erikseen lähteneet korostamaan Wahrenin juutalaisia sukutaustoja, vaikka Wahren luonnollisesti on keskeinen toimija 1800-luvun Suomea käsittelevissä teoksissa (esim. Karonen 2004). Lopussa pohdin, mitä jää huomioimatta, jos juutalainen tausta häivytetään suomalaisesta historiankirjoituksesta.

Wahrenin saksanjuutalainen sukutausta

Axel Wilhelm Wahren syntyi Tukholmassa Napoleonin sotien jälkimainingeissa vuonna 1814. Suomeen hän muutti 1838. Hänen kuollessaan Forssassa vuonna 1885 maailma

oli muuttunut tyystin. Wahren muisteli vanhoilla päivillään usein, miten hän kulki kisällimatkinsa Euroopan halki jalkaisin (Palmén 1883, 723). Laivaliikenteen kestoa Tukholmasta Saksaan oli vaikea ennustaa, koska purjelaivat olivat riippuvaisia säästä (Kaukovalta 1934, 13). Ammattikuntalaitos suojeli Ruotsissa käsityöaloja ja vaali perinteisiä valmistusmenetelmiä. Uuden yrittäjän piti saada lupa värjärin ammatin harjoittamiseen.

Wahrenin sukupolven elinaikana yrittäjyyden edellytykset Pohjois-Euroopassa mullistuivat läpikotaisin: rautatiet halkoivat Eurooppaa ja höyrylaivat hoitivat laivaliikenteen. Lennättimen avulla Suomen maaseudun teollisuuskeskuksissa seurattiin päivittäin pörssitietoja Lontoosta ja aivan Wahrenin viimeisinä vuosina puhelinverkosto tehtaiden välillä yleistyi, nostaen konsernijohtajien keskinäisen tiedonkulun nopeutta. Elinkeinovapauksien myötä yrittäminen oli sallittu niin maaseudulla kuin kaupungeissa. Uudet tekstiilitehtaat olivat tuhansia alaisia työllistäviä suuryrityksiä, jotka valmistivat kankaita valtamerien takaa tuodusta puuvillasta.

Suomalaiset karjatilat saivat tulonsa myymällä voita Englannin kuluttajamarkkinoille ja paperiteollisuus valmisti paperia maailmanmarkkinoille. Kaikessa tässä Wahren oli mukana. Hänestä kertovat anekdootit ja tutkimukset toistavat, miten Wahren matkusti herkeämättä ja toi matkoiltaan Suomeen uusimmat koneet ja tuotantomenetelmät niin tekstiiliteollisuuteen kuin vaurastuttuaan ostamiensa kartanoiden viljelmiin ja karjatalouteen. Hän myös etsi jatkuvasti Hämeen maaseudulta tuotteita, joille voisi löytyä vientimarkkinoita (Kaukovalta 1934, 137, 288). Forssan puuvillatehtaat muodostivat ajanmukaisen tuotantolaitoksen, jonka tekstiilit menestyivät Venäjän teollisuusnäyttelyissä.

Wahrenin ympärille myöhemmin rakennetussa suurmiesmyytissä hän suunnitteli jo hieman yli kaksikymmentävuotiaana Ruotsissa rakentavansa Suomeen tekstiilialan suurteollisuuden (Alho 1961). Kyseessä lienee kuitenkin ollut pikemmin hänen lähisukunsa ajama hanke (Niemi 1964, 11), eräänlainen ulkomainen riski-investointi. Ilman sukulaisten tukea ja taloudellista apua Wahren ei olisi päässyt alkuun Suomessa. Varhaisista opinnoistaan hän suoritti valtaosan sukulaistensa yrityksissä esimerkiksi Tukholmassa ja ylä-Sleesiassa. Wahrenin suku oli ruotsinjuutalaisen yhteisön kantaperheitä.

Saksan Mecklenburgista kotoisin oleva isä Hirsch Wolff Wahren muutti Ruotsiin avioliiton myötä. Kyse oli ketjumuutosta, jossa Ruotsiin muuttaminen tapahtui pääosin olemassa olevien sukulais- ja liikesuhteiden verkostojen avulla. Wahrenin anoppi Hedda Lamm (1767–1834), omaa sukua Levisson, oli niin ikään Mecklenburgista. Levissonin puoliso, Axel Wilhelmin äidinisä, David Moses Lamm, kuului veljineen ensimmäisiin juutalaisiin, jotka saivat luvan jäädä Ruotsiin kääntymättä kristinuskoon (Bredefeldt 2018, 55).

Ruotsin vuoden 1686 kirkkolain mukaan juutalaiset ja katoliset eivät saaneet asua Ruotsissa (Bredefeldt 2008, 44).¹ Ruotsissa, myös Suomen puolella, saattoi ajoittain käydä

¹ Varhaismodernissa Euroopassa vain Puola-Liettua salli juutalaisille täydet kansalaisoikeudet.

juutalaisia kauppiaita, mutta pysyvä asettuminen Ruotsiin oli juutalaisilta kielletty. Käytännössä uskonnollisen puhdasoppisuuden ylläpitäminen oli kruunulle suorastaan haitallista ja usein täysin mahdotonta, koska jatkuva sodankäynti vaati pääomia ja hankintoja.

Itämeren alueen saksalaisissa ruhtinaskunnissa juutalaiset toimivat usein hohvinkkijoina erityisillä etuoikeuksilla. Protestanttisen ja katolisen kirkon jakaman Euroopan sisällä juutalaisten maahanmuuttoa ja siviilioikeuksia rajoitettiin. Samalla juutalaiset kauppahuoneet muodostivat eräänlaisia ylikansallisten yritys-konsernien esimuotoja, joissa avioliittojen kautta muodostettuihin sukulaissuhteisiin perustuvat haarakonttorit pystyivät siirtämään pääomaa, tietoa, raaka-aineita ja tavaroita nopeasti ja luotettavasti maanosan sisällä. Rotschildien pankkiiriliike lienee tästä tunnetuin esimerkki.

Kun Mecklenburg-Etu-Pommerin alue jäi Ruotsin vallan alle (ns. Ruotsin Pommeri), varustivat juutalaiset kauppiaat myös Ruotsin armeijan joukkoja ja auttoivat Ruotsin kruunua muuttamaan pääomiaan arvometalleiksi. Tältä alueelta ensimmäiset juutalaiset perheet asettuivat Ruotsiin Kustaa III:n hovin suojelemina. Oleskelulupa vaati huomattavan rahamäärän tallentamista Ruotsiin. Mecklenburgista Ruotsin puolelle muuttaneet juutalaiset kauppiaat olivat siten varsin valikoitunut maahanmuuttajaryhmä. Mukanaan he toivat pääomaa, mutta ennen kaikkea uusia tuotantomenetelmiä. Lammin suvun alkuvaiheet Ruotsissa voivat vaikuttaa yksittäisiltä esimerkeiltä, mutta ne kätkevät sisälleen laajempia taloudellis-teknisiä murroksia.

Vaurastuvan Euroopan ostovoimaa ja yhtenäistyviä kulutustottumuksia kuvasti muoti-ilmiö ”kattuuni”, joka oli puuvillakankaaseen painettu, pieniprinttinen ja usein kukkakuvioinen tekstiili. Koska Tukholman perinteisen ammattikuntalaitoksen alaiset puuvillavärjät eivät osanneet valmistaa kattuunia, se oli haluttua ja arvokasta tuontitavaraa. Wahrenin äidinisä David Moses Lamm aloitti veljineen Ruotsin armeijan vaa-tehuolitsijoina 1700-luvun lopulla. Tässä ominaisuudessa he vierailivat sukulaistensa omistamilla tekstiilimanufaktuureilla Saksassa, Itävallassa, Ranskassa ja Englannissa. Pian David Moses Lamm osti Tukholman Kungsholmenilta tekstiilimanufaktuurin ja aloitti kattuuni- eli puuvillakangaspainannon Ruotsissa (Bredefeldt 2018, 57). Ruotsalaiset kuluttajat saivat siis kotimaista kattuunia. Lammit puolestaan ostivat lisää vanhentuneita tekstiilimanufaktuureja Tukholman laita-alueilta ja uudisivat niitä ulkomailta tuoduin opein.

Missä määrin nämä suvun taustat esiteltiin suomalaisille lukijoille 1800-luvun lopulla? Ei juuri lainkaan. Suomen Historiallisen Seuran laatimista pienoiselämäkeroista koostetussa *Biografisessa nimikirjassa* (1879–1883) Wahrenin juutalaista taustaa ei kerrottu, pikemmin sitä aktiivisesti peiteltiin. Wahrenin isän nimi Hirsch Wolff on annettu pohjoismaisessa muodossa Henrik Wilhelm. Wahrenin varhainen ikä hänen siirtyessään työelämäänsä mainitaan kyllä, mutta töiden kerrotaan alkaneen kolmentoista vuoden iässä ”eräässä tehtaassa” – hänen enonsa tehdasta ei mainita (Palmén 1883, 723).

Wahrenin muistokirjoituksessa Kymin osakeyhtiön insinööri Christian Bruun kertoo ystävästään tämän lapsuusajoista lähtien. Bruunin mukaan varhain äidittömäksi jääneen Wahrenin kasvun kannalta merkittävä oli ”äidinäidin hieno koti”. Bruunin kirjoituksessa (1885, 131) Wahrenin ahkeruus nähdään sukuominaisuutena, mutta tässäkin kirjoituksessa ei millään tavalla tuoda esiin tämän suvun saksanjuutalaista taustaa.

Vaikeneminen kertoo siitä, miten vaikea 1800-luvun lopun suomalaisessa ilmapii-rissä oli puhua merkittävien eurooppalaisten kauppiassukujen juutalaisesta taustasta. Juutalaisuuden häivyttäminen noudatti johdonmukaisesti myös Wahrenin perheen kaltaisten sukujen linjaa. Valistusajan Euroopan suuri lupaus oli uskonnon irrottaminen kansalaisuudesta. Juutalaistaustaiset perheet 1800-luvun alun Saksassa, Tanskassa ja Ruotsissa vaalivat sivistyksen, koulutuksen ja rationaalisen ajattelun yhdistämistä. Moni koki olevansa saksalainen, tanskalainen tai ruotsalainen, jolla sattui olemaan juutalainen uskonto tai sukutausta. Tämä tausta oli Skandinaviassa periaatteessa, ja enenevässä määrin myös käytännössä, yksityisasiä 1800-luvun loppupuolella. Autonomian ajan Suomessa Wahrenin ura juutalaisena ei kuitenkaan olisi ollut mahdollinen.

Juutalaisesta kristityksi

Wahrenin varhaisvuosien Ruotsi oli toipumassa Suomen menetyksestä, ja maassa toteutettiin mittavia yhteiskunnallisia uudistuksia. Näistä osa koski nimenomaan juutalaisia. Napoleonin sotien aikaan juutalaisten maahanpääsy oli kielletty, mutta vuonna 1811 Ruotsi myönsi rajoitetut kansalaisoikeudet ensimmäisille juutalaisille. Ruotsi kumosi vuonna 1838 juutalaisohjesäännön ja juutalaisille myönnettiin entistä laajemmat, joskaan ei vielä täysin kattavat, kansalaisoikeudet. Samana vuonna Wahren muutti Suomeen, joka kielsi juutalaisilta pääsyn maahan. Kielto nojasi Ruotsin 1782 juutalaisohjesääntöön, mutta alkuperäisestä asiayhteydestä irrotettuna. Ohjesäännön tarkoitus oli houkutellessa varakkaita saksanjuutalaisia kauppiaita Ruotsiin. Miten siitä saatiin laintulkinta, jonka mukaan Suomessa ei voi olla juutalaisia?

Ohjesääntö oli jo syntyhetkellään poliittinen kompromissi. Juutalaiset saivat sen mukaan asettua pääkaupunkiin Tukholmaan, satamakaupunki Göteborgiin ja tekstiiliteollisuuden keskukseen Norrköpingiin, mutta heidän elinkeinoaan ja siviilioikeuksiaan rajoitettiin monin tavoin. Kaupankäynti muualla Ruotsissa oli kielletty, samoin avioliitot ei-juutalaisten kanssa. Venäjän keisarikuntaan kuuluvassa Suomessa tulkittiin, että kun Ruotsin lait yleisesti olivat jääneet voimaan sellaisenaan, oli tämäkin ohjesääntö edelleen voimassa Suomen puolella. Koska ohjesäännön mainitsemista juutalaisille sallituista kaupungeista yksikään ei sijainnut Suomessa, saatiin muodostettua tulkinta, ettei Suomen voimassa oleva lainsäädäntö sallinut juutalaisten asettumista maahan.

Näin ohjesäännöstä tuli puskuri, jolla estettiin juutalaisten pääsy maahan muualta Venäjän keisarikunnasta. Venäjän 1700-luvun laajenemisen myötä arviolta kaksi

kolmasosaa maailman juutalaisista asui sen hallitsemalla Puolan, Liettuan, Ukrainan ja Valko-Venäjän alueilla. Wahrenin maahanpääsyn kannalta oleellista oli hänen kääntymisensä evankelisluterilaiseen uskoon.

Toisen käden tietojen varassa on mahdollista arvioida Wahrenin motiiveja vaihtaa uskontoaan. Jotain perheen suhteesta kristinuskoon voi kuitenkin päätellä lapsuusajan tiedoista. Wahren kasvoi isoäitinsä luona, sillä hänen äitinsä menehtyi pojan ollessa vasta viisivuotias (Kaukovalta 1932, 12–13). Isä-Wahren oli menettänyt monen muun tavoin omaisuutensa Napoleonin sotien jälkimainingeissa, joten kasvatusvastuu oli äidin puoleisella suvulla. Ruotsin juutalaiset seurakunnat liittyivät saksalaiseen valistushenkiseen reformijuutalaisuuteen, jossa muutettiin liturgiaa protestanttisia kirkonmenoja muistuttaviksi. Liike korosti yleistä oppineisuutta ja eurooppalaisia sivistysihanteita (Mosse 1999, 16). Wahrenin kotiopettaja oli kristitty, mistä voi päätellä, että perhe ei ollut kovin uskonnollinen.

Juutalainen tausta näkyi Wahrenin koulutuksen mittavuudessa, ennen kaikkea kansainvälisyydessä, jonka suvun ylijärjestykset mahdollistivat. Wahrenin koulutus alkoi 13 vuoden iässä, ilmeisesti heti *bar mitsvan* jälkeen, jolloin hän juutalaisen lain mukaan oli täysikäinen. Nelivuotiset kisälliopinnot tapahtuivat enon Adolph David Lammin (1789–1862) omistaman verkatehtaan yhteydessä toimineessa värjäämössä Tukholman Kungsholmenilla (Herranen 2007).

Kisälliopinnotensa rinnalla Wahren sai erillisoikeuden seurata kemian opintoja hiljattain perustetussa Tukholman teknillisessä instituutissa. Ero näiden kahden koulutusmuodon välillä oli keskeinen. Nopeasti etenevä tekninen kehitys, höyryvoima, termodynamiikka ja kemian alan innovaatiot, vaativat enenevässä määrin teoreettista osaamista käytännön taitojen rinnalle. Teknillisen instituutin ajalla syntyivät Wahrenin sosiaaliset kontaktit oman yhteisön ulkopuolelle. Kemiaa opettavaan professori Joakim Åkerlundin Wahrenilla pysyi läheiset välit läpi elämän (Bruun 1885). Vuosia myöhemmin Wahren kutsui Suomeen opiskelutoverinsa Theodor Chiewitzin teknillisen instituutin ajoilta (Kaukovalta 1934, 144; Valanto 2003).

Täytettyään 17 vuotta Wahren valmistui kisälliksi ja lähti kisällimatkalleen. Jos tyypillinen pohjoismainen käsityöläinen matkusteli lähipitäjien mestarien luona tutustumassa ammattiinsa, niin Wahrenin oppivuodet sisälsivät enemmän kauppiastaustaisten nuorten miesten *grand touria*. Wahrenin ensimmäinen harjoittelupaikka oli Berliinissä, mistä hän siirtyi pian Sleesian Goldbergiin (nykyään Puolan Żłotoryja). Sieltä hänet rekrytoitiin töihin ”eräs melko läheinen sukulainen Sääf, joka omisti värjäyslaitoksen Bielitzissä (...)” (Kaukovalta 1932, 13).

Enempää Bielitzin työpaikasta Wahrenin elämäkerrat eivät kerro. Ylä-Sleesian Itävaltaan kuuluvan osan historia kuitenkin muistuttaa Lammien historiaa Ruotsissa. Kun Bielitz salli juutalaisten perheiden muuton alueelle, nämä toivat mukanaan uudenlaisia tekstiilivärjäyslaitoksia ja villakutomaita, jotka värjäisivät villakankaita Preussista asti (Kenig 2001).

Forssan historian kirjoittanut Kaukovalta (1934, 13) mainitsee, että kisällivuosinaan Keski-Euroopassa Wahrenin päiväkirjoissa on silloin tällöin mainintoja luterilaisessa kirkossa käymisestä. Tämän perusteella Kaukovalta tulkitsi Wahrenin pohtineen pitkään kristityksi kääntymistä. Bielitzissä vietetyn vuoden jälkeen Wahren kulki kohti Tukholmaa halki silloisen Itävallan, Saksan, Belgian, Hollannin ja lopulta Tanskan (Palmén 1885, 723).

Kisällimatkalta palatessaan Wahren vuokrasi enoltaan värjäyslaitoksen. Pian hän ajautui enon kanssa riitoihin ja velkaantui hänelle. Näihin aikoihin Wahren otti Tukholmassa kasteen. Siinä missä Kaukovalta korosti Wahrenin kristillistä vakaumusta, toteaa Timo Herranen (2007, 2009), että kääntymisen syy lienee kuitenkin ollut myös pragmaattinen. Onni Niemen (1964, 9) mukaan Wahren kääntyi kristityksi vasta avioituessaan vuonna 1839.

Wahrenin vanhempien sukupolven avioliitot olivat pitkälti järjestettyjä. Ne solmittiin pitkien etäisyyksien ja valtakunnan rajojen yli. Ei ollut tavatonta, että vihittävät olivat serkkuja tai pikkuserkkuja, mutta toisaalta he saattoivat tavata toisensa ensimmäistä kertaa vihkitilaisuudessaan. Monille puolison taloudellinen ja sosiaalinen asema saattoi olla tärkeämpää kuin juutalaisuus. (Carlsson 2018.) Taloudelliselta ja kulttuuriselta pääomaltaan perheet olivat lähellä ruotsalaista talous- ja kulttuurieliittiä. Avioliittojen myötä suhteet näihin piireihin kehittyivät mutkattomiksi, joskaan ei ehkä täysin kitkattomasti.

Wahrenin avioliitossa ei suvulla ollut sormia pelissä. Asetuttuaan Jokioisiin Wahren palasi Bielitziin ja avioitui sikäläisen viinikauppiaan tyttären Emilie Klebekin kanssa (Bruun 1885). Klebek ei koskaan asunut Ruotsissa, vaan muutti suoraan Suomen suuriruhetinaskuntaan. Klebekien uskonnollista taustaa suomalaiset teokset eivät valota. Pariskunta avioitui paikallisessa Bielitzin evankelis-luterilaisessa kirkossa (Kaukovalta 1934, 21).

Kaukovallan Forssa yhtiön historia painottaa Wahrenin kristillisyyttä. Niemen (1964) näkemykset eroavat selvästi Kaukovallasta, mitä tulee Wahrenin kristilliseen kasteeseen liittyviin motiiveihin. Toisen käden lähteiden varassa Wahren ei vaikuta kovinkaan uskonnolliselta, vaan hän pikemmin otti irti kaiken 1800-luvun tieteellisestä edistysuskosta. Juutalaisuuden jättäminen ei ainakaan katkaissut Wahrenin välejä perheeseen, vaan sukulaiset olivat keskeinen tuki ja edellytys hänen alkuvaiheidensa onnistumiseen Suomessa.

Pitkä tie "veljeksi"

Keijo Alhon (1961) tekstissä Wahrenista muodostuu kuva lähes jumalallisena olentona, joka ryhtyi modernisoimaan ja rakentamaan uuden isänmaansa taloutta. Wahrenin historiaa tutkineet ovat asettaneet hänet yksiselitteisesti osaksi suomalaista liikemieseliittiä. Sitä hän kiistatta oli elämänsä ehtopuolella. Alkuaikoina perheen tuki Ruotsista käsin oli kuitenkin aivan keskeinen. Ensimmäiset vuodet Suomessa hän vaikutti kuitenkin olleen lähinnä muukalainen, jolla oli suhteita pitkälti vain ruotsalaisiin maanmiehiin.

Suomeen saavuttuaan Wahren vuokrasi toimintansa lopettaneen, teknisesti vanhentuneen verkatehtaan Jokioisissa ja ryhtyi uudistamaan sen toimintaa. Wahrenit (tai kenties Lamm) olivat nyt yhteydessä preussilaiseen Carl Adolf Doepeliin, joka oli vuokrannut Jokioisten kartanon omistajalta Josef Bremeriltä (Kaukovallan 1934 teoksessa Brehmer) tämän mailla sijaitsevan verkatehtaan saamatta tuotantoa käyntiin. Eno Adolf Lamm toimi takaajana, kun Wahren vuonna 1838 vuokrasi verkatehtaan kartanon omistajalta. Liikemalli oli siis täysin sama kuin mitä Lammit olivat harjoittaneet Tukholmassa: jo olemassa olevan manufaktuurin ajanmukaistaminen moderniksi tuotantoyksiköksi.

Lammien motiivi sijoittaa Suomeen lienee ollut sama kuin monilla muillakin ruotsalaisilla yrittäjillä, jotka investoivat Suomeen: pääsy laajoille Venäjän markkinoille alhaisemman tullikohtelun avulla (Ekholm & Hjerppe 2019, 241). Ruotsin ja Suomen välillä aloittanut höyrylaivaliikenne paransi liikenneyhteyksiä (Kaukovalta 1934, 34). Lammita, isä-Wahrenilta ja tämän Norrköpingissä tekstiilitehtaan omistavalta veljeltä tuli paitsi alkupääoma myös raaka-aine, verkakankaan teolliseen valmistukseen tarvittava parempilaatuinen villa, koska Suomessa tuotettu villa ei soveltunut teolliseen tuotantoon (Kaukovalta 1934, 23–24, 30).

Suomessa ei liioin ollut modernia tekstiiliteollisuutta tuntevia ammattimiehiä. Suomen oloihin sopeutumattoman palkkaaminen ulkomailta oli valtava taloudellinen riski (Niemi 1964, 30–32). Lisäksi piti rakentaa kontaktit jälleenmyyjiin. Mikään näistä tuskin olisi onnistunut ilman Ruotsin tekstiiliteollisuudessa työskenteleviä sukulaisia. Wahrenin sedän Norrköpingin tekstiilitehtaasta rekrytoitiin lähes kaikki alkuvaiheen ammattimiehet. Aluksi yhdyshenkilö oli Wahrenin isä, myöhemmin Wahrenin serkku Carl Levertin (Kaukovalta 1934, 162).

Tukkukauppiaana toimiva Levertin auttoi Wahrenia koneiden ja raaka-aineiden hankinnassa. Hän auttoi myös myöhemmin viemään Wahrenin tuotteita Englantiin ja Saksaan (Kaukovalta 1934, 162, 240, 416).

Vanhoilla päivillään Wahren korosti Suomen senaatin talousneuvoston puheenjohtajan Lars Gabriel von Haartmanin merkitystä uransa kannalta käänteentekeväenä (Palmén 1883, 723; Kaukovalta 1934, 24–25, 32–33, 164–165). Von Haartmanin avulla Wahren sai Suomen valtiolta edulliset lainat uusien koneiden ostamiseen, mutta tätäkään lainaa Wahren ei olisi saanut ilman enonsa Adolf Lammin takausta (Niemi 1964, 68).

Suomen luotonantojärjestelmä oli kehittymätön ja liike-elämä ja kaupankäynti perustuivat luottamuksellisiin suhteisiin kauppaneuvosten, ”veljien”, välillä. Nuori Wahren ei suinkaan aluksi ollut ”veli” suomalaisille herroille, ei edes niille, joista myöhemmin tuli hänen liikekumppaneitaan, osin myös läheisimpiä ystäviään. Kaukovalta kuvaa laajassa teoksessaan (1934, 48), miten Wahren asioi ensimmäisen Suomen vuosikymmenensä aikana lähinnä konttoristien kanssa, kauppahuoneen omistajien ovien taakse hänellä ei ollut asiaa. Tuleva yhtiökumppani Henrik Borgström suhtautui aluksi penseästi Wahreniin (emt., 106, 135). Johtuiko tämä hänen nuoresta iästään vai maahanmuuttajataustastaan, jää lukijan arvailun varaan.

Vaikka Wahrenille myönnettiin valtion lainoja, kansalaisuuden hän sai verrattain myöhään, vasta 1846 (Kaukovalta 1934, 54). Niinpä Wahrenin alkuaikojen verkostot liittyivät lähes poikkeuksetta hänen kotimaahansa Ruotsiin. Wahrenin ensimmäisiin kontakteihin Suomessa kuului turkulaisen Abraham Klingelinin kauppahuoneen ruotsalainen kauppa-apulainen A. F. Palm ja varakonsuli G. W. Säveen [vanhemmissa teksteissä Säfe] kauppa-apulainen, niin ikään Ruotsista Suomeen muuttanut C. A. Engbom. Bremerin kautta Wahren tutustui myös ruotsalaiseen, Suomessa erilaisia liikeasioita hoitavaan Hampus Oldenburgiin. Myös Jokioisten verkatehtaan kilpailija, Littoisten verkatehtaan omistaja Hülphers oli kotoisin Ruotsista (Niemi 1964, 11, 24–25).

Suomen liikemiespiirit olivat pienet. Pääseminen sisäpiiriin tarkoitti todellakin pääsyä kaiken ytimeen. Sivistyneistön ja senaatin jäsenistä monilla oli tiiviit yhteydet vähälukaiseen talouseliittiin ja avioliittojen kautta toisiinsa kytkeytyviin kauppahuoneisiin. Papistolla oli paikallistasolla huomattavasti poliittista valtaa ja myös vankka edustus säätyvaltiopäivillä. Osa harjoitti hengenmiehen toimien sivussa liiketoimintaa.

Wahrenin tuotteiden Helsingin-edustaja oli kauppaneuvos ja tupakkatehtailija Henrik Borgström (1799–1883). Borgströmiä koti Helsingin Mariankadulla kokosi yhteen suomalaisen sivistyneistön Topeliuksesta lähtien. Borgströmiä kauppaahuone toimi taloudellisten ja poliittisten toimintojen solmukohtana (Wolff 2020, 44).

Borgströmin kauppaahuoneesta katsottuna asiat, jotka valtiohistoriassa näyttävät sivupoluilta, voivat osoittautua ratkaiseviksi. Esimerkiksi kun tuleva valtiofilosofi, suomalaisuusaatteen suurmiehen ja talouspoliitikko Johan Wilhelm Snellman ajautui 1850-luvun alussa ongelmiin akateemisella urallaan, hän sai toimen Borgströmin kauppaahuoneen konttoristina (Karonen 2004, 52). Tästä hänelle jäi kunniavelkaa Borgströmiä kohtaan. Toimiessaan myöhemmin senaattorina ja valtiovarainministerinä Snellmanilta siirtyi Borgströmeille ja heiltä edelleen Forssan Wahrenille muun muassa sisäpiiritietoa tavalla, joka vähintään hipoi laillisuuden rajoja (Karonen 2004, 281–281).

Borgström on usein nimetty Suomen ensimmäiseksi moderniksi kauppaahuoneeksi (Ojala 2000). Onni Niemen tutkimus 1960-luvulla lähti siitä, että toiminnassa näkyi Wahrenin vaikutus. Wahrenin ehdotuksesta Henrik Borgströmin kauppaahuone otti ensimmäisenä Suomessa käyttöön kauppatuotekustajat. Kauppiasedustajat eri puolilla maata pitivät välivarastoja. Myynti tapahtui näytteiden perusteella. Niemi liittyy tämän innovaation Wahrenin juutalaiseen taustaan. Hänen mukaansa tämä oli myyntitapa, ”joka Ruotsissa oli erityisesti juutalaisten suosiossa” (Niemi 1964, 46).

Forssa Oy:n tehtaanpatruunaksi

Suuret voitot syntyvät suurista riskeistä. Lyhyissä liikemieselämäkerroissa Wahrenin elämäntyö kuvataan usein suoraviivaisena ja nousujohteisena. Yksityiskohtaisemmat

elämäkerrat paljastavat, miten teollisuusyhtiön alkuvaiheissa jatko oli jatkuvasti vaaka-alaudalla. Ne kertovat myös epäluuloista ja vastustuksesta paikallistasolla.

Vajaan kymmenen Suomen vuoden jälkeen Wahrenilla oli tarpeeksi näyttöjä onnistuneesta liiketoiminnan johtamisesta. Tehdas oli saatu uudistettua, verka kävi kaupaksi Venäjällä ja yhtiö tuotti voittoa. Suomen maaseudulla pukeuduttiin pääosin kotikutoisiin kankaisiin (Kaukovalta 1934, 22, 95). Wahren huomasi pian, että kotikutojat käyttivät loimilankoina hyvälaatuista, teollisesti tuotettua puuvillalankaa. Hän päätteli, että tehtaansa kannattaisi siirtää tuotantoa villasta puuvillaan. Vuokrasopimus Jokioisten kartanon isännän Bremerin kanssa ei kuitenkaan mahdollistanut toiminnan kasvatamista. Wahren jatkoi kehittämänsä verkatehtaan osaomistajana, mutta sen toiminta siirtyi hänen konttoristilleen, Norrköpingistä kotoisin olevalle A. I. Frietschille ja tämän veljelle. Myöhemmin Frietsch siirsi toiminnan edelleen Jokioisilta Tampereelle vuonna 1858. (Kaukovalta 1934, 51–59.) Tämän yhtiön nimeksi tuli Tampereen verkatehdas.

Wahrenin hanke oli kokonaan uusi yhtiö, Forssan Puuvilla-kehräämö, joka perustettiin 1847 uudelle paikkakunnalle Loimijoen varrelle. Näinä vuosina suomalaiset kauppahuoneet lähtivät voimalla laajentamaan toimintaansa teollisuuteen (Wolff 2020). Mukaan yhtiökumppaneiksi ja rahoittajiksi lähtivät Henrik Borgström ja Ruotsin ja Norjan varakonsuli Conrad Hernmarck (1814–1863). Pääkonttori sijaitsi Helsingissä Borgströmin kauppahuoneen yhteydessä. Wahren vastasi toiminnasta Loimijoella.

Suomen pankki myönsi hankkeelle lainan (Kaukovalta 1934, 107). Wahren kävi itse Manchesterissa valitsemassa koneet, joiden hankkimisen rahoitti Borgströmin kauppahuone (emt., 108). Amerikkalainen puuvilla ostettiin Englannista sekä uusi kehruukone Norrköpingistä (emt., 23–24, 30).

Forssa Oy oli Suomen kolmas puuvillatehdas. Tamperelainen Finlayson oli perustettu vuonna 1820, mutta varsinaisesti toiminta alkoi 1836, kun yritys siirtyi baltiansaksalaisille omistajille Nottbeckille ja Rauchille. Urakassa mukana ollut englantilainen John Barker perusti Turkuun Aktiebolaget John Barker & Co:n kaksi vuotta ennen Forssan tehtaan perustamista, mutta se jäi pienemmäksi ja oli osin alihankkijan asemassa Finlaysonille (Peltola 2019).

Finlaysonia on luonnehdittu Suomen ensimmäiseksi moderniksi suuryritykseksi. Sen alkuvaiheen omistajiin ja johtoon lukeutunut Wheelerin perhe kuului kveekariliikeseen. Nottbeckit ja Rauchit taas olivat pietistisen liikkeen jäseniä. Monilla pietistisillä liikkeillä oli Venäjän keisarikuntaan liitettyjä uskonnollisia visioita ja Pietarissa toimi erilaisia protestanttisia yhdyskuntia. Yhtiön alkuvaiheen insinööreistä merkittävä osa kuului kveekareihin tai pietisteihin (Peltola 2019), koska Finlayson-yhtiö hyödynsi rekrytoinnissa omia sosiaalisia verkostojaan. Siirtolaishistorian kautta tulkittuna tällaiset yhtiötasolla tehdyt palkkauspäätökset näkyvät (uskonnollisten) vähemmistöjen yliedustuksena 1800-luvun alkupuoliskon maahanmuuttajien joukossa.

Wahrenin johtamassa Forssan-hankkeessa monet uusimmista laitteista tulivat Englannista. Sieltä ostettiin myös yhdysvaltalainen puuvilla sekä rekrytoitiin kehruu- ja kutomomestarit. Värjäysmestarit tuotiin Saksasta ja teknikot Ruotsista (Kaukovalta 1934,



Kuva 2. Ruukinpatruuna Axel Wilhelm Wahren kuvattuna Hampurissa 1860-luvun alkupuolella. Kuvaaja Adolph Meyer. Lähde: Museovirasto, Historian kuvakokoelma.

244). Osa koneista teetettiin Fiskarsin ruukissa, jonka antamat luotot olivat Wahrenille keskeisiä. Muuten koneet tilattiin Norrköpingistä, Englannista tai Saksasta. Työväki oli paikallista, ja tehtaisiin pestettiin paljon lapsia.

Krimin sodan (1853–1856) syttyminen merkitsi Suomen ensiaskeleita ottaville puuvillatehtaille raaka-ainetuonnin pysähtymistä. Wahren yhtiökumppaneineen ymmärsi ajoissa, mitä Venäjän konflikti maailman puuvillakauppaa pyörittävän Englannin kanssa tarkoitti suomalaiselle tehtaalle. Forssan puuvillakehräämö osti puuvillaa varastoon ennen kauppasaartoa (Kaukovalta 1934, 137–139). Kesken sodan Wahren päätti laajentaa toimintaa rakentamalla kehräämön yhteyteen puuvillakutomon. Yhtiökumppanina oli lyypekkiläisen toiminimen Suomen-edustaja Carl Zuhr. Kehräämö ja kutomo yhdistyivät Forssa Osake Yhtiöksi vuonna 1859 (emt., 140–141, 154–156, 202–203). Virallisesti Forssa Oy:n pääkonttori oli Helsingissä, mutta käytännössä yrityksen strategiset ehdotukset tulivat Wahrenilta aina hänen kuolemaansa asti. Karonen (2004, 243–245) on arvioinut, että johtokunta oli lähinnä toimeenpaneva elin, mutta Borgströmin suvun jäsenet käyttivät yhtiössä valtaa. Forssasta kehittyi nopeasti Suomen toiseksi suurin tekstiilitehdas, mutta hanke sisälsi mittavia riskejä. Erityisesti, kun 1800-luvun teknologisten edistysaskelien ja kutistuvien etäisyyksien maailma perustui keskinäisiin sosiaalisiin riippuvuussuhteisiin.

Venäjän sota Englannin kanssa oli vielä ennakoitavissa. Sen sijaan Yhdysvaltojen sisällissota (1861–1865) ja sen seuraukset puuvillamarkkinoille tulivat velalla koneistetulle Forssa-yhtiölle shokkina. Upouudet laitteet seisoivat käyttämättöminä (Kaukovalta 1934, 221–223). Tilannetta pahensi se, että Wahrenin ja Borgströmin yhtiökumppani Hernmark menehtyi yllättäen vuonna 1863. Kuolinpesä osoittautui varattomaksi. Borgströmin kaupahuone oli muutamaa vuotta aiemmin ostanut kaikki osakkeet Hernmarckilta, joten Helsinkiin tilanne ei vaikuttanut (Ojala 2000). Ääriään myöten velkaantunut Wahren sen sijaan oli ajautumassa välittömään henkilökohtaiseen konkurssiin. Apu tuli Helsingistä, joskaan ei suoraan Borgströmiltä. Senaattoriksi ja valtiovarainoimikunnan päälliköksi noussut Snellman myönsi Wahrenille yksityishenkilönä lainan vastoin kaikkia valtion luotonantoon liittyviä ohjesääntöjä (Kaukovalta 1932, 273–275). Forssan tehdas tuotti hyvin 1870-luvulta lähtien. Suurin osa Borgströmin tuloista kertyi seuraavina vuosikymmeninä sieltä.

Wahren muistetaan teollisuuspatruunana. Kaukovallan (1932) teos on kirjoitettu pitkälti Forssan näkökulmasta, jolloin painopiste on tekstiilin perusteellisyydessä. Myöhemmin rinnalle on nostettu Wahrenin merkitys Suomen paperiteollisuuden alkuvaiheissa (Ojala 2000; Karonen 2004, 251–253). Erityisen merkittävä oli hänen panoksensa Kymin paperitehtaan [nykyisin osa UPM-yhtiötä] perustamiseen (Kaukovalta 1932, 348–351; Karonen 2004, 250). Erityisesti paikallistasolla hän oli ennen kaikkea etevä maanviljelijä.

Kaukovalta (1934, 414) arvioi, että Wahren oli 1880-luvulla maan suurimpia maidontuottajia. Wahren oli edelläkävijä suomalaisten maataloustuotteiden viennissä Ruotsiin ja jopa Englantiin. Kartanoiden kehittäminen, karjankasvatus ja viljelytekniikoiden uudistaminen olivat ehkä Wahrenin intohimoja, mutta ne tarjosivat väylän tulla kunnioitetuksi kansalaiseksi paikallisten silmissä. Suomen Talousseuran puheenjohtajaksi



Kuva 3. Forssan Viksbergin teollisuusalue Loimijoen varrella 1879. Etualalla on englantilaisen Edward Pottsin suunnittelema uusi kutomorakennus, joka rakennettiin tulipalossa vuotta aiemmin tuhoutuneen vanhan kutomon tilalle. Osakeyhtiö Forssa fuusioitiin Finlaysonin kanssa 1934 ja yhtiön nimeksi tuli Oy Finlayson-Forssa. Lähde: Forssan museon Finlayson-kokoelma, kuva 14754.

vuonna 1879 valittu Wahren pääsi tähän asemaan nimenomaan maanviljelijänä, ei teollisuuspatruunana, pankkialan uudistajana tai Hämeen maaseudun kansakouluolojen kehittäjänä (emt., 436). Tämä kertoo paljon aikakauden Suomesta ja suomalaisten taloudesta päättävien suhteesta eri toimialoihin.

Paikallistasolla Forssa Oy:n kaltainen yhtiö herätti aluksi epäluuloja, jopa vastustusta. Forssan tehtaiden tuotannon kasvaessa taloudelliset kerrannaisvaikutukset näkyivät Lounais-Hämeen maaseudulla. Lehdistössä Wahrenia syytettiin maaseudun torppareiden vierottamisesta maatyöstä. Rahtien kuljettaminen tuotti nimittäin enemmän kuin torpan viljeleminen. "Helpon rahan" ansaitsemisen katsottiin turmelevan maaseudun rahvasta. Maanomistajia riepui, että Forssan rahtirahoilla Lounais-Hämeen torpissa kulutettiin kahvin ja sokerin kaltaisia ylellisyystuotteita (Kaukovalta 1934, 385–389). Läheisillä maanomistajilla oli pitkään keskinäinen sopimus, ettei kukaan myisi maata Wahrenille. Forssan puuvillatehtailla katsottiin olevan maaseudun väestöön demoralisoiva vaikutus. Nälkävuodet 1867–1868 olivat jonkinlainen vedenjakaja. Kaikkien vaikeuksien jälkeen kriisi oli kulutustuotteita valmistavalle yhtiölle katastrofi. Kaukovallan mukaan Forssa Oy pystyi silti ostamaan viljaa ulkomailta. Työväki pysyi ruokittuna myös kriittisinä kuukausina, jolloin ruoka loppui jopa lähiseudun talollisilta (emt., 234–235, 241). Ilmeisesti teollistumiseen epäluuloisesti suhtautuneet isännät

joutuivat viimeistään tuolloin myöntämään, että monipuolisempi tuotantorakenne lievitti nälänhädän syvyyttä paikallisesti.

”Juutalaiskysymys” ja kansallismielisyyden nousun suhde yrittäjyyteen

1870-luvulta eteenpäin Wahren oli arvostettu ja ihailtu teollisuusneuvos, jota pyydettiin erilaisiin komiteoihin teollistamisen edistämisestä raha-asioihin ja infrastruktuurin rakentamiseen. Viimeisimpinä vuosinaan Wahrenilta ei puuttunut kunniamerkkejä. Elämäntyön kruunasi korottaminen aatelissätyyn Keisari Aleksanteri III:n kruunajaisjuhlien yhteydessä vuonna 1883. Vuoden 1885 valtiopäiville Wahren valittiin aateliston edustajana. Hän oli kuitenkin jo varsin sairas, eikä hänellä ollut enää monta kuukautta elinaikaa. Hän joutui jättämään edustuksensa kesken.

Kaukovalta (1934) tuo esiin, joskin melko varovaisesti, miten paikallistasolla suhde Wahreniin ei aina ollut yhtä auvoinen. Wahren joutui 1870-luvulla Tammelan kirkkoherran, teologian tohtorin August Edvard Granfeltin silmätikuksi. Näille selkkauksille on Kaukovallan teoksessa omistettu kokonainen luku. Granfeltin uudenvuoden saarna vuonna 1872 ruoti Forssan työväestön siveettömyyttä tavalla, joka sai Wahrenin harkitsemaan jutun viemistä tuomioistuimeen (Kaukovalta 1934, 395). Kaukovallan tulkinnaassa tapahtuma liittyy tehtaan paikallisiin oloihin ja pitäjän kahden suurmiehen, Wahrenin ja Granfeltin väliseen valtataisteluun.

Ajankohta voi olla puhdasta sattumaa, mutta suomenjuutalaisten historiassa vuosi 1872 oli merkittävä. Silloin alkoi vuosikymmeniä kestävä keskustelu juutalaisten kansalaisoikeuksista Suomessa. Leo Mechelin otti porvarissäädyssä esiin kysymyksen juutalaisten oikeudettomasta asemasta Suomessa (Jacobsson 1951, 116–125, Forsgård 2002, 72–73). Taustalla vaikutti Ruotsin esimerkki. Juutalaisilla Ruotsissa oli täydet kansalaisoikeudet 1870-luvulta lähtien ja he pystyivät (periaatteessa, ei välttämättä käytännössä) toimimaan kaikissa viroissa lukuun ottamatta kirkollisia toimia. Vastaaavat uudistukset oli toteutettu Tanskassa ja Norjassa jo aikaisemmin (Bredefeldt 2008). Suomessa asia ei edennyt. Teologi Axel Fredrik Granfelt ehdotti pappissäädyssä Mechelinin aloitteen hylkäämistä (Jacobsson 1951, 137). Jaakko Nurmen (2015) mukaan Granfelt puhui juutalaisista sinällään varsin myönteisesti kuvaten heitä lahjakkaiksi ja ahkeriksi. Juutalaisten kansalaisoikeuksien vastustamista hän perusteli suomalaisten luonteenlaadulla. Suomalaisten yritteliäisyyden puute teki heistä haavoittuvaisia juutalaisten vaikutusvallalle. Pappissäädyn edustaja Granfelt oli Tammelan kirkkoherran veli.

Keskustelu juutalaisten oikeuksista jakoi suomalaista eliittiä tästä eteenpäin koko Wahrenin loppuelämän ajan. Kysymys suomenjuutalaisten kansalaisoikeuksista ratkesi lopulta vasta Suomen itsenäistyttyä vuosia Wahrenin kuoleman jälkeen. Laki mooseksen-

uskoisten kansalaisoikeuksista astui voimaan tammikuussa 1918. Suomi oli Romanian jälkeen Euroopan toiseksi viimeinen maa, jossa juutalaiset saivat kansalaisoikeudet.

Keskustelu ei sinänsä koskenut suoraan Wahrenin kaltaista ruotsalaistaustaista teollisuuspatruunaa. Kyse oli pääasiassa Krimin sodan päätyttyä Helsinkiin, Turkuun ja Viipuriin muodostuneista pienistä juutalaisista seurakunnista. Suomi ei voinut estää Venäjän armeijaa palvelevien juutalaisten sotilaiden saapumista Suomessa sijaitseviin varuskuntiin, mutta kiista koski sotapalveluksesta vapautettujen juutalaisten perheitä, erityisesti Suomessa "laittomasti" kasvavia juutalaisia lapsia. Perheitä oli kourallinen ja heidän elinkeinotoimintaansa ja asumisoikeutta rajoitettiin ankarasti. Syntyjään ruotsalaisena, lähes koko aikuisikänsä Suomessa asuneena yritysjohtajana ja kartanonomistajana Wahren tuskin samasti itseään jiddiisiä puhuviin, ortodoksijuutalaisia perinteitä harjoittaviin venäläissotilaisiin.

Mutta kansalaisoikeuskeskustelu ei koskenut vain näitä juutalaisia perheitä, vaan se sivusi myös kysymyksiä eurooppalaisuudesta. Osa papistosta ja talonpoikaissäädyn edustajista ammensi argumenttinsa suoraan Euroopan juutalaisvastaisilta puolueilta (Jacobsson 1951, 168–172). Puheenvuoroissa viitattiin "turmioon", jonka juutalaisten kansalaisoikeudet olisivat aiheuttaneet eri puolilla Eurooppaa. Toiset edustajat korostivat humaaneja tai kristillisiä arvoja. Miten kristityksi itseään kutsuva päättäjä saattoi tehdä ihmisen asumisoikeutta ja elämää koskevia päätöksiä, jossa ihmisen ainoa rikos oli hänen syntyperänsä (Jacobsson 1951, 142–143)? Juutalaisten puolustajat hakivat esimerkkejä Ruotsista ja Tanskasta. Näissä maissahan juutalaiset olivat mitä suuremmissa määrin hyödyttäneet ja monipuolistaneet taloutta. Heidän läsnäolonsa oli koko yhteiskunnalle hyödyksi. Juutalaiset Ruotsissa integroituivat osaksi ruotsalaista yhteiskuntaa. Huoli olikin, ettei Suomeen suinkaan tulisi näitä "hyviä" juutalaisia, vaan maahan "vyöryisi hallitsemattomasti köyhiä juutalaisia massoja Itä-Euroopasta" (Jacobsson 1951, 125–126, 128, 134–135).

Tässä ilmapiirissä on ymmärrettävää, että Wahren ei ilmeisesti ottanut millään lailla kantaa "juutalaisuuteen". Santeri Jacobson arvioi 1950-luvulla, että Wahrenia ei juutalaisten asema Suomessa kiinnostanut eikä koskettanut: hän ei ollut missään tekeissä Suomessa asuvien "heimoveljiensä" kanssa (Jacobsson 1951, 92–93). On silti vaikea uskoa, ettei Wahren olisi ollut lähtökohtaisesti hyvinkin myötämielinen juutalaisten asialle, ei oman juutalaisen syntyperänsä takia, vaan omien poliittisten arvojensa takia. Hän oli muun muassa yksi liberaalin puolueen ohjelman allekirjoittajista (Kaukovalta 1934, 449; Karonen 2004). Vaitonaisuus vaikuttaa harkitulta ja johdonmukaiselta. Tamme-
melassa (Forssa ei ollut vielä itsenäinen kunta) Granfeltin ja Wahrenin välit pysyivät huonoina. Granfelt valitti tuomiokapitulille, että Wahren oli käynyt kolmentoista vuoden aikana vain kerran kirkossa (Kaukovalta 1932, 402). Kaukovallan sanoin (1934, 404):

Granfeltin ja Wahrenin joutuminen rettelökannalle herätti pitäjässä suurta huomiota, ja vieläkin [1930-luvulla] se muistetaan. Taikauskoinen maalaiskansansa oli aina ihmeekseen katsellut Wahrenin merkillisiä touhuja ja saavutuksia eikä voinut käsittää, että yksi mies voi saada niin paljon aikaan ja itselleen koota niin "suun-

nattomat” rikkaudet. Kun Forssan patruunaa ei vuosikymmeniin nähty kirkossa, kuiskailivat pitäjäläiset, että hän oli paholaisen kanssa liitossa. Sehän hyvin selitti, miksi kaikki menestyi, mihin hän kävi käsiksi.

Lauseen voi tulkita humoristiseksi loppukaneetiksi, joka kertoo kristilliseen kansankulttuuriin tottuneen maalaisväestön ennakkoluuloista ja hämmennyksestä modernin maailman murroksia kohtaan. Kaukovallan (1932) lyhyesti mainitsema toinen paikallistason selkkaus liittyi kielikysymykseen ja siten paljon eksplisiittisemmin valtaan ja näkemyksiin Suomen tulevaisuudesta.

Ruotsinkielinen Wahren ajautui törmäyskurssille suomenkielisen *Aamulehden* kanssa ja kielsi patruunan oikeudella lehden tilaamisen Forssaan. *Aamulehden* toimituksen tiedustellessa motiiveja tähän Wahren oli niukkasanainen. ”Toimintani vaikuttimista en yksityishenkilönä pidä velvollisuutenani tehdä kellekään selkoa, ja Forssan isännöitsijänä olen tilivelvollinen vain yhtiökokoukselle”, perusteli Wahren (suomennos Kaukovallan). Wahren vakuutti osaavansa suomea ja jopa kirjoittavansa sitä auttavasti, työskennelleensä suomen kielen edistämiseksi yli neljän vuosikymmenen ajan, tunteensa monet keskeiset suomen kehittäjät Lönnrotista lähtien ja tukevansa viittä kansakoulua. Sen sijaan suomenkielisyyssiikkeen saamaa viimeaikaista suuntaa hän piti ”maan yhteisenä onnettomuutena” (Kaukovalta 1932, 451).

Sitä mukaa kun tiivisti toisensa tuntenut vanhempi sukupolvi sivistyneistöä ja ylempää porvaristoa vanheni, nuoremmat toimijat tulivat paljon laajemmista kansankerroksista. Kieliolojen politisoituminen teki normatiiviseksi yhteiskunnalliseksi tavoitteeksi suomalaisen yhteiskunnan kulttuurisen yhtenäistämisen. Toisin kuin vanhempi sukupolvi esimerkiksi Borgströmien salongissa, hieman nuorempi Yrjö Sakari Yrjö Koskinen teki tietoisien eronteon suomenkielisen kansan ja ruotsinkielisten välillä (Tervonen 2014, 146).

Jakolinja näkyi myös suhtautumisessa juutalaisten oikeuksiin. Liberaali ruotsinkielinen porvaristo ja aatelisto ajoivat voimallisimmin ja johdonmukaisimmin juutalaisille kansalaisoikeuksia 1800-luvun loppuvuosina. Suomalaista puoluetta lähellä olevissa lehdistä taas vaadittiin toistuvasti, välillä melko äärimmäisin sanakääntein, kaikkien juutalaisten karkottamista Suomesta (Jacobsson 1951, 151–160).

Sekularisoituvassa Euroopassa retoriikka siirtyi korostamaan kansankulttuuria ja sen yhteyttä maahan. Tässä diskurssissa juutalaiset, olivatpa he kotoisin mistä tahansa, edustivat vierautta Euroopan kansojen keskuudessa, koska he toimivat kulttuuripiirissä, jonka kansantraditiot eivät olleet heidän omiaan (Mosse 1999, 19). Jos kulttuurisen omimisen käsite olisi tunnettu, siitä olisi syytetty nimenomaan juutalaisia. Vanhaa, kristillistä juutalaisvastaisuutta ja modernia antisemitismia yhdistivät juutalaisuuden rinnastaminen ahneuteen, juurettomuuteen ja rahanvaltaan. Jännite kansallismielisen historiakuvan kanssa on ilmeinen.

Vähintään yhtä kiinnostava kuin poliittisessa keskustelussa esiin tuleva näkemys juutalaisista on näissä argumenteissa piirtyvä näkemys suomalaisuudesta. Kuten esi-

merkki Granfeltista toi esiin, yksi argumentti juutalaiskiellon puolesta nimittäin oli, että Suomen talous ja suomalaisten yrittäjyys olivat vielä niin kehittymättömiä, että liike-elämätaidoiltaan ylivoimaisten juutalaisten päästäminen maahan tuhoaisi kokonaan orastavan suomalaisen yrittäjähengen (Jacobsson 1951, 128–130, 134). Nämä näkemykset toistuvat tutkimuskirjallisuudessa vielä vuosikymmeniä myöhemmin.

Sotienvälisen ajan Suomen suhde juutalaisuuteen

Samalla kun Kaukovallan työ tarjoaa polkuja tuleville tutkijoille, se herättää kysymyksiä siitä, mitä kaikkea kirjoittaja on jättänyt käsittelemättä ja miten paljon tutkimusajankohdan ilmapiiri on vaikuttanut näihin valintoihin.

Tämän päivän yrittäjätutkimuksessa tiedetään, että yrittäjätaustaiset maahanmuuttajat eroavat usein maanmiehistään. He ovat tyypillisesti nuorempia ja muita samasta lähtömaasta kotoisin olevia siirtolaisia paremmin koulutettuja. Heillä voi olla sekä kokemusta yrittäjyydestä että perheen kautta saatavia resursseja (Bennet ym. 2020, 253). Wahrenin suku on erinomainen esimerkki maahanmuuttajista, joiden vähemmistöasema ei liity köyhyyteen tai huono-osaisuuteen. Erityisesti Wahrenin ikäluokka Länsi-Euroopassa oli integroitumassa sekulaariin porvaristoon tavalla, jossa rajaus juutalaisten ja "valtaväestön" välillä kävi keinotekoiseksi. Merkittävä osa Wahrenin sukupolven kuuluneista Euroopan johtavista tietelijoita (esim. Karl Marx, s. Trierissä vuonna 1818), taiteilijoista (esim. säveltäjä Felix Mendelssohn, s. Hampurissa vuonna 1809) ja yritysjohtajista oli kastettu lapsena. Nämä juutalaistaustaiset eurooppalaiset huomasivat kuitenkin, että uskonnon ja perinteiden jättäminen ei muun yhteiskunnan silmissä poistanut heidän juutalaisuuttaan. Uudenlaiseksi poliittiseksi voimaksi nousi 1800-luvulla poliittinen antisemitismi, joka nojautui uskonnollisen puhdasoppisuuden asemesta rotuteorioihin. Rotuajattelussa maallistuneet, uskontonsa jättäneet juutalaiset muodostuivat erityiseksi ongelmaksi nimenomaan nopean integroitumisensa takia.

Wahren kuoli vuonna 1885. Hän ehti nähdä väkivaltaisten juutalaisvainojen aallon Venäjällä ja siitä seuranneen siirtolaisuusliikkeen ensimmäiset vuodet. Sen sijaan hänen sukupolvensa ei ehtinyt todistaa eurooppalaisten antisemitististen puolueiden vakiintumista, 1900-luvun kansallissosialismista puhumattakaan. Viimeistään 1900-luvun alkupuolella tieteellinen keskustelu juutalaisten asemasta maailman historiassa politisoitui. Modernin antisemitismin nousu ja sionistisen (juutalaisvaltioon tähtäävän nationalismin) poliittisen toiminnan myötä juutalaisuuteen, siirtolaisuuteen ja taloudelliseen kehitykseen liittyviä kysymyksiä ei voinut enää käsitellä neutraaleina akateemisina pohdintoina (Reuveni 2011, 5–6).

Kaukovalta, jonka teosta yllä on laajasti referoitu, on ilman muuta tuntenut ja seurannut oman aikansa tieteellistä keskustelua juutalaisten merkityksestä Euroopan taloudelliselle kehitykselle. Esimerkiksi wieniläisen taloustieteilijän Werner Sombar-

tin vuonna 1911 ilmestynyt *Die Juden und das Wirtschaftsleben* herätti kiivaan väittelyn juutalaisten merkityksestä Euroopalle ja maailman taloushistorialle sen myötä, kun Euroopan globaali painoarvo 1600-luvulta alkoi nousta. Saksankielisellä alueella Sombartin teosta juutalaisten ja kapitalismin suhteesta pidettiin jo ilmestymishetkellä essentialisoivana ja liioittelevia stereotyyppioita lietsovana. Toisaalta sionistisen liikkeen parissa sitä ylistettiin (Reuveni 2011, 3–6).

Sombartin työ huomioitiin talousoppineiden parissa myös Suomessa. Finanssiopin professori Ernst Nevanlinna kirjoitti siitä kirja-arvion. Hän oli vaikuttunut työstä, mutta myös hämmentynyt ajatuksesta, että juutalaisilla voisi olla merkittävä rooli eurooppalaisten valtioiden synnyssä (Nevanlinna 1911). Helsingin kauppakorkeakoulun rehtori Kyösti Järvinen, myöhemmin Suomen valtiovarainministeri, julkaisi seuraavana vuonna suomenkielisen käännöksen ”Juutalaiset nykyaikaisen talouselämän kehittäjinä” (1912).

Esimerkiksi Vilho Annala, taloushistorioitsija ja myöhemmin Isänmaallisen kansanliikkeen ministeri, esittää kapitalismin kehityksen väitöskirjassaan *Suomen varhaiskapitalistinen teollisuus* (1928) pitkälti Sombartia mukaillen. Niin merkittävä oli tuon ajan keskusteluissa juutalaisuuden merkitys kapitalismin synnylle, että Annala pohti kapitalismin historiallisia juuria Suomessa. Muilta osin hyvin aikaa kestänyt teos liittää juutalaisuuden moderniin kapitalismiin hätkähdyttävällä ja myöhemmän historian näkökulmasta hyvin ongelmallisella tavalla. Annalan (1928, 9) mukaan ”Juutalaiset (...) omaksuivat liikeperiaatteekseen voitontavoittelun, vieläpä äärimmäisen häikäilemättömyyteen saakka sen takia, että he olivat vieraita niille kansoille, joiden keskuuteen he olivat levinneet.”

Annalan kaltaisten suomalaisten ajattelijoiden ja poliitikkojen suhtautumistapa juutalaisuuteen on pysähdyttävä, muttei kovin yllättävä. Huomionarvoista suomalaisen yhteiskunnan kannalta on myös, minkälainen kuva näillä taloustieteilijöillä oli kansainvälisen kaupan, finanssialan, teknologisen kehityksen ja kapitalismin historiasta.

Vähemmistöjen historian tarkastelun kautta aukeaa kysymyksiä suomalaisen yhteiskunnan ymmärryksestä suhteessa kapitalismin historiaan, joka kietoutuu keskusteluun muuttoliikkeistä ja vähemmistöistä.

Yhteenvedo: ruotsalaistaustainen tehtaanpatruuna ja juutalainen maahanmuuttaja

Muuttoliikkeiden ja taloudellisen kehityksen suhde on yhteiskuntatieteiden ikuisuus-aiheita. Tässä keskustelussa kansallisvaltioiden rajat tulevat nopeasti vastaan. Osaamisen, tietotaidon ja pääomien liikkuminen ei noudata maiden rajoja.

Wahren kuului 1800-luvun Suomen liberaaliin, ruotsinkieliseen ja uudistusmieliseen porvaristoon, jossa perheiden sukujuuret olivat usein paljon Suomen maaperää

laajemmalla Itämeren alueella. Monen tausta ei uskonnollista taustaa lukuun ottamatta erityisesti eronnut Wahrenista. Charlotta Wolff (2016, 2020) on kuvannut näitä piirejä osuvasti kosmopoliittiseksi siirtolaisuudeksi. Niissä moninaisia ja päällekkäisiä kansallisia identiteettejä pidettiin luonnollisina ja juutalaisuutta lähtökohtaisesti uskontona, ei kansallisuutena.

Wahrenin aikalaisten valinta jättää juutalainen tausta mainitsematta vaikuttaa tästä näkökulmasta johdonmukaiselta. Näin siltikin, että juutalainen syntyperä tekee hänestä poikkeuksellisen suomalaisessa talouseliitissä. Liike-elämä rakentui 1800-luvulla perhesuhteiden varaan. Kun tarkastelussa on Axel Wilhelm Wahren teollistajana ja kartanonomistajana, keskeistä on hänen kansainvälisyytensä ja perheensä yrittäjätausta, ei lapsuudenperheen uskonto sinänsä. Wahrenin Suomessa saama tuki kertoo vähitellen rakentuneesta luottamuksesta häntä kohtaan.

Wahrenin sukupolvelle – ja erityisesti tämän sukupolven lapsille – oli musertava pettymys huomata, miten koveneva nationalistinen ilmapiiri kyseenalaisti juutalais-taustaisten kansalaisten legitimitietin myös niiden kohdalla, joilla ei ollut erityistä juutalaista identiteettiä (Stanislawski 2001; Ruotsia koskien Bredefeldt 2008, 63–67). Tätä taustaa vasten voi kysyä, miksi korostaa Wahrenin perheen juutalaisuutta.

Päätös häivyttää perhetausta voi liittyä myös muihin syihin kuin haluun kunnioittaa 140 vuotta sitten eläneen ihmisen toiveita. Euroopan suhde juutalaisuuteen on jännitteinen. Keskustelu juutalaisuudesta politisoitui voimakkaasti 1900-luvun alkupuoliskolla. Toisen maailmansodan ja holokaustin jälkeisinä vuosikymmeninä yrittäjien juutalaisen taustan esiintuominen yleisessä taloushistoriallisessa tutkimuksessa näyttäytyi arveluttavana (Rürup 2004). Yrityshistorian ja liiketoiminnan tutkijat pyrkivät välttämään aihepiiriä. Kaikkeahan ei voi koskaan kertoa, eivätkä kaikki yksityiskohdat ole argumenttien kannalta oleellisia. Päinvastoin irralliset maininnat juutalaisuudesta saattavat kirjoittajan helposti outoon valoon. Jos juutalaisuus ei liity asiaan, miksi tuoda sitä esiin?

Kysymyksen voi kääntää toisinpäin. Mitä jää sanomatta, jos juutalaista taustaa ei tuoda esiin, ja mitä seurauksia tästä on 1800-luvun Suomen historiakuvalle? Juutalaisuuden häivyttäminen sumentaa poliittisen kehityksen, jossa autonomian ajan Suomi loittoni yhä kauemmaksi Länsi-Euroopasta ja Skandinavian maista kansalaisuuteen liittyvissä kysymyksissä. Keskustelu juutalaisten oikeudesta asettua maahan ei suoraan liittynyt Wahrenin henkilönä, mutta se kertoo suomalaisen yhteiskunnan suhteesta etnisyyteen ja siirtolaisuuteen. Juutalaisista käytetyt sanamuodot jo yksin todistivat, miksi Wahrenin juutalaisen taustan esiintuominen olisi ollut ongelmallista hänen elinaikanaan sekä hänelle itselleen, että hänen ympäristölleen. Kenties se on ollut sitä myös häntä tutkiville historiantutkijoille. Valtiopäiväkeskustelut ovat tärkeitä myös toisesta syystä. Ne osoittavat, että suomalaiset säätyläiset seurasivat eurooppalaista keskustelua ja sovelsivat näitä teemoja Suomeen. Koska moni perusteli juutalasiin liittyviä näkökantoja taloudellisilla seikoilla, puheenvuorot juutalaisista tuovat esiin päättäjien ja ajattelijoiden näkemyksiä modernin yhteiskunnan peruskysymyksistä: kansalaisuudesta, universalismista ja yrittäjyydestä.

Erityisesti suomenkielisissä keskusteluissa eri vuosikymmeninä toistunut näkemys, jonka mukaan juutalaiset ”liian kehittyneillä liikemiestaidoillaan” uhkasivat Suomen orastavaa talouselämää, avaa kiinnostavalla tavalla suomalaisten päättäjien talouteen ja liiketoimintaan liittyviä näkemyksiä. Vaikuttaa siltä, että myös 1900-luvun alun suomalaiset taloustieteilijät lähtivät paradigmasta, jossa valtio oli yhteiskunnallisen kehityksen tulos ja luonnollinen tulokulma talouden tarkasteluun. Tällaisessa lähestymistavassa vähemmistöt ja maahanmuuttajat – ja erityisesti muuttavat vähemmistöt – olivat aina marginaalissa. Ristiriita modernin kapitalismin historian kanssa on ilmeinen ja sen purkaminen auttaisi ymmärtämään Suomen taloushistorian sokeita pisteitä.

Erilaisiin vähemmistöihin ja diasporiin liittyvä tutkimus on monikertaistunut 1990-luvulta lähtien. Tämän luvun tarkoituksena on ollut osoittaa, että maailma on aina ollut kansainvälinen ja siirtolaisuus yhteiskunnallisen kehityksen edellytys (Hoffman 2016). Wahrenin ja Lammin sukujen maahanmuuttotaustan ja vähemmistöaseman esiin tuominen sitoo Jokioisten verkatehtaan ja Forssan osaksi maailmantalouden kehitystä. Teknologinen kehitys vaati 1700-luvun Ruotsissa taloudellisten doktriinien ja uskonnollisen puhdasoppisuuden kyseenalaistamista. Eurooppalaisten kauppakomppanioiden välittämät sokeri, tee, puuvilla ja muiden siirtomaatavaroiden virta muokkasi eurooppalaisten kulutustottumuksia. Puuvillan kaltaisten raaka-aineiden yleistyminen edisti teollisuuden mekaniisoitumista.

Kyse ei liioin ollut mistä tahansa siirtolaisuudesta, vaan hyvin valikoivasta maahanmuutosta. Wahrenin lapsuusperheen kaltaisten saksanjuutalaistenyrittäjäsukujen toiminta liittyy kansainvälisten investointien, kaupan ja teknologian siirtymisen historiaan. Näiden yhteiskunnan eliittiin lukeutuvien perheiden tarkastelu haastaa vähemmistötutkimuksessa usein esiintyvän rinnastuksen vähemmistöjen ja marginaalisen yhteiskunnallisen aseman välillä. Siksi Wahrenia on syytä tarkastella sekä ruotsalais-taustaisena suomalaisena teollistajana että juutalaistaustaisena maahanmuuttajana.

Lähteet

- Alho, Keijo (1961). *Suomen teollisuuden suurmiehiä: 12 elämäkertaa, 191 kuvaa*. Porvoo: WSOY.
- Annala, Vilho (1928). *Suomen varhaiskapitalistinen teollisuus Ruotsin vallan aikana*. Helsinki: Kansantaloustieteellinen yhdistys.
- Bruun, Christian (1885). Minnesruna över Axel Wilhelm Wahren. *Tekniska Föreningens i Finland Förhandlingar*, 1, 132–134.
- Järvinen, Kyösti (1912). Juutalaiset nykyaikaisen talouselämän kehittäjinä: Werner Sombartin teoksesta ”die Juden und das Wirtschaftsleben”. Porvoo: WSOY.
- Kaukovalta, Kauko (1934). *Forssan puuvillatehtaan historia: 1847–1934*. Forssa: Osakeyhtiö Forssa.

- Nevanlinna, Ernst (1911). Arvosteluja Wenner Sombart, die juden und das Wirtschaftleben. *Historiallinen Aikakauskirja*, 9 (5), 357–361.
- Niemi, Onni (1964). Axel Wilhelm Wahren: Toiminnan varhaisin kausi Suomessa 1838–1852. *Lounais-Hämeen Kotiseutu- ja museoyhdistyksen vuosikirja XXXIII*. Forssa: Lounais-Hämeen museoyhdistys, 9–80.
- Palmén, Ernst (1883). Axel Wilhelm Wahren. *Biografinen nimikirja: Elämäkertoja Suomen entisiltä ja nykyajoilta*. Suomen Historiallisen Seuran julkaisuja. Helsinki: G.W. Edlund, 723–724.
- Sombart, Werner (1911). *Die Juden und das Wirtschaftsleben*. Leipzig: Duncker & Humblot.

Kirjallisuus

- Bennet, Robert, Harry Smith, Carr van Lieshout, Piero Monebruno & Gill Newton (2020). *The Age of Entrepreneurship: Business Proprietors, Self-Employment and Corporations since 1851*. Routledge International Studies in Business History. London: Routledge.
- Bredfeldt, Rita (2008). *Judiskt liv i Stockholm och Norden: Ekonomi, identitet och assimilering 1850–1930*. Stockholm: Stockholmia.
- Bredfeldt, Rita (2018). Den judiska invandringen – de första hundra åren. Yvonne Jacobsson, Gabriel Herdevall & Petr Zupanc (red.), *Gravstenar berättar. Judiskt liv i Stockholm 1775–1875*. Stockholm: Judiska församlingen i Stockholm/Stockholmia, 45–90.
- Carlsson, Carl Henrik (2018). Tidiga judar i Stockholm. Yvonne Jacobsson, Gabriel Herdevall & Petr Zupanc, *Gravstenar berättar. Judiskt liv i Stockholm 1775–1875*. Stockholm: Judiska församlingen i Stockholm/Stockholmia, 113–143.
- Ekholm, Laura (2013). *Boundaries of an Urban Minority: The Helsinki Jewish Community from the End of Imperial Russia until the 1970s*. Publications of the Department of Political and Economic Studies 11, University of Helsinki.
- Ekholm, Laura & Riitta Hjerpe (2019). Ulkomaiset yritykset Suomessa: Toiveet ja pelot. Sakari Saaritsa & Juhani Koponen (toim.), *Nälkämaasta hyvinvointivaltioksi: Suomi kehityksen kiinniottajana*. Helsinki: Gaudeamus, 237–254.
- Fine, Robert & Philip Spencer (2018). *Antisemitism and the Left. On the Return of the Jewish Question*. Manchester, UK: Manchester University Press.
- Forsgård, Nils Erik (2002). *Alias Finkelstein: Studier i antisemitisk retorik*. Schildts.
- Herranen, Timo (2007). Wahren, Axel Wilhelm. *Kansallisbiografia-verkkajulkaisu. Studia biographica 4*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Luettu 31.5.2020.
- Herranen, Timo (2009). Wahren, Axel Wilhelm (1814–1885): industriidkare. *Biografiskt lexikon för Finland. 2, Ryska tiden*. Henrik Knif, Julia Dahlberg, Jeanette Forsén & Fredrik Hertzberg (red.) (red.), Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland, 942–944.
- Hoffman, Christhard (2016). Jewish History as a History of Immigration: An Overview of Current Historiography in the Scandinavian Countries. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 27, 203–222. DOI: <https://doi.org/10.30674/scripta.66576>

- Jacobsson, Santeri (1951). *Taistelu ihmisoikeuksista: Yhteiskunnallis-historiallinen tutkimus Ruotsin ja Suomen juutalaiskysymyksen vaiheista*. Jyväskylä: Gummerus.
- Karonen, Petri (2004). *Patruunat ja poliitikot: yritysjohtajat taloudellisina ja poliittisina toimijoina Suomessa 1600–1920*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kenig, Piotr (2001). *Zur Gesichte von Bielitz-Biala bis 1918*. Übersetzung Alois Kremsa. Saata-
villa: <https://www.polenia-w-austrii.at/zur-geschichte-von-bielitz-biala-bis-1918/3/>.
Luettu 30.4.2020.
- Mosse, George (1999). Die Juden im Zeitalter des modernen Nationalismus. Peter Alter,
Claus-Ekkehard Bärsch & Peter Berghoff (Hersg.), *Die Konstruktion der Nation gegen
die Juden*. München: Wilhelm Fink Verlag, 15–25.
- Muir, Simo (2004). *Yiddish in Helsinki: Study of a Colonial Yiddish Dialect and Culture*. *Studia
orientalia* 100. Helsinki: The Finnish Oriental Society.
- Nurmi, J. (2015). *Juutalaiset Kangasalan karhun kynsissä-Agathon Meurmanin kannanotot
juutalaiskysymykseen valtiopäivillä ja julkisessa keskustelussa*. *Historian pro gradu
–tutkielma*, Tampereen yliopisto.
- Ojala, Jari (2000). Borgström, Henrik. *Kansallisbiografia-verkkojulkaisu. Studia Biog-
raphica* 4. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Saatavilla: [http://urn.fi/
urn:nbn:fi:sks-kbg-004242](http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-004242). Luettu 31.5.2020.
- Peltola, Jarmo (2019). The British Contribution to the Birth of the Finnish Cotton Industry
(1820–1870). *Continuity and Change*, 34 (1), 63–89. DOI:10.1017/S0268416019000080
- Reuveni, Gideon (2011). Prolegomena to an "Economic Turn" in Jewish History. Gideon
Reuveni & Sarah Wobick-Segev (eds.), *The Economy in Jewish History: New Perspectives
on the Interrelationship between Ethnicity and Economic Life*. New York (NY): Berghahn
Books, 1–22.
- Rürup, Reinhard (2004). A Success Story and Its Limits: European Jewish Social History
in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries. *Jewish Social Studies*, 11 (1), 3–15.
- Stanislawski, Michael (2001). *Zionism and the Fin de Siècle: Cosmopolitanism and National-
ism from Nordau to Jabotinsky*. Berkeley: University of California Press.
- Tervonen, Miika (2014). Historiankirjoitus ja myytti yhden kulttuurin Suomesta.
Pirjo Markkola, Hanna Snellman & Ann-Catrin Östman (toim.), *Kotiseutu ja kansa-
kunta. Miten suomalaista historiaa on rakennettu*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisu-
uden Seura, 137–162.
- Valanto, Sirkka (2003). Chiewitz, Georg Theodor. *Kansallisbiografia-verkkojulkaisu. Studia
Biographica* 4. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Saatavilla [http://urn.fi/
urn:nbn:fi:sks-kbg-003168](http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-003168). Luettu 31.5.2020.
- Wolff, Charlotta (2016). Elitinvandring och kosmopolitism i 1800-talets Finland. Mats
Wickström & Charlotta Wolff (red.), *Mångkulturalitet, migration och minoriteter i Fin-
land under tre sekel*. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland, 105–127.
- Wolff, Charlotta (2020). *Edelläkävijät. Neljän suurkauppiassuvun tarina modernisoituvasta
Suomesta*. Helsinki: Gaudeamus.

