

Diedut 2/2012

Statuksettomat saamelaiset
Paikantumisia saamelaisuuden rajoilla

Erika Katjaana Sarivaara

Akateeminen väitöskirja, joka Lapin yliopiston kasvatustieteiden tiedekunnan suostumuksella esitetään julkisesti tarkastettavaksi Lapin yliopiston Fellman-salissa kesäkuun 13. päivänä 2012 klo 12.

Ohjaaja: professori Kaarina Määttä, Lapin yliopisto
Esitarkastajat: professori Anna-Riitta Lindgren, Tromssan yliopisto;
professori Helena Ruotsala, Turun yliopisto

Vastaväittäjä: professori Tere Vadén, Aalto-yliopisto
Kustos: professori Kaarina Määttä

Diedut 2/2012

Statuksettomat saamelaiset
Paikantumisia saamelaisuuden rajoilla

Erika Katjaana Sarivaara

Esipuhe

Tutkimukseni on osa kielisosiologista tutkimusprojektia *Sámegeiela sirdá-seapmi iešguđet konteavsttas* (Saamen kielen siirtyminen eri konteksteissa), jota hallinnoi *Sámi allaskuvla* (Sámi University College) Norjan Koutokeinossa. Kyseinen projekti on osa laajempaa kansainvälistä IPY (*International Polar Year*) -projektia numero 783 *Speak locally – reach globally. Globalization Processes – Language, Literature and Media*. Hanketta johtaa professori Jon Todal. Kiitän Sámi allaskuvlaa saamastani taloudellisesta tuesta väitöskirjastipendin muodossa. Kollegoitani kiitän lämpimästi tutkimustyötäni kohtaan osoittamastanne tuesta. Erityiskiitokset työpaikkani kielisosiologian alan tohtoristipendiaateille Inker-Anni Linkolalle, Torkel Rasmussenille ja Inger Johansenille vertaistuestanne ja avustanne. Kiitän myös lämpimästi Jon Todalía kannustuksesta ja tuesta.

Suuret kiitokset tutkimuskumppaneilleni, jotka avasitte kokemusmaailmanne tässä tutkimuksessa. Keskustelumme saamelaisuudesta ja saamenkielisyydestä olivat antoisia. Kertomuksenne avasivat uusia näkökulmia tutkimaani ilmiöön, statuksettomien saamelaisten elämään. Kiitän myöskin työni korjausehdotuksista ja palautteestanne tutkimukseeni. Toivon, että tutkimusprosessista ja tuloksista on ollut hyötyä ja että ne tuovat iloa ja voimaannuttavat ensisijaisesti teitä, mutta myös koko pohjoisen yhteisöä.

Ohjaajalleni professori Kaarina Määtälle suuret kiitokset vankkumattomasta, asiantuntevasta ja lämminhenkisestä ohjauksesta ja kannustuksesta tutkimukseni eri vaiheissa. Määtän ohjaamassa jatko-opiskelijoiden ryhmässä on ollut hedelmällistä ja opettavaista avata ja pohtia tutkimukseeni liittyviä ongelmia. Lämpimät kiitokset myös Lapin yliopiston Kasvatustieteiden tiedekunnalle väitöskirjani teon varrella osoittamastanne tuesta ja avusta.

Väitöskirjatutkimuksen esitarkastajina ovat toimineet professorit Helena Ruotsala Turun yliopistosta ja Anna-Riitta Lindgren Tromssan yliopistosta. Kiitän teitä arvokkaista ja tarkoista kommentteista, joiden avulla tutkimukseni tarkentui ja edistyi edelleen.

Kiitokset Diedut-julkaisusarjan toimitusneuvostolle tutkimukseni julkaisemiseen osoittamasta taloudellisesta tuesta ja erityisesti Johanna Johansen Ijäkselle käsikirjoitukseni muutoseikkojen huolellisesta tarkastamisesta.

Minna Saastamoinen saattoi työni painokuntoon. Suomenkielisen oikoluvun on tehnyt Satu Uusiautti. Vesa Guttorm on tarkastanut saamenkielisen tiivistelmän kielen. Ellen Marie Jensen on toimittanut englanninkieliset tekstit. Kaija Anttonen on kääntänyt saamenkielisiä tekstejäni suomeksi. Kiitos teille!

Myös useat muut henkilöt ovat olleet apunani tutkimusprosessini eri vaiheissa. Rodney ja Mariann Francett kaikesta ystävällisyydestä ja avusta. Kiitos! Mikään tutkimus ei valmistu ilman tieteellistä argumentointia tiedeyhteisön kanssa. Kiitän erityisesti tutkijoita Annika Pasasta, Outi Korpilähdettä ja Päivi Maggaa antoisista keskusteluista ja kommenteista työtäni koskien.

Rakkaat ystävät, sukuni, perheeni ja elämäkumppanini Marko ovat kannustaneet minua tutkimustyöni varrella. Suurenmoinen äitini Tytti on ollut korvaamaton apu tutkijan arjessa ja *áhkkku* lapsilleni Juhán-Eemille, Miro Mikkalille ja Miiku Antelle. Kiitän teitä kaikkia lämpimästi.

Huhtikuun aurinkoisena iltana 2012 Inarin Juutuanvaarassa
Erika Katjaana Sarivaara

Čoahkkáigeassu

Stáhtuskeahtes sámít. Sajáiduvvan sápmelašvuoda ravddain

Sarivaara, Erika Katjaana
Nákkosgirji: Lappi universitehta

Dán dutkamušas buktojuvvo ovdan joavku, mii lea sámeservodaga marginálas. Joavku gohčoduvvo namahusain stáhtuskeahtes sápmelaččat sin juridihkalaš stáhtusa vuodul. Stáhtuskeahtes sápmelaš mearkkaša doabalaččat dan, ahte joavkku lahtuin ii leat sápmelašvuoda virggálaš stáhtus: sii eai gula Suoma sámedikki jienastuslohkui juoga nu sivas vaikko leat sámi sogalaččat. Oassi stáhtuskeahhtes sápmelaččain lea oahpahallan sámegeiela. Dát dutkamuš čiekŋu aiddo dákkár sámegeiela ealáskahtán stáhtuskeahtes sápmelaččaid dillái. Duohtadilis oassi sámegeielain lea jápmán, ja nu dutkanjoavkku oktan erenomášvuohčan šattai dat, ahte oassi sis lea gártan oahpahallat davvisámegeiela, mii ii leat leamaš soga álgo-sámegeiela. Sámegeiella lea leamaš jávkosis iešgudege soga vissis áigodaga. Dutkamis lea guovddážiis geiela ealáskahtin.

Dutkamušas suokkardallo sámegeielat stáhtuskeahtes sápmelaččaid servodatlaš sajádat ja giellageavaheapmi Suoma Sámis. Sámegeielat stáhtuskeahtes sápmelaččaid joavku lea heterogena: vásáhusat, identitehtat ja muitalusat leat áinnas seammá ollu go ieža muitaleaddjit. Dutkanmetodan lea narratiiva lahkonanvuohki, mii addá vejolašvuodaid buktit ovdan mánggalágan jienaid. Dutkanmateriála čohkiida logi fáddájearahallamis ja materiálas, mii lea čohkkejuvvon dokumentárafilmma ja dan ollái laktojuvvon jearahallanskovi doarjagiin. Dán dutkamušas guovddážiis lea giellasosiologiija, ja dan dihtii dutkanmateriála lea ráddjejuvvon guoskat daid olbmuid, guđet leat ealáskahtán sámegeiela ja váldán dan atnui.

Sámegeielat stáhtuskeahtes sápmelaččat huksejit identitehtaset sámeservodaga ravddain. Stáhtuskeahtes sápmelaččat leat dutkananalysas juhkkajuovvon guovtti jovkui dan vuodul, mo sii oidnet iežaset sajádaga sámi servodagas. Nubbin joavkun leat (1) diđošteaddjit ja nubbinges (2) integrerejeaddjit.

Diđošteaddjit čatnet iežaset sápmelašvuoda oassin sámeruohttasiid bokte. Sii vásihit, ahte stáhtuskeahtes dilli sámeservodagas hehte sin dovdamis gullevašvuoda sápmelašvuhtii. Dat mearkkaša, ahte sámedikki jienastus-logus lea váikkuhus olbmo identitehtii. Integrerejeaddjitges vásihit, ahte sii čatnasit sámeservodahkii sámeagiela máhtuset bokte, muhto sii eai liikká dovdda gullevašvuoda sámeálbmogii oassin iežaset stáhtuskeahtes sámeruohttasiid geažil. Bohtosat maiddái čájehit, ahte dán guokte joavkku ovttastahtá fuolla sámeagiela boahteáiggis ja ovddasvástádus áitojuvvon giela ealáskahttimis.

Sámeagielat stáhtuskeahtes sápmelaččaid joavku lea dutkamuša bohtosiid vuodul mánggadáfot dan hárrái, mo sii identifiserejit iežaset. Dát dutkamuš speadjalastá eará sámi identitehtadutkamušaid, main boahdá ovdan variašuvdna sápmelašvuhtii gullevašvuoda dáfus: oassi identifisere iežas sápmelažžan, oassi ii.

Čoavddasánit: eamiálbmogat, sápmelaččat, stáhtuskeahtes sápmelaš, giellaealáskahttin, kultuvrralaš identitehta, sajádat, narratiivvalaš dutkanvuohki.

Tiivistelmä

Statuksettomat saamelaiset. Paikantumisia saamelaisuuden rajoilla

Sarivaara, Erika Katjaana
Väitöskirja: Lapin yliopisto

Tutkimuksessa esitellään ryhmä, joka paikantuu saamelaisyhteisön rajoille. Ryhmä on nimetty statuksettomiksi saamelaisiksi heidän oikeudellisen asemansa vuoksi. Statukseton saamelainen käsitteenä tarkoittaa sitä, että ryhmän jäsenet polveutuvat saamelaisesta suvusta, mutta heillä ei ole saamelaisstatusta – heitä ei ole merkitty saamelaiskäräjien vaaliluetteloon syystä tai toisesta. Osa statuksettomista saamelaisista on opetellut saamen kielen. Tämä tutkimus kohdistuu saamenkielisten statuksettomien saamelaisten tilanteeseen, jotka ovat elvyttäneet saamen kielen. Tosiasia on se, että osa saamen kielistä on kuollut. Tutkimusryhmän erityisyyttä kuvaa se seikka, että osa heistä on opetellut pohjoissaamen kielen, joka ei ole ollut heidän suvussaan puhuttu saamen kieli. Katkos saamen kielen puhumisessa on kestänyt suvuittain eripituisia aikoja. Tutkimuksessa on kyse kielen revitalisaatiosta.

Tutkimuksessa selvitetään saamenkielisten statuksettomien saamelaisten paikantumista saamelaisyhteisössä ja heidän saamen kielen käyttöään. Saamenkielisten statuksettomien saamelaisten ryhmä muodostaa heterogeenisen joukon: kokemuksia, identiteettejä ja tarinoita on vähintään yhtä monia kuin kertojiakin. Tutkimusmenetelmänä on narratiivinen lähestymistapa, koska se antaa mahdollisuuden tuoda esille monenlaisia ääniä. Tutkimuksen aineistona on kymmenen teemahaastattelua sekä lisäksi eläytymisaineisto, joka on kerätty dokumenttifilmin ja siihen pohjautuvan kyselylomakkeen avulla. Tämän tutkimuksen keskiössä on kielisosiologinen näkökulma, jonka avulla tutkimusjoukko on rajautunut henkilöihin, jotka ovat elvyttäneet saamen kielen ja ottaneet sen käyttöön.

Saamenkieliset statuksettomat saamelaiset rakentavat identiteettiään saamelaisen yhteisön reunoilla. Heidät on tutkimusanalyysissä jaettu kahteen joukkoon sen perusteella, millaisena he näkevät paikantumisensa saamelaisessa yhteisössä. Ryhmät ovat: (1) tiedostavat, ja (2) integroitujat. Tiedostavien ryhmää kuvaa se, että he tuntevat olevansa saamelaisia saamelaisten sukujuuriensa kautta. He kuitenkin kokevat, että statuksettomuus heikentää heidän saamelaista identiteettiään. Tämä merkitsee sitä, että saamelaiskäräjien vaaliluettelolla on merkitystä saamelaisen identiteetin kannalta. Integroitujat puolestaan kokevat, että he eivät tunne olevansa saamelaisia sukujuurtensa kautta. Saamen kielen taito on heille merkityksellistä saamelaiseen yhteisöön integroitumisen kannalta. Tulokset osoittavat, että ryhmiä yhdistää huoli saamen kielen tulevaisuudesta ja osallistuminen uhanalaisen kielen elvyttämiseen.

Saamenkielisten statuksettomien saamelaisten identiteetti ja paikantuminen saamelaiseen yhteisöön on tutkimustulosten perusteella moninainen. Tutkimustulokset heijastelevat aiempia identiteettitutkimuksia, joissa käy ilmi saamelaisen identiteetin vaihtelevuus: osa saamelaisista kokee itsensä saamelaiseksi, osa taas ei koe itseään saamelaiseksi.

Avainsanat: alkuperäiskansat, saamelaiset, statukseton saamelainen, kielenelvytys, kulttuurinen identiteetti, paikantuminen, narratiivinen tutkimus.

Abstract

Non-Status Sámi. Locations within Sámi Borderlands

Sarivaara, Erika Katjaana

Doctoral Thesis: University of Lapland

This study deals with a group which is located on the margins of Sámi society. This group is coined Non-Status Sámi in keeping with their juridical status. The Non-Status Sámi are defined as a group of people who are of Sámi descent, but they do not have Sámi status. This means that they are not registered as voters in the Sámi parliament for one reason or another. Some of the Non-Status Sámi have learned the Sámi language. This study focuses on Non-Status Sámi who have learned the Sámi language. The fact is that some Sámi languages have died out. Part of the research group has reclaimed the Sámi language which may not be the certain Sámi language that has been the language spoken in their family. Linguistic rupture has occurred within families at different generational degrees, anywhere from three generations from the language or more. This study deals with language revitalization.

This research focuses on Sámi speaking Non-Status Sámi and their location within Sámi society and their language use. Sámi speaking Non-Status Sámi constitute a heterogeneous group: they have difference experiences, identities and stories and they are at least as much storytellers as collaborators in research. The approach to the study is narrative, which provides the possibility to bring in many voices. The study aims to produce subjective knowledge, which deals with Sámi identity and experiences of it. The materials used in the study are ten interviews and emphasized material which is collected through documentary film and the questionnaire based on the film. The study is carried out in Finland. The core of the study is intertwined with issues concerning sociolinguistics and cultural identity. The study group is confined to the people who have revitalized the Sámi language and started to use it actively.

Sámi speaking Non-Status Sámi construct their knowledge in Sámi and Sámi identity at the boundaries of Sámi society. They are divided into two types according to how they locate themselves in Sámi society. As a result of grouping, there are: (1) Conscious Non-Status Sámi and (2) Integrative Non-Status Sámi. The Conscious Non-Status Sámi group connect themselves as part of their Sámi ancestry, thereby they define themselves as Sámi through their ancestors. However, according to the results, the construction process of Sámi identity within the boundaries of Sámi society has been experienced as problematic. According to the results, being Non-status in Sámi society is hindering the construction of a firm Sámi identity. This means that membership in the Sámi parliament voting rolls is a factor which is connected to Sámi identity. The integrators Non-status Sámi group feel that they are integrating into Sámi society through the Sámi language. They do not identify as Sámi through their Sámi ancestors. Nevertheless, the study shows that what combines the factors of these two groups is the shared concern for the future of the Sámi language and shared responsibility for saving the endangered language.

According to the research findings, Sámi speaking Non-Status Sámi identity and location within Sámi society is diverse. These results reflect former studies of Sámi identity, in which there appears variability of Sámi identity: part of the Sámi identifies as Sámi, and another part is not identifying.

Keywords: Indigenous peoples, Sámi people, Non-Status Sámi, language revitalization, cultural identity, location, narrative research.

Sisällys

Esipuhe	5
Čoahkkáigeassu	7
Tiivistelmä	9
Abstract	11
Prologi	15
1 JOHDANTO	17
1.1 Tutkimuksen lähtökohta	17
1.2 Statukseton saamelainen	20
1.3 Tutkimuksen tarkoitus ja tutkimuskysymykset	24
1.4 Tutkimuksen etenemisen vaiheet	25
2 SAAMELAISUUS JA ALKUPERÄISKANSAN JÄSENYYS	27
2.1 Saamelaiset ja saamen kielet	27
2.2 Saamelaisten historia	32
2.3 Kolonialismi	38
2.4 Alkuperäiskansojen määritelmiä	41
2.5 Saamelaismääritelmä	48
2.6 Suomen saamelaiskäräjien vaaliluettelo	57
3 KIELI IDENTITEETIN RAKENTAJANA JA KULTTUURISENA OIKEUTENA	64
3.1 Kielisosiologia	64
3.2 Kielenvaihto	65
3.3 Kielenelvytys	71
3.4 Määritelmiä äidinkielestä	75
3.5 Kielen kulttuurinen merkitys	79
3.6 Tietoisuuden vahvistaminen	80
3.7 Identiteetti ja etnisyys	83
3.8 Kielelliset ja kulttuuriset ihmisoikeudet	91
4 TUTKIMUKSEN KULKU JA MENETELMÄLLISET RATKAISUT	99
4.1 Saamentutkimus	99
4.2 Tutkijan paikantuminen	102
4.3 Sosiaalinen konstruktionismi	112
4.4 Narratiivinen tutkimusote	115
4.5 Menetelmälliset ratkaisut	117
4.6 Dokumenttifilmi tutkimuksessa	126
4.7 Aineiston analysointi	131

5	SAAMENKIELISTEN STATUKSETTOMIEN SAAMELAISTEN PAIKANTUMINEN	137
5.1	Saamelainen sukutausta	137
5.1.1	Saamelaisen sukutaustan merkitys	137
5.1.2	Saamelaisten esivanhempien merkitys	143
5.2	Itseidentifikaatio saamelaisuuteen	149
5.3	Sosiaalinen identiteetti	153
5.4	Saamenpuvun merkitys	162
5.5	Suhtautuminen uuslappalaisuuteen	172
5.6	Saamelaismääritelmän merkitys	174
5.6.1	Norjan esimerkki	174
5.6.2	Hakeutuminen Suomen saamelaiskäräjien vaaliluetteloon	176
5.6.3	Suhtautuminen nykyiseen saamelaismääritelmään	184
5.6.4	Millaisena statuksettomat saamelaiset näkevät asemansa tulevaisuudessa?	188
6	SAAMEN KIELI STATUKSETTOMIEN SAAMELAISTEN ELÄMÄSSÄ	191
6.1	Saamen kielen elvytys	191
6.2	Saamen kielen oppimisen motivaatiotekijät	202
6.3	Kielenvalinta ja kieliverkostot	208
6.4	Kieliyhteisö ja kielenvalinta	213
7	ERILAISIA IDENTITEETTEJÄ SAAMELAISEN YHTEISÖN REUNA-ALUEILLA	217
7.1	Kulttuurinkantajana marginaalissa	217
7.2	Rajojen kokemus	220
7.3	Naisten sarvilakki metaforisena esimerkkinä kielenvaihdosta kielenelvytykseen	222
7.4	Saamenkielisten statuksettomien saamelaisten ideologia	224
7.5	Myyttisen saamelaisuuden purkaminen	226
8	POHDINTA	232
8.1	Saamen kielen elvytys aineistoni valossa	232
8.2	Saamenkieliset statuksettomat saamelaiset	234
8.3	Jatkotutkimusaiheita	239
	Epilogi	241
	Lähteet	243
	LIITE 1 Saamenkielen hallintoalueet Pohjoismaissa	288
	LIITE 2 Saamelaisuvut menneisyydestä nykypäivään T.I. Itkosen mukaan	289
	LIITE 3 Tutkimusinformaatio tutkimuskumppaneille	294
	LIITE 4 Teemahaastattelun runko	296
	LIITE 5 Dokumenttifilmin SYNOPSIS	298
	LIITE 6 Dokumenttifilmiin pohjautuva kyselylomake	299

Prologi

Katson ulos ikkunasta, näen pihalla kauniin, paksurunkoisen ja lyhyen männyn. Se seisoo uljaana ja vankasti pitkien juuriensa avulla paikallaan kestäen tuulet ja kovimmatkin myrskyt. Tämä mänty voi olla jopa 500 vuotta vanha. Mänty on nähnyt monta aikaa ja pitkän siivun minunkin sukuni historiaa. Sen elämä on alkanut 1500-luvulla pienenä männyntaimena, jolloin minun esivanhempani elivät siidoissa ja pärjäsivät luonnossa ja sen ehdoilla. Puuvanhus on myös nähnyt muutoksen, jolloin suomalaiset uudisasukkaat valtasivat esivanhempieni maat ja he joutuivat kovan suomalaistamisen paineen alle. Mänty on seisonut jyrkänä kautta aikain ja nähnyt myös sen, kuinka sukuni saamelaisuus pirstaloitui ja saamen kieli vaihtui suomen kieleksi. Tämä mänty on hyvin viisas, sillä se tietää, kuka minä olen ja keitä olivat sukuni ihmiset ennen minua. Ja se tietää myös, mitä suvulleni ja esivanhemmilleni tapahtui – puun elämässä mitattuna vain hetki sitten. ES

1 JOHDANTO

All equally, but variously Indigenous
(Paradies 2006, 363).

1.1 Tutkimuksen lähtökohta

Saamelaiskäräjälaki määrittää virallisen saamelaisuuden, ja saamelaiskäräjät toteuttaa tulkinnallaan Suomen laissa säädettyä saamelaiskäräjälain määritelmää saamelaisuudesta. Virallinen saamelaisuus tarkoittaa tässä tutkimuksessa saamelaisstatusta eli täysivaltaista yhteiskunnallista jäsenyyttä saamelaisessa yhteisössä, saamelaiskäräjien vaaliluettelon jäsenyyttä. Julkisuudessa on ollut viimeisen parikymmentä vuotta ja on edelleen käynnissä vilkas keskustelu saamelaismääritelmästä: ketkä ovat saamelaisia, mihin saamelaisuuden raja vedetään ja millä perusteella. Tiedotusvälineet osaltaan ilmentävät yhteiskunnassa käytyä keskustelua saamelaisuudesta ja sen sisällöstä. Julkinen keskustelu on ollut monipuolista, ja siihen on osallistunut useita tahoja. Tutkimukseni rajautuu tarkastelemaan saamelaisuutta sellaisen saamelaisryhmän näkökulmasta, joka on syystä tai toisesta ilman virallista saamelaisstatusta.

Tutkimuskohteena on saamelaiskäräjien virallisen saamelaismääritelmän ulkopuolella olevia henkilöitä, joilla on saamelaiset juuret. Tutkimusryhmän erityinen tuntomerkki on se, että he hallitsevat saamen kielen. Tutkin virallisen saamelaisuuden ulkopuolella olevien suhdetta saamelaisuuteen, saamen kieleen ja niihin liittyviä paikantumisen kokemuksia. Keskityn saamelaisuuden reunailmiön tutkimiseen henkilöiden identiteettien ja yhteiskunnassa käytävän saamelaismäärittelyä koskevan keskustelun kautta. Tutkin ilmiötä monitieteisesti sekä mikro- että makrotasojen avulla.

Tutkimuskirjallisuudessa tutkimaani ilmiötä, saamelaisuuden paikantumista, on lähestytty kielisosiologisesta (Aikio, P. & Aikio M. 1986; Aikio As. 2004; Lindgren 2000), yhteiskunnallisesta (Anttonen 1999; Joonas T. 2012; Kontio 1999; Kortelainen 2008; Pääkkönen 2008, Ruotsala 2002; Stoor 1999; Tuulentie 2001), oikeustieteellisestä (Enbuske 2008; Hiltunen 2006; Joonas J. 2006; Korpijaakko 1989; Korpijaakko-Labba 1999; Nahkiaisojä 2006; Vahtola J. 2006) ja historiallisesta (Enbuske 2003; Lähtenmäki

2004; Rasmussen, S. 2008) näkökulmasta. Tutkimusmenetelminä on käytetty kielisosiologian, oikeus-, historia- ja yhteiskuntatieteiden keinoja, jolloin tutkimusaineistoina ovat olleet esimerkiksi haastattelut, historialliset arkistotiedot, dokumentit sekä lakitekstit ja -prosessit. Tutkimukset ovat käsitelleet laajasti poliittisia diskursseja ja erityisesti pohjoisen Suomen oikeustilannetta. On tutkittu myös pohjoisten seutujen asujaimiston muodostumista. Lisäksi aihealueesta, lähinnä maa-oikeuksien näkökulmasta, on julkaistu lukuisia selvityksiä (Oikeusministeriö 2006; Sillanpää 2006; Vihervuori 1999; Wirilander 2001). Ilmiötä on kommentoitu runsaasti myös julkisuudessa (esim. Kepa 2009; Kitti 2005), erilaisissa nettijulkaisuissa (esim. Viinanen 2006, 2011) ja virtuaalimaailman blogeissa (esim. Eilavaara 2011; Kitti 2006, 2011; Tervo; Väänänen 2012). Tutkimusaiheittani on koskettanut myös Irja Seurujärvi-Kari (2012) tuoreessa väitöskirjassaan, jossa hän tutkii alkuperäiskansaliikkeen ja saamen kielen merkitystä saamelaiden identiteetille.

Tutkimukseni kannalta relevantissa tutkimuskirjallisuudessa pohditaan saamelaisten ja valtaväestön välisiä suhteita ja rajanvetoa sekä avataan keskustelua ihmisistä, jotka sijoittuvat saamelaisuuden ja valtaväestön rajalle (Amft 2002; Gaski 2000, 2008; Hirvonen 2001; Kontio 1999; Lehtola 1997a, 1997b, 2011, 2012; Minde 2003; Nyysönen 2007; Ruotsala 2002; Stoor 1999; Stordahl 1996; Tuulentie 2001; Åhrén C. 2008; Valkonen S. 2009). Saamelaisuuden marginaalista asemaa on tarkasteltu lähinnä vastakkainasettelun ja etnisen rajankäynnin näkökulmista. Kansainvälisessä tutkimuskirjallisuudessa marginaaliin sijoittuvia identiteettikysymyksiä on käsitelty politisoitumisen näkökulmasta (Anttonen 1999). Alkuperäiskansojen parissa tutkimukseni kannalta vastaavaa ilmiötä, alkuperäiskansan reunoilla olevien ryhmien identiteettiä ja sijoittumista suhteessa alkuperäiskansaan, on käsitelty tutkimuskirjallisuudessa laajasti (esim. Chartrand (toim.) 2002; Coates 2009; Cornassel 2003; Kauanui 2008; Palmater 2000; Sharples 2006; Simpson 2008).

Etnisiteetin, identiteetin ja kulttuurien käsitteet ovat tutkimukseni käsitteenmuodostuksen, ilmiön hahmottamisen ja analyysin kannalta keskeisiä (Allardt & Starck 1981; Bell 1975; Bhabha 1991, 1994; Bjørklund 1985, 1986; Eriksen 1993, 2001/1995; Geertz 1973; Hall 1999; Hannerz 1992; Nickul 1970; Said 1993; Spivak 1987/1988; Stordahl 1996). Myös kielisosiologinen kirjallisuus muodostaa osaltaan tutkimukseni perustan (esim.

Aikio, M. 1988; Aikio & Lindgren 1973; Bloomfield 1970; Chomsky 1987; Eidheim 1971; Fishman 1971, 1991; Huss 1999; Hyltenstam et al. 1999; Lindgren 2000; Olthuis 2003; Aikio-Puoskari 2001; Skutnabb-Kangas 1981; Svonni 1993; Todal 2002). Tutkimuksessani hyödynnän myös alkuperäiskansojen oikeustilannetta valottavaa kirjallisuutta (esim. Cobo 1986; Myntti 1997, 1998, 2000; Scheinin 2000, 2005; Stavenhagen 1996, 2009).

Keskustelu saamelaisuudesta ja etenkin saamelaismääritelmästä alkoi Suomessa 1990-luvulla sen jälkeen, kun saamelaiskäräjiä koskeva lakiehdotus oli luovutettu Suomen viranomaisille. Samoihin aikoihin valmisteltiin myös muita saamelaisten oikeusasemaa sääteleviä lakeja. Siksi 1990-luku oli tärkeää aikaa saamelaisten oikeuksien edistämisen kannalta. (Lehtola 2005.) Erkki Pääkkönen on perehtynyt tutkimuksessaan niin sanottuun lappalaiskiistaan, jota hän luonnehtii Pohjois-Suomen paikallisen pääväestön 1990-luvulla aloittamaksi vastarintaliikედinnäksi. Hän keskittyy julkisuudessa kiistanalaiseksi muodostuneeseen keskusteluun saamelaiskäräjävaalien äänestysoikeudesta. (Pääkkönen 2008.)

Tutkimuskirjallisuuden ja julkisuudessa käydyin keskustelun pohjalta näkemys identiteetin määrittämiseen on osittain muodostunut joko–tai-vastakkainasettelun näkökulmasta. Keskustelua saamelaisuudesta on tulkintani mukaan leimannut tässä keskustelussa tietynlainen dikotomia, jossa viralliset saamelaiskäräjälain vaatimukset täyttävät saamelaiset nähdään omana ryhmänä ja saamelaisuuden rajan ulkopuolella olevat on sijoitettu ulkopuolisiksi, yleensä valtaväestöön kuuluviksi suomalaisiksi. Toisaalta tieteellisesti identiteetin käsitettä on lähestytty moninaisena ja dynaamisena ilmiönä (Bhabha 1994; Eikjok 2000; Hall 1990; Jenkins 1996; Seurujärvi-Kari 2012; Valkonen 2009). Tällöin identiteetti ymmärretään konstruktivistisena prosessina, joka muuttuu ja rakentuu alati eri paikoissa ja aikoina (Hall 1990).

Maritta Stoor (1999) puhuu neuvottelun ja uusintamisen tuloksena syntyvästä identiteetistä. Veli-Pekka Lehtola on kirjallisuuden alan tutkimuksessaan *Rajamaan identiteetti* perehtynyt suomalaisen ja saamelaisen kulttuurin kohtaamisen problematiikkaan. Hän kuvaa Lapin alueen väestön lappilaista identiteettiä, joka on muodostunut saamelaisen ja suomalaisen kulttuurin välimaastossa. Lehtolan mukaan monikulttuurisella kohtamisvyöhykkeellä identiteettivalinnan tuloksena rakentui lappilainen identi-

teetti. Hän painottaa, että lappilaisen identiteetin syntymisen taustalla on kokemus saamelaisuudesta stigmatisoivana eli leimaavana piirteenä. Tämä synnytti tarpeen muodostaa uusi etninen identiteetti saamelaisen ja suomalaisen kulttuurin risteysalueella. (Lehtola 1997a.) Tutkimukseni aihe avaa lähestymistavaltaan vähän tutkitun näkökulman saamelaisuuden monikerroksisuuteen kohdistuen huomion rajamaastoon sijoittuviin henkilöihin. Tutkimuksia tulkiten rajamaastoon sijoittuvat ihmiset ovat vaarassa jäädä huomioimatta ja tunnistamatta.

1.2 Statukseton saamelainen

Saamelaisuuden ulkopuolella olevia ja sen rajamaastoon kuuluvia henkilöitä on tieteellisessä keskustelussa luonnehdittu kirjavalla käsitteistöllä. Käytettyjä nimityksiä kuvaa ulkopuolisuus ja saamelaisuuden ulkopuolelle jättäminen saamelaisten ja suomalaisten kohtamisvyöhykkeellä, kuten *puolivälinilmiö, marginaalissa olevat, harmaalla vyöhykkeellä eläminen, väliväestö, väli-ihmiset, peräpohjalainen, pohjoissuomalainen, puoliverinen, sekaveriset ja sekaväestö* (esim. Fellman 1908; Kontio 1999, 2003, 63; Ruotsala 2002, 110–111). Oman ryhmänsä muodostavat *lappalaisiksi* identifioituneet. Pääkkösen mukaan pohjoisen ei-saamelainen paikallisväestö on hahmottanut menneisyyttään monenlaisten nimitysten keinoin: *lantalaisina, lappalaisina, metsäsaamelaisina, kveeneinä, kantaväestönä, pirkkalaisina*. Pääkkönen on nimennyt lappalaiset *uuslappalaisiksi*, koska *lappalainen*-termi on toiminut aiemmin saamelaisen rinnakkaisterminä. (Pääkkönen 2008, 98.)

Lappalainen-nimitys on taustaltaan monimerkityksellinen. Se on saamelaisista vanhastaan, aina viime päiviin saakka ulkopuolisten antama nimitys, joka on historialtaan tiiviisti kytköksissä alueen nimitykseen Lappi (latinan kielellä *Lapponia*). *Lopari* saamelaisten nimityksenä esiintyy venäläisissä lähteissä jo 1200-luvulla. Suomessa ja sen läheisissä sukukielissä sanaa lappalainen on käytetty viittaamaan paitsi saamelaisiin, myös yleensä pohjoisempana asuviin kansoihin, kuten vienankarjalaisiin tai rintamailta kauempana asuviin ihmisiin, mihin saattaa perustua Lappi-sanan yleisyys laajalti esimerkiksi Etelä-Suomen paikannimistöissä. Sanan alkuperä on hämärän peitossa, ja se saattaa olla alkuaan itämerensuomalainen. Jälkimmäisessä tapauksessa sillä lienee viitattu rintamailta syrjässä asuviin ihmisiin. Sana on kytköksissä valtaväestön asenteisiin saamelaisia koh-

taan. Sanan *lappalainen* negatiivisen sävyn myötä siitä on Pohjoismaissa luovuttu, mutta vastaava termi on monissa Euroopan kielissä edelleenkin laajalti käytössä, esimerkiksi ranskan *lapon*, saksan *Lappe*, *Lappisch*, unkarin *lapp*). Suomessa nimitystä *lappalainen* käytetään nykyään hallinnollisissa yhteyksissä, kuten historiallisissa lähteissä ja maanomistus- ja kiinteistökyseksissä. (Saamelaiskulttuurin ensyklopedia 2003.) Matti Enbusken (2008, 16–17) mukaan sana *lappalainen* oli 1900-luvulle saakka lähinnä suomalaisten ja ruotsalaisten käyttämä etninen termi, jonka avulla tehtiin kielellistä ja kulttuurista eroa talonpoikaiseen väestöön. Suomen yleiskielestä *lappalainen* termi väistyi 1980-luvulle tultaessa saamenkielistä termistä *sápmelaš* juontuvan sanan *saamelainen* yleistyttyä (Lehtola 2012, 27).

Pääkkösen mukaan termin *lappalainen* käytön taustalla on diskursiivinen erimielisyys alkuperäisyydestä, saamelaisuudesta ja siitä eriytetyn lappalaisuuden sisällöstä. Hän jatkaa, että pohjoisen paikallisväestöllä oli tarve määrittellä itsensä vuoden 1995 saamelaiskäräjälain asettamisen jälkeen, jolloin saamelaisten oikeudellisen aseman vahvistumisen myötä yhteiskunnallinen tilanne muuttui. Pääkkönen painottaa, että tästä syystä pohjoisen väestönosalle ilmeni tarve etsiä itselleen uusi identiteetti. (Pääkkönen 2008, 95.) Taustalla on tapahtumasarja saamelaiskäräjälaisissa määritellyn saamelaisen tulkinnasta. Vaaliluetteloon lappalaiskriteerein hakeutuneita ei hyväksytty saamelaiskäräjien äänioikeutettujen joukkoon. Lehtola on nimittänyt tätä konfliktia ”identiteettien sodaksi” (Lehtola 2005, 150).

Stoor (1999) pohtii saamelaisuuden rajoja ja vähemmistöön kuulumisen kriteereitä *Enköhän mie itte tiä parhaiten, kuka mie olen* -julkaisussaan. Stoorin mukaan etninen raja ja sitä kautta yksittäisen henkilön etninen positio määräytyy identiteettineuvottelujen kautta. Hän näkee lappalaisiksi itsensä nimenneiden tilanteen ulkopuolelle määriteltyjen tragediana, koska heitä ei hyväksytty saamelaiskäräjien vaaliluetteloon. (Stoor 1999, 67.)

Aiemman tieteellisen diskurssin perusteella on ilmeinen tarve uudelle käsiteparille, joka liittyy tutkimaani ilmiöön. Saamelaisuuden marginaaliin paikantuvien uudelleen määrittelylle on tarve, koska aiemmat käsitteet ovat osoittautuneet kapeiksi, mustavalkoiksi ja ulkoa käsin määrittelyiksi. Tutkimuksessani esittelen ryhmän, joka on siten aiemmassa keskustelussa ollut paitsi näkymätön myös kompleksisessa ja ristiriitaisessa asemassa.

Ryhmän uudelleen määrittely on haastavaa ja jossain määrin ongelmallista, koska ryhmän nimeämisessä tulee ottaa huomioon monta näkökulmaa, kuten esimerkiksi se, missä valossa ryhmä tuodaan esille. Tällä tarkoitan sitä, että nimen tulisi kuvata ryhmää aktiivisessa muodossa ja pikemminkin nykyaikaa kuin menneisyyttä heijastaen.

Tutkimani ilmiö asettuu saamelaisuuden rajalle ja on siten marginaalissa saamelaisessa yhteisössä. Marginaalisuudella tarkoitan tässä sitä, että ryhmän jäseniä ei ole syystä tai toisesta merkitty saamelaiskäräjien vaaliluetteluun, eivätkä siten täytyä vaadittuja saamelaisuuden kriteerejä. Tutki- maani ilmiöön liittyy kiperä ongelmakenttä: määrittelemälläni ryhmällä ei ole ollut ennestään nimeä, joka pohjautuisi heidän omiin kokemuksiinsa ja lähtökohtiinsa. Ryhmän määrittely on ensiarvoisen tärkeää, sillä sen avulla ryhmä voidaan tuoda näkyville ja sille voidaan antaa ääni. Kään- teisesti ajateltuna ryhmä ilman nimeä ei ole ryhmä, eikä sitä siten ole edes olemassa. Käsitteellistämisen keskeisenä tehtävänä on helpottaa ilmiön tunnistamista eli identifiointia (Niemi 2000; Rautio Helander 2008, 35). Ihmisillä on tarve tulla tunnistetuksi ja asettua suhteessa sosiaaliseen tilaan oman itseymmärryksensä lisäämiseksi ja turvaamiseksi (Fanon 1967, 217).

Kansainvälisillä areenoilla tutkimaani ilmiötä on käsitelty kiinnostavista näkökulmista. Esimerkiksi Kanadassa alkuperäiskansoja koskevissa laeissa alkuperäiskansan määritelmän pohjana on henkilöiden verenperimään liittyvät kriteerit (Palmater 2000). Alkuperäiskansan kriteerien täyttämisen avulla voi saavuttaa esimerkiksi alkuperäiskansan reservaattialueiden maiden ja vesialueiden käyttöoikeuksia. Alueen alkuperäiskansat ovat jakautuneet oikeudelliselta näkökannalta kahtia. Pohjois-Amerikassa käytetään oikeudettomasta alkuperäiskansan jäsenestä nimitystä *Non-Status Indian* (statukseton intiaani), joka tarkoittaa alkuperäiskansan jäsentä, joka identifi- oituu syntyperältään Kanadan intiaanikansoihin tai Ensimmäisiin kansoi- hin (*First Nations*), mutta jolla ei ole oikeudellista kosketusta intiaanilakiin (Bayefsky 1982; Cornet 2003). Joissakin tapauksissa alkuperäiskansastatus on menetetty monimutkaisten oikeussääntöjen soveltamisten seurauksena, jolloin ne eivät ole vastanneet yksilöiden itseidentifikaatiota:

Aboriginal individuals who are of Indian or First Nations ancestry and would so identify but do not have Indian Act sta- tus. In some cases, status has been lost through the complex

application of legal rules that have not corresponded with individuals' identities. (Magnet et al. 2005, 180.)

Sovellan *Non-Status Indian* -termiä tutkimuksessani, ja kutsun ilman saamelaisstatusta olevia saamensukuisia henkilöitä **statuksettomiksi saamelaisiksi**: statukseton saamelainen on henkilö, joka (1) polveutuu saamelaisluvasta, ja (2) häntä ei ole merkitty saamelaiskäräjien vaaliluetteloon. Tässä tutkimuksessa statuksettoman saamelaisen määritelmä perustuu näihin kahteen objektiiviseen kriteeriin, jolloin itseidentifikaatiota ei korosteta. Tässä tutkimuksessa pidän kaikkia tutkimukseen osallistuneita henkilöitä statuksettomina saamelaisina siihen seikkaan perustuen, että he polveutuvat saamelaisista sukuista. Päädyin tähän ratkaisuun, koska käsite toimii tässä tutkimuksessa välineenä tarkasteltaessa saamelaisyhteisön ja sen marginaaliin sijoittuvan ryhmän välistä suhdetta. Statuksettoman alkuperäiskansan henkilön pitää kokea kuuluvansa alkuperäiskansan yhteisöön käsitteen kansainvälisessä ymmärryksessä, jolloin itseidentifikaatio olisi mukana määrittämisessä. Se ei kuitenkaan tutkimusryhmässäni ole itsestäänselvyys. Käsite statukseton saamelainen on tulevaisuudessa tarkoituksellista laajentaa koskemaan myös itseidentifikaatiota.

Statuksettomista saamelaisista rajaan tutkimukseni kohdistumaan henkilöihin, jotka täyttävät edellä luetellut kriteerit statuksettomasta saamelaisesta ja lisäksi hallitsevat saamen kielen. Tätä ryhmää kutsun **saamenkieliseksi statuksettomiksi saamelaisiksi**. Tässä tutkimuksessa saamenkielinen statukseton saamelainen tarkoittaa henkilöä, joka (1) polveutuu saamelaisluvasta, (2) ei ole saamelaiskäräjien vaaliluettelossa, ja (3) hallitsee saamen kielen. Tutkimuksessani kuvailen tämän ryhmän kielenelvytyksen prosesseja ja identiteettiä saamelaisyhteisön marginaalissa.

Tutkimuskirjallisuudessa on keskusteltu muiden alkuperäiskansojen käsitteiden ”maahantuonnista” saamelaiseen kontekstiin ja siihen liittyvästä ongelmakentästä (Lehtola 2012; Lähteenmäki 2004; Pääkkönen 2008). Sovellettaessa muiden alkuperäiskansojen määritelmiä saamelaiseen kontekstiin täytyy ottaa huomioon käsitteen syntyyn vaikuttaneita historiallisia ja kulttuurisia eroavaisuuksia. Esimerkiksi Kanadan alueella asuvia alkuperäiskansoja on satoja ja ne ovat levittäytyneet maantieteellisesti laajalle alueelle. Lisäksi Kanadan alkuperäiskansoja koskeva lainsäädäntö poikkeaa Suomen saamelaisia koskevasta lainsäädännöstä merkittävästi. Nämä

seikat tiedostaen olen perehtynyt statuksettomuuden käsitteeseen ja ottanut sen käyttöön tähän tutkimukseen, saamelaiseen kontekstiin sovellettuna.

1.3 Tutkimuksen tarkoitus ja tutkimuskysymykset

Tutkimukseni aihe liittyy saamelaisen yhteiskunnan murrokseen ja se heijastelee nykypäivän saamelaisen identiteetin monimuotoisuutta ja saamen kielenelvytyksen prosessia. Murrosta ovat edeltäneet saamelaisiin kohdistunut kolonialistinen historia ja saamelaisuuden uudelleennousu eli renessanssi, jolla tarkoitetaan saamelaisen tietoisuuden heräämisen ja saamelaisten poliittisen aktiivisuuden prosessia (ks. Seurujärvi-Kari 2012).

Tässä tutkimuksessa käsitellään saamelaisessa yhteiskunnassa näkymättömäksi jäänyttä ryhmää saamenkielisiä statuksettomia saamelaisia ja heidän paikantumistaan saamelaisuuteen. Ryhmän jäsenet eivät kuulu viralliseen saamelaiskäräjien tilastoon. He sijoittuvat virallisen saamelaismääritelmän ulkopuolelle, koska he eivät ole täyttäneet lain rajaamia saamelaiskäräjien tulkitsemia saamelaisuuden kriteerejä tai he eivät ole halunneet täyttää niitä hakeutumalla saamelaiskäräjien vaaliluetteloon. Myös aiemmassa tutkimuskirjallisuudessa ryhmä on jäänyt näkymättömiin. Saamenkieliset statuksettomat saamelaiset ovat erityislaatuinen tutkimuskohde, sillä he ovat elvyttäneet saamen kielen.

Tarkastelen tutkimaani ilmiötä pohjoisen alueen ihmisten identiteettiä ja siihen liittyvää problematiikkaa sivuavien aiempien tutkimuksien avulla (ks. esim. Amft 2002; Kramvig 1999; Ruotsala 2002; Stoor 1999; Stordahl 1997; Valkonen 2009; Åhrén C. 2008). Tarkoitukseni on tuoda saamelaiskeskusteluun voimaannuttavaa ja saamelaisuuden normeja kyseenalaistavaa pohdintaa. Tutkimukseni avaa tuoreen näkökulman saamelaiseen tutkimusparadigmaan tuoden uutta tietoa saamelaisuudesta. Haluan tutkimuksellani haastaa edeltävät saamelaisuuden määrittelyyn liittyvät keskustelut.

Tutkimuskysymyksiksi asetan seuraavat:

1. Millainen asema saamen kielellä on saamenkielisten statuksettomien saamelaisten elämässä?

- 1.1 Miksi saamen kieli on haluttu oppia?
- 1.2 Miten paljon saamen kieltä käytetään?
- 1.3 Mitä saamen kieli ja saamen kielen taito merkitsee?

Ensimmäisessä tutkimuskysymyksessä on tarkoitus selvittää saamenkielisten statuksettomien saamelaisten suhdetta saamen kieleen. Toisessa tutkimuskysymyksessä selvitetään saamenkielisten statuksettomien saamelaisten paikantumista saamelaisuuteen:

2. Miten saamenkieliset statuksettomat saamelaiset määrittelevät paikkansa saamelaisessa yhteisössä?

- 2.1 Millainen identiteetti heille on muodostunut?
- 2.2 Miten ja miksi he ovat rakentaneet identiteettinsä?
- 2.3 Millaisena saamenkieliset statuksettomat saamelaiset näkevät asemansa tulevaisuuden?

1.4 Tutkimuksen etenemisen vaiheet

Aloitin tämän väitöstutkimuksen tekemisen keväällä 2007, jolloin laadin tutkimussuunnitelman ja anoin jatko-opiskelu-oikeutta. Tutkimuksen aihepiiriin ja tutkimuskirjallisuuteen tutustumisen myötä tehtävänä oli löytää haastateltavia. Tämä vaihe oli, kuten jo etukäteen olin ounastellut tutkimukseni aiheen arkaluonteisuuden vuoksi, haasteellinen ja aikaa vievä osuus. Tutkimuskumppaneiden löytäminen oli vaativaa, koska tutkimusaiheeni on luonteeltaan sensitiivinen ja edellyttää luottamuksellista suhdetta tutkittaviin. Siksi tutkimuskumppanien hankkimiseen piti panostaa, jotta tutkimus ylipäätään voisi onnistua. Ilman haastateltavia ei olisi ollut mahdollista tehdä tätä tutkimusta.

Ensimmäiset haastattelut tein syksyn 2007 kuluessa. Halusin avata sensitiivisen tutkimusaiheeni laajentamalla tieteellistä lähestymistapaa monitieteisellä tutkimusotteella. Siksi halusin sisällyttää tutkimukseeni myös dokumenttifilmin. Aloitin syksyllä 2007 myös etnografisen dokumenttifilmin teon Saamelaisalueen koulutuskeskuksessa medialinjalla, jossa sain peruskoulutuksen filmin ohjaamiseen, kuvaamiseen ja leikkaamiseen. Dokumenttifilmiopinnot liitettiin osaksi väitöskirjaan liittyviä jatko-opintojani, ja itse dokumenttifilmi toimi aineistonkeruun välineenä. Haas-

tattelut ja haastatteluaineistojen litterointi on tehty vuosien 2007–2011 aikana.

Päädyin rajaamaan tutkimukseni koskettamaan Suomea. Saamelaisten tilanne Pohjoismaissa vaihtelee lainsäädännöllisesti ja olosuhteiltaan. Suomen prosessit tutkimani ilmiön ympärillä ovat olleet Pohjoismaissa poikkeuksellisia ja kestäneet parikymmentä vuotta. Aihepiiristä ei ollut olemassa tuoretta tietoa valitsemastani näkökulmasta, joten tutkimuksen tekeminen Suomen kontekstissa osoittautui perustelluksi. Tunsin Suomen tilanteen haastavuuden tutkimaani ilmiötä vasten hyvin, ja siinä oli ongelmakenttä, jota oli syytä selvittää tutkimuksen keinoin enemmän.

Tutkimuksessani käsittelen paikantumista alkuperäiskansaan kielen ja identiteetin käsitteiden kautta. Välineenä tähän on Suomen saamelaiskäräjien saamelaismääritelmä. Suomen saamelaisten nykyinen tilanne hahmottuu saamelaisiin kohdistuneen kolonialistisen historian, Suomen saamelaispolitiikan ja saamelaisten kulttuurisen revitalisaation kautta. Esittelen saamelaismääritelmän ongelmia tätä taustaa vasten.

Olen julkaissut väitöskirjani pohjalta artikkelin pohjoissaameksi ainoassa saamenkielisiä vertaisarvioituja artikkeleita julkaisevassa *Sámi dieđalaš áigečála* -nimisessä julkaisussa (Sarivaara 2010). Väitöskirjaprojektin aikana tutkimuskieleni on vaihdellut saamen kielestä suomen kieleen minusta riippumattomien, vallitsevien olosuhteiden mukaan. Tämä väitöskirjani julkaistaan aluksi suomen kielellä, mutta olen päättänyt julkaista tutkimukseni myös saamen kielellä.

Tutkimukseni ilmestyy *Sámi allaskuvlan / Saamelaisen korkeakoulun Dieđut*-julkaisusarjassa suomeksi. Pigga Keskitalo (2010, 32) kirjoittaa väitöskirjassaan, että suomeksi kirjoittaminen osoittautui opinnäytetyön ollessa kyseessä käytännölliseksi ratkaisuksi ohjaus- ja opiskelupaikkakysymyksiä ratkottaessa. Suomeksi kirjoittaminen oli minulle kielisosiologisesti vaikea ratkaisu, sillä opinnäytteitä tulisi kirjoittaa saameksi, kuten on tehty esimerkiksi saamen kielessä, saamelaisessa kirjallisuudessa, uskontotieteissä. Se kehittäisi saamen kielen asemaa tiedekielenä ja saamelaista tutkimusparadigmaa.

2 SAAMELAISUUS JA ALKUPERÄIS-KANSAN JÄSENYYS

2.1 Saamelaiset ja saamen kielet

Sápmi eli saamelaisalue ulottuu neljän valtakunnan, Suomen, Norjan, Ruotsin ja Venäjän alueille. Saamelaisten lukumäärä perustuu lukumääräisiin arvioihin, joiden mukaan saamelaisia olisi yhteensä 70 000–82 000. Norjassa arvioidaan olevan 45 000–50 000 saamelaista, Ruotsissa 15 000–20 000, Suomessa 9 000–10 000 ja Venäjällä 2000. (Seurujärvi-Kari 2011, 13.) Torkel Rasmussen on esittänyt saamelaisten määristä suuresti poikkeavia arvioita. Hänen ajatuksensa perustuvat kansainvälisen identiteettitutkimuksen tuloksiin. Hänen mukaansa saamelaisten määrä pelkästään Norjassa olisi 100 000. (Rasmussen 2007.)

Saamelaiskäräjien vaaliluetteloihin merkityt on tilastoitu. Suomen saamelaiskäräjien vuoden 2011 vaalien yhteydessä suoritettujen laskennan mukaan Suomessa on yhteensä 9 919 saamelaista, joista äänioikeutettuja 5 483 henkilöä. (Suomen saamelaiskäräjät 2012, Väestörekisterikeskus 2012.) Norjan saamelaiskäräjien vuoden 2009 vaaleissa oli 13 890 äänioikeutettua saamelaista (Norjan saamelaiskäräjien tilasto 2012). Ruotsin saamelaiskäräjien vuoden 2009 vaaleissa oli merkittynä 7 812 äänioikeutettua saamelaista (Ruotsin saamelaiskäräjät 2012). Suomen väestörekisterikeskus pitää yllä rekisteriä, jossa saamen äidinkieleksi merkinneitä 31.12.2011 oli 1 870 henkilöä (Suomen virallinen tilasto 2011).

Nykyiset arviot saamelaisten lukumäärästä perustuvat henkilön subjektiivisen ilmoituksen, jonka mukaan virallinen saamelaisuus määrittyy. Keskiössä on henkilön identiteetti. Mikäli saamelainen henkilö ei pidä itseään saamelaisena on epätodennäköistä, että hän hakeutuisi saamelaiskäräjien vaaliluetteloon. Saamelaisten kohtaama voimakas sulauttamisen historia heijastuu vielä tähänkin päivään ja aiheuttaa edelleen jossain määrin assimiloitumista päivästä. (Pettersen 2006; 2011, 71.)

Torunn Pettersenin (2006) mukaan saamelaisten lukumäärän tilastointiin liittyy ongelmia, koska tilastotiedot ovat hajautettuna eri instituutioiden

hallussa, eikä koko saamelaisen väestön kattavaa tilastointia ole suoritettu. Pettersen nimittää tätä ilmiötä ”mustaksi aukoksi”, koska nykyiset tiedot saamelaisten lukumäärästä perustuvat arvioihin. (Pettersen 2006, 1.) Norjan saamelaiskäräjien vaaliluettelon on tällä hetkellä merkittynä vajaat 14 000 saamelaista. Tämä on kuitenkin vain murto-osa Norjan saamelaisesta väestöstä. Pettersen on tutkinut saamelaiskäräjien vaaliluettelon hakeutumista ja näkee asian liittyvän pohjimmiltaan kysymykseen etnisiteetistä ja norjalaistamispolitiikan aiheuttamasta saamelaisten sulauttamisesta. (Pettersen 2011.)

Saamelaiset ovat kautta aikain olleet heterogeeninen kansa muun muassa elinkeinojen kirjavuuden vuoksi. Nykyään saamelaiset on kuitenkin moninaisempi kansa kuin koskaan aiemmin. (Rasmus 2010, 69.) Yksi nykysaamelaaisuutta määrittävä tekijä on saamelaisten asuminen neljän valtion alueella. Toiseksi saamelaisuus vaihtelee laajasti myös kulttuurisesti ja kielellisesti: puhuttuja saamen kieliä on kaikkiaan yhdeksän. Lisäksi saamelaiset elintavat ja kulttuuripiirteet voidaan jakaa useisiin pienempiin yhteisöihin. Päivi Maggan mukaan kulttuuriympäristö muovaa saamelaaisuutta. Luontosuhde on rakentunut sukupolvien saatossa syväksi, ja siihen kuuluu olennaisena osana henkinen ulottuvuus. Saamelainen suhde ympäristöön on siten moniulotteinen. (Magg, P. 2007, 23.) Esimerkiksi Tenojoen laaksossa asuvilla saamelaisilla on oma, erityislaatuinen kulttuuri ja elintavat, jotka ovat sidoksissa heille tärkeään jokeen ja alueen luonnonvaroihin. Vastaavasti Savukoskella kasvaneiden metsäsaamelaisten elintavat ja kulttuuriset piirteet ovat sidoksissa heidän perinteiseen kulttuurimaisemaansa. Saamelaisuus on perinteisesti jaoteltu elinkeinojen ja asuinalueiden perusteella metsä-, tunturi-, joki- ja merisaamelaisiin. (Nickul 1970, 5.)

Saamelaispoliittiset kannanotot pyrkivät yhtenäistämään saamelaisuuden (ks. Pääkkönen 2008, 148). Tämä lienee tarpeellista saamelaisten diasporisen aseman vuoksi, jolla tarkoitetaan yhtäältä sitä, että saamelaisalue levittäytyy neljän valtion alueelle ja toisaalta sitä, että saamelaisia asuu yhä enenevässä määrin perinteisen saamelaisalueen ulkopuolella. Saamelaisten kokemaa assimilaatio ja kolonisaation historia ovat myös tekijöitä, jotka vaikuttavat saamelaisten yhtenäistymispyrkimyksiin. Taustalla vaikuttaa pyrkimys dekolonisoida käytänteitä, jolla Sanna Valkonen (2009, 202) tarkoittaa sitä, että saamelaiset tunnustetaan kansana, jolla on oikeus itsehal-

linton. Dekolonisaation keskeinen tavoite on irrottautua kolonialistisista käytännöistä ja saavuttaa ja toteuttaa alkuperäiskansojen itsemääräämisoikeus alueillaan (Balto 2008; Balto & Hirvonen 2008; Kuokkanen 2011; Smith L. T. 1999). Esimerkiksi saamelaisten 18. konferenssin Honningsvågin julistuksessa tavoitellaan saamelaisuuden yhtenäistämistä sanoin:

Muistuttaa, että neljän maan saamelaiset ovat yksi kansa, jolla on yhteinen historia, kulttuuri, kieli, perinteet, yhteiskuntaelämä, elinkeinot ja tulevaisuuden näkymät, ja että valtioiden rajat eivät saa rikkoa meidän yhtenäisyyttämme. (Saamelaisneuvoston julistus 2004, 2.)

Nykyään suurin osa saamelaisista asuu saamelaisalueen ulkopuolella. Saamelaiskäräjien tilastojen mukaan vuonna 2011 reilut 70 % alle 18-vuotiaista saamelaislapsista asuu saamelaisten kotiseutualueen ulkopuolella ja kaikkiaan vajaasta 10 000 saamelaisesta arviolta 60 % asuu saamelaisalueen ulkopuolella. (Saamelaiskäräjät 2012; Väestörekisterikeskus 2012.) Tämä seikka kuvastaa saamelaisia koskevaa muuttoliikettä saamelaisalueelta kasvukeskuksiin. Saamelaisuuden voimakkain uhka on ollut Elina Helander-Renvallin mukaan globalisaatio ja modernisoituminen. (Helander 2011; myös Helander-Renvall & Markkula 2011.)

Saamen kieli kuuluu suomalais-ugrilaiseen kielikuntaan. Kielitieteissä on perinteisesti erotettu kymmenen eri saamen kieltä. Kaikki edelleen puhuttavat yhdeksän saamen kieltä on luokiteltu uhanalaisiksi. Unescon kielten uhanalaisuuden määritelmien mukaan pohjoissaame on uhanalainen, luulajansaame, eteläsaame, piitimensaame, inarinsaame ja koltansaame ovat vakavasti uhanalaisia, ja turjansaame ja uumajansaame ovat kriittisesti uhanalaisia. Äskettäin sammunut kieli on akkalansaame. (Unesco Interactive Atlas 2011.) Historiassa saamen kieliä on ollut enemmän. Niitä ovat tietävästi ainakin olleet nyt jo sammuneet kittilänsaame, keminsaame ja kuolajärvensaame (Aikio 2000, 48; Itkonen 1948a, 161; Itkonen & Äimä 1918; Saarikivi 2011, 78; Tegengren 1952).

Tässä tutkimuksessa *saamenkielinen yhteisö* tarkoittaa saamenkielisten ihmisten ryhmää, johon kuuluu lähinnä saamelaisia, mutta myös muita saamenkielentaitoisia. Käsite *saamelainen yhteiskunta* puolestaan kuvaa

makrotasoa, joka sisältää muun muassa saamelaismedian ja muita instituutioita, kuten koulun ja poliittiset elimet (Todal 2002, 131).

Aiemmassa tutkimuskirjallisuudessa tutkimaani ilmiötä, marginaaliin sijoittuvaa saamelaisuutta, leimaa voimakas moninaisuus, vaihtelevuus ja jossain määrin jopa käsitteellinen sekavuus. Tämä voi olla seurausta käytetyistä tutkimusmenetelmistä, jolloin ilmiön monimuotoisuutta ja kirjoa voi olla vaikea tavoittaa. Kyse on myös etnisistä suhteista, jotka ovat aina rajanvetoja ja myös konflikteja aiheuttavia positiivisen kanssakäymisen ja kulttuurivaihdon lisäksi. Onkin aiheellista sivuta saamelaisuuteen liittyviä etnonyymejä eli saamelaisuutta etnisenä ryhmänä tai sitä läheltä sivuavia nimityksiä. Niihin voi liittyä päällekkäisiä käytäntöjä ja ongelmallisuutta. (Lindgren 2000, 20; Stoor 1999, 67.) Vaikeutena on ulkopuolelle jättämisen merkityskenttä.

Tarkastelen saamelaisuuden käsitettä Minna Rasmuksen ryhmittelyn mukaan:

 Saamelaisuudesta on tulossa yläkäsite, jonka alle mahtuu useampia ryhmiä: inarinsaamelaiset, kolttsaamelaiset, pohjoissaamelaiset ja ulkosaamelaiset, sekä heidän joukossa olevia alaryhmiä. Mielenkiintoisena ja melko uutena ryhmänä suomalaiset, jotka ovat assimiloitumassa inarinsaa-men kieleen ja kulttuuriin. (Rasmus 2010, 68–69.)

Ruotsin saamelaisia tutkineen Andrea Amftin (2000, 171) mukaan saamelainen yhteiskunta on muuttunut 1900-luvulla monimuotoisemmaksi kuin ennen, jolloin saamelaiset elivät perinteisillä tavoilla. Uusi aika on tuonut mukanaan muutoksia saamelaiseen yhteiskuntaan, ja niiden myötä on muodostunut uusia tapoja olla saamelainen eli on muodostunut uudenlaisia saamelaisidentiteettejä. Hän mainitsee muun muassa kaupunkisaamelaisuuden uudeksi 1900-luvulla muodostuneeksi identiteetiksi. (Amft 2000, 171.)

Käsitteellä *ulkosaamelainen* tarkoitetaan saamelaisalueen ulkopuolella asuvia saamelaisia. Rauna Kuokkasen (1999, 104) määrittelyn mukaan *ulkosaamelainen* on voinut syntyä saamelaisalueen kotiseutualueella ja myöhemmässä vaiheessa muuttaa sen ulkopuolelle, tai että hän on

syntymästään saakka asunut saamelaisalueen ulkopuolella (ks. myös Lehtola 1997b; Lindgren 2000; Rasmus 2010; Valkonen 1998). Ulko-saamelaisuuden käsitteen alaryhmänä voidaan mainita pääkaupunkiseudun saamelaiset, jotka kutsuvat itse itseään sanalla *citysaamelaiset*. Heitä asuu Suur-Helsingin alueella vuoden 2008 tilaston mukaan vajaa tuhat henkilöä. (Lindgren 2000; Länsman, A. 2008; Uusi-Rauva 2000.)

Saamelaisten diaspora ei ole rajoittunut vain oman maan sisäiseen muuttoliikkeeseen, vaan saamelaisuuden yläkäsitteen alle sijoittuvat myös *amerikansaamelaiset*. Ellen Marie Jensen, joka lukeutuu amerikansaamelaisiin, on tutkinut Amerikassa asuvien saamelaisten identiteettiä ja heidän viime aikoina voimistunutta kulttuurista revitalisaatiota (Jensen 2005). Hän hahmottaa saamelaisista polveutuvien amerikansaamelaisten saamelaista identiteettiä ja saamelaista tietoisuutta diaspora-teorian näkökulmasta. Jensen on haastatellut tutkimukseensa viittä amerikansaamelaiseksi identifioituvaa henkilöä, jotka toimivat aktiivisesti saamelaisuuden elvyttämisen eteen Pohjois-Amerikassa. Tutkimustulokset osoittavat, kuinka nämä henkilöt ilmentävät saamelaisuuttaan tänä päivänä saamelaisen taiteen tekemisen ja joikujen kannattelemisena, Atlantin toisella puolella kaukana esivanhempien maasta ja kansasta.

Tutkimuskirjallisuudesta löytyy termi *saamensukuinen*, jossa henkilö täyttää kielen osalta saamelaisuuden kriteerit, muttei pidä itseään saamelaisena (Lindgren 2000, 20). Ruotsin saamelaisten nuorten identiteettiä väitöskirjassaan tutkinut Christina Åhrén (2008, 158) esittelee tutkimustulostensa pohjalta termin *uussaamelainen* (ruots. *nysame*). Sanalla tarkoitetaan sellaista saamelaista, joka ei aiemmin ole ollut näkyvä saamelaisissa yhteyksissä. Sanalla on negatiivinen lataus, koska Åhrénin mukaan usein henkilöt, jotka vasta aikuisiällä ryhtyvät etsimään saamelaisuuttaan, kohtaavat muiden saamelaisten suunnalta epäuskoa ja kyseenalaistamista. (Åhrén 2008, 158.) *Suomea puhuvat saamelaiset* on nimensä mukaisesti ryhmä saamelaisia, jotka eivät osaa saamea vaan puhuvat suomea. Käsitettä on käyttänyt muun muassa Stoor (1999).