II

Pakolaisuus

6. Suomenjuutalaisten evakuointisuunnitelmat Ruotsiin vuonna 1944

Simo Muir

Helsingin juutalaisen seurakunnan vuoden 1944 vuosikertomus toteaa, että ”suomenjuutalainen yhteisö ei ole koskaan kokenut asemaansa niin uhatuksi kuin tuona vuonna”. Yhteisön sodanjälkeinen muisti ja kertomus toisen maailmansodan tapahtumista juutalaisten osalta ei kuitenkaan laita painoa vuoteen 1944, vaan pikemminkin vaikeenee tuon vuoden tapahtumista. Pääpaino Suomen holokaustikytösten käsittelyssä on ollut pitkään Himmlerin vierailussa kesällä 1942, kahdeksan juutalaispakolaisen karkotuksessa saman vuoden marraskuussa sekä juutalaisten sotavankien luovutuksissa (ks. Suominen 1979; Torvinen 1984; Rautkallio 1985; Rautkallio 2004; Sana 2004; Silvennoinen 2008; Suolahti 2016). Suomenjuutalaisten tilanne on jäänyt pitkälti näiden karkotusten ja luovutusten varjoon. Syynä tähän on ollut osaltaan myös se, että heti vuonna 1944 Suomen irrottauduttua sodasta Saksan rinnalla kehittyi kertomus, jonka mukaan suomenjuutalaiset eivät olisi kokeneet asemaansa lainkaan uhatuksi. Sen sijaan sodan aikana he lunastivat paikkansa suomalaisessa yhteiskunnassa, menettihän yhteisö myös omia jäseniään rintamalla (Ekholm 2014). Sota on näin ollen nähty pitkälti positiivisena ja yhdistävänä kokemuksena, täydellisenä vastakohtana Euroopan juutalaisen yhteisön kokemuksille natsi-Saksassa ja sen miehittämällä alueella. Suomi on nähty monessa suhteessa poikkeuksena holokaustin historiassa ja moni haluaa vieläkin nähdä asian näin. Uuden tutkimustiedon omaksuminen tällä saralla ei ole kitkatonta suomalaisessa historiakulttuurissa, kuten keskustelu suomalaisten SS-vapaaehtoisten osallisuudesta holokaustiin on osoittanut. Tämän luvun tarkoituksena on tarkastella historiallisten asiakirjojen valossa vuoden 1944 suomenjuutalaisen yhteisön johdon laatimia evakuointisuunnitelmia ja toteutuneita siirtoja Ruotsiin. Tarkastelun keskiössä ovat nimenomaan juutalaisen yhteisön toimet. Näissä korostuu vähemmistön ja sen edustajien oma toimijuus, joka vaikutti viranomaisten päätöksentekoon.

Suomen juutalainen yhteisö oli 1930-luvulle tultaessa varsin homogeeninen yhteisö, sillä suurin osa sen jäsenistä polveutui tsaarinaikana autonomiseen Suomeen

asettuneista juutalaisista sotilaista. Heidän kollektiivisessa muistissaan säilyivät 1880-luvun ja 1900-luvun alun juutalaisten karkotukset Suomesta takaisin synnyinseuduille Venäjälle ja niiden aiheuttama turvattomuuden tunne. Monet Suomessa asuneet juutalaiset olivat muuttaneet Pohjois-Amerikkaan osana laajaa Itä-Euroopan juutalaisten emigraatiota. Vasta Suomen itsenäistymisen myötä juutalainen väestö saattoi anoa maan kansalaisuutta. Alkuperäisen sotilastaustaisen juutalaisen väestön lisäksi yhteisöissä oli Venäjän vallankumousta paenneita sekä lähinnä Baltiasta ja Puolasta avioliiton ja työn perässä maahan tulleita juutalaisia. Myöhemmin tulleet ryhmät olivat kuitenkin vähemmistössä. Valtaosa maamme juutalaisten yhteisöjen jäsenistä toimi vaatetus- ja tekstiilialalla ja he olivat omaksuneet Helsingissä ja Turussa ruotsin ja Viipurissa suomen kielen. Vaikka juutalaiset seurakunnat virallisesti edustivat itäeurooppalaista ortodoksijuutalaisuutta, niiden jäsenet osoittivat enenevässä määrin maallistumisen merkkejä. Suomenjuutalaiset kannattivat keskusta- ja oikeistosionismia ja yhteisöissä oli aktiivista yhdistys- ja järjestötoimintaa. Joitakin suomenjuutalaisia muutti 1920–1930-luvuilla Palestiinaan, johon kaavailtiin omaa *Kfar Finlandiaa*, Suomi-kylää. Suomen juutalaisten yhteisöjen, joissa oli toisen maailmansodan alla noin 2 000 jäsentä, kattojärjestönä ja edunvalvojana toimi vuonna 1933 perustettu Suomen juutalaisten seurakuntien keskusneuvosto. Seurakuntien ohella se oli vahvasti verkostoitunut ylijarajisten juutalaisten järjestöjen ja organisaatioiden kanssa. Itäeurooppalaisesta taustasta huolimatta Suomen juutalaiset yhteisöt loivat yhteyksiä erityisesti Ruotsin juutalaisen yhteisön kanssa, missä yhteinen kieli ruotsi oli avaintekijä. Keskeinen yhteistyön muoto oli Pohjoismaainen juutalainen nuorisoliitto Skandinaviska Judiska Undgdomsförbundet (SJUF), joka järjesti nuorisoleirejä ja konferensseja vahvistaen yhteistä pohjoismaista juutalaista identiteettiä. Tiiviitä yhteyksiä Ruotsiin syntyi myös perhe- ja liikesuhteiden myötä. (Torvinen 1989; Harviainen & Illman 1998; Muir 2004; Ekholm 2013; Banik & Ekholm 2019; Muir & Tuori 2019.)

Kesällä 1938 Itävallan Anschlussin jälkeen Suomeen pakeni toista sataa itävallanjuutalaista pakolaista. Elokuussa Suomen hallitus kuitenkin asetti juutalaisille pakolaisille viisumipakon, mikä johti 60 pakolaisen ryhmän käännättämiseen takaisin Saksaan (Torvinen 1984, 93). Ennen tätä maahan päässeiden parin sadan pakolaisen ylläpito lankesi juutalaisten yhteisöjen harteille. Heidän asioidensa hoitoon Helsingin juutalainen yhteisö perusti Pakolaiskomitean, joka sai jatkosodan puhkeamiseen asti avustusta American Jewish Joint Distribution Committeelta (Torvinen 1984, 145–146). Pakolaiskomitea hoiti myös satojen juutalaisten kauttakulkijoiden viisumi- ja matkustusasioita yhteistyössä kansainvälisen HICEM-järjestön kanssa. HICEM oli kolmen siirtolaisjärjestön (Hebrew Immigrant Aid Society, Jewish Colonization Association ja Emigdirect) yhteenliittymä. Valtiollinen poliisi Valpo luovutti 6.11.1942 saksalaisille kahdeksan juutalaista pakolaista, mikä antoi juutalaiselle yhteisölle konkreettisen syyn pelätä, että heidät kaikki saatettaisiin luovuttaa saksalaisille. Juutalaisten karkotukset Norjasta ja Tanskasta lisäsivät entisestään turvattomuuden tunnetta.

Ruotsalaisista ja yhdysvaltalaisista arkistoista löytyvät asiakirjat tuovat esille uutta tietoa pitkälle viedyistä suunnitelmista evakuoita kaikki suomenjuutalaiset turvaan Ruotsiin kesällä 1944. Suomenjuutalainen yhteisö, joka oli hyvin perillä Euroopan juutalaisten systemaattisesta tuhoamisesta, koki asemansa äärimmäisen uhatuksi, etenkin kun he seurasivat, mitä Unkarin juutalaiselle yhteisölle tapahtui tuona keväänä. Saksan otettua vallan juutalaiset suljettiin gettoihin ja heidän joukkokuljetuksensa Auschwitziin alkoivat. Suomenjuutalaisten evakuointisuunnitelmat saivat tukea Ruotsin viranomaisilta. Yhdysvaltain War Refugee Board, joka oli myös Raoul Wallenbergin johtaman unkarinjuutalaisten pelastusoperaation takana, antoi taloudellisen tukensa suomenjuutalaisten siirrolle Ruotsiin. Washingtonissa sijaitsevassa Kansallisarkistossa säilytettävissä War Refugee Boardin kansioissa yhdistyvät erikoisella tavalla Euroopan vielä elossa olevan suurimman ja pienimmän juutalaisväestön vaiheet ja kohtalot. Keväällä 1944 suhteellisesti suuri määrä suomenjuutalaisia lapsia, Suomeen saapuneet juutalaiset pakolaiset sekä joukko niin kutsutun Nansen-passin omaavia suomenjuutalaisia siirtyi Ruotsiin turvaan. Jälkimmäinen ryhmä oli entisen Venäjän valtakunnan alamaisia, joilla oli Kansainliiton antama Nansen-pakolaispassi. Lopulta laajamittaiseen evakuointiin, joka olisi käsittänyt myös rintamalla olevat juutalaiset, ei ollut tarvetta, kun Saksan joukot kokivat suuria tappioita Baltissa ja Suomi solmi rauhan Neuvostoliiton kanssa syyskuussa 1944.

Vaikka vuoden 1944 tapahtumat ja evakuointisuunnitelmat eivät sellaisenaan ole tulleet osaksi suomenjuutalaisten (virallista) kertomusta tai jääneet kollektiiviseen muistiin, yksittäisten henkilöiden kertomukset sisältävät viitteitä niihin. Taru Mäkelän (1997) dokumenttielokuvassa *David: tarinoita kunniaista ja häpeästä* eräät haastateltavat kertovat pakosuunnitelmista, siitä miten rannikolla oli laivoja valmiina evakuoimaan juutalaiset Ruotsiin tilanteen niin vaatiessa. Kertomukset eivät kuitenkaan muodosta yhtenäistä kuvaa siitä, mitä, missä ja milloin oli suunniteltu tapahtuvaksi, saati käsitystä yllirajaisella tasolla laaditusta laajamittaisesta pakosuunnitelmasta. Myös suomalainen tutkimuskirjallisuus on ollut niukkasanainen näistä suunnitelmista, osittain siitäkin syystä, että keskeisimmät dokumentit ovat ulkomaisissa arkistoissa. Suomenjuutalaisten historiaa ja juutalaisten pakolaisten vaiheita tutkinut edesmennyt poliittisen historian tutkija Taimi Torvinen (1984) käsittelee juutalaisten pakolaisten siirtämistä Ruotsiin osana pidempää prosessia, mutta ei kytke sitä laajempiin evakuointisuunnitelmiin, jotka olisivat käsittäneet myös varsinaiset Suomen juutalaisten seurakuntien jäsenet. Suomenjuutalaisia käsittelevässä kirjassaan Torvinen (1989, 160) viittaa muutamalla lauseella suomenjuutalaisten evakuointisuunnitelmiin ja joidenkin äitien ja lasten siirtymiseen Ruotsiin kesällä 1944. Pakolaisten karkotuksesta kirjoittanut toimittaja Elina Sana (ent. Suominen, 1979, 227) puolestaan toteaa *Kuolemanlaiva*-kirjassaan: "Eräiden tietojen mukaan vasta Ribbentrop-sopimuksen aikana Suomen kansalaisina olevat juutalaiset pelästyivät ja valmistautuivat joukkopakoon maasta", mutta ei käsittele asiaa sen enempää. Suomenjuutalaisten lasten evakuointi on puolestaan nähty osana laajempaa sotalasten siirtoa Ruotsiin turvaan

Helsingin pommituksilta, ei niinkään erillisenä prosessina, jonka vaikuttimena on saattanut olla pelko luovutuksista kuolemanleireille (Weintraub 1997, 100–104). Toisaalta joidenkin historioitsijoiden kuten Hannu Rautkallion (2004) pyrkimyksenä on ollut osoittaa, miten virallinen Suomi aktiivisesti suojeli maan omaa juutalaista väestöään ja tänne tulleita pakolaisia (Muir 2013, 59–60). Kertomus alati kasvavasta pelosta, evakuointisuunnitelmista ja toteutuneista evakuoinneista vuonna 1944 ei sovi tähän kuvaan.

Seuraavaksi luon katsauksen siihen, mitä tietoa juutalaisen yhteisön johdolla oli meneillään olevasta juutalaisten kansanmurhasta ja millaiset uhkakuvat antoivat syyn pakosuunnitelmien laatimiselle. Tämän jälkeen tarkastelen keväällä 1944 Ruotsiin suuntautuneiden evakuointien sarjaa ja kesällä 1944 suunniteltua juutalaisen yhteisön joukkoevakuointia Ruotsiin. Lopuksi pohdin, mitkä tekijät johtivat siihen, että vuoden 1944 evakuointisuunnitelmista vaiettiin ja että niistä ei tullut osa suomenjuutalaisten toisen maailmansodan kertomusta. Tämä perustuu pääosin Helsingin juutalaisen seurakunnan ja Suomen juutalaisten seurakuntien keskusneuvoston (Kansallisarkisto), Tukholman juutalaisen seurakunnan pakolaisosaston (Riksarkivet, Tukholma), War Refugee Boardin (National Archives, Washington), American Jewish Joint Distribution Committeeen (Joint Distribution Committee Archives, New York) ja World Zionist Organisationin (Central Zionist Archives, Jerusalem) pöytäkirjojen, kirjeenvaihdon ja muistoiden analyysiin. Tämän lisäksi teen viittauksia toisen maailmansodan ajan suomalaisen, ruotsalaisen ja englantilaisen lehdistöön sekä suomenjuutalaisten muistitietoon. Analyysissä tukeudun Suomen ja suomenjuutalaisten toisen maailmansodan ajan historiaa sekä holokaustia käsittelevään tutkimuskirjallisuuteen.

Kuva kansanmurhasta hahmottuu

Jatkosodan aikana suomenjuutalaisilla ja erityisesti sen johdolla oli monia väyliä, joiden kautta he saivat tietoa Suomen aseveljen natsi-Saksan suorittamista juutalaisten vainoista ja kansanmurhasta. Yksi keskeisin lähde olivat ruotsalaiset lehdet, jotka kirjoittivat tapahtumien kehityksestä usein hyvin avoimesti, samaan aikaan kun Suomen lehdistössä vallitsi tiukka sensuuri (Levine 1996, 120; Holmila 2011, 13). Ruotsalaisten päivälehtien ohella juutalaiset aikakauslehdet, kuten *Judisk Krönika* ja *Judisk Tidsskrift*, raportoivat hyvinkin yksityiskohtaisesti juutalaisiin kohdistuvasta väkivallasta ja heidän systemaattisesta tuhoamisestaan Saksassa ja sen valloittamilla alueilla (Rudberg 2017, 189). Nämä lehdet olivat myös luettavissa Helsingin juutalaisessa seurakunnassa ja tätä kautta sen työntekijöille ja jäsenille muodostui ”pala palalta” käsitys, mitä oli tapahtumassa. Aluksi uutisiin suhtauduttiin juutalaisten keskuudessa eri puolilla maailmaa epäilyksellä, mutta uutisten määrän lisääntyessä ja sisällön tarkentuessa epäily vähitellen häveni (Bauer 1989, 101).

Jatkosodan alkaessa kesällä 1941 oli jo yleistä tietoa, että Saksan miehittämissä maissa juutalaiset joutuivat pitämään keltaista tähteä ja että heidät oli suljettu gettoihin. Operaatio Barbarossan myötä alkoi kuitenkin laajamittainen juutalaisten murhaaminen itärintamalla. *Judisk Krönikan* (1941) joulukuun numero raportoi ”kaikkein kauheimmanlaatuisista uutisista”, juutalaisten joukkomurhista Itä-Puolassa ja Ukrainassa. Pelkästään Kiovassa ammuttiin syyskuussa kahden päivän aikana Babi Jarin rotkoihin yli 30 000 Kiovan juutalaista naista, lasta ja vanhusta. Helsingin juutalaisen seurakunnan sihteeri Jac Weinstein (1942) totesi pian lehden ilmestymisen jälkeen, 3.1.1942 päiväämässään juutalaisen kansan kohtaloa kuvaavassa runossaan 1942, ”Olemme ylittäneet kynnyksen uuteen vuoteen, / olemme kahlanneet kaulaa myöden veressä / ja veren tahrinat ovat tuoreet jäljet, / joita jahdattu kansa jättää jälkeensä”.¹ Kesällä 1942 operaatio Reinhardin myötä alkoi puolanjuutalaisten gettojen likvidaatio ja massamurhaaminen kuolemanleireissä. Lehdistön ohella muun muassa BBC:n radiolähetykset, joita muistitiedon mukaan myös suomenjuutalaiset kuuntelivat, antoivat tietoja tapahtumien kulusta (Muir 2016a, 90). Toukokuussa 1942 BBC levitti lähetyksissään puolanjuutalaisen Szmul Zygielbojmin, joka edusti vasemmistolaista *Bund*-puoluetta Puolan kansallisessa neuvostossa Lontoossa, laatimaa raporttia, jonka mukaan puolanjuutalaiset aiottiin tuhota systemaattisesti. Zygielbojmin raportti sisälsi myös tietoja itärintamalla tapahtuvista juutalaisten siviilien joukkoampumisista ja kaasuvaunujen käytöstä Chelmnon lähistöllä. (Bauer 1989, 103.)

Lokakuussa 1942 Helsingin juutalaisen seurakunnan johto sai tiedon, jonka mukaan Valpo suunnitteli tiettyjen juutalaisten pakolaisten karkottamista (Torvinen 1984, 186–200; Silvennoinen 2013, 194–217). Suomen juutalaisten seurakuntien keskusneuvoston puheenjohtaja Isaac Pergament ja Helsingin juutalaisen seurakunnan varapuheenjohtaja Jonas Jakobson luovuttivat 2.11.1942 pääministeri Jukka Rangelille vetoomuksen, jossa he pyysivät, että juutalaisille pakolaisille myönnettäisiin oleskeluja työluvat (Torvinen 1984, 195; SJSK 1942a). Vetoomuksesta sekä sosiaalidemokraattien vastustuksesta huolimatta 6.11.1942 karkotettiin kahdeksan juutalaista pakolaista Saksaan mukanaan joukko muita ulkomaalaisia. Karkotusten ja erityisesti työleireillä olevien miesten vaikean tilanteen vuoksi juutalainen yhteisö alkoi suunnitella pakolaisten evakuoointia Ruotsiin. Helsingin juutalaisen seurakunnan hallintoneuvosto lähetti Pergamentin Tukholmaan neuvottelemaan asiasta (Torvinen 1984, 256; HJSH 1942).

Tukholman juutalaisen seurakunnan johto oli suomenjuutalaisille median ohella tärkeä tiedonlähde liittyen juutalaisten kansanmurhaan. Ennen Pergamentin saapumista Tukholmaan juutalainen seurakunta oli vastaanottanut *World Jewish Congressin* puheenjohtajan rabbi Stephen S. Wisen sähkeen New Yorkista. Sähkeen mukaan Hitlerin suunnitelma tuhota kaikki juutalaiset oli saanut lisävahvistusta, ja joulukuuhun 1942 mennessä kaksi miljoonaa juutalaista oli jo murhattu (WJC 1942). Wisen sähke perustui

¹ ”Vi vadat över tröskeln till nya året, / vi vadat halsen uti blod / och blodbesudlat blir det färska spåret, / som trampas upp av jäktad människoflod”.

myöhemmin tunnetuksi tulleeseen Riegnerin sähköeseen, jonka Yhdysvaltain viranomaiset olivat saaneet jo saman vuoden elokuussa, mutta joka oli ulkoministeriön vaatimuksesta salattu (Breitman & Lichtman 2013, 199–208). Tukholmassa Pergamentin oli mahdollista saada myös ensikäden tietoa marraskuun lopussa tapahtuneesta 532 norjanjuutalaisen karkotuksesta ”tuntemattomaan kohteeseen”. Tämä oli ensimmäinen laaja luovutus Pohjoismaista, ja se osoitti, etteivät juutalaiset olleet turvassa edes täällä.

Palattuaan Helsinkiin Pergament kutsui koolle Suomen juutalaisten seurakuntien keskusneuvoston, joka piti kokouksen 29.12.1942 (SJSK 1942b). Juutalaisten pakolaisten Ruotsiin siirtämisen sijaan kokouksen esityslistalla oli ”Euroopan juutalaisten tuhoaminen” ja sen asettama uhka suomenjuutalaisille. Paikalle kokoontuneet juutalaisten seurakuntien edustajat kuuluivat ensin oikeistosionisteja edustaneen Jakobsonin laatiman raportin ”diasporan juutalaisten katastrofaalisesta tilanteesta”. Kokouksen pöytäkirjan mukaan Jakobsonilla oli kaksi johtopäätöstä. Hänen mukaansa suomenjuutalaiset eivät voineet tehdä asialle mitään: ”Mitä Euroopan juutalaisten tuhoamiseen ja heidän järkyttävään tilanteeseensa tulee, olemme tänään täysin voimattomia ja meillä ei ole minkäänlaisia mahdollisuuksia auttaa heitä, helpottaa heidän tarpeitaan ja sitoa heidän vuotavia haavojaan.” Toiseksi, jotta suomenjuutalaiset voisivat ”selvitä koskemattomina tästä laajasta juutalaisten maailmankatastrofista”, Jakobsonin mukaan keskusneuvostolla tulisi olla strategia, miten taata ”juutalaiskansallinen elämä” Suomessa. Kokous päätti vahvistaa sionistista opetusta ja ”kansallisen tulevaisuuden uudelleenrakentamista Israelin maassa”. Asian suunnittelua jatkettiin erillisessä työryhmässä, jossa pohdittiin nuorison mahdollisuutta muuttaa Palestiinaan. Työryhmä päätti perustaa rahaston ja toimiston valmistelemaan maastamuuttoa heti kun siihen tarjoutuisi mahdollisuus. (SJSK 1943a.)

Keskusneuvosto koki, että suomenjuutalaisten selviytyminen oli hiuskarvan varassa ja että heidän oma käytöksensä saattaisi vaikuttaa heidän kohtaloonsa. Erityistä huolta aiheutti juutalaisten pakolaisten karkotukselle annettu virallinen syy, säännöstelyrikkomukset (Torvinen 1984, 197–198). Juutalaiset olivat erityisen vaarallisessa asemassa tässä suhteessa, sillä valtaosa kotirintamalla olevista oli kaupan alalla, jossa säännöstelymääräysten kiertäminen oli pula-aikana yleistä. Marraskuussa antisemitistinen *Vapaa Suomi* (1942) uutisoi juutalaisia koskevasta säännöstelyrikkomusoikeudenkäynnistä. Jewish Telegraphic Agency (1942) mukaan tämä uutinen kuultiin jopa Berliinin radiossa. Mitä ilmeisemmin kaikesta tästä johtuen Keskusneuvosto sisällytti joulukuun kokouksen pöytäkirjaan varoituksen kaikille suomenjuutalaisille:

Meidän osanamme on, että jos joku meistä tekee virheen tai syyllistyy rikkomukseen, meitä kaikkia syyllistetään siitä... etenkin nyt kun vihollisemme odottavat pienintä mahdollisuutta hyökätäkseen meitä kohti ja tuhotakseen meidät. ... Sen vuoksi [Keskusneuvosto] katsoo velvollisuudekseen varoittaa ja tuoda esille ... sen suuren vaaran, joka kohtaa suomenjuutalaisia, jos emme ota asiaa vakavasti ja kerta kaikkiaan lopeta yhteisellä ponnistuksella tätä valitettavaa ja vaarallista ilmiötä yksityisessä ja yhteisömmessä elämässä.

Tämä jiddiäshinkielinen varoitus tuli lukea kaikissa juutalaisen yhteisön tapaamisissa.

Suomenjuutalaiset pystyivät seuraamaan tapahtumien kulkua myös kirjeenvaihdon välityksellä erityisesti Saksan miehittämässä Puolassa. Esimerkiksi helsinkiläinen kangastukkukauppias Bernhard Blaugrund, joka oli Helsingin juutalaisen seurakunnan hallintoneuvoston jäsen ja vuonna 1938 perustetun Juutalaisen pakolaiskomitean ensimmäinen puheenjohtaja, kävi laajaa kirjeenvaihtoa Puolan getoissa olevien sukulaistensa kanssa ja avusti heitä paketein ja rahalahetyksin. Saksalaisesta ja suomalaisesta sensuurista huolimatta kirjeiden kautta välittyi kuva puolanjuutalaisen elämän asteittaisesta tuhosta. Kirjeiden tyrehtyminen vuoden 1943 alussa kertoi suomalaisille sukulaisille omaa karua kieltään tapahtumien kulusta. Viimeinen Blaugrundin saama kirje koski hänen 14-vuotiasta sisarentytärtään, joka oli joutunut pakkotyöhön Sleesiaan. Tämän jälkeen vain hänen Varsovassa piilossa oleva kälynsä oli häneen yhteydessä tekaistun puolalaisen nimen turvin. (Muir 2016a.)

Vuoden 1943 aikana Ruotsin lehdissä alkoi olla tietoja keskitysleirien ohella kuolemanleireistä ja niillä käytetyistä tuhoamismenetelmistä. Heinäkuussa *Judisk Tidskrift* (1943) uutisoi laajasti Varsovan geton kapinasta ja geton lopullisesta likvidaatiosta. Ruotsalaisen lehdistön lukijoille kävi selväksi, että lähes kaikki geton noin puolesta miljoonasta asukkaasta oli murhattu. *Judisk Tidskrift* kertoi (viitaten *Neue Zürcher Zeitungin* artikkeliin 20.6.1943, joka lainasi Lontoon Polish Telegraphic Agency PAT:in tietoja), miten geton asukkaat on viety ”keskitysleirille, Treblinkaan, Varsova-Białystok-radan varrella, jossa on erityisiä huoneita, joihin juutalaiset jätetään kuolemaan tukehtumalla”. Treblinkan ohella *Judisk Krönika* (1943) uutisoi syyskuussa kaasulla tapahtuvasta massamurhaamisesta Chełmnessa ja Bełżecissä. Lokakuussa 1943 ruotsalainen lehdistö viittasi Auschwitziin ensimmäistä kertaa kuolemanleirinä (Rudberg 2017, 189).

Lokakuussa 1943 Suomen lehdistön sensuuri hölleni hetkellisesti ja lehdet julkaisivat uutisia koskien Tanskan juutalaisvainoja (Holmila 2011, 61). Lokakuun 1. päivänä Tanskan juutalaiset määrättiin karkotettaviksi, mutta mittavan pelastusoperaation ansiosta suuri osa pääsi turvaan Ruotsiin. Suomenjuutalaisissa tämä uutinen herätti helpotuksen ohella myös pelkoa, sillä jälleen kerran se osoitti, etteivät Pohjoismaidenkaan juutalaiset yhteisöt olleet turvassa. Tuohon asti tanskanjuutalaiset olivat voineet elää suhteellisen normaalisti ja muutos pahempaan tapahtui yllättäen.

Suomen juutalaisten seurakuntien keskusneuvosto tapasi jälleen 1.12.1943 (SJSK 1943b). Jakobson totesi, että Euroopan juutalaisten tilanne oli vain huonontunut. Huolimatta siitä, että sota oli jo loppusuoralla, suomenjuutalaisten tuli olla valppaana ”valvomaan omia etujaan”. Jakobson näki, että juutalaisten muutto Palestiinaan olisi ainoa tapa varmistaa juutalaisuuden jatkuvuus tulevaisuudessa. Hänen mielestään tähän piti valmistautua keräämällä varoja niin kauan kuin muutto ei ollut mahdollista.

Kevään 1944 myötä suomenjuutalaisten tilanne kuitenkin muuttui huolestuttavaan suuntaan. Saksan häviö näytti entistä varmemmalta ja Suomen johto pyrki neuvottelemaan rauhaa Neuvostoliiton kanssa. Neuvostoliitto pyrki omalta osaltaan painostamaan Suomea ja alkoi 6. helmikuuta pommittaa Helsinkiä. Painostuksesta huolimatta Suomi hylkäsi 1. maaliskuuta Neuvostoliiton ehdotuksen kohtuuttomana, mutta ilmaisi halukkuutensa jatkaa neuvotteluja (Jonas 2010, 350–354). Toinen ehdotus ei ollut kuitenkaan yhtään kevyempi, ja Suomi, joka yhä miehitti alueita Neuvostoliitossa ja toivoi parempia ehtoja, hylkäsi sen 18. huhtikuuta. Neuvottelujen ollessa meneillään suomenjuutalaisten johto pelkäsi, että jos Suomi pyrki rauhaan Neuvostoliiton kanssa, Saksa saattaisi miehittää maan niin kuin se teki Unkarissa maaliskuussa. Pelko ei ollut täysin aiheeton, sillä Hitler teki suunnitelmia siltä varalta, että Suomen puolustus romahtaisi. Suunnitelman mukaan Saksan joukot valtaisivat Etelä-Suomen ja 20. vuoristoarmeija, joka oli jo asemassa Pohjois-Suomessa, valloittaisi loput maasta (Jokisipilä 2004, 357; Jonas 2012, 125–134). Suomen äärioikeiston vaikutuksen on katsottu olleen heikohko, mutta yhtä kaikki äärioikeisto toivoi, että Suomi seuraisi Unkarin jalanjäljissä (Jokisipilä 2004, 309). Suomenjuutalaisille oli selvää, että heidän kohtalonsa olisi tällöin sama kuin unkarinjuutalaisten. Huhtikuun puolella välissä Ruotsin lehdistö raportoi Unkarin mittavan juutalaisyhteisön kohtalosta. Heidät oli kaksi viikkoa saksalaisten vallankaappauksen jälkeen suljettu gettoihin (Levine 2010, 123). Uutiset tavoittivat myös Suomen. *Manchester Guardianin* (1944) Ruotsin kirjeenvaihtaja raportoi 14.4. miten suomenjuutalaiset reagoivat uutisiin Unkarista:

Viimeisimpien rauhanneuvottelujen kariutuminen on jättänyt syvän jäljen Suomen kansaan. Erityisesti suomenjuutalaiset, joita on noin 2 000, mukaan lukien 200 Saksasta tullutta pakolaista, ovat äärimmäisen huolissaan. Suomi on viimeinen akselivaltojen puolella oleva maa, jossa ei ole juutalaisvastaisia lakeja, mutta juutalaiset tietävät, mitä tapahtui Unkarissa, ja eivät voi olla ajattelematta maassa [Suomessa] olevia saksalaisia joukkoja.

Suomenjuutalaisille syntyi varsin varhaisessa vaiheessa selkeä kuva maan aseveljen natsi-Saksan suorittamasta Euroopan juutalaisten systemaattisesta tuhoamisesta. He ymmärsivät, että he olivat suuressa vaarassa joutua sen uhreiksi. Vuoden 1942 lopussa, marraskuun juutalaispakolaisten karkotusten jälkeen, yhteisön johto pelkäsi suomenjuutalaisten karkotuksia Saksaan, jos yleinen asenneilmapiiri muuttuisi juutalaisvastaiseksi. Tämä uhkakuva mahdollisesti laantui hieman vuoden 1943 aikana, kun enempiä juutalaispakolaisten karkotuksia ei tapahtunut ja viranomaiset vakuuttelivat juutalaisten olevan turvassa. Vuoden 1944 kevään tapahtumat muuttivat kuitenkin asetelman. Suomenjuutalaisten uudessa uhkakuvassa Saksa kaappaisi vallan Suomessa, jolloin maa menettäisi suvereniteettinsa ja juutalaiset eivät enää nauttisi Suomen kansalaisuuden mukanaan tuomaa turvaa. Tämän seurauksena heidät suljettaisiin gettoihin ja karkotettaisiin kuolemanleireille.

Pelon kevät 1944: toteutuneet evakuoinnit

Kevään 1944 aikana tapahtui sarja juutalaisten evakuinteja Ruotsiin, jotka johtivat lopulta laajamittaiseen suunnitelmaan siirtää kaikki suomenjuutalaiset lahden yli turvaan Ruotsiin. Ensimmäisenä evakuoitiin juutalaisten yhteisöjen lapsia, mikä tapahtui pian Helsingin suurpommitusten jälkeen. Suomeen pakolaisena Venäjän valtakumouksen aikoihin saapuneesta kauppaneuvos ja konsuli Leo Wainsteinista oli tullut Helsingin juutalaisen seurakunnan ja Suomen juutalaisten seurakuntien keskusneuvoston uusi puheenjohtaja, ja hänet lähetettiin helmikuussa neuvottelemaan lasten siirrosta Tukholman juutalaisen seurakunnan johdon kanssa. Maalis–huhtikuun aikana Suomesta lähetettiin seitsemänkymmentä lasta Ruotsiin, jotka sijoitettiin paikallisiin juutalaisiin perheisiin tai erityisiin heille varattuihin taloihin. Lasten ja heidän saattajiensa lisäksi lähetettiin kymmenen raskaana olevaa naista (Torvinen 1984, 259; Weintraub 1997, 100–104; TJSP 1944; TJSJ 1944). Tukholman juutalaisen seurakunnan pakolaisosaston työntekijöiden mukaan tämä Suomen ja Ruotsin juutalaisyhteisöjen rahoittama operaatio tapahtui ”rinnakkain muiden suomalaisten ei-juutalaisten lasten evakuoinnin kanssa” (TJSPS 1944). Toisen maailmansodan aikana lähes 70 000 suomalaista lasta lähetettiin ”sotalapsina” Ruotsiin. Tähän määrään nähden Suomesta lähetetty 70:n juutalaisen lapsen määrä on häviävän pieni. Yhteisön kokoon nähden määrä on kuitenkin suuri ja sen vaikutus näkyi jo seurakuntien toiminnassa. Helsingin juutalaisen yhteiskoulun vuosikertomus vuodelta 1944 totesi seuraavaa: ”Helsingin juutalainen yhteiskoulu oli sekin aikeissa hakea itselleen toimipaikan muualta vaaravyöhykkeen ulkopuolelta, mutta se seikka, että suurin osa sen oppilaista oli hakenut ja saanut rauhallisen olinpaikan läntisestä naapurimaastamme Ruotsissa, teki nämä aiheet tyhjiksi” (HJY 1944).

Yksi Ruotsiin lähetetyistä oli koulun neljätoistavuotias oppilas Eva Rubinstein. Hänen muistikuvansa mukaan syynä Ruotsiin lähtöön ei ollut pelkästään Helsingin pommitukset, vaan maassa oleskelevien saksalaisten joukkojen aiheuttama pelko juutalaisessa yhteisössä. Eva sijoitettiin keskiluokkaiseen ruotsinjuutalaiseen perheeseen, jossa hän joutui kotiapulaiseksi. Kesällä 1944 hän saattoi kuitenkin osallistua juutalaisille pakolaislapsille järjestetyille leirille Källerydissä, Götanmaalla. Suomalaisten lasten ohella leirillä oli Norjasta ja Tanskasta paenneita juutalaisia nuoria, ja he saattoivat jakaa kokemuksiaan juutalaisvainoista. (Muir 2018, 77–79.) Tämä myös osoittaa, että Tukholman juutalaisen seurakunnan pakolaisosaston näkökulmasta suomenjuutalaiset ”sotalapset” nähtiin pitkälti osana muita Ruotsissa olevia natsismia paenneita ”juutalaisia pakolaisia”. Jos operaation taustalla katsotaan olleen juutalaisvainojen pelko, sitä voi jossain määrin verrata Keski-Euroopan juutalaisten lasten evakuointiin, *Kindertransportiin*, Englantiin ennen toista maailmansotaa (ks. Greenville 2010).

Peläten mahdollista saksalaisten vallankaappausta juutalaisen yhteisön johto aloitti jälleen neuvottelut ”maattomien” juutalaisten pakolaisten siirtämiseksi turvaan Ruotsiin (TJSPS 1941). Kuten 1942 karkotukset olivat osoittaneet, he olivat vaarallisimmassa ase-



Kuva 4. Helsingiläinen Eva Rubinstein (4. vasemmalta) juutalaisten pakolaisnuorten kesäleirillä Källerydissä Ruotsissa vuonna 1944. Eva oli yksi noin lähes sadasta suomenjuutalaisesta lapsesta, jotka siirrettiin turvaan Ruotsiin kevään ja kesän aikana vuonna 1944. Lähde: Eva Fortelius-Rubinsteinin kuvakokoelma, Helsinki.

massa ilman Suomen kansalaisuuden suomaan turvaa. Lontoon Jewish Agencyn edustaja Salomon Adler-Rudel, joka lähetettiin vuonna 1943 Ruotsiin koordinoimaan juutalaisten pelastusoperaatiota, raportoi Suomessa olevia juutalaisia pakolaisia koskien seuraavaa: "230 pakolaista Saksasta ja Itävallasta ovat hyvin kriittisessä asemassa ... leireillä ja työleireillä" ja on "aina mahdollista, että heidät karkotetaan" (Adler-Rudel 1943). Vuonna 1943 Ruotsin viranomaiset eivät vielä katsoneet, että Suomessa olevien juutalaisten pakolaisten tilanne olisi uhkaava. Tukholman juutalaisen seurakunnan Helsingin juutalaiselle seurakunnalle helmikuussa 1943 antaman selostuksen mukaan Ruotsin ulkoministeriö "on sitä mieltä, että maahantuloviisumi myönnetään näille pakolaiselle vain jos maasta karkotuksen vaara on välitön" (TJS 1943). Monista neuvotteluista huolimatta pakolaiset olivat yhä Suomessa keväällä 1944, vaikkakin heidän tilanteensa oli jonkin verran helpottunut. He pelkäsivät kuitenkin natsien vallankaappausta ja American Jewish Joint Distribution Committeeen mukaan he "olivat paniikissa ja pyysivät päästä pois maasta" (Margolis 1944). Wainstein toi tämän esille vieraillessaan Ruotsissa helmikuussa 1944.

Maaliskuussa 1944 Ruotsin poliittinen johto alkoi arvioida uudelleen juutalaisten pakolaisten asemaa Suomessa (TJSP 1944b). He näkivät, että tilanne oli kehittymässä vaaralliseen suuntaan. Heidän asenteensa oli muuttunut huomattavasti vuoden ai-



Kuva 5. Kurt ja Gretel Walter vierailulla Hämeessä kesällä 1943. Kuvassa oikealta: Kurt, Nenne Blaugrund, Grete ja Vera Blaugrund. Lähde: Hanna Eckertin perikunta.

kana, erityisesti tanskanjuutalaisten pelastusoperaation jälkeen. Humanitäärisestä diplomatiasta oli tullut tärkeä osa Ruotsin ulkopoliittikkaa. Poliittisen *goodwillin* saaminen liittoutuneilta oli tärkeää, sillä Ruotsi jatkoi vielä kauppasuhteitaan Saksan kanssa (Levine 1996, 191–193; Levine 2010, 156–157). Lopulta huhtikuun puolessa välissä Ruotsi myönsi Suomessa olevalle kahdelle sadalle maattomalle juutalaiselle pakolaiselle viisumit (TJSP 1944c). Heidän ylläpitonsa lankesi kuitenkin täysin Tukholman juutalaisen seurakunnan pakolaisosaston harteille, joka oli jo muutenkin taloudellisissa vaikeuksissa. Lopulta kuitenkin American Jewish Joint Distribution Committee ja Ruotsin sosiaalidemokraattinen puolue myönsivät rahoituksen (TJSPS 1944; Norweb 1944). Kaikki juutalaiset pakolaiset saapuivat laivoilla kahdessa erässä, ensimmäinen 17. toukokuuta ja toinen kesäkuussa (Wainstein 1944a; HJS 1944a; TJSPS 1944). Suurin osa heistä oli entisiä Itävallan ja Saksan kansalaisia, mutta joukossa oli myös Puolan, Liettuun, Tšekkoslovakian ja Unkarin kansalaisia. Heidän joukossaan oli wieniläinen Walterin perhe, isä Kurt, äiti Gretel ja tytär Liesel. Kurt oli toiminut koko sodan ajan insinöörinä pohjoismaisessa silkkitehtaassa Helsingissä. Hänen asemansa vuoksi perheen onnistui välttää juutalaisten pakolaisten pakkosiirto Hämeeseen jatkosodan puhjettua ja Kurtin pakkotyöhön joutuminen keväällä 1942. Perhe asui Topeliuksenkadulla Töölössä ja tytär Liesel kävi ruotsinkielistä oppikoulua. Kurt oli myös aktiivisesti mukana Helsingin juutalaisen seurakunnan Pakolaiskomiteassa, joka huolehti



Kuva 6. Zalman Aronzon Helsingin juutalaisen yhteiskoulun V-luokkalaisten kanssa 1935. Lähde: Suomen juutalaisten kuvakokoelma, Kansallisarkisto.

juutalaisten pakolaisten ylläpidosta Suomessa (Muir 2016a, 41, 90, 158). Viime kädessä he eivät katsooneet, että maa, johon he olivat paenneet Itävallan juutalaisvainoja, olisi turvallinen ja he joutuivat jatkamaan pakomatkaansa.

Neuvostoliiton 9. kesäkuuta alkaneen suurhyökkäyksen myötä tilanne vakavoitui entisestään (Jonas 2010, 359–360). Hitler myöntyi lähettämään Suomeen materiaalista apua, niin sotakalustoa kuin sotilaita. Kesäkuun 22. päivä Helsingin satamaan saapui sotalaivoja, joissa oli puolet luvatusista 303. rynnäköitykistöprikaatista, 122. jalkaväkidiivisioonan ollessa matkalla (emt.; Jokisipilä 2004, 266–272, 300–301). Saksalaisten sotilaiden näkyvä marssi kaupungin pääkatuja myöten ja satamassa seisovat tyhjät laivat herättivät suunnaton pelkoa juutalaisten keskuudessa. Helsingin juutalaisen seurakunnan hallintoneuvoston jäsenen Benjamin Nemesin World Zionist Organisationille lähettämän kirjeen mukaan juutalaisten ”mieliala oli paniikinomainen” (Nemes 1945). Tässä tilanteessa juutalaisen yhteisön johto halusi evakuoida lisää juutalaisia turvaan, ja Ruotsin viranomaiset myönsivät viisumit 56:lle ”maattomalle” juutalaiselle (TJSP 1944; Johnson 1944a; Pehle 1944a). Ryhmään viitattiin nimikkeellä ”Nansen-passilaiset”. Tämä ryhmä poikkesi olennaisesti edellisestä ”maattomien pakolaisten” ryhmästä siinä, että se koostui Suomen juutalaisten seurakuntien, toisin sanoen Helsingin, Turun sekä evakossa oleva Viipurin seurakunnan jäsenistä, jotka eivät olleet syystä tai toisesta hakeneet tai joiden ei ollut myönnetty Suomen kansalaisuutta. Wainstein oli jo aiemmin

ottanut yhteyttä Yhdysvaltain asiainhoitajaan Edmund Gullioniin taloudellisen avun saamiseksi tälle ryhmälle. Lopulta War Refugee Board, jonka presidentti Franklin D. Roosevelt perusti tammikuussa 1944 avustamaan akselivaltojen siviiliuhreja, rahoitti tämän operaation (HJSH 1944). Tähän ryhmään kuuluvista henkilöistä 38 siirtyi Ruotsiin pienissä ryhmissä heinä- ja elokuun aikana (TJSPS 1944). Heidän joukossaan oli Aronzonin perhe. Zalman Aronzon oli tullut vuonna 1934 Puolan Lwówista heprean ja uskonnonopettajaksi Helsingin juutalaiseen yhteiskouluun ja hän meni naimisiin Helsingissä syntyneen Lucie Engelin kanssa. Aronzoneilla oli vuoden vanha poika, kun he pakenivat Ruotsiin (Muir 2018, 77; Amity).

Tässä tilanteessa juutalaisten yhteisöjen johto alkoi myös suunnitella jäljellä olevien lasten siirtämistä Ruotsiin. Tukholman juutalaisen seurakunnan pakolaisosaston lapsijaoston raportin mukaan tämä toinen lasten siirto liittyi ”Helsingin tapahtumiin kesäkuun lopussa”, toisin sanoen pelkoon saksalaisten mahdollisesta vallankaappauksesta. Tällä kertaa evakuointi sai taloudellisen tuen American Jewish Joint Distribution Committeelta, mutta vain 21 lasta arviolta noin 300:sta jäljellä olevasta lapsesta lähetettiin Ruotsiin (TJSPL 1944).

Kohtalon kesä 1944: suomenjuutalaisten joukkoevakuointisuunnitelma

Kesäkuun 1944 lopulla tilanne Suomessa alkoi näyttää juutalaisten näkökulmasta hälyttävältä. Helsingin juutalaisen yhteisön vuoden 1944 vuosikertomuksen mukaan yhteisön ”levottomuus ja pelko tulevaisuudesta” nousi korkeimmilleen natsi-Saksan ulkoministerin Joachim von Ribbentropin yllättävän Suomen vierailun aikana (HJS 1944b). Presidentti Risto Rytin ja Ribbentropin neuvottelujen tuloksena Ryti kirjoitti 26. kesäkuuta Hitlerille kirjeen, jossa hän lupasi, ettei Suomi solmisi rauhaa Neuvostoliiton kanssa. Liittoutuneille tämä niin kutsuttu Ryti—Ribbentrop-sopimus viesti Suomen ja natsi-Saksan välien lähentymisestä, jopa niin, että American Jewish Joint Distribution Committee totesi raportissaan, että ”natsit [ovat ottaneet] vallan tuossa pienessä maassa” (AJDC 1944a). Kesäkuun 30. päivä Yhdysvallat katkaisi diplomaattiset suhteensa Suomeen ja lopuille maassa oleville maattomille juutalaisille tarjottiin mahdollisuus siirtyä Ruotsiin yhdysvaltalaisien diplomaattien kanssa Birger Jarl -laivalla. Vain yksi teki näin, mikä herätti suurta kummastusta yhdysvaltalaisien keskuudessa. Herschel Johnson, Yhdysvaltain lähettiläs Tukholmassa, kritisoi juutalaista yhteisöä siitä, etteivät he käyttäneet tätä mahdollisuutta hyväkseen (Johnson 1944b). Mitä ilmeisimmin juutalainen yhteisö ei halunnut herättää negatiivista huomiota eikä informoinut jäseniään tästä mahdollisuudesta, vaan halusi itse järjestää maattomien juutalaisten Ruotsiin menon kaikessa hiljaisuudessa.

Ryti–Ribbentrop-sopimuksen jälkeen juutalaisen yhteisön johto alkoi toden teolla suunnitella kaikkien Suomessa olevien juutalaisten evakuointia Ruotsiin, sillä he peläsivät, ettei ollut mitään takuita siitä, etteikö tiukan paikan tullen juutalaisia karkotettaisi. Evakossa olevan Viipurin juutalaisen yhteisön puheenjohtaja Samuel Maslovat kertoi haastattelussa keskustelleensa korkeassa asemassa olevan viranomaisen kanssa, joka oli sanonut, että ”jos Saksa panee meidät pakon eteen, me tiedämme mitä me valitsemme”. Toisin sanoen juutalaiset luovutettaisiin. Heinäkuun 2. päivä, kolme päivää ennen kuin Ryti–Ribbentrop-sopimuksesta uutisoitiin julkisesti, Helsingin juutalainen seurakunta sähkötti Tukholman juutalaiselle seurakunnalle ja pyysi Wainsteinille viisumia (HJS 1944c). Asiat järjestyivät nopeasti ja 7. heinäkuuta hän lensi Tukholmaan neuvotellakseen joukkoevakuoinnista (Wainstein 1944b; Nemes 1945). Tukholman juutalaisen seurakunnan pakolaisosaston kokouksen pöytäkirjan mukaan suomenjuutalaiset ehdottivat evakuointia ”suomalais-saksalaisen aseveljeyden vahvistumisen seurauksena” (TJSP 1944d). Pakolaisosasto oli osannut odottaa mahdollista suomenjuutalaisten joukkoevakuointia ja oli käynyt neuvotteluja Ruotsin viranomaisten kanssa:

Pidimme aina mielessä, että tilanne Suomessa saattaisi kehittyä sellaiseen suuntaan, että suomenjuutalaiset joutuisivat erityiseen tilanteeseen ja asiaan pitäisi puuttua. Ottaen tämän huomioon yritimme kaiken aikaa pysyä yhteydessä paikallisten viranomaisten kanssa, jotta voisimme tarvittaessa ryhtyä toimiin pelastaaksemme Suomessa olevat juutalaiset heidän elämäänsä ja olemassaolonsa uhkaavalta vaaralta. ... Maaperä oli hyvin valmisteltu tämänsuuntaiselle pelastusoperaatiolle, kun tilanne tuli yhtäkkiä ajankohtaiseksi Suomen ja Saksan välisen sopimuksen allekirjoittamisen jälkeen Saksan ulkoministeri Ribbentropin Suomen vierailun aikana keväällä 1944. (TJSPS 1944.)

Tukholman juutalainen seurakunta oli saanut uutta tietoa unkarinjuutalaisten tilanteesta viikkoa ennen Wainsteinin saapumista. Rabbi Marcus Ehrenpreis oli vastaanottanut sähkeen välitettäväksi eteenpäin Ruotsin kuninkaalle, jossa kerrottiin että ”kymmeniä tuhansia juutalaisia” oli viety ”kuolemanleireille Puolaan tuhotaviksi” (Levine 1996, 274). Tässä vaiheessa levisi myös tietoja Auschwitz-Birkenauin leirin kuolemankoneistosta nk. Vrba-Wetzl-raportin myötä, jonka kaksi leiriltä paennutta oli laatinut (Levine 1996, 273–276).

Joukkoevakuoinnille nousi kuitenkin este. Tukholman juutalaisen seurakunnan pakolaisosaston Suomen jaoston raportin mukaan Suomen viranomaiset vastustivat suunnitelmaa, koska he eivät halunneet ”myöntää, että juutalaisten olemassaolo olisi uhattuna” (TJSPS 1944). Myös War Refugee Board oli tietoinen Suomen viranomaisten vastustuksesta (Pehle 1944b). Täytyy ottaa huomioon myös, että evakuointi olisi koskenut noin 300 juutalaista sotilasta ja muutamaa kymmentä juutalaista lottaa. Tämän vuoksi evakuointi saatettiin toteuttaa vain ”olemassa olevien evakuointimääräysten” puitteissa, mikä käsitti alle viisitoistavuotiaita lapsia, yli kuusikymmentäviisivuotiaita

vanhuksia, raskaana olevia naisia ja sairaita (TJSPS 1944). Kaikki muut aikuiset olivat joko ase- tai työvelvollisia. Tukholman juutalaisen seurakunnan arvion mukaan noin neljä-viisisataa juutalaista voisi lähteä maasta. Tämän seurauksena Ruotsin viranomaiset myönsivät viisumit viidelle sadalla juutalaiselle, niin maattomille kuin Suomen kansalaisille (TJS 1944).

Kuten aiemmin, näiden pakolaisten ylläpitovastuu olisi langennut Tukholman juutalaisen seurakunnan ylle. Seurakunnan puheenjohtaja Gunnar Josephson keskusteli asiasta Iver Olsenin kanssa, joka oli War Refugee Boardin edustaja Yhdysvaltain edustustossa Tukholmassa (Josephson 1944). Samanaikaisesti kun suomenjuutalaisten evakuoinnista keskusteltiin, War Refugee Board, Ruotsin ulkoministeriö ja diplomaatti Raoul Wallenberg toimivat yhdessä unkarinjuutalaisten pelastamiseksi (Levine 2010, 166–168, 258–266; Breitman & Lichtman 2013, 288). Josephsonin tapaamisen jälkeen Yhdysvaltain edustusto otti yhteyttä War Refugee Boardiin painottaen että ”taloudellinen puoli pitää ratkaista ennen kuin evakuointi voi alkaa” (Olsen 1944). War Refugee Board myönsi 75 000 dollaria Suomen operaation ensimmäisen kolmen kuukauden ajaksi (AJDC 1944b). Saatuaan tämän tiedon Tukholman juutalainen seurakunta sähkötti Helsingin juutalaiselle seurakunnalle kutsun ”20 suomenjuutalaiselle naiselle lapsineen, 300 suomenjuutalaiselle vanhukselle ja sairaalle, ja 80 maattomalle juutalaiselle” (TJS 1944b). Tukholman juutalaisen seurakunnan asiamies David Köpniwsky antoi tarkat ohjeet evakuoitaville. Heidät tulisi jakaa ryhmiin, työkykyisiin ja työkyvyttömiin, ja jälkimmäinen ryhmä tuli jakaa niihin, jotka ylläpitävät košeria ja niihin, jotka eivät (Köpniwsky 1944). Koska oli kesä, evakuointi saattoi tapahtua Pohjanlahden yli, joka oli kapeimmillaan noin 80 kilometriä leveä. Junakuljetus pohjoisen kautta ei tullut kyseeseen, sillä saksalaiset joukot olivat siellä asemassa. Tilanteen eskaloituessa tämä saattaisi olla hengenvaarallista.

Suomenjuutalaiset suunnittelivat ilmeisesti myös laillista tai laitonta hätäevakuointia maasta. Tästä ei ole mitään asiakirjoja ja tuskin tällaista olisi laitettu paperille. Asia nousee kuitenkin esille sodanjälkeisissä lehtikirjoituksissa ja muistitiedossa. Ensimmäinen maininta lienee vuodelta 1948 pariisilaisessa jiddiäinkielisessä lehdessä *Unzer vegissä*. Sodan jälkeen Palestiinan mandaatista Helsinkiin hepreatopettajaksi tullut Dov Kulla (1948) kirjoitti, että ”kolme laivaa oli aina valmiina ... viedäkseen juutalaiset turvaan Ruotsiin saksalaisten vallankaappauksen varalta”. Viisikymmentä vuotta myöhemmin tehdyt haastattelut tuovat myös esille kuvauksia laivoista: Sam Maslovat kertoo *David*-dokumenttielokuvassa kuulleensa Wainsteinilta kuinka ”Turussa oli laiva salassa aina valmiina ottamaan vastaan juutalaisia, jos heidät aiotaan luovuttaa, ja vie heidät Ruotsiin” (Mäkelä 1997). Jotkut yksittäiset henkilöt olivat vuokranneet veneitä ”kaiken varalta”. Valpon raportti 17.7.1944 kertoo, kuinka suomalaiset olivat valmiita maksamaan 50 000 markkaa Pohjanlahden ylityksestä, ”mutta juutalaiset maksavat mitä tahansa”. Raportti jatkoi, että ”juutalaiset näyttävät siirtyvän kaikilla keinoin Ruotsiin” (Valpo 1944). Rintamalla olevat sotilaat tiedostivat, että hätätilassa heidän ei välttämättä olisi mahdollista päästä Ruotsiin. Syvärin Uuksjärvellä ja Pitkärannas-

sa palvellut 22-vuotias korpraali Abraham Baran sopi Turussa olevien vanhempiansa kanssa, että tilanteen niin vaatiessa hän antautuisi venäläisille vanhempien paetessa laivalla Ruotsiin (Baran 2015; Muir 2016a, 223).

Lopulta evakuointia ei kuitenkaan tapahtunut suunnitellussa mittakaavassa. Heinä-elokuussa vain 14 äitiä (11 raskaana) ja 13 lasta siirtyi Ruotsiin (TJSPS 1944). Muut jäivät odottamaan, miten tilanne kehittyisi. Yksi heistä oli Benjamin Nemes: ”Suurin osa meistä vanhuksista jäi neljänkymmenen pakolaisen kanssa tänne odottamaan uusia ohjeita ja viimeistä signaalia, jota ei koskaan tullut” (Nemes 1945). Poliittinen ja sotilaallinen tilanne tekivät evakuoinnin tarpeettomaksi. Elokuun alussa Ruotsin ulkoministeriö lopetti Suomen kansalaisten ja maattomien viisumihakemusten käsittelyn. Tähän vaikuttanut käänteentekevä muutos oli presidentti Rytin luopuminen vallasta ja Mannerheimin julistaminen presidentiksi 5. elokuuta. Tämä mitätöi Ryti–Ribbentrop-sopimuksen ja mahdollisti rauhanneuvotteluiden aloittamisen Neuvostoliiton kanssa (TJSPS 1944; TJSP 1944d). Nemes (1945) kuvailee, miten suomenjuutalaiset seurasivat helpottuneina saksalaisten lisäjoukkojen lähtöä. Aselepo allekirjoitettiin 19. syyskuuta ja ne suomenjuutalaiset, jotka olivat siirtyneet Ruotsiin kevään ja kesän aikana, saattoivat nyt palata takaisin. Valtaosa Suomeen Saksasta ja Itävallasta tulleista pakolaisista ei kuitenkaan enää halunnut palata Suomeen.

Se, että niin pieni määrä äitejä, lapsia, vanhuksia, sairaita, ”maattomia” ja Nansen-passin omaavia siirtyi Ruotsiin herättää monia kysymyksiä. Oliko kaikkia asianomaisia edes informoitu mahdollisuudesta lähteä? Ehkeivät kaikki pitäneet tilannetta niin vakavana? Oliko niin, että he eivät halunneet jättää taakseen perheitään, puolisoitaan ja lapsiaan, jotka eivät saaneet lupaa lähteä? Olisivatko kaikki juutalaiset lähteneet, jos heille olisi suotu siihen mahdollisuus? Lähteet eivät anna tyhjentyviä vastauksia kaikkiin näihin kysymyksiin. On kuitenkin todisteita siitä, että juutalaisen yhteisön johto ei kertonut avoimesti evakuointimahdollisuuksista. Vuoden 1944 vuosikertomuksen mukaan

koko yllä kuvaillun ajan [helmi–elokuu 1944] Helsingin juutalaisen seurakunnan hallintoneuvosto on ollut hyvin ristiriitaisessa tilanteessa, koska se ei voinut, ottaen huomion suomenjuutalaisten arkaluontoisen asiointilan, jakaa mitään yksityiskohtaista tietoa seurakuntalaisille koskien hätäsuunnitelmia, joita oli luonnollisesti tehty, saati antaa yleisiä neuvoja kuinka yksittäisten henkilöiden tulisi toimia ”määrätyssä tilanteessa” (HJS 1944b).

Näyttää sen vuoksi todennäköiseltä, että henkilöt, jotka eivät lukeutuneet lapsiin, äiteihin, maattomiin ja Nansen-passin omaaviin, eivät tienneet mahdollisuudesta lähteä.

Mitä ilmeisimmin suomenjuutalaisten johto odotti, miten tilanne kehittyisi. Vuosikertomuksen mukaan ”kriittisinä kesäkuukausina, kun ei tullut kysymykseenkään kutsua ihmisiä kokoukseen”, erityinen neuvosto, johon kuuluivat Bernhard Blaugrund, David Burstein, Abraham Moses Gumpfer, Faivel Jaari, Moritz Soback ja Abraham Stiller

hoitivat tarvittavat asiat. Viikot, jotka seurasivat Wainsteinin lähtöä Tukholmaan, ja myöhemmin kymmenen päivää heinäkuun 26. (kun kutsu Ruotsiin tulosta saapui) ja elokuun 5. (kun Mannerheimista tuli presidentti) välillä olivat piinaavia juutalaiselle johdolle, joka kantoi vastuuta yhteisönsä tulevaisuudesta. Yleiset ilmoitukset evakuoinnista olisivat saattaneet aiheuttaa paniikin seurakuntalaisissa, jotka olivat jo muutenkin hyvin hermostuneita tilanteesta. Pahimmassa tapauksessa jotkut, mukaan lukien rintamalla olevat sotilaat ja lotat, saattaisivat yrittää paeta maasta laittomasti.

Toinen kysymys on, miksi Suomen johto ei sallinut rintamalla olevien sotilaiden ja työvelvollisten evakuoointia. On epätodennäköistä, etteikö maan johto olisi tiedostanut vaaraa, jossa juutalaiset olivat. Noin kolmensadan sotilaan ja muutaman kymmenen lotan menettäminen ei varmastikaan ollut kynnyksikysymys. Pikemminkin tulisi pohtia, mikä vaikutus operaatiolla olisi ollut kansainvälisesti. Suomen johto varmasti teki näin. Joukkoevakuointi olisi lähettänyt vahvan viestin maailmalle juutalaisten vakavasta tilanteesta Suomessa, ja siitä, että maa saattaisi omaksua juutalaisvastaiset lait. Tietäen Suomen johdon kielteisen kannan, Iver Olsen kirjoitti War Refugee Boardille, että vain "epävirallinen lähestyminen humanitäärisin perustein (ts. lasten, äitien ja sairaiden lähettäminen)" saattaisi onnistua, koska "virallinen lähestyminen tarkoittaisi, että suomenjuutalaiset olivat vaarassa, ja sen vuoksi sitä vastustettaisiin" (Johnson 1944c). Suomen johdon toimia, ja sitä miten ne nähtiin ulkomailla, oli pohdittu jo vuonna 1942, kun kahdeksan juutalaista pakolaista oli karkotettu ja Suomen ja Ruotsin viranomaiset keskustelivat "poliittisten pakolaisten" siirtämisestä Ruotsiin. Suomen Tukholman suurlähetystön 4.12.1942 ulkoministeriölle laatiman raportin mukaan Ruotsin pääministeri Per Albin Hansson neuvoi Suomen johtoa "osoittamaan liittoutuneille itsenäisyytensä [natsi-Saksasta] suojelemalla ... pakolaisia" (STE 1942). Kesällä 1944 sodan loppu häämötti jo horisontissa ja Suomen johto varmasti uskoi, että suomenjuutalaisen yhteisön selviytyminen ja tasa-arvoinen asema lähettäisi maailmalle selkeän viestin siitä, että Suomi oli immuuni natsi-Saksan rotuopille, vaikkakin oli *de facto* liittolainen sen kanssa. Tämä osaltaan vahvistaisi käsitystä, että maa soti "erillistä sotaa".

Hiljaisuus laskeutuu: juutalaisen yhteisön sodanjälkeinen muistipolitiikka

Jatkosodan jälkeisessä epävarmassa poliittisessä ilmapiirissä suomenjuutalaisen yhteisön johto omaksui tiukan hiljaisuuden politiikan liittyen juutalaisten sodanaikaiseen asemaan maassa. Vain viikkoja Moskovan välirauhan jälkeen ja muutamia päiviä sen jälkeen, kun liittoutuneiden Valvontakomissio asettui Helsinkiin, Suomen juutalaisten seurakuntien keskusneuvosta, jonka puheenjohtajana Leo Wainstein edelleen toimi, laati muistion Jac Weinsteinin kanssa. Muistion mukaan "suomenjuutalaisten asema

on sodan aikana ollut täysin demokraattisen maan sääntöjen mukainen, eikä missään vaiheessa ollut kysymystkään heidän ihmisoikeuksiensa rajoittamisesta miltään osin, ei edes kun maa oli liittoutunut Saksan kanssa” (SJSK 1944). Muistiossa ei ollut mitään mainintaa pakolaisten karkotuksesta marraskuussa 1942, saati vuoden 1944 siviilien siirroista Ruotsiin tai suunnitellusta joukkoevakuoinnista. Muistio oli laadittu World Jewish Congressin vastaperustetulle Ruotsin osastolle, jonka kautta se levisi juutalaisille yhteisöille ja järjestöille ympäri maailmaa. Muistio myös ilmestyi lehdissä marraskuussa niin kotimaassa kuin ulkomailla (*Hufvudstadsbladet* 1944; BSE 1944).

Puoli vuotta myöhemmin Benjamin Nemes kirjoitti World Zionist Organisationille Jerusalemiin selittäen tämän hyvin positiivisen muistion taustoja. Hänen mukaansa ”meidän velvollisuutemme kansalaisina ja ihmisinä oli kiistää kaikki huhut antisemitistisestä vainosta Suomessa” (Nemes 1945). Huhuilla hän viittasi ”juutalaisten vainoja koskeviin tarinoin, joita julkaistiin joissakin lehdissä maailmalla”. Suomenjuutalaisten johto pelkäsi millaisia seuraamuksia näillä ”tarinoilla” saattaisi olla maan juutalaiselle väestölle. Moskovan välirauhan artikla numero 20 vaati ”kaiken antisemitistisen lainsäädännön ja vastaavien rajoitusten” lakkauttamista. Miten tätä artiklaa sovellettaisiin Suomen kohdalla, kun maassa ei ollut säädetty juutalaisvastaisia lakeja? Kuitenkin esimerkiksi Jewish Telegraphic Agency oli julkaissut sodan aikana lukuisia uutisia koskien juutalaisten pakolaisten huonoa kohtelua työleireillä ja antisemitistisiä välikohtauksia Suomessa. Myös Ruotsin ja Suomen lehdistö syytti pian jatkosodan päätyttyä Suomen johtoa antisemitismistä (Torvinen 1989, 163). Jotkut näistä syytöksistä voidaan nykyisen tutkimuksen valossa ehkä kiistää, mutta tuona aikana ne loivat Suomen ylle epäilyksen varjon, ja niillä saattaisi olla kielteinen vaikutus siihen, miten liittoutuneet tulkitisivat maan liittolaisuutta Saksan kanssa. Juutalainen yhteisö, joka oli selvinnyt sodasta ja holokaustista lähes koskemattomana, ei halunnut välirauhan kielteisten seuraamusten syntipukiksi esimerkiksi artiklan 13 täytäntöönpanossa, joka vaati ”sotarikollisten” rankaisemista. Nemes viittasi artiklaan 20 eräänlaisena virheenä, jonka suomenjuutalaisten tuli oikaista:

Tämä oli perusteeton isku Suomea vastaan, sillä täällä ei ollut voimassa mitään antisemitistisiä lakeja. Suomea täten syytettiin synneistä, joita se ei ollut tehnyt. Meidän seurakuntien keskusneuvosto ... katsoi velvollisuudekseen [laatia] muistion tiedottaakseen maailmalle, että juutalaisia ei vainottu Suomessa. ... Virhe rauhansopimuksen rotua koskevissa pykälissä johtui siitä, että meidän delegaatiolle annettiin Moskovassa allekirjoitettavaksi valmiiksi tehty kaava, jonka liittoutuneet olivat laatineet Saksan rinnalla taistelleille maille. (Nemes 1945.)

Juutalaisen yhteisön johto ei halunnut tässä yhteydessä kiistää, että kahdeksan pakolaisen karkotus olisi ollut pelkkä ”puhdas poliisitoimi”, jonka takana ei ollut mitään rotupoliittisia motiiveja (ks. Torvinen 1984, 216). Johto aloitti kuitenkin kaikessa hiljaisuudessa erillisen prosessin, joka johti kahdeksan juutalaisen karkotuksesta vastaavan

Valpon entisen päällikön Arno Anthonin oikeudenkäyntiin (AKK 1945). Oikeudenkäynti tapahtui Turussa 1947–1948, ja lopulta Anthoni, joka käytti puolustuksessaan Suomen juutalaisten seurakuntien keskusneuvoston laatimaa muistiota, vapautettiin syytteistä (Suominen 1979, 237; Torvinen 1989, 148; Silvennoinen 2008, 307–315).

Muistiota ei pitäisikään lukea tyhjentävänä ja puolueettomana kuvauksena suomenjuutalaisten sodanaikaisista kokemuksista. Pikemminkin se oli määrätysä tilanteessa tiettyä tarkoitusta varten laadittu dokumentti, jossa jokainen sana oli tarkkaan punnittu. Sodanjälkeiset vuodet olivat poliittisesti arat ja Suomen tulevaisuus oli vaakalaudalla. Sodanaikaisten evakointisuunnitelmien julkistaminen olisi vain suotta ilmaissut juutalaisen yhteisön epäluuloa suomalaista yhteiskuntaa kohtaan ja kyseenalaistanut heidän lojaalisuuttaan synnyinmaataan kohtaan. Se saattaisi vihjata, että juutalaiset olisivat uskoneet maan olleen niin lähellä natsi-Saksaa, että se olisi ollut valmis luovuttamaan heidät. Muistio oli menestyksekkäs siinä suhteessa, että Nemesin (1945) mukaan ”Suomen viranomaiset olivat meille kiitollisia siitä, että puhdistimme hallituksen maineen sitä vastaan esitetystä perusteettomista syytöksistä ja että suojelimme Suomen arvovaltaa maailmalla”. Osoituksena molemminpuolisesta kiitollisuudesta Mannerheim saattueineen osallistui Helsingin synagogassa pidettyyn kaatuneitten muistotilaisuuteen itsenäisyyspäivänä 6.12.1944 (Torvinen 1989, 161–162). Sotasyllisyysoikeudenkäynti pidettiin marraskuun 1945 ja helmikuun 1946 välisenä aikana ja vaikkakin Ryti ja jotkut muut sodanaikaisista johtohenkilöistä saivat vankilatuomioita, Suomi selvisi tästä tulikokeesta vähillä poliittisilla seurauksilla verrattuna muihin maihin, jotka olivat taistelleet Saksan rinnalla (Tarkka 2009, 237).

Juutalaisten seurakuntien keskusneuvoston muistiolla oli kauaskantoisia vaikutuksia, jotka heijastuvat vielä nykypäivänkin kertomuksiin toisesta maailmansodasta. Muistio korosti sota-ajan positiivisia puolia, sitä, että juutalaisten oikeuksia ei poljettu ja että juutalaiset saattoivat puolustaa isänmaataan yhdenvertaisina muiden Suomen kansalaisten rinnalla – vaieten samalla juutalaisten pakolaisten kohtelusta, karkotuksista sekä yhteisön omista sodanaikaisista uhkakuvista, pakosuunnitelmista ja toteutuneista evakoinneista. Tämä käsitys juutalaisten asemasta näkyi myös sodan jälkeisessä juutalaisen yhteisön jäsenten kirjoittamassa historiassa, jossa juutalaiset sotilaat ja ”sankarivainajat” sekä Mannerheimin rooli juutalaisten ”suojelijana” korostuvat pakolaisten ja holokaustin jäädessä taka-alalle (Ekholm 2014, 172–173).

Talous- ja sosiaalishistorioitsija Laura Ekholmin (2014, 173–174) mukaan valtäväestön historiankirjoituksessa juutalainen yhteisö ”kansallisena vähemmistönä” on kirjoitettu osaksi Suomen toisen maailmansodan historiaa. Täten yhteisön historia on eriytetty holokaustin historiasta ja sen kokema antisemitismi on työnnetty taustalle. Tässä historiografiassa juutalaiset taistelivat muiden suomalaisten rinnalla ongelmitta ja ristiriidoitta ja lunastivat näin paikkansa suomalaisessa yhteiskunnassa.

Kirjallisuustieteilijä Aleida Assmann (2016, 147) on todennut, että ”Yhteiskunta asettaa viitekehykset ja tulkintatavat niin nykyisyyden ymmärtämiselle kuin jälkikäteen muistille; nämä sosiaaliset rakenteet määrittävät, miten ja mitä (menneisyydestä)

tulisi tuoda esille ja mikä ansaitsisi saada huomiota.” Laajemmin tarkasteluna kylmän sodan aikana suomalaiset historioitsijat välttivät aihepiirejä, jotka korostivat Suomea akselivaltiona tai kyseenalaistivat Suomen jatkosodan ajan sodankäynnin erillisyyden Kolmannen valtakunnan hyökkäyksestä Neuvostoliittoa vastaan. Historioitsija Oula Silvennoisen (2009, 78) mukaan kaikki, mikä olisi mahdollisesti korostanut maiden lähempää ideologista yhteyttä koettiin olevan vahingollista tai jopa vaarallista, sillä se saattaisi antaa Neuvostoliitolle syyn leimata maa ”fasistiseksi”. Juutalaisten pakolaisten asema ja luovutukset olivat tästä syystä pitkään tabu ja nousivat esille vasta 1970-luvun lopulla. Sen jälkeenkin suomalaista antisemitismistä ja sen vaikutusta on vähätelty ja sen olemassaolo on jopa kielletty, ja juutalaisten asema toisen maailmansodan ajan Suomessa on esitetty turvattuna (Muir 2013, 51–61).

Lopuksi

Tämän kappaleen esittämä todistusaineisto vuoden 1944 kevään ja kesän kriittisistä kuukausista haastaa käsityksen sitä, että Suomi olisi ollut turvallinen maa juutalaisille toisen maailmansodan aikana. On ilmeistä, että juutalainen yhteisö – lukuun ottamatta pakolaisia, joilla ei ollut Suomen kansalaisuuden luomaa turvaa – luotti jossain määrin Suomen viranomaisten vakuutteluihin, että he olisivat turvassa. Evakuointisuunnitelmat tulivat kuitenkin ajankohtaisiksi, kun keväällä 1944 ilmaantui uhkakuvia siitä, että Saksa saattaisi kaapata maassa vallan. Erityisesti Ryti–Ribbentrop-sopimuksen myötä tilanne muuttui vakavaksi, kun maat hetkellisesti lähenivät toisiaan. Näissä olosuhteissa juutalaisen yhteisön johto ei voinut ottaa riskejä, vaan loi Ruotsin juutalaisen yhteisön johdon tuella evakuointisuunnitelman. Ruotsi ja Yhdysvallat, joilla oli selvä kuva juutalaisten kansanmurhan totaalisuudesta, ottivat uhan vakavasti ja myönsivät evakuointisuunnitelmille poliittisen ja taloudellisen tuen. Samaan aikaan Suomen viranomaiset, jotka olivat epävarmoja omasta tulevaisuudestaan, eivät halunneet myöntää, että juutalaiset olisivat vaarassa ja kieltäytyivät hyväksymästä kaikkien maassa olevien juutalaisten evakuoinnin. On todennäköistä, että Suomen johto pelkäsi, että toteutuessaan evakuointi vahingoittaisi maan imagoa liittoutuneiden silmissä. Lopulta muuttuva poliittinen ja sotilaallinen tilanne teki evakuointisuunnitelmat tarpeettomiksi.

Suomen juutalaisen yhteisön vuoden 1944 evakuointisuunnitelmat ja niiden totaalisuus ovat poikkeuksellisia verrattuna maamme muiden vähemmistöjen historiaan. Yhteisö oli verrattain pieni, yhtenäinen ja hyvin järjestäytynyt ja sen johtajat seurasivat tarkasti poliittisen ja sotilaallisen tilanteen kehittymistä niin ulkomailla kuin Suomessa. Suomen toisen maailmansodan kontekstin ohella evakuointisuunnitelmat kytkeytyvät osaksi laajaa holokaustin ja sen aiheuttaman pakolaisuuden historiaa. Juutalainen yhteisö joutui tekemisiin Keski-Euroopan juutalaisen pakolaisuuden kanssa

pian natsien valtaan nousun jälkeen Saksassa. Vuonna 1938 yhteisö otti vastaan ryhmän Itävallan pakolaisia ja hoiti satojen pakolaisten kauttakulkuun liittyviä asioita. Keväällä 1944 yhteisö valmisteli Itävallan pakolaisten evakuoinnin Ruotsiin ja kesällä oli itse valmis tekemään saman matkan lahden yli turvaan. Tämä kaikki oli mahdollista yllirajaisten verkostojen ja järjestöjen avulla, jotka pyrkivät yhteisöjen johtajien ohella tekemään tarvittavat diplomaattiset ponnistelut viisumien järjestämiseksi ja keräsivät taloudelliset varat tämän kaltaisten operaatioiden tekoon. Suomenjuutalaisten vuoden 1944 evakuointisuunnitelmissa korostuvat yhteisön johdon omat määrätietoiset toimet jäsentensä pelastamiseksi säilyttäen samalla lojaalisuutensa synnyinmaatansa kohtaan.

Lähteet

Arkistolähteet

- Adler-Rudel (1943). Jews and Jewish Refugees in Finland, huhtikuu 1943. Joint Distribution Committee Archives (JDCA), 1933-1944, New York Collection (NYC), Sweden, general.
- AJDC (1944a). American Jewish Joint Distribution Committeeen uutiskirje, 19.7.1944. JDCA, NYC, Sweden, general.
- AJDC (1944b). American Jewish Joint Distribution Committeeen New Yorkin toimiston sähke Lissabonin toimistolle, 3.8.1944. JDCA, NYC, Sweden, general.
- AKK (1945). Antisemitismiä käsittelevän komitean pöytäkirja, 3.6.1945. Kansallisarkisto (KA), Suomen juutalaisten arkisto (SJA), kotelo 263.
- BSE (1944). Bernin Suomen edustuston sähke ulkoasiainministeriölle, 22.11.1944. Ulkoasiainministeriön arkisto (UMA), Juutalaiskysymys, Fb61:1.
- HJS (1944a). Helsingin juutalaisen seurakunnan kirje Tukholman juutalaiselle seurakunnalle, 15.5.1944. Riksarkivet (RA), Judiska församlingens i Stockholm arkiv (JFSA), FS, E6:1.
- HJS (1944b). Helsingin juutalaisen seurakunnan vuosikertomus 1944. KA, SJA, kotelo 62.
- HJS (1944c). Helsingin juutalaisen seurakunnan sähke Tukholman juutalaiselle seurakunnalle, 29.6.1944. RA, JFSA, FS, E6:1.
- HJSH (1942). Helsingin juutalaisen seurakunnan hallintoneuvoston pöytäkirja 26.11.1942. KA, SJA, kotelo 42.
- HJSH (1944). Helsingin juutalaisen seurakunnan hallintoneuvoston pöytäkirja, 5.5.1944. KA, SJA, kotelo 42.
- HJY (1944). Helsingin juutalaisen yhteiskoulun vuosikertomus 1944. KA, SJA, kotelo 295.

- Köpniewsky (1944). David Köpniewskyn kirje Helsingin juutalaiselle seurakunnalle, 26.7.1944. RA, JFSA, FS, E6:1.
- Josephson (1944). Gunnar Josephsonin kirje Joint Distribution Committeelle (New York), 24.7.1944. RA, JFSA, FS, E6:1.
- Johnson (1944a). Herschel Johnsonin sähke War Refugee Boardille, 12.6.1944. The National Archives and Records Administration (NARA), Records of the Department of State relating to the problems of relief and refugees in Europe (RDS), 1938–1949, 8.40.48, reel 43.
- Johnson (1944b). Herschel Johnsonin kirje War Refugee Boardille, 6.7.1944. NARA, RDS, reel 45.
- Johnson (1944c). Herschel Johnsonin sähke War Refugee Boardille, 11.7.1944. NARA, RDS, reel 45.
- Margolis (1944). Laura Margolisin raportti, marraskuu 1944. JDCA, NYC, Sweden, general.
- Nemes (1945). Report on the Jewish position in Finland, 26.3.1945. Central Zionist Archives, ZA/30640-3.
- Norweb (1944). R. Henry Norwebin (JDC Lissabon) kirje Secretary of Statelle, 8.6.1944. NARA, RDS, reel 43.
- Olsen (1944). Iver Olsenin kirje Gunnar Josephsonille, 25.7.1944. RA, JFSA, FS, E6:1.
- Pehle (1944a). John W. Pehlen raportti War Refugee Boradin toiminnasta, 26.6. –1.7.1944. NARA, RDS, reel 45.
- Pehle (1944b). John W. Pehlen raportti War Refugee Boradin toiminnasta, 10. –15.7. 1944. NARA, RDS, reel 46.
- SJSK (1942a). Suomen juutalaisten seurakuntien keskusneuvosto vetoamus pääministerille, 2.11.1942. KA, SJA, kotelo 264.
- SJSK (1942b). Suomen juutalaisten seurakuntien keskusneuvoston pöytäkirja 29.12.1942. KA, SJA, kotelo 392.
- SJSK (1943a). Suomen juutalaisten seurakuntien keskusneuvosto työryhmän pöytäkirja, 14.1.1943. KA, SJA, kotelo 264.
- SJSK (1943b). Suomen juutalaisten seurakuntien keskusneuvoston pöytäkirja, 1.12.1943. KA, SJA, kotelo 264.
- SJSK (1944). Suomen juutalaisten seurakuntien keskusneuvoston muistio, lokakuu 1944. KA, SJA, kotelo 530.
- STE (1942). Suomen Tukholman edustuston raportti A. Ivalolle, 4.12.1942. UMA, KPA, Fb 20 Ä, Ö.
- TJS (1943). Tukholman juutalaisen seurakunnan kirje Helsingin juutalaiselle seurakunnalle, 12.2.1943. RA, JFSA, FS, E6:1.
- TJS (1944a). Tukholman juutalaisen seurakunnan kirje American Jewish Joint Distribution Committeelle (Lissabon), 24.7.1944. RA, JFSA, FS, E6:1.
- TJS (1944b). Tukholman juutalaisen seurakunnan sähke Helsingin juutalaiselle seurakunnalle, 26.7.1944. RA, JFSA, FS, E6:1.

- TJSL (1944). Tukholman juutalaisen seurakunnan lastenosaston muistio, 30.10.1944. RA, JFSA, BA, E4:6.
- TJSP (1944a). Tukholman juutalaisen seurakunnan pakolaisosaston raportti, 14.7.1944. RA, JFSA, FS, E6:1.
- TJSP (1944b). Tukholman juutalaisen seurakunnan pakolaisosaston pöytäkirja, 9.3.1944. RA, JFSA, FS, A1:1.
- TJSP (1944c). Tukholman juutalaisen seurakunnan pakolaisosaston pöytäkirja, 24.4.1944. RA, JFSA, FS, A1:1.
- TJSP (1944d). Tukholman juutalaisen seurakunnan pakolaisosaston pöytäkirja, 11.9.1944. RA, JFSA, FS, A1:1.
- TJSPS (1944). Tukholman juutalaisen seurakunnan pakolaisosaston Suomen-jaoston raportti, 31.12.1944. RA, JFSA, FS, E6:1.
- Wainstein (1944a). Leo Wainsteinin kirje Tukholman juutalaiselle seurakunnalle, 10.5.1944. RA, JFSA, FS, E6:1.
- Wainstein (1944b). Leo Wainsteinin kirje Tukholman juutalaiselle seurakunnalle, 6.7.1944. RA, JFSA, FS, E6:1.
- Valpo (1944). Ilmoitus: Koskee Helsingin juutalaisia, 17.7.1944. KA, Valpo I, AKM 570.
- Weinstein, Jac (1942). 1942, runokäsikirjoitus. KA, SJA, kotelo 439.
- WJC (1942). World Jewish Congressin sähke Tukholman juutalaiselle seurakunnalle seurakunnalle. RA, JFSA, HA, E1:5.

Painetut lähteet

- Hufvudstadsbladet* (1944). Jude och finne voro likställda under vårt krig. *Hufvudstadsbladet*, 16.11.1944.
- Judisk Krönika* (1941). Från skilda länder. *Judisk Krönika*, 10 (10), 155–157.
- Judisk Krönika* (1943). Polska judenhetens utrotning. *Judisk Krönika*, 12 (7), 103–105.
- Judisk Tidskrift* (1943). Warschawa-ghettots tragedi. *Judisk Tidskrift*, 16 (6), 215–219.
- Kulla, Dov (1948). Di yidn in Finland. *Unzer Veg*, 17.12.1948.
- Manchester Guardian* (1944). Finnish Army Deserters. *Manchester Guardian*, 6.5.1944.
- Vapaa Suomi* (1942). Mattsoffit, Hammermannit, Kainit, Perlamit ym raastuvanoikeudessa. *Vapaa Suomi*, 16.11.1942.

Audiovisuaaliset lähteet:

- Mäkelä, Taru (1997). *David: Tarinoita kunniasta ja häpeästä*. Helsinki: For Real Productions.

Internet-lähteet

- Amity, Meliza Amityn sukupuu, Lucie Aronzon (o.s. Engel; 1913–1991). Saatavilla: <https://www.amitys.com/webtrees/individual.php?pid=I7289&ged=Gedcom.ged>. Luettu 20.3.2021.
- Jewish Telegraphic Agency (1942). Anti-Jewish Trial Opened in Finland, Nazi Radio Reports, 19.10.1942. Saatavilla: <https://www.jta.org/>. Luettu 20.3.2021.

Suulliset ja kirjalliset tiedonannot (tekijän hallussa)

- Baran (2015). Ira Baranin (Abraham Baranin tytär) sähköposti tekijälle, 24.8.2015.

Kirjallisuus

- Assmann, Aleida (2016). *Shadows of Trauma: Memory and the Politics of Postwar Identity*. New York: Fordham University Press.
- Banik, Vibeke Kieding & Laura Ekholm (2019). Culture, context and family networks: Values and Knowledge Transfers among Eastern European Jews in the Nordic Countries, 1880–1940. Ulla Aatsinki, Johanna Annola & Mervi Kaaninen (toim.), *Families, Values, and the Transfer of Knowledge in Northern Societies, 1500–2000*. New York: Routledge, 120–141.
- Bauer, Yehuda (1989). *Jewish Reactions to the Holocaust*. Tel Aviv: MOD Books.
- Breitman, Richard & Allan J. Lichtman (2013). *FDR and the Jews*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ekholm, Laura Katarina (2014). Suomenjuutalaiset: tehty sopiviksi vaan ei näkyviksi. Pirjo Markkola, Ann Catrin Östman & Hanna Snellman (toim.), *Kotiseutu ja kansakunta: Miten suomalaista historiaa on rakennettu?* Historiallinen arkisto 142. Helsinki: SKS, 163–184.
- Ekholm, Laura Katarina (2013). *Boundaries of an Urban Minority: The Helsinki Jewish Community from the End of Imperial Russia until the 1970s*. Publications of the Department of Political and Economic Studies 11. Väitöskirja. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Greenville, Anthony (2010). *Jewish Refugees from Germany and Austria in Britain, 1933–1970: Their Image in AJR Information*. London: Vallentine Mitchell.
- Harviainen, Tapani & Karl-Johan Illman (1998). *Juutalainen kulttuuri*. Helsinki: Otava.
- Holmila, Antero (2011). *Reporting the Holocaust in the British, Swedish and Finnish Press, 1945–1950*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Jokisipilä, Markku (2004). *Aseveljiä vai liittolaisia? Suomi, Hitlerin Saksan liittosopimusvaatimukset ja Rytin-Ribbentropin sopimus*. Helsinki: SKS.

- Jonas, Michael (2012). The Politics of an Alliance: Finland in Nazi Foreign Policy and War Strategy. Tiina Kinnunen & Ville Kivimäki (toim.), *Finland in World War II: History, Memory, Interpretations*. Leiden: Brill, 125–134.
- Jonas, Michael (2010). *Kolmannen valtakunnan lähettiläs: Wipert von Blücher ja Suomi*. Helsinki: Ajatus kirjat.
- Levine, Paul A. (1996). *From Indifference to Activism: Swedish Diplomacy and the Holocaust, 1938–1944*. Studia historia Upsaliensia 178. Uppsala: Academia Upsaliensis.
- Levine, Paul A. (2010). *Raoul Wallenberg i Budapest: Människan, myten och Förintelsen*. Lund: Historiska Media.
- Muir, Simo (2004). *Yiddish in Helsinki: Study of a Colonial Yiddish Language and Culture*. Helsinki: Finnish Oriental Society.
- Muir, Simo (2013). Modes of displacement: Ignoring, understating and denying anti-semitism in Finnish historiography. Simo Muir & Hana Worthen (toim.), *Finland's Holocaust: Silences of History*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 46–68.
- Muir, Simo (2016a). *Ei enää kirjeitä Puolasta. Erään juutalaissuvun kohtalonvuodet*. Helsinki: Tammi.
- Muir, Simo (2016b). The Plan to Rescue Finnish Jews in 1944. *Holocaust and Genocide Studies*, 30 (1), 81–104.
- Muir, Simo (2018). Koulun sodan varjossa. Dan Kantor, Laura Ekholm, Simo Muir, Riitta Nurmi & Daniel Weintraub (toim.), *Kyläkoulu keskellä kaupunkia: Helsingin Juutalainen Yhteiskoulu 100 vuotta*. Helsinki: Helsingin juutalainen yhteiskoulu, 66–81.
- Muir, Simo & Riikka Tuori (2019). "The Golden Chain of Pious Rabbis": The Origin and Development of Finnish Jewish Orthodoxy. *Scandinavian Jewish Studies*, 30 (1), 8–34.
- Rautkallio, Hannu (1985). *Ne kahdeksan ja Suomen omatunto: Suomesta 1942 luovutetut pakolaiset*. Helsinki: Weilin+Göös.
- Rautkallio, Hannu (2004). *Holokaustilta pelastetut*. Helsinki: WSOY.
- Rudberg, Pontus (2017). *The Swedish Jews and the Holocaust*. London: Routledge.
- Sana, Elina (2004). *Luovutetut: Suomen ihmislouvatukset Gestapolle*. Helsinki: WSOY.
- Silvennoinen, Oula (2008). *Salaiset aseveljet: Suomen ja Saksan turvallisuuspoliisiyhteistyö 1933–1944*. Helsinki: Otava.
- Silvennoinen, Oula (2009). Still under Examination: Coming to terms with Finland's Alliance with Nazi Germany. *Yad Vashem Studies*, 37 (2), 67–92.
- Silvennoinen, Oula (2013). Beyond Those "Eight": Deportations of Jews from Finland 1941–1942. Simo Muir & Hana Worthen (toim.), *Finland's Holocaust: Silences of History*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 194–217.
- Suolahti, Ida (2016). *Yhteinen vihollinen, yhteinen etu: sotavankien luovutukset ja vaihdot Suomen ja Saksan välillä jatkosodan aikana*. Väitöskirja. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Suominen (Sana), Elina (1979). *Kuolemanlaiva s/s Hohenhörn: Juutalaispakolaisten kohtalo Suomessa*. Porvoo: WSOY.
- Tarkka, Jukka (2009). *Hirviäinen asia: Sotasyyllisyys ja historian taito*. Helsinki: WSOY.
- Torvinen, Taimi (1984). *Pakolaiset Suomessa Hitlerin valtakaudella*. Helsinki: Otava.

Torvinen, Taimi (1989). *Kadimah: Suomen juutalaisten historia*. Helsinki: Otava.

Weintraub, Daniel (1997). *"Suomen juutalaisten vapauksia ja oikeuksia ei millään tavoin ole loukattu": Juutalaisvastaisuuden Suomen juutalaisissa herättämät tunnot ja reaktiot 1930-luvulta jatkosodan päättymiseen*. Maisterityö. Helsinki: Helsingin yliopisto.

7. Venäjänkarjalaisesta ruotsinsuomalaiseksi: toimijuus, hallinta ja pakolaisuuden muistot

Seija Jalagin

Tässä artikkelissa tarkastelen ryhmää, joka ylitti salaa Suomen rajan ja haki turvapaikkaa Ruotsista toisen maailmansodan jälkeen. Nämä Itä-Karjalan tai Venäjän Karjalan pakolaiset olivat osa tuhansien ihmisten joukkoa, joka pyrki pois Neuvostoliiton valvontakomission kontrolloimasta Suomesta. Useimmat pelkäsivät Neuvostoliittoon palautusta, jotkut syytettä sodanaikaisista toimistaan. Rajan yli länteen pyrki heimosotureita, asekatkentakijutun osallisia, inkeriläisiä, itäkarjalaisia, balteja, ukrainalaisia, valkovenäläisiä ja muita Neuvostoliiton tai sen miehittämien alueiden asukkaita.¹ Ulkomaalaisiin aiemmin karsaasti suhtautunut Ruotsi muutti politiikkaansa sodan aikana ja otti vastaan jopa 200 000 pakolaista, joista suurin osa jatkoi matkaansa eteenpäin. Kymmeniä tuhansia kuitenkin jäi Ruotsiin (Byström & Frohnert 2013a, 18).

Politiikan muutokseen Ruotsissa oli useita syitä. Vielä 1930-luvulla lainsäädännön tavoitteena oli ollut pitää ulkomaalaiset maan rajojen ulkopuolella. Sodan jälkeen Ruotsin valtio suhtautui kuitenkin tulijoihin lähtökohtaisesti myönteisesti, koska työvoimapula vaati nopeita toimia. Taloudelliset realiteetit eivät silti yksinään selitä ulkoma-

¹ Asekatkentakijutussa Puolustusvoimien edustajat piilottivat toisen maailmansodan loppuvaiheessa aseita sissisotaa varten Neuvostoliiton miehityksen varalta. Osa jutun keskeisistä tekijöistä pakeni Ruotsiin, josta osa jatkoi Amerikkaan (Karonen 2015, 196). Vuosina 1943–1944 Suomeen oli tuotu 63 000 suomensukuista inkeriläistä Saksan miehittämältä Inkerinmaalta, joka oli osa Neuvostoliittoa. Jatkosodan päättäneen rauhansopimuksen mukaisesti Neuvostoliiton valvontakomissio Suomessa pyrki palauttamaan heidät Neuvostoliittoon. Noin 55 000 palasi tai palautettiin väkisin, 8 000 jäi Suomeen. Näistä yli puolet pakeni länteen, käytännössä Ruotsiin (Nevalainen 1990; Flink 2009). Syyskesällä 1944 Suomen sotilastiedustelu organisoi 5 200 virolaisen siirron turvaan Suomesta Ruotsiin (Leitzinger 2008, 206–207).

laispolitiikan täyskäännöstä, koska etenkin pakolaisista aiheutui kustannuksia. Myös kansainvälinen kehitys vaikutti ulkomaalais- ja pakolaispolitiikkaan. Vuodesta 1940 lähtien Ruotsiin oli tullut kymmeniä tuhansia pakolaisia, ensin Norjasta ja Tanskasta, sitten Baltian maista ja lopulta sodan jälkitilanteessa eri kansallisuuksia muun muassa Suomen kautta. Norjasta saapuneita pakolaisia varten oli jo vuonna 1940 aloitettu työvälistystoiminta ja ammatillinen koulutus. (Byström 2012, 35–37, 79–80, 99–103.)

Toisen maailmansodan jälkeinen maahanmuutto Länsi-Eurooppaan onkin ensisijaisesti palvellut vastaanottavien yhteiskuntien tarpeita ja suvereenit valtiot ovat myöskin kyenneet tehokkaasti säätämään maahanmuuttoa, kuten Anthony M. Messina (2007, 10) on todennut. Näin siitäkin huolimatta, että kansainväliset ihmisoikeus- ja pakolaissopimukset kertovat valtioiden sitoutumisesta humanitaarisuuden periaatteisiin. Toisen maailmansodan jälkeen varsinkin vauraat yhteiskunnat pyrkivät purkamaan sekä tekemään rajoja näkymättömiksi. Pohjoismaiden välinen viisumivapaus (1949) sekä kansalaisten vapaa muutto-oikeus (1954) ovat yksi esimerkki Euroopan varhaisista rajojen purkamisista. Euroopan unionin (EU) sisäiset valtionrajat ovat vastaavasti osoitus kylmän sodan jälkeen kiihtyneestä kehityksestä tähän suuntaan (Tervonen & Pellander 2020, 70).

EU:n ulkoraja puolestaan mielletään nykyään yhä useammin ”muuriksi”, joka sulkee EU-maihin pyrkijät ulos (de Genova, Mezzadra & Pickles 2015, 57). Vaikka valtiot sitoutuivat humanitaarisuuden nimissä muiden auttamiseen, ne turvaavat samaan aikaan omien kansalaistensa oikeuksia ja kontrolloivat ei-kansalaisia erilaisin rajoitustoimin. Valtioiden rajat sekä sulkevat ulos että määrittelevät, kuka ja miten rajan yli pääsee. Rajoja vartioidaan ja oikeutta rajan ylittämiseen hallinnoidaan erilaisin tekniikoin ja logiikalla, mikä haastaa analysoimaan niiden historiallista ja kulttuurista luonnetta. Rajanylittäjiä kategorisoidaan näiden tekniikoiden ja logiikoiden vaatimusten avulla. (Baron 2009, 97.) Kategorisoinnit ja hallinnan tekniikat synnyttävät puolestaan selviämisen taktiikoita. Ne ovat tietotaitoa, jonka avulla pakkomuuttajat ja siirtolaiset navigoivat valtioiden ulkomaalaispolitiikan ja käytäntöjen kanssa. Selviämisen taktiikoista välittyy tietoa muuttajien omissa verkostoissa, toisinaan myös sukupolvelta toiselle.

Valtioiden välinen raja on keskeinen tässä tutkitun itäkarjalaisten toisen pakolaisuuden eli Suomesta Ruotsiin siirtymisen kannalta. Ennen pohjoismaista viisumivapautta ilman ulkomaanpassia liikkuvien oli ylitettävä raja salaa. Tämä teki heistä Suomessa laittomasti maasta lähteneitä ja Ruotsissa laittomia maahantulijoita. Ruotsin viranomaiset käännyttivät rajalta Suomen kansalaisia, joilla ei ollut viisumia tai perusteita turvapaikan hakuun. Itäkarjalaisista, jotka olivat asettuneet Suomeen ja joista osa oli saanut Suomen kansalaisuuden, tuli siis Ruotsissa turvapaikkaa hakiesaan jälleen poliittisia pakolaisia.

Itäkarjalaiset muodostavat turvapaikanhakijoina kiinnostavan tutkimuskohteen, koska Ruotsin valtio määrittä heidät suomalaisiksi, erotuksena esimerkiksi inkeriläisistä, joita pidettiin Neuvostoliiton kansalaisina, tai balteista, joiden katsottiin ennen maailmansotaa olleen itsenäisen valtion kansalaisia ja sen perusteella oikeutettuja

turvapaikkaan. Neuvostoliitto puolestaan piti sodan jälkeen kaikkia sen alueella asuneita neuvostokansalaisina ja edellytti heidän palauttamistaan (Fitzpatrick 2018, 324, 338). Neuvostoliitto ei koskaan esittänyt Ruotsille virallista palautusvaatimusta, mutta edellytti mahdollisuutta saada tietoja ja valvoa kansalaisiaan Ruotsissa (Berge 1991, 221). Itä-Karjalan pakolaiset, joilla ei joko ollut minkään maan kansalaisuutta tai jotka olivat saaneet Suomen kansalaisuuden, voitiin Suomesta tulleina määritellä Ruotsissa pohjoismaalaisiksi. Vaikka Suomesta Ruotsiin paenneiden joukko oli kirjava ja heidän kohtelunsa sen mukaista, Ruotsin valtiojohto piti Suomea eräänlaisena harmaana alueena (Notini Burch 2014), jonka kautta Ruotsiin saattoi pakolaisten joukossa pyrkiä myös Neuvostoliiton agentteja tai muuten poliittisesti arveluttavia henkilöitä.

Itäkarjalaisten (ja inkeriläisten sekä balttien) pako Ruotsiin vuosina 1944–1949 on kiinnostava myös siksi, että vasta Geneven kansainvälinen pakolaissopimus vuonna 1951 määritteli pakolaistatuksen kriteeriksi vainon tai sen uhkan kokemuksen. Toisen maailmansodan jälkitilanteessa Yhdistyneiden kansakuntien (YK) pakolaistoimisto UNRRA huolehti muun muassa Euroopan miljoonien pakolaisten kotiin palauttamisesta. Se katsoi varsinkin kylmän sodan alkaessa, että oli kunnioitettava henkilön omaa valintaa siitä, halusiko tämä palata alkuperäiseen kotimaahansa. Tästä muodostui jatkuva kiistojen lähde erityisesti Neuvostoliiton ja sen länsiliittoutuneiden välille vuodesta 1945 lähtien, kun monet Länsi- ja Keski-Euroopan pakolaisleireillä olevista Neuvostoliiton kansalaisista kieltäytyivät palaamasta kotimaahansa (Fitzpatrick 2018).

Itäkarjalaisten Ruotsiin pakenemista, vastaanottoprosessia ja heidän kokemuksiin tarkastelemalla voidaan tutkia, miten valtion intressit ja pakolaispolitiikka sekä turvapaikanhakijoiden motiivit ja mahdollisuudet toimia oman asemansa hyväksi kohtasivat toisensa. Laajemmin katsottuna kyse on siitä, miten suvereeni valtio sääteli ja käsitteli maahanmuuttoa ja millaisia toimintamahdollisuuksia valtiolliset hallintajärjestelmät antoivat pakolaisille ja miten he näitä mahdollisuuksia käyttivät.

Tutkin itäkarjalaisten siirtymistä Ruotsiin kahdella aikatasolla ja kahdesta toimijanäkökulmasta: tapahtumana, jota Ruotsin maahanmuuttoviranomaiset käsittelivät maahantulon yhteydessä, sekä itäkarjalaisten muistettuna ja kerrottuna kokemuksesta. Aluksi selvitän, miten lähtö ja rajanylitys tapahtuivat, miten tulijat vastaanotettiin Ruotsissa ja miten pakolaiset itse toimivat näissä tilanteissa. Seuraavaksi tarkastelen sitä, miten itäkarjalaiset ovat kuvanneet Ruotsiin lähtöä, sen syitä sekä saapumista ja asettumista uuteen kotimaahan. Mitä jälkiä kaiken alusta aloittaminen Ruotsissa on jättänyt yksilöiden ja perheiden historiaan?

Asetan kyseisen ryhmän laajempaan sodanjälkeisen pakolaisuuden (*displaced persons, DP*) viitekehykseen. Tavoitteenani on osallistua keskusteluun siitä, miten pyrki-mykset ylittää valtioiden välinen raja ja saada oleskeluoikeus toisessa maassa muodostuvat tilannesidonnaisina, vaikka valtiolliset toimet rajanylittäjien hallinnoimiseksi saattavat muistuttaa toisiaan ajasta ja paikasta riippumatta. Tilannesidonnaisuus tarkoittaa tässä ajassa ja tilassa tapahtuvia poliittisia, taloudellisia ja kulttuurisia ehtoja, jotka yhtäältä tuottavat pakolaisiin ja ylipäänsä liikkeellä oleviin ihmisiin liittyviä

vastaanoton, hallinnan ja määrittelyn tekniikoita ja toisaalta ohjaavat liikkujien omia ratkaisuja ja tekoja (ks. myös Crawley & Skleparis 2018). On kuitenkin tärkeää huomata, että rajojen hallinta ja rajoille annetut merkitykset eivät ole vain valtion ja valtiollisten instituutioiden aikaansaannosta. Bernd Kasperek, Nicholas de Genova ja Sabine Hess (2015, 69–70) huomauttavat, että rajoja tarkastellaan nykytutkimuksessa jatkuvien kohtaamisten, jännitteiden, konfliktien ja haastamisen paikkoina, eikä yksinomaan rakenteiden ja toimijuuden leikkauskohtina. Liikkeellä olevat ihmiset tekevät rajoista konfliktien paikkoja ja poliittisia tiloja, joita voidaan tutkia sekä hallintajärjestelmien ja -käytäntöjen (*regimes*) että niitä vastustavien tai kyseenalaistavien toimijoiden aikaansaannoksina. Ruotsiin paenneet itäkarjalaiset nähdään tässä historian tutkimuksen, ylijärjestyksen muuttoliiketutkimuksen ja rajatutkimuksen leikkauskohdassa. Kuten Boris Nieswand on todennut, rajatutkimus auttaa ymmärtämään millainen merkitys rajoilla on ylijärjestykselle, ja ylijärjestyksen muuttoliiketutkimus puolestaan auttaa näkemään ne epäsuorat jäljet, joita rajat jättävät kansainvälisten muuttajien elämään (Nieswand 2018, 592–609).

Tutkimus perustuu viranomaisasiakirjoihin ja muistitietoaineistoon. Ruotsin ulkomaalaiskomission (*Statens utlänningskommission*) arkistossa on henkilöaktit (*centraldossier*) jokaisesta maahanmuuttajasta toisen maailmansodan ajasta lähtien. Keskitettyä nimiluetteloa ei ole, vaan henkilöä koskevat asiakirjat tilataan henkilön nimen perusteella. Ne poimitaan käsin kymmenien tuhansien kansioiden joukosta, joten toimitus käy hitaasti. Selvitettyäni ensin Suomessa erilaisista lähteistä noin 300 Ruotsiin paenneen itäkarjalaisen nimen, tutkin Ruotsin kansallisarkistossa 72 henkilön kansiot, jotka sisältävät pääasiassa viranomaisasiakirjoja maahantulosta kansalaisuuden myöntämiseen asti, käytännössä 10–20 vuodelta.² Osa tutkituista on saman perheen jäseniä, jolloin voidaan hahmottaa myös eri sukupolviin kuuluneiden pakolaisten vaiheita.³ Useimmat itäkarjalaiset siirtyivät Ruotsiin perheineen, koska perhe oli vakain turvaverkko. Monilla ei muita sukulaisia edes ollut, koska pakolaisina Suomeen tulleiden sukusiteet olivat jo kertaalleen katkenneet.

Muistitietoaineisto puolestaan koostuu vuonna 2016 Ruotsissa tekemistäni kuuden itäkarjalaisen haastattelusta, jotka käytiin suomen kielellä. Näistä neljä on kasvokkain toteutettuja puolistrukturoituja teemahaastatteluja informanttien kotona, kaksi puhelinkeskustelua, jotka eivät johtaneet tapaamiseen, mutta joissa informantit antoivat luvan käyttää kertomaansa tutkimuksessa. Useimmat haastateltavista olivat yli 80-vuotiaita, syntyneet vuosina 1929–1940, ja heidät on tässä tutkimuksessa pseu-

² Pakoon lähteneitä ei poistettu esimerkiksi Suomen ortodoksikirkon Karjalan pakolaisseurakunnan rekistereistä eikä niihin tehty merkintöjä Ruotsiin siirtymisestä. Lähteneiden määrää ja henkilöllisyyttä voisi selvittää henkikirjoista, mutta kaikkien läpikäyminen olisi mahdoton tehtävä.

³ Tässä luvussa tutkittuja ei nimetä ja heihin viitataan tekstissä vain sukupuolen ja joidenkin perhesuhteiden tasolla.

donymisoitu. Haastateltavat löytyivät Suomessa koostamani 300 henkilön nimilistan perusteella sekä itäkarjalaisten Ruotsissa vuonna 1948 perustaman Kalevan Kansa Kerhon arkistoon sisältyvistä pöytäkirjoista ja jäsenluetteloista. Lisäksi jotkut itäkarjalaiset Ruotsissa ovat muistelleet vaiheitaan kirjoittamalla muun muassa Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kirjoituskeruisiin *Itä-Karjalan pakolaisuus* (1995–1996) ja *Minun karjalaiset juureni* (1993–1994).

Vuosina 1944–1949 Suomesta Ruotsiin paenneiden satojen itäkarjalaisten joukossa oli syntyperäisiä itäkarjalaisia ja heidän Suomessa syntyneitä perheenjäseniään. Kaikista heistä käytetään tässä nimitystä itäkarjalainen. Ne, joilla ei ollut Suomen kansalaisuutta ja jotka olivat syntyneet Itä-Karjalassa ennen vuotta 1922, olivat aikalaistermein ”maattomia” eli vailla kansalaisuutta, koska Venäjän keisarikunta oli vallankumouksen jälkeen lakannut olemasta. Suomen valtio myönsi pakolaisille muukalaispassin eli ulkomaalaisen oleskelutodistuksen. Joillakin sodan jälkeen Ruotsiin paenneilla oli näitä henkilöllisyyspapereita mukanaan, ja niitä päätyi maahanmuuttoviranomaisten laatimiin henkilökansioihin. Suomessa syntyneet Itä-Karjalan pakolaisten lapset puolestaan saivat Suomen kansalaisuuden vuoden 1941 kansalaisuuslailla (Nevalainen 1999, 88–92).

Itäkarjalaiset olivat toisen maailmansodan ajan Suomessa vähemmistö, jota pidettiin niin sanottuina heimoveljinä. Suomessa heitä kutsutaan vakiintuneesti itäkarjalaisiksi (toisinaan myös vianan- tai aunuksenkarjalaisiksi), koska heidän kotiseutunsa Venäjän Karjalassa oli Suomesta katsottuna idässä. Itä-Karjala samoin kuin kansallisromanttinen Vianan-Karjala ovat vain Suomessa käytettyjä nimityksiä. Suurin osa itäkarjalaisista oli tullut Suomeen vuoden 1922 alussa, kun kansannousu bolševikkeja vastaan epäonnistui ja 11 200 karjalaista metsäsissiä ja siviiliä pakeni länteen (esim. Nygård 1982, 62–65; Nevalainen 1999, 21–28). Vielä 1930-luvulla Suomeen pakeni Neuvostoliitosta yksittäisiä henkilöitä ja perheitä.⁴ Parikymmentä vuotta myöhemmin, jatkosodan vetäytymisvaiheessa 1944 Suomen miehittämästä Itä-Karjalasta siirtyi Suomeen noin 2 200 suomensukuista neuvostokansalaista (Hyytiä 2008, 313; Leitzinger 2008, 207). Sodan jälkeen Ruotsiin siirtyneitä itäkarjalaisia voidaankin pitää kaksinkertaisina pakolaisina.

⁴ Kansannousun jälkeen saapuneista pakolaisista noin 7 000 palasi vuosina 1922–1924 takaisin kotiseudulle (Usatševa 2020). Suomeen jääneiden määräksi vakiintui lopulta vuonna 1926 noin 5 000 (Leitzinger 2008, 168–170). Itä-Karjalan pakolaiset olivat viimeinen ja suurin ryhmä Venäjältä vallankumouksen jälkeisinä vuosina 1917–1922 Suomeen tullutta noin 35 000 ihmisen joukkoa. Suomessa oli ennestään itäkarjalaisia, joista monet olivat kiertäneet laukkukaupalla ja asettuneet maahan pysyvästi mm. kauppiaksi. He olivat perustaneet vuonna 1906 Wienan Karjalaisten Liiton tekemään kulttuuri- ja sivistystyötä rajantakaisessa Karjalassa. Vuonna 1917 liitto muutti nimensä Karjalan Sivistysseuraksi, joka toimi seuraavina vuosina myös niin sanotun Itä-Karjalan kysymyksen ratkaisemiseksi. (Nevalainen 1999, 225–227.)

Toisen maailmansodan jälkeistä pakolaisuutta Suomesta Ruotsiin on tutkittu varsin niukasti. Itäkarjalaisten ja inkeriläisten eli niin sanottujen heimopakolaisten lähtöä Suomesta on tarkasteltu muutamassa opinnäytetyössä, joissa aineistona on käytetty Suomen valtiollisen poliisin arkistoja (Mertanen 2000; Kyyrönen 2013). Ruotsiin paenneiden itäkarjalaisten määrästä on esitetty vain arvioita, koska keskitettyjä rekistereitä ei ole olemassa. Esimerkiksi Pekka Nevalainen (1999, 291) on tutkimuksessaan Venäjän pakolaisista Suomessa vuosina 1917–1939 esittänyt, että noin tuhat itäkarjalaista siirtyi sodan jälkeen salaa Ruotsiin. Katja Hyry (2011) on lyhyesti käsitellyt Ruotsiin muuttaneiden itäkarjalaisten kokemuksia 1990-luvulla tekemiensä haastattelujen pohjalta. Inkeriläisten Ruotsiin hakeutumista puolestaan ovat sivunneet niin Pekka Nevalainen (1989) kuin Toivo Flink (2010), sekä tässä teoksessa tuoreimpana esimerkkinä Outi Kähköri. Suurimman joukon muodostivat yli 4 000 inkeriläistä, jotka pakenivat Ruotsiin vuosina 1944–1950 (Nevalainen 1999, 317–318).

Itäpakolaisia on Ruotsissa tutkinut Cecilia Notini Burch (2014), jonka väitöstutkimus käsittelee neuvostokansalaisten ja tähän ryhmään kuuluneiden eri kansallisuusryhmien vastaanottoa Ruotsissa vuosina 1945–1954; heidän joukossaan on myös Suomesta tai Suomen kautta paenneita. Mikael Byström (2012) on puolestaan analysoinut Ruotsin sodanaikaisten pakolaiskysymysten kehittymistä pakolaispolitiikaksi osana hyvinvointiyhteiskunnan rakentamista.

Suomen ja Ruotsin välistä muuttoliiketutkimusta on ylipäänsä hallinnut satojen tuhansien suomalaisten siirtolaisuus Ruotsiin 1960–1970-luvuilla. Tämä muodostaa vallitsevan kertomuksen, jossa liikkuvat ihmiset ja heidän yllirajaiset yhteytensä ovat liittäneet Suomen ja Ruotsin monin tavoin yhteen (esim. Korkiasaari & Tarkiainen 2000; Bladh & Kuvaja 2006; Junila & Westin 2007). Myös sodanaikaiset väestönsiirrot ovat paremmin tunnettuja kuin välittömästi sodan jälkeen tapahtunut pakolaisuus. Maailmansodan aikana Ruotsiin vietiin turvaan 72 000 suomalaista sotilasta,⁵ ja Lapin väestöstä 56 500 evakuoitiin Ruotsiin syksyllä 1944 (Junila 2012, 216–217; Tuominen 2015, 44).

Salaa rajan yli

Pakolaisten reitti Suomesta länteen kulki sodanjälkeisinä vuosina joko Suomenlahden poikki tai pohjoisessa Tornionjoen yli. Pohjoisen väylä oli turvallisempi kuin meritie. Pitkää merireittiä merenkurkun yli tai etelämpänä taitettiin kalastajaveneillä toisinaan huonossakin säässä, mikä teki matkoista vaarallisia. Olipa tapa mikä tahansa, maasta poistujien oli onnistuttava ohittamaan huomaamattomasti poliisi, rajavartijat ja tulliviranomaiset. Suomessa laittomia rajanylittäjiä jäljittivät Valtiollinen poliisi (Valpo)

⁵ Tanskaan vietiin 4 200 lasta ja Norjaan noin sata lasta ja äitiä. 15 000 sotilasta ei palannut Suomeen.

sekä tulli- ja rajanviranomaiset, joista jälkimmäisten joukossa tosin käännettiin myös katsetta toisaalle kuin myötätunnon osoituksena heimopakolaisille (Mertanen 2000). Pohjoisella länsirajalla oli lisäksi käytössä rajapassi, jota ilman alueelle ei saanut matkustaa.

Kun huhut mahdollisista kuljetuksista Neuvostoliittoon levisivät, monet itäkarjalaiset, inkeriläiset, baltit ja muut Neuvostoliiton alueilla asuneet pyrkivät hakeutumaan lähemmäs pohjoista raja-alueita (ks. myös Kähäri tässä teoksessa). Kemin alueella oli jo ennestään runsaasti karjalaisia: 1930-luvulla seudun sahoilla sai elantonsa jopa tuhat itäkarjalaista perheineen (Nevalainen 1999, 140–142; Satokangas 2004, 345). Sieltä myös pakeni Ruotsiin vähintään 300 itäkarjalaista vuoteen 1949 mennessä (Jalagin 2021a). Ruotsin valtiollisen poliisin kuulustelupöytäkirjojen ja raporttien mukaan rajan ylittäneiden ryhmissä oli itäkarjalaisia, inkeriläisiä ja muita kansallisuuksia. Esimerkiksi 13. ja 15. päivänä maaliskuuta 1948 Haaparannan poliisi hoiti kahdeksan ”Venäjän kansalaisen” (käytännössä maattoman itäkarjalaisen), 10 inkeriläisen, 10 Suomen kansalaisen (kaikki itäkarjalaisperheiden jäseniä) ja kolmen virolaisen turvapaikanhakijan kuulustelut (RA, SUK, Centraldossier, Utdrag ur protokollet, hållet vid statens utlänningskommission den 19. mars 1948 [Henkilön nimi poistettu]).

Kuvaukset Ruotsiin siirtymisestä kertovat niin jännityksestä, riskeistä, matkan vaivoista kuin seikkailuntunnusta (ks. myös Hyry 2011, 105–108). Tammikuussa 1948 kaksi perhettä lähti Kemistä merenjäätä hiihtäen kohti Haaparantaa. Perheen äiti ei ollut aiemmin hiihtänyt ja matka kävi hitaasti. Päivällä seurue lepäsi eräässä saarella. Viimein illan hämärissä alkoivat kaupungin valot näkyä, mutta kyseessä olikin Kemi. Pakolaiset olivat eksyneet aavalla merenjäällä. Lopulta perheet onnistuivat saamaan autokyydin Tornionlaaksoon välietappiin – ”makso tietenkin hirveesti”, muisteli mies, joka oli ollut lähdön aikaan 16-vuotias (haastattelu, mieskertoja M1). Yön pimeydessä pakolaiset kävelivät rajajoen yli ja ilmoittautuivat Ruotsissa poliisille. Kysymykseeni, tuntuiko Ruotsissa siltä, että oli päässyt turvaan, haastateltava totesi aiemmin paenneiden inkeriläisten kertoneen, ”että se on ihan turvallista mennä, että Ruotsi ottaa avosylin vastaan” (M1).

Hyvä vastaanotto tarkoitti ensinnäkin sitä, että lähtijät tiesivät voivansa saada Ruotsista turvapaikan. Kun inkeriläisiä ja muita neuvostokansalaisia oli aiemmin palautettu lähtömaihinsa, joista Suomi oli yksi keskeisimmistä, Ruotsin hallitus linjasi marraskuussa 1947, että kaikki (neuvosto)pakolaiset, jotka ”olivat karanneet puna-armeijasta tai aktiivisesti ottaneet osaa poliittisiin tai sotilastoimiin Neuvostoliittoa vastaan, samoin kuin heidän perheenjäsenensä” katsottiin poliittisiksi pakolaisiksi (Notini Burch 2014, 206). Vuodesta 1948 tuli käännekohta, jonka jälkeen Ruotsi alkoi käsitellä pakolaisten hakemuksia enemmän henkilöperusteisesti kuin kansallisuus- tai ryhmäkohtaisesti (Notini Burch 2014, 210–217). Tieto tästä levisi neuvostokansalaisten keskuudessa Suomessa nopeasti, ja samoin tapahtui myös itäkarjalaisten parissa, mikä käy ilmi muisteluaineistosta. Ruotsiin pääsyssä vaikeinta oli ylittää raja salaa, mutta Ruotsin puolella ongelmia ei vuonna 1948 enää juuri ollut.

Keväällä 1948 Ruotsin viranomaiset totesivat pohjoisen kautta tulleiden pakolaisten olevan metsä- ja maataloustyöläisiä. Työvoimaviranomaiset valmistautuivat Pohjois-Ruotsin itärajalla ja Norrbottenin läänissä jopa tuhansien pakolaisten vastaanottoon ja kartoittivat sitä ajatellen pakolaisleirien ja terveydenhuollon kapasiteettia. Leiripaikkoja laskettiin olevan 5 800. Erääseen muistioon kirjattu näkemys kuvastaa lähtökohtaisesti myönteistä suhtautumista tulijoihin: ”He vaikuttavat olevan hyvää väkeä ja ovat yleensä hyväkuntoisia. Suurimmaksi osaksi on kyse perheistä.” (RA, SAMK, Arbetsförmedl.by. Utlänningssektion, P.M. [päiväämätön].)⁶

Helmikuussa 1948 kolme nuorta miestä, jotka olivat tulleet Itä-Karjalasta Suomeen jatkosodan loppuvaiheessa ja tehneet muutaman vuoden tilapäistöitä eri puolilla Suomea, päätti hiihtää Kemistä jään yli Ruotsiin. Miehet kysyivät matkalupia päästäkseen töihin länsirajalle Pelloon, mutta Valpo epäili heidän tosiasiansa haluavan sen varjolla Ruotsiin. Muistelukirjoituksen mukaan idea Ruotsiin lähdestä syntyikin vasta silloin. Miehet eivät olleet tyytyväisiä vaatimattomiin pätkättöihin, koska he olivat jo Neuvosto-Karjalassa tehneet ammattimiehen töitä. Suomi tuntui tarjoavan vain niukan leivän raskaasta työstä. Ruotsissa kuului olevan paremmin:

Ostettiin Kemistä halvimmat sukset mitä löydettiin, pala makkaraa, leivän kannikka ja mehupullot reppujen taskuun. Kompassi, jonka Onni otti hoitaakseen. Lämpimiä vaatteita ja muuta pientä rojua. Kelloa ei omistanut kukaan meistä. Oli jo helmikuu ja ensimmäinen viikko lauantaissa 1948, kun iltapimeällä laskeennuttiin Veitsiluodon rantatöyräällä Pohjanlahden jälle. Ilta oli kaikkien pimeimmillään [...] kun käännettiin sukset länttä kohti. [...] Kiinnijoutumisen vaara oli siinä, että Suomen rajavartioston suksikelkka ajeli Tornion ja Kemien väliä. (KRA SKS. Pakolaisuus 469–484. 1995–96.)

Pakkasessa mehupullot halkesivat ja matka jatkui kuivien eväiden varassa. Hiihdettyään koko yön miehet saapuivat Ruotsin puolelle. Heidät vietiin Haaparantaan majoitukseen, täisaunaan ja poliisikuulusteluun.

Kuulustelussa selvitettiin tulijan henkilöllisyys, kansalaisuus, kansallisuus, syntymäaika ja -paikka, perhetausta (vanhempien nimet ja kotipaikka), siviilisääty, koulutus, uskontokunta, ammatti, sotilaskoulutus, viimeisin asuinpaikka lähtömaassa, syy Ruotsiin tuloon, mukana olevat rahavarat ja toiveet (*önskemål*).⁷ Tulijoilta tarkastettiin myös henkilöpaperit. Useilla oli Suomen valtion myöntämä passi tai ulkomaalaispassi, joillakin sotilaspassi, eivätkä he pyrkineet piilottamaan henkilöllisyyttään.⁸

⁶ ”De verkar vara bra folk och de äro som regel i god kondition. Till största delen rör det sig om familjer.”

⁷ Kuulustelupöytäkirjaan merkittiin myös, oliko käytetty tulkkia. Haaparannan poliisissa toimi myös suomen kieltä osaavia poliiseja.

⁸ Joillakin Suomen kansalaisilla, käytännössä Suomessa syntyneillä itäkarjalaisperheiden lapsilla, saattoi olla niin sanottu papintodistus eli virkatodistus, josta henkilöllisyys ilmeni.

Vielä vuoden 1948 alussa poliisikuulusteluista laadittiin monisivuinen pöytäkirja, jonka perusteella turvapaikanhakijan oma kertomus elämänvaiheistaan on melko hyvin hahmotettavissa. Kevään 1948 YYA-sopimusneuvottelut Suomen ja Neuvostoliiton välillä kuitenkin kasvattivat pelkoa Neuvostoliittoon palauttamisesta ja käynnistivät suoranaisen joukkopaon: noin 2 000 inkeriläistä ja venäläistä haki turvapaikkaa Ruotsista (Notini Burch 2014, 139). Kun tulijoiden määrä kasvoi huomattavasti, Ruotsin poliisi otti käyttöön yksisivuisen lomakkeen. Siinä kysyttiin samoja asioita kuin aiemminkin, mutta vastaukset kirjattiin ylös muutamalla sanalla.

Tulijan täytyi kuulustelussa kertoa syy Ruotsiin tuloon. Kuulustelupöytäkirjojen perusteella on selvää, että pakolaiset tiesivät, miten vastata kysymyksiin niin, ettei turvapaikan saaminen vaarantunut. Varsinkin vanhemmalla polvella oli kokemusta viranomaisten kanssa asioinnista jo Suomessa: ulkomaalaisen oli uusittava oleskelu- ja työlupia säännöllisesti (Nevalainen 1999, 74–85). Pakolaiset totesivat pelkäävänsä Neuvostoliittoon viemistä, ja monet lisäsivät vielä, etteivät kokeneet enää mitään yhteyttä kyseiseen maahan ja yhteiskuntaan eivätkä ”hyväksyneet sen nykyistä hallintoa” (RA, SUK, Centraldossier, v. 1900 syntyneen miehen kuulustelupöytäkirja 5.3.1948). Eräs mies sanoi pelkäävänsä, että Neuvostoliitto miehittäisi Suomen ja hänelle kävisi huonosti, koska hän oli taistellut bolševikkeja vastaan jo 1920-luvulla ja ollut talvi- ja jatkosodassa Suomen armeijassa vapaaehtoisena. Moni Karjalan kansannousuun vuosina 1921–1922 osallistunut tai Suomen armeijassa Neuvostoliittoa vastaan 1939–1944 taistellut mies vastasi myös pelkäävänsä, miten hänelle Neuvostoliitossa palautuksen yhteydessä kävisi. Ruotsiin yksinään paennut 22-vuotias mies, jolla oli Suomen kansalaisuus, puolestaan pelkäsi, että hänet voitaisiin viedä Neuvostoliittoon, koska hänen edesmennyt isänsä oli venäläinen. (RA, SUK, Centraldossier.)

Jos pakolaisperheessä oli täysi-ikäisiä tai lähes täysi-ikäisiä lapsia, joilla oli Suomen kansalaisuus, nämä yleensä kertoivat Ruotsiin hakeutumisen syyksi halun pysyä yhdessä vanhempiensa kanssa. Eräs nuori nainen haki turvapaikkaa Ruotsista vuonna 1948 pian sen jälkeen, kun hänen isänsä oli paennut sinne. Tytär kertoi pelkäävänsä, että hänetkin voitaisiin viedä Neuvostoliittoon, koska isä oli Venäjän kansalainen. Tämäkin täysi-ikäinen Suomen kansalainen sai turvapaikan Ruotsista. Kielteisiä turvapaikkapäätöksiä yli 70 henkilön otoksessa ei ollut tältä ajalta yhtään, toisin kuin vielä vuosina 1945–1946, jolloin Suomeen palautettiin varsinkin neuvostokansalaisia (Notini Burch 2014, 210–217). Vuodesta 1949 lähtien Ruotsin viranomaiset kuitenkin kehottivat Suomen kansalaisia hankkimaan Suomen passin, jotta nämä voisivat saada jatkoa oleskeluluvalleen Ruotsissa (RA, SUK, Centraldossier). Käytännössä Ruotsin viranomaiset siis myönsivät poliittisen turvapaikan sekä työ- ja oleskeluluvan täysi-ikäiselle Suomen kansalaiselle, joka halusi seurata Neuvostoliittoon palautusta pelkäävää vanhempaansa Ruotsiin, olipa tämä Suomen kansalainen tai ei. Käytäntö perustui lainsäädäntöön, jonka mukaan helmikuusta 1945 lähtien myös suomalaiset voitiin katsoa Ruotsissa poliittisiksi pakolaisiksi, kunhan pakolaisuuden ehdot täytyivät (Byström 2012, 148).

Kuulustelussa kysyttiin myös turvapaikanhakijan poliittista suuntautumista, mihin useimmat vastasivat olevansa poliittisesti epäaktiivisia. Monet lisäsivät kuin varmistukseksi: ”dock ingen kommunist” (”ei kuitenkaan kommunisti”) tai ”dock motståndare till kommunismen” (”kuitenkin vastustaa kommunismia”). Vastaukset kertovat heidän ymmärtäneen, että Ruotsin viranomaiset epäilivät tulijoiden joukossa olevan Neuvostoliiton vakoojia. Suomessa pidempään asuneiden pakolaisten kohdalla varmistettiin lisäksi, etteivät he olleet sodan aikana työskennelleet Suomen tai Saksan aseteollisuuden palveluksessa, eikä heitä ”oman kertomansa mukaan” ollut tuomittu rikoksesta. Rikostuomiot olivat peruste karkottaa pakolainen, vaikka turvapaikka olisi jo myönnetty. Erään nuoren miehen (synt. 1916) kuulustelussa ilmoittama Suomessa saatu sakkotuomio pahoinpitelystä ei kuitenkaan estänyt turvapaikan saamista. (RA, SUK, Centraldossier.)

Jo tässä vaiheessa useimmat myös kertoivat haluavansa jäädä pysyvästi Ruotsiin. ”Hän haluaa jäädä ainaiseksi Ruotsiin ja tehdä töitä siellä”,⁹ kirjattiin erään tammi-kuussa 1948 rajan ylittäneen perheenisän todenneen poliisikuulustelussa. Samoin vastasivat hänen vaimonsa ja perheen 19- ja 21-vuotiaat pojat. (RA, SUK, Centraldossier.) Pakolaiset ajattelivat sitoutumisen työpaikkaan ja elämän jatkamisen Ruotsissa parantavan mahdollisuuksia saada työ- ja oleskelulupa. Vastaukset kertovat myös heidän päättäväisyydestään jättää sillä hetkellä Suomi pysyvästi.

Kunnollinen tekee töitä

Poliisikuulustelun jälkeen pakolaiset siirrettiin Ruotsin työmarkkinaviranomaisten (*Statens Arbetsmarknadskommision*) hallinnoimalle karanteenileirille odottamaan turvapaikkapäätöstä. Pohjoisessa sijaitsevilla Haaparannan ja Vännäsin (Uumajan lähellä) leireillä oleskeli vuoden 1948 ensimmäisen puoliskon aikana 1 803 pakolaista. Vuoden lopulla Ruotsin viranomaiset arvioivat, että Suomessa oli vielä noin 2 000–3 000 balttia, inkeriläistä, karjalaista ja ukrainalaista, jotka pyrkisivät Ruotsiin. (RA, SAMK, Arbetsförmedl.byr. Utlänningssektion, P.M. angående mottagningslägren för flyktingar i Haparanda och Vännäs, 30.12.1948.) Byströmin (2012, 185) mukaan vastaanottoleirejä voitaisiin oikeastaan kutsua työnvälitysleireiksi, koska pakolaispolitiikan keskeinen periaate oli työllistää kaikki tulijat ja siten minimoida valtiolle heistä aiheutuneet kustannukset.

Kuulustelupöytäkirja toimitettiin Tukholmaan Valtion ulkomaalaiskomissiolle (SUK), josta päätös tuli yleensä kolmen viikon kuluessa. Jos turvapaikkapäätös oli myönteinen, pakolainen anoi muukalaispassia. Tätä varten piti jälleen selvittää henkilö- ja perhetiedot, fyysiset tuntomerkit (hiusten ja silmien väri, kasvojen ja nenän muoto,

⁹ ”Han önskar kvarstanna och arbeta i Sverige för all framtid.”

pituus, erikoistuntomerkit kuten silmälasit ja arvet), alaikäisten lasten tiedot, Ruotsiin tulo sekä se, millaiseen työpaikkaan tulija toivoi pääsevänsä.

Muukalaispassi myönnettiin yleensä vuodeksi ja samalla turvapaikanhakijalle annettiin viiden kuukauden työlupa rajatulle alueelle ilman matkustusoikeutta sen ulkopuolelle. Jos maahanmuuttaja aikoi vaihtaa asuinpaikkaa, hänen oli ensin annettava oleskelu- ja työlupaa uudelle alueelle. SUK huomautti, että luvan anominen jälkikäteen oli määräysten rikkomista ja ulkomaalainen voitaisiin sillä perusteella karkottaa Ruotsista. Kun henkilö haki jatkoa oleskelu- ja työlupalleen, hänen piti saada siihen lausunto paikkakunnan poliisilta ja puolto työnantajan edustajalta. Lausuntoja tarvittiin käytännössä siihen asti, kunnes kansalaisuus oli myönnetty. Ensimmäisen jakson jälkeen luvat olivat yleensä voimassa seitsemän kuukautta, sitten vuoden. Yleensä vasta kolmen tai neljän vuoden maassa oleskelun jälkeen luvat myönnettiin kahdeksi vuodeksi kerrallaan.

Työnantajan lausunnoissa saatettiin todeta esimerkiksi, että henkilö ”on hoitanut työnsä tyydyttävästi ja myös yksityiseämässään osoittautunut siivoksi ja kunnolliseksi”¹⁰ (RA, SUK, Centraldossier). Lisäksi työnantajan edustaja vahvisti hakijan oman ilmoituksen tuloista ja asuinoloista; useimmat pakolaiset asuivat työnantajan parakeissa tai asunnoissa. Eräästä työmiehen vaimosta työnantajan edustaja totesi kesällä 1949, että ”kyseinen ulkomaalainen on oleskellessaan [paikkakunnan nimi] osoittanut kunnollisuutta sekä hyvää käytöstä.” (RA, SUK, Centraldossier).¹¹ Muutamaa kuukautta myöhemmin perhe oli jo toisella paikkakunnalla miehen vaihdettua työpaikkaa. Tällä kertaa poliisi kävi perheen kotona selvittämässä olosuhteita vaimon oleskeluluvan jatkamista varten. Lausuntoon kirjattiin, ettei häntä vastaan ollut huomautettavaa ja että ”koko perhe [sukunimi] on muutenkin käyttäytynyt kunnollisesti ja kunniallisesti.” (RA, SUK, Centraldossier).¹²

Eräästä perheellisestä itäkarjalaismiehestä työnantajan edustaja totesi, että “[sukunimi] on työssä kunnollinen, raitis ja huolellinen. Hän vaikuttaa luotettavalta ja tekee työnsä tyydyttävästi. Esimies kertoo hänen olevan ahkera. Häntä vastaan ei ole työssä ilmennyt mitään huomauttamisen aihetta.”¹³ Työnantajan vuokra-asunnossa asuva perheestä ei myöskään naapureilla ollut huomautettavaa. (RA, SUK, Centraldossier.)

Lausunnoissa useimmin esiintyvä termi on *skötsam*, joka kääntyy suomeksi kuvaavimmin ”kunnollinen”. Ulkomaalaisen kunnollisuuden (*skötsamhet*) ja käyttäytymisen

¹⁰ ”[Efternamn] har skött sitt arbete på ett tillfredställande sätt samt i sitt privata leverne visat sig vara ordentlig och skötsam.”

¹¹ ”...att ifrågavarande utlänning under vistelsen i [paikkakunta] visat skötsamhet samt ett got uppförande.”

¹² ”[h]ela familjen [efternamn] har för övrigt iakttagit ett skötsamt och hedrande uppförande.”

¹³ ”att [efternamn] är skötsam i arbetet, nykter och ordentlig. Han synes vara pålitlig och utför sin arbetsuppgift på ett tillfredställande sätt. Förmannen uppger som sin mening att [namnet] är arbetsam. Det har icke förekommit anledning till anmärkning mot honom i arbetet.”

(*uppförande*) selvittämiseksi lausuntoja suositeltiin hakemaan sekä työnantajalta että vuokranantajalta. Näitä termejä käytettiin lausunnonhakuohjeessa, joita on liitetty joihinkin oleskelulupahakemuksiin (RA, SUK, Centraldossier). Ruotsalaisviranomaisten pyrkimys selvittää, elivätkö maahanmuuttajat kunnollista elämää, ei ollut pelkästään ulkomaalaisia varten luotu kriteeri. Mattias Tydénin (2002, 125) mukaan ”kunnollisuus” oli keskeinen käsite Ruotsin sosiaalipolitiikassa koko 1900-luvun alkupuolen ajan. Kunnollisuudella ilmaistiin kurinalaisuuden, siisteyden, raittiuden, hygienian ja kohtuudenkin normit samoin kuin esimerkiksi se, että seksuaalisuuden muodot kuuluivat vain avioliittoon. Perhenormin mukaan mies oli perheen elättäjä ja nainen sen hyväluontoinen hoivaaja, ja myös sopiva lapsiluku määriteltiin samalla.

Neuvostopakolaisten kohtelua Ruotsissa tutkineen Cecilia Notini Burchin mukaan ”kunnollisuus” liittyi läheisesti moraalisuuteen ja on mahdollista, että sosiaalista kontrollia eli tiukkoja vaatimuksia henkilökohtaisen käytöksen ja moraalin suhteen sovellettiin pakolaisten osalta jopa niin, että ne esitettiin turvapaikan saamisen ehtona (Notini Burch 2014, 39). Jatkuva huomion kiinnittäminen kunnollisuuteen ja käytökseen niin työ- kuin yksityiselämässä toimi hallinnan tekniikkana, jossa turvapaikan saaneet mutta vielä vailla kansalaisuutta olevat pakolaiset oppivat itse säätelemään elämisensä edellytyksiä ja tulevaisuuttaan Ruotsissa.

Vuoden 1945 ulkomaalaislaki antoi käytännössä Ruotsin viranomaisille runsaasti tulkinnanvaraa pakolaisten aseman suhteen. Laki oli samankaltainen kuin vastaavat lait muissa Euroopan maissa. Se määritteli valtion oikeudeksi myöntää turvapaikka toisen valtion kansalaiselle, missä keskeistä oli valtioiden välinen oikeudellinen suhde, ei yksilön hyvinvointi. Laki oli tarkoituksella epämääräinen esimerkiksi turvapaikan myöntämisen kriteerien suhteen, jotta sitä voitiin joustavasti soveltaa poliittisten ja muiden intressien mukaan. Ei-toivotut ulkomaalaiset saatettiin siis käännyttää jo rajalta tai karkottaa myöhemmin, jos he eivät täyttäneet viranomaisten asettamia kriteereitä (ks. tarkemmin Notini Burch 2014, 107–112). Normittavien kriteerien soveltamista voi selvittää tarkastelemalla niitä tapauksia, joissa turvapaikanhakijan katsottiin rikkooneen edellytyksiä jäädä maahan.

Eräs Ruotsiin tammikuussa 1948 tullut itäkarjalaisperhe karkotettiin takaisin Suomeen keväällä 1949. Perheeseen kuuluivat vanhempien lisäksi heidän kaksi aikuista poikaansa ja kolme aikuista tytärtään, pojan miniä ja näiden lapsi, yhden tyttären kolme aviotonta lasta ja toisen tyttären yksi avioton lapsi. Perhekunnan kolme miestä työskentelivät pääasiassa metsätöissä tai tehtaassa ja aikuiset tyttäret joko kotiapulaisina tai tehtaassa ennen lasten syntymää. Käytännössä kolmen miehen palkalla koetettiin elättää koko 13-henkistä perhettä. Tammikuuhun 1949 mennessä metsätöistä elantonsa tienannut perhe oli joutunut pyytämään työnantajalta ennakkoa ruuan ja vaatteiden ostoon sekä hakemaan kunnalta köyhäinapua. Raskauttavana heidän kannaltaan pidettiin myös sitä, että yksi oli varastanut polkupyörän, toinen ostanut radion osamaksulla mutta joutunut palauttamaan sen koska ei kyennyt suorittamaan maksuja ja kolmas oli hankkinut kaksi polkupyörää, jotka joku perheenjäsenistä oli myynyt

Suomessa käydessään. Paikallisviranomaisen totesikin, että kyseiset ”ulkomaalaiset olivat osoittautuneet kovin työhaluttomiksi eivätkä mitenkään kyenneet tulemaan taloudellisesti toimeen.” Poliisiasioita hoitanut maaviskaali esitti ulkomaalaislakiin vedoten, että koska perhe ei kyennyt elättämään itseään, se jäisi yhteiskunnan elätettäväksi ja pitäisi siksi karkottaa maasta. Viranomaislausunnoissa perheestä todettiin myös, että ”mitä tuli heidän kunnollisuuteensa ja luotettavuutensa, he eivät olleet osoittaneet halua tehdä velvollisuuttaan”. (RA, SUK, Centraldossier.)

Periaatteessa jo toisen maailmansodan aikana ulkomaalainen (*utlänning*), joka ei kyennyt työhön tai ei vielä ollut saanut työpaikkaa, saattoi Ruotsissa hakea avustusta köyhäinhuoltohallitukselta (*fattigvårdsstyrelsen*), kun taas pakolaisen (*flykting*) tuli kääntyä ulkomaalaislautakunnan (Sveriges Flyktingsnämnd, SFN) puoleen. Pakolaisille annettava tuki perustui samoihin kriteereihin kuin köyhäinapu ruotsalaisille (Byström 2012, 148, 160). Tuki oli tilapäistä ja siihen sisältyi takaisinmaksuvelvoite. Pakolaiselle saatettiin antaa vaateapua tai rahaa vaatteiden hankintaan, ruokaan ja työpaikkakunnalle matkustamiseen, ja hän maksoi sen palkastaan takaisin. Jos avuntarvitsija ei ollut halukas työhön, taloudellista tukea ei saanut lainkaan tai sitä pienennettiin (Byström 2012, 151–155). Linjasta vallitsi Byströmin mukaan yhteisymmärrys Ruotsin viranomaisten ja maassa toimivien Pohjoismaiden edustajien (käytännössä edustustojen) välillä: ”(P)akolaisen oli elätettävä itsensä, koska se maksoi [yhteiskunnalle] kaikista vähiten” (Byström 2012, 234).