Viimeisenä Rasmuksen mainitsemana ryhmänä ovat suomalaiset, jotka ovat omaksuneet inarinsaamen kielen ja sitä kautta assimiloituneet inarinsaamelaiseen kulttuuriin. Annika Pasanen (2010) on pohtinut edellytyksiä käänteiseen kielenvaihtoon ja assimilaatioon. Hänen mukaansa

inarinsaamen kieliyhteisö on suvaitsevainen ryhmän ulkopuolelta tulevia kielenpuhujia kohtaan. Hänen tulkintansa mukaan inarinsaamenkielisen yhteisön toleranssi on ollut keskeinen kielenelvytyksen onnistumisen edellytys. Kieliyhteisö on suvainnut sekä taustaltaan ei-inarinsaamelaisia kielenpuhujia että ”epätäydellistä” kieltä. (Pasanen 2010.)

Matti Morottaja on herättänyt keskustelua *Anarâš*-lehdessä (2009) nykyisestä saamelaismääritelmästä ja inarinsaamen kielipesässä saamen kielen oppineiden, taustaltaan suomalaisten lasten ja nykyisin jo lähes aikuisikään kasvaneiden nuorten jäsenyydestä saamelaisessa yhteiskunnassa. Hän pohdii, että mikä on heidän paikkansa saamelaisyhteisössä, kun he pian tulevat äänestysikänsä. Morottaja esittääkin kirjoituksessaan retorisia kysymyksiä siitä, että lasketaanko heidät saamelaisiksi jossakin vaiheessa vai vasta heidän lapsensa. Morottaja viittaa kirjoituksellaan kieliperustaisen saamelaismääritelmän ongelmiin. (Morottaja 2009.)

Saamelaisuutta voidaan tarkastella myös kokemuksellisuuden näkökulmasta. Valkonen puhuu *antinormatiivisesta saamelaisesta*, jolla hän tarkoittaa sitä, että henkilö ei mahdu vakiintuneisiin saamelaisuuteen yhdistettyihin määritteisiin (Valkonen 2009, 15). Tämän mukaan saamelaisuus voidaan käsittää stereotyyppisesti, jolloin saamelaisuuden kuvat ovat ahtaita ja se voi aiheuttaa paikantumattomuuden tunnetta saamelaisyhteisön sisällä. Esimerkiksi saamea taitamaton, saamelaisalueen ulkopuolella syntynyt ja siellä asuva saamelainen voi kokea itsensä ulkopuoliseksi, eikä näin pidä itseään normit täyttävänä saamelaisena.

2.2 Saamelaisten historia

Saamelaiset kuuluvat suomalais-ugrilaisiin kansoihin. Ensimmäiset nykyihmiset saapuivat Eurooppaan ja pohjoiseen Euraasiaan noin 40 000 vuotta sitten, mutta pysyvä asutus pohjoiseen on syntynyt vasta viimeisen jääkauden kylmimmän kauden jälkeen, alkaen noin 12 000 vuotta sitten. Saamelaisissa on tiettyjä läntisiä piirteitä, joiden perusteella on arveltu, että he ovat osittain jääkauden aikana tai jääkauden jälkeen pitkin Euroopan länsilaitaa pohjoiseen vaeltaneiden ihmisten jälkeläisiä. Ryhmänä he ovat kuitenkin vielä suomalaisiakin enemmän muista eurooppalaisista poikkeavia. Suomalaisugrilaisista kielistä puhuvista ihmisistä useat kantavat sekä itäisiä että läntisiä euraasialaisia piirteitä perimässään. (Pimenoff 2008.)

Historiaan, arkeologiaan ja kielentutkimukseen perustuvan tutkimuskirjallisuuden mukaan saamelaiset ovat asuttaneet koko Suomen aluetta ulottuen eteläisiin osiin saakka (Aikio 2006, 2007; Carpelan 1987; Hansen 2011; Halinen 2011; Itkonen 1948, 97; Korhonen 1981, 24, 40, 49–51; Saarikivi 2006, 166; Salo 2000; Sammallahti 1999). Ensimmäisen kerran saamelaiset on mainittu vuonna 98 termillä *fenni* roomalaisen historioitsijan Tacituksen kirjoituksessa (Lehtola 2002, 184; Tacitus 1961/98 e. Kr.). On esitetty, että asuinalue ja levinneisyys olivat laajimmillaan ajanlaskun alun tienoilta 1000-luvulle. Saamelaisia asui Laatokalta Jäämerelle ja Keski-Skandinaviasta Vienanmerelle ja lisäksi lounais- ja etelärannikkoa lukuun ottamatta koko nykyisen Suomen alue oli saamelaista asuinalueita. (Carpelan 2000, 32–33.) Saamelaiset on historiallisesti jaoteltu elinkeinojen ja asuinalueen perusteella poro-, kalastaja- ja metsäsaamelaisiin (Halinen 2011; Itkonen 1948; Lehtola 1997b; Näkkäljärvi 2000).

Maantieteellisesti laaja saamelaisten asuttama alue aiheutti kiistaa Ruotsin, Tanskan ja Venäjän valtioiden muodostumisten jälkeen. Alue jaettiin vähitellen valtioiden toimesta hallinnollisesti rajajärjestelyjen avulla. Novgorod teki Pähkinänsaaren rauhansopimuksen vuonna 1323 Ruotsin kanssa ja vuonna 1326 Norjan kanssa. (Carpelan 2000, 34.) Riidat saamelaisten alueista valtioiden kesken kuitenkin jatkuivat johtaen lopulta sodankäyntiin Venäjän ja Ruotsin välillä. Venäjä ja Ruotsi sopivat Täyssinän rauhan vuonna 1595. Siitä lähtien saamelaiset alettiin jakaa itäiseen ja läntiseen hallinnolliseen piiriin, Tornion Lappiin ja Kemin Lappiin. (Lehtola 2002, 185.)

Tornion ja Kemin Lapin aluetta kutsutaan historialliseksi saamelaisalueeksi, joka käsittää lähes kolmasosan nykyisen Suomen valtion pinta-alasta. Nykyinen saamelaisalue on pinta-alaltaan pienentynyt vajaan kolmasosaan historiallisen saamelaisalueen laajuudesta. (Vahtola, J. et al. 2006.) Vuonna 1858 uudisasutusta koskeva keisarillinen kirje rajoitti saamelaisten asuinalueeksi Enontekiön, Inarin ja Utsjoen seurakunnat. (Enbuske 2008, 225; Lehtola 2012, 23; Korpijaakko-Labba 1999, 21.) Tornion Lapin alueeseen kuuluivat Ruotsin vallan aikana Suomen nykyisten rajojen sisäpuolelle ulottuvista lapinkylistä Rounala, Suonttavaara ja Peltojärvi nykyisen Enontekiön alueelta sekä Teno ja Utsjoki nykyisen Utsjoen alueelta. Metsäsaamelaisten asuttamaan Kemin Lappiin kuuluivat Inarin, Peltojärven, Kittilän, Sodankylän, Sompion, Keminkylän, Kuolajärven, Kitkajärven ja

Maanselän lapinkylät. Vuoden 1642 jälkeen Peltojärven lapinkylä siirrettiin osaksi Tornion Lappia. (Joonas 2006; Näkkäläjärvi 2000; Onnela 1995; Wirilander 2001.) Kuitenkaan kaikki saamelaisten yhtäjaksoisesti asuttamat alueet eivät olleet kirjattuina kumpaankaan alueeseen, kuten esimerkiksi nykyiset Kolari ja Muonio (Rasmussen 2008, 13).

Valtion 1600–1700-luvuilla antamien uudisasukasplakaattien merkityksistä saamelaisia koskien on esitetty erilaisia näkökulmia. Pitkään vallalla olleen käsityksen mukaan saamelaiset olisivat siirtyneet uudisasutuksen tieltä pohjoisemmaksi. Tämä käsitys on kuitenkin ajan myötä osin hylätty. Historiaa tutkivassa kirjallisuudessa on pohdittu uudisasutuksen leviämistä ja sen merkityksiä saamelaيسessa kontekstissa. Uudisasutuksen merkitystä on pohdittu erityisesti Kemin Lapin alueen metsäsaamelaisten näkökulmasta. Enbuske (2011) esittää, että uudisasukkaat asettuivat saamelaisten perinteisille alueille vähitellen.

Historiallisen Kemin Lapin ja Enontekiön alueen, toki myös Utsjoen, asutushistoriasta on pyyhittävä pois eräs sitkeä myytti. Yksikään lapinkylissä asunut verolappalainen ei joutunut väistymään 1600- ja 1700-lukujen aikana veromailtaan suomalaisen talonpoikiasutuksen vuoksi. Itse asiassa suomalaisiksi ”luokiteltavia” uudisasukkaita oli hyvin vähän ja asettuneina lähinnä Sodankylän, Sompion ja Kittilän eteläosiin. Myös Kuolajärvelle muutti yksittäisiä uudistalonpoikia 1700-luvun kuluessa. Se tarkoittaa sitä, että vielä 1800-luvun jälkipuolella suurin osa silloisen Lapin kihlakunnan asukkaista polveutui suoraan alueen vanhojen lapinkyläisten lapinsuvuista. (Enbuske 2011, 7.)

Poikkeuksena asutushistoriassa oli nykyinen Kuusamo, toisin sanoen Maanselän lapinkylä, jonne asettui kainuulaisia talonpoikia 1600-luvun loppuvuosista lähtien (Enbuske 2008; Kehusmaa & Onnela 1995, 152–156; Lähteenmäki 2004).

Hilkka Oksala on tutkinut Kolarin alueen paikallishistoriaa saamelaيسesta näkökulmasta todeten, että metsäsaamelaisten kerrotaan olleen vuodesta 1740 lähtien vahvasti ryhtymässä uudisasukkaiksi ja karjankasvattajiksi (Oksala 2006, 258). Veli-Pekka Lehtolan (2002, 188) mukaan uudisasu-

tus ja heidän mukanaan tuomansa kaskeaminen osoittautuivat tuhoisiksi metsäsaamelaisuudelle.

Plakaattien ensisijaisena tarkoituksena oli saada saamelaiset siirtymään maatalouden harjoittajiksi perustamalla uudistiloja. Houkutus elinkeinon vaihtoon oli suuri, koska uudisasukkaaksi siirtymällä saamelaiset takasivat hallintaoikeuden maihin ja vesialueisiin. Lisäksi tilan perustamisen avulla saamelaiset vapautuivat lapinverosta. Uudisplakaattien tarkoituksena oli myös saada alueille uusia asukkaita, joissa uudisasukkaille luvattiin 15 vuoden verovapaus, mikäli he muuttavat Lappiin asumaan. (Enbuske 2008, 101, 107; Lehtola 2002, 2012; Lähteenmäki 2004, 297; Nahkiaisoja 2006, 64–65; Rasmussen 2008, 13; Wirilander 2001, 34.) Lapinveroa maksavia lappalaisia oli jäljellä enää Enontekiön, Inarin ja Utsjoen kunnissa. Muissa Lapinmaan seurakunnissa Kittilässä, Sodankylässä, Kuusamossa ja Kuolajärvellä ei enää ollut verolappalaisia, eikä lapinveron piiriin voinut näihin seurakuntiin edes teoriassa kuulua saamelaisia Oulun läänin kuvernöörille 3.12.1858 annetun keisarillisen kirjeen mukaan. Kirjeessä määrättiin, että lappalaiselinkeino harjoittajiksi kiellettiin merkitsemästä ketään henkilöä lapinelinkeinon harjoittajaksi muualla kuin Utsjoen, Inarin ja Enontekiön seurakunnissa. Ne saamelaiset perheet, joita eteläisemmissä seurakunnissa käytettiin raitioina, eli poropaimenina, tuli merkitä porokarjan omistajan palkolliseksi ja siten vapautua verotuksesta. (Wirilander 2001, 48–49)

Klemetti Näkkäläjärvi (2000) esittää, että keminsaamelainen kulttuuri tuhoutui 1800-luvulla, jonka seurauksena keminsaame ei ole säilynyt puhuttuna kielenä. Lisäksi hän näkee, että ”[u]udisasutuksen ja kaskeamisen leviämisen lisäksi Kemin Lapin pohjoisosien metsäsaamelaisten elinkeinoa vaikeutti uusien läntisten poropaimentolaisten saapuminen 1800-luvun jälkipuoliskolla.” (Näkkäläjärvi 2000, 143.) Maria Lähteenmäki kirjoittaa Kemin Lapin kadonneesta kansasta. Hänen esittämien arvioiden mukaan nykyisen Kuusamon seudun metsäsaamelaiset suomalaistuivat 1600-luvun myötä, Sodankylän korkeudella saamelaiset suomalaistuivat viimeistään 1800-luvun alkupuolella ja Inarissa vuosisadan loppupuolella. (Lähteenmäki 2004, 305.) Metsäsaamelaisten siirtymisen uudisasukkaiksi ja toisaalta uudisasutuksen leviämisen on tulkittu olevan kohtalokasta metsäsaamelaisuuden olemassaolon kannalta.

Tässä voidaan puhua sulautumisprosesseista, jolla tarkoitetaan sitä, että yksilö tai ryhmä menettää identiteettinsä ja assimiloituu valtaväestöön (Lange & Westin 1981; Liebkind 1988, 95). Sulautumisprosessin taustalla olivat uudisasutuksen voimakas leviäminen ja valtioiden saamelaisiin kohdistuneet kolonialistiset toimet (Lantto 2003, 9). Sulautumiseen on liitetty olennaisena osana kielenvaihto. Metsäsaamelaisten kielenvaihto on tapahtunut vähitellen: saamenkielisten on täytynyt hylätä oma kieltensä ja alkaa puhua vain suomea. Esimerkiksi Sompion alueella saamen kielen tilanteesta on koonnut tietoa aluetta kiertänyt Jacob Fellman (1906, 245), jonka mukaan vuonna 1825 jotkut Sompion asukkaat käyttivät vielä saamea keskenään, mutta ”lapset eivät mielellään tahtoneet kuulla puhuttavankaan alkuperäisestä kansallisuudestaan” (Fellman 1906, 245). Tästä voidaan päätellä, että esimerkiksi Sompion alueella jo 1800-luvun alkupuolella metsäsaamelaisten suomalaistumisen paine oli kova ja kielteinen asenne saamelaisuutta kohtaan oli jo tuolloin vallalla.

Uudisasutuksen lisäksi valtioiden sulkemat hallinnolliset rajat muuttivat saamelaisten elinolosuhteita ja oikeuksia 1800-luvulla. Vuonna 1852 suljettiin Venäjä-Suomen ja Ruotsi-Norjan välinen raja, millä oli vaikutuksia yhtäältä porosaamelaisten kulkuun laidunten välillä sekä toisaalta Pohjois-Suomen paikalliselle väelle, joka hankki osan elannostaan kalastamalla Jäämerellä. Kemin Lapin metsäsaamelaisten kannalta rajasulku merkitsi poronomadisukujen muuttoa heidän alueilleen. Koutokeinon alueelta muutti lähes 30 porosaamelaisperhettä aluksi Ruotsin Kaaresuvantoon. Tämä muutto mahdollisti Suomen puoleisten talvilaidunten käyttämistä, mutta vuonna 1889 suljettiin myös Venäjä-Suomen ja Ruotsin välinen raja, joka kulki Torniojokea pitkin. Rajasulut kavensivat laitumia huomattavasti, ja se sai porosaamelaissuvut edelleen liikkeeseen kohti vanhaa Sompiota painottuen vuosille 1870–1890. Elinkeinorakenne metsäsaamelaisten alueilla muuttui poronomadien muuttoliikkeen seurauksena suurporonhoitovaltaiseksi, ja se osaltaan vähensi peurakantaa. Peuran- ja majavanpyynti olivat metsäsaamelaisten tärkeitä elinkeinoja. Toisaalta metsäsaamelaissilla ja porosaamelaissilla kehittyi hedelmällinen värtisuhde, josta molemmat osapuolet hyötyivät. (Aikio & Aikio 2010, 9; Näkkäljärvi 2000, 143.)

Kolarin, Muonion ja muun Torniojokilaakson alueen historia saamelaisuuden kannalta on jäänyt hyvin vähälle huomiolle tutkimuksissa ja tutkimuskirjallisuudessa. Aihetta ovat käsitelleet esimerkiksi Emil

Fredrik Nervander (1908) *Matkakuvaelmia ja muistoja Lapin rajoilta*, Jouko Vahtola (1980) väitöskirjassaan *Tornionjoki- ja Kemijokilaakson asutuksen synty – Nimistötieteellinen ja historiallinen tutkimus*, Enbuske (2008) väitöskirjassaan *Vanhan Lapin valtamailla – Asutus ja maankäyttö historiallisen Kemin Lapin ja Enontekiön alueella 1500-luvulta 1900-luvun alkuun*, Juhani Kortessalmi (2008) teoksessaan *Poronhoidon synty ja kehitys Suomessa* sekä Siv Rasmussen (2008) julkaisussaan *Muonion ja Kolarin seutujen suvuista*.

Torniojokilaakson saamelaishistorian tutkiminen on ongelmallista siellä yhtäjaksoisesti asuneiden saamelaissukujen kannalta, koska Pellon, Muonion ja Kolarin alueet jätettiin Lapinrajan ulkopuolelle jo vuonna 1584. Tämä merkitsi sitä, että Lapinrajan sisäpuolella voimassa olevat erityiset oikeudet eivät tarjonneet suojaa Pellon, Muonion ja Kolarin saamelaisille, mikä puolestaan aiheutti haastavan tilanteen alueen saamelaisille. Tornion ja Kemin Lappien väliin muodostettiin kiila, jossa saamelaisilla ei ollut erityisiä oikeuksia. (Rasmussen 2008, 27.)

Pentti Kortelainen tarkastelee teoksessaan *Kadonneet kylät – elävät suvut. Luovutetun Sallan alue sosiaalisen liikkuvuuden sekä kylien ja sukujen muotoutumisen valossa tarkasteltuna luovutetun Sallan aluetta*, joka oli 1700-luvun lopulle saakka osa Kuolajärven lapinkylää. Luovutetun alueen kylät muotoutuivat vähitellen 1700-luvulta lähtien uudisasutuksen laajentuessa. Kortelaisen tutkimuksen avulla tuotetaan uutta tietoa Sallan alueen saamelaisasutuksesta ja lappilaisen rajaseutukunnan ihmisten asemasta yhteiskunnallisten kehitysprosesseissa. (Kortelainen 2008.) Myös Eeva-Liisa Vuonnala (2008) on tutkinut Sallan eli entisen Kuolajärven lapinkylän alueen paikallishistoriaa teoksessa *Kuolajärven kylä – pakko-luovutettu*. Tutkimuksessa keskitytään Kuolajärven kylän elämään lähinnä 1900-luvulla, mutta siinä sivutaan myös alueen saamelaishistoriaa.

Lehtola (2000) on pohtinut syitä siihen, miksi saamelaisten maiden valloitus ja luonnonvarojen riistäminen tapahtui Suomen saamelaisten kohdalla verrattain varhain verrattuna muualla Skandinaviassa. Hänen mukaansa suomalaisilla uudisasukkailla on ollut alusta saakka läheinen suhde saamelaisiin muun muassa kielisukulaisuuden vuoksi. Myös maantieteellisesti katsottuna suomalaisten uudisasukkaiden toimesta tapahtunut saamelaisalueiden valtaaminen eli kolonisaatio eteni huomattavasti nopeammin kuin

muualla Skandinaviassa. Kun 1600-luvulla skandinaavit pysyttelivät asuttamallaan seuduilla, suomalaiset uudisasukkaat etenivät 300–400 vuoden kuluessa jopa 600 kilometriä pohjoiseen vallaten saamelaisten asuinalueita. (Lehtola 2000, 189.)

2.3 Kolonialismi

Kolonialismin käsite tulee latinan sanasta *colonia*, joka tarkoittaa siirtokuntaa tai uudisasutusta. Perinteisesti kolonialismi ymmärretään toimintatapana, jossa valtio hallitsee osittain tai kokonaan toista valtiota uudisasuttamalla ja taloudellisen hyväksikäytön keinoin (Oxford Dictionary 2012). Kolonialismin muodot ja pyrkimykset vaihtelevat liittyen tavalla tai toisella valtaan (Gilroy 1993; Kuokkanen 2007; Spivak 1985).

Kolonialismin teoria perustuu sosiaalidarvinismiin, jonka mukaan tietyllä ryhmällä on oikeus hallita ja sortaa toista ryhmää (Henderson 2000a; Kuokkanen 2009, 24; Smith 1999). Alkuperäiskansojen kontekstissa kolonisaatiota on tapahtunut ainakin kahdella eri tasolla: taloudellisesti ja intellektuaalisesti. Taloudellinen kolonisaatio ymmärretään maiden ja luonnonvarojen hyväksikäyttönä. Intellektuelli eli mielen kolonisaatio tarkoittaa alkuperäiskansojen henkistä sortoa: heitä on pidetty primitiivisinä kansoina ja siten alempiarvoisina. Kolonisaation tavoitteena on usein ollut, ja on osittain yhä, alkuperäiskansojen sulauttaminen valtaväestöön sekä alkuperäiskansojen perinteisten alueiden ja niiden luonnonvarojen riisto. (Balto 2008, 26; Kuokkanen 2007, 152.)

Franz Fanon (1959, 1961, 1967) avasi keskustelun kolonialismin vaikutuksista ihmisen ajatteluun, toisin sanoen sen psykologisista ja sosiologisista vaikutuksista. Kolonisaatioprosessiin liittyy vallanpitäjien pyrkimys alkuperäiskansojen kielen ja kulttuurin vaihtoon. Sen seurauksena valtakielet on laajasti korvannut saamen, ja esimerkiksi kristinuskon avulla hankkiuduttiin eroon saamelaisten perinteisistä kulttuurisista ja henkisistä tavoista ja menoista. (Ks. Lehtola 1997, 32; Kuokkanen 2006, 2.) Saamelaisten kohtaamista vallanpitäjien kanssa on tutkimuskirjallisuudessa luonnehdittu kolonialistiseksi perustuen saamelaisten kulttuuriseen alistamiseen, heidän perinteisesti asuttamien alueiden asuttamiseen ja sosiaalisten sekä kulttuuristen rakenteiden hajoamiseen (Hirvonen 1999, 37–38; Kuokkanen 1999, 97; Minde 2005; Niemi 1997, 65–70). Norjalaistamiseen pyrkinyttä nor-

jalaistamispolitiikkaa ja kolonisaatioprosessia on tutkittu laajasti Norjassa (Berg 2004; Boine et al. (toim.) 2010; Minde 1997; 2003; Niemi 1997). Näiden tutkimusten mukaan Norjan valtion toiminta saamelaisia kohtaan voidaan tulkita kolonisaatioksi.

Tutkimuskirjallisuudessa on esitetty erilaisia näkökulmia siitä, voidaanko Suomen saamelaisiin kohdistunutta toimintaa tulkita kolonialismiksi. Enbuske (2003, 2008) on kritisoinut saamelaisiin kohdistunutta kolonialismitulkintaa Lapin asutushistoriaan perustuvien tutkimustulostensa pohjalta. Hänen mukaansa ei voida puhua saamelaisiin kohdistuneesta kolonialismista valloitus- ja siirtomaa-asutustoimintana. Jukka Nyysönen (2008) puolestaan on väitöskirjassaan vertaillut Norjan ja Suomen valtioiden saamelaisiin kohdistuvaa toimintaa ja todennut, että hallitsemisen tapana näissä valtioissa on poikennut toisistaan. Suomalaisten toiminta korosti koko väestön tasavertaisuutta, kun taas Norjassa oli selkeä lainsäädäntöön kirjattu norjalaistamispolitiikka. Kuitenkin lopputulos molempien valtioiden alueilla asuvien saamelaisten kohdalla oli samansuuntainen – saamelaisten osittainen sulautuminen valtaväestöön. (Nyysönen 2008.) Hiljattain ilmestyneessä teoksessaan Lehtola pohtii kolonisaation käsitettä Suomen saamelaisten näkökulmasta. Hänen mukaansa kolonialismin käsite on hyödyllinen tarkasteltaessa valtaväestöjen ja saamelaisten suhdetta. Lisäksi Lehtola esittää, että Suomen saamelaisiin kohdistuneesta kolonialismista ei tule rakentaa mielikuvia uhriajattelusta tai kolonialismin kieltämisestä. Suomalaisten ja saamelaisten kohtaamista voidaan tulkita kolonialismin käsitteen avulla monilla tasoilla ja eri kehitysvaiheina, joissa molemmilla osapuolilla on ollut arvonsa ja asenteensa. Lehtolan tulkinnan mukaan kolonialismista tulee hahmottaa historian tapahtumien taustalla oleva monimuotoisuus. (Lehtola 2012, 17.) Kuokkanen painottaa, että alkuperäiskansat ovat edelleen valtioiden sisällä tapahtuvien kolonisaatioprosessien kohteina (Kuokkanen 2007, 144).

Tutkimuskirjallisuudessa on pohdittu kirkon osuutta saamelaisiin kohdistuvan sorron ja suomalaistamisen kannalta. Saamelaisesta historiasta on tässä suhteessa kirjoittanut esimerkiksi Ritva Kylli (2005a, 2007) tuoden esiin suomalaisen ja saamelaisen kulttuurin kohtaamisen. Täysin ongelmatonta kulttuurien kohtaaminen ei ollut, vaikka paikoin saamelaiset suhtautuivat kirkon edustajiin kunnioittavasti, ja he ottivat pappinsa vastaan poikkeuksellisen innostuneesti.

Suomalaiset kirkonmiehet määrittivät oman uskontonsa oikeaksi ja kulttuurinsa ylivertaiseksi alkukantaisempana pidettyyn saamelaiskulttuuriin verrattuna. Tämän vuoksi he pyrkivät muuttamaan saamelaisten oloja omaa arvomaailmaansa paremmin vastaaviksi. 1800-luvulla papit ajattelivat, että luonnonkansa-asteelle jääneet puolivillit saamelaiset kuolisivat tulevaisuudessa sukupuuttoon, elleivät he ehtisi sitä ennen omaksua suomalaisen kulttuurin tunnusmerkkejä kuten maanviljelystä tai suomen kieltä. Kaikille papeille ei kelvannut edes saamelaisten ulkonäkö – he olivat pappien mielestä liian likaisia, käyttivät liian värikkäitä vaatteita ja ruumiinrakenekin poikkesi usein liiaksi suomalaisen kulttuurin ihanteista. Lisäksi jotkut papit halusivat pelastaa saamelaiset liialliselta paloviinan käytöltä, mikä asetti saamelaisten ja kirkon kohtaamiselle omat jännitteensä. (Kylli 2005b.)

Lisäksi 1600-luvulla vaikuttanut pappi Gabriel Tuderus tuli tunnetuksi noitarumpujen laajasta hävittämisestä ja osin jopa väkivaltaisesta käännytystyöstä esimerkiksi Sompion alueella. (Itkonen 1953; Valkeapää 1971, 78–79). Toisaalta Lehtola (2012) esittää, että kirkko ei ole ollut kolonialisteista suurin. Hän perustelee näkemystään sillä, että kirkon toiminnassa on erotettavissa kaksi toisistaan poikkeavaa linjausta. Yhtäältä kirkko on edistänyt saamelaisten kieltä ja kulttuuria puolustavaa kulttuurisensitiivistä lähestymistapaa, millä hän tarkoittaa kirkon myönteistä vaikutusta saamelaiskulttuuriin. Tällä Lehtola tarkoittaa virsi- ja muun kirjallisuuden kääntämistyötä saamen kielelle sekä kirkon katekeettalaitoksen tarjoamaa saamenkielistä opetusta 250 vuoden ajan. Toisaalta kirkko on ajanut saamelaisia assimiloivaa näkemystä, jonka tarkoituksena oli pyrkiä vähättelemään saamelaisia kansana ja saada heidät luopumaan saamelaisuudestaan. (Lehtola 2012, 446.)

Yksittäiset valtion toimet saamelaisia kohtaan ovat johtaneet esimerkiksi Vuotson Lokan alueen kaltaiseen tilanteeseen, josta Kaisu Mustonen, Tero Mustonen, Antti Aikio ja Pekka Aikio kirjoittavat tuoreessa tutkimuksessa *Drowning Reindeer, Drowning Homes – Indigenous Sámi and Hydroelectricity in Sompio, Finland*. Siinä tuodaan julki Vuotson alueen saamelaisten kohtaama kulttuurinen tragedia. Tutkimus tuo esiin Sompion saamelaisten kokemuksia Lokan ja Porttipahdan tekoaltaiden vaikutuk-

sista. Tutkimustuloksen mukaan Suomen valtio aiheutti systemaattisella toiminnalla alueella ”paikallisen ekokatastrofin ja saamelaiskulttuurin voimakkaan tuhon”. (Mustonen et al. 2011, 100.) Toiminnan seurauksena muun muassa kieli- ja kulttuuriverkostot repeytyivät ja tuhoutuivat ja tilanne ajoi monet alkoholismiin ja jopa itsemurhaan, jota kyseisessä tutkimuksessa ilmennetään käsitteellä kulttuurinen kansanmurha.

Cultural genocide of the Sámi and local people of Vuotso took place through the last decades of the 20th Century – in quiet, in silence and silenced. (Mustonen et al. 2011, 64.)

Raphael Lemkinin (1944, 79) määritelmän mukaan kulttuurisen kansanmurhan käsite voidaan ymmärtää tietyn kansaryhmän vainoamisena ja sortona, jolloin toiminnan tarkoituksena on ryhmän kulttuurisen identiteetin, kulttuuriperinnön ja immateriaalisen kulttuurin tuhoaminen. Yksi tärkeä toimintamalli kulttuurisen kansanmurhan toteuttamisessa on valtaa pitävien pyrkimys vähemmistön kielelliseen assimilaatioon eli kielenvaihtoon (Svanberg & Tydén 1999, 56; Snildal 2009, 18). Kun kielen annetaan hävitä passiivisesti tai sitä aktiivisilla toimilla hävitetään, on Tove Skutnabb-Kankaan (2000, 312) määritelmän mukaan kyseessä kielellinen kansanmurha.

2.4 Alkuperäiskansojen määritelmiä

Tutkimukseni yhtenä tarkastelunäkökulmana on paikantuminen alkuperäiskansaan. Alkuperäiskansojen asema ja oikeudet saivat enemmän jalansijaa maailman poliittisilla areenoilla ja kansainvälisissä sopimuksissa 1990-luvun taitteesta lähtien, jolloin alkuperäiskansojen ja vähemmistöjen välille alettiin tehdä eroa: alkuperäiskansoilla nähtiin olevan kollektiivisia oikeuksia liittyen tietyn maa-alueen kollektiiviseen hallintaan, joka valtaväestön toimesta jossain vaiheessa historiaa oli kolonisoitu. (Koivurova 2010, 28.)

Käsite *alkuperäiskansa* (englanniksi *indigenous peoples*) on kansainvälisiä sopimuksia varten ja globaalissa kontekstissa luotu konstruktio, joka soveltuu tiettyihin kansoihin ja yhteisöihin tietyillä alueilla. Käsitteen avulla tuodaan esille alkuperäiskansoille tärkeitä yhteisiä ja ajankohtaisia sosiaalisia, kulttuurisia ja poliittisiä kysymyksiä. Se liittyy käsitteensä myös

identiteettiin ja sen prosesseihin. (Valkonen 2009, 172; Seurujärvi-Kari 2012.) Alkuperäiskansojen oikeuksien kehittymisen tavoitteena on tällä hetkellä saavuttaa itsemääräämisoikeus (Koivurova 2010, 28).

Yksi tärkeimmistä kansainvälisiä alkuperäiskansojen oikeuksia määrittelevä sopimus on Kansainvälisen työjärjestön (*International Labour Organisation, ILO*) alkuperäiskansoja koskeva yleissopimus numero 169 vuodelta 1989. Kyseisessä yleissopimuksessa alkuperäiskansaksi määritellään sellaiset kansat, joiden esi-isät ovat asuneet alueella ennen sen valloitusta tai nykyaikaisten valtionrajojen muodostumista. Lisäksi alkuperäiskansat ovat ILO nro 169 -sopimuksen mukaan säilyttäneet kokonaan tai osittain omat sosiaaliset, taloudelliset, kulttuuriset ja poliittiset instituutionsa. ILO nro 169 -sopimus tunnustaa alkuperäiskansojen erityiset oikeudet perinteisiin asuinalueisiinsa ja niiden luonnonvaroihin sekä edellyttää valtioiden ryhtyvän erityistoimenpiteisiin muun muassa alkuperäiskansojen kulttuurin, kielten ja ympäristön suojelemiseksi. Sopimuksessa ei kuitenkaan oteta kantaa siihen, millä tavoin alkuperäiskansaan kuuluvat henkilöt tulisi rajata tai määritellä. (ILO 169.)