Edellä kuvatun perheen tapauksessa viranomaiset kyseenalaistivat myös heidän oikeutensa poliittisen pakolaisen statukseen: oli epätodennäköistä, että perhettä uhkaisi palautus Suomesta Neuvostoliittoon. Ulkomaalaiskomissio päätti karkottaa Suomen kansalaisuuden omanneet nuoremmat perheenjäsenet ja jatkaa vailla kansalaisuutta olevien, Itä-Karjalassa syntyneiden vanhempien oleskelulupaa. Maasta poistaminen pantiin toimeen toukokuussa 1949 (RA, SUK, Centraldossier).

Eräässä toisessa tapauksessa, jossa kuusilapsisen perheen elatuksesta vastannut aviomies joutui mielenterveysongelmien vuoksi sairaalaan useammaksi kuukaudeksi, karkotusta ei harkittu, vaikka mielisairaus oli rikostuomioiden ohella yksi laissa määritellyistä karkotusperusteista. Päästyään sairaalasta mies jatkoi työskentelyä tehtaassa, puoliset muuttivat erilleen ja mies maksoi perheensä elatuksen. Työnantajalla oli miehestä vain myönteistä lausuttavaa. Myöhemmin kaikki perheenjäsenet saivat Ruotsin kansalaisuuden (RA, SUK, Centraldossier).

Edellä kuvatut esimerkit osoittavat, miten väljä ulkomaalaislaki mahdollisti tulkinnot, jotka palvelivat ennen muuta ruotsalaisen yhteiskunnan tarpeita. Kun maassa vallitsi työvoimapula, jokainen poliittinen pakolainen oli potentiaalinen työntekijä — etenkin ruotsalaisten karsastamisissa ammateissa metsä- ja maataloudessa, kotiapulaisina sekä teollisuudessa. Mutta jos ulkomaalainen ei täyttänyt tätä työkeskeistä velvollisuuttaan ja ollut *kunnollinen*, hänet voitiin palauttaa lähtömaahan. Kyvyttömyys elannon hankkimiseen tulkittiin työhaluttomuudeksi, kunnollisuuden ja luotettavuuden puutteeksi.

Työ tekee kunnolliseksi – ja ennen pitkää myös kansalaiseksi

Kun vuosikymmeniä Ruotsissa asuneet itäkarjalaiset muistelivat pakoaan Suomesta Ruotsiin, kerronnassa korostui vaarallinen ja jännittäväkin pakomatka eri vaiheineen. Muuten muistelua sävytti vakaan ja turvallisen elämän tuntu. Menneiden vuosikymmenien pakolaihistoriaa katsottiin etäisyyden päästä. Elämä uudessa maassa oli osoittautunut oikeaksi valinnaksi, työtä ja toimeentuloa oli riittänyt. Useimmat olivat toimineet vuosikymmeniä raskaassa teollisuustyössä tai muuten vähän koulutusta edellyttävissä ammateissa. He eivät erityisesti pohtineet kohtalooaan pakolaisina tai siirtolaisina, koska kokivat itse lunastaneensa paikkansa Ruotsissa ja osallistuneensa sen hyvinvointivaltion rakentamiseen, jonka hedelmistä nyt eläkeläisinä nauttivat. Eräs haastateltava, joka oli paennut Ruotsiin 19-vuotiaana vanhempiensa ja sisarusensa kanssa, kiteytti vuosikymmenet Ruotsissa näin: "Ei mun elämä huonoo oo ollu, en minä sitä sano. Se on vaan ollut työntekoo, minä oon aina ollut töissä. Mä en oo koskaan ollut vapaana, tehny kahtaki työtä" (naiskertoja N1). Kun hän haastattelun jälkeen saattoi minua asuinlähiössään bussipysäkille, hän spontaanisti totesi kyllä ymmärtävänsä Ruotsiin hiljattain tulleita kymmeniä tuhansia turvapaikanhakijoita, mutta ei sitä, että "niille pitää antaa heti kaikki. Ja toiset vaativat vielä lisää. Mekin olimme pakolaisia mutta ei meille annettu mitään. Mentiin töihin" (N1). Se työn eetos, joka edelsi hyvinvointivaltion rakenteita ja sosiaaliturvaa, oli niin vahvasti sisäistetty, että ulkomaalaisten olisi edelleen oltava ensisijaisesti nöyriä, kiitollisia ja kunnollisia.

Muistelujen rivien väleistä voi lukea, että maahanmuuttajan odotukset eivät alun alkaenkaan perustuneet ruotsalaisten hyväntahtoisuuteen muuten kuin siinä suhteessa, että turvapaikka oli mahdollista saada. Sen jälkeen oli luotettava ahkeruuteensa. Rajanylityksen jälkeinen kohtaaminen ruotsalaisen poliisin kanssa oli ensimmäinen tilanne, jossa pakolaiselta vaadittiin taitoa neuvotella asemastaan ja ymmärtää vastaanottavan yhteiskunnan odotukset. Rajanylityksestä alkaneessa kontrolliketjussa selvitettiin tulijan oikeus poliittisen pakolaisen statukseen. "Isä sanoi ettei lähde Siperiaan" (N1), oli tyypillinen vastaus kun kysyin, miksi perhe lähti Suomesta. Pakolaiset tiesivät, että pelko Neuvostoliittoon viemisestä oli poliittisen pakolaisuuden ja turvapaikan hakemisen peruste. Tämä syy oli kaikkien kuulusteltujen perheenjäsenten muistettava, ja siitä onkin vakiintunut perheissä ylisukupolvinen kertomus.

Turvapaikan saamisen jälkeen oli kerta toisensa jälkeen noudatettava viranomaisen ohjeita työ- ja oleskeluluvan saamiseksi. Edellä kuvattujen kolmen nuoren miehen pako Ruotsiin helmikuussa 1948 johti pakolaisleirin jälkeen metsätyöhön, johon kukaan heistä ei ollut tottunut. Kertojalle tämä alkuvaiheen kohtelu Ruotsissa vaati sulatteleamista, sillä hän oli aiemmin työskennellyt kotiseudullaan Vuokkiniemessä voimalaitoksen lämmittäjänä. Suomessakin hän oli saanut sodan jälkeen vain satunnaisia töitä (SKS KRA. Pakolaisuus 469–484. 1995–96). Ruotsissa ulkomaalaiset joutuivat ensin sinne, minne työvoimaviranomaiset heidät määräsivät. Käytännössä nämä olivat töitä, jotka eivät houkutelleet Ruotsin kansalaisia. Ruotsalaisilla katsottiin sitä

paitsi olevan etuoikeus parempiin työpaikkoihin. Sysäämällä pakolaiset syrjäseuduille metsä- ja maataloustöihin heidät samalla häivyttiin näkyvistä (Byström 2012, 48–51; Notini Burch 2014, 94). Ennen lähtöä Haaparannasta miehet saivat 150 kruunua puvun ostoon, mutta ”kankaan laatu ei ollut hääviä”. Lisäksi heille annettiin 50 kruunua matkarahaa ensimmäiseen työpaikkaan pääsemiseksi. Raha oli kuitenkin lainaa, joka oli maksettava takaisin: ”Näin sitten alkoi vaellus pitkin ja poikin Ru[otsin]maata, joka on kestänyt jo lähes viisikymmentä vuotta. [...] Oltiin siis 200:- kruunua velkaa valtiolle, joka sitten tilistä vedettiin” (SKS KRA. Pakolaisuus 469–484. 1995–96). Byströmin (2012, 152) mukaan takaisinmaksuvelvoitteella oli jo sodan aikana muistutettu pakolaisille, ettei Ruotsi ollut ”ylettömän antelias maa”. Sillä pyrittiin myös tukahduttamaan väitteet, joiden mukaan pakolaiset käyttivät hyväkseen ruotsalaisten hyväntahtoisuutta.

Vaikka pakolaiskysymys oli tiedostettu valtioiden väliseksi asiaksi jo maailmansotien välisessä Euroopassa, pakolaispolitiikasta tuli kansainvälinen kysymys vasta toisen maailmansodan jälkeen. Vuoden 1951 YK:n pakolaissopimuksen myötä Ruotsi profiloitui uudella tavalla kansainvälisenä toimijana. Vuonna 1954 uudistettu lainsäädäntö takasi ulkomaalaisille Ruotsissa samat oikeudet (ja velvollisuudet), käytännössä sosiaalisen kansalaisuuden, kuin Ruotsin kansalaisillekin. Sodanjälkeisessä Ruotsissa sosiaalinen kansalaisuus tarkoitti maahanmuuttajille, T. H. Marshallin klassista mallia seuraten, niitä sosiaalisia oikeuksia, jotka takasivat riittävän elintason. Näitä olivat esimerkiksi terveydenhuolto, tarvittaessa sosiaaliturva ja lapsille pääsy koulutusjärjestelmään (Bay, Strömblad & Bengtsson 2010, 3).

Ulkomaalaisten määrän lisääntyminen Ruotsissa vaikutti myös idullaan olevan hyvinvointiyhteiskunnan rakenteisiin. Suomesta 1940-luvun jälkipuoliskolla Ruotsiin siirtyneet itäkarjalaiset ja muut itäpakolaiset saivat hakemaan sieltä turvapaikkaa monella tavalla otolliseen aikaan. Ruotsissa oli juuri tehty ulkomaalaispolitiikan kehittämisiksi selvityksiä, joilla oli kolme tavoitetta: luoda yhtenäinen toimintamalli ja lainsäädäntö sekä pakolaisille että ulkomaalaisille (joita oli aiemmin käsitelty erillisinä), hajauttaa ulkomaalais- ja pakolaisasioiden käsittely sekä keskittää toimivalta keskushallinnon viranomaiselle (käytännössä ulkomaalaiskomissiolle) (Byström 2012, 207). Kaikki tämä oli tulosta siitä kokemuksesta, jonka Ruotsin viranomaiset sekä keskushallinnon että paikallistasolla olivat saaneet sota-ajan pakolaisista. Yksittäisistä ulkomaalaiskysymyksistä muodostui 1950-luvulle tultaessa ulkomaalaispolitiikka, jota toteuttamaan kehittyi keskitetty hallintoyhteistyö ja kokonainen asiantuntijoiden ammattikunta (Byström 2012, 210–212).

Suomalaiseksi Ruotsissa

Monille Lapin läänissä asuneille itäkarjalaisille Ruotsi oli sodan jälkeen jossain määrin tuttu maa. Vähävaraisista pakolaisperheistä oli viety sinne sotalapsia ja monilla

oli kokemusta Ruotsista myös Lapin sodan evakkoajalta 1944–1945. Valtion kontrollimekanismit puolestaan olivat tulleet itäkarjalaisille tutuksi Suomessa eletyn pakolaisuuden aikana. Ruoka-, vaate- ja toimeentuloapua oli pitänyt anoa, eikä sitä annettu kevein perustein. Jotkut olivat joutuneet pakolaiskeskuksiin työttömyyden tai sairauden johdosta. Oleskelulupia piti uusia säännöllisesti, ja Suomen kansalaisuus oli varsinkin vähävaraisille kiven takana. (Nevalainen 1999, 89, 91.) Sotienvälisen ajan Suomessa sosiaaliturvan rakenteet olivat vasta muodostumassa. Köyhäinhuoltolaki vuodelta 1922 edellytti, että jokainen elättää itse itsensä (Urponen 1994, 179), ja tätä periaatetta sovellettiin myös ulkomaalaisiin Suomessa.

Pakolaiset olivat jo Suomessa turvautuneet oman yhteisönsä apuun, koska sosiaalista turvaa oli heikosti saatavilla. Teollisuuspaikkakunnille syntyneet heimopakolaisten yhteisöt tarjosivat sekä tilaisuuden ylläpitää karjalaisia perinteitä että jakaa tarpeellista tietoa. Esimerkiksi Kemissä heimopakolaisten perustama Karjala-kerho opasti 1920–1930-luvuilla kansalaisuushakemusten teossa (KA, Valpo II, 3214, Veitsiluodon Karjala-kerhon pöytäkirjat 1926–1945). Myös Ruotsissa pakolaisyhteisöt alkoivat muodostua teollisuuspaikkakunnille. Boråsin työmarkkinat vetivät kaupunkiin niin paljon pakolaisia, että eräs heistä kutsui sitä ”karjalaiskeskukseksi” (Sillanpää 2003). Boråsin pakolaisyhteisöt ovatkin hyvä esimerkki siitä, miten ulkomaalaiset turvautuvat toisiinsa selviytyäkseen vieraisissa oloissa ja tunteakseen kotoisuutta omiensa joukossa. Boråsiin oli jo ennen itäkarjalaisia asettunut inkeriläispakolaisia, joiden esimerkin innoittamana itäkarjalaiset perustivat oman Kalevan Kansa -kerhon jo vuonna 1948 (Sillanpää 2003). Sen ensimmäinen tehtävä oli edistää ruotsin kielen oppimista. Yksi pakolaisista osasi ruotsia ja alkoi opettaa sitä muille. Kerho järjesti myös iltamia, joul- ja pääsiäisjuhlia sekä Karjala-tapahtumia. Sen aktiivit olivat mukana myös vuonna 1958 perustetun Ruotsin suomalaisen ortodoksisen seurakunnan toiminnassa (KA, KSSA, KKKA, Pöytäkirjat ja vuosikertomukset 1948–1998; Juhkam 1968).

Esimerkiksi Boråsissa Etelä-Ruotsissa ja Hoforsissa Keski-Ruotsissa syntyi teollisuustyöpaikkojen ansiosta useiden kymmenien itäkarjalaisten yhteisöjä, mutta yleisesti ottaen pakolaiset hajaantuivat eri puolille maata, ja yhteydenpito oli satunnaista ja hankalaa (esim. Juhkam 1968). Sen sijaan suomea ja karjalaa puhuneet ulkomaalaiset löysivät toisensa asuinpaikkakunnillaan ja työyhteisöissään. Itäkarjalaiset, inkeriläiset ja Suomen siirtokarjalaiset olivat ruotsalaisten silmissä samoja suomalaisia. Eräs haastateltava kuvasi pakolaisten sosiaalista ympäristöä: ”Missä me asuttiinkin, niin siinä joka talossa asu suomenkielisiä. Ettei siellä paljon ruotsalaisia ollu. Ei varsinkaan sillon alkuvuosina niissä parakeissa. Kyllä ne oli kaikki eestiläisiä tai inkeriläisiä tai karjalaisia” (M1). Ruotsiin tullessaan kertoja oli ollut 16-vuotias ja nuorin perheen kuudesta lapsesta. Sopeutuminen oli niin vaikeaa, ettei hän halunnut opetella ruotsia, vaikka työkaverit koettivat sitä hänelle opettaa. Vasta kun poika alkoi pelata jalkapalloa inkeriläisten joukkueessa, löytyi ryhmä, johon kuuluminen kannatteli häntä monet vuodet. Hän oppi ruotsin kielen vähitellen, mutta katui vielä iäkkäänäkin sitä, ettei nuoruutensa vastahankaisuuden vuoksi koskaan oppinut kirjoittamaan ruotsia kunnolla (M1).



Kuva 7. Ruotsin suomalainen ortodoksinen seurakunta toimi vuosikymmenien ajan itäkarjalaisten pakolaisten yhteisöllisenä siteenä. Perustamistilaisuuteen Boråsissa 12.1.1958 kutsuttiin koolle kaikkia suomalaisia ortodokseja Ruotsissa. Eturivin keskellä istuu virolainen Martin Juhkam, joka toimi seurakunnan pastorina vuoteen 1982 asti. Lähde: Karjalan Sivistysseura ry, Sampo-tietokanta.

Kun haastateltavat pohtivat elämänkulkuaan, he kokivat Ruotsin kotimaakseen. He olivat käytännössä asuneet siellä koko aikuisikänsä, haastatteluhetkellä jo lähes 70 vuotta, ja heidän lapsensa ja lapsenlapsensa olivat käytännössä ruotsalaisia. Lapsenlapset eivät osanneet lainkaan suomea, ja kolmen sukupolven kesken puhuttiinkin aina ruotsia. Moni oli säännöllisesti vierailut Suomessa, jossa oli edelleen sukulaisia ja tuttavuuksia. Tyypillisesti useimmat olivat avioituneet toisten itäkarjalaisten tai suomalaisten kanssa. Muutamia nuoria miehiä olivat 1950-luvun alussa suorittaneet asevelvollisuutensa Suomessa, koska olivat vielä Suomen kansalaisia (haastattelut: M1; KSS, Jyrinoja). Paluu Suomeen ei näitä kaksinkertaisia pakolaisia kuitenkaan houkuttanut.

Ruotsiin kotoutuminen ei kuitenkaan merkinnyt, että itäkarjalaiset olisivat kokeneet itsensä ruotsalaisiksi. Ruotsi kotimaana oli elämän realiteetti, kun taas kansallinen kuuluminen oli enemmänkin emotionaalinen kysymys. Kukaan haastatelluista tai muistelukirjoitusten tekijöistä ei korostanut karjalaisuutta, mutta suomalaisuus nousi esiin voimakkaasti. "Minä olen suomalainen sydämeen asti", "ikinä en tuu ruotsalaiseksi" (N1), kommentoi 19-vuotiaasta asti Ruotsissa elänyt nainen, joka oli haastattelun aikaan 87-vuotias. "Vaikka oon Ruotsin kansalainen, niin mä en silti tunne itteeni ruotsalaiseksi, vaikka oon pikkuikäni asunu täällä", totesi puolestaan toinen haastateltava (M1).

Jos olisi ollut mahdollista haastatella ensimmäisen polven pakolaisia, jotka olivat syntyneet ennen vuotta 1922 ja joilla oli muistikuvia elämästä Itä-Karjalassa, karjalaisuus olisi voinut tulla vahvemmin esille. Muutamissa haastatteluissa ilmeni, että perheen isä tai äiti oli kertonut kotiseudustaan, mutta useimpien haastateltavien mielessä koti-Karjala oli haalistunut menetetyksi elämänmuodoksi. Jotkut arvelivat vanhempensa kyllä kaivanneen sinne. Eräs isä halusi tulla haudatuksi kotikyläänsä, mutta jos se ei olisi mahdollista, sitten Ruotsiin (N4). Harvalla oli muistoesineitäkään ajalta ennen pakolaisuutta Suomeen. Eräällä haastateltavalla oli kodin seinällä käsipaikka, käsin koristeltu pyyheliina, jonka hänen äitinsä oli tuonut Itä-Karjalasta vuonna 1922. Äidin karjalaiset asut tyttäret olivat lahjoittaneet Suomeen museoon. Tyttäret olivat myös tavanneet 1960-luvulla Neuvostoliitossa tätinsä ja kaksi sisarpuoltaan, joita heidän isänsä ei enää koskaan ennen kuolemaansa päässyt tapaamaan (N2).

Muistot Suomesta kertovat puolestaan vaikeuksista ja kipeistä kokemuksista. Sieltä oli lähdetty pakolaiseksi Ruotsiin vanhempien tai omasta aloitteesta. Esiin nousivat etenkin syrjinnän kokemukset. Itäkarjalaisia haukuttiin varsin yleisesti "ryssäksi" ja lapsia "pikkuryssäksi" varsinkin työläisyhteisöissä, joissa suomalaiset kokivat heimopakolaiset kilpailijoiksi. Pakolaisia käytettiin 1920–1930-luvulla myös lakkorikkureina. Eräs mies muisteli pakolaisperheen karua todellisuutta. Ensin perhe oli ollut pari vuotta Kymminlinnan pakolaisleirillä, kunnes isä pääsi Korpilahdelle sahatöihin. Kun saha paloi,

me jouvuttiin lähtemään sieltä taas eteenpäin ja mentiin taas Kymminlinna kun ei mihinkään muualta työtä saatu. Ja [vuonna] 28 lähdettiin sieltä Haapakoskelle. Haapakoski on savonradan varrella Pieksämäeltä vähän pohjoiseen, sillä meikäläistenhän oli mentävä sinne töihin mihin käskettiin jos ei lähtenyt se oli uhka taas rajan taakse. Oli lakkotilanne, mutta rikkuriksi oli pakko lähteä, ei auttanut pulikoida Karjalan pakolaisten vastaan missään asiassa. (KRA SKS Viena-Aunus 525–533, 1993–94.)

Eräs haastateltava vertasi kohtelua Suomessa ja Ruotsissa:

[Ruotsissa] ei koskaan kuullu sitä ryssän sanna, ko ryssiteltiin. Niinko meilleki monesti ko ne rupes riiteleen toiset lapset, niin ne sano ryssänkakaroiksi. Siellä Kemissä. Minä otin aina ja juoksin ja sanoin että minä en oo mikkään ryssänkakara. Minä oon syntyny Veitsiluodossa. Pappa tykkäs että hän... he oli niinko kokeneet sen, että ko he oli tulleet Veitsiluotoon, niin he oli niinko toisesta maasta tulleita. Että olisko se jonkulaista rasistia ollut sielläki siihen aikaan? (N2)

Suomi näyttäytyy muistelukerronnassa kahdessa valossa: yhtäältä paikallisyhteisön suomalaisina ja pakolaishallinnan systeeminä – molemmat kohtelivat pakolaisia huonosti – ja toisaalta paikkana, jonne ankkuroituu muistoja myös lapsuuden mukavista sattumuksista. Muistot kertovat myös siitä, millaista toiseuden tuntua niukkuus ja syr-

jintä olivat aiheuttaneet. Se saattoi myös työntää Suomesta pois, kun naapurimaassa sai tilaisuuden aloittaa alusta. Toisaalta Suomi on iäkkäille pakolaistaustaisille ruotsinsuomalaisille kuitenkin myös kansallisen identifikaation kohde.

Mikä selittää itäkarjalaisten emotionaalista sidettä suomalaisuuteen kipeistä muistoista huolimatta? Ruotsissa itäkarjalaiset näyttävät tutkijan silmin helposti vähemmistöjen vähemmistöltä: suomalaisilta, jotka on poimittu tutkimukseen kaksinkertaisen pakolaistaustansa vuoksi. Perheen pakolaishistoria näkyy muistelukerronnassa, mutta yhtä lailla siinä näkyvät Ruotsissa elettyjen vuosikymmenien ulkomaalaistodellisuuden kehityskulut. Useimmat tässä tutkituista itäkarjalaisista saivat Ruotsin kansalaisuuden viimeistään 1960-luvun alkupuolella, joten he olivat juridisesti ja sosiaalisesti ehtineet integroitua ruotsalaiseen yhteiskuntaan ennen kuin laajamittainen siirtolaisuus Suomesta Ruotsiin alkoi saman vuosikymmenen puolivälissä. Suomalaisia oli vähäisessä määrin siirtynyt Ruotsiin siitä saakka, kun yhteispuhjoismaiset työmarkkinat olivat syntyneet vuonna 1954 (Korkiasaari 2000, 149). Ruotsiin oli muuttanut 1970-luvun puoliväliin mennessä yli 400 000 suomalaista (esim. Korkiasaari 2000, 158). Näistä ruotsinsuomalaisista tuli samalla Ruotsin suurin vähemmistö. Itäkarjalaisten työtovereina oli 1960-luvun puolivälistä alkaen tuhansittain vasta maahan saapuneita suomalaisia (ja siirtolaisia Etelä-Euroopasta ja Lähi-idästä). Suomen kieli yhdisti heidät nopeasti, samoin asema työväenluokkaisina siirtolaisina Ruotsissa. Aiemmin saapuneet saattoivat auttaa uusia tulijoita. Eräs haastateltava kertoi, että paikkakunnan kaikki uudet suomalaiset etsivät pian tulonsa jälkeen hänet käsiinsä. Kun piti saada pankkitili avattua tai asioita hoidettua viranomaisten kanssa, toiset neuvoivat kääntymään tämän pankissa työskennelleen rouvan puoleen. Kielitaito oli avannut hänelle ovet ruotsalaiseen yhteiskuntaan ja keveämpiin toimistotöihin (kielitaidon merkityksestä myös Korkiasaari 2000, 178). Hän oli oppinut kielen jo sotalapsivuosina Ruotsissa ja perheen paettua Ruotsiin vuonna 1948 silloin 17-vuotias tytär toimi tulkkina muille perheenjäsenille. Sota-ajan kasvattiperhe puolestaan auttoi asunnon ja työpaikan löytämisessä (N2).

Varsinkin ruotsinsuomalaisten ensimmäisen polven – Suomessa syntyneiden ja sinne nuorina muuttaneiden – suomalaista identiteettiä pitivät yllä myös kesälomat Suomeen ja sukulaisvierailut Suomen ja Ruotsin välillä. Satojentuhansien Ruotsissa asuvien suomalaisten kielellisen ja etnisen ominaislaadun säilyminen vahvisti myös itäkarjalaisten suomalaisuutta. Tutkijoiden mukaan iäkkäät ruotsinsuomalaiset ovat ylpeitä ahkeruudestaan, rehellisyydestään ja kovasta työnteosta, joilla suomalaisten hyvä maine on Ruotsissa hankittu (Sarvimäki et al. 2007). Sillä on voitu erottautua myös niistä suomalaisista tai muista ulkomaalaisista, jotka eivät olleet yhtä ”kunnollisia”. Ahkerien ja kunnollisten joukon pioneereja olivat ne tuhannet itäkarjalaiset, inkeriläiset ja muut sodan jälkeen Suomesta Ruotsiin tulleet pakolaiset, jotka alkoivat 1960-luvulta alkaen sulautua myöhemmän suomalaissiirtolaisuuden kerroksiin. Korostunut suomalaisuus merkitsi, että erilaiset etniset taustat, kuten itä- tai venäjänkarjalaisuus, suomalainen (siirto)karjalaisuus tai inkeriläisyys menettivät Ruotsissa merkitystään ja häivyttivät näitä Suomessa edelleen tunnistettavia kategorioita.

Vain muistoissa rajat häilyvät

Sodan jälkeisiä vuosia leimasivat Suomessa ihmishenkien, terveyden, alueiden, kotien ja taloudellisten resurssien menetykset sekä jälleenrakennus, puute ja Neuvostoliiton valvontakomission painostus. Vuosikausia Suomessa eläneet heimopakolaiset seurasivat jännittyneinä tuhansien inkeriläisten ja muiden itäpakolaisten lähtöjä Ruotsiin. Huhut palautuksista Neuvostoliittoon ja Ruotsin tarjoamista mahdollisuuksista velloivat varsinkin taajamissa ja saivat monet harkitsemaan lähtöä, vaikka siihen sisältyi riskejä (ks. myös Outi Kähärin artikkeli tässä teoksessa). Itäkarjalaisten parissa perheiden ylisukupolviseksi kertomukseksi on muodostunut pelko Neuvostoliittoon viemisestä. Rivien välistä voi lukea myös Ruotsin houkutuksen, työtilaisuudet ja toiveen paremmasta elämästä. Tuhannet itäkarjalaiset, osa vailla Suomen kansalaisuutta, jäivät kuitenkin Suomeen. Itäkarjalaisten siirtymisessä Ruotsiin olikin kyse myös siitä, että heidän oli mahdollista esiintyä poliittisina pakolaisina. Turvapaikan haun perusteeksi esitettiin pelko Neuvostoliittoon viemisestä. Syksystä 1944 lähtien 55 000 inkeriläistä oli palannut tai palautettu sinne väkisin. Mikään Suomen valtio johdon tai viranomaisten toiminnassa ei antanut aihetta luottaa siihen, etteikö itäkarjalaisiakin voisi koskea sama kohtalo.

Tässä artikkelissa tarkastellut pakolaisten rajanylitykset vuosina 1944–1949 politisoivat rajan Suomen ja Ruotsin välillä tavalla, joka vaikutti ensisijaisesti pakolaisiin itseensä ja vähemmässä määrin valtioiden välisiin suhteisiin. Rajanylitys teki itäkarjalaisesta poliittisen pakolaisen (olipa hän sitten Suomen kansalainen tai asunut Suomessa jonkin aikaa). Valtionrajaan kiteytyi yksilön näkökulmasta sillä hetkellä lopullinen valinta vanhan ja uuden kotimaan välillä. Tässä mielessä pakolainen, vaikka tekeekin itse päätöksen lähdöstä, on erilaisessa tilanteessa ja asemassa kuin siirtolainen. Ruotsiin 1960- ja 1970-luvulla muuttaneiden suomalaissiirtolaisten muistelukerronnassa on noussut esiin ajatus kokeilla työntekoa Ruotsissa lyhyen ajan ja palata sitten kotiin (esim. Korkiasaari 2000, 139–148; myös Tervonen & Jeskanen 2012). Siirtolaisille rajasta muodostui mahdollisuuksien ja rajanylitysrutiinien paikka toisin kuin pakolaisille, jotka pyrkivät vakuuttamaan vastaanottajat aikomuksestaan jäädä pysyvästi uuteen maahan.

Sekä lähtö Suomesta että toiminta Ruotsin viranomaisten kanssa osoittavat pakolaisten vahvaa toimijuutta ja heidän verkostoissaan tehokkaasti välitetyjä tietoja. Ruotsin puolelle päästyään itäkarjalaiset tiesivät, mitä poliittisen pakolaisen rooli heiltä edellytti. Sen omaksuminen oli välttämätöntä, jos mieli onnistua jäämään Ruotsiin. Tulijat eivät kyseenalaistaneet Ruotsin viranomaisten käytäntöjä, koska niitä noudattamalla avautui mahdollisuus työpaikkaan ja uuden elämän alkuun. Poliittinen pakolaisuus avasi väylän päästä Ruotsiin, kun laillista muuttomahdollisuutta ei ollut näköpiirissä.

Välittömästi rajanylityksen jälkeen alkoivat hallinnan tekniikat, joilla ulkomaalaisia alettiin sopeuttaa vastaanottajamaan normeihin. Jatkuvalle oleskelu- ja työlupien

uusimisella, rajatulla liikkumis- ja muutto-oikeudella, lausuntojen edellyttämiin tarkastuksiin alistumisella ja kunnollisuuden ja kunniallisen käytöksen vaatimuksella ruotsalainen (kuten suomalainenkin) yhteiskunta muovasi ulkomaalaisista sopivia jäseniä. Normeja saattoi vastustaa, mutta riskinä oli maastakarkotus. Historioitsija Nick Baron (2009, 100–101) on kutsunut tätä ”alamaistamisen tekniikaksi” (*technique of subjectification*) tutkiessaan, millaisin menetelmin Neuvostoliitto vastaanotti muista maista sodan jälkeen palanneita kansalaisiaan. Vaikka Ruotsin (tai Suomen) tekniikat eivät tässä tutkittujen pakolaisten suhteen olleet suoranaisten väkivaltaisista tai alistavista, myös hienovaraiset hallinnan tekniikat välittivät diskursiivisesti valtion tavoitteita, normeja ja logiikoita. Näitä noudattamalla ulkomaalaiset oppivat itse johtamaan itseään toivottuun suuntaan.

Valtion näkökulmasta katsottuna Suomessa jo pidempään asuneet Itä-Karjalan pakolaiset haastoivat lähdöllään Suomen ja Ruotsin kansalliset intressit, joita valvottiin rajojen avulla. Suomessa tarvittiin sodan jälkeen kaikki kynnelle kykenevät työikäiset jälleenrakennukseen ja siksi maastamuuttoa pyrittiin rajoittamaan. Ruotsi taas pyrki kaikin keinoin löytämään lisää työvoimaa. Sopimukset muun muassa Italian, Itävallan ja Jugoslavian kanssa tuottivat 1940-luvun lopulla vain vähän tulosta (Byström & Frohnert 2013b, 168–169; Caestecker 2013, 353–354). Toivotuimpia ulkomaalaisia työntekijöitä olivat sen sijaan naapurimaiden kansalaiset. Rajanylitykseen liittyi myös etnistä valikointia, kuten esimerkiksi romanien ylijärjaisuutta tutkineet Miika Tervonen ja Inka Jeskanen (2012, 190–191 ja tämä teos) ovat osoittaneet (myös Notini Burch 2014, 324–328).

Valtion pakolaispolitiikka eli liikkumisen, oleskelun ja käytöksen valvonta, työllistäminen ja kustannusten minimointi, viittaavat siihen, mitä Keski-Afrikan pakolaisia tutkinut antropologi Liisa Malkki (1992) on kutsunut ”asioiden kansalliseksi järjestykseksi” (*the national order of things*). Sen mukaan pakolaiset ovat anomalia, joka pitää palauttaa ”normaalitilaan” eli kansallisvaltion kansalaisiksi. Tämä tapahtuu kolmella tavalla: pakolainen pitää joko palauttaa lähtömaahansa, kotouttaa vastaanottavaan yhteiskuntaan tai sijoittaa kolmanteen maahan. Kahdessa jälkimmäisessä tapauksessa hänestä tulee ennen pitkää uuden valtion kansalainen, eli hän palaa ”normaalitilaan” (Scheel, Garelli & Tazzioli 2015, 71). Myös historiantutkijat ovat nähneet pakolaiset ja pakolaisuuden epänormaalina välivaiheena, kuten Peter Gatrell (2016, 176) on huomauttanut. Vähemmistöt, pakolaiset ja muut kansallisvaltioiden valtaväestöstä poikkeavat ryhmät ja heidän vaiheensa tarjoavat kuitenkin mahdollisuuden analysoida sitä, miten valtioiden väliset rajat, ulkomaalaispolitiikat ja -hallinnan muodot ovat ajallisesti ja paikallisesti erityisiä, mutta eivät välttämättä ole niiden kohteiksi joutuneiden elämässä vain hetkellisiä vaan kategorisoivat diskursiivisesti kokonaisia ihmisryhmiä ja muovaavat pysyvästi yksittäisiä elämänkulkuja. Paluuta ”normaaliin” ei ehkä yksilön tai ryhmän näkökulmasta tapahdu, vaikka hallinnan tekniikoiden omaksuminen antaisi sellaisen signaalin valtiokoneistolle.

Uuden kotimaan viranomaisten harjoittamasta hallinnasta ja valvonnasta ei tässä tutkittujen pakolaisten muistelukerronnassa ole jälkiä. Kansalaisyhteiskunnan tasolla epäoikeudenmukaisuuden kokemukset ja yhteiskunnallisten epäkohtien havaitseminen saattoivat kuitenkin auttaa vastustamaan kiitollisen ja kunnollisen ulkomaalaisen normia. Eräs elämäntarinansa 1990-luvulla kirjoittanut pakolaismies kuvasi karvaiden kokemusten antaneen kipinän ja keinot puolustautua julkisesti:

Mutta kun opimme kielen he [ruotsalaiset] eivät voineet enää käyttää meitä hyväkseen; sen sijaan me aloimme vaatia paikkaamme yhteiskunnassa. Ja aikanaan, ainakin me jotka tulimme tänne 1945–49, ansaitsimme paikkamme ja olemme jo monta vuotta olleet Ruotsin kansalaisia ja tunnemme oikeutemme kuten ruotsalaiset, ja toisinaan paremminkin, koska kun puhun heidän kanssaan ja kerron että olen kirjoittanut lehteen nyky-yhteiskunnasta ja sen ongelmista, ystäväni kysyvät miten uskallan kirjoittaa – me jotka tulimme tänne puolialastomina, me uskallamme. (KSS, Jyrinoja.)

Useimmat entiset pakolaiset tyytyivät ahkeralla työnteolla ansaitsemaansa turvalliseen elämään satojen tuhansien kaltaistensa työväenluokkaisten maahanmuuttajien joukossa. Muistelua sävyttävätkin enemmän työn eetos ja kansallisuuden pohdinta. Suomalaisuus on vahva, vaikkakin ambivalentti identifikaation kohde. (Jalagin 2021b.) Niin Suomessa koettu syrjintä kuin Ruotsissa suomea puhuvia maahanmuuttajia yhdistävä suomalaisuuskin kuuluvat muistoissa vahvana.

Lähteet

Arkistolähteet

Kansallisarkisto (KA), Helsinki

Karjalan Sivistysseuran Arkisto (KSSA)

Kalevan Kansa -kerhon arkisto (KKKA)

Pöytäkirjat 1948–1998. Kotelo 147

Valpo II

Asiamapit 3214

Veitsiluodon Karjala-kerhon pöytäkirjat 1926–1945.

Karjalan Sivistysseura (KSS), Helsinki

Jyrinoja, Veikko: Muistelmia polun varrelta Suomessa–Vienassa–Ruotsissa. Julkaisematon käsikirjoitus 1993–1994.

Riksarkivet (RA), Tukholma

Statens arbetsmarknadskommission (SAMK)
Arbetsförmedl.byr. Utlänningssektion F I:5
Statens Utlänningskommission (SUK)
Centraldossiér K I B: 4881 (henkilöaktit)

Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Arkisto (SKS)

Perinteen ja nykykulttuurin arkistoaineistot
Pakolaisuus: Itä-Karjalan Pakolaisuus 1995–96
Viena-Aunus: Minun Karjalaisen Juureni 1993–94

Haastattelut

Äänitallenteet ja transkriptiot tekijän hallussa:

M1, mies (synt. 1932). Haastattelu Ruotsissa 2016.
N1, nainen (synt. 1929). Haastattelu Ruotsissa 2016.
N2, nainen (synt. 1931). Haastattelu Ruotsissa 2016.
N3, nainen (synt. 1932). Haastattelu Ruotsissa 2016.
N4, nainen (synt. 1940). Haastattelu puhelimessa 2016.
N5, nainen (synt. 1930). Haastattelu puhelimessa 2016.

Kirjallisuus

- Baron, Nick (2009). *Remaking Soviet Society: The Filtration of Returnees from Nazi Germany, 1944–49*. Peter Gatrell & Nick Baron (eds.), *Warlands. Population Resettlement and State Reconstruction in the Soviet–East European Borderlands, 1945–50*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 89–116.
- Bay, Ann-Helén, Per Strömblad & Bo Bengtsson (2010). An Introduction to Diversity, Inclusion and Citizenship in Scandinavia. Bo Bengtsson, Per Strömblad & Ann-Helén Bay (eds.), *Diversity, Inclusion and Citizenship in Scandinavia*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 1–18.
- Berge, Lars (1991) Urholkad frivillighet. Sveriges repatriering av sovjetryska f d krigsfångar 1944–1945. *Militärhistorisk tidskrift 1990*, 217–233.
- Bladh, Gabriel & Christer Kuvaja (toim.) (2006). *Kahden puolen Pohjanlahtea 1: Ihmisiä, yhteisöjä ja aatteita Ruotsissa ja Suomessa 1500-luvulta 1900-luvulle*. Helsinki: SKS.
- Byström, Mikael (2012). *Utmaningen: Den svenska välfärdsstatens möte med flyktingar i andra världskrigets tid*. Lund: Nordic Academic Press.

- Byström, Mikael & Pär Frohnert (2013a). Acknowledgment and general background. Mikael Byström & Pär Frohnert (eds.), *Reaching a State of Hope: Refugees, Immigrants and the Swedish Welfare State, 1930–2000*. Lund: Nordic Academic Press, 7–26.
- Byström, Mikael & Pär Frohnert (2013b). Introduction III. Mikael Byström & Pär Frohnert (eds.), *Reaching a State of Hope: Refugees, Immigrants and the Swedish Welfare State, 1930–2000*. Lund: Nordic Academic Press, 167–176.
- Caestecker, Frank (2013). Sweden's exceptional ability to organize its immigration. Mikael Byström & Pär Frohnert (eds.), *Reaching a State of Hope: Refugees, Immigrants and the Swedish Welfare State, 1930–2000*. Lund: Nordic Academic Press, 331–365.
- Crawley, Heaven & Dimitris Skleparis (2018). Refugees, migrants, neither, both: Categorical fetishism and the politics of bounding in Europe's 'migration crisis'. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 44 (1), 48–64.
- Fitzpatrick, Sheila (2018). The Motherland Calls: "Soft" Repatriation of Soviet Citizens from Europe, 1945–1953. *Journal of Modern History*, 90 (June), 323–350.
- Flink, Toivo (2010). *Kotiin karkotettavaksi. Inkeriläisen siirtoväen palautukset Suomesta Neuvostoliittoon 1944–1955*. Helsinki: SKS.
- Gatrell, Peter (2016). Refugees — What's Wrong with History? *Journal of Refugee Studies*, 30 (2), 170–189.
- De Genova, Nicholas, Sandro Mezzadra & John Pickles (2015). New Keywords: Migration and Borders. *Cultural Studies*, 29 (1), 55–87.
- Hyry, Katja (2011). *Meistä jäi taas jälki. Miten Vienan pakolaiset etsivät paikkaansa, kertoivat kokemastaan ja tulivat kuulluiksi 1900-luvun Suomessa*. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus.
- Hyytiä, Osmo (2008). *"Helmi Suomen maakuntien joukossa". Suomalainen Itä-Karjala 1941–1944*. Helsinki: Edita.
- Jalagin, Seija (2021a). Pelon ja toivon rajalla: Itäkarjalaisten pako Suomesta Ruotsiin toisen maailmansodan jälkeen. *Historiallinen Aikakauskirja*, 119 (1), 22–35.
- Jalagin, Seija (2021b). Nimble Nationalism: Transgenerational Experiences of East Karelian Refugees in Finland and Sweden. Ville Kivimäki, Sami Suodenjoki & Tanja Vahtikari (eds.) *Lived Nation. The Case of Finland as the History of Experiences and Emotions*. Cham: Palgrave Macmillan, 2021, 267–293.
- Juhkam, Martin (1968). Seurakunnan toiminta 1958–1968. Martin Juhkam (toim.), *Ruotsin suomalainen ortodoksinen seurakunta 1958–1968*. [Borås:] Ruotsin Suomalainen Ortodoksinen Seurakunta, 59–94.
- Junila, Marianne & Charles Westin (toim.) (2007). *Kahden puolen Pohjanlahtea 2: Enemistöjen ja vähemmistöjen kesken*. Helsinki: SKS.
- Junila, Marianne (2012). Wars on the Home Front: Mobilization, economy and everyday experiences. Ville Kivimäki & Tiina Kinnunen (eds.), *Finland in World War II: History, Memory, Interpretations*. Leiden: Brill, 191–232.

- Karonen, Petri (2015). Suomi vuonna yksi. Sodasta rauhaan siirtyminen valtakunnallisena ongelmana. Ville Kivimäki & Kirsi-Maria Hytönen (toim.), *Rauhaton rauha. Suomalaiset ja sodan päättyminen 1944–1950*. Tampere: Vastapaino, 175–207.
- Kasperek, Bernd, Nicholas de Genova & Sabine Hess (2015). Border Regime. Nicholas De Genova, Sandro Mezzadra & John Pickles (eds.), *New Keywords: Migration and Borders*. *Cultural Studies*, 29 (1), 69–70.
- Korkiasaari, Jouni (2000). Suomalaiset Ruotsissa 1940-luvulta 2000-luvulle. Jouni Korkiasaari & Kari Tarkiainen, *Suomalaiset Ruotsissa*. Turku: Siirtolaisuusinstituutti, 135–496.
- Korkiasaari, Jouni & Kari Tarkiainen (2000). *Suomalaiset Ruotsissa*. Turku: Siirtolaisuusinstituutti.
- Kyyrönen, Laura (2013). *”Edessä tuntematon tulevaisuus”. Vienan pakolaisten vaiheet vuosina 1944–1951*. Historian pro gradu. Oulu: Oulun yliopisto.
- Leitzinger, Antero (2008). *Ulkomaalaispolitiikka Suomessa 1812–1972*. Helsinki: east-west books.
- Malkki, Liisa (1992). National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. *Cultural Anthropology* 7 (1), 24–44.
- Mertanen, Tomi (2000). *Vahvemman valvonnassa. Valtiollisen poliisin toiminta neuvostokansalaisten palauttamiseksi Neuvostoliittoon vuosina 1944–1948*. Suomen historian pro gradu. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Messina, Anthony M. (2007). *The Logics and Politics of Post-WWII Migration to Western Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nevalainen, Pekka (1990). *Inkeriläinen siirtoväki Suomessa 1940-luvulla*. Helsinki: Otava.
- Nevalainen, Pekka (1999). *Viskoi kuin luoja kerjäläistä: Venäjän pakolaiset Suomessa 1917–1939*. Helsinki: SKS.
- Nieswand, Boris (2018). Border *dispositifs* and border effects. Exploring the nexus between transnationalism and border studies. *Identities*, 25 (5), 592–609.
- Notini Burch, Cecilia (2014). *A Cold War Pursuit. Soviet Refugees in Sweden, 1945–54*. Stockholm: Santérus Academic Press.
- Nygård, Toivo (1982). *Itä-Karjalan pakolaiset 1917–1922*. Studia Historica Jyväskyläänsia 19. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Sarvimäki, Anneli, Gunilla Kulla, Liisa Palo-Bengtsson, Kristiina Heikkilä & Sirkka-Liisa Ekman (2007). Sellainen elämästä tuli: Mietteitä siirtolaisuudesta. Marianne Junila & Charles Westin (toim.), *Kahden puolen pohjanlahtea II: Enemmistöjen ja vähemmistöjen kesken*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 509–542.
- Satokangas, Reija (2004). *Talonpoika ja teollisuus vastakkain ja rinnakkain – Kemijokisuun agraariyhteisön murros 1960–1938*. Rovaniemi: Pohjois-Suomen Historiallinen Yhdistys.

- Scheel, Stephan, Glenda Garelli & Martina Tazzioli (2015). Politics of Protection. De Genova, Nicholas, Sandro Mezzadra & John Pickles (eds.), *New Keywords: Migration and Borders. Cultural Politics*, 29 (1), 70–73.
- Sillanpää, Elmer (2003). Sillanpään perheen kolme pakomatkaa. Pitkä tie Vuokkiniemestä Suomen kautta Ruotsin Boråsiin. *Karjalan Heimo*, 7–8, 111–113.
- Tervonen, Miika & Inka Jeskanen (2012). Satumaa vai umpikuja? Suomen romanien siirtolaisuus Ruotsiin. Sakari Saaritsa & Kirsi Hänninen (toim.), *Työväki maahanmuuttajana*. Helsinki: Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 183–200.
- Tervonen, Miika & Saara Pellander (2020). Rajat. Tuomas Martikainen & Pirkko Pitkänen (toim.), *Muuttoliikkeiden vuosisata*. Turku: Siirtolaisuusinstituutti, 68–75.
- Tuominen, Marja (2015). Lapin ajanlasku. Menneisyys, tulevaisuus ja jälleenrakennus historian reunalla. Ville Kivimäki & Kirsi-Maria Hytönen (toim.), *Rauhaton rauha. Suomalaiset ja sodan päättymisen 1944–1950*. Tampere: Vastapaino, 39–70.
- Tydén, Mattias (2002). *Från politik till praktik: De svenska steriliseringslagarna 1935–1975*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Urponen, Kyösti (1994). Huoltoyhdistyksestä hyvinvointivaltioon. Jouko Jaakkola, Panu Pulma, Mirja Satka & Kyösti Urponen (toim.), *Armeliaisuus, yhteisöapu, sosiaaliturva. Suomalaisen sosiaalisen turvan historia*. Helsinki: Sosiaaliturvan keskusliitto, 163–260.
- Usatševa, J. V. (2020). *Itä-Karjalan pakolaiset. Tie kotiin*. Petroskoi: Periodika.

8. "Kyllä mäkin muistan, kun ne Valpon miehet kävivät" – Ruotsiin paenneiden inkeri- läisten arjen turvattomuus jatkosodan aikaisessa ja jälkeisessä Suomessa

Outi Kähäri

Suomi toteutti toisen maailmansodan aikaan yhteistyössä saksalaisten kanssa noin 63 000 inkeriläisen, suomensukuisen Neuvostoliiton kansalaisen väestönsiirron Suomeen. Valtaosa siirtoväestä oli Ruotsin vallan aikana Karjalasta ja Savosta nykyisen Pietarin ympäristöön asettuneiden jälkeläisiä. Väestö siirrettiin Suomeen Saksan miehittämältä Inkerinmaalta Leningradin alueelta, joka oli ollut 1700-luvun alusta lähtien ensin Venäjän, sittemmin Neuvostoliiton hallussa. Inkeriläisiä kutsuttiin Suomeen vuonna 1943 tohtori Vilho Helasen ja professori Pentti Kaiteran laatimalla julistuksella, jonka osa siirrettävästä väestä myös allekirjoitti. Heille luvattiin "turvallinen elämä" ja "varma tulevaisuus" esi-isien maassa Suomessa:

Suomi kutsuu Teitä, inkeriläiset — Inkeriläiset asuvat nyt hajallaan. Osa on vielä bolsevistisen terrorin alaisena. Suurimman osan ovat Saksan Puolustusvoimat vapauttaneet; näistä asuu nyt osa Eestissä ja osa on jo Suomessa. Nyt on teillä tilaisuus palata maahan, josta esi-isänne ovat aikaisemmin Inkeriin muuttaneet. Niitä inkeriläisiä, jotka tahtovat muuttaa Suomeen ja ovat valmiit mukautumaan suomalaisen yhteiskuntajärjestykseen, odottaa turvallinen elämä. Teidät tullaan Suomessa sijoittamaan maatiloille niin, että perheet voivat pysyä koossa. Suomessa te tulette saamaan samanlaisen elatuksen ja palkan kuin suomalaiset maataloustöissä olevat. Ammattimiehille järjestetään heidän taitoaan vastaavaa työtä. Suurperheistä pidetään erityistä huolta

ja lapset pääsevät suomalaisiin kouluihin. Jokaisella on mahdollisuus rehellisyydellä ja ahkeruudella luoda itselleen varma tulevaisuus.

Inkeriläisten odotuksien Suomesta voidaan katsoa olleen edellä kuvatun kansallisromantiikan ja väestönsiirtoviranomaisten taholta harjoitetun propagandan värittämiä. Osa haaveilikin rauhanomaisesta ja turvallisesta Suomesta, ”esi-isien maasta” etenkin evakuointien alkuvaiheessa lähettäessä pakoon nälkää, saksalaisten huonoa kohtelua ja todellista hengenvaaraa (Nevalainen 1990, 61).

Sodan aikaiset väestönsiirtoihin liittyvät tapahtumat ja erityisesti sen jälkeiset vaiheet aiheuttivat kuitenkin inkeriläisille suuria pettymyksiä, joita käsittelen tässä luvussa. Tarkastelen erityisesti toisen maailmansodan aikaista ja jälkeistä Suomea sekä sen Saksan ja Neuvostoliiton kanssa harjoittamaa inkeriläisiin kohdistunutta turvattomuuden tuottamista ja ylijäistä pelon politiikkaa arjen käytänteissä. Tutkimusaineistona käytän jatkosodan jälkeen Ruotsiin paenneiden inkeriläisten kokemus- ja muistitietoa. Lähestyn aihetta Suomesta Ruotsiin paenneiden inkeriläisten lähtökohdista – en siis Suomen tai suomalaisten (Roiko-Jokela 1999) tai heimoaatteiden näkökulmasta (Flink 2010). Analysoimani tutkimusaineisto koostuu Maiju Putkosen ja Meeri Siukosen tekemistä elämäkerrallisista haastatteluista, jotka on kerätty Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran (SKS) *Inkeri ja inkeriläisyys – muistot talteen, arkistot haltuun* -hankkeessa Ruotsissa vuonna 2019. Tämän lisäksi olen hyödyntänyt aiheen taustoittamisessa SKS:n Antti Hämäläisen arkiston inkeriläisten evakuointia ja siirtoa koskevia asiakirjoja (SKS KRA. Antti Hämäläisen arkisto. Kotelo 8). Tutkimusjoukkona ovat 1930-luvulla Neuvostoliitossa Inkerinmaalla syntyneet inkeriläiset (N=6), jotka ovat aloittaneet koulunsa joko Suomessa tai Ruotsissa. Haasteltavat esiintyvät tutkimuksessa omilla nimillään. Tutkimusjoukko on harvinainen, koska haastateltavilla on vielä sodan aikaisia lapsuus- ja perhemuistoja kommunistisesta Neuvostoliitosta ja kansallissosialistisen Saksan miehityksestä, mutta heidät on koulujärjestelmän kautta sosialisoitu länsimaiseen yhteiskuntaan. Tarkastelen haastateltavien kertomuksia ennen kaikkea perheiden kokemuksina, osana Ruotsiin paenneiden inkeriläisten vähemmistöhistoriaa.

Metodologisesti tutkimus sijoittuu sosiaalishistoriallisen muistitietotutkimuksen ja sosiologisen luottamusanalyysin välimaastoon. Analysoin elämäkerrallista muistitietoa luottamusteorioiden valossa. En siis pyri valottamaan haastateltavien laajoja ja monimuotoisia elämäkertoja kokonaisuutena. Nojaudun luottamuksen määrittelyssä sosiologiseen luottamusteorian perinteeseen (esim. Fox 1974; Luhmann 1979; Seligman 1997; Sztompka 1999; Cook & Gerbasi 2009), jossa luottamus ymmärretään keskeisenä sosiaalisen vaihdon muotona. Luottamusta koskevissa teorioissa se nähdään usein myös psykologisena tilana, jossa yksilöllä on myönteiset odotukset toisen osapuolen käyttäytymisestä.

Luottamukseen sisältyy riski siitä, että toisen toiminta ei noudatakaan vastavuoroisuuden periaatetta, jolloin syntyy epävarmuutta tämän toiminnan luonteesta ja

aikomuksista (Seligman 1997, 21, 63). Epäluottamus ja siihen liittyvä epäily voidaan määrittellä psykologiseksi tiloiksi, joissa yksilöllä on kielteisiä odotuksia ja uskomuksia toisista ihmisistä (esim. Kramer 2004, 136–137). Kielteisiä odotuksia ja uskomuksia edeltävät toistuvat pettymykset jonkin yksilön tai ryhmän toiminnasta. Luottamus tai epäluottamus voi kohdistua myös instituutioihin ja organisaatioihin sekä muihin järjestelmiin ja sosiaalisiin järjestyksiin, joiden taustalla on aina ihmisiä ja heidän toimintaansa (Sztompka 1999, 42–46). Luottamus liittyy nähdäkseni ennen kaikkea siihen, koetaanko jonkin instituution, organisaation, ryhmän tai yksilön toiminta oikeudenmukaisena vai epäoikeudenmukaisena (Kähäri 2017, 68). Tutkimuksessani kiinnitin huomiota erityisesti Suomen yhdessä ensin Saksan ja sitten Neuvostoliiton kanssa harjoittamaan politiikkaan ja viranomaisten arjen käytäntöihin, jotka monet inkeriläiset kokivat epäoikeudenmukaisina. Analysoin haastateltavien kertomuksissa erityisesti sodan aikaisia ja sen jälkeisiä pettymyksiä työnantajiin sekä pelkoa suhteessa valtiollisiin toimijoihin eli viranomaisiin. Tarkastelen, miten haastateltavat tulkitsevat lapsuus- ja perhemuistojaan näihin liittyen. Haastateltavien yksityiskohdaiset muistelukertomukset luovat uusia näkökulmia historiallisista tapahtumista ja niiden luonteesta.

Pyrin ymmärtämään Ruotsiin paenneita inkeriläisiä eräänlaisena sosiaalisena kokemusyhteisönä inkeriläisvähemmistön sisällä. Tarkastelen kussakin historiallisessa tilanteessa tapahtuvaa vuorovaikusta, jossa nämä kokemukset saavat merkityksiä sekä muuttuvat sittemmin kulttuurisesti ja sosiaalisesti jaetuiksi (Kivimäki 2019, 30).

Muistitietotutkijat ovat viime vuosina käsitelleet sosiaalisen oikeudenmukaisuuden kysymyksiä toisen maailmansodan aikana siirrettyjen työntekijöiden osalta (esim. Dellios 2018, 112). Inkeriläisväestön Suomeen siirron taustoissa, toteutuksessa ja olosuhteissa oli yhteisiä piirteitä muiden eurooppalaisten väestönsiirtojen kanssa. Esimerkiksi Marianne Soleimin (2015) tutkimilla saksalaisten Norjaan tuomilla itätyöntekijöillä (*ostarbeiter*) oli hyvin samanlaisia kokemuksia siirron aikana ja sen jälkeen kuin Suomeen tuoduilla inkeriläisillä.¹ Norjaan tuodut itätyöntekijät kertoivat muun muassa kontrolloiduista kokoomaleireistä ja työntekijöiden desinfioinneista, työn raskaudesta, työssä sairastumisista, alaikäisten työskentelystä, nimellisistä palkoista, väkivaltaisista tilanteista työnantajien kanssa ja paikallisten sattumanvaraisesta kohtelusta (Soleim 2015). Myös Ruotsiin siirtyneet inkeriläiset kertoivat vastaavista kokemuksista sodan aikaisessa ja sen jälkeisessä Suomessa, ja nämä kertomukset jäivät elämään perheiden muistoissa.

Suurin osa Ruotsiin paenneiden haastateltavien perheistä oli joutunut Neuvostoliitossa etnisten puhdistusten ja Stalinin vainojen uhreiksi (esim. Lahti-Arguntina 2001), sekä sittemmin saksalaisten miehittäjien armottoman kohtelun kohteeksi (Berge

¹ Itätyöntekijöiksi kutsutaan toisen maailmansodan aikana Saksan pakkotyöhön ottamia siviilejä, jotka olivat pääosin Neuvostoliiton kansalaisia.

1992, 10). Nämä teemat olivat hyvin vahvasti esillä myös tutkimassani muistitietoaineistossa. Tässä luvussa pyrin kuitenkin ennen kaikkea ymmärtämään vääryyden kokemuksia Suomessa ja Ruotsiin pakenemisen syitä. Pohdin, mitkä tekijät ja millaiset kokemukset ajoivat haastateltavat ja heidän perheensä hakemaan turvaa Ruotsista jatkosodan jälkeen. Tästä syystä olen keskittynyt analysoimaan haastateltavien kokemaa epäluottamusta Suomessa. En ole analysoinut Ruotsissa nykyisin asuvien inkeriläisten Suomessa kokema turvallisuuksi ja luottamusta, vaikka sitä aineistossa myös jossain määrin ilmeni. Luottamus kohdistui haastatteluissa pääosin omiin inkeriläis- tai ulkosuomalaisverkostoihin sekä huomattavan tiiviisiin suku- ja perhesuhteisiin. Joissakin tapauksissa luotettiin myös Jumalaan, vaikka toisaalta aineistossa esiintyi myös eksistentiaalista turvattomuutta suhteessa uskontoon.

Inkeriläisten siirto Suomeen ja takaisin Neuvostoliittoon

Inkeriläisten väestönsiirrot nähtiin Suomessa jatkosodan ensimmäisen vuoden aikana mahdottomina huonon elintarviketilanteen ja kuljetusongelmien sekä inkeriläisen väestön vastustuksen ja heidän mahdollisen kommunistisuutensa takia (Nevalainen 1990, 41). Suomalaiset ryhtyivät kuitenkin keväällä vuonna 1943 väestönsiirtoihin pääosin työvoimapoliittisista syistä, mutta myös heimoaатteen innostamana. Etenkin uskonnollisissa ja äärioikeistolaisissa heimoaktiivipiireissä inkeriläiset haluttiin "vapauttaa" kommunismin ikeestä Suur-Suomen yhteyteen (ks. esim. Simojoki 1943; Tenkku & Tenkku 2008; Nordlund 2019).

Sodan aikaisessa Suomessa suunniteltiin myös inkeriläisten siirtämistä miehitylle alueelle Itä-Karjalan autiokyltiin, jonne ennustettiin syntyvän väestön tarvetta (Nevalainen 1990, 38–41; SKS KRA. Antti Hämäläisen arkisto. Kotelo 8). Väestöntarve olisi syntynyt tilanteessa, jossa "epäkansalliseksi" luokiteltua väestöä eli etnisesti venäläisiä, ukrainalaisia ja valkovenäläisiä olisi suomalaisten miehittäjien toimesta karkotettu pois Petroskoin, silloisen sodan aikaisen Äänislinnan, alueelta (Kulomaa 2013). Suomalaisten viranomaisten soveltaman etnisen jaottelun periaatteet ja päämäärät muistuttivat joiltakin osin saksalaisten sodan aikaista rotujaottelua (vrt. Homze 2015). Inkeriläisten väestönsiirrosta on esitetty kuitenkin myös humanitaarisia näkökohtia korostavia tulkintoja (esim. Flink 2010, 131–132). Julkisesti väestönsiirto esitettiin siten, että Suomi toimi inkeriläisten kysymyksessä lähtökohtaisesti hyväntekijänä.

Saksalaisille viranomaisille inkeriläisten väestönsiirto oli osa itäalueiden väestönjärjestelyoperaatioita (Nevalainen 1990, 39). Suomalaisten näkökulmasta inkeriläisten siirto oli arkaluontoinen prosessi, koska se olisi voitu helposti rinnastaa saksalaisten sodan aikana toteuttamiin pakkosiirtoihin. Käytännössä siirrolla oli paljon yhtymäkohtia saksalaisten väestönjärjestelyoperaatioihin, joissa keskeistä oli muiden mai-

den kansalaisten käyttäminen työntekijöinä sodan aikana. Taustalla oli tyypillisesti työvoimapula (Homze 2015; Soleim 2015, 58).

Moskovan välirauhan tultua Suomi lupautui luovuttamaan Liittoutuneiden ylimmälle sotilasjohdolle kaikki sen hallussa olevat neuvosto- ja liittolaisvangit sekä ne Neuvostoliiton kansalaiset, jotka oli internoitu ja tuotu väkisin Suomeen (ks. esim. Flink 2010, 140). Sodan päätyttyä välirauhansopimuksen toimeenpanoa tuli valvomaan Liittoutuneiden valvontakomissio (LKV), joka toimi 22.9.1944 alkaen kenraali Andrei Zdanovin johdolla Helsingin Torni-hotellista käsin. Noin 55 000 inkeriläistä palasi vapaaehtoisesti tai palautettiin vastentahtoisesti synnyinmaahansa. Suomen päättäjät saivat kuitenkin sisällyttää välirauhansopimuksen 10. artiklaan kohdan, joka muodollisesti takasi inkeriläisille siviileille mahdollisuuden jäädä Suomeen tai palata Neuvostoliittoon. Monet Suomeen tuodut inkeriläiset joutuivat silti poliittisesti tulkinanvaraiseen ja epävarmaan asemaan. Tämä nosti esiin sodan aikaista väestönsiirtoa koskevat oikeudelliset ja moraaliset kysymykset, jotka olivat jääneet ratkaisematta väestönsiirtoa suunniteltaessa ja sen aikana.

Huhut palautuksista Neuvostoliittoon koskivat useita aiemmin Neuvostoliiton alueella asuneita ryhmiä. Inkeriläisten lisäksi monet itäkarjalaiset ja baltit hakeutuivat Suomen läntisille raja-alueille (ks. myös Jalagin tässä teoksessa). Suomeen jääneistä inkeriläisistä noin puolet eli 5 000 pakeni Ruotsiin vuosina 1944–1954, joista noin 1 500 lähti Suomesta viimeisen sotavuoden aikana (Notini Burch 2014, 163). Monet Ruotsiin paenneista inkeriläisistä olivat taistelleet Suomen armeijassa tai poistuneet sotilaskarkureina Neuvostoliiton armeijasta (Berge 1992, 35). Ruotsiin menneissä oli myös paljon Neuvostoliiton vihollismaan sotateollisuudessa työskennelleitä ja heidän sukulaisiaan, jotka pelkäsivät palautuksia Neuvostoliittoon (Notini Burch 2014, 181). Inkeriläisiä työskenteli sodan aikana muun muassa patruunatehtaalla Lapualla, Valtion tykkitehtaalla Jyväskylässä ja Valtion lentokonetehtaalla Kuoreveden Hallissa (Rautajoki 2020, 65, 67).

Jotkut suomalaiset rakensivat pakolaisia Ruotsiin avustavan etappiverkoston jatkosodan jälkeiseen Suomeen (Mertanen 2000, 21–22). Vaikka inkeriläisiä autettiinkin pakenemaan Ruotsiin, erityisesti vasemmiston piirissä suhtauduttiin jopa innokkaasti inkeriläisten palautuksiin (Nevalainen 1990, 267–268; Roiko-Jokela 1999, 63; Mertanen 2000). Monet luovutukset Neuvostoliittoon tapahtuivat nimenomaan ilmiantojen perusteella, joita annettiin etenkin vasemmiston ääri­laidalta (Nevalainen 1990, 312; Roiko-Jokela 1999, 64; Mertanen 2000). Inkeriläisten palautuksia eivät hyväksyneet lähinnä oikeistolaiset piirit, jotka olivat alun perin olleet tuomassa inkeriläisiä Suomeen. Toisaalta suomalaisten suhtautumistavoissa oli vaihtelua yli puoluerajojen ja niitä selittivät muun muassa henkilökohtaiset sodan aikaiset kokemukset inkeriläisistä maatioilla ja tehtaissa.

Inkeriläisiä kohdeltiin Ruotsissa paremmin kuin monia muita neuvostopakolaisia. Bergen (1992, 75) mukaan vuonna 1944 ei käännytetty rajalta ainoatakaan inkeriläistä, 1945 käännytettiin vain 33. Tosin Neuvostoliitto painosti Ruotsin viranomaisia omien kansalaistensa suhteen ja pyrki kotiuttamaan heitä erinäisin keinoin myös Ruotsis-

ta (emt. 39–40). Vuonna 1946 annetun poliittista pakolaisuutta koskevan direktiivin mukaan inkeriläisellä tulijalla oli kuitenkin oikeus poliittisen pakolaisen asemaan Ruotsissa, mikäli hän oli 1) ollut kotimaassaan poliittisesti aktiivinen, 2) poistunut puna-armeijasta tai vastaavasta sotapalvelusta, 3) palvellut joko vapaaehtoisesti tai pakotettuna Saksan tai Suomen sotavoimissa, 4) läheinen sukulainen Neuvostoliittoa vastaan taistelleelle, 5) työskennellyt suomalaisilla tai saksalaisilla sodankäyntiä hyödyttävillä työmailla, 6) saanut rangaistuksen tai karkotuksen Neuvostoliitossa tai 7) lähisukulainen poliittisista syistä pidätetyille Neuvostoliitossa (Notini Burch 2014, 168). Vaikka Ruotsin pakolaispolitiikka oli vaihtelevaa, edellä mainittujen pakolaisuutta koskevien direktiivien perusteella saa käsityksen inkeriläisten pakolaisuutta koskevasta syistä ja heidän oleskelunsa arkaluontoisuudesta ja poliittisuudesta Suomessa.

Epäluottamus Ruotsiin pakenneiden inkeriläisten kokemus- ja muistitiedossa

Käsitykseni inkeriläisen siirtoväen Suomessa kokemasta epäluottamuksesta muodostui tehdessäni haastatteluja *Inkeri ja inkeriläisyys – muistot talteen, arkistot haltuun* -hankkeeseen vuonna 2019. Haastattelin 16 Suomessa asuvaa inkeriläistä, joitakin heistä useamman kerran. Osa haastatelluista oli jäänyt Suomeen jatkosodan jälkeen, osa oli tullut Suomeen 1990-luvulla niin kutsutulla paluumuuttajastatuksella (paluumuutosta ks. esim. Miittinen 2004). Suomessa rakentuneen epäluottamuksen kokemukset olivat tuttuja etenkin inkeriläisille, jotka olivat jääneet jatkosodan jälkeen Suomeen. Suomessa SKS:lle keräämääni haastattelumateriaali toimii tutkimuksessani tausta-aineistona, joka muodosti aiheeseen tarvittavan esiyymmärryksen teoreettisen kirjallisuuden ohella. Varsinaisena tutkimusjoukkona ovat 1930-luvulla Neuvostoliitossa syntyneet, nykyisin Ruotsissa asuvat inkeriläiset. Haastateltavat ovat olleet tämän tutkimuksen kannalta oleellisten – osittain traumaattisten – tapahtumien aikaan lapsia.

Lapsuuden traumaattiset muistot voivat tallentua poikkeuksellisella tavalla muistiin, mikä heijastuu myös muistojen sisällöissä ja mieleen palauttamisessa. Traumaattiset kokemukset eivät ole helposti muokattavissa tai muutettavissa. Tämä näkyi eräänlaisena ajattomuutena haastateltavien kokemuksissa. (Mattsson 2018.) Monet haastateltavat kertoivat osittain fragmentaarista menneisyyden kokemuksistaan ikään kuin ne olisivat tapahtuneet vastikään. Heidän kokemuksissaan ja kertomuksissaan heijastuivat vanhempien ja lähisukulaisten muistelut sekä inkeriläisyhteisöissä jaetut tarinat. Joidenkin haastateltavien perheenjäsenet salailivat menneisyyden tapahtumia, kun taas toiset kertoivat niistä lapsilleen melko avoimesti (myös Dellios 2018, 111).

Sukupolvilta toisille välitetyt muistot saavat tulkintoja muiden yhteisöön kuuluvien muistoista, kirjojen lukemisesta sekä arkistojen, valokuvien ja muiden dokumenttien

jakamisesta. Tutkimissani kertomuksissa voivat heijastua erityisesti Ruotsin inkeriläis-yhteisöissä jaetut tarinat. Kokemushistorialla eli jaetuilla kokemuksilla on suuri merkitys emotionaalisesti merkityksellisten yhteisöjen muodostumisessa (Kivimäki 2019, 25–26). Tällaisissa yhteisöissä jotkin tarinat voivat vahvistua muista samankaltaisista tarinoista, ja vastakaikua saamattomat tarinat voivat jäädä varjoon. Tämä puolestaan vaikuttaa siihen, millaisia tarinoita kerrotaan seuraaville sukupolville ja yhteisön ulkopuolisille yleisöille. Haastateltavien tarinoihin sisältyy tapahtumien tulkintoja, joihin voi liittyä epävarmuuksia. Kuitenkin useimpiin haastateltavien kertomiin tapahtumiin oli liitettävissä arkistoaineistoihin perustuvia tutkimuksia (Nevalainen 1990; Berge 1992; Roiko-Jokela 1999; Notini Burch 2014), joissa tapahtumia kuvataan samansuuntaisesti, joskaan ei yhtä yksityiskohtaisesti. Tarkastelemalla haastatteluaineistoa limittäin arkistoaineistoihin perustuvien tutkimusten kanssa pääsin sisälle tarkempiin tapahtumien kuvauksiin ja niiden henkilökohtaisiin merkityksiin. Joissakin kohdin viranomaisten raportoimat tapahtumat arkistoaineistoissa ja niihin perustuvat tutkijoiden tulkinnat tulivat kyseenalaistetuiksi.

Artikkelissa esiintyviä kokemuksia ei voida yleistää kaikkia inkeriläisiä koskeviksi. Ruotsiin paenneet inkeriläiset erosivat usein joissain suhteissa Suomeen sodan jälkeen jääneistä inkeriläisistä. Suomeen jääneistä harvemmat olivat sotarikoksista syytettyjä, kun taas Ruotsiin paenneissa heitä ja heidän perheenjäseniään oli merkittävä määrä koko pakolaisryhmästä. On varsin mahdollista, että Ruotsiin menneillä kokemukset Suomesta olivat kielteisempiä kuin esimerkiksi niillä, jotka päätyivät erinäisistä riskeistä huolimatta jäämään Suomeen. Osa inkeriläisistä halusi turvattomissakin oloissa jäädä Suomeen.