ILO nro 169 -sopimuksen alkuperäiskansoja koskevaa määritelmää täydentää YK:n erikoisraportoija José Martínez Cobon laatima alkuperäiskansojen syrjintää koskeva selvitys vuodelta 1986. Cobon määritelmä koskee alkuperäiskansan määritelmää ryhmä- ja yksilötasolla. Ryhmätason määritelmän mukaan alkuperäiskansoja ovat ne yhteisöt ja kansat, joilla on edelleen jatkuva historiallinen yhteys kolonisaatiota edeltäviin yhteiskuntiin, jotka kehittyivät kansojen asuttamalla maa-alueilla ja jotka pitävät itseään selvästi erillisenä muista nykyään alueella vallitsevan yhteiskunnan osista. Tämän lisäksi alkuperäiskansat eivät ole nyky-yhteiskunnassa hallitsevassa asemassa ja ne haluavat ylläpitää, kehittää ja siirtää tuleville sukupolville esivanhemmilta perityt maa-alueet sekä etnisen identiteetin, joka muodostaa kansan olemassaolona yhtenäisenä kansana ja joka on sopusoinnussa kansan omien kulttuuristen käytänteiden, sosiaalisten instituutioiden ja oikeusjärjestelmien kanssa. (Cobo 1986.)

Cobo vastaa raportissaan yleisellä tasolla myös siihen, ketkä yksittäiset henkilöt (yksilöt) voidaan katsoa alkuperäiskansan jäseniksi. Yksilön tulee identifioida itsensä tietyn alkuperäiskansan jäseneksi (subjektiivinen määrittelykriteeri) ja toisaalta ryhmän pitää tunnustaa ja hyväksyä hänet

jäsenekseen (objektiivinen määrittelykriteeri). Cobo painotti ryhmän valtaa tässä asiassa: ryhmän hyväksyntä sisältää suvereenin oikeuden päättää, kuka ryhmään kuuluu ilman ulkopuolisten puuttumista. (Cobo 1986.)

Tanja Joonan (2010) mukaan alkuperäiskansan määrittely ryhmänä ei sinällään ole haasteellista, vaan ongelmallista on määritellä yksilötasolla, kuka kuuluu alkuperäiskansaansa ja kuka ei. Ongelman ytimenä ovat alkuperäiskansojen tavoitteet saada palautetuksi historialliset maa- ja vesioikeutensa. Erityiset oikeudet antavat aihetta kysyä, kuinka määritellä alkuperäiskansoille kuuluvien oikeuksien subjektit. Joonan painottaa itseidentifikaation merkitystä alkuperäiskansaansa kuulumisen määrittelykriteerinä nojautuen ILO nro 169 -sopimuksen 1. artiklaan, YK:n alkuperäiskansoja koskevan julistuksen artiklaan 9 ja YK:n kaikkinaisen rotusyrjinnän poistamista koskevan komitean Suomea koskevaan loppuraporttiin 5.3.2009. (Joonan 2010, 53, 68.)

Tässä valossa on tärkeää tarkastella, millaisia määritelmiä eräät maailman alkuperäiskansat ovat asettaneet jäsenyydelleen. Määritelmiä ei kuitenkaan voida verrata suoraan keskenään, koska ne ovat kontekstisidonnaisia: jokaisella alkuperäiskansalla on oma erityislaatuinen historiansa nimenomaan suhteessa kolonialistiseen valtaan. Voidaan kuitenkin tarkastella pääpiirteittäin, millaisia osa-alueita määritelmissä on painotettu.

Havaijin alkuperäiskansan määritelmä

Havaiji eli alkuperäisellä kielellä *Hawai'i* on saariryhmä, joka sijaitsee pohjoisella Tyynellämerellä. Pohjois-Amerikalle nykyisin kuuluvassa Havaijin saarivaltiossa elävä alkuperäiskansa sai ensikosketuksen ulkopuoliseen maailmaan vuonna 1778. Havaiji oli vuoteen 1893 saakka itsenäinen valtio, jolla oli oma itsenäinen monarkiansa. (Trask 1996, 906.) Havaijin kieli säilyi maan vallitsevana kielenä 1900-luvun alkupuolelle saakka, jolloin havaijin kieli vaihtui vähitellen Havaijin kreolienglantiin. Kielenvaihdon seurauksena vuoden 1920 jälkeen syntyneet havaijilaiset eivät enää oppineet ensimmäisenä kielenään havaijia vaan Havaijin kreolienglantia. (Wilson & Kamana 2009, 369; Maaka 2005.)

Havaijin asukasmäärä vuonna 2010 Yhdysvaltojen väestöviraston mukaan on 1 360 301, joista reilut 136 000 (10 %) lukeutuu Havaijin alkuperäis-

kansaan (US Census Bureau, Hawaii QuickFacts 2000). Havaijin alkuperäiskansaan lukeutuvan henkilön määritelmä on asetettu vuoden 1921 Yhdysvaltain kongressissa, jolloin alkuperäiseksi havaijilaiseksi määriteltiin henkilö, jolla on vähintään puolet havaijilaista verenperintöä ennen vuotta 1778. Tämä *blood quantum* -periaate on juurtunut osaksi oikeusjärjestelmää Havaijissa. *Blood quantum* -luokittelu heikentää alkuperäisten havaijilaisten (*Kanaka Maoli*) suvereniteettia. (Kauanui 2008.)

Eräisiin hallituksen ohjelmiin (*Hawaiian Homelands*) henkilön pitää voida todistaa olevansa verenperinnöltään puoleksi tai sitä enemmän havaijilainen: *Native Hawaiians are defined as individuals having at least 50 percent Hawaiian blood* (Hawaiian Homes Commission Act, Department of Hawaiian Homelands 2012). Nykyään ei ole kuin muutamia niin sanottuja täyshavaijilaisia, joiden verenperinnössä olisi vain havaijilaista verta. Vuoden 2000 jälkeen ei ole syntynyt enää yhtään verenperimältään täysin havaijilaista lasta. (W.H. Wilson, henkilökohtainen tiedonanto 22.2.2010.)

Kanadan alkuperäiskansojen määritelmiä

Pohjois-Amerikassa, pinta-alaltaan hyvin laajan Kanadan valtion alueella asuu useita eri alkuperäiskansoja, joita kutsutaan yhteisellä termillä *Aboriginals*. Yli miljoona henkilöä (4 prosenttia koko väestöstä) pitää itseään alkuperäiskansaan kuuluvana henkilönä Kanadassa. (Andersson & Henriksson 2010, 451.) Heistä 53 prosenttia on rekisteröityjä intiaaneja (*First Nations*), 30 prosenttia metissi-ryhmään kuuluvia, 11 prosenttia statuksettomia intiaaneja ja 4 prosenttia inuiitteja. Yli puolet Kanadan alkuperäiskansoista asuu nykyään kaupungeissa. (Aboriginal Affairs and Northern Development Canada, First Nations.) Vuonna 1982 asetetussa perustuslain pykälässä 35§ on määritelty Kanadan alkuperäiskansat: intiaanit, inuiitit ja metissit (Hedican 2008, 5). Näistä kolmesta ryhmästä vain intiaaneilla on laissa asetettu määritelmä siitä, kuka on intiaani.

Intiaanin määritelmä

First Nations -termillä tarkoitetaan yleensä Kanadan intiaaneja. Termi juontaa juurensa toisen maailmansodan jälkeiseen aikaan, jolloin ranskalaisia ja englantilaisia pidettiin yleisesti Kanadan perustajakansoina. Intiaanit vastustivat ja vaativat tunnustusta myös perustajakansoiksi, jolloin otettiin

käsite *First Nations* käyttöön. (Andersson & Henriksson 2010, 407–408.) Kanadassa on nykyään 615 intiaaniyhteisöä, jotka edustavat yli 50 kansaa tai ryhmää ja 50 alkuperäiskansojen kieltä. Määritelmä siitä, kuka on Kanadan intiaani, *First Nations* -ryhmään kuuluva, on monimutkainen ja vaihteleva. Määritelmää on muutettu vuosikymmenien saatossa ja erilaiset määritelmää koskevat vivahde-erot vaihtelevat provinssista toiseen. Perusasia on kuitenkin se, että intiaanimääritelmä perustuu puhtaasti verenperintöön. Intiaaneja koskevassa laissa (*The Indian Act*) on määritelty kelpoisuus intiaanistatukseen. Kanadassa on lisäksi virallinen intiaanirekisteri, *The Indian Register*, johon on rekisteröity kaikki Kanadan statusintiaanit vuodesta 1952 lähtien. Tällä hetkellä kaikista Kanadan intiaaneista lähes 500 000 on rekisteröitynyt *Indian Act* -lain mukaan. (Aboriginal Affairs and Northern Development Canada 2012.)

Kanadan intiaanien määritelmän historia auttaa ymmärtämään, kuinka määritelmä on saanut alkunsa ja miten se on vaikuttanut intiaaneihin kautta aikain. Jo 1860-luvulla Kanadan valtionjohto sääti intiaaneja koskevan lain, jolloin intiaaneja alettiin myös luetteloida. Laissa säädetty intiaanimääritelmä osoittautui intiaaneja syrjiväksi ja vääryyttä tekeväksi. Erityisesti kohta ”Bill C-31” oli diskriminoiva, ja se poistettiin lopulta vuonna 1985 lakia uudistettaessa. Seuraavana on esimerkkejä syrjivästä Bill C-31-määritelmästä: Intiaaninainen menetti intiaanistatuksensa, mikäli avioitui valkoisen eli ei-intiaanimiehen kanssa, eivätkä myöskään heidän yhteiset lapsensa olleet oikeutettuja intiaanistatukseen. Intiaanille myönnettiin äänestysoikeus liittovaltion vaaleissa, mikäli hän luopui intiaanistatuksestaan. Tätä kutsuttiin *enfranchisement*-käytännöksi eli ”vapautusprosessiksi”. (Aboriginal Affairs and Northern Development Canada 2012). Vuonna 1985 intiaanilakia uudistettiin, mutta syrjivä asetus oli ehtinyt kuitenkin jättää osan intiaaniväestöstä vaille lain takaamaa asemaa.

Nykyiset kriteerit siitä, kuka on intiaani ja siten kelpoinen intiaanirekisteriin, on määritelty Kanadan lainsäädäntöön vuonna 1985. Henkilö on intiaani, mikäli:

1. hän on ollut oikeutettu rekisteriin ennen Indian Act 17.4.1985 muutosta;
2. hän on menettänyt intiaanistatuksen avioitumalla ei-intiaanin kanssa;

3. hänen vanhemmillaan ei ollut intiaanistatusta intiaanilain mukaan ennen heidän avioliittoaan ja henkilö on menettänyt statuksensa 21-vuotiaana;
4. hänen rekisteröitymistään oli vastustettu sen perusteella, että hänen isällään ei ollut statusta, vaikka äidillä oli status;
5. hän menetti rekisteröitymisensä, koska hän tai hänen vanhempansa hakivat luopumista rekisteristä ja intiaani-jäsenyydestä prosessissa, jota kutsutaan ”vapautukseksi” (*enfranchisement*) (”Vapautus” tunnettiin prosessina, jonka tarkoituksena oli riisua intiaanit identiteetistään ja statuksestaan.);
6. henkilö on lapsi, jonka vanhempi täyttää edellä mainitut kriteerit. (Aboriginal Affairs and Northern Development Canada 2012.)

Määritelmän ja siten myös intiaanirekisterin ulkopuolelle jääviä intiaaneja kutsutaan statuksettomiksi intiaaneiksi (*Non-Status Indians*). *Statukseton intiaani* -termi viittaa henkilöön, joka pitää itseään intiaanina, mutta joka ei ole oikeutettu rekisteröitymään intiaanilaissa määritellyyn intiaanirekisteriin. Lain antamaa asemaa vailla on lähes 100 000 intiaania. (Aboriginal Affairs and Northern Development Canada 2012; Andersson & Henriksson 2010, 451.)

Metissin määritelmä

Vuonna 2006 métis-ryhmään kuului 389 785 henkilöä Kanadassa. *Métis*-sana (suom. metissi) on ranskaa ja tarkoittaa sekoitusta, espanjaksi *mestizo*. Määritelmän mukaan metissiksi luokitellaan henkilö, jolla on sekä intiaani- että eurooppalaista verta, joka eroaa intiaanista ja inuiittista ja joka polveutuu intiaaniväestöstä. (Canadian Métis Council 2012.)

Voidakseen hakeutua virallisesti metissiksi ja saadakseen kanadalaisen Métis-valtuuston jäsenkortin henkilön tulee täyttää seuraavat kriteerit: (1) henkilö pitää itseään metissinä, (2) henkilöllä tulee olla yhteisön hyväksyntä, eli yhteisön tulee pitää henkilöä metissinä, (3) henkilö ei saa olla intiaani- tai inuiittirekisterissä, ja (4) henkilön tulee polveutua intiaaneista, toisin sanoen henkilön tulee kyetä todistamaan intiaanisyyntyperän/-suvun

Kanadan Métis-valtuuston vaatimalla varmennusprosessin avulla. (Canadian Métis Council 2012).

Aotearoan maorit

Aotearoa tarkoittaa Uutta-Seelantia alueen alkuperäisen väestön maorien kielellä. Aotearoa on tunnustanut maorit alueen alkuperäiskansaksi. Ensimmäiset brittisiirtolaiset tulivat maorien maille Aotearoan 1700-luvulla ja lopulta Britannia kolonisoi Aotearoan 1800-luvulla, jolloin siitä tuli Britannian alusmaa. Vuonna 1840 maorit ja britit allekirjoittivat Waitangin sopimuksen (*The Treaty of Waitangi*), jossa maoripäälliköt lupasivat brittiläisille oikeuden hallita maata. Tässä yhteydessä maoreille myönnettiin Britannian kansalaisuus-oikeudet ja -velvollisuudet sekä oikeudet heimojen perinteisiin maihin, lisäksi maorien kulttuuria luvattiin kunnioittaa. (May 2002, 19.)

Aotearoan asukasluku on 4,25 miljoonaa. Maorin määrä lasketaan kahdella eri tavalla: maori-identiteetin ja maori-syntyperän perusteella. Vuoden 2006 väestölaskennan mukaan 565 329 eli lähes 15 prosenttia koko väestöstä piti itseään maorina, kun taas maoreita pelkästään syntyperän perusteella oli 643 977. (QuickStats About Māori 2007.)

Maoritutkijat ovat viime vuosina avanneet keskustelua virallisesta maorimääritelmästä (Coates 2008; Kukutai 2004; Lai 2010; Sullivan 2008). Aotearoan maorimääritelmä on vaihdellut vuosikymmenten saatossa laajasti. Aluksi määritelmä perustui henkilön verenperintöön. Silloisen määritelmän mukaan maori oli henkilö, joka oli syntyperältään puoliverinen, täysverinen tai siltä väliltä (Coates 2008, 50). Nykyinen määritelmä on ollut voimassa vuodesta 1974, jonka pääpaino on henkilön sukuhistoriassa, eli *whakapapa* maorien omalla kielellä. Lain mukaan henkilö, jolla on vähintään yksi maoriesivanhempi riippumatta siitä kuinka kaukainen, on laillisesti maori. Uusi-Seelanti on näin ollen valinnut hyvin laajan ja avomielisen määritelmän siitä, kuka voidaan määritellä maan alkuperäiskansan edustajaksi. (Coates 2008, 50; Lai 2010, 6.)

Natalie Coates nostaa tutkimuksessaan esiin maorimääritelmän painoutuksen yksitahoisuuden. Hän kritisoi sitä, että määritelmän ovat laatineet valkoiset vallanpitäjät, eivätkä itse maorit. Coatesin mukaan määritelmää

tulisi kehittää nimenomaan maorien omasta näkökulmasta käsin, ja hän ehdottaakin määritelmän uudistamista. Nykyiseen määritelmään tulisi hänen mukaansa lisätä etnisen identiteetin kriteeri eli se, pitääkö henkilö itseään maorina. Coatesin ehdotuksen mukaan määritelmän tulisi siis näyttää tältä: maori on henkilö, jolla on vähintään yksi maoriesivanhempi ja joka lisäksi pitää itseään maorina. (Coates 2008.)

2.5 Saamelaismääritelmä

Keskustelu saamelaismääritelmästä Suomessa juontaa juurensa jo 1940-luvun loppupuolelle. Saamelaisia koskevan lainsäädännön kehittämisen kannalta pidettiin jo tuolloin erityisen tärkeänä määritellä virallisesti käsite *saamelainen*. Pohjan määritelmälle loi Suomen valtion sisäasiainministeriö vuonna 1949 asettama saamelaisasiain komitea, johon puheenjohtajaksi kutsuttiin varatuomari L. I. Itkonen ja jäseniksi poromies Oula Aikio, kauppias J. E. Jomppanen, kanslisti Jussi Lainioranta, katekeetta Laura Lehtola, filosofian kandidaatti Karl Nickul ja opettaja Antti Outakoski. Komitea julkaisi vuonna 1952 mietinnön, jossa se esitti saamelaisten asemaa ja oikeuksia koskevia parannuksia. (Saamelaisasiain komiteanmietintö 1952.) Saamelaisasiain komitea määritteli komiteanmietinnössään saamelaiseksi henkilön, jonka: ”vanhemmat tai toinen heistä kotikielensä puhuu tai on puhunut saamea ja joka itse sitä puhuu” (Saamelaisasiain komiteanmietintö 1952, 30).

Komitean määritelmä perustui henkilön saamen kielen taitoon, ja oli verrattain ahdas, koska se sulki ulkopuolelle ”ne saamen heimoa olevat henkilöt, jotka eivät puhu saamea” (Saamelaisasiain komiteanmietintö 1952, 31). Mietinnössä pohditaan saamelaisten kielenvaihdon seurauksia. Kielenvaihto on ollut voimakasta erityisesti inarinsaamelaisten keskuudessa aiheuttaen sen, ettei suomenkielisiä inarinsaamelaisia määritely saamelaisiksi. (Saamelaisasiain komiteanmietintö 1952, 31.)

Saamelaismääritelmää pohdittiin myös saamelaisten ylitajaisessa yhteistyössä 1950-luvulta lähtien, kun Pohjoismaiden saamelaisneuvosto perustettiin vuonna 1952 (Niemivuo 2010, 74). Saamelaisneuvosto käsittelee kokouksessaan 8.–9.3.1959 saamelaismääritelmää ja laajensi Suomessa 1952 laadittua määritelmää niin, että siihen tehtiin lisäys ”jos yksikin isovanhemmista oli puhunut saamea” (Rantala 2004, 3). Kosketus elävään

saamen kieleen koski siten aikaisemman yhden sukupolven sijasta kolmea sukupolvea.

Keskustelua saamelaismääritelmästä jatkettiin samana vuonna, kun saamelaisten III konferenssi järjestettiin vuoden 1959 elokuussa Inarissa. Konferenssissa asetettiin yhdeksi saamelaispoliittiseksi tavoitteeksi yhteispohjoismaisen saamelaismääritelmän luominen (Rantala 2004, 3). Saamelaisneuvosto päätti toteuttaa koko Pohjoismaiden kattavan väestötieteellisen tutkimuksen saamelaisista, jonka pohjalta oli tarkoitus luoda yhteispohjoismainen saamelaismääritelmä (Lehtola 2005, 15).

Suomen saamelaisalueella aloitettiin vuonna 1962 saamelaisia koskeva väestötieteellinen tutkimus, jossa painotettiin erityisesti saamelaisten kieli- ja elinkeino-oloja (Nickul 1968, 1). Tutkimukselle oli luonut pohjaa Aslak Outakosken vuonna 1945 aloittama saamelaisia koskeva väestötutkimus Oulun maakunta-arkistossa Lapin Sivistysseuran aloitteesta (Outakoski 1957; Lehtola 2005, 15; Saamelaisasiain komiteanmietintö 1952). Vuonna 1962 aloitetun väestötutkimuksen suoritti Lapin Sivistysseuran aktiivinen toimija, Karl Nickulin poika Erkki Nickul yhteistyössä kymmenen saamelaisen ja kahden suomalaisen opiskelijan kanssa siten, että kyseiset opiskelijat suorittivat haastattelut ja aineiston keruun. Kyseisen tutkimuksen pohjalta luotiin seuraava saamelaismääritelmä:

Henkilö on saamelainen, jos joko hän itse, hänen isänsä tai äitinsä tai joku hänen isovanhemmistaan on lapsena ensimmäisenä kielenä oppinut saamen kielen (Nickul 1968, 35–36).

Tämän Suomessa toteutetun väestötutkimuksen perusteella saamelaismääritelmä otettiin käyttöön Suomen lisäksi myös Norjassa ja Ruotsissa. Vaikka alkuperäisen suunnitelman mukaan samankaltainen väestötieteellinen tutkimus oli tarkoitus toteuttaa myös Norjassa ja Ruotsissa, niitä ei kuitenkaan koskaan siellä toteutettu määrärahojen puutteen vuoksi. (Lehtola 2005, 15; Nickul 1968, 4.) Nickulin toteuttamalla tutkimuksella on ollut varsin merkittävä asema saamelaisessa politiikassa, koska sen pohjalta on sekä luotu saamelaismääritelmä että saamelaisluettelo, josta myöhemmin muodostettiin saamelaiskäräjien äänioikeutettujen vaaliluettelo (Myntti 2000, 220–221).

Seuraavien vuosikymmenten aikana saamelaispolitiikka edisti toimintaansa, ja sen seurauksena vuonna 1972 valittiin ensimmäinen saamelainen parlamentti koevaaleilla. Koevaaleissa äänestys oikeuden saivat Nickulin saamelaisista kokoaman luettelon henkilöt, joita oli yhteensä 2396 Inarin, Utsjoen, Enontekiön ja Sodankylän alueilla. Koevaalien ja koeparlamentin onnistumisen seurauksena vuonna 1973 annettiin asetus Suomen lainsäädäntöön saamelaisvaltuuskunnasta (Asetus saamelaisvaltuuskunnasta 824/1973; Hyvärinen 2010, 121; Lehtola 2005, 39). Edellä mainitussa asetuksessa (1 § 2 mom.) määriteltiin saamelaisvaltuuskunnan vaaleissa äänioikeutettu henkilö seuraavasti:

Saamelaisella tarkoitetaan tässä asetuksessa henkilöä, joka tai jonka vanhemmista tai isovanhemmista ainakin yksi saamelainen on Pohjoismaiden saamelaisneuvoston jäsen Suomen jaoston vuonna 1962 suorittaman väestölaskennan mukaan taikka muutoin todetaan oppineen saamen kielen ensimmäisenä kielenään (Asetus saamelaisvaltuuskunnasta 824/1973).

Saamelaisten äänioikeutettujen äänestys oikeus saamelaisten poliittisissa vaaleissa on ollut mahdollista vuodesta 1972 lähtien. Saamelaisvaltuuskunnan aikakausi kesti reilut kaksikymmentä vuotta. Tasaisin väliajoin saamelaismääritelmä oli keskustelujen ja pohdinnan aiheena, koska saamelaismääritelmässä ja vaaliluettelossa havaittiin olevan puutteita ja epäselvyyksiä, joita pyrittiin korjaamaan. (Lehtola 2005, 35; 141.)

Seuraavan kerran vaaleja koskevia säännöksiä ja asetuksia parannettiin tuntuvasti vuonna 1990. Siinä yhteydessä saamelaismääritelmää muutettiin niin, että kieliperusteen lisäksi vaadittiin henkilön oma identifioituminen saamelaiseksi. Tähän ratkaisuun päädyttiin ILO nro 169-sopimuksen mukaisesti, jonka mukaan ketään ei tule merkitä etniseen luetteloon vastoin tahtoaan. (Lehtola 2005, 106.) Saamelaisvaltuuskunnasta annetun asetuksen saamelaismääritelmä (1 § 2 mom.) kuuluu:

Saamelaisella tarkoitetaan tässä asetuksessa henkilöä, joka pitää itseään saamelaisena, edellyttäen että hän itse tai ainakin yksi hänen vanhemmistaan tai isovanhemmistaan on oppinut saamen kielen ensimmäisenä kielenään (Asetus saamelaisvaltuuskunnasta 988/1990).

Kristian Myntti pohtii artikkelissaan ”Saamelaismääritelmä oikeudelliselta kannalta” vuonna 1990 uudistettua saamelaismääritelmää ja siihen liittyviä ongelmakohtia. Uudistettu saamelaismääritelmä käytännössä sulki ulkopuolelle kielenvaihdon seurauksena sellaisia saamelaisten jälkeläisiä, joiden suhde saamen kieleen jäi isovanhempia kauemmaksi. Tämä ongelma oli pohjana saamelaisvaltuuskunnan aloitteelle määritelmän muuttamiseksi, mikä toteutui kuusi vuotta myöhemmin asetetussa saamelaiskärjäläissa. (Myntti 2000, 221.)

Nykyinen saamelaismääritelmä

Saamelaisten asema suomalaisessa lainsäädännössä vahvistui merkittävästi, kun saamelaisille alkuperäiskansana turvattiin Suomen perustuslaissa saamelaisten kotiseutualueella omaa kieltään ja kulttuuriaan koskeva kulttuuri-itsehallinto vuonna 1995. Siihen kuuluvia tehtäviä varten saamelaiset valitsevat vaaleilla keskuudestaan saamelaiskäräjät. Kulttuuri-itsehallinnon toteuttaminen on säädetty tarkemmin saamelaiskäräjistä annetussa laissa. (Lehtola 2005, 153–154.)

17.7.1995 annettiin laki saamelaiskäräjistä (974/1995). Edellä mainitussa laissa määriteltiin ensimmäisen kerran lain tasolla yksittäinen henkilö etnisesti saamelaiseksi ja alkuperäiskansan jäseneksi. Lain 3 §:n mukainen saamelaisen määritelmä on kaksiosainen perustuen itseidentifikaatioon ja lain kohdan kriteereihin, joihin perustui saamelaiskäräjien niin sanottu ryhmähyväksyntä. (Hyvärinen 2010, 121.) Saamelaismääritelmää uudistettiin ja laajennettiin saamelaiskärjäläissa voimakkaasti lisäämällä siihen kaksi uutta objektiivista kriteeriä (Myntti 2000, 223).

Saamelaiskäräjistä annetun lain 3 §:n mukaan ”saamelaisella tarkoitetaan henkilöä, joka pitää itseään saamelaisena, edellyttäen:

1. että hän itse tai ainakin yksi hänen vanhemmistaan tai isovanhemmistaan on oppinut saamen kielen ensimmäisenä kielenään; tai
2. että hän on sellaisen henkilön jälkeläinen, joka on merkitty tunturi-, metsä- tai kalastajalappalaiseksi maa-, veronkanto- tai henkikirjassa; taikka

3. että ainakin yksi hänen vanhemmistaan on merkitty tai olisi voitu merkitä äänioikeutetuksi saamelaisvaltuuskunnan tai saamelaiskäräjien vaaleissa” (Laki saamelaiskäräjistä 974/1995).

Virallisen saamelaisuuden eli saamelaisstatuksen saavuttamiseksi henkilön tulee pitää itseään saamelaisena, jolla tarkoitetaan subjektiivista kriteeriä, sekä täyttää vähintään yksi määritelmän kolmesta vaihtoehdoisesta objektiivisesta kriteeristä, jotka liittyvät (1) saamen kieleen, (2) lappalaisuuteen ja (3) saamelaiseen vanhempaan.

Ensimmäinen objektiivinen kriteeri on kieliperustainen, jossa edellytetään, että yhden vanhemman tai isovanhemman ensimmäinen opittu kieli on saamen kieli. Ensimmäinen kriteeri vastaa sisällöllisesti vuoden 1990 saamelaisvaltuuskunnasta annetun asetuksen saamelaismääritelmää. Kieliperiaate ei ole historiallisesti kauas ulottuva, koska se ei kata isovanhempia kauemmaksi ulottuvaa saamen kielen taitoa. (Myntti 2000, 223.) Ensimmäinen lakikohta on ongelmallinen sen vuoksi, että se sulkee ulkopuolelle erityisesti metsä- ja kalastajasaamelaisten jälkeläisiä, joiden esivanhemmat aikaisemmin historiassa joutuivat kohtaamaan kielenvaihdon. Huomioitavaa on, että oikeudellisesta näkökulmasta sekä viralliset saamelaiset että ulkopuolelle suljetut saamelaisten jälkeläiset polveutuvat samasta saamen kansasta sillä erotuksella, että historiassa osa kansasta joutui liian kovan paineen alle pääväestön vallatessa saamelaisten perinteisiä alueita, mistä seurasi kielenvaihto. (Myntti 2000, 224.) Tämä saamen kieleen perustuva kriteeri on ollut osana saamelaismääritelmää alusta saakka.

Toinen kriteeri koskee lappalaisuutta ja on tulkinnaltaan ollut haasteellisin. Siinä henkilön saamelaisuus määritellään siten, ”että hän on sellaisen henkilön jälkeläinen, joka on merkitty tunturi-, metsä- tai kalastajalappalaiseksi maa-, veronkanto- tai henkikirjassa” (Laki saamelaiskäräjistä 974/1995). Tällaisen henkilön ei tarvitse täyttää kieliperustetta. Kriteerissä käytetään käsiteparia ”lappalaisten jälkeläinen”, jolla haluttiin osoittaa saamen kielen menettäneiden nykysaamelaisten yhteys lapinkyliin. Tämä lainkohta on tulkinnanvarainen viittauksella ”lappalaisten jälkeläinen”, sillä lainkohdassa ei tarkemmin osoiteta ajallista sidonnaisuutta lappalaisuuteen. Tämä aiheutti Pääkkösen mukaan tilanteen, että saamelaista esi-isää oli mahdollista ryhtyä etsimään kaukaa historiasta. Lisäksi ”lain

potentiaalinen maantieteellinen soveltamisalue laajeni radikaalisti: nykyiseltä saamelaisten kotiseutualueelta ainakin periaatteessa myös historiallisia lapinmaita koskettavaksi”. (Pääkkönen 2008, 94.) Lappalaiskriteerin kohdalla hallituksen lakiesityksessä oli lappalaisuutta rajaava vuosiluku 1875, mutta eduskunnan peruslakivaliokunta jätti rajaavan vuoden pois, koska vuosilukua varten olisi pitänyt antaa asetetus. Tämän seurauksena ”jokainen, joka pystyi löytämään yhdenkin esi-isän lapinkylän osakkaana jopa vuosisatojen takaa, saattoi vaatia itselleen ’saamelaisstatusta’ ja oikeutta äänestää saamelaiskäräjävaaleissa” (Lehtola 2005, 142).

Näin syntyi suurta huomiota herättänyt riita lain tulkinnasta. Mitä käsite *lappalaisten jälkeläinen* siis tarkoittaa? Myntin mukaan alkuperäinen tavoite oli turvata suomenkielistyneiden saamelaisten saamelaisstatus. Tarkoituksena ei ollut oleellisesti laajentaa saamelaiskäräjien vaaleissa olevien äänioikeutettujen piiriä, vaan ”lappalaisten jälkeläisellä” tarkoitettiin ”ensisijaisesti nykyisten kielellisellä perusteella saamelaisiksi määriteltyjen henkilöiden saamen kielen kadottaneita jälkeläisiä” (Myntti 2000, 224).

Kolmas kriteeri viittaa saamelaiseen vanhempaan. Sen mukaan henkilö on saamelainen, mikäli henkilön toinen vanhempi olisi voitu merkitä vaaliluetteloon. Tämä kriteeri voi aiheuttaa aikain saatossa ongelman, nimittäin silloin pelkkä polveutuminen riittää saamelaisuuden määritelmäksi riippumatta tämän kielestä ja yhteyksistä saamen kansaan.

Saamelaismääritelmän lakikohdissa on sana *tai*, joten henkilöllä tulee olla samaistumisen lisäksi yksi näistä objektiivisista ominaisuuksista kattaakseen virallisen saamelaisuuden. Myntti (2000) on pohtinut saamelaismääritelmää oikeudellisesta näkökulmasta ja tullut siihen lopputulokseen, että saamelaismääritelmä perustuu ensisijaisesti saamen kieleen, mutta ei saamen kielen taitoon. Hän esittää aiheellisen kysymyksen siitä, mikä erottaisi muutaman sukupolven kuluttua enää saamelaisten jälkeläiset lappalaisten jälkeläisistä, ja miksi ensin mainitut täyttävät virallisen saamelaismääritelmän ja jälkimmäiset eivät. Hän ehdottaakin, että ”saamelaiskäräjälain uuden kielellisen saamelaismääritelmän tulisi perustua todelliseen saamen kielen taitoon” (Myntti 2000, 226).

Saamelaismääritelmän tulkinta laajenee: YK ja KHO

Saamelaismääritelmän tulkinta henkilön saamelaisuutta arvioitaessa perustuu ryhmähyväksynnälle, jota edustaa saamelaiskäräjien vaalilautakunta ja sen jäsenistö. Vaalilautakunta käsittelee kirjalliset hakeutumiset vaaliluetteloon ja tulkinnallaan joko hyväksyy hakijan äänioikeutetuksi saamelaiseksi tai hylkää hakeutumisen. Mikäli vaalilautakunta on hylännyt saamelaiseksi hakeutuneen henkilön hakemuksen, on hänellä mahdollisuus valittaa päätöksestä korkeimpaan hallinto-oikeuteen (KHO) saakka. Tällöin saamelaismääritelmän tulkinta on viime kädessä KHO:n päätettävissä. Saamen kieli on ollut saamelaiskäräjien ensisijainen kriteeri tulkittaessa henkilön saamelaisuutta. Myös korkein hallinto-oikeus ratkaisi vuonna 1999 sinne valittaneiden henkilöiden saamelaisuuden pitäen saamelaismäärittelyn pääperusteena yhteyttä saamen kieleen. (Hyvärinen 2010, 124.)

Kieleen perustuva saamelaismääritelmän tulkinta Suomessa on kiinnittänyt huomiota kansainvälisissä ihmisoikeuselimissä. YK:n kaikkinaisen rotusyrjinnän vastustamista koskevan komitean (*Committee on the Elimination of Racial Discrimination*) on viimeisimmässä suosituksessaan vuonna 2009 kiinnittänyt huomiota saamelaismääritelmään ja sen tulkintaan. Komitea painottaa määräaikaisraportissaan, että Suomessa tulisi tulkita väljemmin saamelaisen määritelmää antamalla itseidentifikaatiolle nykyistä suurempi painoarvo. Lisäksi komitea on katsonut, että Pohjoismaissa tulisi olla yhtenevä saamelaismääritelmä. (Rotusyrjinnän poistamista käsittelevä komitea 2009.)

Edellä kuvatun rotusyrjinnän vastaisen komitean raportin loppupäätelmät olivat yhtenä perusteluna KHO:n 26.9.2011 tekemälle saamelaismääritelmän tulkinnalle. Korkein hallinto-oikeus teki päätöksen, jossa se hyväksyi neljä saamelaiskäräjien aiemmin ei-saamelaisena pidettyä henkilöä saamelaiskäräjien vaaliluetteloon. Asian taustalla ovat vuoden 2011 saamelaiskäräjien vaalit ja niiden yhteydessä järjestetty mahdollisuus hakeutua äänioikeutetuksi saamelaiskäräjien vaaleissa. Kyseiset neljä henkilöä olivat koettaneet hakeutua saamelaiskäräjien vaaliluetteloon, mutta sekä saamelaiskäräjien vaalilautakunta että saamelaiskäräjien hallitus olivat päättäneet hakijoiden tekemien oikaisuvaatimusten jälkeen, etteivät henkilöt ole saamelaisia. Lopulta henkilöt valittivat päätöksistä korkeimpaan hallinto-oikeuteen, jossa KHO myönsi heille saamelaisstatuksen. (Korkein hallinto-oikeus 2011:81.) KHO:n päätös aiheutti tulkinnallaan

saamelaismääritelmän laajennuksen. Yhtenä perusteluna KHO:n päätöksestä ilmenee itseidentifikaation painotus YK:n suositusten mukaisesti:

YK:n rotusyrjinnän poistamista käsittelevä komitea antoi vuonna 1990 yleisen suosituksen (General Recommendation No. 8), joka koskee samaistumista tiettyyn rodulliseen tai etniseen ryhmään. Käsiteltyään eri valtioiden yleissopimuksen nojalla antamia kertomuksia siitä, millä tavoin henkilöiden katsotaan kuuluvan tiettyyn rodulliseen tai etniseen ryhmään, komitea esitti mielipiteenään, että pääsääntöisesti ryhmään samaistumisen tulisi perustua kysymyksessä olevan henkilön itseidentifikaatioon. Erityisesti Suomen osalta komitea katsoi vuonna 2003 antamissaan suosituksissa, että saamelaisen määritelmä, johon saamelaisia koskevan lainsäädännön soveltaminen perustuu, on liian suppea. Vuonna 2007 antamassaan vastauksessa komitealle Suomen hallitus ilmoitti määritelmän osaltaan perustuvan korkeimman hallinto-oikeuden lain osalta omaksumaan tulkintaan lisäten, että lain muuttamiselle tässä suhteessa ei nähty tarvetta (YK-asiakirja CERD/C/FIN/19, 15.10.2007). Käsiteltyään Suomen hallituksen määräraikaisraporttia keväällä 2009 pidetyssä istunnossaan komitea ilmoitti loppupäätelmässään toistavansa suosituksensa siitä, että sopimusvaltion tulisi antaa enemmän asiaankuuluvaa merkitystä kyseisten henkilöiden itse-identifikaatiolle, kuten komitean edellä mainitussa yleisessä suosituksessa nro 8 (1990) esitetään. (KHO:2011:81.)

Tätä päätöstä ja sen aiheuttamaa kohua on syytä tarkastella saamelaisten näkökulmasta. Suomen saamelaiskäräjien puheenjohtaja Klemetti Näkkäläjärvi kirjoitti KHO:n päätöksen jälkeen vaaliblogissaan huolenaiheensa saamelaisuuden kriteerien laajentuneen tulkinnan johdosta. Näkkäläjärvi totesi kirjoituksessaan, että KHO:n päätöksen myötä ”suomalaistamispolitiikka on alkanut uudelleen” (Näkkäläjärvi 2011a). Suomalaistamisen eli sulauttamisen uhkakuvan hän tuo esille myös YLE:n uutisissa:

Voi olla hyvinkin, että saamelaisten äänestysluettelot täyttyvät suomalaisista. Eli niistä, jotka eivät puhu saamea, heidän van-

hempansa eivät puhu, eivätkä isovanhemmat puhu. Tässä on sulauttamisen maku nyt tässä päätöksessä. (YLE 2011.)

Näkkäläjärvi näkee asiassa pelkoja myös siitä, että saamelaiskäräjät valitaan ulkoapäin ja että saamelaiset pahimmassa tapauksessa menettävät kulttuuri-itsehallintonsa. Hän kirjoittaa vaaliblogissaan näin:

Mikäli KHO:n päätös pysyy lainvoimaisena, saamelaiskäräjillä enemmistönä voi olla henkilöitä, jotka eivät puhua saamea, heidän vanhempansa ja isovanhempansa eivät puhu saamea (Näkkäläjärvi 2011b).

Saamelaiskäräjien presidentin pelon taustalla ovat jo pitkään jatkuneet uuslappalaisten hakeutumisesta saamelaiskäräjien vaaliluetteloon. Valkonen (2009) on tulkinnut uuslappalaisuuden aiheuttamaa uhkaa saamelaisten näkökulmasta seuraavasti:

Lappalaisuutta voikin tarkastella abjektipositiona, saamelaisuuden perustavana ulkopuolena, joka edustaa kuolemanuhkaa saamelaisuudelle: suomalaisiksi assimiloitumisen pelätään tapahtuvan myös saamelaisille, mikäli he hyväksyvät lappalaiset joukkoonsa, eli saamelaisrekisteriin, siis suomalaisiksi. Saamelaisuus häviää, jos lappalaiset eli saamelaisnäkökulmasta suomalaiset pääsevät päättämään saamelaisten asioista, koska tällöin päätökset tehtäisiin valtaväestön ehdoilla ja eduksi, mikä johtaisi saamelaisten assimilaation. (Valkonen 2009, 170–171.)

Saamelaiset järjestöt Saamelaisneuvosto (*Sámiráđđi*), *Suoma Sámiid Guovddášsearvi* (SSG) ja Suomen saamelaisnuoret (SSN) ovat reagoineet KHO:n päätökseen saamelaisuuden laajennetuista rajoista. Yhteispohjoismainen Saamelaisneuvosto kirjoitti vetoimuksen Suomen pääministerille marraskuussa 2011, jossa se painotti saamelaisten oikeutta määritellä saamelaisiksi hyväksyttävät henkilöt ja lisäksi sitä, että KHO:n päätös voi pahimmillaan aiheuttaa saamelaisten suomalaistumisen. Saamelaisneuvosto pyytää kirjeessään Suomen hallitusta korjaamaan tilanteen siten, että se muuttaa saamelaisuuden määritelmän saamelaiskäräjälaissa. Kirjeen ovat allekirjoittaneet Saamelaisneuvoston puolesta puheenjohtaja Olav Mathis

Eira, varapuheenjohtaja Niko Valkeapää ja ihmisoikeusyksikön johtaja Mattias Åhrén. Asiasta uutisoi internet-sivuillaan YLE Sápmi 14.11.2011. Myös Suoma Sámiid Guovddášsearvi on samoilla linjoilla saamelaisneuvoston kanssa. Se on pyytänyt Suomen hallitusta ratifioimaan ILO nro 169 -sopimuksen ja siinä yhteydessä muuttamaan saamelaismääritelmää siten, että määritelmän pohjana olisi saamelaiseen kulttuuriin osana kuuluva saamen kielen taito. (YLE Sápmi 2011.) Suomen saamelaisnuorten järjestö (SSN) on kirjoittanut kirjelmän YK:n alkuperäiskansojen erikoisraportoitajalle James Anayalle ja esittänyt huolensa KHO:n päätöksen saamelaismääritelmän tulkintaa laajennuksen johdosta (YLE Sápmi 2012).

2.6 Suomen saamelaiskäräjien vaaliluettelo

On aiheellista perehtyä tarkemmin saamelaiskäräjien vaaliluettelon syntyyn, taustoihin ja perusolemukseen, koska siihen merkityt henkilöt ovat oikeutettuja viralliseen saamelaisstatukseen. Saamelaismääritelmä on laissa määritelty, ja se antaa henkilölle mahdollisuuden hakeutua saamelaiskäräjien vaaliluetteloon. Vaaliluettelo on virallinen, ja siihen on merkitty ne saamelaiset, joilla on äänioikeus saamelaiskäräjien vaaleissa. Äänioikeus antaa heille myös oikeuden asettua ehdokkaaksi saamelaiskäräjien vaaleissa. Edellä kuvattua äänioikeutta voidaan kuvata saamelaisstatuksena, toisin sanoen saamelaisstatus virallistaa juridisesti henkilön saamelaisuuden ja lisäksi oikeuttaa osallistumaan saamelaispolitiikkaan ja saamelaisten yhteiskunnalliseen elämään. Saamelaisstatus on näin ollen merkittävä asia.

Saamelaiskäräjien vaalilautakunta toimeenpanee vaalit saamelaiskäräjistä annetun lain (974/95 muutt. 1279/02) 4. luvun ja oikeusministeriön vaalimenettelystä antaman asetuksen mukaisesti. Äänioikeutettujen saamelaisten henkilöluettelo eli pohja nykyiselle saamelaiskäräjien vaaliluettelolle on lähtökohtaisesti muodostettu vuonna 1962 suoritetun saamelaisia koskevan väestötieteellisen tutkimuksen perusteella (Myntti 2000, 221; Lehtola 2005, 35). Tähän luetteloon kuuluvista henkilöistä polveutuvat lukeutuvat automaattisesti vaaliluetteloon. Kyseinen vaaliluettelo ei luonnollisestikaan ole täydellinen, joten vaaliluetteloon on mahdollista myös hakeutua itse. Tällöin vaalilautakunnan tehtävänä on käsitellä pyynnöt vaaliluetteloontamiseksi tulkitsemalla laissa säädettyä saamelaismääritelmää, toisin sanoen joko hyväksyä tai hylätä henkilön hakeutuminen vaaliluetteloon.

Saamelaiskäräjälaissa asetetun 23 a § (30.12.2002/1279) vaaliluettelon laatimisesta:

Vaaliluettelo on pyynnöstä otettava siitä puuttuva äänioikeutettu saamelainen. Vaaliluettelo on merkitty henkilö on poistettava vaaliluettelosta hänen ilmoitettuaan, ettei hän enää halua olla merkittynä vaaliluetteloon, tai jos hän on kuollut. Pyyntö ja ilmoitus on tehtävä vaalilautakunnalle viimeistään vaalivuotta edeltävän joulukuun 31 päivänä ennen kello 16. Vaaliluettelon laatimisen yhteydessä vaalilautakunta voi omasta aloitteestaan ottaa huomioon vaaliluetteloon merkityn äänioikeutetun edellisten vaalien jälkeen äänioikeusiän saavuttaneen lapsen ja 21 §:ssä säädettyyn ajankohtaan mennessä äänioikeusiän saavuttavan lapsen. Tällainen henkilö voidaan kuitenkin ottaa vaaliluetteloon vasta sen jälkeen, kun hän on kirjallisesti ilmoittanut vaalilautakunnalle pitävänsä itseään tässä laissa tarkoitettuna saamelaisena. Vaalilautakunta vahvistaa ja allekirjoittaa vaaliluettelon viimeistään vaalivuoden helmikuun viimeisenä päivänä. (Saamelaiskäräjälaki, 23 a § 30.12.2002/1279.)

Saamelaismääritelmän tulkintaprosessi alkaa siitä tapahtumasta, kun henkilö hakeutuu saamelaiskäräjien vaaliluetteloon. Hakuaika on joka neljäs vuosi ennen saamelaiskäräjien vaaleja. Saamelaiskäräjien vaalilautakunta toimeenpanee vaalit ja käsittelee myös vaaliluetteloon hakeutumiset. Vaalilautakunta arvioi vaaliluetteloon hakeutuvan henkilön saamelaisuuden ja joko hyväksyy tai hylkää hakemuksen. Vaalilautakunnan yhtenä ongelmana lienevät ne seikat, että kaikki saamelaisryhmät eivät ole olleet edustettuna: ei yhtäkään kolttasaamelaista tai inarinsaamelaista ole vaalilautakunnassa mukana; myös alueellisesti, suvuttain ja elinkeinojen kannalta vaalilautakunta on rajoitettu. Näin syntyy ryhmäidentifikaatio, joka toimii rajoitettusti. Lisäksi vaalilautakunta on ottanut saamelaismääritelmän tulkintaan omia työkaluja. Laissa ei puhuta ryhmäidentifikaatiosta, vaan sanoilla ”on pyynnöstä otettava” itseidentifikaatio korostuu.

Tällä vaaliluetteloon hakeutumisen käsittelyprosessilla tarkoitetaan saamelaiskäräjien ryhmähyväksyntää ja siihen liittyvää identiteetti-neuvotteluprosessia (ks. Liebkind 1988; Stoor 1999). Ryhmähyväksynnän

puuttuessa hakeutuja voi tehdä valituksen päätöksestä. Siinä tapauksessa lopullisen ratkaisun tekee korkein hallinto-oikeus. (Hyvärinen 2010, 121–122.)

Saamelaisten luettelointi aloitettiin jo vuonna 1945 Lapin Sivistysseuran aloitteesta Aslak Outakosken johdolla. Se loi pohjaa mittavalle vuonna 1962 suoritetulle väestöntutkimukselle. Saamelaisten lukumäärää sekä kieli- ja elinkeinotilannetta selvittävän väestötieteellisen tutkimuksen tutkimusalueeksi rajautui saamelaisasiain komitean jo vuonna 1952 määrittämä saamelaisalue sisältäen Enontekiön, Inarin ja Utsjoen kunnat sekä Kittilän ja Sodankylän pohjoisimmat osat. Tutkimusalue oli rajattu kaikkiaan 12 haastattelijan kesken, joista kukin kiersi omaa tutkimusalueitaan, joka oli lähellä haastattelijan omaa kotiseutualuetta. Haastatteliijoista kymmenen oli saamelaistaustaisia ja kaksi suomalaisia. Oletuksena oli, että saamelaisella haastattelijalla olisi tietoa tutkimusalueensa saamelaisesta väestöstä etukäteen, mikä helpottaisi saamelaisperäisten henkilöiden löytämistä tutkimukseen mukaan. Tutkimusraportin mukaan ongelmallisin alue saamelaisten löytämiseksi oli Ivalo ja sen ympäristö, koska niillä seuduilla asui paljon suomalaista väestöä saamelaisperäisten lisäksi. (Nickul 1968, 10–11.)

Väestötieteellisen tutkimuksen rooli oli merkittävä saamelaisten asioita ajettaessa, ja tutkimus oli 1960-luvulla ilmestyessään hyvin tärkeä, koska sen avulla saamelaiset saivat virallisen saamelaismääritelmän ja siten virallistivat asemansa Suomen lainsäädännössä. (Nickul 1968.) Pääkkönen toteaa tutkimuksessaan, että ”pro gradu” -työn muotoon jäänyt vuoden 1962 väestötutkimus joutui 1990-luvulla vastamobilisaation voimakkaan kritiikin kohteeksi. Vallitsevana teemana on ollut väite, että ”teinipartio rajasi kansan ja ryhtyi sitä johtamaan”. (Pääkkönen 2008, 171.)

Vuonna 1962 suoritetun tutkimuksen tarkastelussa voi pohtia, miksi väestötieteelliset haastattelut tehtiin vain hyvin suppeaksi rajatulla saamelaisalueella. Poikkeuksena tästä alueesta oli haastatteluiden ulottaminen Muonion kunnan alueella sijaitsevaan Kerässiepin kylään, josta tutkimuksen tulosten mukaan löytyi yksi pohjoissaamen ensimmäisenä kielenään oppinut henkilö sekä peräti 19 henkilöä, joilla pohjoissaame oli vanhempien tai isovanhempien ensimmäiseksi oppima kieli.

Väestötieteellinen tutkimus saamelaisista rajasi maantieteellisiltä lähtökohdiltaan ulkopuolelle useita sellaisia saamelaisalueita ja saamelais-sukuja, joita ei otettu tutkimukseen mukaan lainkaan. Historiallinen saamelaisalueen eteläraja on ulottunut lapinrajaan, joka erotti lapin kylien saamelaisten asuinalueet suomalaisten talonpoikien alueesta. (Joonas J. 2006; Lähteenmäki 2001; Rasmussen 2008). Historiallinen saamelaisalue on murto-osa Saamelaisasiain komitean vuonna 1952 määrittelemään saamelaisalueeseen nähden. Tähän alueeseen luettiin kuuluvaksi: Enontekiön, Utsjoen ja Inarin kuntien lisäksi Sodankylän ja Kittilän pohjoisosat. (Saamelaisasiain komiteanmietintö 1952.) Saamelaisten kotiseutualueen rajaus on ongelmallinen, koska se ei perustu historiallisiin saamelaisten maa-alueisiin. Tutkimuskirjallisuudesta ilmenee, että saamelaisiin sukuihin kuuluvia saamen kielen taitoisia saamelaisia on ollut 1960-luvulla laajemmalla alueella kuin väestötieteellisen tutkimuksen suorittamalla alueella. Kielenpuhujia on ollut esimerkiksi nykyisten Muonion, Kolarin, Savukosken ja Sallan kunnissa. (Itkonen 1948; Joonas, J. 2006; K. Sarivaara henk.kohtainen tiedonanto 4.2.2012; Rasmussen 2008.) Toisaalta Nickulin tutkimuksen ansiosta Suomen saamelaiskäräjien vaaliluetteloon on merkitty henkilöitä, jotka eivät välttämättä itse olisi sinne koskaan hakeutuneet.

Esimerkiksi vuoden 2011 saamelaiskäräjävaalien yhteydessä saamelaiskäräjien hallitus käytti yhtenä päätöksenteon perusteena juuri vuoden 1962 väestötutkimusta tulkitessaan vaaliluetteloon hakeutuneen henkilön saamelaisuutta.

Saamelaiskäräjien hallituksen esityksen mukaan ensisijaisena näyttönä kielitaidosta olisi Pohjoismaiden saamelaisneuvoston Suomen jaoston vuonna 1962 suorittama väestölaskenta, jonka mukaiset henkilöt ovat pohjoissaamen-, inarinsaamen- tai koltansaamenkielisiä. (KHO 2011:81.)

Saamelaismääritelmän kehitys voidaan nähdä osana saamelaisten poliittista kehitystä. Poliittisen vallan kasvaessa määritelmä on näytellyt yhä suurempaa roolia niin saamelaispolitiikan kentällä kuin myös tavallisten ihmisten diskursseissa. Määrittely on yhteisön oikeuksien kannalta siis tärkeää sekä kansainvälisellä että kansallisella tasolla. Määrittelyllä on myös merkitystä yksilön kannalta. (Broderstad 1994/1995.)

Kussakin Pohjoismaassa saamelaisilla on oma hallintoelin nimeltään saamelaiskäräjät, jonka pääasiallisena tehtävänä on toteuttaa kulttuuri-itsehallintoa.

Suomen saamelaiskäräjät on edustuksellinen itsehallinto elin, joka suunnittelee ja toteuttaa Suomen perustuslaissa saamelaisille turvattua kielellistä ja kulttuurista itsehallintoa, valvoo ja edistää saamelaisten oikeuksia ja elinoloja sekä hoitaa saamelaisten omaa kieltä ja kulttuuria sekä heidän asemaansa alkuperäiskansana koskevia asioita (Saamelaiskäräjien esite 2009, 2).

Saamelaismääritelmät Ruotsissa ja Norjassa

Norjan saamelaismääritelmässä on vastaavasti kosketus elävään äidinkielen, joka koskee neljä sukupolvea, isoisovanhempiin saakka. Vastaavasti Norjan ja Ruotsin saamelaismääritelmässä ei tunneta käsitettä ”lappalaisten jälkeläinen”. Eri Pohjoismaiden saamelaismääritelmät eroavat jonkin verran toisistaan. Seuraavaksi esittelen Suomen, Ruotsin ja Norjan saamelaismääritelmät vertaillen niitä keskenään. Saamelaismääritelmän täyttävät henkilöt pääsevät saamelaiskäräjien vaaliluetteloon ja ovat oikeutettuja äänestämään saamelaiskäräjien vaaleissa. Taulukossa 1 esitetään Pohjoismaiden saamelaismääritelmät, saamelaisten arvioidut lukumäärät, vaaliluetteloon merkittyjen määrät ja niiden prosenttimäärät vertailun helpottamiseksi.

Taulukko 1. Saamelaismääritelmien kriteerit Pohjoismaissa sekä vaaliluetteloihin merkityt suhteessa arvioituihin saamelaisten lukumääriin.

Valtio	Saamelaismääritelmän kriteerit	Saamelaisten arvioitu lukumäärä	Saamelaiskäräjien vaaliluetteloön merkittyjen määrä edellisessä vaaleissa	Vaaliluetteloön merkittyjen prosentuaalinen osuus koko arvioidusta väestöstä
Suomi	Subjektiivinen kriteeri ja kielikriteeri, tai lappalaiskriteeri, tai saamelainen vanhempi -kriteeri	9 910	5 483 (vuonna 2011)	61 %
Ruotsi	Subjektiivinen kriteeri ja kielikriteeri, tai saamelainen vanhempi -kriteeri	n. 20 000	7 809 (vuonna 2009)	39 %
Norja	Subjektiivinen kriteeri ja kielikriteeri, tai saamelainen vanhempi -kriteeri	n. 40 000– 100 000	13 890 (vuonna 2009)	35 % – 14 %

Määritelmät eri Pohjoismaissa eroavat jonkin verran toisistaan. Ensisijaista määritelmässä on sen tulkinta, toisin sanoen kuinka tiukasti tai löyhästi kriteerejä tulkitaan. Norjassa määritelmä on laajin, sillä siellä määrittelyssä voidaan mennä kolme sukupolvea taaksepäin, isoisovanhempien sukupolveen saakka. Suomessa kriteereissä käytetään termiä ”ensimmäinen kieli”, kun taas Ruotsissa ja Norjassa vaatimuksena on kotikieli. Lakiteksteissä on käytetty käsitteitä ”kotikieli” ja ”ensimmäinen kieli”, jotka voivat erota toisistaan. Kotikielenä voi olla erilaisia kieliä, kun taas ensimmäinen kieli on määritelmältään rajatumpi ja suppeampi. Molemmat määritelmät ovat tulkinnanvaraisia, eivätkä siten yksiselitteisiä. Käsitteet herättävät kysymyksiä siitä, mikä katsotaan ensimmäiseksi kieleksi, jos kyseessä on simultaaninen kaksikielisyyteen kasvaminen. Simultaaninen kaksikielisyyden kasvu on tavanomaista vähemmistökielten puhujien keskuudessa, joka tarkoittaa

sitä, että lapsi oppii kaksi kieltä tai useampia kieliä rinnakkain syntymästään lähtien (Johansen Ijäs 2011; Mattsson 2002).

Pohjoismaisen saamelaissopimuksen neljänteen artiklaan on myös sisällytetty määritelmä siitä, kuka katsotaan saamelaiseksi. Pohjoismainen saamelaissopimus koskee Suomessa, Norjassa ja Ruotsissa asuvia henkilöitä, jotka pitävät itseään saamelaisina, ja (1) joilla on saamen kieli kotikielenä tai joilla on vähintään yksi vanhempi tai isovanhempi, jonka kotikieli on tai on ollut saamen kieli, tai (2) joilla on oikeus harjoittaa saamelaista poronhoitoa Norjassa tai Ruotsissa, tai (3) jotka täyttävät ääni-oikeuden edellytykset saamelaiskäräjien vaaleissa Suomessa, Norjassa tai Ruotsissa, tai (4) joka on 1., 2. tai 3. kohdassa tarkoitettujen henkilöiden lapsi. (Henriksen et al. 2005; Pohjoismainen saamelaissopimus 2005, 11.)

Matti Niemivuon mukaan Pohjoismaisessa saamelaissopimuksessa esitetty saamelaismääritelmän ehdotus on ongelmallinen sen monimutkaisuuden vuoksi. Hän ehdottaa, että ”lopullisessa saamelaissopimuksessa tulisi olla yhteispohjoismainen saamelaismääritelmä, jonka ei välttämättä tarvitsisi olla kovin tiukka” (Niemivuo 2010, 86). Niemivuo painottaa, että saamelaismääritelmä olisi syytä ottaa uudelleen pohdinnan kohteeksi myös kansallisella tasolla Suomessa, koska sitä on arvosteltu liian rajoittuneeksi esimerkiksi YK:n rotusyrjintätoimikunnan ja uusien oikeustieteellisten tutkimusten mukaan (Niemivuo 2010, 86).

3 KIELI IDENTITEETIN RAKEN- TAJANA JA KULTTUURISENA OIKEUTENA

3.1 Kielisosiologia

Tässä tutkimuksessa tarkastellaan pohjoisen kulttuuripiirissä tapahtuvaa identiteetin paikantumista, johon liittyy vähemmistökielenelvytys yksilötasolla. Pohjoisen alueen väestö on kautta aikain ollut monikulttuurisia, ja eri väestöt ovat olleet keskenään vuorovaikutuksessa, mikä on tukenut alueen monikielisyyttä (Lindgren 2000; Lähteenmäki 2004). Tutkimukseni saamen kielenelvytys on merkittävässä roolissa. Näkökulmani tutkittavaan ilmiöön on monitieteinen, jolloin kielisosiologia nousee yhdeksi tarkastelunäkökulmaksi.

Rajend Mesthrie, Joann Swann, Andrea Deumert ja William L. Leap (Mesthrie et al. 2000, 3–4) esittelevät kielitieteellisen ja kielisosiologisen tutkimuksen historiaa varsin seikkaperäisesti. Sosiolingvistisen tutkimustradition voi sanoa käynnistyneen 1800-luvun loppuvuosikymmeninä ja vakiintuneen 1960-luvulla Yhdysvalloissa esimerkiksi Franz Boasin (1889, 1911), Leonard Bloomfieldin (1914, 1925), William Labovin (1966) ja Edward Sapirin (1907, 1947) tutkimuksien myötä. Termiä sosiolingvistiikka käytti ensimmäisen kerran Haver Currie (1952). Sosiolingvistisesti orientoitunut tutkimus sai sijaa myös 1970-luvulla Euroopassa, jossa nojaututtiin erityisesti brittiläiseen ja saksalaiseen kielentutkimukseen (ks. Barbour & Stevenson 1990; Chambers 1995; Coates 1986; Gumperz (toim.) 1982; Milroy L. 1980, 1987; Milroy J. 1992; Trudgill 1974, 1983). Sitä ennen kuitenkin esimerkiksi norjalainen Einar Haugen (1953) oli tutkinut norjalaisten kaksikielisyyttä Amerikassa. Suomessa on 1970-luvun alusta lähtien on tehty sosiolingvistiseen tieteenalaan kuuluvaa tutkimusta (esim. Mielikäinen (toim.) 1980, (toim.) 1981a, (toim.) 1981b ja (toim.) 1986; Jonninen-Niilekselä (toim.) 1982; Paunonen 1982; Suojanen (toim.) 1982; Nuolijärvi 1986). Saamelaisia koskeva kielisosiologinen tutkimus alkoi jo 1970-luvun lopulla Norjassa, Ruotsissa ja Suomessa (Jernsletten 1982; Helander 1984; Müller-Wille 1971).

Kielisosiologiassa on alkujaan voinut erottaa antropologiaan, sosiologiaan, psykolingvistiikkaan ja lingvistiikkaan liittyvät haarat, joista ovat muodostuneet lingvistinen antropologia (Halliday 1973; Hymes 1964, 1972, 1974), kielisosiologia (Dil (toim.) 1971; Bernstein 1971, Bernstein, B. (toim.) 1973; Ferguson 1968; Fishman 1968, 1970, 1971), sosiaalinen psykolingvistiikka (Ervin-Tripp 1973) ja kielitieteen tutkimukseen keskittyvä sosiolingvistiikka (Labov 1963, 1966, 1971). Termistön vakiintumattomuus näkyy esimerkiksi siten, että *kielisosiologia-* ja *sosiolingvistiikka-*nimityksiä käytetään synonyymisesti sekä kielentutkimuksessa että yleisemmin kaikista mainituista suunnista (Chambers & Trudgill 1980; Labov 1966; Paunonen 1971).

Kielisosiologisessa eli sosiolingvistisessä tutkimustraditiossa tutkitaan kielen sosiologista puolta. Laaja kielisosiologinen tutkimuskenttä jakautuu osa-alueisiin sen mukaan kiinnitetäänkö päähuomio itse kieleen, kielenkäyttäjiin vai puhetilanteisiin. Viime vuosikymmeninä kielisosiologiassa mielenkiinto on kohdistunut kielivähemmistöihin, vähemmistökieliin, uhanalaisiin kieliin sekä niiden käyttöön, kielenvaihtoon, kielenelvytykseen ja kielen suunnitteluun. Tämä tarkoittaa sitä, että kielisosiologisen tutkimuksen keskiössä ovat muun muassa kielenkäyttö, kielten uhanalaisuus, kielelliset asenteet ja kielellinen identiteetti. (Paunonen 2009.)

3.2 Kielenvaihto

Uhanalaisten kielten tutkimus ja sitä koskeva tieteellinen keskustelu virityi 1990-luvun alussa, jolloin Michael Krauss (1992, 5–6; 1998) nosti esiin maailman kielten kriittisen tilanteen ja tulevaisuuden sekä kielten katoamisen. Tällä hetkellä maailmassa puhutaan noin 6 000 eri kieltä. Kraussin mukaan 20–50 prosenttia maailman kielistä ei enää siirry vanhemmilta lapsille. Nämä kielet ovat vaarassa kadota lähitulevaisuudessa vielä kieltä puhuvien vanhempien sukupolven myötä. Lisäksi Kraus huomauttaa, että kielen häviämiseen liittyy laajempikin yhteys: kulttuurisen ja henkisen monimuotoisuuden menettäminen. (Krauss 1992.)

Pohjoiskalotin monikielisyys ja kielten uhanalaisuus ovat olleet tutkijoiden tarkastelun kohteena vuosikymmeniä. Alueen ihmisten kieliolojen tutkimus on vankkaa, ja kielisosiologisia tutkimuksia on tehty lukuisia. Tutkimukset ovat tarkastelleet kielenkäyttöä ja kielenvaihtoa. Seuraavaksi esittelen

muutamia keskeisiä saamen kielen kielisosiologian kentällä julkaistuja tutkimuksia. Helander (1984) on tutkimuksessaan perehtynyt kolmikielisten saamelaisten kielenvalintaan ja kielenvaihdon prosesseihin Ruotsin Sopperon alueella. Tutkimuksen mukaan domeenit eli kielen käyttöympäristöt ja keskustelukumppanin kielitaito vaikuttavat kielenvalintaan. Joshua Fishmanin ehdottamat domeenit pyrkivät edustamaan kussakin monikielisessä yhteisössä keskeisimpiä vuorovaikutustilanteita. Yhteiskunnallisen tason domeeneja ovat koti, koulu, ammatit, kirkko, joukkoviestimet ja viralliset tilanteet. Yksilötasolla on viisi domeenia: perhe, ystävät, uskonto, koulutus ja työ. (Fishman 1972, 1999 (toim.), 235–239.) Fishman (1966) asettaa perheen kaikkein tärkeimmäksi käyttöympäristöksi kielen säilymisen kannalta. Nykypäivänä voidaan uudeksi domeeniksi katsoa kuuluvaksi sosiaalinen media.