Tavoitteenani on tuoda esiin tutkimuksen katveeseen jääneitä inkeriläisten arkisia ääniä ja syventää pääosin arkistoaineistojen perusteella syntynyttä kuvaa inkeriläisten Suomessa oleskelusta sodan aikaan ja sen jälkeen. Muistitietoon perustuvissa haastatteluissa tulee tyypillisesti esiin uusia asioita tai tapahtumia jo tunnetuista tapahtumista, jolloin paljastuu aiemmin piilossa olleita seikkoja esimerkiksi alempien yhteiskuntaluokkien kokemuksista (Portelli 2006, 55).

Analyysin kannalta keskeistä on ymmärtää totalitaarisissa kommunistisissa ja jälkikommunistisissa olosuhteissa eläneiden yksilöiden ja ryhmien kokeman epäluottamuksen historiallisia ja kulttuurisidonnaisia ulottuvuuksia suhteessa pelkoon (Marková 2004; Watier & Marková 2004; Kähäri 2017). Totalitaarisien valtioiden harjoittama terrori ei pysy aina valtioiden rajojen sisällä, vaan sitä toteutetaan ylirajaisesti, usein eri valtiollisten tai poliittisten toimijoiden avustuksella. Näin valtioiden rajat voivat ilmetä eri valtioiden sisällä niissä tavoissa, miten eri yksilöitä ja ryhmiä kohdellaan pelkoja herättävällä tavalla. Inkeriläisillä oli usein kokemuksia arvaamattomasta ja ennakoimattomasta fyysisestä väkivallasta, jolloin epäluottamusta indikoivaan pelkoon liittyy myös kehollinen ulottuvuus. Epäluottamuksen yhteydessä koettuun pelkoon liittyy fyysisiä reaktioita. Sykkeessä, verenpaineessa ja hengityksessä tapahtuu muutoksia jonkin konkreettisen vaaran tai uhan vuoksi. Kun yksilöt ovat kokeneet

pelkoa perheyhteisöissä, pelon kokemukset ovat voineet olla sosiaalisesti jaettuina ja ymmärrettyjä. Pyrin käsittelemään historiassa koettuja pelkoja tarkastelemalla merkityksiä ja asiayhteyksiä, joita fyysisiä pelkoja kokeneet yksilöt ja heidän läheisensä ovat tuoneet haastatteluissa esille.

On kuitenkin jokseenkin mahdotonta täysin tietää, millaisia nämä epäluottamuksen yhteydessä koetut tunteet ovat menneisyydessä olleet. Vaikka esimerkiksi pelko on nähty tunteiden historiassa yhtenä ihmisen ydinkokemuksena, sen kaltaiset tunteet syntyvät tietyssä ajassa ja paikassa (Bourke 2005). Täten 1940-luvulla koettu valtiollisen terrorin pelko on erilaista kuin 2020-luvulla koettu terrorin pelko. Vaikka tutkittavat ja heidän perheenjäsenensä ovat todennäköisesti pelänneet, tämä ei tarkoita sitä, että he kokisivat edelleen epäluottamusta. Päinvastoin monet haastateltavat vaikuttivat suhtautuvan menneisyyteen armollisesti. Katson kuitenkin, että epäluottamus ja siihen liittyvä pelko ovat vaikuttaneet perheiden elämänkulkuun niin paljon, että tutkittavilla on edelleen tarve puhua epäluottamusta aiheuttaneista tapahtumista. Tarkastelen tässä luvussa ennen kaikkea sitä, millaisissa asiayhteyksissä haastateltavat avaavat lapsuus- ja perhemuistojaan epäoikeudenmukaisuuteen, turvattomuuteen ja pelkoon liittyen.

Inkeriläisten ”vapaaehtoisuuden” tulkinnot

Suomalaiset siirtoviranomaiset korostivat väestönsiirtojen eri vaiheissa inkeriläisten väestönsiirtojen vapaaehtoisuutta. Osa inkeriläisistä tuli kuitenkin Suomeen epäluuloisina ja kotiseutunsa jättämisestä katkeroituneina (Nevalainen 1990, 62). Suomeen siirrettiin myös inkeriläisiä, jotka eivät olleet allekirjoittaneet suomalaisille viranomaisille luovutettavaa anomusta koskien myöntymistä siirtoon. Joidenkin tulkintojen mukaan inkeriläisiä houkuteltiin Inkerinmaalla kirjoittamaan evakuointianomuksia suomalaisille viranomaisille (Sverigeingermanländarnas historia 2000, 28).

Suomen karanteenileireillä viranomaiset koettivat kertoa siirretyille, että Suomella ei ollut osuutta saksalaisten suorittamaan Inkerinmaan tyhjentämiseen, ja että inkeriläiset olivat tulleet Suomeen vapaaehtoisesti (Nevalainen 1990, 56–57). Suomi lähetti Saksan miehittämälle Inkerinmaalle kuitenkin jo vuoden 1942 alussa nelihenkisen komission tutkimaan inkeriläisten huolto-oloja ja määrittelemään väestön lukumäärän. Komission tehtävänä oli myös arvioida väestön siirtomahdollisuuksia ja suhtautumista mahdolliseen väestönsiirtoon. (Jääskeläinen 2011, 66.)

Inkerinmaalla työskenteli suomalaisia pastoreita ja valistuslottia heti väestönsiirtojen käynnistyttyä huhtikuun alusta 1943 (Tenkku & Tenkku 2008). Heidän Inkerinmaalla tekemänsä ”heimotyö” oli monilta osin venäläisvihaan perustuvaa uskonnollista ja yhteiskunnallista vaikuttamista, jonka yhtenä päämääränä oli saada inkeriläiset myönteisiksi Suomeen siirtymiseen. Tenkkujen päiväkirjamerkinnot antavat viitteitä siitä, että heimotyön perustana olivat jo 1920-luvulla Akateemisen Karjala-Seuran

piirissä vakiintuneet, uskonnollisesti värittyneet äärioikeistolaiset käsitykset. Monet heimoaatteen vaalijat halusivat "vapauttaa" inkeriläiset Suur-Suomen yhteyteen (esim. Simojoki 1943). Näissä piireissä ilmeni näkemyksiä, joissa Inkeriä odotti evankeliumeissa kuvattuun tapaan Kristuksen kaltainen kansallinen ylösnousemus Suur-Suomen valtakunnan tulon myötä (Nordlund 2019, 96). Tällainen heimotyö herätti paikallisissa ihmisissä sekä ihailua että epäluuloja. Toiset inkeriläiset pitivät esimerkiksi pastori Jussi Tenkkua "Jumalan lähettiläänä", toiset katsoivat hänen olleen "pettelijä", "villitsijä" tai "väärä profeetta" (Tenkku & Tenkku 2008, 44, 241, 250–252). Suomalaisten toiminnasta Saksan miehittämällä alueella Inkerissä ei ole ilmestynyt vielä perusteellista kriittistä tutkimusta, vaikkakin esimerkiksi Toivo Flink (2010) on käsitellyt jonkin verran sodan aikaista ja sitä edeltävää ylijarajaista heimotoimintaa.

Suomalaiset siirsivät inkeriläisiä kahdessa eri vaiheessa yhteistyössä Saksan kanssa. Ensimmäinen vaihe alkoi 29.3.1943 ja päättyi 17.10.1943, kun saksalaisten kanssa aluksi sovittu määrä inkeriläisiä oli saatu siirrettyä. Valtaosa inkeriläisistä kuljetettiin ensin saksalaisten toimesta junilla Viroon reittiä Hatsina—Tallinna—Klooga—Paldinski. Kloogalla sijaitsi inkeriläisleiri, joka siirtyi saksalaisilta suomalaisten väestönsiirtoviranomaisten alaisuuteen kapteeni Juho Tirrasen johdolla 1.3.1943 alkaen. (Rautajoki 2020, 28–29, 35.) Kloogalla sijaitsi myös saksalaisten ylläpitämä keskitysleiri. Saksalaiset toivat Kloogalle pakkotöihin Baltiasta juutalaisia, jotka tuhottiin myöhemmin julmasti (Maripuu 2009). Kloogalla olleet juutalaiset ovat kertoneet Leningradin alueelta evakuoitujen venäläisten ja inkeriläisiksi kutsuttujen suomalaisten tulosta leirille talvella vuosina 1943 ja 1944. Evakuoidut venäläiset ja inkeriläiset eivät olleet vankeja kuten juutalaiset, mutta he oleskelivat pakolaisleirillä ja joutuivat myös työskentelemään Kloogan keskitysleirillä. (Västrik & Maripuu 2006.)

Kun saksalaisten tappiot sodassa lisääntyivät, sotilaat pyrkivät poistamaan siviilit taistelutantereelta. Kenraaliluutnantti Erich Hoffman antoi 23.8.1943 koodinimellä *Roboter* siviiliväestön evakuoimiseksi eturintaman ja Narvajoen väliseltä alueelta (Västrik & Maripuu 2006). Suomen hallitus teki puolestaan 8.10.1943 päätöksen ottaa vastaan kaikki Inkerinmaalta evakuoitavat inkerinsuomalaiset sekä vatjalaiset ja inkerikot. Heitä oli yhteensä noin 35 000–40 000. (Rautajoki 2020, 37, 44.) Tästä alkoi inkeriläissiirtojen kaoottisempi vaihe, jota voidaan kutsua myös pakkoevakuoinniksi (ks. emt., 38). Sen loppuvaiheessa osa evakuoitaviksi määräytyistä ihmisistä pakeni metsiin ja joitakin inkeriläisiä jopa karkasi Suomesta takaisin Inkerinmaalle (esim. Tenkku & Tenkku 2008, 235, 243).

Valtiot voivat johtaa ihmisiä harhaan kutsuessaan erinäisiä pakotettuja siirtoja kotiseudulta evakuoinneiksi (Adey 2020). Lähtö Inkerinmaalta ei ollut kaikille vapaaehtoinen, vaikka suomalaiset toimijat korostivat vapaaehtoisuusperiaatetta niin virallisissa kuin epävirallisissakin yhteyksissä. Vapaaehtoisuus saa erilaisia merkityksiä viranomaisten selvityksissä ja raporteissa verrattuna niiden ihmisten kertomuksiin, joiden toiminnan vapaaehtoisuutta on eri yhteyksissä tulkittu.

Suomeen perustetut inkeriläisten vastaanottoleirit sijaitsivat Hangossa, Raumalla, Turussa ja Pohjankurussa. Vastaanottoleireillä suoritettiin välttämättömmimpiä toimenpiteitä, kuten puhdistautumista, ensihoitoa, väestön kirjaamista ja omaisuuden luovuttamista ennen karanteenileireille kuljetusta. Karanteenileirit olivat Tampereella, Hyvinkäällä, Eurajoella, Kauhajoella, Keuruulla, Lapinlahdella, Lohjalla, Loimaalla, Nastolassa, Oitissa, Oulussa, Paimio-Piikkiössä, Parolassa, Kauhavalla ja Salossa. Karanteenileireillä jatkettiin vastaanottoleireillä kesken jääneitä töitä. Tämän lisäksi Valpo kirjoitti inkeriläisille henkilöllisyystodistukset, minkä yhteydessä leiriläiset valokuvattiin ja heistä otettiin sormenjäljet rikostutkintakeskukselle toimitettavaksi. Inkeriläisten kannalta merkityksellisiä tapahtumia olivat myös karanteenileireillä tehdyt sijoitukset työpaikkoihin. (Nevalainen 1990, 77–79, 81–87.)

Tulkitsen inkeriläisten keskuudessa syntyneen epäluottamusta viranomaisia kohtaan, koska heidän oma toimijuutensa ja mahdollisuudet vaikuttaa oman elämänsä kannalta keskeisiin tapahtumiin olivat pienet tai olemattomat, vastoin siirtoviranomaisten lupauksia. Tyypillisesti luottamusta syntyy ihmisten välisessä vuorovaikutuksessa vain, jos eri osapuolien toimijuudella on vahva sija (Luhmann 1979; Seligman 1997). Vallankäyttö on luottamuksen dynamiikassa keskeistä, koska vallankäytön kautta yksilöt pystyvät vähentämään riippuvuutta muista toimijoista (Fox 1974, 14). Suomalaisten inkeriläisiin kohdistamat operaatiot leireillä muistuttivat hallinnallisesti saksalaisten itätöntehtäjiin soveltamia menetelmiä. Esimerkiksi suomalaisten väestönsiirtoviranomaisten hallinnoimilla leireillä inkeriläisiä kohdeltiin varsin loukkaavasti lääketieteellisten tarkastusten yhteydessä. Ainakin Kloogalla inkeriläisten naisten alastomista vartaloista otettiin isoissa ryhmissä valokuvia (ks. Rautajoki 2020, 34). Tällaiset käytännöt kuvaavat suomalaisten viranomaisten alistavaa ruumiillista hallintaa suhteessa inkeriläisiin. Neuvostoliittolaisten, itätöntehtäjiin otettujen naisten paljaiden ruumiiden kuvaamista ja hallintaa harjoittivat myös saksalaiset soveltaessaan pakonomaisia keinoja rekrytoinnin yhteydessä (Homze 2015, 157). Toisinaan inkeriläiset asettuivat vastustamaan heihin kohdistunutta vallankäyttöä vastaanotto- tai karanteenileireillä. Ruotsissa haastatellun Ainin isä pelkäsi siirtoväkeen kohdistuneita desinfiointi- ja peseytymistoimenpiteitä vastaanottoleirillä Hangossa, ja pakeni paikalta:

Kun me päästiin Suomeen — sitten kun meidät siirrettiin Suomeen — niin siellä Hangossa piti mennä [täi]saunaan ja isä kieltäytyi mennä saunaan. Kun hän oli kuullut sieltä, että kun mentiin saunaan, niin heidät kaasutettiin. Niin isä ei uskaltanut mennä saunaan. Hän kieltäytyi. Hän meni ihan pois sieltä. (SKS KRA. SKSÄ 212. 2019.)

Pakeneminen ilmentää tässä vallankäytön kohteeksi joutumisen vastustamista ja viranomaisten vaarallisiin menetelmiin kohdistunutta epäluottamusta. Desinfiointi oli osa sodan aikaista vaarallisten tartuntatautien torjuntaa, jota kutsuttiin

täisodaksi. Inkeriläisen siirtoväen täitilanne oli esimerkiksi Kloogan leirillä vuonna 1943 erityisen huono (Laurent 2006, 88), mikä osaltaan selitti Suomessa toteutettuja ihmisten yksityisyyteen kajoavia desinfiointeja. Hangon leirillä inkeriläisiä varten oli kolme saunaa sekä seitsemän sinihappo- ja kuumailmakammioita (Nevalainen 1990, 77). Koska osalla inkeriläisistä oli sodan aikaisia henkilökohtaisia kokemuksia tai havaintoja saksalaisten keskitysleireistä muun muassa Kloogalta (ks. Maripuu 2009; Rautajoki 2020, 30) ja Saksasta, esimerkiksi Auschwitzista (Lauri Randlan haastattelu Inhimillinen tekijä -ohjelmassa) ja Berliinin lähistöltä (SKS KRA. SKSÄ 47. 2019), oli ymmärrettävää, että puhdistustoimenpiteet karanteeniolosuhteissa herättivät epäluuloja ja pelkoja.²

Viranomaiset ja työnantajat kohtelivat inkeriläisiä välineellisesti kokoomaleireillä Suomessa. Leireiltä lähetettiin työnantajille lomakkeita, joilla he pystyivät tilaamaan itselleen työvoimaa (Rautajoki 2020, 67). Inkeriläisillä itsellään ei ollut tyypillisesti juuri mahdollisuuksia tai edes oikeutta vaikuttaa siihen, mihin heidät sijoitettiin. Heitä jaoteltiin ja arvotettiin ensisijaisesti hyödyllisyyden perusteella (työhönottoprosesseista ks. emt., 122–124). Käytännössä tämä näkyi työntekijävalinnoissa, kun työnantajat jaikoivat inkeriläisiä tarpeellisiin ja tarpeettomiin, tehokkaisiin ja tehottomiin. Ruotsissa haastateltu Emil kertoi työhönottotilanteista seuraavasti:

Sieltä Kloogan leiriltä meidät sitten otettiin [Suomeen] ja järjestettiin työpaikkoja sen mukaan. Me jäätiin aika viimeiseksi, kun meillä oli iso perhe, monta lasta ja ei työkykyisiä ollut sitten muuta kuin äiti ja isä. Mutta sitten me jouduttiin maalaista-
loon Tohmajärvelle. -- Oltiin niin kauan kuin kesti sopua. (SKS KRA. SKSÄ 193. 2019.)

Emilin kokemuksissa heijastui työntekijöiksi otettavien inkeriläisten ja heidän perheidensä kokema eriarvoisuus. Suomen viranomaiset ohjasivat inkeriläisiä koskevassa työvoiman tilauskaavakkeessa työnantajia tilaamaan työntekijöitä iän, sukupuolen ja perhesuhteiden mukaan (ks. Rautajoki 2020, 68).

Haastateltavien puheesta ilmeni tilanteita, joissa yksilöiden itsemääräämisoikeutta rajoitettiin merkittävästi ja he joutuivat monivaiheisen vallankäytön kohteiksi niin siirroissa kuin asuttamisessa ja työmääräyksissä. Inkeriläisten vapaaehtoisuuden näennäisyys konkretisoitui vastavuoroisuuden puutteessa useissa suomalaisviranomaisten ja inkeriläisten välisissä kohtaamisissa, kun haastateltavat kertoivat perheidensä ja sukulaistensa olleen ikään kuin pakotettuja siirtymään paikasta toiseen. Haastateltavien puheet johonkin ”joutumisesta” eri vaiheissa kertoivat siitä, että inkeriläisiä liikuteltiin paikasta toiseen toiveita kysymättä. Hietamällä

² Saksalaiset kuljettivat joitakin inkeriläisiä sodan aikana pakkotöihin venäläisinä itätyöntekijöinä. Myöhemmin Suomen hallitus toimi aktiivisesti joidenkin inkeriläisten siirtämiseksi pois Saksasta. Suomeen laivattiin 2042 inkeriläistä Saksasta 17.7.1943–12.5.1944 välisenä aikana (Nevalainen 1990, 59).

Inkerinmaalla syntynyt Elvi kertoi, että: "Äitin sisko, joka oli Eestiin mennyt, niin hän oli jo aikaisemmin Suomeen joutunut" (SKS KRA. SKSÄ 189. 2019). Myös Alina ja Emil kertoivat joutuneensa perheineen kartanoon tai maalaistaloon (SKS KRA. SKSÄ 210. 2019; SKS KRA. SKSÄ 193. 2019). Eri paikkoihin joutumisen kokemukset voivat olla haastateltavien perheissä jaettuja muistoja itsemääräämisoikeuden puutteesta. Näitä muistoja on mahdollisesti kerrottu myös inkeriläisyhteisön piirissä Ruotsissa. Toisaalta kokemukset johonkin joutumisesta voivat olla myös toistuvia (pakko)muuttoa kokeneiden lasten havaitsemia ja vanhemmalla iällä tulkitsemia näkökulmia omiin ja läheisten siirtymisiin.

Arjen turvattomuus Suomessa

Koska siirtoviranomaiset suunnittelivat inkeriläisten siirtoprosessia ennen kaikkea työvoimapolitiittisista syistä, huoltoasioita ei ollut järjestetty (Nevalainen 1990, 182). Aineistosta käy ilmi, että inkeriläiset joutuivat asumaan epävarmoissa, usein puutteellisissa asuinolosuhteissa. Tässä suhteessa suomalaiset viranomaiset ja työnantajat eivät kyenneet tarjoamaan kaikille inkeriläisille väestönsiirtoviranomaisten lupaamaa turvallista elämää, mikä aiheutti pettymyksiä siirtoväen keskuudessa. Asunnot olivat ahtaita ja lämmitykseen ja hygieniaan liittyviä näkökohtia ei ollut välttämättä huomioitu millään tavalla. Jopa seisemänhenkinen perhe joutui asumaan yhdessä huoneessa (SKS KRA. SKSÄ 212. 2019). Asumisen tilapäisyyttä ja erilaisia väliaikaisratkaisuja ilmensi myös esimerkiksi isäntäperheen keittiössä asuminen (SKS KRA. SKSÄ 210. 2019). Ruotsissa haastateltu Meeri puolestaan kertoi hänen perheensä asunnon olleen täynnä tuholaisia: "Satulinnassa [Littoisissa] ensimmäinen yö meni siinä, että mä heräsin ja koko lakana oli täynnä – oli ihan punaisenaan – kirppuja" (SKS KRA. SKSÄ 190. 2019). Asuttamisen olosuhteiden kriteerit saattoivat olla ristiriidassa karanteenileirissä tehtyjen puhdistusoperaatioiden kanssa. Osa siirtoväestä asutettiin tyhjiin taloihin. Emilin perhe joutui kylmillään olleeseen taloon, mikä koitui kohtaloksi perheen pienelle lapselle:

Tämä Hilma sairastui Suomessa – Suomeen matkalla kylmeni ja sai tuota sitten keuhkokuumeen. Sitten kun me jouduttiin kaiken lisäksi sieltä leiriltä maalaistaloon, jossa oli hyvin vanha talo. Se annettiin meille asuttavaksi. Ja aamusella, kun me herättiin, niin nurkatkin oli huurteessa. Siellä sitten sairas lapsi, niin eihän se sitten – sitten se kuoli. Lapsi oli jotain pari vuotta vanha. (SKS KRA. SKSÄ 193. 2019.)

Puutteelliset, jopa hengenvaaralliset asumisolosuhteet loivat turvattomuutta inkeriläisperheissä. Myös muuttojen toistuvuus toi arkeen epävarmuutta. Paikkakunnanvaihdokset johtuivat toisinaan inkeriläisistä itsestään riippumattomista syistä, mutta äkkinäisiä lähtöjä tapahtui myös isäntäväen ja inkeriläisten välisten ristiriitojen kärjissä.

tyttöä (SKS KRA. SKSÄ 193. 2019; SKS KRA. SKSÄ 212. 2019). Kun karjalainen siirtoväki alkoi sodan päätyttyä muuttaa samoille paikkakunnille, inkeriläisiä ajettiin ”ryssitellen” pois heidän aiemmin asuttamistaan mutta nyt karjalaisille osoitetuista asuinhuoneistoista (SKS KRA. SKSÄ 193. 2019). ”Ryssäläisyyteen” viittaaminen merkitsi suomalaisuuden ulkopuolelle sulkemista (Kananen 2018, 119–120), mikä konkretisoitui tässä turvattu- mutta tuottavalla tavalla. Karjalaiset evakot, joiden omakin suomalaisuus paikoin kyseenalaistettiin, suhtautuivat ajoittain torjuvasti ryhmiin, joiden katsoivat olevan etnisessä hierarkiassa heitä alempiarvoisemmassa asemassa. Eri kansalaisuuden omaavat evakko- ja pakolaisryhmät olivat arkisissa tilanteissa keskenään eriarvoisia jo sodan aikana, mutta erityisesti sen jälkeen.

Työnantajien mielivaltaisen kohtelun armoilla

Inkeriläiset sijoitettiin Suomessa töihin pääosin maataloille ja tehtaille (Rautajoki 2020). Joidenkin tulkintojen mukaan inkeriläisten ammattitaito sopi hyvin maataloustöihin ja karjanhoitoon, koska pääosa väestöstä oli talonpoikaislähtöistä (mt., 68). Tämä ei kuitenkaan kaikkien kohdalla pitänyt paikkaansa. Huoltotarkastaja Jukka (Juho) Tirranen laski jo syksyllä 1943 kolmanneksen siirtoväestä olevan tehdastyöläisiä. Lisäksi heidän joukossaan oli jonkin verran Neuvostoliitossa instituutti- tai tekniikumtutkinnon suorittaneita henkilöitä. (Nevalainen 1990, 145.)

Ennen Suomeen tuloa väestönsiirtoviranomaiset lupasivat inkeriläisille ammattitaitoa vastaavaa työtä ja tasa-arvoisia palkkoja ja työolosuhteita. Tällaisia suunnitelmiakin oli tehty. Esimerkiksi professori Pentti Kaitera esitti ennen väestönsiirtoa laskelmissaan inkeriläisten ansioiksi varsin korkeita, jopa 20 000 markan vuosipalkkoja miehille ja 10 000 markan vuosipalkkoja naisille (SKS KRA. Antti Hämäläisen arkisto. Kotelo 8). Vaikka suomalaiset väestönsiirtoviranomaiset lupasivat inkeriläisille ”ammattimiehille” ammattitaitoa vastaavaa työtä, tällaista työtä ei ollut tarjolla kovinkaan paljon. Sodan aikana työvoiman tarve oli etenkin maataloudessa ja sotatilan kannalta tärkeissä tehtaissa.

Haastateltavat kertoivat vanhempiensa ja isovanhempiensa kurjista työolosuhteista, palkkojen polkemisesta ja täysin palkatta jäämisestä. Monet työt olivat luonteeltaan tilapäisiä tai olosuhteiltaan sellaisia, ettei niitä voitu tehdä pitkäaikaisesti. Tämän lisäksi joissakin tapauksissa haastateltavat joutuivat tekemään töitä, jotka heille lapsina eivät olisi kuuluneet. Lasten työskentely Suomessa oli sodan aikaan muutoinkin melko yleistä.

Aineistossa oli huomattavissa, että useimpien haastateltavien vanhemmat eivät olleet tottuneet raskaaseen maataloustyöhön tai eivät korkean ikänsä ja terveydentilansa vuoksi olleet aina sopivaa työvoimaa maatalouteen. Hattukaupassa Leningradissa työskennelleen Alinan äiti teki Suomessa kaikenlaisia epämieluisia sekatöitä ja Alina tulkitsikin, että ”äiti olisi ehkä halunnut tehdä jotakin muuta” (SKS KRA. SKSÄ 210.

2019). Myös Meerin äiti teki sellaista ”kovaa työtä” maataloudessa, johon hän ei ollut Neuvostoliitossa laboratorioissa työskennellessään tottunut. Meeri kertoi raskaan työn aiheuttaneen äidille jatkuvia terveydellisiä vaivoja: ”Äitillähän kauheasti särki kädet, kun se oli siellä niissä maalaistaloissa, niin turposi aina. Ja mä muistan, että yöllä käveli ja itki niitä käsiänsä, kun niitä särki niin kovaa” (SKS KRA. SKSÄ 190. 2019). Inkeriläiset naiset valittivat Suomessa yleisemminkin töistä johtuvista jatkuvista selkä- ja käsiki- vuista (Nevalainen 1990, 146). Ruotsissa haastateltu Jalo kertoi maatalon isännästä, joka kohteli heitä ”ryssinä”, eikä ollut huomioinut työntekijän vajaakuntoisuutta (SKS KRA. SKSÄ 211. 2019). Arvostuksen puute näkyi Jalon isoisän esimerkissä siten, että työnantaja asetti tämän tietoisesti tilanteeseen, joka koitui isoisän kohtaloksi:

Ajattelin, että mun pitää kertoa mun isoisästä. Kun mä tulin koulusta kotiin, siinä keskellä päivää, niin vähän myöhemmin tuli isoisä kotiin ja hän oli sairas. Ja oli jo niin huonossa kunnossa, että hän joutui sänkyyn ihan heti paikalla ja siinä hän oli ehkä tunnin kauan, kun mä kuulin – kun mä tein läksyjä siinä keittiön pöydän edessä – niin mä näin häntä ihan suoraan yli pöydän – ja mä kuulin vain sellaista ääntä [haastateltava rohisee]. Ja sitten sen kasvot jäykisty ja hän kuoli siihen. Hän oli saanut sydänkohtauksen. Ja se riippui siitä, että hän oli siellä maataloustöissä, punnittiin jotain ja hän oli yrittänyt päästä kotiin, kun hän ei voinut hyvin, mutta se isäntä ei päästänyt häntä. (SKS KRA. SKSÄ 211. 2019.)

Haastateltava kuvaa isoisän joutuneen suorittamaan eräänlaista pakkotyötä, jossa työnantaja piti äärimmäistä työkuria työntekijän toiveita ja terveydentilaa huomi- oimatta. Kuolemanvaaraan asettaminen kaltoinkohteluna herätti haastateltavan epäluottamuksen maatalon isäntää eli työnantajaa kohtaan. Aineistossa oli muitakin kertomuksia, joissa puutteelliset tai vaarallisiksi tulkitut olosuhteet johtivat inkeriläis- ten menehtymisiin sekä sodan aikana että sen jälkeen (SKS KRA. SKSÄ 212. 2019). Kaikki tutkimuksessa mukana olleet haastateltavat kertoivat läheistensä menehtymisistä joko matkalla Suomeen tai Suomessa olon aikana. Pitkät siirtomatkat ja huonot asuinolot heijastuivat laajemminkin inkeriläisten sairaus- ja kuolintilastoissa (Nevalainen 1990, 175–179). Aineistosta käy ilmi, että myös epäoikeudenmukaisiksi koetut työolosuhteet ja kantaväestön välinpitämätön kohtelu aiheuttivat joidenkin inkeriläisten meneh- tymisiä Suomessa. Tulkitsen näiden ennakoimattomien fyysisten vaaratilanteiden, kuolemanvaarojen ja kuolemien luoneen turvattomuutta siirtoväen keskuudessa.

Myös muut haastateltavat tulkitsivat vanhempiensa kokeneen epäkunnioittavaa kohtelua maataloilla. Emil kuvaili perheensä tilannetta työnantajan kanssa hankalak- si, kun isä ohjattiin kyntämään syrjäistä peltoa työnantajan osoittaessa epäluuloja ja tyytymättömyyttä tämän työntekoa kohtaan:

Sitten kun isähän joutui rengiksi. Ei hän mitenkään ollut, vaikka hän oli ollut kolhoosin työssä, niin ei siellä ollut niin valvojaa takana, kun mitä sitten se isäntä.

Hän joutui sitten erästä syrjässä olevaa peltoa kyntämään. Niin sen isännän mielestä meidän isä vietti liian kauan sitä kyntäessään ja se kävi haukkumaan, että mitä sä siellä niin kauan viivyt. Sitten sen isännän poika lähetettiin minun kanssa vielä siihen katsomaan. Ja eihän me — minä ymmärtänyt, että se laittoi poikansa vakoilemaan sitten. (SKS KRA. SKSÄ 193. 2019.)

Ainon kertomuksessa ristiriidat työnantajan ja työntekijän välillä johtivat puolestaan väkivaltaiseen tilanteeseen, jonka myötä työntekijä perheineen ajautui monin tavoin haavoittuvaan asemaan. Vastavuoroisen epäluottamuksen kokemukset ja muut erimielisyydet aiheuttivat Ainon perheen hädän työpaikalta: ”Siellä oli jotain sekaannuksia maatilalla. - - Siellä oli jotakin tappelua tai jotakin siellä oli ollut. Isäntä oli sanonut, että sä et saa olla täällä enää töissä.” (SKS KRA. SKSÄ 212. 2019.) Työnantajien epäoikeudenmukaiseksi tulkittua käyttäytymistä suhteessa työntekijöihin kuvasti myös nimellisten palkkojen maksaminen tai täysin palkatta jääminen. Palkanmaksu oli joissakin tapauksissa sukupuolisidonnaista, kuten Emil kuvasi:

No äiti tuota auttoi lehmän lypsämisessä ja kesällä sitten heinätoissa, mutta ei hän talvella sitten vakituisesti. No se isäntä oli aika nuuka. Se maksoi muistaakseni 25 markkaa päivältä, mutta sitten oli talosta maito ja perunat. Saatiin siihen palkan päälle. Sitten isä kysyi siltä isännältä, että mitä sä maksaisit — sovittais — sitten mamman palkaksi. Isäntä tuumasi, että siitä riittää teille molemmille. No sitten isä sanoi äitille, että älä mene sinne lypsämään enää, että ei sun tartte. (SKS KRA. SKSÄ 193. 2019.)

On vaikea arvioida palkanmaksua vaille jääneiden inkeriläisten osuutta, mutta on mahdollista, että aineistossa ilmennyt tapa maksaa palkka vain ”perheen päälle” on ollut yleisempääkin. Nevalaisen (1990, 151) tiedossa olleet inkeriläisten pienimmät tulot olivat yhden 1990-luvun alun markan tuntipalkan luokkaa tai naisilla 50 markan ja miehillä 70 markan kuukausitulojen luokkaa. Tällaiset palkat ovat siis olleet täysin nimellisiä. Vaikka Väestönsiirtoasiain keskustuimiston työvoimatilauksia koskevassa lomakkeessa rahapalkaksi oli määritetty paikkakunnan yleistä tasoa vastaava palkka — työtaito ja työkyky huomioon ottaen (ks. Rautajoki 2020, 68) — palkanmaksuun näyttivät vaikuttaneen myös muut syyt. Palkkauskysymykset olivat sodan aikana yleisesti varsin monimutkaisia ja haasteellisia, kun työväen asemaa heikensivät muun muassa tulojen jälkeenyttäisyys, palkkasulut ja paikanvaihdoksiin liittyvä kontrollointi. Sittemmin inkeriläisten palkkausongelmat olivat niin yleisiä, että valitusten perusteella tämä oli pääsyy siirtoväen keskuudessa ilmenneeseen tyytymättömyyteen ja työhalujen vähentymiseen. (Nevalainen 1990, 148–149.) Suomessa oli voimassa vuodesta 1939 työvelvollisuuslaki, jonka mukaan jokainen 18–59-vuotias oli velvollinen tekemään maanpuolustuksen etua välillisesti tai välittömästi koskevaa työtä. Lakia uudistettiin joiltakin osin myöhemmin. Alun perin työvelvollisuus koski erityisesti maatalouden

ja sotateollisuuden töitä, mutta sittemmin työvelvollisia rekrytoitiin myös rakennus- ja linnoitustöihin (Aura 2019). Käytännöllisesti katsoen monia inkeriläisiä kohdeltiin Suomessa työvelvollisina huolimatta siitä, että he eivät olleet Suomen kansalaisia.

Maataloudessa työskennelleistä inkeriläisistä osa raportoi kirjeissä, että he eivät saaneet palkkaa lainkaan (Sverigeingermanländarnas historia 2000, 25). Käytännössä siirtoviranomaisten lupaukset erosivat huomattavasti toteutuneista käytännöistä. Palkkauksen lisäksi ongelmia työelämässä aiheuttivat työnantajien keinottelu, kuten epämääräiset tai täysin puuttuvat sopimukset, maksujen epäsäännöllisyys sekä vuokrien ja luontaisetuksien ylihinnottelu (Nevalainen 1990, 149). Joillakin suomalaisilla työmailla käytettiin näin halpatyövoimaa ja ilmaista työvoimaa, jonka liikkumista rajoitettiin. Työntekijöiden olosuhteet muistuttivat joiltakin osin Saksan käyttämien itätyöntekijöiden olosuhteita ja asemaa (ks. Soleim 2015). Homzen (2015, 79) mukaan saksalaiset eivät maksaneet poliittisista ja rodullisista syistä idästä tulleille työntekijöille samanlaisia palkkoja kuin lännestä rekrytoituille työntekijöille. Vaikka jotkut suomalaisista pitivät inkeriläisiä heimokansana ja suomalaisina, toiset näyttivät suhtautuvan heihin kommunisteina, venäläistyneinä ja idästä eli vihollismaasta Neuvostoliitosta tulleina siirtotyöläisinä, jolle ei tarvinnut maksaa tavanomaista palkkaa. Käytännössä taloudellinen hyväksikäyttö legitimoitiin epävirallisesti yhteiskunnalliseen taustaan ja neuvostokansalaisuuteen perustuvan statuksen kautta. Joissakin tapauksissa halpatöihin ja ilmaisiin töihin joutuneet inkeriläiset kuitenkin vastustivat hyväksikäyttöä ja poistuivat – luvattakin – heille määrättyistä työpaikoista (SKS KRA. SKSÄ 193. 2019).

Koska sodan aikainen työvoimatilanne oli huono, myös lapset tekivät töitä. Inkeriläiset lapset ohjattiin usein töihin (Nevalainen 1990, 130), vaikka tämä ei virallisesti kuulunut väestönsiirtoja koskeviin suunnitelmiin. Osa inkeriläislapsista työskenteli perheiden heikosta taloudellisesta tilanteesta johtuen myös sodan päätyttyä. Kouluikäinen Emil päätyi parakkien purkutöihin Luftwaffen entiseen tukikohtaan saksalaisten lähdettyä Suomesta:

Minä lopetin kuudennelta luokalta koulun, minä en lähtenyt enää jatkolle, kun meillä oli iso perhe ja ei se isän tieninki niin suuria sitten ollutkaan. No sitten siellä oli semmoisia, kun saksalaiset parakit oli siellä lentokoneita varten ja sitten oli asuntoja sotilaita varten. Sitten minä yhteen parakkiin pääsin. -- Sitten näitä parakkeja purettiin, niin näistä naulat kerättiin talteen, kun siihen aikaan oli nauloista pulaa. Nämä käytetyt naulat oli käyttötavaraa, niin niitäkään ei saanut viedä. Niin minä suoristin niitä, niin minä sain 20 markkaa kilolta. Se oli muistaakseni [vuonna] 46–47. (SKS KRA. SKSÄ 193. 2019.)

Emil kertoi joutuneensa lopettamaan koulunkäynnin ja elättämään perhettä yhdessä isänsä kanssa, koska isän palkka Porin lentokentällä olikin ollut toista kuin mitä luvattiin tai odotettiin. Aino oli puolestaan päätenyt sodan aikaan alle kymmenvuotiaana töihin sotavankienkin työmaana toimineelle turvesuolle:

Sitten me käytiin siellä Ojakkalassa kesällä – kokonaisen kesän – niin me tehtiin turvesuolla töitä, että mä sain tienestiä. Että mä pystyin ostamaan pyörän, että pääsi pyörällä kouluun. Turvesuolla – Katinhätä. Siellä oli inkeriläisiä. Näitä, mitkä oli otettu [sota-]vangeiksi, niin ne oli töissä siellä Katinhännässä Ojakkalan ulkopuolella. Ja siellä oli tämä Juhokin, isän veli. (SKS KRA. SKSÄ 212. 2019.)

Inkeriläiset tekivät toisinaan töitä samoissa paikoissa neuvostoliittolaisten sotavankien kanssa. He olivat mielellään tekemisissä toistensa kanssa ja siirtoväki myös informoi sotavankia sotatapahtumista. (Sverigeingermanländarnas historia 2000, 26.) Siviilien kanssakäyminen sotavankien kanssa oli virallisesti kiellettyä (ks. Autti & Laitala 2019, 113). Tällaiset esimerkit inkeriläisten siviilien ja neuvostoliittolaisten sotavankien kanssakäymisestä samoilla työmailla osoittavat kuitenkin, että heidän välisensä vuorovaikutus oli paikoin aktiivista ja ero näiden ryhmien sodan aikaisissa olosuhteissa ja työnteon sisällöissä liudentuivat joiltakin osin.

Pako Ruotsiin synty pelosta

Ruotsiin siirtyneiden inkeriläisten haastatteluissa ilmeni sodan aikaista ja erityisesti sodan jälkeistä arjen turvattomuutta. Emil tulkitsi Neuvostoliiton vaikuttavan Suomen poliittisiin olosuhteisiin sodan jälkeen, mikä vaikutti osaltaan siihen, että hänen perheensä pakeni Ruotsiin: ”Venäläiset määräisivät Suomen oloja siihen aikaan” (SKS KRA. SKSÄ 193. 2019). Vaikka inkeriläisten epäluottamus valtiollisia toimijoita kohtaan oli paikoin rakentunut jo Neuvostoliitossa ja Saksan miehityksen aikana, Valtiollisen poliisin (Valpo) ja rajavartioston toiminta Suomessa sai aikaan jatkuvaa pelkoa Ruotsiin paenneiden inkeriläisten keskuudessa. Valpon keskeisiin virkoihin oli rekrytoitu välirauhansopimuksen jälkeen Suomen kommunistisen puolueen (SKP) organisaation kautta uusi kommunistinen henkilökunta, joka toimi tiiviissä yhteistyössä Neuvostoliiton valvontakomission kanssa (Rentola 1994, 138, 151–152; ks. myös Mertanen 2000). Kommunistinen Valpo sai valvontakomissiolta ohjeita ja Neuvostoliittoon luovutettavaksi etsittyjen henkilöiden listoja jopa ohi sisäasiainministeriön (Mertanen 2000). Tieto kulki myös toiseen suuntaan ohi ministeriön, Valpolta suoraan valvontakomissiolle. Valpo suostutteli inkeriläisiä muun muassa kirjeitse ja tekemällä koteihin painostuskäyntejä. Meerin perhettä uhkailtiin aina vuoteen 1952 asti:

Me tultiin vuonna 52 [Ruotsiin]. - - Kyllä mäkin muistan, kun ne Valpon miehet kävivät ja ageerasivat, että meidän pitää lähteä. Että tuota, jos me ei nyt lähdetä, niin meidät viedään väkisin, ja sitten meille käy huonosti, jos ei me nyt lähdetä. - - Sitten kun ne kävivät aina meillä, niin tuli epävarma olo ja sitten me karattiin Ruotsiin. - - Kyllä sieltä tuli kirjeitäkin. Joo, uhkakirjeitä tavallaan. En mä tiedä

voiko niitä nyt ihan uhkakirjeiksi sanoa, mutta sellaisia, että tietäisitte nyt oman parhaanne ja lähtisitte sinne kotimaahanne. -- Vähän sellainen pinnan alla semmoinen uhkaus kuitenkin. (SKS KRA. SKSÄ 190. 2019.)

Neuvostoliittoon palauttamiseen liittyvä ”väkisin”, jopa väkivalloin viemisen uhka valitsi inkeriläisten keskuudessa Suomessa sodan jälkeen. Ennalta arvaamattomat sukulaisten ja tuttavien katoamiset aiheuttivat levottomuutta (SKS KRA. SKSÄ 189. 2019; SKS KRA. SKSÄ 212. 2019). Elvi kertoi Ruotsiin lähdöstä koetun vaaran aikana: ”Inkeriläisten keskuudessa liikkui huhu, että toisia on pakotettu Venäjälle” (SKS KRA. SKSÄ 189. 2019). Tällaiset tapahtumat johtivat epävarman tiedon liikkumiseen suljetuissa sosiaalisissa verkostoissa. Monet kokivat jo aiemmin heikon asemansa uhatuksi Suomessa, mikä ajoi perheitä pakolaisuuteen. Osa pelkäsi palautuksia Neuvostoliittoon erityisesti siksi, että he olivat sotineet tai työskennelleet Neuvostoliiton vihollismaiden hyväksi. Ainon setä oli yksi heistä:

Isän veli, niin hän lähti – tai vietiin. Siis poliisit tuli hakemaan häntä sieltä Ojakalasta, kerta hän oli ollut sodassa Suomen puolella ja taistelemassa venäläisiä vastaan. Niin hänethän vietiin sinne. Mutta hän hyppäsi sieltä junasta pois pakoon ja oli siellä ja pukeutui naisten vaatteisiin, ettei häntä löydettäisi. (SKS KRA. SKSÄ 212. 2019.)

Ainon kertomus heijastaa inkeriläisten koettua tarvetta piiloutua jatkosodan jälkeisessä Suomessa. Etsityt henkilöt vaihtoivat myös toisinaan nimeä tai ottivat toisen henkilöllisyyden (Roiko-Jokela 1999, 51, 54–55). Valpo etsi inkeriläisiä, jotka olivat työskennelleet Inkerinmaan miehityksen aikana saksalaisille ja myöhemmin suomalaisille, vaikka he eivät olisikaan toimineet suoraan sotateollisuuden hyväksi (Notini Burch 2014, 183). Aino kuvasi perheessään koettua epävarmuutta ja Neuvostoliittoon palautuksiin liittyvää epätietoisuutta seuraavasti:

Sodan jälkeen äiti meni nimismiehen luo Kerisalossa ja mulla on vieläkin tosita siitä, että nimismies on kirjoittanut siihen, että kerta te olette vapaaehtoisesti tulleet Suomeen, eikä miehenne ole ollut sodassa sotimassa Venäjää vastaan, niin ei ole pakko lähteä takaisin. -- Sitten tapahtui jotakin ja isä peljästy. -- Ehkä mekin hävitään. (SKS KRA. SKSÄ 212. 2019.)

Ainon kuvauksessa suhteita viranomaisiin sävytti kasvava epäluottamus. Luottamus kytkeytyy epävarmuuteen toisten toimijoiden luonteesta tai aikomuksista (Seligman 1997, 21). Kun muodolliset ja epämuodolliset viranomaiskäytännöt näyttäytyivät inkeriläisille epävakaina, syntyi luottamuksen puutetta. Vaikka nimismies antoi Ainon perheelle ensin kirjallisen luvan jäädä Suomeen, käytännössä tällaisilla yksittäisillä lupauksilla ei ollut aina virallista painoarvoa. Valvontakomission painostama Paasikiven

hallitus ja kommunistien hallitsema Valpo pyrkivät monin eri tavoin palauttamaan neuvostokansalaisia synnyinmaahan. Ainan vanhemmat eivät olleet nähtävästi ker-
toneet, mikä oli saanut isän pelkäämään. Yleisesti on kuitenkin tiedossa, että inkeri-
läisten postia pengottiin ja yksityisasuntoihin tehtiin etsintöjä (Nevalainen 1990, 308;
Roiko-Jokela 1999, 49). Myös työnantajilta ja muilta mahdollisilta tutuilta henkilöiltä
etsittiin johtolankoja etsittyjen olinpaikasta (Roiko-Jokela 1999, 51).

Emilin perhettä ei ensin etsitty Neuvostoliittoon palautettavaksi, mutta pelko pak-
kopalautuksista täytti silti sodan jälkeisen arjen Suomessa: "Ei meillä käyty, mutta koko
ajan me pelättiin" (SKS KRA. SKSÄ 193. 2019). Myös sotaa edeltävät kokemukset inkeriläi-
siin kohdistuneesta terrorista Neuvostoliitossa saivat monet välttelemään palautuksia
viimeiseen asti. Jalon perheessä päätös paosta Ruotsiin syntyi näistä lähtökohdista:
"Ruotsiin lähtö syntyi pelosta. Ne oli kokenut niin paljon pahaa siellä Venäjänmaalla,
että ne ei tahtonut samaan paikkaan ja samanlaiseen elämään. Että vaikka mitä, niin
piti päästä niin kauas kuin pois kuin vain mahdollista" (SKS KRA. SKSÄ 211. 2019). Pako
Ruotsiin tapahtui pakkopalautusten uhan sekä painostavan ja ulossulkevan ilmapii-
rin vallitessa. Suomeen oli tullut myös tietoja siitä, että Neuvostoliittoon palanneita ei
useimmissa tapauksissa kotiutettu vanhoille asuinseuduilleen (myös Flink 2010), mikä
vahvisti pakkopalautuksiin liittyvää levottomuutta.

Ruotsiin paenneiden inkeriläisten epäluottamusta suomalaista yhteiskuntaa sekä
sen Neuvostoliiton vaikutuspiiriin joutunutta poliittista järjestelmää kohtaan hei-
jastivat pakomatkojen salaaminen ja suunnitelmien sepittäminen niille, jotka eivät
kuuluneet luotettuihin "meihin". Jalo kertoi perheensä keksineen suomalaisille ku-
vitteellisia tarinoita pakomatkastaan: "Ei me tietenkään kerrottu, että me muutetaan,
sanottiin, että mennään Euraan töihin" (SKS KRA. SKSÄ 211. 2019). Alinan kuvauksessa
Pohjois-Suomeen suuntautuneen junamatkan aikana pakolaiset pyrkivät salaamaan
kanssamatkustajilta matkantekonsa tarkoituksen: "Istuttiin eri vaunuissa, ettei kukaan
tiennyt, että suurempi ryhmä on lähdössä jonnekin" (SKS KRA. SKSÄ 210. 2019). Myös Elvi
kertoi perheensä salanneen pakosuunnitelmansa ja pelänneen jälkien jättämisestä. He
olivat myös saaneet junamatkalle ohjeistuksia muilta inkeriläisiltä:

Muille ei kellekään kerrottu, paitsi inkeriläisille, joilla oli samat suunnitelmat. Se
meni niin kuin suusta suuhun -sanoma. - - Meillä oli semmoinen, joka oli meitä
neuvonut. Ensiksikin, kun junalle meette, niin ei saa olla matkalaukkuja ja sem-
moista, että se on epäilyttävää. - - Ja sitten oli kerrottu, että heti kun tuutte Ruotsin
puolelle, niin heti poliisiasemalle ja sanotte, että olette poliittisia pakolaisia. Että
me oltiin saatu neuvoja. - - Kyllä se oli suusta suuhun [neuvot], ei sitä uskaltanut
kirjoittaa. (SKS KRA. SKSÄ 189. 2019.)

Totalitaarisissa olosuhteissa ääneen sanottu voi olla vaarallista ja herättää pelkoja
(Marková 2004, 9). Neuvostoliitossa turvallisinta oli toimia konformistisesti merkityk-
sellistä viestintää välttäen (Watier & Marková 2004, 40). Aineistosta käy ilmi, että jotkin

Neuvostoliitossa eläneet haastateltavat ja erityisesti heidän vanhempansa kokivat konformistisen viestinnän turvalliseksi vuorovaikutusmalliksi myös Neuvostoliiton ulkopuolella. Etenkin sotaan osallistuneet tai sotateollisuudessa työskennelleet inkeriläiset joutuivat sodan jälkeen salailemaan Suomessa oleskeluaan ja Suomesta Ruotsiin pakenemistaan. Tällöin mahdollinen uhka eli viranomaiselle olinpaikan tai pakomatkan ilmiantaja saattoi olla kuka tahansa tuntematon tai tuttu henkilö, joka ei kuulunut luotettuihin meihin. Näihin kuuluivat tyypillisesti tutut inkeriläiset, mikä näkyi myös Elvin kertoessa vanhempiensa pakomatkan suunnittelusta.

Haastateltavien perheiden pakolaisuus voidaan nähdä Suomen viranomaistoiminnan aktiivisena, paikoin äkillisenäkin vastustamisena. Haastateltavien kertomuksissa siirtyminen Ruotsiin näyttöytyi odottamattomana pakona tai ennakoimattomana karkaamisena, josta ei kerrottu välttämättä edes isäntävälle eli työnantajalle. Tämä kertoi siitä, että inkeriläiset eivät aina luottaneet samassa taloudessa asuviin suomalaisiin.

Ruotsiin matkustettaessa inkeriläisten epäluottamus suomalaisviranomaisiin kulminoitui pelottavaksi koetussa rajavartiointissa. Jalo kertoi, että: "Tullimiehet olivat saarella metsästävässä [pakolaisia]" (SKS KRA. SKSÄ 211. 2019). Meeri kertoi vaarallisesta rajanylityksestä ja arvaamattomista viranomaisista Suomen ja Ruotsin raja-alueella: "Ne [ohjeita antaneet inkeriläiset] sanoi meille tällä lailla, että jos ne huutaa että seis, niin ei pysähdytä, eikä olla kuulevinaankaan. Että ne uhkaa ampua, mutta ei ne ammu, sanoivat. Se mulle on jäänyt mieleen. Kai se sitten vähän pelotti sitten kuitenkin" (SKS KRA. SKSÄ 190. 2019). Yksittäiset rajavälvojat saattoivat myös sallia luvattomia rajanylityksiä. Rajavartiolaitos, liikkuva poliisi ja Valpon Haku-ryhmä pyrkivät kuitenkin estämään laitonta maasta poistumista rannikkoalueita ja metsiä haravoimalla sekä junia ratsaamalla. Joidenkin pidätysten yhteydessä ilmeni jopa fyysisistä väkivaltaa ja ammuntaa. Valpo soluttautui pakolaisia avustaneiden etappitoimintaan ja saikin kiinni joitakin salakuljettajia. (Nevalainen 1990, 316; Roiko-Jokela 1999, 109.)

Ruotsiin pakenneiden inkeriläisten vähemmistöhistoriaa

Vihollismaan hädänalaisten kansalaisten siirtäminen Suomeen ja heidän käyttämisensä etenkin sodankäynnissä ja sotateollisesti tärkeillä työpaikoilla oli pitkällä aikavälillä riskialtista Suomen valtiolle. Samalla se loi inkeriläisen väestön keskuuteen pakon tuntua, turvattomuutta ja pelkoja. Siirtoja tehneet suomalaisviranomaiset eivät suunnitelleet realistisesti – sodan ajan todellisuuteen katsoen – siirrettävien inkeriläisten elin- ja työolosuhteita tai sitä, miten näiden Neuvostoliiton kansalaisten kävisi sodan päätyttyä. Suomi toimi yhteistyössä vuorotellen kahden totalitaarisen valtion kanssa, mutta pyrki aktiivisesti puhdistautumaan sellaisista tulkinnoista, joissa pakkokeinoihin turvautuvaa toimintaa olisi harjoitettu Suomessa – etenkin suomalaisten taholta.

Inkeriläisen siirtoihin liittyi poliittista ja käytännöllistä epävarmuutta, vaikka alun perin niissä oli kyse ainakin virallisten puheiden tasolla myös etnisyyteen perustuvasta positiivisesta erityiskohtelusta, kun inkeriläiset kutsuttiin suomalaisina esi-isiensä maahan. Inkeriläisten kokemuksissa on tästä näkökulmasta katsottuna myös joitakin yhtäläisyyksiä sekä Venäjän vallankumouksen jälkeen Suomeen tulleiden Inkerin pakolaisten (vrt. Nevalainen 1999) sekä 1990-luvulla tulleiden paluumuuttajien kokemusten kanssa (vrt. Miettinen 2004).

Jatkosodan aikaan Suomeen siirretyjä inkeriläisiä käytettiin ilmaisena ja halpana työvoimana. Korkeiden palkkojen ja muiden katteettomien lupauksen antaminen sodan ajan ”vierastyöläisille” oli tyypillistä myös saksalaisten rekrytoinneissa (Homze 2015). Suomalaisten väestönsiirtoviranomaisten kansallisromanttisilla lupauksilla ei ollut katetta ja monet inkeriläiset joutuivat pettymään elin- ja työolosuhteiden todellisuuteen Suomessa. Heidän oikeudellinen asemansa jäi myös pitkittyneesti järjestämättä (Flink 2010). Sodan jälkeen inkeriläiset torjuttiin poliittisesti toisina – Neuvostoliiton kansalaisina. Suomalaisia ja inkeriläisiä erotti historia, mutta myös kansalaisuus. Käytännössä tämä ilmeni näiden etnisten suomalaisryhmien välillä poliittisiin päätöksiin ja viranomaiskäytäntöihin perustuvana rajana Suomen sisällä. Siirtolaisuuteen kytkeytyvä hallinta nostatti näin rajoja valtion ja paikkakuntien sisällä ja ihmisten välille (Näre 2018). Rajat ja niiden valvonta näkyivät myös arkisissa käytännöissä ja sosiaalisissa suhteissa (esim. Tervonen, Pellander & Yuval-Davis 2018).

Vähemmistöjen sosiologiassa vähemmistöjä määrittää muun muassa se, että niitä puuttuvat poliittisen vallan resurssit (Barzilai 2010). Jatkosodan aikaan Suomeen siirretyt inkeriläiset ajautuivat tästä näkökulmasta vähemmistöasemaan. Tässä tutkimuksessa Ruotsiin paenneet inkeriläiset kertoivat tapahtumista, joissa heijastuivat heidän sosiaalisesti, poliittisesti ja oikeudellisesti heikot mahdollisuutensa vaikuttaa elämänsä kannalta keskeisiin tapahtumiin. Väestösiirtojen johtaja Pentti Kaitera esitti jo syyskuussa 1943, että inkeriläisille ei voida antaa samanlaisia oikeuksia kuin karjalaisille heidän ulkomaalaisuutensa ja poliittisen epäluotettavuutensa takia (Nevalainen 1990, 72). Vaikka inkeriläisten suomensukuiseen etnisyyteen vedottiin positiivisesti erityisesti Saksan miehittämällä alueella, neuvostokansalaisuus ja yhteiskunnallinen tausta määrittivät usein kielteisellä ja pelkoja herättävällä tavalla arkielämää Suomessa. Ruotsiin paenneiden inkeriläisten haastatteluissa esiin tullut Suomen viranomaisiin ja työnantajiin kohdistunut epäluottamus ilmensi osaltaan näitä kokemuksia. Inkeriläisten vastarintaan suhteessa epäoikeudenmukaiseen hallintaan on aikaisemmin kiinnitetty huomiota tutkimuksissa vain neuvostoliittolaisessa kontekstissa (Reuter 2019). Inkeriläisten perheissä vastustettiin heihin kohdistuvaa epäoikeudenmukaista vallankäyttöä myös Suomessa, mistä kertoivat muun muassa leiri- ja työpaikoilta poistumiset, karkaamiset sekä lopulta Ruotsiin pakenemiset.

Lähteet

Arkistolähteet

SKS:n arkisto, perinteen ja nykykulttuurin kokoelma (SKS KRA)

SKS KRA. Antti Hämäläisen arkisto. Inkeriläisten evakuointia ja siirtoa koskevia asiakirjoja, v. 1942–1943. Kotelo 8.

Inkeri ja inkeriläisyys – muistot talteen, arkistot haltuun -hankkeen haastattelut:

SKS KRA. Inkerinsuomalaisen Liidia Pukin haastattelu. 22.3.2019 Turku. Outi Kähäri. SKSÄ 47. 2019

SKS KRA. Inkerinsuomalaisen Elvi Häyhäsen haastattelu. 10.9.2019 Borås. Maiju Putkonen. SKSÄ 189. 2019

SKS KRA. Inkerinsuomalaisen Meeri Hihnalan haastattelu. 11.9.2019 Borås. Maiju Putkonen. SKSÄ 190. 2019

SKS KRA. Inkerinsuomalaisen Emil Tarkiaisen haastattelu. 12.9.2019 Borås. Maiju Putkonen. SKSÄ 193. 2019

SKS KRA. Inkerinsuomalaisen Alina Kekkosen (o.s. Pettinen) haastattelu. 13.9.2019 Göteborg. Maiju Putkonen. SKSÄ 210. 2019

SKS KRA. Inkerinsuomalaisen Jalo Roweuksen haastattelu. 14.9.2019 Helsingborg. Maiju Putkonen. SKSÄ 211. 2019

SKS KRA. Inkerinsuomalaisen Aino Lehden haastattelu. 16.9.2019 Saltsjö-Boo. Meeri Siukonen. SKSÄ 212. 2019

Muut lähteet

Lauri Randlan haastattelu Inhimillinen tekijä -ohjelmassa. 21.3.2020 Yle TV1. Saatavilla: <https://areena.yle.fi/1-50289332>. Luettu 25.8.2020.

Kirjallisuus

Adey, Peter (2020). Evacuated to Death: The Lexicon, Concept, and Practice of Mobility in the Nazi Deportation and Killing Machine. *Annals of the American Association of Geographers*, 110 (3), 808–826.

Aura, Otto (2019). *Työvelvollisia, toipilaita ja sotavankeja – Työvoiman sotilaallinen käyttö Suomessa toisen maailmansodan aikana*. Helsinki: Unigrafia. Saatavilla: <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-3366-3>. Luettu 27.8.2020.

Autti, Outi & Marjo Laitala (2019). Vihollinen saa kasvot – Neuvostosotavangit suomalaisilla maatioilla. Outi Autti & Veli-Pekka Lehtola (toim.), *Hiljainen vastarinta*.

- Tampere: Vastapaino, 109–130. Saatavilla: <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-359-000-7>. Luettu 7.6.2020.
- Barzilai, Gad (2010). *Communities and Law: Politics and Cultures of Legal Identities*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Berge, Anders (1992). *Flyktingpolitik i stormakts skugga. Sverige och de sovjetryska flyktingarna under andra världskriget*. Uppsala: Centre for Multiethnic Research — Uppsala University.
- Bourke, Joanna (2005). *Fear — A Cultural History*. London: Virago.
- Cook, Karen & Alexandra Gerbasi (2009). Trust. Peter Hederström & Peter Bearman (toim.), *The Oxford Handbook of Analytical Sociology*. Oxford: Oxford University Press, 218–241.
- Dellios, Alexandra (2018). Remembering Mum and Dad: Family History Making by Children of Eastern European Refugees. *Immigrants & Minorities*, 36 (2), 105–124.
- Flink, Toivo (2010). *Kotiin karkotettavaksi — Inkeriläisen siirtoväen palautukset Suomesta Neuvostoliittoon 1944–1955*. Helsinki: SKS.
- Fox, Alan (1974). *Beyond Contract: Work, Power and Trust Relations*. London: Faber and Faber.
- Homze, Edward L. [1967] (2015). *Foreign Labor in Nazi Germany*. Princeton: Princeton University Press.
- Jääskeläinen, Juhani (2011). *Jäähyväiset Inkerinmaalle*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Kananen, Heli (2018). Ortodoksisen siirtoväen kontrolloitu sopeutuminen. Pirkko Kanervo, Terhi Kivistö & Olli Kleemola (toim.), *Karjalani, Karjalani, maani ja maailmani — Kirjoituksia Karjalan menetyksestä, muistamisesta, evakoiden asuttamisesta ja selviytymisestä*. Turku: Siirtolaisuusinstituutti, 105–122. Saatavilla: <https://siirtolaisuusinstituutti.fi/wp-content/uploads/2019/12/t-01-isbn-978-952-7167-56-4-karjalani-karjalani-maani-ja-maailmani.pdf>. Luettu 7.8.2020.
- Kivimäki, Ville (2019). Reittejä kokemushistoriaan — Menneisyyden kokemus yksilön ja yhteisön vuorovaikutuksessa. Johanna Annola, Ville Kivimäki & Antti Malinen (toim.), *Eletty historia — Kokemus näkökulmana menneisyyteen*. Tampere: Vastapaino, 9–38.
- Kramer, Roderick M. (2004). Collective Paranoia — Distrust Between Social Groups. Russell Hardin (toim.), *Distrust*. New York: Russell Sage Foundation, 136–166.
- Kulomaa, Jukka (2013). *Äänislinna — Petroskoin suomalaismiehityksen vuodet 1941–1944*. Helsinki: SKS.
- Kähäri, Outi (2017). *Luottamus venäläistaustaisten ja kantasuomalaisten työelämän suhteissa*. Turku: Turun yliopisto.
- Lahti-Argentina, Eila (2001). *Olimme joukko vieras vaan — Venäjänsuomalaiset vainourhit Neuvostoliitossa 1930-luvun alusta 1950-luvun alkuun*. Turku: Siirtolaisuusinstituutti.
- Laurent, Helene (2006). *Suuri täisota — Pilkkukuumeen torjunta Suomessa jatkosodan aikana 1941–1944*. Pro gradu — tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto. Saatavilla: <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe20061112>. Luettu: 24.3.2021.
- Luhmann, Niklas (1979). *Trust and Power*. New York: John Wiley & Sons.

- Maripuu, Meelis (2009). Klooga concentration camp. *Estonica: Encyclopedia about Estonia*. Saatavilla: http://www.estonica.org/en/Klooga_concentration_camp/. Luettu 30.8.2020.
- Marková, Ivana (2004). Introduction: Trust/Risk and Trust/Fear. Ivana Marková (toim.), *Trust and Democratic Transition in Post-Communist Europe*. Oxford: Oxford University Press, 157–171.
- Mattsson, Barbara (2018). *A Life Time in Exile: Finnish War Children in Sweden After the War – An Interview Study with a Psychological and Psychodynamic Approach*. Jyväskylä: Jyväskylä University Press. Saatavilla: <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-39-7565-4>. Luettu 26.8.2020.
- Mertanen, Tomi (2000). *Vahvemman valvonnassa – Valtiollisen poliisin toiminta neuvostokansalaisten palauttamiseksi Neuvostoliittoon vuosina 1944–1948*. Pro gradu -tutkielma. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. Saatavilla: <http://urn.fi/URN:NBN:fi:ju-2000834458>. Luettu 30.3.2020.
- Miettinen, Helena (2004). *Menetetyt kodit, elämät, unelmat – Suomalaisuus paluumuuttajastatukseen oikeutettujen venäjänsuomalaisten narratiivisessa itsemäärittelyssä*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Nevalainen, Pekka (1990). *Inkeriläinen siirtoväki Suomessa 1940-luvulla*. Helsinki: Otava.
- Nevalainen, Pekka (1999). *Viskoi kuin Luoja kerjäläistä – Venäjän pakolaiset Suomessa 1917–1939*. Helsinki: SKS.
- Nordlund, Ville (2019). *Pohjoisen viinitarhan poliittinen profeetta – Elias Simojoen poliittisluontoinen raamatunkäyttö vuosina 1922–1940*. Pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto. Saatavilla: <http://urn.fi/URN:NBN:fi:hulib-201908273350>. Luettu 16.4.2020.
- Notini Burch, Cecilia (2014). *A Cold War Pursuit – Soviet Refugees in Sweden 1945–54*. Tukholma: Santérus Academic Press Sweden.
- Näre, Lena (2018). Johdatus teemanumeroon – Rajat, siirtolaisuus ja epävirallinen muuttoliike. *Sosiologia*, 55 (4), 327–333.
- Portelli, Alessandro (2006). Mikä tekee muistitietotutkimuksesta erityisen? Outi Fingerroos, Riina Haanpää, Anne Heimo & Ulla-Maija Peltonen (toim.), *Muistitietotutkimus – Metodologisia kysymyksiä*. Helsinki: SKS, 49–64.
- Rautajoki, Reijo (2020). *Vaiettu vaellus – Inkeriläisten leirit 1942–1944*. Turku: Siirtolaisuusinstituutti.
- Rentola, Kimmo (1994). Punaisen Valpon synty. Matti Simola & Jukka Salovaara (toim.), *Turvallisuuspoliisi 75 vuotta*. Helsinki: Sisäasiainministeriö, 138–163.
- Reuter, Anni (2019). Neuvostovaltaa vastaan: Inkerinsuomalaisten hiljaista vastarintaa 1930-luvulla. Outi Autti & Veli-Pekka Lehtola (toim.), *Hiljainen vastarinta*. Tampere: Vastapaino, 131–162. Saatavilla: <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-359-000-7>. Luettu 7.6.2020.
- Roiko-Jokela, Heikki (1999). *Oikeutta moraalien kustannuksella – Neuvostoliiton kansalaisten luovutukset Suomesta 1944–1955*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

- Seligman, Adam (1997). *The Problem of Trust*. Princeton: Princeton University Press.
- Simojoki, Elias (1943). *Palava pensas – Elias Simojoen puheita*. Porvoo: WSOY.
- Soleim, Marianne Neerland (2015). Female Forced Labourers from ‘the East’ – A Forgotten Part of Norwegian War History. Kjersti Ericsson (toim.), *Women in War – Examples from Norway and Beyond*. Farnham: Ashgate Publishing, 55–70.
- Sverigeingermanländarnas historia* (2000). Borås: Sveriges ingermanländska riksförbund.
- Sztompka, Piotr (1999). *Trust – A Sociological Theory*. New York: Cambridge University Press.
- Tenkku, Jussi & Liisa Tenkku (2008). *Inkeriläisiä siirtämässä: Jussi ja Liisa Tenkun päiväkirjat 1943–1944*. Helsinki: SKS.
- Tervonen, Miika, Saara Pellander & Nira Yuval-Davis (2018). Everyday Bordering in the Nordic Countries. *Nordic Journal of Migration Research*, 8 (3), 139–142.
- Västrik, Riho & Meelis Maripuu (2006). Vaivara Concentration Camp in 1943–1944. Toomas Hiio, Meelis Maripuu & Indrek Paavle (toim.), *Reports of the Estonian International Commission for the Investigation of Crimes Against Humanity*. Tallinna: Inimsu-sevastaste Kuritegude Uurimise Eesti Sihtasutus, 719–738. Saatavilla: <https://klooga.nazismvictims.ee/wp-content/uploads/2019/12/KZ-Vaivara.pdf>. Luettu 9.4.2021.
- Watier, Patrick & Ivana Marková (2004). Trust as a Psychosocial Feeling: Socialization and Totalitarianism. Ivana Marková (toim.), *Trust and Democratic Transition in Post-Communist Europe*. Oxford: Oxford University Press, 25–46.

III

Hyvinvointivaltion toiset

9. Kohti sivistystä – suomenruotsalaisten kuurojen maastamuutto Ruotsiin 1900-luvun loppupuolella

Hanna Lindberg

Vuonna 1955 ruotsalainen toimittaja Sören Engelbrektson lähti Pohjanmaan ruotsinkieliseen erämaahan haastattelemaan suomenruotsalaista pienviljelijäperhettä. Engelbrektson kuvaili, kuinka syrjäisellä ja ankealla paikalla Salo-niminen perhe asui ja miten sotavuosien tuhot olivat vielä näkyvissä. Tulevaisuus oli kuitenkin valoisa, sillä perhe oli pian muuttamassa Ruotsiin ja samalla jättämässä kaksi vuosisataa vanhan maatilansa taakseen. Päällimmäinen syy perheen muuttoaikeisiin ei kuitenkaan ollut kotipaikan ankeus tai Ruotsissa mahdollisesti odottava varallisuus. Perheellä oli nimittäin kaksi kuuroa lasta, jotka nyt kävivät kuurojen koulua Porvoossa monta sataa kilometriä perheen kodista. Vanhemmat olivat kuulleet, että Ruotsissa tarjottiin Suomeen verrattuna paljon tasokkaampaa kuurojen opetusta. Engelbrektsonin artikkeli julkaistiin sekä suomenruotsalaisessa *Jakobstads Tidning* -paikallislehdessä että ruotsalaisessa *Stockholms-Tidningen*issä. Se sai aikaan melkoisen kohun suomenruotsalaisten kuurojen opettajien keskuudessa, jotka hyökkäsivät kiivaasti artikkelia vastaan. Opettajien mielestä artikkeli antoi väärän kuvan suomalaisesta kuurojen opetuksesta, joka heidän mukaansa oli maailman tasokkaimmasta päästä. Opetuksen laadun takia ei kenenkään tarvinnut lähteä Ruotsiin. (*Jakobstads Tidning* 25.10.1955, 1.11.1955; *Stockholms-Tidningen* 26.10.1955, 10.11.1955; ks. myös *Borgåbladet* 25.10.1955, 1.11.1955.)

Salon perhe ei ollut kuitenkaan ainoa suomalainen tai suomenruotsalainen perhe, joka suuntasi katseensa kohti Ruotsia Pohjoismaiden passivapauden astuttua voimaan 1954. Seuraavat vuosikymmenet olivat merkittävää maastamuuton aikaa Suomen historiassa. Satojatuhansia suomalaisia muutti Ruotsiin, ja muuttajien joukossa oli myös vähemmistöryhmiin kuuluvia. Monet olivat kotoisin ruotsinkielisistä kodeista, sillä ruotsin kieli yhdisti asukkaat Pohjanlahden molemmilla rannikoilla. Työpaikkojen saatavuuden ja korkeamman elintason takia Ruotsi houkutteli ruotsinkielisiä usein

enemmän kuin suomen- tai kaksikieliset suurkaupungit Suomessa (ks. esim. Kepsu 2006, 124).