Marjut Aikio (1988) on tutkinut Vuotsen alueen saamelaisten kielenvaihdon prosessia. Kenneth Hyltenstam, Christopher Stroud ja Mikael Svonni (Hyltenstam et al. 1999) ovat tutkineet saamen kielen tilannetta Ruotsissa yksilö-, ryhmä- ja yhteiskuntatasolla. Tutkimuksessa päähuomio kiinnitetään siihen, että saamen kielen säilyminen näyttää valoisammalta kielen aiempaan tilanteeseen verrattuna. Leena Huss (1999) on perehtynyt tutkimuksessaan Pohjoismaiden vähemmistökielien saamen, kveenin ja meänkielen elvytysprosesseihin ja nykytilaan. Tutkimus on kattava selvitys kielten tilasta Ruotsissa, Norjassa ja Suomessa sekä niiden mahdollisuuksista säilyä elävinä kielinä. Anna-Riitta Lindgren (2000) on tutkinut Helsingin saamelaisten kielenvalintaa sekä kielen ja identiteetin säilymistä kaupunkioissa. Tutkimuksen mukaan saamen kieli voi vaihtua kaupunkiympäristössä, mutta toisaalta kielenvalinta ja identiteetti voivat myös vahvistua niiden jouduttua paineen alaisuuteen kieliympäristön heikon tuen vuoksi.

Saamen kielet ovat uhanalaisia, ja uhanalaisia kieliä uhkaa sammuminen, mikä on seurausta kielten käytön hiipumisesta. Fishman on määritellyt kielen uhanalaisuuden näin: kieli joutuu uhatuksi silloin, kun se ei täydennä itseään väestöllisesti, joten kielenpuhujien määrä vähenee sukupolvesta toiseen. Fishman on esitellyt kielen katoamisen uhkaa esittelevän asteikon, jossa määritellään yhteiskunnan kielelle tarjoaman tuen kriteerejä ja kielen asemaa arvioitaessa kielen elinvoimaisuutta, vitaalisuutta. Fishmanin asteikko etenee elinvoimaisesta kielestä vakavasti uhanalaiseen kieleen,

jossa kielen katoamisen uhka on edennyt pisimmälle. Tällöin vähemmistökieltä käytetään vain suullisesti, ja kielen puhujina on enää sosiaalisesti eristyneitä vanhuksia. Kielen tilanteen arviointiin suunnatut kriteerit ovat seuraavat: (1) kieltä käytetään jossain määrin korkean hallinnon tasoilla ja korkean asteen koulutuksessa, (2) kieltä puhutaan paikallisessa hallinnossa ja vähemmistön tiedotusvälineissä, (3) kieltä puhutaan elinkeinoelämän ja liiketoiminnan alueilla ja yleisten alojen työntekijöiden kesken, (4) kielellä on asema perusasteen kouluissa, (5) kieli on edelleen hyvin elävä ja runsaasti yhteisössä käytetty, (6) kieltä käytetään jossain määrin sukupolvien välisessä kommunikaatiossa, (7) vain lapsentekoiän ylittäneet aikuiset puhuvat kieltä, (8) ainoastaan harvat iäkkäät henkilöt puhuvat kieltä. (Fishman 1991, 88–109.) Kunkin kielen tilannetta arvioitaessa täytyy lisäksi ottaa huomioon kielen elinvoimaisuuteen vaikuttavat paikalliset olosuhteet.

Hussin mukaan vähemmistökielen kannalta olisi tärkeää, että sitä käytettäisiin sekä suullisesti että kirjallisesti ja että sitä opetettaisiin kouluissa, käytettäisiin korkeamman koulutuksen kielenä, työelämässä, joukkoviestimissä ja hallinnossa. Kielenelvytyksessä on toisin sanoen kysymys kielen asteittaisesta pääsystä lähemmäs tasa-arvoa dominoivan kielen kanssa. (Huss 1999.)

Kielten uhanalaisuus on kielenvaihdon seurausta. Lindgrenin (2000, 26) mukaan kielenvaihdolla tai kielellisellä assimilaatiolla tarkoitetaan tilannetta, jossa ”vähemmistö luopuu oman kieltensä käytöstä ja siirtyy käyttämään enemmistön kieltä myös oman ryhmänsä keskuudessa”. Erityisesti alkuperäiskansoja koskevat identiteettitutkimukset ovat osoittaneet, että kielen vaihduttua etninen identiteetti voi pysyä samana (Aikio 1988; Berry 1999; Chandler & Lalonde 1998). Toisaalta kielenvaihto voi kulkea käsi kädessä samastumisen kanssa siten, että kielen vaihduttua myös henkilön identiteetti vaihtuu (Daller 2005; vrt. Lindgren 2000).

Kielenvaihto on historiallisten, taloudellisten, sosiaalisten ja poliittisten tekijöiden vaikutuksen seurausta (Grenoble & Whaley 2006). Tällä tarkoitetaan esimerkiksi yhteiskunnassa vallitsevien poliittisten ilmastojen ja aatesuuntien vaikutusta kielten tilanteeseen. Esimerkiksi ennen 1800-luvun nationalismia ja eurooppalaisten kansallisvaltioiden syntymistä oli valtaapitävien suhtautuminen kieliryhmien olemassaoloon usein ongelmatonta ja suvaitsevaista. (Allardt 1988; Niemi 1994; Wingsted 1998.) Vähemmistö-

kielten näkökulmasta nationalismin aikaa 1850–1950 on nimitetty sulauttamispolitiikan vuosisadaksi. Nationalismin aikakautena kielipolitiikka nousi keskiöön ja tavoitteena oli luoda yksikielinen kansallisvaltio. (Rautio Helander 2008.) Sen seurauksena vähemmistöjä yritettiin erilaisten kieli- ja koulutuspoliittisten toimenpiteiden avulla sulauttaa enemmistöön.

Kielisosiologiassa kielenvaihtoprosessia voidaan kuvata Haugenin (1953, 370) luoman mallin avulla, jossa käytetään vaiheita A/a (vähemmistökieli) ja B/b (enemmistökieli). Malli kuvaa kielenvaihdon vaiheita ja kaksikielisyttä. Iso kirjain esittää hyvää kielitaitoa ja pieni vähäisempää taitoa. Mallissa on sekä lähtökohtana että tuloksena yksikielisyys, jolloin edetään vähemmistökielen käytöstä kohti enemmistökielen puhumista:

A – Ab – AB – aB – B

Haugenin mallin toteutumista konkretisoi sukupolvien myötä vaihteittain tapahtuvan vähemmistökielen vaihtuminen enemmistökieleksi, ja lopputuloksena on vähemmistökielen sammuminen. Huss ja Lindgren (2007) ovat kuitenkin huomauttaneet, että esimerkiksi Pohjoiskalotilla kielenvaihdon lähtökohdat ja tulokset ovat moninaisemmat kuin Haugenin esittämä yksikielisyys. Heidän mukaansa alueen asukkaat ovat usein myös monikielisiä. Lähtökohtana voi olla monikielisyys ja kielenvaihto voi tuottaa tulokseksi toisenlaisen monikielisyyden. (Huss & Lindgren 2007; Lindgren 2010.) Esimerkiksi Pohjois-Ruotsissa mahdollisen kielenvaihdon seurauksena monikielisestä saamen-, ruotsin- ja meänkielisestä henkilöstä voi tulla kielenvaihdon seurauksena esimerkiksi ruotsin- ja meänkielinen, jolloin saamen kieli väistyy.

Saamelaisten monikielisydestä on kerätty tietoja vuonna 1962 suoritetun väestöntutkimuksen yhteydessä. Raportista selviää mielenkiintoisia ykstyiskohtia saamelaisten monikielisydestä. Sen mukaan Suomen saamelaisalueella joka kolmas osasi vähintään kolmea kieltä. Koko tutkimuksessa huomioidusta saamelaisväestöstä 61 prosenttia (2 332 henkilöä) oli kaksikielisiä, 9 prosenttia (351) kolmikielisiä. Tutkimuksessa nelikielisiä oli 22 henkilöä ja viisikielisiä peräti kahdeksan henkilöä. Kieliksi raportissa mainitaan tunturisaame, inarinsaame, koltta, suomi, venäjä ja norja. (Nickul 1968, 94.)

Aikio (1988) on tarkastellut väitöskirjatutkimuksessaan ”Saamelaiset kielenvaihdon kierteessä” saamelaisten kielenvaihtoa. Tutkimus kohdistuu Norjan Koutokeinosta muuttaneiden poronomadien muodostaman viiden porosaamelaiskylän kielenvaihdon prosessiin vuosien 1910 ja 1980 välillä. Tutkimustulokset osoittavat, että kielenvaihtoprosessi saamesta suomeen eteni nopeasti vajaan sadassa vuodessa. Varsinainen kielenvaihto ajoittui 1940–50-luvuille. Syitä kielenvaihtoon on Aikion mukaan useita. Hän mainitsee yhdeksi tehokkaimmaksi tekijäksi kielen aseman lainsäädännössä: mikäli kielellä ei ole laissa turvattua asemaa, sen vaara kadota on suuri. Aikio mainitsee kielenvaihdon muiksi aiheuttajiksi suomenkielisen koululaitoksen, alueen tekoaltilaiden rakentamisen, suomenkielisen asutuksen leviämisen ja tieverkoston laajenemisen vaikutuksen. Hänen mukaan ”ne vuotsolaiset, jotka ovat syntyneet vuoden 1945 jälkeen, ovat yksikielisiä ja puhuvat vain suomea”. (Aikio 1988, 77, 312.)

Kielenvaihdon seurauksena ainakin kolme saamen kieltä on hävinnyt Suomen alueella: kittilänsaame, keminsaame ja kuolajärvensaame (Aikio 2000, 48; Itkonen 1948, 161; Itkonen & Äimä 1918; Saarikivi 2011, 78). Edellä mainittuja saamen kieliä on puhuttu nimenomaan historiallisella saamelaisalueella. Tutkittua tietoa sammuneista kielistä ja niiden kuoleamisen ajankohdasta on kuitenkin suhteellisen vähän. Joitakin tietoja kuitenkin löytyy esimerkiksi teoksesta *En utdöd lappkultur i Kemi Lappmark* (Tegengren 1952) sekä Tuomo I. Itkosen (1948a) ja Fellmannin (1908) teksteistä. Esimerkiksi keminsaamen sammumisajankohdasta on nähdäkseen esitetty ristiriitaista tietoa. Anders Johan Sjögrenin (1828) mukaan se olisi sammunut 1700-luvun lopulla ja Janne Saarikiven (2011) mukaan 1800-luvun puolivälissä. Edellisissä arvioissa on vajaan sadan vuoden ero. Optimistisimman arvion keminsaamen säilymisestä on esittänyt Itkonen (1948, 97), joka kirjoittaa, että vanhaan Keminkylän siidaan eli nykyiseen Savukosken kuntaan kuuluvien Kuoskun ja Nousun kylissä osattiin saamea vielä 1890-luvulla. Tätä tietoa vahvistaa myös alueen paikallistuntija Matti Merivirta, jonka mukaan Kuoskun kylässä on saamea puhunut paikkakuntalainen elänyt 1950-luvulle saakka. Merivirran isoisä Eemeli Marjala (k. 1951) puhui saamea sujuvasti. Merivirta kertoi isoisänsä kielitaidosta esimerkin, joka ajoittuu sota-aikaan heidän ollessaan evakossa Ylivieskassa. Hänen isoisänsä Eemeli Marjala toimi tällöin tulkkina suomea taitamattomille Utsjoen saamelaisille heidän asioidessaan suomalaisten

viranomaisten kanssa Kansanhuollossa. (Merivirta, henkilökohtainen tiedonanto 6.7.2011.)

Norjassa voimakas norjalaistamispolitiikka kesti yli sata vuotta. Sen kohteeksi joutuivat kveenit ja saamelaiset. Norjalaistamispolitiikka oli merisaamelaisten alueella erityisen voimakasta ja pitkäkestoista, ja sen vaikutukset näkyvät heidän nykyisessä tilanteessaan saamen kielen ja saamelaisuuden suhteen. (Bjørklund 1981, 1985, 1986; Eypórsson 2008; Gaski 2000; Minde 2005; Paine 1957, 2003.) Britt Kramvig on tutkinut Pohjois-Norjassa sijaitsevien rannikkokyläiden väestön identiteettiä. Hän nimittää tutkimusalueensa väestöä nimellä *blandingsfolka* (sekäväestö), jolla hän kuvaa haastateltaviensa näkemystä sijoittumisestaan vallitsevaan dikotomiseen keskusteluun saamelaisesta identiteetistä. (Kramvig 1999.)

Vuokko Hirvonen (1999) tarkastelee saamelaisten naiskirjailijoiden elämänhistorioita käsittelevässä tutkimuksessaan muun muassa saamen kielen katoamisen vaikutusta saamelaisidentiteettiin. Tutkimuksessa korostetaan, ettei saamelaisidentiteetti välttämättä katoa, vaikkei ihmistä hyväksyttäisi virallisesti saamelaiseksi. Hirvonen analysoi tutkimuksessaan merisaamelaisen naisrunoilija Aagot Vinterbo-Hohrin runoa, jossa kuvataan saamelaismääritelmän ulkopuolella olevien tunteita.

isoisät
syntyivät 1895
1918 isoäiti
vanhemmat 1940

kieli
kielletty neljässä polvessa

lain mukaan
hän ei ole saamelainen¹
(Aagot Vinterbo-Hohr 1991, 21).

Vinterbo-Hohrin *Kjærlighetsfuge*-teoksen runossa viitataan Norjassa pitkään jatkuneeseen pakotettuun assimilaatioprosessiin, eli norjalaistamispolitiikkaan. Tällä on ollut vaikutusta saamelaisten tilanteeseen monin

¹ suomennos V. Hirvonen (1999, 126.)

tavoin. Runossa konkretisoituu saamen kielen menettäminen monessa sukupolvessa. Tekstissä nostetaan esiin se ongelma, että saamen kieli on ollut sidoksissa viralliseen saamelaismääritelmään. Kun kielen puhuminen on ollut kiellettyä monen sukupolven ajan, merisaamelaisia on alettu kutua norjalaisiksi. Hirvonen on todennut, että valtioiden kielipolitiikka on pakottanut osan saamelaisista luopumaan omasta kielestään, jotta he voisivat pärjätä elämässä. Hänen mukaansa ”ne saamelaiset, jotka ilman omaa syytään ovat joutuneet luopumaan äidinkielestään, kokevat tulleen syrjityiksi myös omassa saamelaisyhteisössään”. (Hirvonen 1999, 126–127.)

Merisaamelaisten ongelmallisesta tilanteesta suhteessa sisämaan saamelaiseen yhteisöön on kirjoittanut Arild Hovland. Hovlandin tutkimuksen mukaan sisämaan tunturisaamelaisnuoret saattavat pitää rannikon saamelaisnuoria norjalaisina. Rannikon saamelaisia ei ole siten aina pidetty saamelaisina ja hyväksytyt saamelaisiksi sisämaassa asuvan tunturisaamelaisten ryhmän tavoin. Merisaamelaisten tilanteessa on sittemmin tapahtunut muutos, sillä merisaamelaisuus on kohdannut muun saamelaisuuden tavoin renessanssin Norjassa. Hovland painottaa, ettei saamelaisuuden nousu kuitenkaan ole välttämättä vahvistanut kaikkien merisaamelaisten identiteettiä, eivätkä he toisaalta ole saavuttaneet vielääkään kaikilta osin sisämaan saamelaisten hyväksyntää. (Hovland 1996; ks. myös Kramvig 1999.)

3.3 Kielenelvytys

Kielenelvytys on prosessi, jonka tarkoituksena on hidastaa ja estää kielen häviämistä tai sulautumista. Toisin sanoen kielenelvytyksessä elvytettävä kieli otetaan uudelleen käyttöön sen jälkeen, kun sen käyttö on vähentynyt tai kokonaan hävinnyt. (Fishman 1991; Hinton 1994; Huss 1999; Lindgren 2000; McKay 1996; Pasanen 2003; Rasmussen 2005; Satta 2005.) Kielenelvytystä on nimitetty usealla eri tavalla riippuen tutkimuksen lähtökohdista ja näkökulmasta. Nils Øivind Helander (2009) määrittelee saamen kielenrevitalisaation (norj. *språkrevitalisering*) toiminnaksi, jonka tavoitteena on elvyttää saamen kielen käyttöä alueilla, joilla se on vaarassa kadota. Kielen elvyttäminen (norj. *vitalisering*) on Helanderin mukaan toimintaa, jonka tarkoituksena on laajentaa saamen kielen domeeneja eli elämänalueita, joilla kieltä käytetään. Toisin sanoen kielen elinvoimaisuutta tuetaan. (Ks. myös Todal 2002, 2007, 2009.) Käsitettä *revitalisaatio* käyttää muun

muassa Pasanen (2003). Hussin määritelmän mukaan revitalisaatio saattaa olla myös sitä, että vanhempi sukupolvi opettelee oman kansansa kielen ja alkaa käyttää sitä tai sitä, että henkilöt, jotka ovat oppineet oman kielensä vain suullisesti, laajentavat kielitaitoaan myös kirjalliseen käyttöön. (Huss 1999.)

Kielenelvytys on Fishmanin mukaan tietoista kielen suojeluun ja elvyttämiseen tähtäävää toimintaa, jonka keskeisinä tavoitteina on kasvattaa kielenpuhujien määrää, laajentaa kielen domeeneja eli elämänalueita, joissa kieltä käytetään. Domeeneja ovat esimerkiksi koti, koulu, työ, media, sosiaalinen media, viralliset tilanteet ja ystäväpiiri. Lisäksi merkittävä kielen elvytyksen menestymisen edellytys on, että yhteisössä vallitsee positiivinen asenne elvytettävää kieltä kohtaan. (Fishman 1991; 1999.)

Tässä tutkimuksessa käytän käsitettä *kielenelvytys*. Kaikissa tapauksissa ei ole mahdollista elvyttää juuri sitä saamen kieltä, jota suvussa on puhuttu, koska ainakin kolme saamen kieltä on hävinnyt Suomessa. Tällöin olisi nykytilanteessa mahdotonta elvyttää suvussa puhuttu jo pitkään sammuneena ollut kieli, kuten esimerkiksi keminsaame. Keminsaamea ei ole toistaiseksi elvytetty. Tärkeintä tässä on se, että mikä tahansa saamen kielistä elvytetään ja siten käynnistetään käänteinen kielenvaihto. Kielenelvytyksellä tarkoitan sitä, että mikä tahansa saamen kielistä elvytetään ja siten käynnistetään käänteinen kielenvaihto.

Kielenelvytystä koskevassa tutkimuskirjallisuudessa käytetään käsitettä ”käänteinen kielenvaihto” (engl. *reversing language shift*), jota ovat käyttäneet muun muassa Fishman (1991) ja Huss (1999). Käänteinen kielenvaihto on muodostanut 1990-luvulta lähtien oman haaransa kielisosiologian tutkimusalaan. Fishmanin (1971) määritelmän mukaan käänteisellä kielenvaihdolla tarkoitetaan tilannetta, jossa ennen enemmistökieliset sosiaaliset suhteet ja yhteiskunnalliset alat muuttuvat *tietoisien kielenelvytystoiminnan* myötä vähemmistökieliseksi. Yksilötasolla tapahtuva käänteinen kielenvaihto tarkoittaa sitä, että aiemmin kieltä vain passiivisesti osannut tai kokonaan kielitaidoton henkilö opettelee tai aktivoi vähemmistökielen ja alkaa puhua sitä. Yhteisötasolla käänteinen kielenvaihto ilmenee niin, että sellaisissa paikoissa, tilanteissa ja instituutioissa, joissa ennen vallitsi enemmistökieli, aletaan käyttää vähemmistökieltä. (Fishman 1991.)

Kielenelvytys on kompleksinen prosessi, joka edellyttää toimintaa sekä yhteiskunnallisella että yksilön tasolla. Yhteiskunnallisella tasolla kielenelvytykseen liittyvät sekä kansallinen että kansainvälinen lainsäädäntö ja politiikka. Yksilötasolla taas elvytykseen vaikuttavat asenteet, kulttuurinen perintö ja puhujayhteisön olosuhteet. (Pietikäinen et al. 2010.) Lindgren (1998; 1999; 2000) näkee kielen revitalisaation prosessin osana kielellistä emansipaatiota. Emansipaatiolla ymmärretään alistetussa asemassa olevan kielen puhujaryhmän aseman parantamista luomalla oikeudenmukainen yhteiskunnallinen rakenne ja tasa-arvoiset osallistumismahdollisuudet esimerkiksi kielen tilanteen parantamiseksi (Giddens 1991, 210–212). Lindgren tarkoittaa kielellisellä emansipaatiolla toimintaa, jossa kielen statusta kohotetaan kulttuuripoliittisin toimenpitein yhteiskunnassa. Tällöin kielen asema ei palaa tilaan, jossa se oli aiemmin eli ennen elvytystä, vaan kielellisiä oikeuksia laajennetaan ja kieltä aletaan käyttää esimerkiksi julkisen elämänpiirin alueella. (Lindgren 2000, 30.) Fishman (2001, 1) toteaa, että puhujamäärältään pienet vähemmistökielet eivät tarvitse ennusteita kehityksen huonontumisen väistämättömyydestä ja peruuttamattomuudesta, vaan ymmärrystä ja yksityiskohtaisia kehityssuunnan muuttamiseen tarvittavia toimia. Tavoitteena ei tällöin ole ongelmien ratkaisu ulkopuolelta käsin, vaan mallien tarjoaminen ja edellytysten luominen sille, että kieliyhteisö voisi itse rakentaa kielellistä jatkuvuutta. Termillä *kieliyhteisö* viitataan saamen kieltä puhuviin henkilöihin.

Parantunutta yhteiskunnallista tilannetta edustaa Vuotson ja Kutturin alueella positiivinen ja elpyvä saamen kielen tilanne, kuten Aikio-Puoskari (2010, 119) toteaa: ”saamen kielen elpyminen on vauhdittunut Vuotsossa 1990-luvulta alkaen”. Hänen mukaansa Vuotsossa on tapahtunut Nancy Dorianin (1993) teorian mukainen ”kolmannen sukupolven ilmiö”. Se tarkoittaa tilannetta, jossa kieli on ollut kadoksissa yhden sukupolven ajan ja elvytetty seuraavan sukupolven aikana. Kielen elpymisen kannalta merkittävää on se, että Vuotsossa toimii nykyään saamen kielen kielipesä ”Biedju”, jossa kielenelvytys turvataan saamenkielisessä päivähoitossa alle kouluikäisten lasten parissa (Magga 2010, 106).

Kielenelvytykseen kuuluu monia tekijöitä, jotta se voidaan saada onnistumaan. Laajat historialliset ja yhteiskunnalliset makrotason prosessit kohtaavat yksilöiden arjen, käytänteiden ja mahdollisuuksien mikrotasolla. Pohjoiskalotin monikielisiin henkilöihin vaikuttaneita yhteiskunnallisia

ja poliittisia prosesseja ovat olleet kansallisvaltioiden synty ja siihen nivoutuva yksikielisyyden ideologia, kielenvaihdos omasta kielestä enemmistökieleen, kielivähemmistöryhmien oma aktivismin nousu ja revitalisaatiohankkeet. (Mäntylä et al. 2009.)

Eräs tekijä kielenelvytyksessä on aikuisiässä olevien uhanalaisen kielen oppiminen, jolloin voidaan muun muassa saavuttaa positiivista identiteetin vahvistusta, luoda uusia kielellisiä ympäristöjä eli ympäristöjä, joissa kieltä puhutaan sekä vahvistaa kieliaktivistien määrää. (Huss 1999, 106.)

Tämän tutkimuksen keskiössä ovat saamen kielen opetelleet statuksettomat saamelaiset, jotka ovat ensimmäisenä kielenään oppineet suomen ja myöhemmässä vaiheessa saamen. Asta Balto (1997, 117) toteaa, että kielen oppiminen aikuisena vaatii paljon uurastusta. Aikuinen joutuu aina ponnistelemaan ja työskentelemään enemmän kielitaidon eteen kuin sellainen, joka on oppinut kielen jo lapsuudessa. Uuden kielen omaksuminen on siten vaativa prosessi, johon vaikuttavat Robert Gardnerin ja Richard Clément'n mukaan yksilön kognitiiviset ja persoonalliset ominaisuudet. Tiedollisiin puoliin liittyvät henkilön kyky oppia kieltä ja toimintatavat, joita hän käyttää kielen opiskelemisessa. Henkilökohtaisista piirteistä heidän havaintonsa mukaan itseensä luottava, empaattinen ja sosiaalisesti suuntautunut oppijan menestyy kielenoppijana. (Gardner & Clément 1990.)

Gardner ja Wallace Lambert ovat tehneet pioneeritutkimusta 1950-luvulta lähtien toisen kielen oppimiseen liittyvistä motivaatiotekijöistä. He jakoiivat kielen oppimiseen liittyvän motivaation instrumentaaliseen ja integraatiiviseen sen mukaan pitääkö kielenoppija kieltä tiettyjen sosiaalisten tai henkilökohtaisten etuisuuksien, kuten työpaikan, saavuttamisen välineenä, vai haluaako hän oppia kieltä sen muihin kielenpuhujiin integroivan merkityksen vuoksi (Gardner & Lambert 1972; ks. myös Gardner & Clément 1990; Baker 1992, 31–33; Schumann 1978; Spolsky 1989). Todal (2002, 102) esittelee kielenoppimisen jatkuvuuden motivaation teorian, jossa henkilö haluaa oppia kielen voidakseen rakentaa yhteyden omaan historiaansa ja vahvistaakseen identiteettiään.

Kielen opiskeluun aikuisiällä liittyy monenlaisia tekijöitä, kuten esimerkiksi vaihtelevia tunteita kieltä ja sen puhumista kohtaan. Kieleen liittyvät negatiiviset tunteet voivat osaltaan vaikeuttaa kielen oppimista ja sitä kaut-

ta koko kielenelvytyksen prosessia (Gutsol & Patsiya 2000; Olthuis 2000). Kipeät ja häpeälliset kokemukset kieltä kohtaan ovat seurausta valtioiden harjoittamasta assimilaatiopolitiikasta ja kolonisaation historiasta. Huss kirjoittaa myös heikosta kielellisestä itseluottamuksesta, joka tyypillisesti voi aiheutua vähemmistökielen puhujalle kieleen kohdistuvan sulauttamispolitiikan takia. (Huss 1999, 106–112.)

Esimerkiksi inarinsaamen kieliyhteisössä yksilötason käänteinen kielenvaihto on merkittävä osa kielen revitalisaatiota. Tällä hetkellä suurin osa niistä työikäisistä (noin 20–60-vuotiaat), jotka osaavat inarinsaamen kieltä, ovat opetelleet tai aktivoineet inarinsaamen aikuisiällä. Kielen siirtyminen seuraavalle sukupolvelle on käänteisten kielenvaihtajien käsissä. Inarinsaamen kielipesätoiminnan käynnistyminen vuonna 1997 teki kielipesätoiminnasta revitalisaatiokeinona tehokkaan: sen vaikutus ei ulotu vain toiminnan varsinaiseen kohderyhmään eli lapsiin, vaan myös heidän perheisiinsä ja sitä kautta koko kieliyhteisöön. (Pasanen 2010.) Aikuisiän kielenoppimiseen liittyvät keskeisesti kielenoppimisen menetelmät, jotta oppiminen olisi tehokasta ja motivoivaa. Inarinsaamen aikuisille suunnatuissa kursseissa on käytetty esimerkiksi kielimestari-menetelmää, joka tarkoittaa sitä, että kielimestarin opastuksella tutustutaan kulttuurisidonnaiseen inarinsaameen sekä inarinsaamelaiseen elämäntapaan. Samalla myös perehdytään inarinsaamelaiseen elämään ja kulttuuriin kieliyhteisöön kuuluvan äidinkielen kielimestarin, yleensä vanhemman inarinsaamen puhujan opastamana. (Oulun yliopisto 2012, 259.) Marja-Liisa Olthuis (2003) esittelee sanaparilla *kielensäilyttäjien ketju* kielen elpymistä ja seuraaville sukupolville siirtymistä tukevien rakenteiden jatkumona, joka alkaa kodista ja kielipesästä ja päättyy omakieliseen vanhustenhoitoon.

3.4 Määritelmiä äidinkielestä

Äidinkieli on ketju, joka sitoo meidät omaan historiaamme. Jokainen meistä on lenkki sukupolvien ketjussa. Jos yksikin lenkki on hauras, koko ketjusta tulee hauras. Jokaisella sukupolvella on velvollisuus varmistaa, että heidän lenkkinsä on tarpeeksi vahva lisätä seuraava lenkki ketjuun. (Vuolab 2000, 13.)

Saamelaiskirjailija Kerttu Vuolab kuvaa edellisessä lainauksessa metaforan avulla äidinkielen merkitystä sekä kielen elävänä säilymiseen ja jatkumoon

vaadittavia tekijöitä. Kielellä on valtava symbolinen arvo, koska sen avulla henkilö rakentaa omaa identiteettiään. Äidinkieli käsittää ihmisen koko elämänsäkirjon: arvot ja maailmankatsomuksen, joten sillä on ratkaiseva merkitys meidän persoonallisuudellemme. (Skutnabb-Kangas 1981, 52.) Äidinkielen nähdään myös edustavan yksilön juuria ja jatkuvuutta sekä vahvistavan hänen kulttuurista identiteettiään ja sidettä omaan kulttuuriinsa. Oikeus omaan kieleen on yhtäältä yksilön oikeus ja toisaalta koko yhteisön voimavara. (Berglund 2008.)

Henkilön äidinkieli voidaan määritellä monesta eri näkökulmasta ja on huomion arvoista, että henkilöllä voi olla useita eri äidinkieliä. Äidinkieli voi myös muuttua henkilön elämän aikana. Skutnabb-Kankaan (1988, 34–35) mukaan äidinkielen määrittelyssä voidaan käyttää ainakin neljää eri kriteeriä riippuen siitä, mitä perusteita määrittelyssä käytetään (ks. Taulukko 2).

Taulukko 2. Äidinkielen määritelmiä

Kriteeri	Määritelmä
Alkuperä	kieli, jota ihminen on ensin oppinut puhumaan
Taito	kieli, jota ihminen osaa parhaiten
Käyttö	kieli, jota ihminen käyttää eniten
Samaistuminen A) sisäinen	A) kieli, jonka ihminen kokee äidinkielekseen; kieli on tärkeä identiteetin tunnus.
Samaistuminen B) ulkoinen	B) kieliryhmän muut puhujat hyväksyvät henkilön osaksi kieliryhmäänsä

Kielelliseen enemmistöön kuuluva henkilö voi määritellä äidinkieltensä kaikkien edellä mainittujen määritelmien mukaan. Esimerkiksi suomalainen Suomessa oppii ensimmäisenä kielenä suomen kielen, hän käyttää suomen kieltä eniten, hän osaa suomea parhaiten, hän samastuu suomen kieleen ja myös muut suomen kielen puhujat pitävät häntä äidinkielisinä suomen kielen puhujana.

Äidinkielen määrittely vähemmistöihin kuuluvien ihmisten keskuudessa voi olla monimutkaisempaa kuin valtaväestöön kuuluvien keskuudessa. Se on myös monitahoista ja antaa aihetta pohtia asiaa sekä yksilön että yhteiskunnan tasoilla. Lisäksi kriteereitä on syytä tarkastella hieman syvällisemmin alkuperäiskansoihin ja muihin kielivähemmistöihin kuuluvien näkökulmasta. Mikäli perusteena on kielen alkuperä, äidinkieleksi määritetään ensiksi opittu kieli. Tosiasia on, että suuri osa maailman alkuperäiskansojen kielistä on vakavasti uhanalaisia. Tällä tarkoitetaan muun muassa sitä, että kieli ei enää välity sukupolvelta toiselle eli lapset eivät osaa kansansa kieltä.

Kielen käytön kannalta tarkasteltuna äidinkielenä nähdään kieli, jota henkilö käyttää eniten. Myös tämä kriteeri on ongelmallinen uhanalaisten kielivähemmistöjen joukossa, koska useat ympäröivän yhteiskunnan toiminnot tapahtuvat enemmistökielellä vähemmistökielen sijaan. Tämän vuoksi esimerkiksi saamenkielinen henkilö, joka asuu kaupunkiympäristössä, jossa saamen kieliverkosto voi olla lukumäärältään harva ja kielellinen tuki vähäistä, puhuu enemmän suomea kuin saamea. Tämän määritelmän hengessä henkilön äidinkieleksi määriteltäisiin suomi.

Skutnabb-Kankaan laatimien äidinkielen määritelmien viimeinen kriteeri liittyy identiteettiin ja samastumiseen. Äidinkielen määritelmä samastumisen kriteerin mukaan on kaksitahoinen sisältäen sekä sisäisen että ulkoisen näkökulman. Ulkoinen samaistuminen käsittää muiden ihmisten hyväksynnän henkilön äidinkieliseksi puhujaksi. Sisäisellä samaistumisella tarkoitetaan henkilön omaa tunnetta samastumisesta eli identifioitumista kieleen. Tämä tarkoittaa käytännössä sitä, että kielenvaihdon seurauksena menetettyä kieltä voidaan pitää äidinkielenä. Skutnabb-Kankaan (2000, 111) mukaan kieli, jota henkilö ei hallitse, voidaan pitää hänen äidinkieleenään, mikäli hän identifioituu siihen.

Matti Leiwo kutsuu kieleen samaistumisen määritelmää identiteetin äidinkieleksi. Hän on tutkinut romanien kielellistä identiteettiä ja romani kielen opetusta. Hänen mukaansa suurin osa romaneista määrittelee äidinkielensä edellisen taulukon neljännen kriteerin mukaan eli sisäisen samaistumisen kriteerin mukaan. Kielen kokeminen identiteetin äidinkieleksi pitää sisällään huolen kielen elinvoimaisuudesta, esimerkiksi sen, paljonko kielellä

on puhujia ja miten kieleen suhtaudutaan ryhmän sisällä ja ympäröivässä yhteiskunnassa. (Leiwo 2003, 107; Leiwo 2001.)

Äidinkielen määritelmä lainsäädännössä

Suomen lainsäädännössä on tarkasti rajattu oikeus määritellä saamen kieli viralliseksi äidinkieleksi. Juridisesta näkökulmasta katsottuna saamen kieli äidinkielenä määritetty Skutnabb-Kankaan kriteerien mukaisesti alkuperän mukaan, eli se on kieli, jonka henkilö on ensimmäisenä oppinut puhumaan. Vuonna 2004 uudistetussa saamen kielilaissa (1086/03) oikeus ilmoittaa saame äidinkieleksi väestötietojärjestelmään on määritelty seuraavasti:

7 § Saamelaisella, jolla on Suomessa kotikuntalaissa (201/1994) tarkoitettu kotikunta, on oikeus ilmoittaa väestötietojärjestelmään tallennettavaksi äidinkielekseen saame. (Saamen kielilaki 1086/03.)

Väestörekisterikeskuksen vuoden 2007 tilaston mukaan Suomessa asuu 1 777 äidinkieleltään saamenkielistä henkilöä (Väestörekisterikeskus 2008). Äidinkielen tilastointi ei kuitenkaan ole aivan ongelmatonta, sillä väestötietojärjestelmään voidaan ilmoittaa ainoastaan yksi kieli äidinkieleksi. Tämä tarkoittaa käytännössä sitä, että kaksi- tai monikielisten henkilöiden täytyy valita yksi kieli, joka merkitään väestötietojärjestelmään. Lisäksi edellä mainittua lukua ei voida pitää luotettavana, koska henkilön on itse huolehdittava, että äidinkieleksi merkitään saame. (Länsman 2008, 12.)

Esimerkiksi suomenruotsalaiset, jotka ovat kielellinen ryhmä Suomessa, voivat juridisesti tarkasteltuna vapaasti valita äidinkieltensä. Ruotsi on Suomen virallinen kansalliskieli, niin sanottu toinen kotimainen, jonka asema ja tausta poikkeavat maamme alkuperäiskansan kielen ja taustan historiasta. Ruotsin kielen asema määriteltiin vahvaksi vuonna 1919 säädettyssä perustuslaissa (Kielilakikomitea 2000, 5).

Vuonna 1991 säädettiin Suomen ensimmäinen laki saamen kielen käyttämisestä viranomaisissa (516/1991), ja sen säätämisen yhteydessä tehdyllä lainmuutoksella (517/1991) kielilakiin lisättiin selvyyden vuoksi nimenomainen maininta siitä, että oikeudesta käyttää saamen kieltä säädetään erikseen (Kielilakikomitea 2000, 16).

3.5 Kielen kulttuurinen merkitys

Seuraavaksi tarkastelen, miksi kieltä pidetään tärkeänä osana alkuperäiskansojen kulttuuria. Pohdin aluksi, miten alkuperäiskieli arvotetaan kansainvälisessä tutkimuskirjallisuudessa erityisesti alkuperäiskansojen näkökulmasta. Lopuksi avaan näkökulmia siihen, miksi juuri kieli katsotaan keskeiseksi osaksi saamelaiskulttuuria ja saamelaisen ryhmän olemassaoloa. Kulttuurintutkija Stuart Hallin mukaan kieli on yksi tärkeimmistä kulttuurisista järjestelmistä. Samaa kieltä puhuvat luovat yhteisen kieliyhteisön, ja he voivat kielen avulla kommunikoida ja merkityksellistää maailmaa toisilleen. Yhteinen kieli auttaa antamaan ihmiselle kulttuurisen identiteetin, ja se liittää hänet osaksi tiettyä kieliyhteisöä. (Hall 2003, 90.) Kieli on tärkeä osa identiteettiä (Uusi-Hallila 2006).

Afrikkalainen kirjailija Thiong'o wa Ngũgĩ näkee kielen poliittisesti tärkeänä osana jälkikoloniaalista aikakautta ja Afrikan mantereiden kansojen voimaantumisprosessia. Hän nimittää eurooppalaisen imperialismin nykyistä ilmenemismuotoa ”kulttuuriseksi pommiksi” ja kuvastaa kulttuurisen pommin seurauksena ihmisten edelleen hävittävän uskonsa heidän omiin nimiinsä, kieliinsä, ympäristöönsä ja lopuksi vielä omaan itseensä. Imperialismin toteutuminen on muuttanut muotoaan, ja se on vaihtunut afrikkalaisten itsensä toimesta tapahtuvaan alkuperäiskielen vaihtamiseen englanttiin. Samalla he ovat vaihtaneet alkuperäiset afrikkalaiset nimensä eurooppalaisiin nimiin menettäen lopulta yhteyden alkuperäänsä ja kulttuurisen identiteettiinsä. Ngũgĩ painottaa, että Afrikan kielten renessanssi on välttämätön askel kohti Afrikan alkuperäiskansojen dekolonisaatiota. Hän näkee afrikkalaisten kielten emansipaatiolla vahvan yhteyden Afrikan kansojen voimaantumisprosessiin. Ngũgĩn kirjoitukset kulminoituvat ajatukseen siitä, että Afrikan voima piilee nimenomaan afrikkalaisissa kielissä. (Ngũgĩ 1986/1999; 2009, 93.)

Kieli liittyy läheisesti myös biodiversiteetin eli luonnon monimuotoisuuden käsitteeseen (Helander-Renvall 2007; Henderson 2000b; Skutnabb-Kangas et al. 2003; Oviedo et al. 2000; Posey (toim.) 1999; Skutnabb-Kangas 2000; Helander-Renvall & Markkula 2011; Toledo 2001). Alkuperäiskansojen kielet sisältävät nimittäin paljon arvokasta tietoa luonnosta ja siellä pärjäämisestä. Skutnabb-Kangas on kirjoittanut laajasti biodiversiteetin ja kielten monimuotoisuuden säilymisen yhteydestä. Hänen mukaansa useat alkuperäiskansat kokevat kielen ja maan yhteyden pyhäksi. Alkuperäiskanso-

jen eläminen luonnon ehdoilla ja selviytyminen luonnossa on synnyttänyt syvän yhteyden luontoon, ja sen avulla on rakentunut kieli, tiedot ja koko maailmankuva. (Skutbabb-Kangas 2002, 122.)

Esimerkiksi saamen kielissä on rikas luontoon, erityisesti poronhoitoon liittyvä sanasto. Sää- ja lumiolosuhteiden sanasto on myös runsasta, pelkästään lunta kuvaavia sanoja on useita satoja (Helander-Renvall 2007; Näkkäljärvi 2000). Israel Ruong on määrittänyt saamen kielestä 13 eri lunta ja lumiolosuhteita kuvaavaa kategoriaa. Ne liittyvät lumen määrän ja sekä lumipeitteen alueelliseen vaihteluun, lumen koostumukseen yleensä sekä lumella kulkemista määrääviin olosuhteisiin. (Ruong 1964.) Saamen kielen moninaisuus ja yksityiskohtaisuus voivat auttaa ymmärtämään luonnonilmiöitä ja ilmastoon liittyviä seikkoja sekä sitä, miten olosuhteet ovat vaikuttaneet selviytymiseen (Helander-Renvall 2007).

Virallisessa saamelaismääritelmässä saamen kieli nähdään tärkeänä saamelaisuutta ilmentävänä ja kantavana tekijänä (vrt. Myntti 2000). Kieltä myös kuvaillaan saamelaiskulttuurin sydämeksi ja saamelaisen kulttuurin keskeiseksi elementiksi, koska se sisältää suuren osan kulttuuria, kuten esimerkiksi myyttejä, kertomuksia, kirjallisuutta, musiikkia, nimiä ja nimityksiä sekä yleensä ottaen paljon muita tietoja. Kielen avulla kielenpuhujat saavuttaa sen, mikä kulttuurissa on aikain saatossa luotu. Suuri osa kulttuurisesta tiedoista ja taidoista sekä kansan historiasta kytkeytyy kieleen. Paikannimet sisältävät paljon arvokasta tietoa, erityisesti sellaisilla alueilla, joilla kieli on häviämässä tai kadonnut kokonaan. (Maggä 2003, 81.) Ulla Aikio-Puoskarin (2002, 104–105) mukaan saamen kieli toimii edelleenkin keskeisimpänä saamelaisia yhdistävänä identiteettitekijänä. Myös saamelaista perhekulttuuria tutkinut Jaana Länsman esittää, että saamelaiset vanhemmat kokevat saamen kielen perheen saamelaisen identiteetin kannalta tärkeänä. Toisin sanoen saamen kieli muodostaa olennaisen osan Länsmanin haastatteleminen perheiden saamelaisuutta. (Länsman 2002, 89.)

3.6 Tietoisuuden vahvistaminen

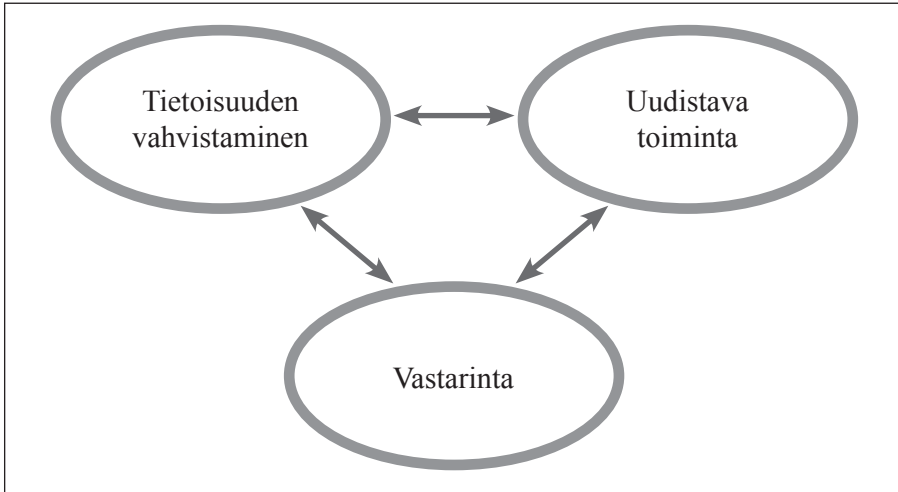
Alkuperäiskansojen tutkimuksesta on noussut käsitepari *consciousness raising*. Se pohjautuu alkuperäiskansojen epistemologiaan ja poliittiseen proaktivismiin. *Consciousness raising* tunnetaan synonyyminä käsitteille

”kriittinen tietoisuus” (*critical consciousness*) ja *conscientization*. (Smith 2003, 2.) Jälkimmäisen suora käänös suomeksi on tietoisuuden kohottaminen, mutta mielestäni sopiva suomenkielinen vastine käsitteelle on tietoisuuden vahvistaminen, jota käytän tässä tutkimuksessani.

Tietoisuuden vahvistaminen -käsiteparin alkuperä sijoittuu 1950-luvulle, jolloin Frantz Fanon (1952/1967) mainitsi termin teoksessaan *Black Skin, White Masks*. Myöhemmin 1970-luvulla radikaalit feministit ottivat käsitteen käyttöön vahvistaakseen naisten asemaa yhteiskunnassa (Sarachild 1978). Maoritutkija Graham Hingangaroa Smith (1997, 2003) on ottanut käsitteen ”tietoisuuden vahvistaminen” käyttöön. Hänen mukaansa maorien renessanssi 1980-luvulla, eli kulttuurisen revitalisaation vallankumouksessa, ”oikea” vallankumous piili maorien ajattelutavan muutoksessa. Muutos tapahtui esimerkiksi siirtymisestä maorien reaktiivisesta toiminnasta, jolloin maorit toimivat vallanpitäjien ehdoilla ja heidän perspektiivistään käsin, proaktiiviseen poliittiseen toimintaan, jolloin maorit ovat itse aloitteellisia, tulevaisuutta ennakoivia ja ottavat itse vastuun päätöksenteosta. Skutnabb-Kangas (2000, 134) näkee kielen merkityksen keskeisenä elementtinä tietoisuuden vahvistamisen prosessissa. Saamelaisien proaktiivisesta toiminnasta ovat kirjoittaneet muun muassa Peter Jull (1995) ja Kuokkanen (2007, 157).

Graham Smith (2003, 2) ehdottaa, että dekolonisaation sijaan puhuttaisiin tietoisuuden vahvistamisesta, joka sanaparina kohdistaa huomion alkuperäiskansaansa itseensä. Käsite *dekolonisaatio* kiinnittää huomion kolonialisteihin, eli on alistava ja sillä tavoin jatkaa kolonialismin valtaa ilmentävää suhdetta alkuperäiskansoihin.

Kaupapa Maori -teoria on kehitetty konkreettiseksi välineeksi alkuperäiskansojen tietoisuuden vahvistamiseksi. Teorian toteutumisesta Smith (2005) on esitellyt mallin, jonka mukaan maorit ovat kehittäneet asemaansa alkuperäiskansana. Mallia on edeltänyt edellä mainittu maorien 1980-luvun tietoisuuden nousu ja heidän edelleen jatkuva alisteinen suhde vallanpitäjiin. Kuviossa 1 on esitetty kolme osa-alueetta: tietoisuuden vahvistaminen, vastustus ja uudistava toiminta.

Kuvio 1. Kaupapa Maori -teoria (Smith 2005)

Smithin (2005) esittämässä mallissa kukin osa-alue on yhtä tärkeä ja tasa-arvoinen toisiinsa nähden ja jokaista osa-aluetta tulisi toteuttaa yhtä aikaa. Osa-alue uudistava toiminta voi käytännössä tarkoittaa esimerkiksi sitä, että vanhemmat laittavat lapsensa maorinkieliseen kielipesään (*kohanga reo*). Uudistava toiminta voi herättää ja vahvistaa vanhemmissa tietoisuuden tason, joka tarkoittaa maorien ajattelutavan muutosta *pakeha*- eli valtaväestökeskeisestä maorikeskeiseksi. Tietoinen vahvistuminen voi puolestaan ilmetä vastarintana valtakielistä opetusta kohtaan tavoitteenaan maorikielen revitalisaatio. Proaktiivinen toiminta on siten osa maorien laajempaa poliittista toimintaa ja selviytymistä kansana. Vastustavalla toiminnalla tarkoitetaan kolonialististen käytänteiden purkamista, ja niiden korvaamista maorien kannalta edullisilla käytänteillä. Vastustavaa toimintaa voi olla rakenteellisella (taloudellinen, ideologinen tai valtarakenne) ja kulttuurisella tasolla. Vastustavaa toimintaa voi olla esimerkiksi se, että vanhemmat eivät hyväksy sitä, että koulunkäynti tapahtuu enimmäkseen valtaväestön kielellä maorikielen sijaan. Tällöin vanhemmat aloittavat vastarinnan ja pyrkivät sen avulla muuttamaan kouluopetuksen täysin maorinkieliseksi. Smith (2005) toivoo, että muut alkuperäiskansat voisivat hyötyä maorien hyväksi kokemista käytänteistä ja ottaa ne käyttöön. Huomioitavaa on, että mallia ei välttämättä kaikissa tapauksissa voi hyödyntää sellaisenaan toisessa alkuperäiskansan kontekstissa, vaan malli täytyy mukauttaa kontekstiin sopivaksi. (Smith 2005.)

3.7 Identiteetti ja etnisyys

Tutkimuksessani tarkastellaan pohjoisen kulttuuriipiirissä tapahtuvaa identiteetin paikantumista, johon liittyy vähemmistökielen elvytys yksilötasolla. Pohjoisen alueen väestö on kautta aikain ollut monikulttuurisia ja eri väestöt ovat olleet keskenään vuorovaikutuksessa, mikä on tukenut alueen monikielisyyttä (Lindgren 2000; Lähteenmäki 2004). Identiteetti, kulttuuri ja etnisyys ovat toisiinsa limittyneitä käsitteitä. Tuon esiin lisäksi rasismien käsitteen, koska se liittyy olennaisesti keskusteluun etnisyydestä ja verenperinnöstä.

Käsite identiteetti tulee latinan sanasta *idem*, joka tarkoittaa samaa tai samankaltaisuutta (Oxford Dictionaries 2012). Identiteetin käsite liittyy subjektikäsitteiden muuttumiseen. René Descartesin kuuluisalla teesillä ”Ajattelen, siis olen” on keskeinen osa subjektikäsitteiden historiassa. (Tanni 2001/2004.) Stuart Hallin identiteettikäsitteiden keskeinen ajatus on identiteettien paikantuminen kulttuuriin, kieleen ja historiaan. Hallin (1999, 253) määrittelyssä ”identiteetti viittaa kohtauspaikkaan tai sulkeumaan, joka liittyy yhteen diskurssit, käytännöt ja prosessit, jotka kutsuvat meitä tietyille paikalle tiettyjen diskurssien sosiaalisina subjekteina ja jotka tekevät yksilöstä viestivän subjektin.” Mikko Tanni kiteyttää identiteetin olevan diskurssien kohtauspaikka, jossa subjekti kiinnittyy tiettyjen diskurssien subjektiasemiin. Identiteetit muodostuvat yhdistelmistä diskursseja, joiden subjektin aseman yksilö on omaksunut. (Tanni 2001/2004.) Olennainen osa identiteetin diskursiivista rakentumista ovat itse diskurssit, joiden avulla todellisuutta kuvataan. Ne eivät koostu vain yhdestä lausumasta vaan joukosta säännönmukaisia lausumia, näitä kutsutaan diskursiiviseksi muodostelmaksi. Diskurssit nähdään representaatioina, joihin on sisällytetty tiettyjä subjektin asemia. Representaatiot puolestaan tuottavat tiettyjä positioita, joista käsin puhutaan ja kirjoitetaan eri subjektipositioita. (Hall 1999, 98–100, 223.)

Tutkimukseni lähestymistavan narratiivisuuden katsotaan sisältyvän sosiaaliseen konstruktionismiin. Identiteetti on aina vuorovaikutussuhteessa ympäristön kanssa ja todellisuus sosiaalisesti rakentunut merkitysvälitteisten tulkintojen ja tulkintasääntöjen kautta. (Berger & Luckmann 1994; ks. myös Alasuutari 1994.) Sosiaalisessa konstruktionismissa identiteetti määritellään ”paikantumiseksi tiettyyn objektiiviseen maailmaan, ja yksilö voi mukaella sitä subjektiivisesti ainoastaan yhteydessä tähän maailmaan”

(Berger & Luckmann 1994, 151). Konstruktionistinen näkökulma perustuu siihen, että minuus ja identiteetti ovat luonteeltaan kertomuksia ja diskursseihin perustuvia ilmiöitä (Kuusela 1999, 29). Tällä tarkoitetaan sitä, että sosiaalisen konstruktionismin mukaan näkemys esimerkiksi ihmisestä on anti-essentialistinen eli että ihmisellä ei ole mitään essentiaa eli olemusta, joka määrittäisi, mikä hän on (Lehmuskoski 2008, 14). Tämä identiteetikäsitys pohjautuu symboliseen interaktionismiin (Mead 1972) tai sosiaaliseen konstruktionismiin, jossa todellisuus muodostuu ihmisten välisestä vuorovaikutuksesta (Berger & Luckmann 1994).

Toiseus liittyy keskeisesti ihmisten väliseen vuorovaikutukseen ja identiteettiin. Identiteetin voi myös stereotypistää, ja sillä voidaan rakentaa toiseutta. Stereotypistaminen tarkoittaa tilannetta, jossa ihmisryhmä rajoitetaan johonkin sen yksittäiseen piirteeseen, josta tulee kokonaisuutta määrittävä tekijä (Tanni 2001/2004). Hallin mukaan stereotyypissä kaikki sen kohdetta koskeva pelkistetään muutamiksi yksinkertaisiksi piirteiksi, liioitellaan niitä, ja sitten jähmetetään lopputulos pysyvästi. Tässä kahtiajakamisen prosessissa kaikki stereotypiaan sopimaton suljetaan sen ulkopuolelle. Stereotyypin yksipuolinen kuvaus syntyy, kun mutkikkaat erot pelkistetään yksinkertaisiksi ja ne kytketään tiettyyn ihmisryhmään tai paikkaan. Stereotyypien toimintamalli ei ole neutraali, vaan siinä ilmaistaan yleisesti hyväksytyjä ja jaettuja käsityksiä sosiaalisesta ryhmästä. Saamme sosiaalisia ryhmiä koskevat ajatuksemme enimmäkseen juuri stereotyypeistä. Hegemonia on valtaa esittää joku tai jokin tietyllä tavalla tietyn representaatiojärjestelmän sisällä. Hall toteaa hegemoniasta, että hallitsevien ryhmien tarkoitus on ”saada koko yhteiskunnan vallitsevat tavat heidän oman maailmankuvansa, arvojärjestelmänsä, moraalisen ymmärryksensä ja ideologiansa mukaisiksi”. Hallin mukaan stereotypistamisessa on kyse ”vallan ja tiedon pelistä”, joka luokittelee ihmisiä normin mukaan ja konstruoi ulkopuolelle suljettuja toisiksi. (Hall 1999, 122, 190–193, 200; Tanni 2001/2004.)

Alkuperäiskansaidentiteetti

Käsite *alkuperäiskansaidentiteetti* (eng. *Indigeneity, being Indigenous, Indigenousness*) voidaan ymmärtää osaksi alkuperäiskansojen etnopolitiittista toimintaa, jonka perimmäisenä tavoitteena on saavuttaa itsemääräämisoikeus heidän perinteisillä alueillaan. Se voidaan tulkita etno-

politiikan avulla rakennettavaksi identiteetiksi, jolloin käsitteen avulla alkuperäiskansat toimivat edistääkseen asioitaan poliittisilla areenoilla. (Gegeo 2001.) Taiaiake Alfredin ja Jeff Corntasselin (2005) mukaan alkuperäiskansaidentiteetti (eng. *Indigenousness*) on konstruoitunut ja saanut muotonsa nykyisen kolonialismin värittämässä poliittisessä kontekstissa.

Alkuperäiskansaidentiteetin käsitettä voidaan myös tarkastella kulttuurisista lähtökohdista. Jälkikoloniaalisessa tutkimuskirjallisuudessa alkuperäiskansojen identiteetti on ollut suuren mielenkiinnon kohteena. Keskustelua on virinnyt laajasti sekä kansainvälisessä eri alkuperäiskansoja koskevassa tutkimuskirjallisuudessa (esim. Battiste 2000; Gleason 1983; Griffiths 1995/2006; Smith 1999) että saamelaisia koskevassa tutkimuskirjallisuudessa (esim. Gaski 2000; Hirvonen 1999; Kuokkanen 2006; Lehtola 1999; Müller-Wille 1971/1996; Seurujärvi-Kari 2012; Stordahl 2008; Valkonen 2009; Åhrén M. 2007).

Alkuperäiskansaidentiteettiin liitetään usein aitouden (*authenticity*) ja essentialismin vaatimukset. Linda Smith (1999) esittää, että alkuperäiskansaidentiteettiin liitetään usein aitouden (*authenticity*) ja essentialismin vaatimukset. Smith jatkaa, että alkuperäiskansaan kuuluva henkilö, joka osallistuu esimerkiksi poliittiseen keskusteluun, joutuu usein kyseenalaistetuksi aitouden suhteen. Puhe aitoudesta on vahingollista erityisesti alkuperäiskansan marginaaliin sijoittuvien henkilöiden kohdalla, kuten niiden, joiden verenperimä, *blood quantum*, on liian valkoinen, *too white*, tai esimerkiksi kaupungistuneiden statuksettomien maorien kohdalla. Smith pohtii edelleen ulkopuolisten määrittelemää aitoutta esimerkin avulla, jossa tutkijat olivat tehneet johtopäätöksen, että Tasmanian alueen alkuperäisväestö oli hävinnyt. Tasmanian alueella kuitenkin oli vielä väestöä, jotka käyttivät itsestään nimitystä *Aboriginal Tasmanians*. Tämä johti tulkintaan, että väestön identifioituminen ja puhe oli poliittinen keksintö ihmisistä, joita ei enää ole olemassa ja sen vuoksi heillä ei enää voi olla vaatimuksia. (Smith 1999, 72–72.)

Essentialistisen ihmiskäsityksen mukaan ihmisellä on jo syntyessään jokin erityinen olemus (lat. *essentia*). Tämä ennaltamäärätty olemus määrää sen, millaiseksi ihmiselämä jatkossa kehittyy, antaa sille jonkinlaisen mallin ja päämäärän. (Kannisto 1994.) Essentialistiset ajatukset ja puhuvat joistain ”syntyperäisistä” väestöistä, ja näiden puhetapojen tuottamat eronteot,

palautuvat lopulta näkemyksiin roduista. Kun tällaisille ajatuksille pohjautuva erilaisuus käännetään tai kääntyy joitakin yksilöitä tai ryhmiä vastaan, on perusteltua tarkastella erontekoja ja niiden seurauksia rasismina. Pitkälle vietyinä essentialistinen käsitys etnisyydestä johtaa rasismiin. Asioiden esittäminen biologisiksi tai muutoin muuttumattomiksi, ”luonnollisiksi”, on aina ollut keskeinen rasismien strategia, jolla on pyritty oikeuttamaan eriarvoistava kohtelu. Tästä syystä rotuoppien kyseenalaistaminen on ollut yksi rasismien tutkimuksen ja rasismien vastustamisen keskeisimpiä pyrkimyksiä. Se, että ihmiskunta olisi jaettavissa eri rotuihin biologisten ominaisuuksien ja perimän pohjalta, on tieteessä kyseenalaistettu jo vuosikymmeniä sitten (esim. Unesco 1969; Rothman 2003; Lévi-Strauss 1952).

Hall kirjoittaa kontaktivyohtykykeen merkityksestä identiteetin rakentumisen kannalta. Kontaktivyohtykykeellä hän tarkoittaa epätasaisen vallanjaon aluetta, joka on kehittynyt kolonisoivien ja kolonisoitujien kulttuurien vuorovaikutuksessa. (Hall 2003, 123, 125.) Homi Bhabha (1996) ja Lawrence Grossberg (1996) puhuvat välikulttuurista, ”kolmannesta tilasta”, joka kuvaa kahden kulttuurin rajavyohtykykeellä toimimista ja identiteetin rakentamista. Kolmannessa tilassa kysymys ei ole puhtaasti kummastakaan kulttuurista tai ryhmästä, vaan oman paikan hakemisesta ja uuden tilan luomisesta niiden välimaastossa. Kysymykset siitä, ovatko yksilöt enemmän sitä vai tätä, saattavat ohjata heitä välitilaan ja osaltaan tuottaa ajatusta marginaalisesta hybridisyydestä. Kulttuurintutkija Avrah Brahilta, joka on syntynyt Intiassa mutta elänyt suurimman osan elämästään Ugandassa, oli kysytty, pitääkö hän itseään afrikkalaisena vai intialaisena. Brah oli pitänyt kysymystä absurdina: ”Eikö hän nähnyt, että olin molempia?” (Lehtonen et al. 2004, 238.)

Hybridiset identiteetit koostuvat historiallisista ja kulttuurista katkelmista ja epäjatkuvuuksista enemmän kuin yhteneväisyydestä. Ihmisen ei ole mahdollista palata juurilleen, sukunsa historiaan ja sitä kautta tuntea jatkuvuutta omassa minuudessaan. Se mihin on kaipuu, on aina jo paikaltaan siirtynyttä. Sitä, mitä kerran on ollut, ei voi samana tavoittaa. Tästä näkökulmasta tarkasteltuna identiteetit ovat tulemisen ja olemisen tilassa. Hallin esittämä keskeinen kysymys ei olekaan ”keitä me tosiasiasa olemme?”, vaan ”keitä meistä on tullut?” (Hall 1990, 225–226; 1999, 227–229; 245–271; 2000, 1–17). Hall kuvailee hybridisen identiteetin rakentumista pikemminkin sarjana reittejä kuin juurille palaamisena.

Riitta Kontion määritelmän mukaan hybridi on alkuperäisväestön ja uudisasukkaiden jälkeläinen, mutta jonka identifioituminen syystä tai toisesta alkuperäisväestöön tai valtaväestöön ei onnistu. Identiteettiprosessin tuloksena on oman erityisen kansallisen, kielellisen ja etnisen identiteetin rakentaminen. (Kontio 2003, 63.) Sanna Autto, Timo P. Karjalainen ja Leena Syrjäjä ovat tutkineet Pohjois-Suomessa saamelaisen ja suomalaisen kulttuurin kontaktivyyhykkeellä sijaitsevan Raattaman kylän ihmisten paikallista identiteettiä, luontosuhdetta ja maan käytön politisoitumista. Heidän mukaansa lappilaisesta identiteetistä ei voida puhua ilman hybridin käsitettä. (Autto et al. 2009.) He pohtivat rajamaastoon sijoittumisen kokemuksen välitilana: ”Lapin kulttuurin kehittyminen kahden voimakkaan perinteen, saamelaisen ja suomalaisen, ristipaineessa loi paranoidisen skitsofrenian kaltaisen välitilan, jossa erilaiset jännitteet kohtasivat” (Autto et al. 2009, 194).

Etnisyys

Käsite *etnisyys* tulee kreikan kielen sanasta *ethnos*, jolla tarkoitettiin outoa, vierasta, ei-kreikkalaista kansaa. Etnisyyden käsite on otettu käyttöön tieteellisessä keskusteluissa jo 1800-luvun puolivälistä lähtien. Kuitenkin vähemmistöjen 1960-luvulla alkanut etninen revitalisaatioliike ”ethnic revival” synnytti etnisyyden käsitteelle suuren tarpeen. Toisaalta sillä haluttiin korvata rotuoppeihin ja sitä kautta rasismiin viittaava sana rotu. Kuitenkin raja käsitteiden *rotu* ja *etnisyys* välillä on liukuva riippuen siitä kuinka ne määritellään. (Rastas 2007, 82.) Etnisyyttä voidaan lähestyä essentialismin tai konstruktivismin näkökulmista. Aluksi tarkastelen etnisyyden käsitettä eri määritelmistä käsin.

Erik Allardt ja Christian Starck (1981) määrittelevät etniseen ryhmään kuulumiselle neljä ehtoa: (1) itse tehty luokittelu eli halu kuulua johonkin ryhmään; (2) sukujuuret; (3) erityiset kulttuuripiirteet, esimerkiksi kyky puhua tiettyä kieltä; (4) sosiaalinen organisaatio sekä ryhmän jäsenten keskinäistä että ulkopuolisten kanssa tapahtuvaa vuorovaikutusta varten. He toteavat, että samaan etniseen ryhmään voidaan kuulua eri perustein ja että ryhmään kuulumisessa esiintyy aste-eroja. (Allardt & Starck 1981, 19.) Allardt ja Starck puhuvat lisäksi etnisyyden elpymisestä viime vuosikymmeninä ja ihmisten lisääntyneestä vapaudesta päättää, mihin etniseen ryhmään he kuuluvat. Ulkoisten kriteerien sijaan tärkeäksi on tullut samastuminen.

(Allardt & Starck 1981.) Myös Thomas Hylland Eriksen alleviivaa samais-
tumisen merkitystä määriteltäessä etnisyyttä. Hän määrittelee etnisyyden
seuraavasti: ”Ethnicity is an aspect of social relationship between agents
who consider themselves as culturally distinctive from members of other
groups with whom they have a minimum of regular interaction.” (Eriksen
T. H. 1993.)

Sosiaaliantropologian alalla klassikoksi on muodostunut Fredrik Barthin,
vuonna 1969 toimittama teos *Ethnic Groups and Boundaries*. Barthin
mukaan etnisyydessä on kyse ryhmien välisistä sosiaalisista suhteista ja
vuorovaikutuksesta. Etninen ryhmä määritellään suhteessa toisiin ryhmiin,
jolloin huomio kiinnittyy ryhmien välisten rajojen luomiseen ja niiden
ylläpitämiseen. (Barth 1969, 9–10.) Myöhemmässä tuotannossaan hän
pohtii etnisyyden ja identiteetin määrittelyä postmodernissa maailmassa.
Etnisyystutkimus on tärkeämpää kuin koskaan aikaisemmin juuri maailman
ihmisten etnisyyden moninaistumisen vuoksi. Etninen luokittelu yhtäältä
luo ymmärrettävyyttä ja järjestystä maailmaan, mutta toisaalta kaikki eivät
sovi yksinkertaistettuihin kategorioihin, eivätkä siten edusta tiettyä etnistä
identiteettiä. (Barth 1994, 11–13.)