Osa muuttajista kuului vähemmistöjen vähemmistöihin, kuten suomenruotsalaiset kuurot¹, joiden 1900-luvun maastamuuttoa Ruotsiin tarkastelen tässä luvussa.² Vaikka tämä siirtolaisryhmä³ lähti muiden tavoin etsimään parempaa tulevaisuutta, sen tausta erosi osittain muista lähtijöistä. Nämä muuttajat lähtivät Salojen tavoin nimenomaan koulutuksen perään ja 1900-luvun aikana suomenruotsalaisten kuurojen muuttoliike Ruotsiin kehittyi systematisoituneeksi järjestelmäksi. Suomen valtio ei ole tarjonnut koulutusta suomenruotsalaisille kuuroille perusopetuksen jälkeen, ja vain ani harva on jatkanut opiskeluaan kuulevien tai suomenkielisten kuurojen ammattikoulussa. Tästä johtuen tämän pienen vähemmistön nuoret suuntasivat 1900-luvulla Ruotsiin. Muuton mahdollistivat sekä Ruotsin että Suomen valtiot, sillä ruotsalaiset erityiskoulut tarjosivat opiskelupaikan kaikille ruotsinkielisille erityisopetusta tarvitseville, myös niille, jotka eivät asuneet pysyvästi Ruotsissa (Specialskolförordningen 1965:478, 40 §; Förordning om utbildning för döva och gravt hörselskadade i Örebro kommuns gymnasieskola 1986:578, 14 §). Vuodesta 1985 alkaen kustannukset Ruotsissa saadusta koulutuksesta siirtyivät Suomen valtion maksettavaksi, kun taas kunnat Suomessa maksoivat oppilaiden matkakustannukset (Eriksson, West & Hannus-Gullmets 1995, 46). Kuten tässä luvussa osoitan, suomenruotsalaisten kuurojen koulutusväylä Ruotsissa ei kuitenkaan välttämättä tarkoittanut, että maastamuutto tapahtui pelkästään ulkoisten

¹ Käytän luvussani termiä "suomenruotsalaiset kuurot", vaikka lähdeaineistossani kirjoitetaan useimmiten "ruotsinkielisistä kuuroista" (*svenskspråkiga döva*). "Ruotsinkieliset kuurot" on kuitenkin ongelmallinen käsite, sillä se heijastaa oralistista ymmärrystä kuuroudesta. Suurimmalle osalle kuuroista viittomakieli on heidän äidinkieltensä, ja ympäröivällä puhutulla kielellä on toisen kielen asema, jota kuuro ihminen käyttää lukemiseen ja kirjoittamiseen. Valtaosa kuuroista ei siis ensisijaisesti ole ruotsin- tai suomenkielisiä, vaan viittomakielisiä. Kuurot eri kieliryhmistä kuuluvat kuitenkin kulttuurisesti suomen- tai ruotsinkieliseen ryhmään, ja siksi suomenruotsalaisuus terminä, joka käsittää sekä kielellisen että kulttuurisen ulottuvuuden, on osuvampi kuuroja käsiteltäessä. Kuuro-sanana lisäksi käytetään yleisesti termiä "viittomakielinen", joka viittaa myös kuuleviin viittomakielen käyttäjiin. Tämä käytäntö yleistyi kuitenkin vasta 2000-luvulla.

² Kirjoittaja on kuuleva mutta elänyt perhetaustansa takia suomenruotsalaisten kuurojen yhteisön läheisyydessä syntymästään asti. Kun hänen veljensä kävi Porvoon kuurojen koulua 1980–1991, kirjoittajan vanhemmat olivat aktiivisia vanhempainyhdistys Döva och hörselskadade barns stödföreningissä ja isä oli koulun johtokunnan jäsen.

³ Suomenruotsalaisia kuuroja käsitteleviä laajempia tieteellisiä tutkimuksia löytyy vain kaksi. Niissä tutkitaan tämän vähemmistön koulutusmahdollisuuksia ruotsinkielisen kuurojen peruskoulun sulkemisen jälkeen ja suomenruotsalaisen viittomakielen kielisuunnittelua ja sanakirjatyötä (Londen 2004; Hoyer 2012). Tekeillä on parhaillaan myös väitöskirjoja. Esimerkiksi Anna-Maria Slotten tutkii Ruotsiin muuttaneiden suomenruotsalaisten kuurojen identiteettiä (ks. Slotte 2017).

olosuhteiden pakottamana. Suomenruotsalaisten kuurojen maastamuuttoa tutkimalla voimmekin tarkastella toimijuuden ja rakenteiden moniulotteisuutta.

Keskityn analyysissäni muuttoliikkeen taustaan, kuurojen yhteisön jäsenten kokemuksiin muutosta sekä Ruotsiin muutosta käytyyn keskusteluun kuurojen yhteisössä, kuurojenkoulujen opettajakunnassa ja mediassa. Miten suomenruotsalaisten kuurojen asemaa ymmärrettiin ja millä tavalla heidän muuttoliikettään Suomesta Ruotsiin kuvailtiin 1950-luvulta 1990-luvulle? Miten eri osapuolten näkemykset erosivat toisistaan? Tutkimani ajanjakso alkaa 1950-luvulta, jolloin kuurojen ammattiopetus vakiintui Suomessa, ja päättyy 1990-luvulle, kun viimeinen ruotsinkielinen kuurojen koulu Suomessa suljettiin. Osoitan, että suomenruotsalaisten kuurojen maastamuuton historia liittyy vahvasti koulutuskysymyksiin. Vaikka näinä vuosina tapahtui merkittäviä muutoksia kuurojen oikeuksissa, suomenruotsalaisten kuurojen maastamuutto pysyi keskustelunaiheena läpi tutkimani ajanjakson ja keskustelujen sisältö pyöri vuodesta toiseen samojen asioiden ympärillä.

Käytän erityyppisiä lähteitä, kuten sanoma- ja aikakauslehtiä, Porvoon kuurojen koulun arkistoa sekä haastatteluja. Näiden avulla pyrin osoittamaan maastamuuton ja siihen kytkeytyneiden kokemusten ja mielipiteiden moniulotteisuuden. Sanomalehtiaineistosta käy ilmi lähinnä kuulevien näkemyksiä, sillä lehdistössä haastateltiin lähes ainoastaan kuurojen koulun opettajia tai kuurojen lasten kuulevia vanhempia 1980-luvulle saakka. Tekemissäni haastatteluissa⁴ ja kuurojen omissa lehdissä, kuten *Kuurojen Lehti*, *Dövas församlingsblad* ja osittain myös vanhempainlehti *Nappi*, suomenruotsalaisten kuurojen näkemyksiä tuodaan esille.

Vähemmistöryhmien siirtolaisuutta on tutkittu melko paljon. Kuurojen osalta etenkin muuttoa Euroopasta Pohjois-Amerikkaan 1800-luvun lopussa ja 1900-luvun alussa on valaistu esimerkiksi Douglas C. Bayntonin ja Esme Cleallin tutkimuksissa, joissa keskitytään vammais- ja kuurousvastaiseen diskurssiin siirtolaisuuden hallinnan yhteydessä. Baynton on tutkinut vammaisuuden ja etnisyyden kietoutuneisuutta Ellis Islandin siirtolaisten vastaanottokeskuksen toiminnassa, ja osoittanut, miten virkailijoiden harjoittama syrjintä tiettyjä kansalaisuuksia kohtaan usein perustui oletettuun vammaisuuteen tai ”heikkomielisyyteen” (Baynton 2017 [2001]; ks. myös Dolmage 2017 [2011]). Baynton (2006) on keskittynyt tutkimuksessaan kuurojen siirtolaisten kohteluun Ellis Islandissa, erityisesti siihen, miten virkailijat yrittivät estää heidän pääsynsä Yhdysvaltoihin. Cleall (2016) puolestaan on tutkinut Jane Groomin,

⁴ Olen tehnyt viisi haastattelua. Haastateltavat olivat eri ikäisiä ja erilaisissa asemissa suomenruotsalaisten kuurojen yhteisössä (esim. jäsen Kuurojen Liiton hallituksessa, puheenjohtaja vanhempainyhdistyksessä, opettaja Porvoon kuurojen koulussa). Jotkut olivat läheneet Ruotsiin opiskelemaan tai lastensa kanssa, ja osa oli muuttanut takaisin Suomeen. Kaikki ovat olleet aktiivisia suomenruotsalaisten kuurojen yhteisössä ja esittäneet mielipiteitään julkisuudessa. Haastattelut tehtiin ruotsiksi tai suomenruotsalaisella viittomakielellä tulkin avulla.

englantilaisen kuuron naisen 1800-luvun lopulla käynnistämää siirtolaishanketta, jossa tämä pyrki siirtämään kuuroja työmiehiä Lontoosta Kanadan Manitobaan. Cleall osoittaa, kuinka ongelmalliseksi kuurojen maahanmuutto miellettiin: kun maastamuutto Iso-Britanniasta vilkastui, Pohjois-Amerikassa haluttiin ottaa vastaan vain fyysisesti ja henkisesti kykenevimmit mielletyt työntekijät, joiden uskottiin pärjäävän ilman valtiollista avustusta. Cleallin tutkimuksesta käy ilmi, että kuurojen pelättiin muodostavan oman viittomakielisen yhteisönsä uudessa kotimaassaan. Näin kuurous voisi periytyä seuraavaan sukupolveen.

Suomenruotsalaisten kuurojen muutto Ruotsiin 1900-luvulla poikkesi kuitenkin 1800-luvun Pohjois-Amerikkaan suuntautuneesta muuttoliikkeestä, sillä se tapahtui niin sanotun *deafspace* ("kuurojen tila") -kehyksen sisällä. Kuten muun muassa maantieteilijä Mike Gulliver sekä antropologit Michele Friedner ja Annelies Kusters ovat osoittaneet, kuurot ihmiset luovat omia tilojaan tai areenoitaan, joissa he muodostavat enemmistön ja viittomakieli on ensisijainen kommunikaatiokieli. Jotkut kuurojen areenat rajataan tiettyihin rakennuksiin, kuten kuurojen kouluihin ja yhdistysten tiloihin, kun taas toiset luodaan spontaanisti, esimerkiksi kahviloissa tai kaupunkien julkisissa tiloissa, kun kuurot tapaavat toisiaan. Näiden tilojen yhteydessä syntyy kuurojen oma kulttuuri ja siihen liittyvät normit ja ihanteet. (Gulliver 2008; Kusters & Friedner 2015; Gulliver & Fekete 2017; Friedner & Kusters 2020.)⁵

Erilaisten kuurojen tilojen välillä voi olla pitkä maantieteellinen mutta lyhyt henkinen matka. Esimerkiksi Jan-Kåre Breivik, Hilde Haualand ja Per Solvang (2002) ovat osoittaneet tutkimuksessaan kuurojen kansainvälisistä urheilutapahtumista, että ylirajainen kuurojen yhteisö on tärkeämpi kuurojen identifiointin rakennusaines kuin kansallinen yhteisö. Vaikka eri maiden viittomakielet eroavat toisistaan, viittomakielinen ihminen voi siirtyä yhdestä kuurojen areenasta toiseen käyttämällä esimerkiksi kansainvälisiä viittomia tai yhdistämällä eri kieliä ja kommunikaatiomuotoja (*translingual practice*) (Moriarty & Kusters 2021).⁶ Voidaanko siis *deafspace*-käsitteen avulla tulkita, että muuttoa Suomesta Ruotsiin ei ymmärretty siirtymisenä maasta toiseen vaan pikemmin yhdestä kuurojen areenasta toiseen? Näin siirtolaisuus ymmärretään ylirajaisena ilmiönä, jossa raja kuurojen ja kuulevien välillä on tärkeämpi kuin valtiolliset rajat. Kuurojen maastamuuttoa tutkimalla on siis mahdollista purkaa siirtolaisuustutkimukselle ominaista kansallista fokusta.

⁵ *Deafspace*-käsitteellä viitataan myös arkkitehtuuriin ja sisustukseen, jolloin huomioidaan viittomakielien visuaalisuus. Ks. esim. Bauman & Murray 2017, 247.

⁶ On syytä huomauttaa, että kuurojen maastamuutto ei suinkaan aina tapahdu *deaf space*-kehyksen sisällä. Esimerkiksi kuuro turvapaikanhakija ei siirry suoraan yhdestä kuurojen tilasta toiseen, eikä hänen kotimaassaan ole välttämättä ollut organisoitua kuurojen ope-
tusta tai järjestöjä (Sivunen 2019).

Suomenruotsalaisten kuurojen yhteisön tausta

Suomenruotsalaiset kuurot eivät ole pelkästään demografinen ryhmä, vaan he muodostavat yhteisön, jolla on oma viittomakielensä, kulttuurinsa ja historiansa (ks. Lindberg 2020, 2021). Tätä yhteisön jäsenet toivat esiin, kun suomenruotsalaisten oikeuksista alettiin aktiivisesti keskustella 1970-luvun lopulla. Kuurojen yhteisöjen synty yhdistetään yleensä kuurojen opetuksen käynnistymiseen. Tämä tapahtui Suomessa vuonna 1846, kun kuuro mies nimeltä Carl Oscar Malm perusti Suomen ensimmäisen kuurojen koulun Porvooseen. Kuurojen opetusta käynnistettiin ympäri Eurooppaa ja Pohjois-Amerikkaa 1700-luvun loppupuolella ja 1800-luvun aikana, sillä pelättiin, että ilman kristillistä sivistystä kuurojen ihmisten siveellinen kehitys jäisi vaarallisen matalalle tasolle (Cleall 2016). Vaikka kuuroja ihmisiä oli tietysti aina ollut, koulut sisäoppilaitoksineen mahdollistivat uudenlaisten kuurojen yhteisöjen muodostumisen. Niiden myötä kuurot kokoontuivat samaan paikkaan ja kehittivät omaa kansallista viittomakieltään (Woll, Sutton-Spence & Elton 2001, 12). Kun entiset oppilaat aikuistuivat, he perustivat kuurojen ensimmäisiä yhdistyksiä, ja niiden kautta kuurojen kulttuuri- ja poliittinen toiminta vahvistuivat (Murray 2018, 428). Kouluilla ja opetuksella on siis pitkään ollut merkittävä vaikutus kuurojen yhteisöihin.

Suomen kuurojen koulujen ympärille syntyi tiettyjä kulttuurisia piirteitä ja viittomakielisiä murteita. Kuurojen opetuksessa elettiin 1890-luvun ja 1970-luvun välillä ns. oralistista aikaa. Viittomakieli oli kielletty kuurojen kouluissa, ja lasten piti oppia puhumaan ja lukemaan huulilta tullakseen toimeen kuulevien maailmassa ja ollakseen kuulevien kanssa täysvertaisia kansalaisia. Sitä ennen oli käytetty viittomakieltä. Esimerkiksi Carl Oscar Malm toi ruotsalaisen viittomakielen Suomeen avatessaan koulunsa, mutta viittomakieltä ei tunnustettu autenttiseksi kieleksi 1800-luvun lopussa. Silti myös oralistisena aikana sekä oppilaat että kuurot aikuiset käyttivät viittomakieltä keskenään, ja ruotsalaisesta viittomakielestä kehittyi sekä suomalainen että suomenruotsalainen viittomakieli omiksi ainutlaatuisiksi kielikseen. (Ks. Salmi 2008, 2010.)

Suomen ensimmäiset kuurojen koulut olivat alun perin kaksikielisiä, ja 1800-luvun lopussa ruotsinkielisistä ja suomenkielisistä kodeista tulevat kuurot omaksuivat yhteisen viittomakielen ja perustivat yhteisiä järjestöjä. Tähän aikaan monien keskeisten kuurojen vaikuttajien kotikieli oli ruotsi, mikä heijastaa silloisen suomalaisen yhteiskunnan kielisuhteita. Suomalaisen ja suomenruotsalaisen viittomakielten eriytyminen tapahtui kuitenkin 1900-luvun aikana, sen jälkeen kun vuonna 1892 koulut jaettiin kielen perusteella, ja Porvoon kuurojen koulu muuttui ruotsinkieliseksi kouluksi. Toinen ruotsinkielinen kuurojen koulu Pietarsaareissa suljettiin vuonna 1932. Tämän jälkeen Porvoon koulu oli Suomen ainoa ruotsinkielinen koulu, johon kaikki kuurot lapset ruotsinkielisistä perheistä lähetettiin koulutettavaksi.⁷ Näin Porvooseen syntyi

⁷ Pietarsaaren koulun historiasta, ks. Wallvik 2016.

suomenruotsalainen kuurojen yhteisö ja koulusta tuli suomenruotsalaisen kuurojen yhteisön ydin.⁸

Suomenruotsalaisia kuuroja ei kuitenkaan vielä mielletty omaksi vähemmistöksi 1900-luvun alkupuolella. Tuskinpa kuulevat ylipäänsä pitivät kuuroja vähemmistönä, sillä oralistisella aikakaudella heidät miellettiin vammaisiksi yksilöiksi, joiden piti mahdollisuuksien mukaan osallistua yhteiskuntaan. Lehdistössä kirjoitettiin 1900-luvun puolivälissä usein kuurojen ihmisten surkeista olosuhteista, koska kuurous nähtiin vammoista pahimpana. Sen ajateltiin eristävän ihmisiä ja estävän kommunikaation ”normaaliyhteisön” kanssa (esim. *Hufvudstadsbladet* 3.8.1953, 25.9.1966).

Suomenruotsalaisten kuurojen tilanteesta tulikin huolen aihe 1900-luvun puolivälissä. Mitä enemmän hyvinvointivaltiota laajennettiin, sitä haastavampi tämä pieni ryhmä oli Suomen valtiolle. Kaksikielisenä maana sekä suomen- että ruotsinkielisen väestönsosan sosiaaliset, terveydelliset ja koulutukselliset oikeudet oli taattava. Tämä päti myös vähemmistöihin eri kieliryhmien sisällä. Suomenruotsalaisten lehdistössä kirjoitettiin usein siitä, että suomenruotsalaisilla kuuroilla tai huonokuuloisilla ei ollut samanlaisia mahdollisuuksia kuin suomenkielisillä kuuroilla. Ylipäänsä tilanne oli lehdistön mukaan surkea verrattuna muihin Pohjoismaihin. Suomessa ei ollut riittävän monipuolista koulutusta eritasoisille kuulovammaisille, eikä audiologista hoitoa tarjottu riittävästi kuuroille ja huonokuuloisille lapsille. Myös kuurojen lasten vanhemmille tarjottu ohjeistus oli kehnoa, ja vastuu siitä oli hajautunut monelle eri taholle. (Ks. esim. *Hufvudstadsbladet* 31.5.1951; *Borgåbladet* 1.6.1957; *Österbottningen* 29.9.1970.)

Suomenruotsalaiset kuurot olivat valtiolle haastava ryhmä 1950–1970-luvuilla, jos uskotaan lehdistön antamaa kuvaa, mikä perustui pääosin Porvoon koulun johtajien haastatteluihin. Oli myös konkreettisia uhkia Porvoon kuurojen yhteisölle. Koulu oli 1970-luvulla surkeassa kunnossa, ja tuoreiden selvityksien mukaan kuurojen lasten määrä oli laskenut ruotsinkielisissä perheissä. Yleistyvissä kaksikielisissä perheissä valittiin usein kuuroille lapselle suomenkielinen koulu, koska näitä löytyi yleensä lähempänä kotia. Myös yleisesti kehno palvelutaso suomenruotsalaisille kuuroille ja kuurojen lasten perheille ajoi kaksikielisiä perheitä suomenkielisiin kuurojen yhteisöihin (*Nappi* 2/1984). Lisäksi kuurojen opetuksessa ja myös muussa erityisopetuksessa vallitsi 1970-luvulla uusi ihanne. Erityisopetusta tarvitsevien oppilaiden oli mahdollisuuksiensa mukaan käytävä kunnallisissa kouluissa, koska eristäminen erityiskouluihin nähtiin integraatiohanteen vastaisena. Kuuroille ja huonokuuloisille oppilaille perustettiin kunnallisia kouluja ympäri maata 1970-luvulla. Ruotsinkielisillä paikkakunnilla oppilasmäärä ei ollut tarpeeksi suuri kunnallisten koulujen muodostamiselle, mutta jotkut perheet päättivät olla lähettämättä lapsiaan Porvooseen (*Borgåbladet* 15.3.1973). Niinpä koulu oli 1970-luvulla sulkemisuhan alla. Oppilasmäärä oli kuitenkin taas nousussa 1980-luvulla, kun varsinkin ruotsinkielisellä Pohjanmaalla oli syntynyt suuri määrä

⁸ Porvoon kuurojen koulun historiasta kerrotaan kahdessa lyhyessä kirjassa, ks. Helling 1946; Eriksson, West & Hannus-Gullmets 1995.

kuuroja lapsia (Eriksson, West & Hannus-Gullmets 1995, 33). Samaan aikaan perustettiin myös järjestöjä, jotka ajoivat suomenruotsalaisten kuurojen oikeuksia.

Suomessa vailla tulevaisuutta

Kotimaan puutteellisten koulutusmahdollisuuksien takia suomenruotsalaisten kuurojen nuoriso alkoi muuttaa Ruotsiin 1900-luvun puolivälistä alkaen väestön yleisen koulutustason kasvun myötä. Suomenruotsalaisen kuurojen yhteisön siirtymisestä Ruotsiin syntyi siten yksi suurimmista suomenruotsalaisia kuuroja koskevista haasteista. Miksei Suomessa pystytty tarjoamaan näille nuorille koulutusta, vaikka tilanne ”pakotti” heidät muuttamaan maasta?

Kuurojen oikeudesta ammattikoulutukseen keskusteltiin jo 1900-luvun alussa, kun Helsingin kuurojenyhdistyksen järjestämässä toisessa yleisessä kuuromykkäinkokouksessa pohdittiin, pitäisikö kuuroille tarjota jatkokoulutusta. Ammattiin valmistavia kurseja oli periaatteessa tarjottu jo 1890-luvulla ja kuurojen kouluissa panostettiin käytännöllisiin taitoihin, mutta mitään kattavaa ja monipuolista tarjontaa ei ollut. Kuurojen ammattikoulutusta yritettiin käynnistää 1900-luvun alkupuolella, mutta suunnitelmat epäonnistuivat kerta toisensa jälkeen, mikä Eeva Salmen ja Mikko Laakson (2005) mukaan johtui monesta eri syystä. Oli erimielisyyksiä siitä, missä paikassa ja missä muodossa jatkokoulutusta piti tarjota, eli pitäisikö koulutuksen suuntautua käsityöläisammatteihin vai maatalouteen. Myös kuurojen oppikoulusta keskusteltiin, mutta teoreettista koulutusta pidettiin pitkään kuuroille turhana. Vasta vuonna 1968 suomalaiset kuurot saivat mahdollisuuden suorittaa keskikoulun Mikkelissä (Salmi & Laakso 2005, 226–232, 245–246).

Keskustelut johtivat myös tuloksiin, ja 1900-luvun alkupuolella toimi kuuroille suunnattuja ammattikoululaitoksia ympäri Suomea. Nämä olivat kuitenkin enimmäkseen lyhytikäisiä, ja Kuurojen Liiton agendalla oli jatkuvasti paremman ammattikoulutuksen aikaansaaminen. Valtiovalta kiinnostui asiasta vasta 1930-luvun lopussa. Toinen maailmansota kuitenkin viivytti suunnitelmia, ja asiasta päätettiin vasta sotien jälkeen. Kuurojen ammattiopetus kirjattiin lakiin 22.12.1944, ja neljän vuoden päästä opetus käynnistettiin suomenkielisellä puolella, kun Turun kuurojen koulun yhteyteen perustettiin ammattikoulu. (Elgfors 2002, 8–15; Salmi & Laakso 2005, 226–228, 232–234.)

Ruotsinkielisellä puolella asia oli vielä hankalampi järjestää. Vuonna 1939 julkaistussa kauppa- ja teollisuusministeriön komiteamietinnössä otettiin kantaa sekä suomen- että ruotsinkielisten ammattiopetukseen, mutta todettiin, että tilanne oli ruotsinkielisille erityisen haastava. Joka vuosi ainoastaan 6–7 suomenruotsalaista oppilasta tarvitsi ammattikoulutusta, ja kun ammatteja oli useita, tämä ei riittänyt eri linjojen muodostamiselle. Oltiin siis yhtä mieltä siitä, että ruotsinkielisten kuurojen määrä oli liian pieni erillisen koulun perustamiselle. Komitea ehdotti sen sijaan, että

Porvoon kuurojen koulu järjestäisi myös ammattiopetusta, ja että oppilaat sijoitettaisiin harjoittelijoiksi lähellä oleviin työpaikkoihin. (Kuuromykkäin ammattiopetuskomitea 1939; *Kuuromykkäin Lehti* 9/1939, 111.)

Varat osoitettiin kuitenkin ensiksi suomenkielisten ammattiopetukseen, ja vasta sen jälkeen ruotsinkielisten oloihin tartuttiin. Suomenkielisessä *Kuurojen Lehdessä* asian kiireellisyydestä kirjoitettiin vuonna 1949 näin:

Silloin ruotsinkieliset kuurot pääsevät omaan ammattikouluunsa, joka tulee menestymään yhtä hyvin kuin suomenkielinenkin ammattikoulu. Oppilaiden vähälukuisuus ei tule haittamaan sen toimintaa. Näin saavat ruotsinkieliset kuurot omassa maassaan ja omassa ammattikoulussaan täysin pätevän ammattiopin, jonka turvin he voivat ansaita toimeentulonsa elämässä, eikä heidän enää tarvitsee hakea ammattioppia Ruotsista. (*Kuurojen Lehti* 4/1949, 54.)

Asiaa pidettiin tärkeänä tietysti myös Porvoon kuurojen koulun opettajakunnan keskuudessa. Rafael Helling, joka toimi koulun johtajana 1941–1968, palasi päättäjäispuheissaan ruotsinkielisten kuurojen vaikeaan koulutustilanteeseen melkein koko 1950-luvun ajan. Kuurojen koulujen oppilaat valmistuivat koulusta 14 vuoden ikäisinä, mutta vasta 16-vuotiaina he saivat ammattiluvan. Jatkokoulutusmahdollisuuksien puutteessa tämä tarkoitti, ettei heillä ollut kahteen vuoteen mitään tekemistä.⁹

Porvoon opettajakunnan riemu oli suuri, kun syksyllä vuonna 1951 alettiin tarjota ammattikoulutusta Porvoon kuurojen koulun yhteydessä. Koulutus oli monien tahojen yhteistyön tulosta. Teoreettinen opetus sijoitettiin kuurojen kouluun, kun taas käytännöllinen opetus järjestettiin paikkakunnan työpaikoissa sekä kotiteollisuuskoulussa (*Borgåbladet* 31.5.1951). Myös Helling totesi, että tämä antoi suomenruotsalaisille tilaisuuden pysyä omassa kotimaassaan, ja että muutamat Ruotsiin lähtöä suunnitelleet olivat päättäneet pysyä Suomessa.¹⁰

Hellingin sanat ja *Kuurojen Lehden* toimittajan kirjoitus kertovat siitä, että jotkut suomenruotsalaiset kuurot olivat lähteneet Ruotsiin koulutuksen perään jo 1900-luvun alkupuolella. Jo Carl Oscar Malmin aikana Ruotsissa oli muitakin oppilaita Suomesta. *Tidskrift för döfstumma* -lehteen lähetettiin 1800-luvun lopussa ja 1900-luvun alussa kirjeitä kuuroilta, jotka olivat käyneet koulua Ruotsissa. Esimerkiksi Alice Westerlund kertoi vuonna 1910 koulunkäynnistään Tukholman Tysta Skolanissa, joka tarjosi jatkokoulutusta kuuroille tytöille (Helling 1946, 20; *Tidskrift för döfstumma* 3/1897, 43–44/1901, 53/1903, 12/1910). Koulunkäynti Ruotsissa ei kuitenkaan ollut kaikille mahdollista, kun otetaan huomioon väestön yleinen koulutustaso. Esimerkiksi 1940-luvulla

⁹ KA, Porvoon kuurojen koulun arkisto, Lukukauden alkajais- ja lopettajaispuheita [1945–1964]. Ks. myös *Hem och härd* 10/1959.

¹⁰ KA, Porvoon kuurojen koulun arkisto, Lukukauden alkajais- ja lopettajaispuheita [1945–1964].

melkein puolet Porvoon kuurojen koulun oppilaista oli kotoisin joko maanviljelijä- tai työläisperheistä, joissa ei välttämättä tarvittu jatkokoulutusta (Eriksson, West & Hannus-Gullmets 1995, 36).

Ammattikoulutus Porvoossa oli kuitenkin lyhytikäinen: se lopetettiin oppilaiden vähyyden takia jo vuonna 1955 (*Borgåbladet* 5.5.1984).¹¹ Tämän jälkeen varsinainen muuttoliike Ruotsiin alkoi. Pojat ja tytöt suuntasivat eri paikkoihin. Vänersborgissa Länsi-Götanmaassa oli poikien ammattikoulu, kun taas tytöt lähtivät Växsjöhön Smålandissa. Koulutus oli suunnattu käytännöllisiin ammatteihin. Ruotsiksi puhuttiin niin sanotuista s-ammateista, "*sömmerska, skräddare, skomakare, snickare*" (ompelija, räätäli, suutari, puuseppä), joihin kuurot usein päätyivät. Kuuroja pidettiin myös erityisen sopivina tiettyihin rakennusammatteihin, joissa kova melu ei häiritse työntekijöitä ja kommunikaatio viittomakielellä olisi valttia. (Ks. esim. *Skolnytt* 15.5.1967; *Åbo Underrättelser* 22.10.1967; Wallvik 2005, 54).

Suomenruotsalaisten kuurojen koulunkäynti Ruotsissa oli maksutonta (*Åbo Underrättelser* 23.9.1967, 22.10.1967). Ruotsin erityiskoulut tarjosivat opiskelupaikan myös muiden maiden kansalaisille, joiden äidinkieli oli ruotsi (Specialskolförordningen 1965:478, 40 §; Förordning om utbildning för döva och gravt hörselskadade i Örebro kommuns gymnasieskola 1986:578, 14 §; Eriksson, West & Hannus-Gullmets 1995, 46). Vänersborgissa pojat saivat myös asunnon, ruokaa, koulumateriaalit ja terveydenhoitoa ilman lisämaksua. Perheet maksoivat ainoastaan poikien matkat maiden välillä. Suomen valtio ei osallistunut 1960-luvulla millään tavalla suomenruotsalaisten kuurojen ammattikoulutukseen. Perheet ottivat itse yhteyttä ruotsalaiseen kouluun, eivätkä he saaneet koulunkäyntiin taloudellista apua Suomesta (Håkan Westerholmin haastattelu; *Åbo Underrättelser* 23.9.1967).

Tällä tavalla ruotsalainen *folkhemmet* – kansankoti – ulottui myös suomalaisiin kansalaisiin. Ruotsi oli 1950- ja 1960-luvuilla luonut kaikille kansalaisille sosiaalista turvaa vakuutuksien, palveluiden, koulutuksen ja terveydenhoidon pohjalta. Myös vammaispalveluissa Ruotsi oli Suomea edellä ja alkoi jo 1960- ja 1970-luvuilla purkaa laitoshoitomallia vammaishuollossa (ks. esim. Leppälä 2014, 191–193).

Ruotsi oli 1950-luvulta lähtien myös muuten houkutteleva maa. Passivapauden johdosta muuttajien oli helppo asettua Ruotsiin ja maan työvoimapula mahdollisti työn saannin. Suomenruotsalaisten syytä muuttaa Ruotsiin sekä heidän kokemuksiaan uudessa kotimaassaan on tutkittu paljon (ks. esim. Herberts & Andberg 1979; Hedberg & Kepsu 2003; Hedberg 2006), ja myös Ruotsiin muuttaneiden elämäkerrallisia tarinoita on julkaistu (ks. esim. *Varför för jag till Sverige?*). Näissä tutkimuksissa klassiset työntö- ja vetotekijät muuton taustalla tuodaan esiin, kuten työnsaannin vaikeus Suomessa ja korkeampi palkka Ruotsissa. Suomenruotsalaiset muuttajat ovat myös painottaneet muuttoliikkeen jatkuvuutta varsinkin Pohjanmaalla. Joillakin perheillä oli pitkä perinne

¹¹ Ammattiopetusta tarjottiin kuuroille naisoppilaille Porvoossa vielä 1960-luvulla, mutta koulunkäynti tapahtui kuulevien koulussa ilman tulkkia (Wallvik 2005, 56).

maastamuutosta, ja esimerkiksi 1970-luvulla oli helppo lähteä Ruotsiin, koska maassa oli ennestään tuttavita ja sukulaisia (Herberts & Andberg 1979, 11–15). Charlotta Hedbergin sekä Kaisa Kepsun ja Blanka Henrikssonin mukaan suomenruotsalaisten muutttoa Ruotsiin voidaan verrata maan sisällä tapahtuneeseen muuttoon, sillä useille suomenruotsalaisille Ruotsi oli kielen ja kulttuurin takia tutumpi maa kuin suomenkielinen Suomi (Hedberg 2006, 161; Kepsu & Henriksson 2019, 7, 26; ks. myös Henriksson tässä julkaisussa).

Kuurot olivat tietysti paitsi osa kuurojen yhteisöä myös paikallisyhteisöjensä jäseniä, ja maastamuuton perinne paikallisyhteisössä vaikutti myös heihin. Suomenruotsalaisten kuurojen maastamuutto Ruotsiin tapahtui kuitenkin *deaf space* -kehityksen sisällä. Vaikka jatkokoulutuksen hankkiminen vaati muuttoa maasta toiseen vuoden 1955 jälkeen, muutto tapahtui kuitenkin yhdestä kuurojen tilasta toiseen. Mitä mieltä muuttajat itse olivat siirtymisestään Ruotsiin? Jännitys ja mahdollisuuksien aukeaminen näyttivät olleen päällimmäisiä tunteita. Håkan Westerholm kävi 1965–1968 ammattikoulua Vänersborgissa. Hänen äitinsä Gunn Westerholm kertoi perheensä tiestä kuurojen maailmassa Turunmaan paikallislehdestä *Åbo Underrättelseristä* vuonna 1967. Hän sanoi perheen tuntevan kiitollisuutta Ruotsin valtiota kohtaan siitä, että suomenruotsalaisille kuuroille annettiin mahdollisuus koulutukseen (*Åbo Underrättelser* 23.9.1967). Håkan Westerholm siis *pääsi*, ei *joutunut* Ruotsiin, ja siirtyminen Ruotsiin oli aktiivinen valinta. Tämä on merkittävä ero esimerkiksi Porvoon kuurojen koulun johtajan tai kouluhallituksen mielipiteisiin 1940-luvun lopussa ja 1950-luvun alussa. Heidän mukaansa ammattikoulutusta oli järjestettävä kotimaassa, jotta suomenruotsalaisten kuurojen ei olisi pakko muuttaa Ruotsiin.

Maastamuuton vakiintuminen

1940–1960-lukujen nuoret muuttajat palasivat kuitenkin usein takaisin Suomeen opiskeluaikojen loputtua. Håkan Westerholmin mukaan Vänersborgissa ei ollut mitään houkuttelevaa, joka olisi saanut hänet pysymään Ruotsissa (Håkan Westerholmin haastattelu). *Kuurojen Lehdestä* käy myös ilmi, etteivät suomenruotsalaiset suinkaan olleet ainoita kuuroja, jotka muuttivat pois Suomesta. Lehdestä löytyy useampia artikkeleita suomalaisista kuuroista, jotka olivat muuttaneet Ruotsiin tai Tanskaan, useimmiten siksi, että he olivat löytäneet kumppanin kyseisestä maasta (ks. esim. *Kuurojen Lehti* 4/1973, 6/1973, 9/1978).

Suomenruotsalaisille kuuroille 1970-luvun alku merkitsi uutta aikakautta, kun *Riksgymnasiet för döva* (kuurojen kansallislukio) perustettiin Ruotsin Örebrohun vuonna 1971.¹² Samalla koulut Vänersborgissa ja Växsjössä suljettiin (Domfors 2000, 97). Ruot-

¹² Koulutus oli alkanut kokeilupohjaisena jo vuonna 1967 ja vuonna 1971 koulu perustettiin virallisesti. Koulun eri linjoilla ei kuitenkaan ollut omia rakennuksia, vaan eri luokat sijoitettiin Örebroon kuulevien lukioiden rakennuksiin (Domfors 2000, 136).

sisä *gymnasieskola* (lukio) -sanana käyttö on kuitenkin 1970-luvulta lähtien poikennut vastaavasta sanasta suomen kielessä, sillä Ruotsissa ei niin sanotun *linjegymnasium*-reformin jälkeen tehty jakoa lukion ja ammattikoulun välillä. Kaikkia peruskoulun jälkeisiä kouluja kutsutaan lukioiksi, ja kaikki oppilaat, jotka valmistuvat lukiosta, tulevat ylioppilaiksi. Oppilaat ovat joko käytännöllistä tai teoreettista suuntausta painottavilla linjoilla (Olofsson 2013, 15). Kuuroille tarkoitettu lukio oli näin ollen suunnattu sekä ammatillisiin että teoreettisiin opintoihin.

Rakennemuutoksen ja koulutuksen yleistymisen johdosta maastamuutto Ruotsiin lisääntyi entisestään. Yhä harvemmat perheet saivat toimeentulonsa maanviljelystä, ja näin lapsilla ei ollut kiirettä palata koteihinsa auttamaan maatilalla koulunkäynnin jälkeen (ks. esim. Alf ja Astrid Bjongin haastattelu). Lisäksi yhä useampiin ammatteihin vaadittiin koulutusta ammattien arvostuksen kohottamiseksi (Klemelä & Vanttaja 2012, 182). Näin syntyi käytäntö, jossa muutto Ruotsiin Porvoon koulun valmistumisen jälkeen oli osa oppilaiden odotettua elämänkulkua, ja perheet myös valmistautuivat siihen pitkään (*Dövas församlingsblad* kesäkuu 1981).

Kuurojen lukio-opetuksen Örebrohun keskittymisen johdosta viittomakieli oli näkyvä osa kaupunkikuvaa ja kaupungista tuli merkittävä kuurojen yhteisöllisen elämän ja kulttuurin keskus. Kuurojen tiloja siis luotiin ympäri kaupunkia. Näin Porvoon kuurojen koulun entiset oppilaat saivat Örebrossa valita monipuolisesta koulutusohjelmasta ja he pääsivät myös osaksi laajaa kuurojen yhteisöä. Ruotsalaisen kuurojen lukio-opetuksen korkeasta tasosta johtuen Porvoon kuurojen koulun opettajakunta ei vaatinut enää 1970-luvulla ruotsinkielistä ammattikoulutusta Suomeen, sillä kotimaassa ei olisi pystytty tarjoamaan samanlaista koulutusta suomenruotsalaisille kuuroille (ks. esim. *Jakobstads Tidning* 16.5.1975). Ruotsin ja Suomen välillä ei kuitenkaan vielä 1980-luvun alussa ollut virallista sopimusta suomenruotsalaisten kuurojen koulutuksesta Ruotsissa, ja vuonna 1980 Ruotsi ilmoitti, että Örebrossa ei seuraavana vuonna ollut tilaa Porvoon oppilaille. Näin siis suomenruotsalaiset kuurot olivat edelleen välinputoajia jatkokoulutuksen suhteen.¹³

Suomenruotsalaisten kuurojen asemassa tapahtui myös muita merkittäviä muutoksia 1970-luvulla. Viittomakieli oli kuurojen yhteiselon ja kulttuurin perusta, ja 1950-luvun lopulta alkaen alettiin laajasti puhua kuurojen oikeuksista viittomakieleen sekä siitä, että kieli oli kuurojen luonnollinen äidinkieliensä (ks. esim. *Kuurojen Lehti* 1957–1959). Samalla kuurojen keskuudessa oralistista metodia kritisoitiin rankasti, ja vaatimukset viittomakielen palauttamisesta kuurojen kouluihin vahvistuivat 1960-luvun aikana (Salmi 2008, 25–28). Näin siis viittomakieli sai vähitellen enemmän tilaa ja tunnustusta.

Myös 1970-luvun kansalaisliikkeet muuttivat kuurojen asemaa merkittäväällä tavalla. Muiden vähemmistöryhmien sosiaalisten liikkeiden yhteydessä syntyi myös

¹³ KA, Porvoon kuurojen koulun arkisto, Johtokunnan pöytäkirja 4.11.1980, Johtokunnan kokousten pöytäkirjat [1961–1982].

kuurotietoisuusliike (*Deaf Pride*). Yhdysvalloista Pohjoismaihin 1970-luvun lopussa levinneellä liikkeellä oli tiettyjä tavoitteita. Kuurojen piti tulla tietoisiksi omista kielellisistä oikeuksistaan ja identiteetistään, ja kuulevan yhteiskunnan tuli kunnioittaa näitä oikeuksia ennen kaikkea kuurojen opetuksessa sekä sosiaali- ja kulttuuripalveluissa. Kuurotietoisuusliikkeen äänenkannattajille oli tärkeää muuttaa kuurojen omaa sekä myös yhteiskunnan käsitystä kuuroudesta. Liikkeen keskeinen väite oli, että vammaisuus oli aina tilannesidonnaista, ja kuuro ihminen ei ollut vammainen viittomakielisessä ympäristössä. Viittomakielen kautta kuurot kuuluivat kulttuuri- ja kielivähemmistöön, eikä heillä ollut muita fyysisiä vammoja, jotka estäisivät heitä osallistumasta yhteiskuntaan (ks. esim. Salmi & Laakso 2005, 302–306). Näin syntyi hie-man ongelmallinen asetelma kuurouden ja vammaisuuden välillä. Vaikka kuurojen oikeuksia puolustettiin vähemmistö- ja kielidiskurssin avulla, valtio ja yhteiskunta kategorisoivat heidät vammaisryhmäksi, joiden intressejä invalidihuoltolaki suojasi.

Samalla alettiin puhua suomenruotsalaisista kuuroista omana vähemmistönään. Suomenruotsalaisten kuurojen yhteisölle 1970-luvun loppu ja 1980-luvun alku oli tärkeä ajanjakso, jolloin muodostettiin järjestöjä huolehtimaan suomenruotsalaisten kuurojen asioista. Vuonna 1979 perustettiin *Döva och hörselskadade barns stödförening r.f.* (DHBS), jonka kautta Porvoon kuurojen koulun oppilaiden vanhemmat puolustivat lastensa oikeuksia. Myös Kuurojen Liiton sisällä alettiin 1980-luvun alussa havaita, että suomenruotsalaisilla kuuroilla oli erillisiä tarpeita, ja vuonna 1981¹⁴ Kuurojen Liittoon perustettiin ruotsinkielinen työryhmä. Taustahenkilönä oli Alf Bjong, joka oli valittu liiton hallituksen jäseneksi vuonna 1978. Bjong oli huomannut, että Kuurojen Liiton toiminnassa ei ymmärretty suomenruotsalaisten kuurojen tarpeita, samalla kun suomenruotsalaiset kuurot eivät aina tienneet omista kielellisistä oikeuksistaan. Työryhmän tärkein tehtävä oli huolehtia ruotsinkielisen informaation saamisesta. Sen myötä myös ymmärrys suomenruotsalaisten kuurojen erityistarpeista kasvoi Kuurojen Liiton sisällä. (Alf ja Astrid Bjongin sekä Brita Edlundin haastattelut; Wallvik 2005, 172.)

Sekä liiton ruotsinkielisen työryhmän että DHBS:n kielenkäytössä vähemmistö-käsite oli keskeinen. Eri kuuroille ja kuurojen vanhemmille suunnatuissa lehdissä työryhmän ja DHBS:n jäsenet kertoivat suomenruotsalaisten ongelmista ja tarpeista käyttämällä nimitystä ”vähemmistö vähemmistössä” (ks. esim. *Kuurojen Lehti* 1/1983, 7/1985; *Nappi* 2/1979; *Dövas församlingsblad* 2/1987). Vähemmistö-termi viesti siitä, että suomenruotsalaisilla kuuroilla oli tiettyjä oikeuksia, ja että he muodostivat kulttuuriryhmän.

DHBS oli perustettu Porvoon koulun taloudelliseksi tueksi, mutta työhön sisältyi paljon muitakin tehtäviä. Järjestö esimerkiksi pyrki parantamaan suomenruotsalaisten mahdollisuuksia pysyä kotimaassaan ja saada siellä jatkokoulutusta. Vuonna 1982 Porvoon koulun uudeksi rehtoriksi valittu Ralf Mattsson puhui myös haastatteluissa

¹⁴ Ryhmä oli perustettu jo 1980, mutta vasta vuotta myöhemmin siitä tuli Kuurojen Liiton alainen.

ammattillisen koulutuksen tarpeellisuudesta kotimaassa (ks. esim. *Borgåbladet* 3.8.1982). Tilanne oli kuitenkin edelleen samanlainen kuin 1940-luvun lopussa: suomenruotsalaisten kuurojen määrä ei riittänyt oman ammattikoulun ylläpitämiseen, ja siksi tarvittiin toisenlaisia ratkaisuja. Vuonna 1983 DHBS ja Porvoon kuurojen koulu laativat suomenruotsalaisten kuurojen koulutuksesta kirjoituksen kouluhallitukselle, jossa he ehdottivat, että oppilaille tehtäisiin henkilökohtainen opintosuunnitelma peruskoulun jälkeiselle ajanjaksolle (*Borgåbladet* 12.5.1983). Kun ruotsinkielisiä tulkkeja alettiin kouluttaa 1980-luvun alussa, tarkoitus oli, että he voisivat toimia opiskelutulkkeina ammattikouluissa ja lukioissa. Silloin ei olisi enää pakko muuttaa Ruotsiin, vaan olisi mahdollista valita mieluisin opiskelupaikka Suomessa (Brita Edlundin haastattelu).

Aika oli kuitenkin käymässä vähiin. Ennen kuin tulkit voisivat toimia opiskelutulkkeina kuuroille opiskelijoille, heidän koulutuksensa vaatisi aikaa ja resursseja. Monille perheille muutto Ruotsiin oli käytännössä ainoa vaihtoehto, jos he halusivat tasokasta kuurojen opetusta lapsilleen (Brita Edlundin haastattelu). Muuttoliike lisääntyi 1980-luvun puolivälissä pinnalle nousseiden Porvoon koulun ristiriitojen takia. Osa vanhemmista ja oppilaista olivat pettyneitä koulun johtoon ja opettajien heikkoon viittomakielen taitoon (ks. esim. *Borgåbladet* 5.3.1988). Vaikka oralistisesta metodista oli luovuttu 1970-luvulla, ei kuurojen koulussa käytetty vielä 1980-luvullakaan viittomakieltä. Kuurojen opetuksessa syntyi 1960- ja 1970-luvuilla uusia metodeja, kuten simultaanimetodia ja totaalikommunikaatiota, joissa puhetta ja viittomia käytettiin samanaikaisesti, ja viittomat seurasivat puhutun kielen oppikieltä. Viittomakielen käyttö ei siis ollut enää kielletty, mutta viittomia käytettiin lähinnä puhutun kielen tukena. Kuurojen oppilaiden oli kuitenkin vaikea ymmärtää opettajien viittomien käyttöä, sillä viittomat tulivat epäjohdonmukaisessa järjestyksessä. Opettajilla oli puolestaan vaikeuksia päästä opetuksessaan syvempiin aiheisiin, kun toimivaa vuorovaikutusta oppilaiden kanssa ei ollut (ks. esim. Salmi 2008, 28). Varsinkin yläasteella opetuksen alhainen taso koettiin suurena ongelmana, ja opettajien viittomakielen hallinnan puute johti myös järjestysongelmiin koulussa (Birgitta Wallvikin ja Brita Edlundin haastattelut).

Ongelmia ei ollut ainoastaan ruotsinkielisessä kuurojen opetuksessa. Vaikka kuurojen keskuudessa oli ajettu simultaanimetodin käyttöönottoa 1960-luvulla, sen ongelmat havaittiin nopeasti. Vasta 1970-luvun lopussa, viittomakielitutkimuksen ja kuurotietoisuuden edistyessä, alettiin hahmottaa paremmin viittomakielen ja puhutun kielen eroja, ja ymmärrettiin, että kuurot oppilaat saisivat tasavertaisen opetuksen ainoastaan viittomakielisen opetuksen avulla. Tämä ei tarkoittanut, että puhuttu kieli katoaisi kokonaan kuurojen kouluista, vaan että pyrittiin kaksikieliseen opetukseen, jossa viittomakieltä ja kirjoitettua kieltä opetettaisiin rinnakkain. Tämä oli keskeinen kiistojen aihe kuurojen keskuudessa 1970-luvun lopussa ja 1980-luvun alussa. Kuurojen yhteisöt järjestivät mielenosoituksia viittomakielen puolesta ja ajoivat viittomakielistä opetusta peruskoulu-uudistuksen yhteydessä vuonna 1983. Kuurojen Liitto ei kuitenkaan saanut toivomaansa tulosta. (Salmi & Laakso 2005, 349–359.)

Yksi ratkaiseva ongelma sekä Porvoossa että muissa kuurojen kouluissa oli siis opettajien viittomakielen taidon puute. Kuurojenkoulun opettajan pätevyys oli saavutettu muun muassa auskultoimalla kuurojen kouluissa, ja näin ajan opetusmenetelmät siirtyivät tuleville opettajasukupolville. Tästä syystä kuilu viittomakieltä osaavien vanhempien ja koulun johdon välillä kasvoi. (Salmi 2008, 30; ks. myös Birgitta Wallvikin ja Brita Edlundin haastattelut.)

Riita Porvoon koulussa tuli julkisuuteen 1980-luvun loppupuolella, kun koulun rehtori ja DHBS joutuivat erimielisyyksiin koulun ongelmista. Opetusministeriön työryhmän laatimassa lausunnossa kuurojen opetuksesta vuodelta 1985 todettiin, että viittomakieli oli kuurojen ensikieli ja näin ollen myös opetusta pitäisi antaa viittomakielellä. Porvoon koulun rehtori Ralf Mattssonin mielestä viittomakielen aseman parantamisessa oli kuitenkin menty liian pitkälle. *Borgåbladet*-lehden haastattelussa Mattsson esitti, että jos viittomakieli olisi ensisijainen opetuskieli kuurojen kouluissa, oli vaarana, että oppilaiden opiskeluinto häviäisi kokonaan. Mattssonin mielestä kuurojen opetuksen päätavoite oli, että kuurot osaisivat kommunikoida ympäröivän yhteiskunnan kanssa. Näin ollen Ruotsi oli varoittava esimerkki, sillä siellä viittomakieli oli saavuttanut opetuskielen statuksen vuonna 1983 (*Borgåbladet* 3.7.1985).

Mattssonin haastatteluun vastasi Brita Edlund, DHBS:n sihteeri ja entinen puheenjohtaja. Edlund, kahden kuuron pojan äiti, oli ollut muun muassa mukana perustamassa DHBS:aa vuonna 1979, käynnistänyt ruotsinkielisten tulkkien koulutusta 1980-luvun alussa ja toiminut sijaisopettajana Porvoon koulussa. Edlundin mukaan kuurot olivat kielellinen vähemmistö ja viittomakieli heidän äidinkieltensä. Ilman riittävää äidinkielen osaamista ei muukaan koulutus sujuisi. (*Borgåbladet* 4.7.1985.)

Vähemmistöjen poliittinen aktiivointi ja erimielisyydet vähemmistöjen lasten opetuskielestä eivät koskeneet ainoastaan kuuroja. Samaan aikaan kun viittomakieli sallittiin kuurojen kouluissa, myös muiden vähemmistökielien asemassa tapahtui muutoksia. Esimerkiksi Lars Elenius on osoittanut, miten tärkeitä 1960-, 1970- ja 1980-luvut olivat vähemmistökielien statuksen nousussa ja vähemmistökäsitteen politisoinnissa, mikä edesauttoi kansainvälistä yhteistyötä. Varsinkin Ruotsissa käytiin näinä aikoina kiistoja vähemmistöjen oikeudesta kotikielen opetukseen. Tämä taattiin laissa vuonna 1977. (Elenius 2006, 271–288.)

Vaihtoehto: elämä Ruotsissa

Erimielisyydet jatkuivat Porvoossa koko 1980-luvun. Lehdistössä ihmeteltiin koulun huonoa henkeä. Porvoon kuurojen yhdistyksen edustajat kirjoittivat avoimen kirjeen, jossa vaadittiin kuuroja aikuisia oppilaiden esikuviksi. Heidän mukaansa oppilaille ei ollut minkäänlaisia käyttäytymisongelmia kuurojen yhdistyksissä, joten ongelma oli kouluympäristössä (*Borgåbladet* 5.3.1988, 29.3.1988, 22.4.1988). Valtion omistamana

kouluna valtiolla oli velvollisuus korjata mahdolliset epäkohdat, ja kouluhallituksen toimesta yritettiinkin löytää keinoja selvittää ongelmia. Vuonna 1988 palkattiin konsultti, joka kuitenkin luopui tehtävästään samana päivänä. Selitys oli, että koulun asiat piti selvittää koulun sisällä (*Borgåbladet* 20.5.1988). Johtokunnan puheenjohtajan yllättävän kuoleman jälkeen Kuurojen Liiton puheenjohtaja Runo Savisaari ryhtyi puheenjohtajaksi, ja pyrki muiden johtokunnan jäsenten kanssa tekemään koulusta resurssikeskuksen suomenruotsalaisille kuuroille. Kouluhallitus asetti työryhmän, jonka jäseniksi kutsuttiin kuurojen yhteisön keskeiset vaikuttajat, ja ryhmän tehtävänä oli selvittää koulun tulevaisuutta. (KA, Porvoon kuurojen koulun arkisto, Kouluhallituksen asettaman työryhmän pöytäkirjat 1992; Brita Edlundin haastattelu.)

Monet vanhemmat päättivät lähteä lastensa kanssa Ruotsiin 1980-luvun ristiriitojen takia. Jotkut perheet muuttivat Ruotsiin jo ennen peruskoulun päättymistä, ja lapset saivat päättää opintonsa Tukholman Manilla-koulussa tai Härnösandin Kristina-koulussa. Toiset perheet laittoivat lapsensa kuulevien kouluihin, joissa he suorittivat koulunkäynnin tulkin avulla. (KA, Porvoon kuurojen koulun arkisto, Johtokunnan kokousten pöytäkirjat 1987–1988, 1989–1993; Brita Edlundin ja Alf ja Astrid Bjongin haastattelut; ks. myös Londen 2004, 86–90.)

Porvoon koulun oppilasmäärä oli 1980-luvun lopussa nopeassa laskussa, ja 1990-luvun alussa se oli pienentynyt niin paljon, että lukuvuoden 1993–1994 oppilasmäärä olisi ollut ainoastaan kaksi oppilasta. Tässä tilanteessa valtio päätti sulkea koulun, mutta sillä lupauksella, että suomenruotsalaisten kuurojen koulutusta järjestettäisiin kotimaassa, kun sopiva ratkaisu olisi löytynyt. Vaikka erilaisia malleja yritettiin toteuttaa 1990-luvun aikana, ei tyydyttävää järjestelmää löydetty. Oppilaskotielämästä oli 1990-luvulla luovuttu, eivätkä vanhemmat enää halunneet lähettää pieniä lapsia pois kotoa (*Dövas örsamlingsblad* 2/2000; Brita Edlundin ja Birgitta Wallvikin haastattelut). Kuuroille lapsille alettiin 1900-luvun lopulla tehdä sisäkorvaistuteleikkauksia, joiden avulla lapset pystyivät kuulemaan jonkin verran ja käymään kuulevien kouluissa. Näiden lasten äidinkieli ei enää välttämättä ollut viittomakieli, ja kuurojen koulun puutteesta johtuen suomenruotsalainen viittomakieli ei enää siirtynyt seuraavalle sukupolvelle. (*Kuurojen Lehti* 3/2019, 7; Londen 2006, 55; Östman 2006, 168.)

Suomenruotsalainen viittomakielinen yhteisö oli sen sijaan suurissa määrin siirtynyt Ruotsiin. Tämä alettiin nähdä uhkana suomenruotsalaiselle kuurojen yhteisölle myös sen jäsenten keskuudessa 1980- ja 1990-luvulla. Keskeinen vaikuttaja Alf Bjong puhui haastatteluissa suomenruotsalaisten pakosta muuttaa naapurimaahan ja siitä, että koulutuksen puute oli käytännössä johtanut suomenruotsalaisten kuurojen maastakarkotukseen. Kuurojen Liiton ruotsinkielisen työryhmän järjestämissä seminaareissa keskusteltiin suomenruotsalaisesta kuurojen kulttuurista, ja miten sitä rakennettiin ilman koulun tarjoamaa perustaa (*Nappi* 2/1985; *Kuurojen Lehti* 11/1993; *Vasabladet* 9.5.1998; Wallvik 2005, 124–125.). Näin maastamuutosta tuli vahva poliittinen argumentti, jonka avulla vähemmistön jäsenet perustelivat vaatimuksiaan.

Mutta miten muuttajat itse kokivat muuttonsa Ruotsiin? Ruotsi oli maa, joka oli samalla läheinen mutta vieras. Kun muuttajat lähtivät Ruotsiin, heidän piti opetella uusi kieli, ruotsalainen viittomakieli. Vaikka Suomen viittomakielet ovat peräisin ruotsalaisesta viittomakielestä, ne erosivat toisistaan jo 1900-luvun taitteessa. Ruotsiin muuttaville oppilaille tarjottiin ylimääräinen peruskouluvuosi muun muassa siksi, että heidän kielitaitonsa vastaisi ruotsalaisten ikätovereiden tasoa. Uuden viittomakielen oppiminen tapahtui kuitenkin nopeasti. Suomenruotsalaisille kuuroille oli helppoa ymmärtää Ruotsissa käytettyä viittomakieltä kuin suomalaisia kuuroja, sillä suomenruotsalaisessa viittomakielessä käytettiin enemmän Ruotsista peräisin olevia viittomia. (*Dövas församlingsblad* 3/1995; Hoyer 2000, 209–210; Jantunen 2003, 22–23; Janne Kankkosen haastattelu; Alf ja Astrid Bjongin haastattelu.)

Kun suomenruotsalaisia kuuroja nuoria haastateltiin 1990-luvulla, he vakuuttivat, että integraatio oli sujunut pääosin mutkattomasti. Oli helppoa sopeutua ruotsalaiseen yhteisöön, vaikkakin alussa uusi viittomakieli koettiin haasteellisena ja ruotsalainen kulttuuri osittain outona. Ruotsalaisesta viittomakielestä tuli kuitenkin Ruotsiin muuttaneiden suomenruotsalaisten kuurojen aikuisena käyttämä kieli. Koko ympäristö käytti ruotsalaista viittomakieltä, ja siitä johtuen myös suomenruotsalaisten keskinäinen kieli vaihtui ruotsalaiseen viittomakieleen. Suomenruotsalainen viittomakieli säilyi lapsuuden kielenä, jota käytettiin Suomessa asuvien sukulaisten ja tuttavien kanssa. (*Dövas församlingsblad* 3/1995; Janne Kankkosen haastattelu.)

Perheensä kanssa Tukholmaan 14-vuotiaana muuttanut Janne Kankkonen kertoo, että nuoret kohtasivat uudessa kotimaassaan vahvan viittomakielisen yhteisön ja kulttuurin. Kuurotietoisuus ja viittomakielen tunnustus oli Ruotsissa edennyt pidemmälle, ja tämä vaikutti sekä kuurojen opetukseen että muihin kuuroille suunnattuihin palveluihin. Vaikka Kankkonen koki, että ruotsalainen kuurojen yhteisö oli poliittisesti aktiivisempi kuin kuurojen yhteisöt Suomessa, Ruotsissa asuneet suomenruotsalaiset eivät ryhtyneet järjestäytyneeseen vähemmistöaktivismiin. Kun Teckenspråkiga finlandssvenskar -yhdistys perustettiin Ruotsissa vuonna 2004, sen tarkoitus oli lähinnä toimia sosiaalisena kohtaamispaikkana (Janne Kankkosen haastattelu; ks. myös Christopher Edlundin haastattelu, *Hufvudstadsbladet* 14.12.1997).

Kankkonen muutti aikuisena takaisin Suomeen, toisin kuin valtaosa Ruotsiin lähteneistä. Brita Edlundin vuonna 1999 tekemässä raportissa suomenruotsalaisten kuurojen koulunkäynnistä todettiin, että vuosien 1969 ja 1987 välillä syntyneistä suomenruotsalaisista kuuroista yli kolme neljäsosaa asui Ruotsissa (Edlund 1999). Yksi painava syy tähän oli, että Ruotsissa saatua ammattipätevyyttä ei aina hyväksytty Suomessa (*Nappi* 2/1985). Asetelma oli siis ongelmallinen: Suomen valtio ohjasi nuoria Ruotsiin, koska riittävää koulutusta ei tarjottu Suomessa, mutta samalla nuorten tulevaisuus heidän omassa kotimaassaan oli hyvin vaikea. Oli kuitenkin myös muita syitä pysyä Ruotsissa. Koska monet olivat lähteneet nuorina, koko aikuiselämä oli vietetty Ruotsissa, ja mahdollinen elämäkumppani oli usein löytynyt sieltä. Myös suomen kielen osaamisen puute oli este palata syntymämaahan.

Lopuksi – tulevaisuus Ruotsissa?

Tässä luvussa on käsitelty vähän tutkitun vähemmistön, suomenruotsalaisten kuurojen, maastamuuton historiaa. Olen osoittanut, miten ja miksi tämä pieni vähemmistö suuntasi Ruotsiin. Vaikka ryhmän maastamuutto tapahtui samanaikaisesti Suomesta Ruotsiin suuntautuneen massamuuton kanssa, oli sillä erilainen tausta. Koulutustason noustessa myös eri vähemmistöryhmille tarjottiin laajempaa ammattikoulutusta. Kuurot olivat kielivähemmistö ja yhteiskunnan näkökulmasta vammaisryhmä, jolle tarjottiin koulutusta omissa laitoksissaan. Heidän oikeutensa ammattikoulutukseen vahvistettiin jo vuonna 1944. Suomenruotsalaisten kuurojen osalta lain täytäntöön paneminen osoittautui kuitenkin hyvin vaikeaksi, sillä ryhmän pienen koon vuoksi korkeatasoista ja monipuolista ammattikoulutusta ei pystytty tarjoamaan. Niinpä vähemmistön nuoret alkoivat muuttaa Ruotsiin hankkiakseen koulutusta.

Suomenruotsalaisten kuurojen maastamuuton voidaan nähdä kehittyneen asteittain. Jos 1900-luvun alussa oli vain yksittäisiä muuttajia, niin 1950- ja 1960-luvuilla yhä useammat lähtivät ruotsalaiseen ammattikouluun opiskelemaan. He kuitenkin palasivat vielä yleensä takaisin Suomeen. Teini-ikäisten opintomatkat alkoivat muuttua pysyviksi 1970- ja 1980-luvuilla, ja 1980-luvun lopulta lähtien tuli tavalliseksi, että koko perhe muutti Ruotsiin. Näin vähemmistö vähitellen siirtyi maasta toiseen.

Kuurojen moderni historia kytkeytyy usein tavalla tai toisella koulutukseen. Kuurot olivat ensimmäinen erityisopetusta tarvitseva ryhmä, jolle järjestettiin koulutusta, ja kuurojen elämä on 1800-luvulta lähtien ollut vahvasti sidoksissa opetusmetodeihin ja koululaitoksiin sisäoppilaitoksineen (Vuolle 1996; Salmi 2008). Myös tämä luku on osoittanut, kuinka suomenruotsalaisten kuurojen maastamuutto liittyy koulutukseen. Opiskelun virittäjä siirtolaisuus ei sinänsä ole harvinaista, mutta se, että vähemmistöryhmä kokonaisuudessaan käytännössä ohjataan toiseen maahan, tekee suomenruotsalaisten kuurojen maastamuutosta ainutlaatuisen Suomen siirtolaisuuden historiassa.¹⁵

Suomenruotsalaisten kuurojen maastamuutto seuraa vahvasti *deaf space*-teoriaa: siirtyminen yhdestä kuurojen yhteisöstä toiseen tapahtuu usein suhteellisen mutkatomasti, sillä eri viittomakieltä käyttävien kuurojen kulttuureilla on samankaltaisia piirteitä. Lisäksi kuurot eri maissa ovat kohdanneet saman tyyppisiä syrjinnän muotoja liittyen varsinkin oralistiseen ideologiaan. Niinpä ei ole yllättävää, että suomenruotsa-

¹⁵ Esimerkiksi Grönlannin ja Färsearten kuuroja lapsia lähetettiin 1950- ja 1960-luvuilla Tanskan kuurojen kouluihin. Vaikka alueiden välinen välimatka oli paljon pidempi kuin Suomesta Ruotsiin, ne kuuluivat samaan valtakuntaan. Färsearella perustettiin kuurojen koulu vuonna 1962, ja myös Grönlannin kuurot siirtyivät Sisimiutin kaupungin kouluun vuonna 1978, joka kuitenkin lakkautettiin vuonna 2008. Sisäkorvaistutteden johdosta viittomakielisten määrä on nimittäin laskenut nopeasti sekä Färsearilla että Grönlannissa. Kuten suomenruotsalaisten kuurojen, myös Färsearten ja Grönlannin kuurojen on ollut pakko hakea jatkokoulutusta alueiden ulkopuolelta (*Teckenspråkens och teckenspråkigas ställning i Norden* 2008, Bilaga 4 Färöarna, Bilaga 5 Grönland).

laiset kuurot nuoret kokivat integraation onnistuneen hyvin Ruotsissa. Integraatiota edesauttoi myös se, ettei uuden kirjoitetun kielen oppimista tarvittu. On kuitenkin muistettava, että kuurojen ihmisten muutto maasta toiseen ei ole aina samalla muutto yhdestä kuurojen tilasta toiseen. Esimerkiksi tutkimus kuuroista turvapaikanhakijoista on tuonut esiin muuton eri vaiheita ja hierarkioita (ks. esim. Sivunen 2019).

Suomenruotsalaisten siirtyminen Ruotsiin vaikutti myös merkittävästi suomenruotsalaiseen kuurojen yhteisöön, sillä vähemmistö on pienentynyt nopeasti 2000- ja 2010-lukujen aikana. Viimeisen laskennan mukaan Suomessa elää enää vain 90 kuuroa suomenruotsalaisia, joiden äidinkieli on suomenruotsalainen viittomakieli, ja heidän keski-ikänsä on yli 60 vuotta (Andersson-Koski 2015, 35). Tästä syystä kieli on Unescon kriteerien mukaan vakavasti uhanalainen. Työ vähemmistön kielen ja elinolojen parantamiseksi kuitenkin jatkuu. Sekä Suomessa että Ruotsissa toimii nykyään suomenruotsalaisten kuurojen järjestöjä, ja suomenruotsalaista viittomakieltä on pyritty elvyttämään erilaisten projektien avulla läpi 2000-luvun. Myös Suomen ensimmäinen viittomakielilaki vuodelta 2015 tunnustaa sekä suomalaisen että suomenruotsalaisen viittomakielen, ja tavoitteena on edistää suomenruotsalaista viittomakieltä käyttävien ihmisten oikeuksia.

Lähteet

Arkistolähteet

Kansallisarkisto, Hämeenlinna (KA).

Porvoon kuurojen koulun arkisto

Johtokunnan kokousten pöytäkirjat [1961–1982], [1987–1988], [1989–1993]

Lukukauden alkajais- ja lopettajaispuheita [1945–1964]

Kouluhallituksen asettaman työryhmän pöytäkirjat 1992

Lehdet

Borgåbladet 31.5.1951, 1.6.1957, 15.3.1973, 3.8.1982, 12.5.1983, 5.5.1984, 3.7.1985, 4.7.1985, 5.3.1988, 29.3.1988, 22.4.1988, 20.5.1988

Dövas församlingsblad kesäkuu 1981, 2/1987, 3/1995, 2/2000

Hem och härd 10/1959

Hufvudstadsbladet 31.5.1951, 3.8.1953, 25.9.1966, 14.12.1997

Jakobstads Tidning 25.10.1955, 1.11.1955, 16.5.1975

Kuurojen Lehti 4/1949, 4/1973, 6/1973, 9/1978, 1/1983, 7/1985, 11/1993, 3/2019

Kuuromykkäin Lehti 9/1939
Nappi 2/1979, 2/1984, 2/1985
Skolnytt 15.5.1967
Stockholms-Tidningen 26.10.1955, 10.11.1955
Tidskrift för döfstumma 3/1897, 43–44/1901, 53/1903, 1/1910
Vasabladet 9.5.1998
Åbo Underrättelser 23.9.1967, 22.10.1967
Österbottningen 29.9.1970

Haastattelut

Videotallenteet ja transkriptiot tekijän hallussa:

Alf ja Astrid Bjong, 31.5.2019
Brita Edlund, 23.5.2019
Janne Kankkonen 3.10.2019
Birgitta Wallvik, 21.5.2019
Håkan Westerholm 30.9.2019

Kirjallisuus

- Andersson-Koski, Maria (2015). *Mitt eget språk – vår kultur. En kartläggning av situationen för det finlandssvenska teckenspråket och döva finlandssvenska teckenspråkiga i Finland 2014–2015*. Helsingfors: Finlandssvenska teckenspråkiga r.f. Saatavilla: http://www.dova.fi/wp-content/uploads/2015/07/PDF_Mitt_eget_sprak_var_kultur.pdf. Luettu 20.8.2019.
- Bauman, H-Dirksen L. & Joseph J. Murray (2017). Deaf Studies in the 21st Century: “Deaf Gain” and the Future of Human Diversity. Lennard J. Davis (ed.), *The Disability Studies Reader*. Fifth edition. New York & London: Routledge, 242–255.
- Baynton, Douglas C. (2006). “The Undesirability of Admitting Deaf Mutes”: U.S. Immigration Policy and Deaf Immigrants, 1882–1924. *Sign Language Studies*, 6 (4), 391–415.
- Baynton, Douglas C. [2001] (2017). Disability and the Justification of Inequality in America History. Lennard J. Davis (ed.), *The Disability Studies Reader*. Fifth edition. New York & London: Routledge, 17–34.
- Breivik, Jan-Kåre, Hilde Haualand & Per Solvang (2002). *Rome – a Temporary Deaf City! Deaf Olympics 2001*. Stein Rokkan Centre for Social Studies – working papers. Saatavilla: <http://bora.uib.no/bitstream/handle/1956/1434/N0202%5b1%5d.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Luettu 31.8.2020.

- Cleall, Esme (2016). Jane Groom and the Deaf Colonists: Empire, Emigration and the Agency of Disabled People in the late Nineteenth-Century British Empire. *History Workshop Journal*, 81 (1), 39–61.
- Dolmage, Jay [2011] (2017). Disabled Upon Arrival: The Rhetorical Construction of Disability and Race at Ellis Island. Lennard J. Davis (ed.), *The Disability Studies Reader*. Fifth edition. New York & London: Routledge, 43–70.
- Domfors, Lars-Åke (2000). *Döfstumlärare – specialpedagog – lärare för döva och hörselskade. En lärarutbildnings innehåll och rationalitetsförskjutningar*. Örebro Studies in Education 1. Örebro: Universitetsbiblioteket.
- Edlund, Brita (1999). *Rapport om teckenspråkig undervisning för finlandssvenska döva*. Opulicerad rapport. Det finlandssvenska specialpedagogiska resursentret.
- Elenius, Lars (2006). *Nationalstat och minoritetspolitik: samer och finskspråkiga minoriteter i ett jämförande nordiskt perspektiv*. Lund: Studentlitteratur.
- Elgfors, Katja (2002). *Kuulovammaisten ammattikoulu 1948–2001 – historiikki*. Turku: Kuulovammaisten ammattikoulu.
- Eriksson, Anna-Lena, Anna-Lena West & Britta Hannus-Gullmets (1995). *Dövskolan i Borgå 1946–1993*. Vasa: Institutionen för specialpedagogik.
- Friedner, Michele & Annelies Kusters (2020). Deaf Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 49, 31–47.
- Gulliver, Mike (2008). Places of Silence. Franck Vanclay, Matthew Higgins & Adam Blackshaw (eds.), *Making Sense of Place. Exploring Concepts and Expressions of Place through Different Senses and Lenses*. Canberra: National Museum of Australia Press, 87–95.
- Gulliver, Mike & Emily Fekete (2017). Themed section: Deaf Geographies – An Emerging Field. *Journal of Cultural Geography*, 34 (2), 121–130.
- Hedberg, Charlotta & Kaisa Kepsu (2003). Migration as a Cultural Expression? The Case of the Finland-Swedish Minority's Migration to Sweden. *Geografiska Annaler B*, 85 (2), 67–84.
- Hedberg, Charlotta (2006). Finlandssvenska "ansikten". Migrationskulturer och livsbanor. Marianne Junila & Charles Westin (red.), *Svenskt i Finland – Finskt i Sverige II. Mellan majoriteter och minoriteter – Om migration, makt och mening*. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet, 149–185.
- Helling, Rafael (1946). *Dövstumskolan i Borgå 1846–1946*. Åbo: Dövstumskolan i Borgå
- Herberts, Kjell & Kaj Andberg (1979). "Man ville ju pröva på". *Samtal med emigranter och återflyttare*, Nämndens för samhällsforskning forskningsrapporter nr 33. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet.
- Hoyer, Karin (2000). Vähemmistö vähemmistössä: suomenruotsalaiset kuurot ja heidän viittomakielensä. Anja Malm (toim.), *Viittomakieliset Suomessa*. Helsinki: Finn Lectura, 205–215.
- Hoyer, Karin (2012). *Dokumentation och beskrivning som språkplanering – perspektiv från arbete med tre tecknade minoritetsspråk*. Nordica Helsingensia 29. Helsingfors: Nordica.

- Jantunen, Tommi (2003). *Johdatus suomalaiseen viittomakielen rakenteeseen*. Helsinki: Finn Lectura.
- Kepsu, Kaisa (2006). Finlandssvenska flyttningsmönster och språkgränser. Marianne Junila & Charles Westin (red.), *Svenskt i Finland – Finskt i Sverige II. Mellan majoriteter och minoriteter – Om migration, makt och mening*. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet, 124–148.
- Kepsu, Kaisa & Blanka Henriksson (2019). *Hjärnflykt eller inte? Del II. Svenskspråkig ungdomsflyttning till Sverige: trender och drivkrafter*. Helsingfors: Tankesmedjan Magma.
- Klemelä, Kirsi & Markku Vanntaja (2012). Ammatillinen koulutus. Pauli Kettunen & Hannu Simola (toim.), *Tiedon ja osaamisen Suomi. Kasvatus ja koulutus Suomessa 1960-luvulta 2000-luvulle*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 182–202.
- Kusters, Annelies & Michele Friedner (2015). Introduction: DEAF-SAME and Difference in International Deaf Spaces and Encounters. Michele Friedner & Annelies Kusters (eds.), *It's a Small World: International Deaf Spaces and Encounters*. Washington, DC: Gallaudet University Press, ix–xxix.
- Kuuromykkäin ammattiopetuskomitea (1939). *Kuuromykkäin ammattiopetuskomitean mietintö*. Helsinki.
- Leppälä, Heli (2014). *Vammaisuus hyvinvointivaltiossa. Invalideiksi, vajaamielisiksi tai kehitysvammaisiksi määriteltujen kansalaisasema suomalaisessa vammaispolitiikassa 1940-luvun taitteesta vuoteen 1987*. Turku: Turun Yliopisto.
- Lindberg, Hanna (2020). Att värna om en minoritet inom en minoritet. Finlandssvenska dövas gränsposition och arbete för rättigheter i 1980-talets Finland. *Historiska och litteraturhistoriska studier*, 95, 191–217, DOI: <https://doi.org/10.30667/hls.87662>
- Lindberg, Hanna (2021). National Belonging through Signed and Spoken Languages. The Case of Finland-Swedish Deaf People in the Late-Nineteenth and Early-Twentieth Centuries. Ville Kivimäki, Sami Suodenjoki & Tanja Vahtikari (eds.), *Lived Nation as the History of Experiences and Emotions in Finland, 1800–2000*. London: Palgrave MacMillan, 217–239.
- Londen, Monica (2004). *Communicational and Educational Choices for Minorities within Minorities. The Case of the Finland-Swedish Deaf*. Helsinki: Helsinki University Press.
- Londen, Monica (2006). Mötet mellan det döva barnet och det hörande samhället. Karin Hoyer, Monica Londen & Jan-Ola Östman (red.), *Teckenspråk: Sociala och historiska perspektiv*. Helsingfors: Nordica, 53–69.
- Moriarty, Erin & Annelies Kusters (2021). Deaf Cosmopolitanism: Calibrating as a Moral Process. *International Journal of Multilingualism* 18 (2), 285–302.
- Murray, Joseph J. (2018). Transnational Interconnections in Nineteenth-Century Western Deaf Communities. Michael Rembis, Catherine Kudlick & Kim E. Nielsen (eds.), *The Oxford Handbook of Disability History*. Oxford: Oxford University Press, 427–438.
- Olofsson, Jonas (2013). *Den svenska yrkesutbildningsmodellen – dess etablering, sentida förändring och framtida utmaningar*. Malmö: Malmö högskola.

- Salmi, Eeva & Mikko Laakso (2005). *Maahan lämpimään. Suomen viittomakielisten historia*. Helsinki: Kuurojen Liitto ry.
- Salmi, Eeva (2008). Kielelliset käännteet kuurojen opetuksessa. Joel Kivirauma (toim.), *Muuttuvat marginaalit: näkökulmia vammaistutkimukseen*. Helsinki: Kehitysvammaliitto ry. 2008, 10–41.
- Salmi, Eeva (2010). *Linguistic Turns in Teaching of the Deaf in Finland*. Helsinki: Humak.
- Sivunen, Nina (2019). An Ethnographic Study of Deaf Refugees Seeking Asylum in Finland. *Societies*, 9 (2), 1–16. DOI: <https://doi.org/10.3390/soc9010002>
- Slotte, Anna-Maria (2017). The Intersectionality of Being Deaf and Finland-Swedish — Narratives of a Diasporic Citizenship. Esitelmä Nordic Network on Disability Research -konferenssissa, Örebro 3.–5.5.2017.
- Svensk författningssamling 1965:478. Specialskolförordningen. Saatavilla: https://www.riksdagen.se/sv/dokument-lagar/dokument/svensk-forfattningssamling/specialskolförordningen-1965478_sfs-1965-478. Luettu 20.8.2019
- Svensk författningssamling 1986:578. Förordning om utbildning för döva och gravt hörselskadade i Örebro kommuns gymnasieskola. Saatavilla: https://www.riksdagen.se/sv/dokument-lagar/dokument/svensk-forfattningssamling/forordning-1986578-om-utbildning-for-dova-och_sfs-1986-578. Luettu 20.8.2019.
- Teckenspråkens och teckenspråkigas ställning i Norden* (2008). Nordens språkråd. Saatavilla: http://www.kotus.fi/files/1987/Teckensprakens_stallning_i_Norden.pdf. Luettu 3.9.2019.
- Varför for jag till Sverige? Finlandssvenskar berättar* (2006). Stockholm: Finlandssvenskarnas riksförbund i Sverige.
- Vuolle, Tuula (1996). Vammaisten koulukysymys Suomessa 1800-luvun loppuun. Toivo Nygård & Kari Tuunainen (toim.), *Avun kohteesta itsensä auttajaksi. Katsaus Suomen vammaishistoriaan*. Jyväskylä: Atena Kustannus Oy, 49–112.
- Wallvik, Birgitta (2005). *Du måste vara döv för att förstå. Finlandssvenska dövas fotspår i historien*. Helsingfors: Finlandssvenska teckenspråkiga rf.
- Wallvik, Birgitta (2016). *Från Dövstumsbacken till Solsand – Teckenspråkig kultur i Jakobstadsnejden*. Jakobstad: Jakobstads Nejdens döva.
- Woll, Bencie, Rachel Sutton-Spence & Frances Elton (2001). Multilingualism. The Global Approach to Sign Languages. Ceil Lucas (ed.), *The Sociolinguistics of Sign Languages*. Cambridge: Cambridge University Press, 8–32.
- Östman, Jan-Ola (2006). Om rättigheter... för finlandssvenska teckenspråkiga och medlemmar av den finlandssvenska dövulturen. Karin Hoyer, Monica Londen & Jan-Ola Östman (red.), *Teckenspråk: Sociala och historiska perspektiv*. Helsingfors: Nordica, 165–172.

10. Satumaa vai umpikuja? Suomen romanien siirtolaisuus Ruotsiin¹

Miika Tervonen & Inka Jeskanen

Keski- ja itäisen Euroopan romanien maahantulo on herättänyt 2000-luvulla laajaa huomiota Suomessa ja muualla Länsi-Euroopassa. Ilmiö on tuonut uudelleen näkyville absoluuttista köyhyyttä, "irtolaisuutta" ja kerjäläisyyttä. Julkisissa keskusteluissa on kuitenkin jäänyt huomaamatta, että Suomikin on vain joitakin vuosikymmeniä sitten ollut laajamittaisen romanien siirtolaisuuden lähtömaa. Vaikka nämä muuttoliikkeet ovatkin hyvin erilaisia, löytyy niiden taustalta myös samantyyppisiä syrjintään ja elin-tasoeroihin liittyviä tekijöitä.

Suomalaisten niin kutsuttujen kaale-romanien² muutto Ruotsiin oli osa noin 700 000–800 000 suomalaisen joukkosiirtolaisuutta 1960- ja 1970-luvuilla (Myrskylä 1978, 18; Snellman 2008, 127). Yhteiskunnan marginaaliin toisen maailmansodan jäl-keen ajautuneen romaniväestön muuttoliikkeeseen liittyi kuitenkin omia erityispiir-teitään. Se alkoi pohjoismaisen passivapauden kumottua romaneihin kohdistuneen muuttokiellon Ruotsissa vuonna 1954, jatkuen vielä 1980-luvulla, muun Pohjanlahden ylittävän muuttoliikkeen painopisteen siirryttyä paluumuuttoon. Romanien siirtolai-suus oli suhteellisesti erittäin runsaslukuista. Tarkkoja lukuja ei tosin ole olemassa. Enimmillään 1970-luvun lopulla ja 1980-luvun alussa arveltiin, että jopa noin puolet

¹ Tämän luvun alkuperäinen versio on julkaistu aiemmin teoksessa Sakari Saaritsa & Kirsi Hänninen (toim.) *Työväki maahanmuuttajana* (Helsinki: Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 2012, 183–200).

² Euroopan eri maissa asuvat romanit jakautuvat kieleltään, kulttuuriltaan ja historialtaan toisistaan poikkeaviin ryhmiin. Nimityksiä ja tapoja jaotella nämä ryhmät on lukematon määrä. Pääryhmiksi voidaan kuitenkin laskea Keski- ja Itä-Euroopan *romat* ja *sintit*, Ranskan *manushit*, Iberian sekä Walesin *kalet* ja Iso-Britannian *romanichalit*. Suomen romanit muodostavat tässä jaottelussa kieleltään ja kulttuuriltaan erillisen ryhmän, johon kuuluvat kutsuvat itseään (muiden nimityksien ohella) *kaaleiksi*. Yksikössä sana *kaalo* tarkoittaa kirjaimellisesti tummaa tai mustaa. Ks. esim. Jäppinen 2009.

silloisesta noin 6 000-henkiseksi arvioidusta romaniväestöstä asui enemmän tai vähemmän pysyvästi Ruotsissa (Suur-Savo, maalis-huhtikuu 1978; Romaniasiain neuvottelukunta 1981:75, 94). Nykyisin arviot Ruotsissa asuvista suomenkielisistä romaneista liikkuvat yleensä 3 000 ja 5 000 henkilön välillä, kun taas Suomessa arvioidaan asuvan noin 10 000–12 000 romanian (Sosiaali- ja terveysministeriö 2009). Vaikka näiden lukujen tarkkuus on pitkälti arvailujen varassa, ei vaikuta epäuskottavalta, että viime vuosikymmenien paluumuutosta huolimatta ainakin neljäs-viidesosa kaikista kaale-romaneista asuu tai oleskelee Ruotsissa – valtavasti suurempi osuus kuin muiden suomalaisten kohdalla.

Numeroarvioiden hyödyllisyyttä vähentää jatkuva liike molempiin suuntiin yli Pohjanlahden. Kouriintuntuvampaa kieltä Ruotsiin muuton tärkeydestä romaneille puhuvatkin erilaiset haastattelumateriaalit. Opetushallituksen romaniväestön koulutusyksikkö ja Suomalaisen Kirjallisuuden Seura (SKS) toteuttivat 1998–1999 laajamittaisen ROM-SF-romanielämäkertojen keruuprojektin, jonka puitteissa usein itse romanitaustaiset kerääjät haastattelivat 109 vastaajaa. Useimmissa hankkeen haastatteluista mainitaan Ruotsiin muutto joko omalla tai lähisukulaisen kohdalla. Myös itse tekemämme haastattelut tukevat vaikutelmaa siitä, että suurimmalla osalla romanisuvuista on Ruotsissa asuvia haaroja. Siirtolaisuus onkin käytännössä tarkoittanut ylijärjaisen pohjoismaisen vähemmistöryhmän syntyä, jonka laajamittainen pendelöinti ja kytkökset Itämeren poikki ovat jatkuvasti olemassa olevia ilmiöitä.

Ruotsin-siirtolaisuus on Pohjoismaiden historian laajin yksittäinen romaniryhmän muuttoliike, ja se on lyönyt vahvasti leimansa romanien toisen maailmansodan jälkeiseen historiaan. Tästä huolimatta aihetta on tutkittu vähän. Poikkeuksena ovat erityisesti Panu Pulman tutkimukset Ruotsin-siirtolaisuuden vaikutuksista pohjoismaiseen romanipolitiikkaan ja romaniaktivismiin nousuun 1960- ja 1970-luvuilla (Pulma 1999, 2006). Tässä artikkelissa keskitytään romanien muuttoliikkeen sosiaalishistorialliseen puoleen. Mistä Ruotsin-siirtolaisuudessa oli kyse, miten sinne muuttaneet romanit sopeutuivat uuteen ympäristöön ja millaiseksi ruotsinsuomalainen romaniyhteisö muodostui?

Näitä kysymyksiä lähestytään erityisesti muistitietohistorian kautta. Artikkelin perustuu sen kirjoitushetkellä vielä käynnissä olleeseen *Suomen romanien historia* -hankkeen puitteissa tehtyyn tutkimukseen³ sekä Inka Jeskanen pro gradu -työhön (Jeskanen 2012). Artikkelin on luonteeltaan pikemminkin muuttoliikkeen pääpiirteitä kuvaileva ja kysymyksiä esiin nostava kuin valmiita tuloksia esittelevä. ROM-SF-haastatteluprojektin tuottamien aineistojen lisäksi hyödynnämme Tukholmassa ja sen ympäristös-

³ Monitieteinen *Suomen romanien historia* -hanke perustettiin Romaniasiain neuvottelukunnan esityksestä, ja toteutettiin Opetusministeriön rahoituksella vuosina 2009–2011. Hankkeen aikana järjestettiin muistitiedon keruu, jossa osallisina olivat suomalaiset romanijärjestöt.

sä 28.10–30.10.2010 tekemiämme 11 haastattelua (6 naista, 5 miestä)⁴ sekä Suomessa vuoden 2010 kuluessa tehtyä neljää paluumuuttajan haastattelua (2 naista, 2 miestä).

Pako köyhyydestä

Miksi Suomesta lähdettiin? Vastaus vaikuttaa melko yksinkertaiselta, ja sitä voitaisiin kenties kuvailla lainaamalla romaniaktivisti Armas Lindin vuonna 1977 antamaa haastattelua: ”Skälet till utvandringen [...] beror på dåliga bostäder eller inga bostäder alls, på bristande möjligheter till utbildning, på arbetslösheten och den svaga sociala tryggheten.” (*Dagens Nyheter*, 26.11.1977.)

Varsinkin alkuvaiheessa Ruotsiin lähteneitä Suomen romaneita voidaan Gunni Nordströmin sanoin (2012) kuvailla ”sosiaalipoliittisiksi pakolaisiksi. Toisen maailmansodan jälkeisen Suomen rakennemuutoksissa monet romanit olivat jääneet pahasti kehityksen jalkoihin. Erityisongelman muodosti se, että lähes kolmasosa romaniväestöstä oli joutunut toisen maailmansodan myötä jättämään vanhat kiertoreittinsä Karjalassa saamatta kuitenkaan valtiolta samanlaista apua kuin muut evakkoon joutuneet. Karjalan romanit olivatkin sodan jälkeen näkyvä kurjistunut ryhmä, joka ei yhtäältä enää päässyt maaseudun taloihin menetettyään tuttujen talojen verkostonsa, mutta jonka oli toisaalta äärimmäisen asuntopulan oloissa lähes mahdotonta saada kunnollisia omia asuntoja. Seurauksena oli slummimaisten hökkeli- ja telta-asutusten muodostuminen suurimpien kaupunkien liepeille, sekä romanien asemaan liittyneen ”kysymyksen” uusi poliittinen nousu (ks. esim. Tervonen 2003; Pulma 2006). Raju yhteiskunnan murros kosketti vähitellen myös muita romaneita. Taitekohta sijoittui 1950- ja 60-lukujen vaihteeseen, minkä jälkeen asteittain kiihtynyt kaupungistuminen merkitsi entisten toimeentulotapojen ja romaneille kehittyneen kiertämisen taloudellisen ja sosiaalisen systeemin katoamista. Muuttoliike kaupunkiin ja Ruotsiin voimistui, ja elinkeinorakenteen muutoksen myötä maatalot eivät enää tarjonneet romaneille tilapäistöitä eivätkä yösjaa. (Häkkinen & Peltola 2005, 62–68.)

Ajolähtötilanteessa olleet romanit joutuivat työ- ja asuntomarkkinoilla kohtaamaan pääväestön epäluulojen koko voiman. Kunnallisella tasolla useat paikkakunnat pyrkivät kykyjensä mukaan estämään romanien paikalleen asettumisen juuri omalle alueelleen. Asunnon saaneita romaneita myös häädettiin villin lännen tyyliin naapurien toimesta, kuten vaikkapa Kemijärvellä 1951, Vehmersalmella ja Huittisissa 1955 sekä Pankakoskella 1956. (Vehmas 1961, 155–157.)

Asumistasossa oli toki suuria alueellisia eroja, ja esimerkiksi Pohjanmaalla oli vanhastaan myös omissa taloissaan asuvia romaniperheitä. Useimmille tilanne oli

⁴ Haastattelujen toteuttamisen kannalta keskeisessä asemassa olivat Janette Grönfors ja Dimitri Valentin, jotka myös osallistuivat useimpien haastatteluiden toteuttamiseen.

kuitenkin erittäin vaikea, eikä asuntotilanne ratkaisevasti helpottunut 1960-luvun kuluessa. Vuonna 1969 tehdyn selvityksen mukaan noin 20 prosentilla romaneista todettiin olevan tyydyttävä asuntotilanne loppujen parjätessä miten kuten väliaikaisiksi tarkotetuissa suojissa, sukulaistensa luona, purkutaloissa, vanhoissa junavaunuissa ja teltoissa (Valtion mustalaisasiain neuvottelukunta 1970). Valtion vastaus romanien kurjistumiskiarteeseen oli ennen 1970-luvun loppua lähinnä lasten huostaanotot ja näiden laajamittainen sijoittaminen Mustalaislähetyksen lastenkoteihin, millä pyrittiin yhtä paljon romaniväestön assimiloimiseen kuin sosiaalipoliittisiin tavoitteisiin.

Tässä tilanteessa suuri suomalainen muuttoaalto Ruotsiin vei mennessään huomattavan osan Suomen romaneista – niin suuren osan, että 1970-luvun lopussa esitettiin jo arveluita kansallisen romaniväestön katoamisesta Suomesta kokonaan, ellei hallitus rupea toimiin näiden aseman parantamiseksi (*Savon Sanomat* 7.11.1979). Maantieteellisesti lähtijöitä oli kautta koko maan, mutta erityisesti Pohjanmaalta, jossa oli vanhastaan paljon kytköksiä ja lyhyt maantieteellinen etäisyys Pohjanlahden toiselle puolelle. Ruotsiin mentiin joko autolla Haaparannan kautta kiertäen tai sitten lautalla Vaasasta, Turusta tai Helsingistä. Muuttokohteen valinta noudatti klassista ketjumuuton mallia; haastatellut, jotka olivat nuorena tai aikuisena itse muuttaneet Ruotsiin, kertoivat lähes poikkeuksetta muuton tapahtuneen ensi vaiheessa maassa jo asuvan sukulaisen luokse. Pääkohteet olivat samoja kuin muillakin suomalaisilla: erityisesti muuttokohteina erottuivat Tukholma, Göteborg, Norrköping, Västerås ja Eskilstuna (Statens invandarverk 1970).

Sopeutumista ja äkkilähtöjä

Senja ja Viki ovat löytäneet kiinteän maaperän Ruotsissa. Kuitenkin vain harvat niistä sadoista romaaneista, jotka ovat paremmat tulevaisuuden toivossa matkustaneet Ruotsiin, ovat onnistuneet. Senja ja Viki ovat seuranneet monien romanien kohtaloa vuosien aikana. He asuvat keskustassa ja lähellä Suomen laivoja; tilapäisiä vieraita on paljon, he eivät voi ajaa pois ihmisiä, jotka tyhjin käsin saapuvat Suomesta toivoen löytävänsä kiinnkohdan Ruotsissa. Useimmat ovat saaneet kääntyä takaisin epäonnistuneina. (*Apu* 6.5.1967.)

Muutos köyhän Suomen takamailta ja hökkelilylistä lähiöiden ja tehtaiden Ruotsiin oli monille alkuun shokki, ja tuonnempana kerrotaan muutokseen liittyneistä vaikeuksista. Ruotsiin jääneiden haastatteluissa tulee kuitenkin usein myös esille, että pako köyhyydestä kannatti: monet perheet onnistuivat todella nostamaan elintasoaan nopeassa tahdissa. Keskeinen tekijä 1960-luvun lopulta 1970-luvun puoliväliin oli ruotsalaisten työmarkkinoiden vahva veto.

Suomalaisten työllistymiseen Ruotsissa vaikutti paitsi teollisuuden työvoimatarve, myös maahanmuuton sääntelyssä tapahtuneet muutokset. Vielä toisen maailmansodan jälkeisinä vuosikymmeninä Ruotsiin rekrytoitiin aktiivisesti työvoimaa muun muassa Jugoslaviasta, Turkista, Kreikasta ja Itävallasta. Vuodesta 1967 alkaen ei-pohjoismaisten työnhakijoiden täytyi kuitenkin järjestää työsuhde ja -lupa sekä asunto ennen muuttoa Ruotsiin. Rajoitusten seurauksena Suomesta tuli ruotsalaisen teollisuuden näkökulmasta erittäin kiinnostava maa matalapalkkaisen työvoiman rekrytointiin. Aktiivisen rekrytoinnin lisäksi elintasoerot ja muuton helppous synnyttivät todellisen massaliikkeen, ja vuonna 1970 Ruotsiin siirtyi ennätyselliset 90 000 suomalaista. (Korkiasaari & Tarkiainen 2000.)

Seija Ketolan ja Gunni Nordströmin vuonna 1970 toteuttamassa 180 Ruotsiin muutaneen romanin haastattelututkimuksessa yleisimmin mainittu syy Ruotsiin muuttoon oli työttömyys. Näin vastanneista 80 prosenttia kertoi tutkimuksen tekohetkellä myös saaneensa töitä ja 9 prosenttia päässeensä ammattikoulutukseen (Statens invandarverk 1970). Ruotsalaisten työmarkkinoiden öljykriisiä edeltäneinä "hulluuden vuosina" monet haastatellut kokivatkin aiemmin itselleen täysin uuden ilmiön, "värisokean" rekrytoinnin. Ensimmäistä kertaa elämässään monien romanien oli mahdollista päästä palkkatöihin siinä missä kenen tahansa muunkin. Aiemmin harjoitettujen ammattien kirjo kasvoi nopeasti, kun kokonaiset perheet pääsivät ruotsalaisten työmarkkinoiden imuun. Esimerkiksi ROM-SF-hankkeeseen haastatellun, vuonna 1912 syntyneen miehen ja tämän puolison kuvauksessa sinnittely rintamamiestilalla vaihtui nopeasti teollistuneeseen arkeen pariskunnan seurattua lapsiaan Ruotsiin:

V1: [...] -66 mää myin sen [tilan]. [...] ja muutettiin sitten tänne Mänttään. Ja lapset lähti Ruotsin puolelle. Niin me niiden perässä lähdettiin sinne sitten. Kerro se juttu.

V2: -69 mentiin Ruotsiin.

H: Ai te muutitta Ruotsiin silloin.

V1: Joo. Ja minä pääsin sitten tuonne makkaratehtaalle töihin.

V2: Me päästiin jokahinen töihin heti siellä. Minä olin semmosella ympan tehtaalla minä olin. Ja tuo oli makkaratehtaalla.

V1: J oli semmosella se oli 14-vuotijas tuo J se pääsi semmoseen...

V2: Katuharja töihin katuharjaa tehtiin siellä tehtaalla.

V1: A oli vielä sitten niin nuori että se ei päässy töihin. (ROM-SF 42, mies s. 1912.)

Romanit saivat töitä ennen kaikkea teollisuudesta (auto-, elintarvike-, tekstiili- ja pape-ritehtaat ja niin edelleen), rakennustyömailta sekä matalapalkkaisilta palvelualoilta (tiskarit, hotellien ja junien siivoojaporukat, vanhainkotien avustajat ja niin edelleen). Monet työsuhteet sijoittuivat kuitenkin suhdanneherkille aloille ja jäivät lyhytaikaisiksi. Useat haastatellut kuvasivatkin tiheää ja pitkään jatkunutta muuttojen sarjaa eri puolilla Ruotsia ja tähän liittyneitä lyhyitä työsuhteita.

Haastatteluissa tulee esille sukupuolittunut jako siinä, kuinka tärkeinä työpaikat nähtiin muuttopäätöksen syissä: siinä missä miesten haastatteluissa työ- ja kaupan-tekomahtodollisuudet nousevat vahvasti esille, naisten muuttolalle antamat syyt ovat monipuolisempia: niissä tulee esille erityisesti muiden kanssa tai muiden luokse muuttaminen, mutta myös Suomea paremmat asunto-olot ja sosiaaliset etuudet. Epävakaissa oloissa Ruotsin sosiaalietuudet olivatkin monille perheille tärkeä tulonlähde. Lisäksi esille nousi kaupusteluun liittyviä toimeentulotapoja. Suomalaiselle siirtolaisväestölle myytiin esimerkiksi Ahvenanmaalta tai Haaparannasta haettua suomalaismakkaraa ja muita tuttuja elintarvikkeita (esim. SKSÄ20100051a, mies s. 1946).

Useimmat romanit kohtasivat Ruotsissa alusta saakka haasteita. Länsi- ja Etelä-Suomen rannikkoalueilla eli perinteisesti myös ruotsinkielisiä romaniperheitä, mutta valtaosalle kielitaidottomuus oli vaikeasti ylitettävä muuri, jota pahensivat puutteet luku- ja kirjoitustaidossa. Heikkoa tai olematonta kielitaitoa ei kuitenkaan välttämättä pidetty ongelmana: sosiaalinen elämä keskittyi romanityhteisöjen sisälle, ja Rinkebyn kaltaisissa lähiöissä oli mahdollista elää lähes täysin suomenkielisessä ympäristössä – kuten sanottua, kaupanteon asiakkaat olivat useimmiten suomalaisia siirtolaisia. On kuitenkin selvää, että kielitaidon puuttuminen rajoitti sosiaalista ja taloudellista liikkumatilaa ja erityisesti työ- ja koulutusmahdollisuuksia. Toinen pullonkaula oli asuntopula, joka koetteli erityisesti Tukholmaan tai sen liepeille muuttaneita. Tarjolla oli paljon työpaikkoja, mutta vain vähän asuntoja. Ahtautuminen harvoihin sukulaisten hallussa olleisiin asuntoihin sekä nukkuminen autoissa ja purkutaloissa kuuluivatkin erityisesti alkuvuosina monien haastateltujen arkeen. Alkuvaiheen vaikeuksista huolimatta useimmat haastatellut kokivat asunnon saamisen olleen paljon helpompaa Ruotsissa kuin Suomessa.

Ruotsalaisten viranomaisten suhtautumisessa romanitulijoihin oli suuria paikallisia eroja. Muuttoliikettä ei yleisesti ottaen katsottu hyvällä, ja varsinkin Tukholmassa jopa epäiltiin, että Suomen viranomaiset työnsivät tarkoituksella Suomen romaneita Ruotsiin. Ulkomaalaisten romanien muutto Ruotsiin oli ollut kielletty vuosina 1914–1954, mutta vuonna 1954 voimaan tullut passivapaus esti käännyttämästä Suomen romaneita. Ruotsin mustalaiskomitea kuitenkin yritti saada Pohjoismaisen neuvoston avulla erityiskiellon, joka koskisi Ruotsiin pyrkiviä Suomen romaneita. Kun tämä ei onnistunut, Ruotsi kieltäytyi kohtelemasta Suomesta tulleita romaneja oman romanipolitiikkansa kohderyhmänä. (Pulma 2006.)

Romanien Ruotsin-siirtolaisuus ajoittui kuitenkin kansankotiprojektin voimakkaan laajenemisen vuosiin, ja monissa kunnissa romaneille pyrittiin vahvan sosiaalipolitiikan hengessä aidosti tarjoamaan mahdollisuus integroitua paikkakunnalle. Esimerkiksi Göteborgissa romaneille tarjottiin apua asuntojen hankkimiseen ja työllistymiseen sekä tulkkausapua, kielikurseja ja toimeentulotukea. Tällaisissa kunnissa romanit kohtasivat työnsaannin veroisen uuden kokemuksen, kun purkutaloihin ja tilapäismajoitukseen tottuneet perheet pääsivät asumaan moderneihin ja tilaviin kerrostaloasuntoihin. Toisaalla taas paikallisviranomaisten toiminta oli suoraa jatkumoa

vuosisataiselle syrjintäpolitiikalle, jonka tavoitteena oli ennen kaikkea "tattareina" pidettyjen häätäminen oman kunnan alueelta keinolla millä hyvänsä. Esimerkiksi Norrköpingissä romaniperheitä otettiin erittäin vastahakoisesti kuntien vuokra-asuntoihin, ja niitä, jotka eivät pystyneet hankkimaan asuntoa ja riittävää toimeentuloa, myös karkotettiin Ruotsista (Statens invandrarverk 1970, 12).

Kielitaidon, koulutuksen ja tuttavaverkostojen puuttuminen sekä ongelmat työn- ja asunnonsaannissa johtivat monien perheiden kohdalla nopeaan paluuseen Suomeen. ROM-SF-aineistossa tulee esille suuri määrä "kokeilijoita", joiden käynti Ruotsissa jäi lyhyeksi. Toisaalta tämä kertoi romanien kohtaamien vaikeuksien lisäksi myös Ruotsiin lähtemisen helpoudesta. Matkustaminen Ruotsiin muuttui 1960-luvun lopulla halvaksi ja helpoksi, ja 1970-luvun alussa lähes jokaisella oli sinne jo muuttaneita sukulaisia tai tuttuja. Kynnys lähteä Ruotsiin oli siis erittäin matala, mutta sama koski myös paluuta Suomeen, mikäli paremman elämän tavoittelu ei ottanut onnistuakseen. Lisäksi mukana oli myös lyhytaikaisia "tavoitemuuttoja", jotka liittyivät esimerkiksi ajokortin tai lisätulojen hankkimiseen; tästä näkökulmasta nopea paluu saattoikin olla merkki matkalle asetettujen tavoitteiden saavuttamisesta.

Ruotsin työmarkkinoilla tapahtui merkittävä käänne öljykriisin myötä 1970-luvun alkupuolella. Taloustaantuma muutti myös suhtautumista ulkomaisiin työntekijöihin kielteisemmäksi, ja viranomaisten lisäksi ammattiyhdistysliike pyrki vähentämään heidän osuuttaan työvoimassa. Ruotsalaisten työmarkkinoiden avoimuus alkoi vähentyä, ja myös sosiaaliturvan saantiperusteita tiukennettiin. Työvoiman maahanmuutto kääntyi nopeasti laajamittaiseksi ulkomaalaisten paluumuutoksi. Romanien kohdalla käänne tarkoitti ilmeisesti myös sitä, että vanhat romanivastaiset asenteet palasivat "normaaliksi" osaksi elämää hankaloittamaan työllistymistä ja sosiaalista liikkuvuutta. Ruotsin työministeriön tekemän selvityksen mukaan Ruotsissa asuvien työikäisten romanien työttömyysaste oli vuonna 1976 44 prosenttia (Arbetsmarknadsdepartementet 1976, 11), ja kaupustelun kaltaisten epävirallisten toimeentulomuotojen merkitys oli korostunut.

Samanaikaisesti kun kouluttamattomien ulkomaalaisten työnsaanti vaikeutui Ruotsissa, Suomi alkoi 1970-luvun jälkipuolella muuttua romanien kannalta parempaan suuntaan. Nopean kaupungistumisvaiheen jälkeen osa romaneista alkoi vähitellen päästä osallisiksi yleisestä elintason paranemisesta. Tärkeitä olivat lisäksi romanien syrjinnän kieltänyt laki vuonna 1970 sekä erityisesti vuonna 1975 annettu laki mustalaisväestön asunto-olojen parantamisesta, joista jälkimmäisellä alkoi tosin olla käytännön seurauksia kuntatason viivyttelyn vuoksi vasta vähitellen. (Siltanen 2015.)

Ruotsin ja Suomen välisen elintasoeron tasoittuminen hidasti siis muiden tavoin myös romanien muuttoliikettä Ruotsiin ja johti yleistyviin paluumuuttoihin. Kuitenkin sikäli kun eri viranomaistaholla esitettyjä arvioita voidaan pitää suuntaa antavina, suomalaisen romaniväestön suurin kasvu Ruotsissa ajoittui vasta 1970-luvun puolivälin jälkeiselle ajalle. Suomessa oli edelleen tekijöitä, jotka työnsivät romaneita Pohjanlahden yli, ja myös haastatteluiden perusteella lähtijöitä riitti runsaasti öljykriisin jälkeenkkin.

Elämää kahden puolen Pohjanlahtea

Kuten sanottu, huomattava osa ROM-SF- ja Suomen romanien historia -hankkeiden tavoittamista romaneista tuli Ruotsiin lähinnä kokeilemaan onneaan ja palasi pian Suomeen. Ruotsiin jääneidenkään kohdalla kytkeytyminen uuteen yhteiskuntaan ei kuitenkaan ollut itsestään selvää, ja myös pidempiaikaisilla siirtolaisilla siteet yli Pohjanlahden pysyivät yleensä vahvoina. Lähes jokainen haastattelemamme kertoja kävi Ruotsissa asuessaan säännöllisesti Suomessa ja vietti siellä perheineen varsinkin kesät. Vierailut Suomessa sekä ylläpitivät että olivat seurausta tiiviistä sukusiteistä. Esimerkiksi ROM-SF-hankkeeseen haastateltu, edellä siteerattu rintamamiestilallinen piti myös asuntoa Suomessa valmiina mahdollista paluumuuttoa varten. Kahden Ruotsissa vietetyn vuosikymmenen jälkeen kertoja puolisoineen palasikin Suomeen osan lapsista jäädessä Ruotsiin:

H: Varmaan oli vaikeeta täällä sitten alottaa uuvestaan? [...]

V1: No meillä oli täällä koti orottamassa meitä. Me emme oo koskaan...

V2: Me oltiin talavet Ruotsissa ja kesät täällä.

V1: ...kiinteistöjä myyty täällä että meillä on ollu koti täällä aina. Että on ollu kotimies sitten hoitamassa täällä. Mutta nyt kun on lapset maalimalla niin me ollaan täällä nyt kumminkin sit. (ROM-SF 42, mies s. 1912.)

Pohjanlahden "kapeus" ja eläminen sen molemmin puolin nousivat vahvasti esille Ruotsissa tekemissämme haastatteluissa ja näkyivät useimpien haastateltujen arkielämässä monella eri tasolla. Irrallisuutta ruotsalaisesta yhteiskunnasta osoitti jo sekin, että useitakin sukupolvia Ruotsissa eläneiden romaniperheiden jäsenillä oli yleensä edelleen vain Suomen kansalaisuus. Monien ensimmäisen polven muuttajien ruotsin kielen taito oli lisäksi jäänyt vuosikymmenien maassa asumisesta huolimatta vajaaksi. Tämä on rajoittanut kanssakäymistä muiden kuin suomenkielisten kanssa, mutta on ollut myös seuraus nimenomaan suomalaissiirtolaisiin keskittyneestä tuttavapiiristä. Näiden joukossa on ollut romanien lisäksi muita suomalaisia, jotka päätyivät Ruotsissa usein samoihin taajamiin ja työpaikoille romanien kanssa. Vaikka Ketola ja Nordström raportoivatkin vuonna 1970 suomalaisromanien ja muiden suomalaisten välien olleen etäisiä (Statens invandrarverk 1970), haastattelumme perusteella suomalaissiirtolaiset vaikuttavatkin keskeisiltä oman ryhmän ulkopuolisilta kontakteilta ensimmäisen sukupolven ruotsinsuomalaisille romaneille.

Tärkein haastatteluissa esille noussut syy jatkuvaan pendelöintiin Suomen ja Ruotsin välillä, ja samalla sen seuraus, oli useimpien perhekuntien jakautuminen molempiin maihin. Jokainen Ruotsissa asuva haastateltumme, jolla oli aikuisia lapsia, kertoi ainakin yhden näistä asuvan Suomessa. Ja kääntäen esimerkiksi Ruotsissa haastattelumatkamme aikana käymässä ollut vuonna 1946 syntynyt nainen oli muut-

tanut joitain vuosia sitten takaisin Suomeen, mutta oletti reissaamisen maiden välillä jatkuvan lastensa ja lastenlapsiensa vuoksi:

H1: Te asuite niinku oikeestaan sama suku asu sitte oikeestaan kahessa maassa siinä 90-luvun lopulla ja tollain et semmonen kymmenen vuotta te ootte asuneet sillain edes sun takas

V: joo ees takas aivan pitää paikkansa

H2: no se on tosi raskasta semmonen

V: se oli

[...]

H1: mut R jos sulta kysyttäis että että mikä maa sulle on niinkun tärkeämpi tai mikä maa rakkaampi

V: Suomi

[...] H2: nii on elikkä aika silleen et voi olla näinki et te jäätte nyt Suomeen ku te muutitte

V: no sitä ei tiiä koskaan mutta tiedättekö et mun lasta tulee välillä ikävä

H2: niin niin kun hän on tällä puolella, niin

V: niin, todellaki

H2: elikkä se jatkuu vaan se reissaaminen

V: niin, todellaki tulee, kyllä mä sielläki

H1: sul on lapsenlapset täällä

V: joo. (SKSÄ, nainen s. 1946.)

Myös sukujen vanhukset ja hautapaikat mainittiin toistuvasti syinä säilyttää yhteys Suomeen. Suomi ja suomalaisuus näyttäytyivätkin vanhemman polven haastatelluille tärkeinä identifioitumisen kohteina, ja jonkinasteinen kaipuu Suomeen tuli esille useimpien haastatteluissa. Ruotsissa kertojia pidättelivät erityisesti maassa asuvat aikuiset lapset ja näiden perheet, mutta silti muuton mahdollisuutta ei yleensä kokonaan suljettu pois: "Kyllähän jos sitä jos omat talot ois tuolla ni kyllähän sitä tulis ite lähettyä" (SKSÄ, mies s. 1959).

Toinen sukupolvi ja sosiaalinen eriytyminen

Maahanmuuttotutkimuksen klassisessa mallissa ensimmäinen maahanmuuttajapolvi keskittyy uudessa ympäristössä elämän materiaalien perusehtojen (asunto, toimeentulo ja riittävä kielitaito) turvaamiseen. Seuraava sukupolvi kasvaa puolestaan enemmän tai vähemmän osana uutta yhteiskuntaa, mutta joutuu vanhempiensa ja kohdemaan kulttuurin välissä kohtaamaan identiteettiä ja etniseen rajanvetoon liittyviä kysymyksiä (esim. Portes and Rumbaut 2001). Tässä luvussa käytämme termiä "toinen

sukupolvi” löyhästi: klassisesta mallista poiketen kaikki nuorempaan sukupolveen kuuluvat haastateltavamme ovat syntyneet Suomessa. ”Ensimmäisestä” muuttajapolvesta poiketen nämä ovat kuitenkin viettäneet lapsuutensa pääosin Ruotsissa, eivätkä ole tehneet muuttopäätöstä itse.

Tekemämme haastattelut ja esimerkiksi uskontotieteilijä David Thurfjellin (2013) romanien helluntailaisuutta koskevat tutkimukset antavat viitteitä toisen sukupolven romanisiirtolaisten eriytymisestä yhtäältä ruotsalaistuviin ”integroitujiin” ja toisaalta erillisestä etnisestä identiteetistä näkyvällä tavalla kiinni pitäviin ”perinteisiin” romaneihin. Omien tutkimustemme kannalta ensin mainittu ryhmä jäi tosin yhtä haastateltava lukuun ottamatta näkymättömäksi. Tämä johtui siitä, että pääsimme kontaktiimme kautta haastattelemaan ennen muuta henkilöitä, jotka ovat kiinteästi kytkeytyneitä ruotsinsuomalaiseen romaniyhteisöön ja identifioituvat vahvasti sen jäseniksi.

Tämä liittyy myös yleiseen kehäpäätelmään erottuviin vähemmistöryhmiin kohdistuvissa tutkimuksissa. Kulttuurien laidolle tai niiden ulkopuolelle päätyneet ovat vaikeammin havaittavia, ja rajautuvat siksi helposti tutkimusten ulkopuolelle tuottaen todellisuutta yksipuolisemman ja jähmeämmän kuvan vähemmistöryhmistä ja niiden rajoista. ”Integroitujien” olemassaolo ei kuitenkaan tutkimuksessamme jäänyt pelkkin arvailujen varaan. Useilla haastatelluistamme, joilla oli aikuisia lapsia, ainakin yksi näistä oli ”mennyt kaajeitten elämään” tai nähtiin ensisijaisesti ”ruotsalaisena”; nämä olivat siis työelämän, koulutuksen tai erityisesti avioliittojen kautta liittyneet ruotsalaiseen pääväestöön ja lakanneet noudattamasta romanikulttuuriin kuuluneita tapoja. ”Kaajeiden elämään menneisiin” pidettiin kuitenkin yhteyttä, eikä haastatteluissa tullut esille erityistä kielteisyyttä näitä kohtaan. Marko Stenroosin (2012) antropologian opinnäytetyössään esittämä oletus lisääntyvästä luovimisvarasta romani- ja valtakulttuurien välillä olevien elämässä tuntuukin haastattelujemme valossa uskottavalta.

Myös perinteiseen romanikulttuuriin sitoutuneet toisen polven romanisiirtolaiset olivat haastattelujen perusteella vanhempiaan jonkin verran ruotsalaistuneempia. Samalla monet heistä tuntuivat kuitenkin perineen aiemman sukupolven tietyn irrallisuuden tunteen ruotsalaisesta yhteiskunnasta. Romanisiirtolaisten kanssa vuosikymmeniä työskennellyt, pääväestöön kuuluva kertoja kiteytti toisen sukupolven kokemuksen käyttämällä näistä termiä ”laivalla kasvaneet”: tähän sukupolveen kuuluvat eivät välttämättä olleet käyneet koulua säännöllisesti Suomessa sen paremmin kuin Ruotsissakaan, eivätkä tunteneet kumpaakaan kunnolla kotimaakseen.

Esimerkiksi vuonna 1967 syntyneen haastatellun lapsuutta sävyttivät jatkuvat muutot molemmin puolin Pohjanlahtea. Koulunkäynti oli näissä oloissa vaikeaa, ja 1980-luvun alussa, vanhempien muuttaessa jälleen kerran Ruotsista Suomeen, hän teki ”radikaalin päätöksen” jäädä pysyvästi Ruotsiin. Kertoja kävi koulunsa loppuun, pääsi lukioonkin ja työllistyi, mutta kävi silti vielä 1990-luvulla ”kokeilemassa” Suomessa elämistä. Tämä kokeileminen ja siihen liittynyt havainto vierauden tunteesta myös Suomessa toistui muidenkin toisen polven haastateltujen kertomuksissa.

Yllä mainittu kertoja valitti edellisen sukupolven haastateltavien tavoin myös puutteita kielitaidossaan. Uutta oli se, että nyt myös suomen kielen täysipainoinen käyttäminen oli ongelma. Haastateltu kertoikin kuuluvansa vajaakielisten sukupolveen, joka ei ole kunnolla oppinut suomea sen paremmin kuin ruotsiakaan. Samalla kun läpi elämän jatkunut liike oli ongelmallistanut ajatuksen kansalaisuudesta, käsitys "mustalaisuudesta" ensisijaisena identiteettinä on vahvistunut. Kertoja toikin toistuvasti esille voimakkaan romani-identiteettinsä, ja siihen liittyvän me-muut-jaottelun:

[...] mun identiteetti ei ole sidottu mihinkään kansalaisuuteen vaan mä olen romani identiteetiltäni ja se on toinen asia sitte että mikä mun kansalaisuus on tai mikä mun nimi on niitä pystyy aina paperilla vaihtaa mutta etninen tausta siitä sä et pääse koskaan eroon joko sä oot sitä tai et... (SKSÄ, mies s. 1967.)

Myös muissa toisen polven haastatteluissa toistui samanlainen "maattomuuden" tunne ja siihen liittyvä romani-identiteetin ensisijaisuus. Esimerkiksi vuonna 1960 syntynyt naiskertoja oli yksi harvoista haastatelluista, joilla on Ruotsin kansalaisuus. Hän oli käynyt ruotsalaista koulua ja osasi myös kirjoittaa ruotsiksi. Silti Ruotsi samoin kuin Suomikin tuntui jollain tavoin vieraalta:

H1: [nimityksistä:] [...] sä et koskaan sano Ruotsin suomalainen tota

V1: en

V2: Ruotsin suomalainen mustalainen

V1: en ku mä en oo Ruotsin suomalainen ku mä oon Suomen mustalainen [...] eihän tämä on minun maa, tajuatko tämä Ruotti, silti, silti mä tunnen enempi niinku olevani suomalainen mustalainen [...]

H2: Onks teillä sit joskus ikävä Suomeen? kaipaatteks te jotain Suomesta?

V1: kyllä siel on kiva käyä olla viikon korkeintaan, mut sitte [...] emmä tiiä, siellä tuntuu niinkö että miten vaikka eihän tämä [Ruotsi] silti koskaan tuu mun koti- maaksi ei koskaan, mutta silti ku sä oot Suomessa sä oot vähän niinkö

H1: Sä oot niinku vieras, ehkä

V1: Joo. (SKSÄ, nainen s. 1960.)

Molemmin puolin Pohjanlahtea koettua vierauden tunnetta kompensoivat toisaalta romaniyhteisön tiiviit sisäiset välit. Ylisukupolvinen pitäytyminen "omassa porukassa" näkyi esimerkiksi siinä, että haastateltavien puoliso oli yleensä löytynyt ruotsinsuomalaisten romanien joukosta. Suomalainen kirkko ja helluntaiseurakunnan kokoontumiset olivat myös useille haastateltavillemme tärkeitä välineitä pitää yhteyttä ympäri Ruotsia hajaantuneisiin siirtolaisromaneihin. David Thurfjell (2013) on nähnyt helluntailaisuudella myös toisenlaisen funktion. Hänen mukaansa vahva helluntailaisuus selittyy osaltaan juuri ruotsalaisen nyky-yhteiskunnan ja romanikulttuurin vaatimusten sovittamattomalla ristiriitaisuudella. Syntyneessä

kulttuurisessa pattitilanteessa helluntailaisuus tarjoaa Thurfjellin mukaan paitsi henkilökohtaisen pelastumisen ideologian, myös eräänlaisen välitilan romani- ja valtakulttuurin välissä.

Kaiken kaikkiaan on selvää, että Ruotsista ei tullut "satumaata" kaikille. Ruotsiin tultiin tyypillisesti äkkilähdön kautta, ja usein sieltä myös lähdettiin samalla tavalla. Pisimmillään lähes 50 vuotta kestäneen Ruotsissa asumisen jälkeen monien haastattelujen elämässä näkyy edelleen tiettyä kiinnittymättömyyttä, joka tulee esille myös ambivalenttina kaipuusuhteena Suomeen. Jälkimmäinen on tietysti tyypillistä muillekin ruotsinsuomalaisille ja siirtolaisväestölle ylipäänsä.

Silti voidaan yleisesti sanoa, että suomalainen romaniväestö löysi Ruotsista uusia mahdollisuuksia maan korkeamman elintason, avoimempien työmarkkinoiden ja paremman sosiaaliturvan ansiosta. Siirtolaisuus nosti nopeassa tahdissa Ruotsin työ- ja asuntomarkkinoille sisään päässeiden elintasoja ja oli epäilemättä tärkeä tekijä myös romanien taloudellisen tilanteen parantumiselle Suomessa. Vaikka 1970-luvun puolivälin jälkeen etniset hierarkiat ja jaottelut tuntuvat palanneen romanien arkeen Ruotsissakin, haastattelujen valossa Suomen ja Ruotsin suurin ero löytyi ja löytyy edelleen jälkimmäisen kansainvälisemmässä ja suvaitsevammassa ilmapiirissä. Haastatteluissa esille nousseiden kokemusten yhdensuuntaisuus toistuikin tässä suhteessa: kaikki haastateltumme kokivat Ruotsin Suomea avoimempana maana, jossa "ei katsottu oliko mustalainen vai ei" (esim. SKSÄ20100042).

Lähteet

Painetut lähteet

Arbetsmarknadsdepartementet (1976). *Finska zigenare i Sverige. Rapport från arbetsgrupp inom arbetsmarknadsdepartementet*. Ds A 1976:4. Stockholm: Arbetsmarknadsdepartementet.

Sosiaali- ja terveysministeriö (2009). *Suomen romanipoliittinen ohjelma: Työryhmän esitys*. Helsinki: Sosiaali- ja terveysministeriö.

Valtion mustalaisasiain neuvottelukunta (1970). *Mustalaisten sosiaalisista oloista 1969*. Helsinki: Valtion painatuskeskus, jakaja.

Statens invandrarverk (1970). *Undersökning rörande finländska zigenares förhållande i Sverige. Dokumentationssektionen, dokumentnr 8/70*. Stockholm: Statens invandrarverk.

Haastattelut

ROM-SF-haastattelut. Romanielämäkertojen keräys-, taltiointi- ja julkaisemisprojekti. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Kansanrunousarkisto, äänitearkisto.
SKSÄ: Suomen romanien historia -hankkeen haastattelut. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Kansanrunousarkisto, äänitearkisto.

Kirjallisuus

- Häkkinen, Antti & Jarmo Peltola (2005). Suomalaisen "alaluokan" historiaa: köyhyys ja työttömyys Suomessa 1860–2000. Antti Häkkinen, Panu Pulma & Miika Tervonen (toim.), *Vieraat kulkijat – tutut talot. Näkökulmia etnisyyden ja köyhyyden historiaan Suomessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 39–94.
- Jeskanen, Inka (2012). "Ja nii meki lähdeitti sitte Ruotsii.": Suomen romanien muutto Ruotsiin 1960–1980-luvuilla muistelukerronnassa. Pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Jäppinen, Jere (toim.) (2009). *Varokaa mustalaisia! Väärinymmärryksen historiaa: Suomen romanien vaiheita ja kulttuuria*. Helsinki: Helsingin kaupunginmuseo.
- Korkiasaari Jouni & Kari Tarkiainen (2000). *Suomalaiset Ruotsissa. Suomalaisen siirtolaisuuden historia 3*. Turku / Jyväskylä: Siirtolaisuusinstituutti.
- Lainio, Jarmo (red.) (1996). *Finnarnas historia i Sverige 3*. Helsingfors: SHS/NM.
- Montesino Parra, Norma (2002). *Zigenarfrågan. Intervention och romantic*. Lund Dissertations in Social Work 6. Lund: Lund University.
- Myrskylä, Pekka (1978). *Maassamuutto sekä Suomen ja Ruotsin välinen muuttoliike 1950–1975*. Tilastokeskus, Tutkimuksia No 48. Helsinki: Tilastokeskus.
- Nordström, Gunni (2012). Sosiaalipoliittiset pakolaiset. Pulma, Panu (toim.) *Suomen romanien historia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 198–208.
- Portes, Alejandro & Rubén G. Rumbaut (2001). *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Pulma, Panu (1999). Kun mustalaiseleiri muutti kaupunkiin. Romanikysymys Helsingissä ja Tukholmassa 1950-luvulla. Jari Niemelä (toim.), *Ihmiset ovat kaupunki*. Turun Historiallinen Arkisto 53. Turku: Turun Historiallinen Yhdistys, 175-194.
- Pulma, Panu (2006). *Suljetut ovet. Pohjoismaiden romanipolitiikka 1500-luvulta EU-aikaan*. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino OY.
- Siltanen, Teemu (2015). *Slummeista lähiöihin ja sopeuttamalla tasa-arvoiseksi – Romanien asuttaminen osana Vantaan hyvinvointivaltio-politiikkaa vuosina 1970–1981*. Pro gradu -tutkielma. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Snellman, Hanna (2008). Suuri muutto Ruotsin lähiöihin. Kai Häggman (toim.), *Suomalaisen arjen historia 4. Hyvinvoinnin Suomi*. Helsinki: Weiling Göös, 126–141.

- Stenroos, Marko (2012). "Sitä ei voi olla tuntosarvet teipissä": romanikulttuurin performatiivisuus kulttuurien välitilassa. Pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Tervonen, Miika (2003). Tutuissa taloissa. Vaihtoverkostot, riippuvuus ja valta kiertävien romanien ja maanviljelijäväestön välisissä suhteissa 1920–1960. Sakari Saaritsa & Kari Teräs (toim.), *Työväen verkostot*. Helsinki: Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 215–234.
- Thurfjell, David (2013). *Faith and Revivalism in a Nordic Romani Community: Pentecostalism amongst the Kaale Roma of Sweden and Finland*. London: I. B. Tauris.
- Vehmas, Raino (1961). *Suomen romaniväestön ryhmäluonne ja akkulturoituminen*. Turku: Turun yliopisto.

11. "Aina on tavallaan jonkinlaisessa välitilassa" – Rajanylityksiä haastatteluaineistossa muuttoliikkeestä Suomesta Ruotsiin

Blanka Henriksson

Muuttoliikkeellä Suomesta Ruotsiin on pitkä perinne, ja vuonna 2018 yli 150 000 Suomessa syntynyttä asui läntisessä naapurimaassa (Statistiska centralbyrån 2018). Heistä noin neljäsosan arvellaan olevan peräisin Suomen ruotsinkielisestä vähemmistöstä (Parkvall 2009). Tähän ryhmään kuuluvat jakavat alkuperämaastaan huolimatta yhteisen kielen Ruotsin väestön enemmistön kanssa. Kielellisestä näkökulmasta he ovat siis jättäneet vähemmistön tullakseen osaksi enemmistöä. Keskityn tässä luvussa yhteen Ruotsiin nykyisin muuttavien suomenruotsalaisten ryhmään, 18–30-vuotiaisiin nuoriin aikuisiin, ja tämän nuoren siirtolaisvähemmistön kokemuksiin rajoista.

Analyysini pohjautuu maastamuuttajien omiin tulkintoihin muutostaan. Pyrin luvussani ymmärtämään performatiivisten rajojen (Rumford 2014) käsitteen avulla, mitä tarkoittaa olla nuori aikuinen (Arnett 2004; vrt. Zackariasson 2001) suomenruotsalainen maahanmuuttaja 2010-luvun Ruotsissa.

Luon ensin lyhyen katsauksen aiempaan tutkimukseen, joka käsittelee suomenruotsalaisten muuttoliikettä Ruotsiin ja nuoria aikuisia siirtolaisina. Sen jälkeen esittelen lähdeaineiston ja teoreettisen lähestymistapani, joka kiinnittyy rajojen ja vähemmistöjen tutkimukseen. Analyysini tuo esiin, miten valtio-, kieli- ja kulttuurirajat ilmenevät maastamuuttajien elämäntarinoissa.

Nuorten aikuisten muutto Ruotsiin

Itämeren yli muuttaminen on ollut tavallista aina viikinkiajalta lähtien. Hälsinglandin metsäsuomalaiset ovat parhaiten dokumentoitu etninen ryhmä Ruotsissa 1500–1600-luvuilla. Lisäksi esimerkiksi Tukholmassa suomalaisuus erottui selvästi 1600-luvulta 1800-luvulle, jolloin kaupungissa liikkui suomalaisia kalastajia, puuseppiä ja yläluokkaan kuuluvia (Jalamo & Ruster 1983; Korkiasaari & Tarkiainen 2000). Toisen maailmansodan jälkeen Ruotsi on ollut yksi suomalaisen muuttoliikkeen pääkohteita. Vuosina 1945–2000 Ruotsiin muutti yli puoli miljoonaa suomalaista (Korkiasaari & Tarkiainen 2000; Korkiasaari 2001; Björklund 2012). Vaikka suomenkielisen väestön muutto Ruotsiin on vähentynyt voimakkaasti viime vuosikymmeninä, suomenruotsalaisten muuttotahti on pysynyt tasaisena tai jopa kasvanut. Näin näyttää tapahtuneen vuoteen 2016 asti, jolloin muuttoliike saavutti huippunsa (Kepsu 2016; Kepsu & Henriksson 2019, 10). Erityisesti nuoret vaikuttavat haluavan muuttaa Ruotsiin pidemmäksi tai lyhyemmäksi aikaa. Maastamuutto on suomen- ja ruotsinkielisten suomalaisten osalta hieman erilaista. Ruotsinkielisistä siirtolaisista kaksi kolmasosaa on muuttanut Ruotsiin, kun taas vain joka viides suomenkielinen on valinnut tämän vaihtoehdon. (Kepsu & Henriksson 2019.)

Kun erityisesti nuorten aikuisten osuus maastamuuttajista on kasvanut, julkisuudessa on käyty keskusteluita ”aivovuodosta” ja Suomesta muualle suuntautuvasta ”muuttoaallost” (ks. esim. Nyberg 2016; Övergaard 2016). Vuonna 2015 suomalaisista siirtolaisista puolet oli 15–34-vuotiaita (Heikkilä & Alivuotila 2019), ja myös monet nykypäivän ruotsinkieliset muuttajat ovat nuoria. Pohjanmaalta ja Ahvenanmaalta muuttavat nuoret lähtevät usein Ruotsiin opintojen takia, kun taas Etelä-Suomesta ja erityisesti Turun ja Helsingin seuduilta muutetaan työn perässä (Kepsu & Henriksson 2019, 14). Maastamuuttajat olivat ennen 1990-lukua valtaosin suhteellisen matalasti koulutettuja ja löysivät töitä Ruotsin teollisuudesta (Häggström, Rosengren & Borgegård 1990; Svanberg & Tydén 1992). Nykyään muuttajat ovat kuitenkin korkeasti koulutettuja ja työllistyvät korkean osaamistason ammatteihin (vrt. Kepsu 2016; Hovi ym 2021).

Suomenruotsalaisten siirtolaisuutta on tutkittu huomattavasti vähemmän kuin suomenkielisten maastamuuttoa. Charlotta Hedberg (2004) on tarkastellut maantieteen väitöskirjassaan suomenruotsalaisten muuttoliikkeitä lähinnä määrällisin menetelmin ja väestötilastojen pohjalta. Samanlaisia näkökulmia tarjoavat esimerkiksi Hedberg & Kepsu (2003) ja Kepsu (2006). Hedberg (2006) on myös tutkinut haastatteluaineiston pohjalta siirtolaisten omia näkemyksiä siirtolaisuuden syistä. Uudempia tutkimuksia muuton motiiveista ovat julkaisseet Kepsu (2016) sekä Kepsu & Henriksson (2019). Korkea-asteen opintoihin tähtäävää muuttoliikettä on käsitellyt Henriksson (2021).

Tässä tutkimuksessa keskityn siirtolaisten teini-ikäisen ja aikuisuuden väliseen ajanjaksoon, jota leimaa identiteetin etsiminen ja kokeileminen. Arnett (2004) viittaa tätä elämänvaihetta läpi käyviin nuoriin aikuisiin termillä *emerging adults*. Jokaisella sukupolvella on omat kokemuksensa, joita ympäröivä yhteiskunta muokkaa. Nuoret aikuiset

voidaan nähdä ryhmänä, jolla on yhteinen yhteiskunnallinen ja kulttuurinen asema suhteessa aikuisiin. Samalla taloudelliset, poliittiset ja maantieteelliset tekijät kuitenkin luovat eroja nuorten välille ja yhdistävät heitä monissa suhteissa pikemminkin muiden sukupolvien edustajiin (Wyn & White 1997, 15). Vaikka koko elämänkulku voidaan nähdä jatkuvien muutosten ja liikkumisen prosesseina, joillekin elämänvaiheille nämä ovat muita tunnusomaisempia. Monille nuoruus on juuri tällainen ajanjakso. Nuoruudessa on tavallista luoda uusia sosiaalisia suhteita ja pyrkiä pois lapsuudenkodista. Jos nuori lisäksi opiskelee, hänen huomionsa kohdistuu uuteen, yleensä väliaikaiseen tilanteeseen, jolle on ominaista koulutus- ja ammatinvalintojen sekä niiden tulevaisuuden vaikutusten intensiivinen pohtiminen. (Zackariasson 2001, 30.)

Nuori aikuisuus on epävakauden aikaa, johon voi liittyä muuttamista maan tai tietyn pienemmän alueen sisällä. Tutkimusten mukaan nuoret aikuiset (iältään 20–30-vuotiaat) muuttavat muita ikäryhmiä useammin (Hedberg & Malmberg 2008, 8). Muuton syyt ovat usein käytännöllisiä ja riippuvat esimerkiksi työmarkkinoista, opinnoista tai perheestä. Maastamuuttoon voi innostaa se, että kansainvälisestä liikkuvuudesta on tullut tärkeä tekijä monen nuoren aikuisen identiteettiprosessissa (Hedberg & Malmberg 2008, 9). Pohjoismaiset nuoret aikuiset muuttavat lapsuudenkodistaan suhteellisen varhain muuhun maailmaan verrattuna. Esimerkiksi Slovakiassa ja Sloveniassa 70 prosenttia 18–34-vuotiaista asuu vanhempiensa kanssa, kun vastaava luku on 20 prosenttia Norjassa, Ruotsissa ja Tanskassa (Boverket 2013).

Siirtolaisten haastattelut

Tutkimuksen perustana oleva aineisto koostuu 20 kirjallisesta vastauksesta kyselyyn ”Tur och retur” (SLS 2306), jonka toteutti Svenska litteratursällskapet i Finland (SLS) vuonna 2016. Lisäksi hyödynnän 27 haastattelua, jotka tehtiin vuosina 2016–2018 Suomesta pääasiassa Göteborgiin, Tukholmaan tai Uumajaan muuttaneiden henkilöiden kanssa. Haastateltavat olivat haastatteluhetkellä 18–30-vuotiaita, ja he kuvailivat muuttoaan, joka oli tapahtunut vuosien 2010 ja 2017 välillä. Enemmistö haastateltavista oli naisia. Materiaalista ei kuitenkaan noussut esiin selviä sukupuolieroja, vaikka siirtolaisten kokemuksia toki määrittävätkin muun muassa sukupuoli, luokka ja etninen tausta. Henkilöt määrittelivät itsensä suomenruotsalaisiksi ja tulivat sekä ruotsinkielisistä että kaksikielisistä (suomi ja ruotsi) kodeista. Kaikki vastaajat asuivat edelleen Ruotsissa, ja olivat asuneet siellä puolesta vuodesta useisiin vuosiin. Joillekin paluu Suomeen oli edelleen itsestään selvä tavoite, toiset olivat epävarmoja ja osa puolestaan tiesi todennäköisesti jäävänsä uuteen kotimaahansa. Kyselyvastauksissa työ ja ura olivat yleisimpiä syitä muuttoon, kun taas suurin osa haastatelluista oli muuttanut lähinnä opiskelun takia. Tosin heidänkin joukossaan oli maastamuuttajia, jotka usean muun ulkosuomalaisen tavoin olivat päättäneet asua ulkomailla työn takia ja hankkiakseen

elämänkokemusta (Heikkilä & Alivuotila 2019). Suomenkielisillä alueilla kiinnostus ulkomailla opiskeluun on kasvanut merkittävästi 2000-luvulla (Kepsu & Henriksson 2019, 30), ja Pohjoismaissa opiskelijaliikkuvuus on kaksinkertaistunut vuodesta 1996 ja kasvaa edelleen (Nordiska ministerrådet 2015). Ruotsi on suomalaisten opiskelijoiden suosituin kohdemaana, ja ruotsinkieliset opiskelevat ulkomailla suomenkielisiä yleisemmin (Opetushallitus 2018).

Haastatteluiden koulutusaste vaihteli, mutta suurimmalla osalla oli jonkinlainen korkeakoulutus, tai he suorittivat parhaillaan korkeakouluopintoja. Suurin osa oli muuttanut yksin, mutta aineistossa oli myös esimerkkejä yhdessä muuttaneista nuorista pariskunnista, sekä tapauksia, joissa pariskunnan toinen osapuoli oli muuttanut ensin. Vastanneista 18 oli muuttanut Uudeltamaalta, 16 Pohjanmaalta, kymmenen Turunmaalta ja neljä Ahvenanmaalta. He asuivat haastatteluhetkellä Ruotsissa seuraavasti: Tukholmassa ja sen ympäristössä 24 henkilöä, Göteborgissa kahdeksan, Uumajassa yhdeksän, Skånessa ja Smålandissa kuusi sekä Keski-Ruotsissa yksi. Tekstissä haastateltuihin viitataan pseudonyymeillä.

Haastattelut olivat puolistrukturoituja elämäkerrallisia haastatteluja (ks. Fägerborg 2011). Keskityn haastateltujen kokemuksiin siitä, millaista on ollut muuttaa suomenruotsalaisena Ruotsiin. Haastattelut sisältävät henkilöiden itsensä rakentamia elämäntarinoita. Näiden tarinoiden kautta on mahdollista tutkia merkityksien ja identiteetin rakentamista (Svensson 1997). Kun haastateltavat kertovat omista kokemuksistaan, he tekevät valintoja sen suhteen, mitä he tuovat esille ja millä tavalla saavat välitettyä haluamansa merkitykset (Palmenfelt 2017, 33). Tarinoita ohjaavat haastattelijan esittämät kysymykset, mutta myös haastateltujen odotukset, jotka kohdistuvat haastatteliin ja siihen, mistä haastattelussa pitäisi heidän mielestään olla kyse (vrt. Pripp 2011). tarinat luodaan dialogissa ympäröivän yhteiskunnan kanssa ja eräänlaisena kommenttina siihen (Nylund Skog 2005, 149). Tämä käy erityisen selväksi, kun haastateltavat puhuvat muutostaan Ruotsiin suhteessa julkisuudessa esitettyihin huoliin nuorten maastalähdöstä.

Edellä mainituista haastatteluista tein itse 14 projektin ”Go West – Life is better there? Unga finlandssvenskar berättar om sin migration till Sverige” yhteydessä. Kyseisessä projektissa tutkittiin nuorten suomenruotsalaisten muuttoa Ruotsiin. Tein haastattelut kolmen kenttäjakson aikana Göteborgissa ja Uumajassa (2017) sekä Tukholmassa (2018). Otin yhteyttä haastateltaviin etsimällä Facebook-ryhmistä Ruotsissa asuvia suomenruotsalaisia ja lumipallomenetelmällä. Aiemmin mainitut 27 haastattelua ovat SLS:n arkistonhoitajien sekä SLS:n ohjaamien Åbo Akademin opiskelijoiden tekemiä.¹

Haastatteluissa painotettiin sitä elämänvaihetta, jolloin haastateltavat olivat muuttaneet Ruotsiin. Keskustelun lähtökohtana oli muuttopäätös, mutta haastatteluissa

¹ Blanka Henrikssonin haastattelut on arkistoitu Culturaan, joka on Åbo Akademin Kulttuuritieteiden arkisto Turussa. Loput haastattelut löytyvät Svenska litteratursällskapetin arkistosta Helsingistä.

käsiteltiin myös elämää suomenruotsalaisena Ruotsissa. Haastatteluissa kysyttiin, mil-laista oli olla suomenruotsalainen Ruotsissa, sekä haastateltavien suhteesta Ruotsiin, ruotsalaisiin, Suomeen ja muihin suomalaisiin siirtolaisiin.

Olen itsekin muuttanut, mutta toiseen suuntaan eli Ruotsista Suomeen, ja elän nyt Suomessa ruotsinkielisenä. Tämä tuli esiin haastatteluissa muun muassa riikinruot-salaisen aksenttini vuoksi. Minun ja haastateltujen jaettu kokemus maahanmuutosta ja tuntemus sekä suomalaisesta että ruotsalaisesta yhteiskunnasta synnyttivät haas-tattelutilanteessa yhteenkuuluvuuden tunteen, ja haastateltavat kenties olettivat, että ymmärtäisin paremmin heidän muuttotarinaansa. Muiden tekemissä haastatteluis-sa ei esiintynyt samaa siirtolaisuuteen perustuvaa yhteenkuuluvuutta, mutta kaikki haastatelijat olivat kuitenkin ruotsinkielisiä suomalaisia ja jakoivat toisin sanoen kokemuksen kielivähemmistöön kuulumisesta.

Performatiiviset rajat ja vähemmistönäkökulma

Teoreettinen lähtökohtani kiinnittyy kriittiseen rajojen tutkimukseen, jossa rajat näh-dään häilyvinä ja performatiivisina. Näin korostetaan, että rajoja luodaan jatkuvasti. Ne eivät ole luonnostaan olemassa, vaan ne materialisoituvat konkreettisten merkit-sijöiden kautta, kuten rajatarkastuksissa ja aidoissa, mutta myös kertomuksissa siitä, mitä rajan toisella puolella on (Rumford 2014, 69). Rajat eivät ole vain esteitä, vaan ne voivat myös yhdistää. Rumford (2014, 3) viittaa tähän termillä *engines of connectivity*. Raja merkitsee erontekoa ja liikettä, ja raja-alueet ovatkin usein dynaamisia, esimerkiksi silloin, kun ihmiset asuvat yhdellä puolella valtionrajaa ja työskentelevät sen toisella puolella (Palmehag ym. 2018).

Käsittelen tässä luvussa kolmea erilaista rajaa: valtionrajaa, kielirajaa ja kulttuu-rirajaa. Rajat toimivat eri tasoilla, ja vaikka institutionalisoitu valtionraja on ensi näkemältä selvin sen lakeihin ja hallintaan perustuvan aseman takia, suomalaisten maastamuuttajien vapaa liikkuvuus Pohjoismaissa tekee valtionrajasta suhteellisen merkityksettömän näiden etuoikeutettujen muuttajien elämässä.

Ruotsin ja Suomen välinen kieliraja on sen sijaan monin eri tavoin merkityksellinen. Kielirajat eivät välttämättä vastaa kulttuurirajoja, kuten esimerkiksi Ragna Ahlbäck (1945) on osoittanut. Tarkastelemalla maataloutta, rakennusten kuntoa ja liikennettä hän havaitsi, ettei suomen ja ruotsin kielialueiden välinen raja ollut Suomessa kult-tuuriraja.

Kulttuurirajojen voidaan sanoa olevan ”kestäviä, ajallisesti syvälle juurtuneita ra-kenteita maantieteellisessä tilassa” (Edlund 1997, 7). Niiden ei tarvitse olla yhteneväisiä poliittisten, institutionalisoitujen ja tunnustettujen valionrajojen kanssa, vaan ne ovat luonteeltaan usein ”henkisiä” (emt., 7). Kulttuurirajat eivät näy kartoissa, mutta toimi-vat Fjellströmin (1997) mukaan eräänlaisena henkisenä karttana. Näiden joustavien

ja näkymättömien rajojen sisällä ihmiset kokevat jakavansa kulttuurisia ilmaisuja ja arvoja ja siten kulttuurisen identiteetin (Fjellström 1997, 52).

Havaittuihin samankaltaisuuksiin ja eroihin perustuvat rajat eivät kuitenkaan ole ennalta määriteltyjä, vaan eri ihmiset määrittelevät niitä eri tavoin eri tilanteissa (Eriksen 1997b, 43–44). Muun muassa media, ihmisten kokemukset ja tarinat sekä stereotyyppiset käsitykset muodostavat arkipäiväisiä rajoja. Nämä rajat voivat luoda esteitä tai mahdollistaa strategioita. Omat, tulkintoihin perustuvat rajanmäärittelymme ovat kontekstisidonnaisia (Eriksen 1997a, 64).

Tutkimuksen aineistossa edellä mainitut kolme rajaa tulivat esiin eri tavoin, vaikka niistä ei välttämättä suoraan kysytty, eikä haastattelija tai haastateltava aina käyttänyt sanaa ”raja”. Haastateltavat lähtivät liikkeelle maastamuuttoon liittyvistä kokemuksistaan, mutta samalla nämä kokemukset kiinnittyivät muihin kertomuksiin, kokemuksiin ja käsityksiin siitä, millaista on olla siirtolainen ja suomenruotsalainen Ruotsissa. Kiinnittämällä huomioni performatiivisiin rajoihin keskityn siihen, miten kerronnan kautta välitetään kokemuksia johonkin kuulumisesta ja ulkopuolisuudesta sekä siihen, mikä on ajankohtaista vähemmistöön kuulumisen ja siirtolaisuuden kannalta.

Suomenruotsalaisia voidaan pitää etnisenä ryhmänä, koska he jakavat identiteetin, kulttuurin, sukuhistorioita ja yhteisöjä (Allardt & Starck 1981). Lisäksi he ovat Suomen perustuslain mukaan myös kielellinen vähemmistö Suomessa (Klinkmann, Henriksen & Häger 2017). Siirtolaistutkimuksessa suomalaiset ovat Ruotsissa suhteellisen hyvin tutkittu ryhmä (ks. esim. Häggström, Rosengren & Borgegård 1990; Korkiasaari & Tarkiainen 2000; Korkiasaari 2001; Kuosmanen 2001; Snellman 2005; Ågren 2006), mutta ruotsinkieliset suomalaiset näkyvät näissä tutkimuksissa harvoin. Syrjäytymisen kokemukset ovat suhteellisen yleisiä siirtolaisten keskuudessa. Vaikka Ruotsissa asuvat suomalaiset ovat kokeneet syrjäytymistä eri tavoin, kokemuksissa on huomattavia eroja äidinkielen perusteella. Ruotsiin muuttaville suomenruotsalaisille on suuri etu puhua ruotsia, mutta samalla he muuttavat vähemmistöstä toiseen: kielellisestä vähemmistöstä Suomessa osaksi Ruotsissa asuvaa suomalaisvähemmistöä.

Valtionrajasta tulee toissijainen

Kun nuoria siirtolaisia pyydettiin kertomaan muutostaan ulkomaille, Ruotsia kuvattiin usein ei vain maantieteellisesti vaan myös kielellisesti ja kulttuurisesti lähellä olevaksi. Lentokoneella ja laivalla pääsee nopeasti Ruotsiin, mikä helpottaa muuton lisäksi Suomessa olevan perheen vierailuja. Työvoiman liikkuvuudelle ei myöskään ole ollut Pohjoismaissa muodollisia esteitä 1950-luvun jälkeen (Kepsu & Henriksson 2019, 22). Ruotsiin liittyy tunne läheisyydestä, koska muuttajat liikkuvat alueella, joka eri syistä tuntuu ennakoitavalta ja käsiteltävissä olevalta. Liikkuminen maiden välillä onkin vaivatonta ja kohtuuhintaista, kuten Iris totesi: ”Se on kuitenkin niin lähellä, ja se, että

kotiin on vain 45 minuutin lento, tuntuu jollakin tapaa turvalliselta. Ei ole kuitenkaan niin kaukana (IFmgt 2018/008).²

Vaikka suurin osa haastatelluista ei ensin ajattellutkaan heillä olleen erityistä suhdetta Ruotsiin ennen sinne muuttoa, he kaikki olivat tarkemmin asiaa ajateltuaan käyneet siellä useita kertoja. Lisäksi he kokivat tuntevansa maan populaarikulttuuria ainakin jossain määrin, ja heillä oli myös tuttuja tai sukulaisia, jotka asuivat tai olivat asuneet Ruotsissa. Maa oli monille nuorille suomenruotsalaisille luontevasti läheinen naapurimaa – paljon suuremmassa määrin kuin esimerkiksi Venäjä tai Viro.

Suhteet muihin siirtolaisiin ovat olleet merkittäviä suomalaisten Ruotsiin muuton kannalta koko 1900-luvun ajan (Ågren 2006, 71). Yhtäältä muutto ohjautuu sinne, missä on tuttuja ihmisiä, toisaalta uuteen maahan saatetaan jäädä samasta syystä. Hanna Snellman (2005) korostaa, että myös aikaisempaan suomalaisten maastamuuttoon vaikuttivat ennen kaikkea sosiaaliset tekijät – keiden kanssa tai luokse muutettiin – pikemminkin kuin kotimaan olosuhteet tai muuttajien odotukset tulevaisuuden suhteen. Muutto helpottui, kun oli tuttuja, jotka saattoivat auttaa hankkimaan asunnon ja työtä ja selviämään mahdollisista vaikeuksista (Snellman 2005, 102–103; vrt. Kuosmanen 2001, 97). Harvat suomalaiset siirtolaiset muuttivat täysin omatoimisesti 1900-luvulla. Yleisempää oli muutto ryhmässä tai ketjumuutto, jossa muutama perheenjäsen tai ystävä muutti ensin ja toiset seurasivat perässä (Ågren 2006, 73). Vaikka ruotsinkieliset nuoret aikuiset eivät 2010-luvulla välttämättä muuta ryhmissä tai perheen mukana, kaikki haastatellut kertoivat jonkinlaisesta henkilökohtaisesta kontaktista Ruotsiin ajalta ennen muuttoa. Esimerkiksi Robert totesi: ”Olin lapsena paljon Ruotsissa. Ja erityisesti Ahvenanmaalta pääsi helposti Tukholmaan shoppailemaan, koska se on niin lähellä. Ja kaksi tätiäni asui jo Ruotsissa, ja Ruotsiin on ollut monia kontakteja (IFmgt 2018/009).”³

Robertin kuvaus on samanlainen kuin monen muun nuoren suomenruotsalaisen. Siihen kuuluu yhdistelmä lyhyitä lomamatkoja esimerkiksi ostoksille Tukholmaan sekä läheisiä tai kaukaisempia sukulaisia, jotka ovat asettuneet Ruotsiin. Ruotsi on yksinkertaisesti ”kartalla”; se ei ole tuntematon paikka.

Kuten eräs muuttaja muotoili, Ruotsi oli samalla ”sopivan kaukana”. Se oli ulkomaan, muttei samassa määrin kuin Manner-Eurooppa tai jokin erikielinen maa. Ruotsiin muutto oli ”yksinkertaista”, koska monet muut olivat muuttaneet sinne; koska siellä oli käyty ja oleskeltu aiemmin; koska kieltä osattiin; ja koska sinne oli halpaa, helppoa ja sujuvaa matkustaa. Sujuvuus liittyi osittain pohjoismaisten siirtolaisten turvattuun oikeudelliseen asemaan verrattuna moniin muihin maahanmuuttajaryhmiin, joille oleskelu- tai työluvan saaminen saattoi olla epävarmaa vuosien ajan. Myös osa haas-

² ”Det är ändå så nära och just det här att det är bara 45 minuters flyg hem känns tryggt på något sätt. Att man inte är så långt borta.”

³ ”Man har ju varit mycket i Sverige som liten. Och, eller speciellt från Åland då for man lätt över till Stockholm och shoppa för det är så nära. Och jag hade redan tidigare två mostrar som bor i Sverige, och man har ju haft massor av kontaktytor med Sverige.”

tateltavista sanoi, ettei etuoikeutetun asemansa vuoksi tuntenut olevansa maahanmuuttaja sanan varsinaisessa merkityksessä.

Internetin kanssa kasvaneen sukupolven (ks. esim. Bolton ym. 2013) on lisäksi helppo pitää yhteyttä perheeseen ja ystäviin sosiaalisen median kautta. Monet haastatelluista kuvasivat ystävien ja perheen kanssa pidetyn ahkeran yhteydenpidon pienentävän tunnetta fyysisestä etäisyydestä. ”Olen jatkuvasti yhteydessä Suomeen”, eräs kyselyvastaaja kirjoitti (SLS 2306). Joidenkin kuvauksissa yhteydenpito oli itse asiassa tiiviimpää kuin silloin, kun he asuivat Suomessa. Juuri poissaolo voimisti tarvetta pitää yhteyttä sukulaisiin ja ystäviin. Jotkut tyytyivät tekstiviesteihin ja puheluihin, kun taas toiset korostivat sosiaalisen median ja erilaisten verkkopohjaisten viestintäpalvelujen merkitystä yhteydenpidossa.

Myös Suomeen matkustaminen oli yleistä. Ruotsissa opiskelevat matkustivat kesäisin ”kotiin”, usein töihin, ja viettivät joulua perheen kanssa Suomessa. ”Lähden nyt taas kesäksi takaisin, ja koko viime kesän olin myös kotona Suomessa”, kertoi Agnes, joka opiskeli toista vuotta lääkäriksi (IFmgt 2017/077). Toiset yrittivät käydä kotona vielä useammin ja matkustivat Suomeen syksyn ja kevään pitkinä viikonloppuina. Työelämässä olevilla nuorilla aikuisilla oli myös tapana viettää joulua ja kesälomat Suomessa. Vapaa-ajan pedagogina työskentelevä Filippa kuvaili matkustamistaan seuraavasti: ”Ruotsissahan on 25 lomapäivää, kunnes täyttää 40. Neljä lomaviikkoa kesällä, kun koulu on kiinni, ja sen lisäksi viisi päivää. Olen siis matkustanut kotiin kesällä heinäkuussa ja joulun aikaan (IFmgt 2017/079).”⁴

Monet nuoret korostivat myös sitä, että hyvien kulkuyhteyksien ansiosta Suomessa asuvat ystävät ja perhe kävivät vierailulla Ruotsissa. Uumajassa asuva nuori perhe, Simon ja Louise (SLS 2308:146) sekä heidän pieni lapsensa, kertoivat saavansa runsaasti vieraita kotimaasta, koska Vaasasta pääsi helposti laivalla Ruotsiin. Lisäksi he kertoivat Uumajan olevan houkutteleva kaupunki ostosmahdollisuuksineen, joita esimerkiksi IKEA tarjosi. Heille oli erityisen tärkeää pitää yhteyttä vanhempaan sukupolveen, jotta heidän lapsensa voisivat ylläpitää suhdettaan isovanhempiinsa Suomessa. He käyttivät useita eri kommunikaatiokanavia, kuten Facetimea, Skypeä, puhelinta ja erilaisia pikaviestimiä.

Osloon 2000-luvun alussa muuttaneet nuoret ruotsalaiset kokevat tutkimusten mukaan oleskelevansa maassa, joka ei ole täysin ulkomaata. He eivät tunne itseään vain ruotsalaisiksi vaan myös pohjoismaalaisiksi tai skandinaaveiksi, ja siksi myös Oslostaa tulee jossain määrin koti jo ennen siellä asumista (Tolgensbakk 2014, 187). Itse tutkiman Ruotsiin muuttaneet nuoret saattoivat kokea olevansa jopa enemmän kotonaan Ruotsissa kuin esimerkiksi Helsingissä; tämä riippui siitä, mistä päin Suomea he olivat kotoisin. Siirtolaisuuden tutkimuksessa ruotsinkielisten muuttoliikettä Suomesta

⁴ ”I Sverige så har man ju 25 dagar semester fram tills man är 40. Fyra semesterveckor på sommarn när skolan är stängd och sen har jag fem dagar över. Så det har varit på sommarn som jag har åkt hem i juli, och kring jul.”

Ruotsiin pidetään toisinaan pikemminkin sisäisenä kuin kansainvälisenä muuttoliikkeenä (esim. Hedberg 2004; Kepsu 2006). Tilastot osoittavat, että Pohjanmaalta tulevat suomenruotsalaiset muuttavat useammin Ruotsiin kuin Suomen suuriin kaupunkeihin etelässä (Kepsu & Henriksson 2019, 7). Måns ja hänen tyttöystävänsä valitsivat Helsingin ja Tukholman välillä, kun he päättivät muuttaa pois Pohjanmaalta. Ruotsi tuntui enemmän kodilta kuin suomenkielinen Suomi ja Helsinki, jotka olivat ikään kuin rajan takana: "Valitsimme käytännössä Tukholman ja Helsingin väliltä. Tukholma vaikutti kiinnostavammalta, jollakin tapaa enemmän kodilta (SLS 2305:130)."⁵

Vaikka Ruotsi koettiin kotoisaksi, eikä sen mielletty olevan maantieteellisesti tai henkisesti liian kaukana kotoa Suomesta, sitä pidettiin kuitenkin myös uutena ja jännittävänä. Nuorena aikuisena on tyypillistä etsiä omaa paikkaa, uraa ja identiteettiä. Tämä etsintäaika voi joillain johtaa pitkä- tai lyhytaikaiseen oleskeluun ulkomailla (ks. esim. Lalander & Johansson 2002/2006, 94; Frändberg 2015). Useat haastatelluista selittivät muuttoaan Ruotsiin kaipauksella pois Suomesta. Halu lähteä pois voi liittyä osittain tarpeeseen haastaa itsensä, osittain liialliseen kodikkuuteen kytkeytyvään turvallisuuden tunteeseen, joka voidaan kokea suppeana tai rajoittavana (ks. Kepsu & Henriksson 2019, 45–46). Muutto Ruotsiin voidaan tällöin kokea seikkailuna, jossa heittäydytään kaikki tai ei mitään -asenteella kohti tuntematonta. Seikkailunhalu kannustaa tällöin tietynlaiseen rajan ylittämiseen.

Kielirajojen ylittäminen

Kielirajat eivät välttämättä noudata valtionrajoja. Ruotsilla on virallinen asema kahdessa maassa, ja sitä voidaan siis pitää monikeskisenä kielenä, jolla on kaksi tai useampi poliittista ja kulttuurista napaa (Soares 2014). Haastateltavat nuoret aikuiset ovatkin kokeneet monia tilanteita, joissa he ovat liikkuneet kielirajan yli. Heidän äidinkieltensä on ruotsi, mutta suomenruotsalaisena Suomessa asuminen merkitsee usein päivittäistä aktiivista tai passiivista yhteyttä suomen kieleen.

Ruotsiin muutto ei tarkoita tämän ryhmän osalta kielirajan ylittämistä vaan sen sisällä pysymistä. Heidän kokemansa raja ei viittaakaan Suomen ja Ruotsin väliseen rajaan vaan suomen ja ruotsin kielen väliseen rajaan. Ruotsiin opiskelemaan tai töihin muuttaneet nuoret aikuiset säilyttivät kieltensä, kun taas Suomeen jäävät joutuivat usein kohtaamaan kielirajan.

Ruotsiin muutto tarkoitti heille vähemmistöasemasta pääsemistä sekä sitä, ettei heidän tarvinnut pohtia omaa kielenkäyttöään tai sitä, miten "poikkeava" oli suhteessa enemmistöön. Oma vähemmistökieli, jota ei ehkä Suomessa voinut käyttää kaikissa

⁵ "Så då var det typ Stockholm eller Helsingfors som vi funderade på. Då kändes Stockholm mer intressant, mer hemma på något sätt än Helsingfors."

tilanteissa, olikin Ruotsissa hallitseva kieli, käyttökelpoinen (lähes) kaikkialla. Sekä yksi- että kaksikieliset muuttajat nostivat esiin kielen, ja kysymys siitä leimasi heidän kokemuksiinsa sekä ennen Ruotsiin lähtöä että sen jälkeen. Muuttajat kuvasivat, miten kokonaan ruotsinkielinen arki houkutteli heitä; niin opiskelu, työ kuin vapaa-aika onnistuivat nuorten omalla tunnekielillä. ”Juuri nyt vaikuttaa siltä, että haluan jäädä Ruotsiin. Siihen on syynä se, että täällä on enemmän oman alan töitä ja että voin käyttää omaa äidinkieltäni, mikä on todella tärkeää minulle. Voisin luultavasti muuttaa Suomeen, jos siellä olisi enemmän töitä ja osaisin paremmin suomea (+ jos voisin olla oma itseni suomeksi).”⁶ (SLS 2306.)

On helpottavaa tulla ymmärretyksi ja saada puhua omaa äidinkieltään kaikissa tilanteissa kenenkään kyseenalaistamatta. Eräs vastaaja kertoi Tukholmassa asuimisen hyvistä puolista seuraavaa: ”Se, että voi puhua ruotsia. Se, että äidinkielesi on yksikieli, jota voi aina käyttää.” Näin siitä huolimatta, että useat määrittelivät itsensä kaksikielisiksi tai ainakin kokivat omaavansa vahvan suomen kielen. Tosin oli myös niitä, jotka eivät mielestään pärjänneet lainkaan suomeksi. Kuten Filippa muotoili, on ”hieman hankalaa, kun kaikki toimii Suomessa suomeksi, vaikka sen ei pitäisi olla niin” (IFmgt 2017/079).

Elämän sujuminen helpommin omalla äidinkiellellä ei ole ainoa muuttoon kannustava syy. Muutamissa haastatteluisissa nousi esille Suomen kireämpi yhteiskunnallinen ilmapiiri, johon nähtiin syynä muun muassa oikeistopopulismien vahvistuminen politiikassa. Keskustelu kielten asemasta ja erityisesti niin sanotusta ”pakkoruotsista” eli pakollisesta ruotsin kielen opetuksesta suomenkielisille koululaisille nousi teemana esille muun muassa vuoden 2011 ja 2015 eduskuntavaaleissa. Suomessa on kielteisiä asenteita ruotsinkielisiä ja suomenruotsalaista kulttuuria kohtaan; jotkut ruotsin kielen vastustajat kyseenalaistavat ruotsinkielisten suomalaisuuden ja katsovat näiden saavan kielellisen asemansa vuoksi epäreiluja etuja (Saukkonen 2011). Nämä usein aggressiivisesti esitetyt mielipiteet jättävät jälkensä myös kokemuksiin rajoista ja ruotsinkielisyydestä. Linda kertoi, että ”tällä hetkellä ei ole niin mukavaa olla suomenruotsalainen Suomessa”, ja sen vuoksi hän oli ”hyvin epävarma muutosta takaisin Suomeen” (IFmgt 2017/080).

Kielelliseen vähemmistöön kuuluvalla kielenkäyttö on jatkuvasti ajankohtainen kysymys niin työssä kuin opiskelussa. Nuoret tutkivat itseään ja pohtivat, pystyvätkö suorittamaan opintojaan muulla kielellä kuin ruotsiksi ja hyödyntämään koko osaa- mis- ja oppimispotentiaaliaan myös jollain muulla kielellä. Muutto Ruotsiin tarkoittaa toisille ikään kuin muuttoa ruotsin kieleen, kun taas toisille se on muutto pois suomen kielestä (vrt. Kepsu & Henriksson 2019, 53–54; Henriksson 2021). Suomen kielen

⁶ ”Just nu lutar det mot att jag vill stanna i Sverige. Detta på grund av att det i min bransch finns mycket mera jobb här och jag får dessutom tala mitt modersmål, vilket är väldigt viktigt för mig. Jag skulle troligtvis flytta till Finland om det skulle finnas mera jobb och om jag skulle kunna tala bättre finska (+ kunna vara mig själv på finska).”

osaamisen merkitystä muuttopäätöksessä osoittaa se, että yksikielisistä ruotsinkielisistä perheistä muutetaan useammin Ruotsiin kuin kaksikielisistä (Hedberg & Kepsu 2003; Kepsu & Henriksson 2019). Kun lukion jälkeen hakeudutaan jatko-opintoihin, on mahdollista valita koulutus kielen mukaan, jolloin Ruotsin korkeakoulut ja yliopistot ovat vaihtoehtoja.

Osa Ruotsin toimialoista rekrytoi myös aktiivisesti työvoimaa Suomesta. Tällöin ruotsin kielen taito on usein etu tai jopa vaatimus työpaikan saamiseksi. Esimerkkejä aloista, joilla ruotsin kielen taito on tärkeää, ovat sairaanhoitoala (Berghäll 2016) sekä opetusala (Nyström 2017). Ruotsissa on pulaa pätevistä opettajista ja siellä tavoitellaan yhtä hyviä tuloksia PISA-tutkimuksissa kuin mitä suomalainen kouluopetus on saanut.

Kun on asettunut Ruotsiin ja alkanut elää ruotsiksi, myös niiden, jotka mielellään palaisivat, voi olla vaikea ylittää uudelleen kieliraja ja muuttaa takaisin Suomeen. Joissakin tapauksissa työkieli on esteenä: suomi on voinut ruostua tai Ruotsissa työkoemuusta saanut ei tunne alansa terminologiaa suomeksi. Useat haastatelluista kertoivat myös tuntevansa Ruotsissa, että he "voivat olla oma itsensä". Kun on saanut elää täysin omalla äidinkielellään, ajatus paluusta rajatumpaan elämään ei tunnu houkuttelevalta. "[Olen] päässyt liian kauas suurimmasta kotimaisesta kielestä [suomesta] tunteakseni, että minulla voisi olla ura kotiseudulla (vaikka siellä pääkieli olisi ruotsi)", eräs siirtolainen kirjoitti kyselyvastauksessaan (SLS 2306). Tutkimuksen aineistossa ei ollut paluumuuttajia, mutta monet siirtolaiset pohtivat tai olivat pohtineet paluumuuttoa.

Ruotsiksi käyty koulutus valmistaa työelämään ruotsin kielellä, jolloin paluu Suomeen voi tuntua kaukaiselta. Esimerkiksi Ruotsissa juristiksi opiskelevan on täydennettävä opintojaan päästäkseen töihin Suomeen, ja ammatin harjoittaminen vaatii suomen kielen syvällistä osaamista. Jos sen sijaan toimii vaikkapa hammaslääkärinä, Suomessa työskentely voi onnistua, kuten Stella muotoili: "Hammaslääkärillä on kuitenkin mahdollisuus kommunikoida eri tavalla ja [...] ei haittaa, vaikka sanoisi jotain väärin, eikä potilaan kanssa oikeastaan puhuta kovin paljon."⁷

Suomeen palaaminen merkitsi joillekin siirtolaisille suurempaa rajanylitystä kuin ensimmäinen muutto. Opiskelujen, harjoittelun tai määräaikaisen työn aikana saattoi lisäksi tapahtua asioita, jotka vaikuttivat voimakkaasti elämän suuntaan. Tyypillisiä esimerkkejä tästä olivat pidemmät tai vakituiset työsuhteet sekä kumppanin löytäminen tai muut läheiset ihmissuhteet, jotka pitivät Ruotsiin muuttaneen paikallaan.

Koska nuorena aikuisena tyypillisesti pohditaan, kuka on ja minne kuuluu, voi nuoren muuttajan identiteetti-prosessissa tapahtua myös paljon. Hänestä voi tuntua, että hän on löytänyt oman paikkansa ja yhteisön, jossa tuntee olonsa kotoisaksi. Tällöin voi myös tuntua pelottavalta jättää tähän liittyvä turvallisuuden tunne ja muuttaa takaisin. Jos muuttajan näkemys Ruotsista ei ole muuttunut tai se on parantunut, syy jäädä

⁷ "Som tandläkare kan man ju ändå, alltså man kan ju kommunicera på andra sätt och [...] det gör ingenting fast man säger fel och egentligen pratar man ju inte så jättemycket med sin patient."

vahvistuu entisestään. Uusi kotimaa saattaa tuntua enemmän kodilta riippuen sielä kuluneesta ajasta ja saavutetusta sosiaalisesta asemasta sekä siitä, ovatko muuttoon liitetyt tavoitteet tai unelmat toteutuneet. Onnistumisen tunne riippuu siitä, miten jälkikäteen tulkitsee erilaisia tapahtumia ja niiden seurauksia omassa elämäntarinassaan – onko kyseessä tarina epäonnistumisista vai menestyksestä (vrt. Palmenfelt 2017, 69).

Vaikka olisi muuttanut yksin Suomesta, muut ihmiset vaikuttavat usein syihin jäädä Ruotsiin tai muuttaa takaisin Suomeen. Kumppani, joka ei osaa suomea, tai jolla ei ole Suomen työmarkkinoille sopivaa ammattia, vaikuttaa tietysti paluupäätökseen. Myös pelkkä ajan kuluminen voi monilla alkaa vaikeuttaa ajatusta paluusta. He voivat kysyä itseltään, mitä taakse jätetystä on jäljellä ja kuinka paljon he itse ovat muuttuneet. Näin ajatteli esimerkiksi Signe: "(E)i siellä [Suomessa] ole minulle enää mitään (IFmgt 2018/003)."

Muuttajat kuvasivat usein muuttopäätöstään yhdeksi mahdollisuudeksi monista. Muuttoa ei aluksi myöskään pidetty pysyvänä ratkaisuna. Puhuttiin "jostakin ajasta", "muutamasta vuodesta" tai tietystä ajanjaksosta, jolloin suoritetaan opinnot. Elämäntarinoissa tuli kuitenkin esiin, että eri olosuhteet saattoivat johtaa lopulta siihen, että muuttajat jäivät Ruotsiin pidemmäksi aikaa kuin ehkä ensin luulivat. Edes ne vastaajat, jotka olivat aina halunneet lähteä Suomesta, eivät maininneet tehneensä päätöstä muuttaa pysyvästi Ruotsiin.

Elli Heikkilä (2011) kirjoittaa, että käsitykset Suomen työmarkkinoista vaikuttavat vahvasti siirtolaisten paluupäätökseen. Haluttomimpia suunnittelemaan takaisinmuuttoa olivat ne, jotka olivat muuttaneet juuri sen vuoksi, etteivät olleet löytäneet mielenkiintoista ja hyvin palkattua työpaikkaa Suomesta. Työmahdollisuudet ovat siis usein keskeisellä sijalla paluumuuttopäätöksissä. Useat Heikkilän vastaajista olivat menneet naimisiin ei-suomalaisen kanssa ja epäröivät mahdollista paluumuuttoa myös siksi. Myös omassa aineistossani Suomi näyttäytyi usein vaikeana muuttokohteenä ulkomaalaiselle puolisolle suljetuksi koetun suomalaisen mentaliteetin ja "vaikean" kielen vuoksi.

Käsitys työnäkymien heikkoudesta Suomessa oli monille tärkeä syy Ruotsiin jäämiselle. Joissain tapauksissa Ruotsissa hankittu erikoiskoulutus voi sopia parhaiten juuri sikäläisten työmarkkinoiden tarpeisiin, ja toisissa muuttaja on jo saanut jalansijaa alallaan Ruotsissa eikä siksi ole halukas siirtymään muualle. Ne, joilla on kokemusta työskentelystä molemmissa maissa, myös usein vertaavat maiden työilmapiiriä ja uramahdollisuuksia, ja vertailun tulos vaikuttaa asuinmaan valintaan.

Suomi – suomenruotsi – riikinruotsi

Vaikka kieli yhdistää ruotsinkielisiä muuttajia, sen käyttäminen ei silti ole useimmille muuttajille täysin suoraviivaista. Suomenruotsalaisten puhumaa ruotsia ei aina pidetä ruotsina, vaan heidän täytyy mukauttaa kielensä standardiruotsiin niin ääntämisen,

sanavalintojen kuin kieliopin osalta. Muuttajat siis kohtaavat äidinkielestään huolimatta tietynlaisen kielirajan, ja ottavat myös käyttöön strategioita sen ylittämiseksi. Vaikka molemmissa maissa puhuttu ruotsi periaatteessa katsotaan yhdeksi ja samaksi kieleksi, kielenkäytössä on niin huomattavia eroja, että suurin osa haastatelluista kertoi muuttaneensa kielenkäyttöään, jotta heitä ymmärrettäisiin paremmin tai pidettäisiin ruotsinkielisinä. Kielenkäyttöön liittyvä erilaisuuden tunne ei välttämättä katoakaan Ruotsiin muuton myötä kokonaan.

Vaikka suomenkielisen elämänpiirin jättäminen motivoi monia suomenruotsalaisia muuttajia, kieli voi saada uuden merkityksen Ruotsissa. Useat tutkimukseen osallistuneista eivät määrittelleet itseään täysin ruotsinkielisiksi, vaan heillä oli myös hyvä suomen kielen taito. Osa tuli kaksikielisistä perheistä tai oli käynyt osittain koulu suomeksi, mutta he määrittelivät itsensä suomenruotsalaisiksi. Toisilla oli heidän omien sanojensa mukaan heikko suomen kielen taito, mutta suomenkielisten tapaminen ja suomen puhuminen saattoi olla suomenruotsalaisena helpompaa Ruotsissa kuin Suomessa. Tässä yhteydessä suomesta tulee pikemminkin yhdistävä kuin erottava tekijä. Useat haastatelluista kertoivat, että he olivat rohkaistuneet puhumaan suomea Ruotsissa asuessaan. Siellä suomen kielen ei tarvinnut olla niin täydellistä, vaan yrittäminen riitti.

Suomen kielestä ja suomenkielisistä siirtolaisista tuli myös toisella tavalla osa identiteettiä. Kaikki haastatellut suomenruotsalaiset tunsivat itsensä suomalaisiksi – he eivät olleet ruotsalaisia. Emma, joka opiskeli Ruotsissa nimenomaan ruotsin kielen takia, kertoi, miten suomen kieli voi luoda sekä yhteenkuuluvuutta (Ruotsissa) että ulkopuolisuutta (Suomessa) paikan ja tilanteen mukaan:

H: Jos tapaatte suomenkielisiä suomalaisia, tunnetteko mitään yhteyttä heidän kanssaan?

E: Oikeastaan vain silloin, kun olen Uumajassa. Jos kuulen suomea Uumajassa, niin voin ajatella ”hei, täällä on joku Suomesta”. Mutta sitten kun lähdän Suomeen, Turkuun, ja siellä kaikki puhuvat suomea, en tunne yhteenkuuluvuutta. Silloin tunnen enemmänkin haluavani Ruotsiin, koska siellä on ruotsin kieli ja siellä tunnen oloni jotenkin kotoisammaksi. (IFmgt 2018/004.)⁸

Suomen kieli merkitsee Emmalle rajaa, mutta tämä performatiivinen raja erottaa hänet eri asioista riippuen siitä, missä hän on. Ruotsissa suomi edusti jotain, joka kuului

⁸ ”Om ni träffar finländare alltså finnar eller finskspråkiga, känner ni nån gemenskap med dom?”

Bara egentligen när jag är i Umeå. Om jag hör finska i Umeå så då kan jag känna ”oj, här är nån från Finland”. Men sen åker jag till Finland, till Åbo och så pratar alla finska och där känner jag inte samhörighet. Då känner jag mera att jag vill till Sverige, för att där är svenskan och där hör jag mera hemma på något sätt.”

hänen elämänsä ja kasvuympäristönsä, mutta Suomessa suomen ja ruotsin välinen kieliraja jälleen korosti hänen vähemmistöidentiteettiään ja siten jossain määrin myös ulkopuolisuuden tunnetta.

Kulttuurirajojen ylittäminen

Vaikka muuttaessaan Ruotsiin suomenruotsalainen liikkuu yhden kielialueen sisällä, hän saattaa kohdata kulttuurirajoja. Monet suomenruotsalaiset tuntevat Ruotsin hyvin – tutkimusmateriaalissa puhuttiin tutuista lastenohjelmista, populaarikulttuurista ja jopa politiikasta. On yleinen käsitys, että useat suomenruotsalaiset tuntevat paremmin ruotsalaista kuin kotimaansa populaarikulttuuria. Ruotsinkieliset voivat myös toimia siltana ruotsalaisten ja suomenkielisten välillä omaksumalla ensin uusia musiikki- ja vaatetyylejä lännestä (ks. esim. Klinkmann 2011, 241–242; Henriksson 2017). Pitkäaikainen yhteys Ruotsiin on luonut kokemuksia kulttuurisesta samankaltaisuudesta ja jaetuista referensseistä.

Tutkimukseen osallistuneiden keskuudessa yksi tavallinen syy muuttoon oli käsitys Ruotsista avoimempana maana ja ruotsalaisista suomalaisia sosiaalisempina ja vastaanottavaisempina. Nuoret käyttivät vastauksissaan käsitteitä mentaliteetti, mieli ja elämänasenne; asenne, joka sopi paremmin yhteen heidän omansa kanssa. Jonas Frykman (1993, 201) osoittaa, miten käsitystä ruotsalaisesta mentaliteetista ovat muovanneet kansalliset kertomukset muun muassa kaunokirjallisuudessa, populaarikulttuurissa ja suullisessa kerronnassa. Nämä mielikuvat eivät leviä ainoastaan maan sisällä, vaan ne ilmenevät myös ylirajaisina stereotyyppioina, joita henkilökohtaiset kokemukset voivat vahvistaa. Muuttajat viittasivat erilaiseksi (ja joskus myös paremmaksi) kokemaansa yhteiskunnalliseen ilmapiiriin, ja monet näkivät Ruotsin avoimempana yhteiskuntana, jossa on ulospäin suuntautuneita ihmisiä. Haastatellut kertoivat kokevansa vierautta Suomea ja suomalaisuutta kohtaan. Joidenkin haastateltujen kohdalla käsitys kulttuurirajasta ruotsalaisuuden ja suomalaisuuden välillä auttoi heitä tuntemaan olonsa kotoisammaksi uudessa kotimaassaan. Rajanveto tehtiin suhteessa suomenkieliseen Suomeen:

Carina: Niin. Kulttuuri... Kun siis asuin Suomessa, minua pidettiin melko ruotsalaisena omalla tavallani.

H: Miten?

Carina: Ehkä hieman avoimempana kuin tavallinen suomenruotsalainen, ehkä hieman suorasukaisempanakin. Sanoin usein, mitä ajattelin. Ehkä se ei ollut, en tiedä, tavallista. Erotuin myös muilla tavoilla, kuten syömällä kasvisruokaa ja vas-

tustamalla ydinvoimaa. [...] Siitä tuli sellainen juttu, että olin jotenkin enemmän ruotsalainen. (SLS 2309:2016.)⁹

Carinan muutettua Ruotsiin kokemus rajasta kuitenkin muuttui. Ehkä hän ei ollutkaan niin ”ruotsalainen” kuin oli luullut. Tutkimuksessaan 2000-luvun alun suomalaisista Yhdysvalloissa Kiriakos (2011) toteaa, että monet korkeakoulutetut muuttajat – *global professionals*, kuten hän heitä kutsui – puhuivat itsestään epätyypillisinä tai tavalla tai toisella muista poikkeavina muuttajina. Yksi yleisimmistä itsemäärityksistä oli ”epätyypillinen suomalainen”, joka pohjautuu stereotyyppiseen käsityksen ujoista, hiljaisista, varautuneista, vakavista ja aroista suomalaisista. Kiriakosin haastateltavat saattoivat sanoa, että he olivat liian puheliaita Suomeen ja siksi heidän täytyi muuttaa, mikä tuli esiin tässäkin tutkimuksessa. Monet haastateltavani yhdistivät suomenruotsalaisena olemiseen ulkopuolisuuden tunteen. He kertoivat, miten he olivat hakeutuneet Ruotsiin osittain siksi, että eivät sopineet Suomeen (ks. esim. Filippa IFmgt 2017/079).

Suomalaisuuden ja ruotsalaisuuden välisen kulttuurirajan ei kuitenkaan aina koeta koskevan suomenruotsalaisia Ruotsissa. Tähän vaikuttaa se, mihin piirteisiin nuoret siirtolaiset tarttuvat ja samastuvat. Ruotsalaisuuden ja suomalaisuuden, Ruotsin ja Suomen, välinen performatiivinen raja perustuu siirtolaisten muuttuviin käsityksiin sekä tilanne- ja paikkakohtaisiin kokemuksiin.

Uuden asuinmaan kohtaamiseen ja siten myös uuden elämän aloittamiseen liittyy monenlaisia odotuksia, eivätkä nämä tietenkään aina täyty. Myös erityyppisiä rajoja koskevat odotukset ohjaavat nuorten aikuisten muuttajien tulkintoja muutosta ja uuteen maahan asettumisesta. Kohdattu kulttuuriraja voidaan kokea myönteisenä, jolloin vahvistuu tunne siitä, että Ruotsi on muuttajalle oikea paikka, tai negatiivisena, jolloin rajan olemassaolo auttaa selittämään, miksi kaikki ei mennyt ihan niin hyvin kuin muuttaja oli ajatellut.

Aineistoissa nousi myös esille laajasti jaettu käsitys ”kansainvälisestä Ruotsista” (tai Tukholmasta). Ruotsissa koettiin kaiken kaikkiaan olevan enemmän mahdollisuuksia, ja sen nähtiin olevan ”lähempänä muuta Eurooppaa kuin me Suomessa”, kuten eräs kyselyvastaaja kirjoitti (SLS 2306). Hän viittasi myös työpaikkojen parempaan saatavuuteen omalla alallaan. Kansainvälisyyteen kuuluu positiivinen käsitys globalisaatiosta, ja monet, erityisesti Tukholmassa asuvat, korostivat, että kaupungin kansainvälisyys sai heidät tuntemaan olonsa kotoisaksi. Hehän olivat myös itse osa globalisaation

⁹ ”Ja, kulturen... Ja alltså, när jag bodde i Finland så ansågs jag vara ganska svensk i mitt sätt. Hurdå?

Kanske lite mera öppen än gemene finlandssvensk, kanske lite mera rakt på sak. Jag sa ofta vad jag tyckte och det var kanske inte så, jag vet inte, vanligt. Och så sysslade jag med konstiga saker som att äta vegetarisk mat och tycka att kärnkraft är dumt. [...] Det fanns ju som en grej, att man på något sätt var mera svensk.”

myötä kasvavaa ylijarajista liikkuvuutta. Monet Suomen ruotsinkieliset näkevät itsensä suvaitsevaisina ja kansainvälisinä (ks. esim. Backa 2017).

Kokemus kansainvälisyydestä voi puolestaan edistää tunnetta rajojen kapenemisesta. Nuoret globaalit kansalaiset voivat madaltuneiden rajojen maailmassa tuntea olonsa kotoisaksi missä tahansa maailmassa (Goulbourne 2010). Tästä huolimatta myös suomalaisuus kulkee mukana yhtenä osana identiteettiä. Antti Paasi (2001) onkin todennut, että paikallisuus ei häviä globalisaation myötä vaan usein pikemminkin vahvistuu.

Väliin joutuminen

Vaikka monet haastatellut pitivät itseään maailmankansalaisina tai osana ruotsalaista kielialuetta, aineistoissa nousi silti esille myös tilanteita ja paikkoja, joissa he kohtasivat vaikeasti ylitettäviä rajoja. Heidän ulkopuolisuutensa ruotsalaisessa yhteiskunnassa saattoi nousta esille joko heidän omissa tai lähipiirinsä kokemuksissa. Kyse saattoi olla vaikkapa ulossulkevasta kielenkäytöstä tai ruotsalaisen puhelinliittymän tai pankkitilin avaamiseen liittyvästä byrokratiasta. Joissain tilanteissa he olivat kuitenkin lopulta maahanmuuttajia, joilla oli eri kansallisuus kuin pääväestöllä.

Marja Ågren (2006, 53) kuvailee, miten suomalaisten maahanmuuttajien (joilla on suomenkielinen nimi) lasten ei ”anneta”, tai he itse eivät anna, kutsua itseään ruotsalaisiksi. Näin siitäkin huolimatta, että he puhuvat paremmin ruotsia kuin suomea, ovat syntyneet, käyneet koulua ja työskentelevät Ruotsissa ja heillä on Ruotsin passi ja kansalaisuus. Muut ihmiset eivät välttämättä hyväksy heidän identiteettiään ruotsalaisina. Tämä koskee myös muita pohjoiseurooppalaisia toisen sukupolven maahanmuuttajia Ruotsissa (ks. esim. Runforsin käsikirjoitus). Suomenruotsalaiset siirtolaiset voivat myös kokea, että heidän ”ruotsalaisuutensa” ei ”kelpaa”; ruotsalaisuuden ja suomenruotsalaisuuden välinen raja on selvempi ja jyrkempi kuin he olettivat. Tämä pätee erityisesti kieleen. Juuri kukaan haastatelluista ei ollut välttynyt omaan ruotsiinsa liittyviltä kommenteilta, ja moni oli kohdannut ennen kaikkea ymmärtämättömyyttä siitä, mitä tarkoittaa olla ruotsinkielinen suomalainen.

Samaan aikaan nuoret suomenruotsalaiset eivät epäile vähääkään kansalaisuuttaan; he ovat Suomen kansalaisia, äänestävät Suomen presidentinvaaleissa ja kannustavat Suomen maajoukkuetta jääkiekossa (esimerkki, jonka myös vähiten jääkiekosta kiinnostuneet saattavat ottaa esille). Ruotsalaisen pääväestön taholta koetut ennakkokäsitykset ja heidän kanssaan kommunikoidessa esiin nousseet kielivaikeudet osoittavat puuttuvaa kykyä erottaa suomalainen, suomenruotsalainen ja riikinruotsalainen. Tutkimusten mukaan 83 prosenttia ulkomailla (ei vain Ruotsissa vaan myös muissa maissa) asuvista suomenruotsalaisista tuntee yhteenkuuluvuutta ruotsinkieliseen Suomeen, mikä ilmenee esimerkiksi äänestämisenä Suomen vaaleissa ja vuosittaisina Suomen-vierailuina, mutta myös kiinnostuksena siihen, mitä Suomessa tapahtuu

sekä paikallisesti että esimerkiksi politiikassa (Himmelroos, Harjula & Vento 2020). Vanhempiin sukupolviin verrattuna heillä vaikuttaa kuitenkin olevan vähemmän tarvetta hakeutua suomenkieliseen tai suomenruotsalaiseen yhteisöön Ruotsissa (vrt. Henriksson & Österlund-Pötzsch, arvioitavana). Harva vastaajista oli mukana Ruotsin lukuisissa suomenruotsalaisten yhdistyksissä, ja vielä harvemmat hakeutuivat tilaisuuksiin, joissa suomen kieli toimi yhdistävänä tekijänä.

Yhteisestä kotimaasta huolimatta suomenkieliset ja suomenruotsalaiset maahanmuuttajaryhmät eroavat monissa suhteissa ratkaisevasti toisistaan. Suomenruotsalaisten on ollut helpompi integroitua ruotsalaiseen yhteiskuntaan, eikä heitä leimaa samanlainen ulkopuolisuus ja syrjintä kuin monia muita maahanmuuttajaryhmiä Ruotsissa. Kuitenkin, kuten Anne-Marie Ivars (1986) ja Charlotta Hedberg (2006) huomauttavat, myös suomenruotsalaiset voivat kaikesta huolimatta kokea Ruotsissa ulkopuolisuutta tai jopa "identiteetin menetystä" (Ivars 1986, 22). Osa heistä ei samastu vanhaan sen paremmin kuin uuteenkaan kotimaahansa, eikä myöskään Ruotsin suomenkielisiin maahanmuuttajiin. Miika Tervonen ja Inka Jeskanen (2012 ja tämä teos) osoittavat, että monet suomalaiset romanisiirtolaiset Ruotsissa jakavat osin tässä tutkittujen nuorten suomenruotsalaisten tunteen siitä, etteivät he koe oloaan täysin kotoisaksi kummassakaan maassa. Siirtolaistarinoina nouseekin esille ulkopuolisuuden tunteita. Molly kutsui itseään termillä *mellansak*, välissä olija; hän ei ole "ruotsalainen eikä myöskään suomalainen". Hänen kielellisen vähemmistön sivullisuuden tunne oli muuttanut toisenlaiseen ulkopuolisuuden tunteeseen, koska hän "on silti jonkin asteen muukalainen" (IFmgt 2017/081).

Kun jakaa Ruotsissa tunteen kulttuurisesta yhteenkuuluvuudesta ja osaa kielen ja kulttuuriset koodit, voi olla yllätys, kun ei pääsekään automaattisesti osaksi ruotsalaisuutta. Useita nuoria muuttajia vaivasi tunne siitä, että he eivät kuuluneet omaan maahansa, mutta eivät myöskään Ruotsiin. He olivat jossain näiden välissä. Esimerkiksi Stella ja Emma kertoivat keskustelun aikana:

Stella: Mutta onhan olemassa vähän sellainen kuva, että ruotsalaiset ovat avoimimpia ja sitten tulevat suomenruotsalaiset... [naurahtelua]

Emma: Kyllä, juuri niin.

Stella: ...ja sitten suomenkieliset. Että olemme välissä... Niin, sellainen kuva minulla on. Mutta tunne eroaa varmasti suuresti ihmisestä toiseen. (IF mgt 2018/004.)¹⁰

Ruotsiin muuttanut suomenruotsalainen ei aina kokenut olevansa ruotsalainen eikä suomalainen, eikä myöskään riikinruotsalainen tai suomenruotsalainen (vrt. Kepsu

¹⁰ "Men, man har ju lite den bilden av att svenskar är mest öppna och sen kommer finlandssvenskar...

^{1a} men precis.

- Och sen finner Att vi är som ett mellanting, såhär... Ja, typ den bilden har jag. Men det är säkert jättestor skillnad från person till person."

& Hedberg 2003). Jotkut haastateltavat toisaalta kuvasivat, miten he olivat "löytäneet kodin", tunteen rajan "oikealle" puolelle päätyemisestä. He tunsivat olonsa kotoisaksi ruotsalaisen yhteiskunnan ilmapiirissä ja nauttivat ruotsinkielisestä elämästä (vrt. Felicia IF mgt 2018/006). Toisissa tapauksissa kokemus oli kaksijakoisempi, ja sopeutumisen riippui tilanteesta ja paikasta. Tällaiseen ristiriitaisuuteen vaikutti varmasti myös se, että haastatellut olivat nuoria ja he elivät kokeilevaa elämänvaihetta, jossa kaikkea ei ollut lyöty lukkoon (Arnett 2004).

Pohjanmaalainen Felicia on kuvaava esimerkki siitä, kuinka monimutkaisilta rajat saattavat vaikuttaa. Felicia puhui suuren osan haastattelusta siitä, kuinka paljon paremmin hän viihtyy Ruotsissa kuin Suomessa, ja miten avoimet ihmiset puhuttelivat häntä. Samalla hän ei voinut missään tapauksessa pitää itseään ruotsalaisena, vaan hän määritteli itsensä suomenruotsalaiseksi ja suomalaiseksi. Vaikka hän teki tietynlaisen eron Ruotsiin, hän ei voinut kuvitella itseään Suomessa tulevaisuudessa. Tukholma oli hänen kotinsa, jossa hän oli asunut jo neljä vuotta: "Täällä tunnen oloni kotoisaksi." Toisille muuttajille suhde näihin kahteen maahan oli kaksijakoisempi, ja useat heistä sanoivat heillä olevan kaksi kotia, joissa oli erilaisia ihmisiä, paikkoja ja muita turvallisuutta ja yhteenkuuluvuutta luovia asioita (vrt. Povrzanović Frykman 2015).

Felicia vertasi itseään muihin Ruotsissa asuviin maahanmuuttajiin, joiden kanssa hänellä ei mielestään ollut mitään yhteistä: "Mutta niin voi sanoa kyllä, minähän en ole täältä kotoisin, mehän emme ole täältä. Sehän se on (IFmgt 2018/006)." Toisin sanoen Felician kokemuksesta Ruotsissa määritteli se, ettei hän ollut alun perin kotoisin sieltä, vaikka hän tunsikin kuuluvansa maahan. Jonkinlainen raja oli olemassa kaikesta huolimatta.

Kaiken kaikkiaan tutkituissa elämäntarinoissa nousee esille paradoksi, joka liittyy siihen, miten ruotsinkieliset suomalaiset muuttavat nuorena aikuisena Ruotsiin. Muutto on seikkailu, joka on jännittävä mutta silti turvallinen, uusi mutta silti tuttu, ulkomailla mutta silti lähellä, ja uudessa maassa on tuttu kieli ja kulttuuri, mutta ei kuitenkaan täysin. Kuten Iris asian ilmaisi: "(J)otain uutta mutta silti tosi turvallista, sama kieli ja sama kulttuuri jollain tavalla (IFmgt 2018/008)." Muuttajat liikkuvat vähemmistökielen asemasta enemmistökieleen, mutta oikeasti ruotsinkieliseksi (riikin-ruotsalaisessa merkityksessä) tulee vasta muutettuaan ääntämistä, sanavalintoja ja kielioppia. Vaikka muuttaja luulee tuntevansa ruotsalaista populaarikulttuuria hyvin, tulee aina vastaan myös tilanteita, joissa oma suomalainen identiteetti nousee esille, olipa kyse juhlaperinteistä, kuten pikkujouluista (Filippa IFmgt 2017/079), keskustelun koodistosta tai ruokalajeista (Ellen IFmgt 2018/002).

Ajattelen, että suomenruotsalaisena tuntee tai olen aina tuntenut olevani sekä osa suomalaista yhteiskuntaa että aina jotenkin sivussa. Ajattelen, että [se tosiaasia] että olen aina tuntenut itseni hieman ulkopuoliseksi, tekee minulle ehkä helpommaksi asua myös toisessa maassa. Niin... Aina on tavallaan jonkinlaisessa välitilassa. (Sonja IFmgt 2017/078.)

Nuorille aikuisille maahanmuuttajille Ruotsin ja Suomen välinen valtionraja ei useinkaan ole aina tärkein raja, saati läpäisemättömin. Suomi ja Ruotsi sijaitsevat eräänlaisella jatkumolla, jolla muuttajat ovat alituudessa liikkeessä suomalaisuuden ja ruotsalaisuuden välillä. Tämä mahdollistaa sen, että heidän on suhteellisen helppo tulla osaksi ruotsalaista yhteiskuntaa, mutta samalla he voivat kohdata ulkopuolisuuden tunteen riippumatta siitä, missä maassa on.

Lähteet

Arkistolähteet

Svenska litteratursällskapets (SLS) arkiv, Helsinki

Kysely Tur och retur SLS 2306

Haastattelut:

Anton SLS 2307:140 mies, Korppoo, TU
Asta SLS 2308:44 nainen, Kokkola, PO
Bastian SLS 2309:151 mies, Ahvenanmaa
Carina SLS 2309:2016 nainen, Jomala, AH
Elisa SLS 2308:147 nainen, Pietarsaari, PO
Hilma SLS 2305: 127 nainen, Kristiinankaupunki, PO
Måns SLS 2305:130 mies, Mustasaari, PO
Otto SLS 2307:148 mies, Parainen, TU
Rosa SLS 2307:149 nainen, Parainen, TU
Ruben SLS 2307:139 mies, Kaarina, TU
Simon & Louise SLS 2308:146 mies, Kruunupyy & nainen, Pedersöre, PO
Vilma SLS 2309:155 nainen, Kauniainen, UU

Åbo Akademi, Kulttuuritieteiden arkisto Cultura, Turku

Institutionen för folkdiktning (IF)

Kenttäpäiväkirjat ja haastattelut:

Agnes IF mgt 2017/077 nainen, Kemiö,
Amanda IF mgt 2018/007 nainen, Tammisaari, UU
Ellen IF mgt 2018/002 nainen, Vaasa, PO
Emma & Stella IF mgt 2018/004 nainen, Tammisaari, UU & nainen, Sulva, PO
Felicia IF mgt 2018/006 nainen, Vaasa, PO
Filippa IF mgt 2017/079 nainen, Korppoo, TU
Iris IF mgt 2018/008 nainen, Espoo, UU
Julia IF mgt 2018/010 nainen, Kauniainen, UU
Linda IF mgt 2017/080 nainen, Tammisaari, UU

Molly IF mgt 2017/081 nainen, Tammisaari, UU

Robert IF mgt 2018/009 mies, Maarianhamina, AH

Signe IF mgt 2018/003 nainen, Turku

Sonja IF mgt 2017/078 nainen, Tammisaari, UU

Kaikkien haastateltavien nimet on muutettu. Haastatellut ovat syntyneet vuosina 1988–1997. Luettelossa on kerrottu paikkakunta, jolta henkilö on muuttanut, sekä sen sijainti Suomessa. Lyhenteiden selitykset: UU – Uusimaa, TU – Turunmaa, AH – Ahvenanmaa, PO – Pohjanmaa.

Kirjallisuus

- Ahlbäck, Ragna (1945). *Kulturgeografiska kartor över Svenskfinland*. Helsinki: Svenska litteratursällskapet.
- Allardt, Erik & Christian Starck (1981). *Språkgränser och samhällsstruktur: Finlandssvenskarna i ett jämförande perspektiv*. Stockholm: AWE/Geber.
- Arnett, Jeffrey Jensen (2004). *Emerging Adulthood: The Winding Road from the Late Teens Through the Twenties*. Oxford: Oxford University Press.
- Backa, Andreas (2017). Tolerans som ideologi och hanteringsstrategi. Två finlandssvenska organisationers tal om tolerans. Sven-Erik Klinkmann, Blanka Henriksson & Andreas Häger (red.), *Föreställda finlandssvenskheter. Intersektionella perspektiv på det svenska i Finland*. Helsinki: Svenska litteratursällskapet, 277–300.
- Berghäll, Camilla (2016). Nya språkkrav för sjukskötare som vill arbeta i Sverige. Svenska Yle 27.6.2016. Saatavilla: <https://svenska.yle.fi/artikel/2016/06/27/nya-sprakkrav-sjukskotare-som-vill-arbeta-i-sverige>. Luettu 27.1.2020.
- Björklund, Krister (2012). *Suomalainen, ruotsalainen vai ruotsinsuomalainen? Ruotsissa asuvat suomalaiset 2000-luvulla*. Turku: Siirtolaisinstituutti.
- Bolton, Ruth N., A. Parasuraman, Ankie Hoefnagels, Nanne Migshels, Sertan Kabadayi, Thorsten Gruber, Yuliya Komariva loureiro & David Solnet (2013). Understanding Generation Y and Their Use of Social Media: A Review and Research Agenda. *Journal of Service Management*, 24 (3), 245–267.
- Boverket (2013). *Ungdomars boende – lägesrapport 2013*. Karlskrona: Boverket. Saatavilla: <https://www.boverket.se/globalassets/publikationer/dokument/2013/ungdomars-boende-lagesrapport-2013.pdf>. Luettu 2.11.2021.
- Edlund, Lars-Erik (1997). Kulturgräns norr: Förändringsprocesser i tid och rum. Presentation av forskningsprogram jämte en uppsats om tvärvetenskap. Lars-Erik Edlund (red.), *Kartan i kulturforskningens tjänst*. Umeå: Kulturgräns norr.
- Eriksen, Thomas Hylland (1997a). Kultur, kommunikasjon og makt. Thomas Hylland Eriksen (red.), *Flerkulturell forståelse*. Oslo: Universitetsforlaget, 57–72.
- Eriksen, Thomas Hylland (1997b). Identitet. Thomas Hylland Eriksen (red.), *Flerkulturell forståelse*. Oslo: Universitetsforlaget, 36–56.

- Fjellström, Phebe (1997). Mentala kartor i gränsland — belyst av människors livsmönster i det forna Tornedalen. Lars-Erik Edlund (red.), *Kartan i kulturforskningens tjänst*. Umeå: Kulturgräns norr, 52—59.
- Frykman, Jonas (1993). Nationella ord och handlingar. Billy Ehn, Jonas Frykman & Orvar Löfgren (red.), *Försvenskningen av Sverige. Det nationellas förvandlingar*. Stockholm: Natur och Kultur, 112—202
- Frändberg, Lotta (2015). "Året utomlands" och det unga vuxenlivets geografi. En studie av utlandsflyttningar, vuxenblivande och transnationell rörlighet bland unga. Göteborgs universitet.
- Fägerborg, Eva (2011). Intervjuer Lars Kaijser & Magnus Öhlander (red.), *Etnologiskt fältarbete*. Lund: Studentlitteratur, 85—112.
- Goulbourne, Harry (2010). *Transnational Families: Ethnicities, Identities and Social Capital*. London: Routledge.
- Hedberg, Charlotta (2004). *The Finland-Swedish Wheel of Migration. Identity, Networks and Integration 1976—2000*. Uppsala: Uppsala universitet.
- Hedberg, Charlotta (2006). Finlandssvenska "ansikten". Migrationskulturer och livsbanor. Marianne Junila & Charles Westin (red.), *Svenskt i Finland — finskt i Sverige. Om migration, makt och mening. 2 Mellan majoriteter och minoriteter*. Helsinki/Stockholm: Suomen ruotsalaisen kirjallisuuden seura/Atlantis, 149—185.
- Hedberg, Charlotta & Kaisa Kepsu (2003). Migration as a Cultural Expression? The Case of the Finland-Swedish Minority's Migration to Sweden. *Geografiska Annaler* 85B/2, 67—84.
- Hedberg, Charlotta & Bo Malmberg (2008). *Den stora utmaningen. Internationell migration i en globaliserad värld*. Underlagsrapport nr 18 till Globaliseringsrådet. Västerås.
- Heikkilä, Elli & Marko Alivuotila (2019). Finn's Contemporary Emigration Abroad, Their Profile and Willingness to Return Migrate: A Special View of Their Human Resources. Johanna Leinonen & Auvo Kostiaainen (eds.), *Transnational Finnish Mobilities: Proceedings of FinnForum XI*. Turku: Migration Institute of Finland, 185—200.
- Henriksson, Blanka (painossa). 'I Had to Move Somewhere: Leaving Finland to Study in Sweden. David Cairns (ed.), *Palgrave Handbook of Youth Migration*. Palgrave Macmillan.
- Henriksson, Blanka (2017). "Snusförbudet är ett hån mot vår finlandssvenska kultur!!!" — framställningar av minoritet, tradition och region i finlandssvensk snusdebatt 2008—2011. Sven-Erik Klinkmann, Blanka Henriksson & Andreas Häger (red.), *Föreställda finlandssvenskheter. Intersektionella perspektiv på det svenska i Finland*. Helsinki: Svenska litteratursällskapet, 167—199.
- Henriksson, Blanka & Susanne Österlund-Pötzsch (arvioitava). "Sverige känns inte som utomlands utan mer att man bara byter ort". Sverige som ett förlängt finlandssvenskt rum. Lena Marander-Eklund, Blanka Henriksson & Sofie Strandén (red.), *Tankevärldar och vardagsarenor. Berättade rum i ett föränderligt 1900-tal*. Helsinki: Svenska litteratursällskapet, 167—199.

- Himmelroos, Staffan, Harjula, Mikael & Isak Vento (2020). Den finlandssvenska diasporan. *Politiikasta.fi*. <https://politiikasta.fi/den-finlandssvenska-diasporan/> Luettelu 2.11.2021.
- Hovi, Tuomas, Tervonen, Miika & Heidi Latvala-White (2021). *Muuttuva ulkosuomalaisuus: Kyselytutkimus maastamuutosta ja ulkosuomalaisuudesta*. Turku: Siirtolaisuusinstituutti.
- Häggström, Nils, Annette Rosengren & Lars-Erik Borgegård (1990). *När finländarna kom – migrationen Finland-Sverige efter andra världskriget*. Gävle: Statens institut för byggnadsforskning.
- Ivars, Anne-Marie (1986). *Från Österbotten till Sörmland. En undersökning av emigration och språklig anpassning*. Väitöskirja. Studier i nordisk filologi 66, Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland 532.
- Jalamo, Taisto & Reijo Ruster (1983). *Sverigefinnar förr och nu*. Stockholm: Bonnier.
- Kepsu, Kaisa (2006). Finlandssvenska flyttningsmönster och språkgränser. Marianne Junila & Charles Westin (red.), *Svenskt i Finland – finskt i Sverige. Om migration, makt och mening. 2 Mellan majoriteter och minoriteter*. Helsinki/Stockholm: Svenska litteratursällskapet i Finland/Atlantis, 124–148.
- Kepsu, Kaisa (2016). *Hjärnflykt eller inte? En analys av den svenskspråkiga flyttningen mellan Finland och Sverige 2000–2015*. Magma-pamflett 2. Helsinki: Magma. Saatavilla: <http://magma.fi/wp-content/uploads/2019/06/95.pdf>. Luettu: 2.11.2021.
- Kepsu, Kaisa & Blanka Henriksson (2019). *Hjärnflykt eller inte? Del II. Svenskspråkig ungdomsflyttning till Sverige: trender och drivkrafter*. Helsinki: Tankesmedjan Magma. Saatavilla: <http://magma.fi/wp-content/uploads/2019/06/118.pdf>. Luettu: 2.11.2021.
- King, Russell (2002). Towards a New Map of European Migration. *International Journal of Population Geography* 8, 89–106. DOI: 10.1002/ijpg.246.
- Kiriakos, Carol Marie (2011). Finns in Silicon Valley: Motivations and Identities in Relation to Place. Elli Heikkilä & Saara Koikkalainen (eds.), *Finns Abroad. New Forms of Mobility and Migration*. Migration studies C21. Turku: Siirtolaisinstituutti, 103–126.
- Klinkmann, Sven-Erik (2011). *I fänrikarnas, martallarnas och dixietigrarnas land. En resa genom det svenska i Finland*. Helsinki: Svenska litteratursällskapet.
- Klinkmann, Sven-Erik, Blanka Henriksson & Andreas Häger (2017). Introduktion. Sven-Erik Klinkmann, Blanka Henriksson & Andreas Häger (red.), *Föreställda finlandssvenskheter. Perspektiv på det svenska i Finland*. Helsinki: Svenska litteratursällskapet, 9–25.
- Korkiasaari, Jouni (2001). *Suomalaisten Ruotsiin suuntautuneen siirtolaisuuden yhteiskunnalliset syyt 1900-luvulla*. Turku: Siirtolaisinstituutti.
- Korkiasaari, Jouni & Kari Tarkiainen (2000). *Suomalaiset Ruotsissa. Suomalaisen siirtolaisuuden historia, osa 3*. Turku: Siirtolaisinstituutti.
- Kuosmanen, Jari (2001). *Finnkampen. En studie av finska mäns liv och sociala karriärer i Sverige*. Göteborg: Gidlunds.
- Lalander, Philip & Thomas Johansson (2002/2006). *Ungdomsgrupper i teori och praktik*. Lund: Studentlitteratur.

- Madison, Greg (2006). Existential Migration. *Existential Analysis*, 17.2, 238–260.
- Nordiska ministerrådet (2015). Fortsatt politiskt stöd för ökad studentrörlighet. 5.5. Saatavilla: www.norden.org/sv/news/fortsatt-politiskt-stod-okad-studentrorlighet. Luettu: 30.9.2019.
- Nyberg, Björn (2016). Positiv grundton låter lockande. *Österbottens tidning*, 12.5.2016.
- Nylund Skog, Susanne (2005). Hisnande historier och talande tystnader. Charlotte Hagström & Lena Marander-Eklund (red.), *Frågelistan som källa och metod*. Lund: Studentlitteratur, 149–168.
- Nyström, Rebecca (2017). *Flyger till Finland i jakt på lärare*. SVT Nyheter, 20.3.2017. Saatavilla: <https://www.svt.se/nyheter/lokalt/vast/flyger-till-finland-i-jakt-pa-larare>. Luettu: 16.1.2019.
- Opetushallitus (2018). *Suomalainen tutkinto-opiskelu ulkomailla*. Saatavilla: www.cimo.fi/palvelut/tutkimus-ja_selvitystoiminta/suomalainen_tutkinto-opiskelu Luettu: 30.9.2019.
- Paasi, Antti (2001). Bounded Spaces in the Mobile World: Deconstructing 'Regional Identity'. *Tijdschrift voor economische en sociale geografie*, 93 (2), 137–148.
- Palmehag, Anna, Sofie Eriksson, Amanda Koverberg, Carl Hassellöf & Fredrik Nilsson (2018). *Mentala gränshinder: en studie av hur norska och svenska företagare erfar och uppfattar arbete över gränsen*. Malmö: Øresundsinstitutet. Saatavilla: <https://www.gransmojligheter.com/wp-content/uploads/2018/02/Mentala-gr%C3%A4nshinder.pdf>. Luettu: 2.11.2021.
- Palmenfelt, Ulf (2017). *Berättade gemenskaper. Individuella livshistorier och kollektiva tankefigurer*. Stockholm: Carlsson.
- Parkvall, Mikael (2009). *Sveriges språk — vem talar vad och var?* Rapporter från Institutionen för lingvistik vid Stockholms universitet. Stockholm: Stockholms universitet.
- Povrzanović Frykman, Maija (2015). Att höra hemma både "här" och där": transnationella familjer och materiella praktiker. *Laboratorium för folk och kultur*. Saatavilla: <https://bragelaboratorium.com/2015/05/27/att-hora-hemma-bade-har-och-dar-transnationella-familjer-och-materiella-praktiker/>. Luettu: 2.11.2021.
- Prupp, Oscar [1999] (2011). Reflektion och etik. Lars Kaijser & Magnus Öhlander (red.), *Etnologiskt fältarbete*. Lund: Studentlitteratur, 65–84.
- Rumford, Chris (2014). *Cosmopolitan Borders*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Runfors, Ann (käsikirjoitus). *Wanted and unwanted invisibility. Experiences of racialization among descendants of polish migrants in Sweden*.
- Saukkonen, Pasi (2011). *Mikä suomenruotsalaisissa ärsyttää? Selvitys mediakeskustelusta Suomessa*. Magma studie 1. Finlands svenska tankesmedja Magma. Saatavilla: <http://magma.fi/wp-content/uploads/2019/06/63.pdf> Luettu: 2.11.2021.
- Snellman, Hanna (2005). *The Road Taken — Narratives from Lapland*. Inari: Kustannus Puntsi.
- Soares, DSA (ed.) (2014). *Pluricentricity*. Berlin/Boston, DE: De Gruyter Mouton.

- Statistiska centralbyrån (2018). *Befolkning efter födelseland och ursprungsland 31 december 2017*. Saatavilla: <https://www.scb.se/hitta-statistik/statistik-efter-amne/befolkning/befolkningens-sammansattning/befolkningsstatistik/>. Luettu: 16.1.2018.
- Svanberg, Ingvar & Mattias Tydén (1992). *Tusen år av invandring: en svensk kulturhistoria*. Stockholm: Gidlund.
- Svensson, Birgitta (1997). Livstid. Metodiska reflektioner över biografiskt särskiljande och modern identitetsformering. Gunnar Alsmark (red.), *Skjorta och själ. Kulturella identiteter i tid och rum*. Lund: Studentlitteratur, 38–61.
- Tervonen Miika & Inka Jeskanen (2012). Satumaa vai umpikuja? Suomen romanien siirtolaisuus Ruotsiin. Sakari Saaritsa & Kirsti Hänninen (toim.), *Työväki maahanmuuttajana*. Helsinki: Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 183–200.
- Tolgensbakk, Ida (2014). *Partysvensker; GO HARD! En narratologisk studie av unge svenske arbeidsmigranternes nærvær i Oslo*. Väitöskirja. Oslo: Institutt for kulturstudier og orientalske språk.
- Wyn, Johanna & Rob White (1997). *Rethinking Youth*. London: SAGE Publications.
- Zackariasson, Maria (2001). *Maktkamper och korridorfester. En etnologisk studie av kulturella processer och gruppinteraktion i två studentkorridorer*. *Etnolore 23. Skrifter från etnologiska avdelningen*. Uppsala: Uppsala universitet.
- Ågren, Marja (2006). "Är du finsk, eller...?": *En etnologisk studie om att växa upp och leva med finsk bakgrund i Sverige*. Väitöskirja. Göteborg: Arkipelag.
- Övergaard, Linn (2016). Flyttvåg till Sverige oroar Henriksson. *Vasabladet*, 9.5.2016.

Vähemmistöt muuttajina -artikkelikokoelma tarjoaa tuoreen näkökulman muuttoliikkeiden ja toiseuksien historiaan käsittelemällä vähemmistöjen liikkuvuuteen liittyviä kokemuksia 1800-luvun lopulta nykypäivään. Kirjan yksitoista tutkimusartikkelia käsittelevät muun muassa Suomen taataarien ylirajaista historiaa, saamelaistaustaisia siirtolaisia Pohjois-Amerikassa, suomenjuutalaisten jatkosodan aikaisia evakointisuunnitelmia, sekä suomenruotsalaisten kuurojen maastamuuttoa Ruotsiin. Yhdessä kirjan luvut purkavat muuttoliikkeisiin ja ulkosuomalaisuuteen liittyviä hiljaisuuksia ja sokeita pisteitä ja haastavat kansallista katsetta muuttoliikkeisiin.



ISBN 978-952-7399-09-5 (nid.)

ISBN 978-952-7399-10-1 (pdf)

ISSN 2343-3493 (painettu)

ISSN 2343-3485 (verkkojulkaisu)

www.migrationinstitute.fi