Hallin mukaan etnisyys liittyy usein perinteiseen vahvaan ja kapeaan näke-
mykseen kulttuurisesta identiteetistä, jossa kuuluminen tiettyyn paikkaan
ja ryhmään on voimakasta. Hallin mukaan ”tällöin kulttuurisen identiteetin
ajatellaan nousevan ’verestä ja maasta’ ja kulttuuri näyttäytyy ja sitä myös
puolustetaan osana kunkin omaa tuttava- ja sukulaispiiriä” (Hall 2003,
93). Tämän ”suljetun” näkemyksen oletuksena on, että mitä kauemmas
juurista loitonnutaan, sitä enemmän joudutaan eroon kunkin ”oikeasta
kulttuurista”. Tämä kuvastaa lineaarista tapaa ymmärtää kulttuuri. Hall
kyseenalaistaa ahtaita ja suljettuja käsityksiä etnisyydestä ja identiteetistä
tuomalla keskusteluun toisen näkökulman. Hän nimittää vahvaa ja tiukka-
rajaista käsitystä kulttuurisesta identiteetistä etnisyydeksi. Hän kuvaa
kulttuurisen identiteetin muotoutumista globalisoituvan maailman jatku-
vassa muutoksessa erilaisten kulttuuristen arvojen ja vaikutteiden välillä.
Tällainen kulttuurinen identiteetti koostuu erillisistä palasista muodostaen
kollaasimaisen kokonaisuuden, jonka keskeisiä piirteitä ovat jatkuva muu-
tos ja dynaamisuus. (Hall 2003, 92.)

Kontio (1999) pohtii artikkelissaan pohjoisen monietnisyuden solmu-kohtia, joista on aiheutunut marginaalisuuden kokemuksia. Tiukat etniset rajat saamelaisuuden ympärille ovat syntyneet Kontion tulkinnan mukaan saamelaisten etnisen heräämisen yhteydessä.

Etninen herääminen on tärkeä vastareaktio nationalismille, mutta se aiheuttaa myös syrjintää ja syrjäytymistä. Kamppailussa oman ryhmän oikeuksien puolesta unohtuu helposti se, että Pohjoiskalotilla on vuosisatojen ajan elänyt rinnakkain ja sekoittunut keskenään monta kansaa, kieltä ja kulttuuria: mm. norjalaiset, kveenit, suomalaiset, ruotsalaiset, saamelaiset ja venäläiset. (Kontio 1999, 160–161.)

Tekstissään hän pohtii myös valta-asetelmia ja sitä, kenellä on valta määrittellä rajoja. Johtopäätöksessään Kontio ratkaisee saamelaisuuden rajoilla elävien ihmisten paikantumisen käsitteellä *puolivälinilmiö*. Käsite viittaa henkilöön, joka on monen kulttuurin rajamailla kasvanut mutta tuntee kuitenkin olevansa muukalainen kaikkialla (Kontio 1999, 166). Vaikka kuulumisen tunne otettaisiinkin yhteisön määrittelyn pohjaksi, yhteisöt eivät ole neutraaleja tai arvovapaita ryhmittymiä, vaan niissä toimivat monenlaiset hierarkiat ja vallankäytön mekanismit, kuten portinvartiointi, poissulkemisen ja sisäänkutsumisen strategiat. Rajojen vetäminen on vallankäyttöä. (Massey 2003, 78).

Tutkimuksessani on kyse paikantumisesta kulttuurisessa välitilassa. Tuon esille paikantumiseen keskeisesti liittyvän problematiikan kulttuurisen identiteetin käsitteen avulla, koska kulttuurinen identiteetti määrittelee paikantumisen kokemusta (Hall 2003, 223). Yksinkertaisimmillaan identiteetti tarkoittaa yksilön ymmärrystä ja tunnetta siitä, kuka hän on. Tällöin puhutaan sisäisestä identiteetistä (*sense of identity*). (Anttila 2007; Liebkind 1988; Verkuyten 2005.) Tähän ajatukseen vaikuttavat myös muiden käsitykset ja näkemykset siitä, kuka yksilö on ja mihin ryhmään hän kuuluu. Itseidentifiointiin vaikuttaa siten myös se, mitä yksilö ajattelee muiden ajattelevan itsestään ja niin edelleen. (Westin 2003, 174–175.) Ymmärrän tässä tutkimuksessa identiteetin käsitteen lisäksi siten, että se on dynaaminen ja muuttuva, rakentuu sosiaalisessa vuorovaikutuksessa ja sillä on monikerroksinen luonne.

Yhteiskunnallinen identiteetti

Avaan tässä keskustelua yhteiskunnan merkityksestä yksilön identiteetin rakentajana ja kuuluvuuden tunteen vahvistajana. Yksilön yhteiskunnallisesta asemasta puhuttaessa tullaan kansalaisuuden käsitteeseen.

Kansalaisuus voidaan määritellä julkisena, poliittisena roolina ja juridisena positiona (yhteisö tarvitsee ihmisiä, jotka ovat ”mukana” - ja samalla myös hallittavina), mutta aina myös henkilökohtaisena subjektiivisesti koettuna kuulumisena johonkin.” (Harinen 2000, 41.)

Ronkaisen (2009, 48–49) mukaan kansalaisuudella on kaksi puolta: kansalaisuus asemana eli statuksena, jolla hän tarkoittaa yksilön poliittis-oikeudellista asemaa, ja kansalaisuus käytäntönä, joka kuvastaa yksilön kuuluvuuden tunnetta ja identifioitumista. Perehdyn tässä enemmän kansalaisuuteen identiteetin kannalta. Kansalaisuudella on todettu olevan tärkeä merkitys yksilöiden määrittellessä, keitä he ovat (Westin 2003, 172–173). Näin ollen kansalaisuus toimii tärkeänä identiteetin määrittäjänä ja rakentajana. Käsitykset kansalaisuudesta ja kansalaisuuden merkityksestä toimivat myös merkittävänä tekijänä sosiaalisen yhteenkuuluvuuden rakentumisessa. (Ronkainen 2009, 110.)

Harinen (2003, 303) nimittää yksilön yhteiskunnallista jäsenyyttä ”juuri-na” ja kansalaisuutta ja siihen liittyvää statusta ”äänenä”. Kansalaisuuden käsitteeseen sisältyy mahdollisuus poliittiseen ja juridiseen osallisuuteen, yksilön kunnioittamiseen ja tasa-arvoiseen kuulluksi tulemiseen, joka siis kuvastaa ”ääntä”. ”Juuret” taas kuvaavat jäsenyyden emotionaalisia ja identiteettiin liittyviä piirteitä: yhteisöön ja paikkaan kuulumisen tunteita ja ulottuvuuksia. (Harinen & Ronkainen 2003, 303.) Ihmisten välinen kanssakäyminen helpottuu, jos kategorioiden määritelmistä vallitsee yhteisymmärrys – tosin ristiriidoilta ei voi aina välttyä. Ihmisiin liittyvät kategoriat ovat identiteettien rakennusainetta, sillä kategorisointi tuottaa ihmisille sosiaalisia identiteettejä, kun heidät asetetaan tai he itse asettuvat itse tiettyyn kategoriaan, johon liittyy ennalta määrättyjä ominaisuuksia tai toimintaodotuksia. (Juhila 2004a, 22–26.)

Ronkainen on todennut monikansalaisuutta ja siihen liittyvää kompleksista identiteettiä tutkivassa väitöskirjassaan, että puheet kansallisuudesta ja

alkuperästä johtavat siihen, että kahteen tai useampaan kansalliseen paikkaan itsensä mieltäviä pidetään helposti jotenkin välitulassa olevina, joiden pitää päättää, kumpaan he kuuluvat. Kaksoiskansalaisuus on virallinen hyväksyntä sille, että ihminen saa tuntea kuuluvansa useaan kansalliseen kollektiiviin. Ronkaisen haastattelemat tutkimushenkilöt kuitenkin kertoivat, että heidän on täytynyt tietoisesti ja kamppailenkin konstruoida oma monipaikkainen identiteettinsä suhteessa muihin. (Ronkainen 2009, 214.) Moniin paikkoihin sidottuun identiteettiin liittyy tällöin läheisesti identiteettineuvottelun ja jäsenyysneuvottelun käsitteet.

Identiteettineuvottelusta on kirjoittanut Liebkind. Hän tarkoittaa termillä ryhmien välisten suhteiden uudelleenmäärittelyä (Liebkind 1988, 88). Liebkindin mukaan identiteettineuvottelu käynnistyy, jos ryhmäidentiteetti koetaan epäoikeutetuksi. Taustalla on ihmisten toive saada itselleen arvostettu identiteetti, ja se saa heidät ryhtymään hankaliinkin identiteettineuvotteluihin. (Liebkind 1988, 91.) Jäsenyysneuvottelusta puhuu muun muassa Honkasalo tutkimuksessaan maahanmuuttajanuorten näkemyksistä siitä, kuka voi olla suomalainen ja kuka ei. Tutkimuksessa maahanmuuttajanuoret pohtivat jäsenyyttään ja paikkaansa suomalaisessa yhteiskunnassa. Tutkimustulosten mukaan nuorten mielestä jäsenyys on vahvasti sidoksissa heidän alkuperäänsä. (Honkasalo 2003, 183.)

3.8 Kielelliset ja kulttuuriset ihmisoikeudet

Kielelliset ja kulttuuriset oikeudet ovat osa ihmisoikeuksia, jotka on määritelty sekä kansainvälisissä että kansallisissa laeissa. Kielellisten ihmisoikeuksien tarkoituksena on taata kielelle lainsäädännöllinen turva ja sitä kautta kielenpuhujille oikeudet säilyttää ja kehittää äidinkieltään tai -kieliään. Kielelliset ihmisoikeudet tarjoavat tärkeän suojan erityisesti vähemmistökielten ja alkuperäiskansojen kielten puhujille. Pirkko Nuolijärvi (2002, 385) on pohtinut yksilöiden kielellisiä oikeuksia Suomessa, ja on todennut, että kysymys kielellisistä oikeuksista on demokratian peruskysymyksiä, jotka vaativat jatkuvaa huomiota osakseen. Kulttuuriset oikeudet ovat keskeisiä kansojen identiteetin, yhtenäisyyden, itsemääräämisoikeuden ja omanarvontunnon kannalta. Lisäksi kulttuuriset oikeudet kuuluvat ihmisoikeuksiin ja ne ovat yksi sivistyksellisten oikeuksien alakategoria. (Koivunen & Marsio 2006, 18.)

Kansainväliset sopimukset ja julistukset

Yksi tärkeimmistä maailman henkisen omaisuuden suojelijoista on vuonna 1945 perustettu YK:n kasvat-, tiede- ja kulttuurijärjestö Unesco (*United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*). Unescon mukaan kulttuuri on keskeisellä sijalla identiteetistä, sosiaalisesta yhteenkuuluvaisuuden tunteesta ja tietoon perustuvan talouden kehittymisestä parhaillaan käytävissä keskusteluissa.

Unescon yleiskokous hyväksyi yksimielisesti vuonna 2001 Unescon kulttuurista moninaisuutta koskevan yleismaailmallinen julistuksen (*Universal Declaration on Cultural Diversity*). Julistus sisältää 12 artiklaa, jotka on jaettu neljään teemakokonaisuuteen: (1) identiteetti, moninaisuus ja moniarvoisuus, (2) kulttuurinen moninaisuus ja ihmisoikeudet, (3) kulttuurinen moninaisuus ja luovuus sekä (4) kulttuurinen moninaisuus ja kansainvälinen solidaarisuus. (Unescon kulttuurista moninaisuutta koskeva yleismaailmallinen julistus 2001.) Julistuksen 1. artiklassa määritellään kulttuurinen moninaisuus – ihmiskunnan yhteinen perintö.

Kulttuuri on muodoltaan erilaista eri aikoina ja eri paikoissa. Tämä moninaisuus ilmenee niiden ryhmien ja yhteiskuntien identiteettien ainutlaatuisuudessa ja moninaisuudessa, joista ihmiskunta koostuu. Vuorovaikutuksen, uudistusten ja luovuuden lähteenä kulttuurinen moninaisuus on yhtä välttämätöntä ihmiskunnalle kuin luonnon moninaisuus on luonnolle. Näin ollen kyse on ihmiskunnan yhteisestä perinnöstä, joka tulee tunnistaa ja jota tulee vahvistaa nykypolven ja tulevien sukupolvien parhaaksi. (Unescon kulttuurista moninaisuutta koskeva yleismaailmallinen julistus 2001.)

Artiklassa 4 painotetaan kulttuurista moniarvoisuutta ihmisoikeutena:

Kulttuurisen moninaisuuden puolustaminen on eettisesti välttämätöntä ja erottamaton osa ihmisarvon kunnioittamista. Siihen sisältyy sitoutuminen ihmisoikeuksiin ja perusvapauksiin, erityisesti vähemmistöihin ja alkuperäiskansoihin kuuluvien ihmisten oikeuksiin. Kukaan ei saa käyttää kulttuurista moninaisuutta kansainvälisen oikeuden takaamien ihmisoikeuksien loukkaamisen tai rajoittamisen perusteena. (Unesco, kulttuurista moninaisuutta koskeva yleismaailmallinen julistus 2001.)

YK:n kansalais- ja poliittisia oikeuksia koskeva yleissopimus vuodelta 1966, jonka artiklassa 27 tunnustetaan etnisiin, kielellisiin ja uskonnollisiin vähemmistöihin kuuluville henkilöille oikeuden omaan kulttuuriin, kieleen ja uskontoon. Tästä artiklasta muodostettiin vuonna 1992 tarkentava julistus (*Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*) eli kansallisiin tai etnisiin, uskonnollisiin ja kielellisiin vähemmistöihin kuuluvien henkilöiden oikeuksien julistuksen mukaan valtioiden tulee lainsäädäntötoimin tai muutoin suojella vähemmistöjen kielellistä identiteettiä ja parantaa tämän identiteetin kehittämistä. (Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities 1992.)

Keskeinen kielellisiin oikeuksiin liittyvä kansainvälinen sopimus on Yhdistyneiden Kansakuntien kansalais- ja poliittisia oikeuksia koskeva yleissopimuksen 27 artikla vuodelta 1966 (KP-sopimuksen SopS 8/1976). Artiklan nykyisen tulkinnan mukaan vähemmistösuojaan kuuluu se, että vähemmistön annetaan elää rauhassa kieltämättä sen oikeutta omistautua omalle kulttuurilleen. Toisaalta valtion velvollisuutena on tukea aktiivisesti vähemmistöä sen kulttuurin ylläpitämiseksi ja kehittämiseksi. (Brax 2010, 19.)

Syyskuussa 2007 YK:n yleiskokous hyväksyi alkuperäiskansojen julistuksen (YK:n alkuperäiskansajulistus). Kyseisessä julistuksessa vaaditaan jäsenmaita turvaamaan alkuperäiskansojen oikeudet kulttuuriinsa. Merkittävää on, että julistuksessa käytetään monikkomuotoa ”indigenous peoples” viitattaessa alkuperäiskansoihin. Kysymys monikon käytöstä on ollut kiivaan poliittisen keskustelun alla, koska sen katsotaan viittaavan alkuperäiskansojen kollektiivisiin ihmisoikeuksiin ja ennen kaikkea itsemääräämisoikeuteen.

Yksilötasolla julistuksen artiklassa 9 vaaditaan oikeudet yksilön itseidentifikaatioon:

Indigenous peoples and individuals have the right to belong to an indigenous community or nation, in accordance with the traditions and customs of the community or nation concerned. No discrimination of any kind may arise from the exercise of such a right. (United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples at Article 9.)

Kysymys siitä kuka yksilötasolla kuuluu alkuperäiskansaan, antaa tämän artiklan ja Cobon esittämän määritelmän mukaan (ks. tarkemmin luku 2.2) alkuperäiskansoille mahdollisuuden päättää itse kriteerit, joiden mukaan sen jäsenet valitaan. Toisaalta Joonan (2010) mukaan ”päätös siitä, kuka kuuluu tiettyyn alkuperäiskansaan, ei saa perustua mielivaltaan, vaan sen tulee perustua selkeisiin edellä mainittuihin tunnusmerkistöihin” (Joonan 2010, 60). Hän pohjaa näkemyksensä siihen, että päätösten tulisi olla perusteltuja, objektiivisia ja sopusoinnussa kansainvälisesti tunnustettujen ihmisoikeuksien kanssa (Joonan 2010, 60–61).

Suomen ratifioima julistus alkuperäiskansojen oikeuksista ei ole valtioita sitova mutta moraalisesti ja eettisesti velvoittava. Julistuksessa käsitellään laajasti saamelaisiin liittyviä elämänaloja (Koivurova 2011, 396).

Kansainvälinen alkuperäiskansojen oikeuksia määrittelevä sopimus on Kansainvälisen työjärjestön (*International Labour Organisation, ILO*) alkuperäiskansoja koskeva yleissopimus numero 169 vuodelta 1989 (ks. tarkemmin luku 2.2). Artiklan 1 mukaan sopimus koskee alkuperäiskansoja ryhmien tasolla:

a) niitä itsenäisissä maissa eläviä heimokansoja, jotka eroavat selvästi maan muista väestöryhmistä sosiaalisten, kulttuuristen ja taloudellisten olojensa puolesta ja joiden asema määräytyy kokonaan tai osittain niiden omien tapojen tai perinteiden tai erityislainsäädännön mukaan;

b) niitä itsenäisissä maissa eläviä kansoja, joita pidetään alkuasukkaina, koska – he polveutuvat väestöstä, joka maan valloituksen tai asuttamisen tai nykyisten valtionrajojen muodostumisen aikaan asui maassa tai sillä maantieteellisellä alueella, johon maa kuuluu, ja – jotka oikeudellisesta asemastaan riippumatta ovat säilyttäneet kokonaan tai osittain omat sosiaaliset, taloudelliset, kulttuuriset ja poliittiset instituutiot. (ILO 169.)

Suomi ei ole ratifioinut ILO 169 -sopimusta, joka velvoittaa sopimuksen ratifioineita valtioita tunnustamaan alkuperäiskansojen oikeudet kulttuuriinsa ja maihinsa alkuperäiskansojen asuttamilla alueilla.

Keskeisin alkuperäiskansojen oikeuksia käsittelevä elin on YK:n alkuperäiskansa-asioiden pysyvä foorumi (*UN Permanent Forum on Indigenous Issues, UNPFII*). Foorumi on perustettu vuonna 2002 ja on alusta asti ollut tärkeä kohtaamispaikka alkuperäiskansoille, valtioiden edustajille ja järjestöille. Foorumi työskentelee myös aktiivisesti antaakseen alkuperäiskansojen oikeuksille enemmän näkyvyyttä.

Pohjoismaisista sopimuksista voidaan mainita vuoden 2005 saamelaissopi-
mus, joka nousi puheenaiheeksi saamelaiskonferenssissa jo vuonna 1986. Sopimusluonnoksen III luku käsittää saamen kielestä ja saamelaisesta kulttuurista olennaisia määräyksiä. Sen 23. artikla käsittelee saamelaisten kielellisiä oikeuksia:

Saamelaisilla tulee olla oikeus käyttää, kehittää ja välittää tuleville sukupolville kieltään ja perinteitään samoin kuin edistää saamen kielen taidon levittämistä myös sellaisille saamelaisille, jotka osaavat kieltä vain epätäydellisesti tai eivät lainkaan osaa sitä. Saamelaisilla tulee olla oikeus päättää henkilönimistään ja maantieteellisistä nimistään sekä ylläpitää tätä nimistöä ja saada sille yleistä tunnustusta. (Pohjoismainen saamelaissopi-
mus 2005, 16.)

Artiklassa tulee selkeästi esille osan saamelaisista kokema kielenvaihto ja siitä kumpuava kielen elvytyksen tarve, sillä se perää oikeutta saada menetetty kieli takaisin.

Suomen perustuslaki

Suomen perustuslain 17 §:n 3 momentin mukaan saamelaisilla alkuperäiskansana on oikeus ylläpitää ja kehittää omaa kieltään ja kulttuuriaan. Saamelaisten oikeudesta käyttää saamen kieltä viranomaisissa säädetään lailla. (Perustuslaki 731/1999.)

Perustuslain 6 § takaa periaatteellisen yhdenvertaisuuden kaikkia kieliä puhuville: Ihmiset ovat yhdenvertaisia lain edessä. Ketään ei saa ilman hyväksyttävää perustetta asettaa eri asemaan sukupuolen, iän, alkuperän, kielen, uskonnon, vakaumuksen, mielipiteen, terveydentilan, vammaisuuden tai muun henkilöön liittyvän syyn perusteella. (Perustuslaki 731/1999.)

Rasmusen selvityksen mukaan Suomen lainsäädännössä on nykyään kuitenkin liki sata erilaista saamelaisiin liittyvää säädöstä. Lainsäädäntö pyrkii kielellisten oikeuksien lisäksi laajemminkin saamelaisten kotiseutualueella toteuttamaan saamelaisten kulttuuri-itsehallinnon tavoitteita tukemalla saamen kieltä ja kulttuuria, vahvistamalla sen virallista asemaa ja madaltamalla kynnystä käyttää kieltä virallisissa yhteyksissä. (Rasmus 2010, 47.)

Kielilaki

Laki saamen kielen käyttämisestä viranomaisten kanssa asioidessa annettiin vuonna 1991 (Perustuslaki 516/1991). Tällä lailla ja sen jälkeisillä saamen kieliä koskevilla lainsäädäntötoimilla on vahvistettu syrjittyjen saamen kielten asemaa ja tehty saamen kielet näkyviksi Suomessa (Nuolijärvi 2002, 385).

Kielilaisissa on lisäksi turvattu saamelaisten sekä romanien ja muiden ryhmien oikeus ylläpitää ja kehittää omaa kieltään ja kulttuuriaan. Saamen uudistettu kielilaki tuli voimaan vuoden 2004 alussa. Sen tavoitteena on taata saamelaisille oikeus oikeudenmukaiseen oikeudenkäyntiin ja hyvään hallintoon sekä saamelaisten kielellisten oikeuksien toteutuminen ilman, että niihin tarvitsee erikseen vedota. Saamen kielilain mukaan saamelaisten kotiseutualueella toimivien sekä valtion että kunnallisten viranomaisten velvollisuus on huolehtia siitä, että saamenkieliset palvelut turvataan saamelaisten kotiseutualueella (LIITE 1). Laki koskee kaikkia Suomessa puhuttavia saamen kieliä: pohjoissaamea, inarinsaamea ja koltansaamea. (Saamen kielilaki 1086/03.)

Kielilain mukaan Suomessa on kaksi virallista kansalliskieltä: suomi ja ruotsi, jotka ovat juridisesti tasavertaisia keskenään. Näin ollen ruotsinkielisten asema Suomessa on juridisesti katsottuna vahva, mutta käytännössä ruotsinkielisen väestön kielelliset oikeudet uhkaavat tällä hetkellä jäädä toteutumatta monessa yhteydessä, kielilain antamasta turvasta huolimatta. Vähemmistöissä olevien kieliryhmien kielellisten oikeuksien toteuttamiseksi pelkkä lainsäädäntö ei riitä, vaan sen lisäksi tarvitaan käytännön toimenpiteitä sekä viranomaisten toiminnassa että poliittisessa päätöksenteossa. (M. Krogell-Haimi, Henkilökohtainen tiedonanto 6.9.2011.)

Vaikka saamelaisten perinteinen alue sijaitsee saamelaislaissakin määritellyllä kotiseutualueella (Utsjoki, Inari, Enontekiö ja Sodankylän Vuotso), Helsinki on nykyisin yksi saamenkielisten tärkeimpiä keskuksia. Kaupunkiympäristöt asettavat erilaisia vaatimuksia saamen kielten ja suomenruotsin säilyttämiselle kuin maaseutu ympäristö. (Kielilakikomitea 2000, 52.)

Lasten kielelliset oikeudet

Kansainvälisistä sopimuksista YK:n lapsen oikeuksia koskevassa yleis-sopimuksessa vuodelta 1989 mainitaan erityisesti alkuperäiskansojen lasten oikeudet. Keskeinen määräys sisältyy 30 artiklaan:

Niissä maissa, joissa on etnisiä, uskonnollisia tai kielellisiä vähemmistöryhmiä tai alkuperäiskansoihin kuuluvia henkilöitä, tällaiseen vähemmistöryhmään tai alkuperäiskansaan kuulavalta lapselta ei saa kieltää oikeutta nauttia yhdessä ryhmän muiden jäsenten kanssa omasta kulttuuristaan, tunnustaa ja harjoittaa omaa uskontoaan tai käyttää omaa kieltään (YK:n lapsen oikeudet, artikla 30).

Saamelaislasten kielellisten ihmisoikeuksien näkökulmasta oikeutta omaan kieleensä toteuttavat Suomessa muun muassa lasten päivähoitolaki (36/73), opetustoimen perusopetuslaki (628/1998), lukiolaki (629/1998) ja laki ammatillisesti koulutuksesta (630/1998).

Yksi tärkeä ympäristö kielellisten oikeuksien toteutumiseen on koululaitos. Saamenkielisille oppilaille tuli mahdollisuus saada opetusta omassa äidinkieleessään, kun peruskoululakia (476/1983) vuonna 1993 muutettiin siten, että saamelaisten kotiseutualueella asuvalle oppilaalle voidaan opettaa oppilaan huoltajan suostumuksella äidinkielen oppiaineena saamen kieltä ja suomen kieltä. Vuoden 1998 perusopetuslain (628/1998) mukaan äidinkielenä opetetaan oppilaan opetuskielen mukaisesti suomen, ruotsin tai saamen kieltä. (Kielilakikomitea 2000, 21.) Ylioppilastutkintoon kuuluva äidinkielen koe on järjestetty suomen ja ruotsin kielessä. Pohjoissaamen kielessä äidinkielen kokeen on voinut suorittaa vuodesta 1994 alkaen ja inarinsaamen kielessä vuodesta 1998 alkaen. (Kielilakikomitea 2000, 23–24.) Koltansaamen ylioppilaskokeen voi suorittaa äidinkielenä keväästä 2012 alkaen (Sanila-Aikio 2011).

Saamelaislasten oikeuksien toteutumista ja heidän hyvinvointiinsa vaikuttavia tekijöitä on selvitetty Suomen lapsiasiavaltuutetun toimesta vuonna 2008 ilmestyneessä raportissa. Selvityksen mukaan saamelaislasten oikeudet eivät vielä kaikilta osin toteudu. Esimerkiksi koko Suomen alueen saamelaislapsia ja -nuoria tulee tukea heidän kulttuurisen ja kielellisen identiteettinsä rakentamisessa erilaisilla toimilla. (Rasmus 2008a, 36.)

4 TUTKIMUKSEN KULKU JA MENETELMÄLLISET RATKAISUT

4.1 Saamentutkimus

Sijoitan tutkimukseni osaksi saamentutkimusta. Saamentutkimuksella tarkoitetaan saamelaisesta näkökulmasta tehtävää tutkimusta. Perustelen tätä henkilökohtaisen kompetenssini ja tieteellisen valmiuteni ja asemani kautta. Olen itse saamensukuinen ja hallitsen saamen kielen. Toimin työssäni saamelaisen yhteiskunnan hyväksi saamenkielisten opettajien kouluttajana Sámi allaskuvlassa. Lisäksi olen kansalaisaktiivi omassa paikallisyhteisössäni Inarissa. Olen edistänyt saamen kielen asemaa. Erityisenä kohdealueena ovat olleet saamenkielisten lasten kielellisten ihmisoikeuksien toteutuminen. Lähestymistapani tutkimusotteessani on konstruktivistiseen ihmiskuvaan nojautuva, joka tarkoittaa tutkimukseni kannalta kahta asiaa. Se vaikuttaa tutkimuksen tiedon muodostumiseen, jossa tieteellinen tieto nähdään muodostuvan tiiviissä yhteistyössä tutkijan, tutkimuskumppanien ja tieteellisen toiminnan kautta. Toisaalta konstruktivistinen ihmiskuva viittaa tutkimusaiheeseeni, jossa keskitytään saamen kielen elvyttämiseen ja saamelaisuuteen. Painotan, että saamen kielen elvyttäminen on jokaisen saamelaisen kohdalla mahdollista ja sitä pitää myös tukea. Tämän kyseessä olevan tutkimuksen toteuttamiseksi tutkijalta vaaditaan erityistä kulttuurista kompetenssia eli erityisosaamista.

Tutkimuksessani yhdistän monia eri näkökulmia saamentutkimuksen lisäksi ja lähestyn tutkittavaa ilmiötä usean tutkimustradition avulla. Tutkimukseni on kriittistä yhteiskunnallista tutkimusta, jonka avulla voidaan tuoda esille epäsymmetrisiä valta-asetelmia vähemmistön ja enemmistön suhteessa. Saamelaisten asemaa vähemmistönä on tarkasteltu tutkimuksen keinoin laajasti. Tässä tutkimuksessa tarkastelen vähemmistön sisäisiä valtasuhteita ja sitä, kuinka ne koskettavat ihmisten elämää. Tutkimukseni sijoittuu jälkikoloniaaliseen tutkimusalaan, koska se pyrkii kyseenalaistamaan ja herättämään keskustelua vähemmistön sisällä ilmenevistä vallankäytön muodoista. Tässä tutkimuksessa avaun kielisosiologisen näkökulman saamelaiskeskusteluun kasvatustieteen keinoin. Tutkimuskysymykseni nousevat myös kokemuserustaisesti ja yhteisön jäsenyydestä käsin.

Saamentutkimuksen tehtävänä on ensisijaisesti tuottaa emansipatorista tietoa ja kriittisen keskustelun avulla muuttaa ja uudistaa tutkimustoimintaa. (Länsman 2008, 88.) Emansipatorinen tieto liittyy kriittisiin yhteiskuntatieteisiin ja valtaan. Se pyrkii selvittämään yhteiskunnallisen toiminnan lainalaisuuksia ja sen ideologisia riippuvuussuhteita. (Habermas 1976.) Saamentutkimuksen odotetaan hyödyttävän saamelaista yhteisöä. Lisäksi saamentutkija määrittelee tutkimuksen kautta, mitkä ryhmät ja millaiset alueet kuuluvat saamelaiseen yhteisöön. (Länsman 2008, 93.)

Saamentutkimusta on edeltänyt lappologinen tutkimustraditio. Lappologia on kuvannut saamelaiskulttuuria ulkopuolisen näkökulmasta 1600-luvulta aina 1900-luvun loppupuolelle saakka. Lappologian on katsottu alkavan Johannes Schefferuksen vuonna 1673 julkaisemasta teoksesta *Laponia*, joka perustuu saamelaisia koskeviin monialaisiin tutkimuksiin. (Seurujärvi-Kari 2012, 57; Lehtola 1996; 12.) Schefferus ei kuitenkaan itse vierailut Lapissa, vaan hänen kuvauksensa perustuivat aikalaiskertomuksiin (Vahtola 1983). Teoksella on merkittävä rooli myös saamenkielisen taiderunouden tallentamisessa. Schefferus sai keminsaamelaiselta papilta ja ruonoilijalta *Čearbmá Ovllálda* eli *Gumppe Ovllálda*², Olaus Sirmalta, (1650–1719) kaksi saamenkielistä eepistä tekstiä. Ensimmäinen teksti on alkuperäiseltä nimeltään *Kulnasatz* ja toinen teksti, *Pastos päivva kiufvresist javra Orrejavra*. (Pulkkinen 2000, 41; Sámi leksikon internehtas; Schefferus 1963; Seurujärvi-Kari 2011b, 303.)

Lappologian tieteellinen tutkimus liittyy kolonialismin, imperialismin, nationalismien, sosiaalisen darvinismin ja kulttuurisen rasismin värittämään aikaan (Schanche 2002). Saamentutkimus pyrkii erottautumaan vanhasta lappologian perinteestä, jota on kuvattu ennakkoluulojen vesittämäksi, evolutionistis-romanttiseksi, eksoottisen ihmisen etsinnäksi (Kulonen et al. (toim.) 2005). Toisaalta Lehtolan mukaan perusteellisesta lappologian tutkimuksesta voisi olla hyötyä kansallisesti ja kansainvälisesti. Hän näkee sen osana tärkeää perustutkimusta sekä valtaväestöjen tutkimushistoriaa ja eurooppalaista kulttuurihistoriaa. (Lehtola 2005.)

Saamentutkimuksen ja saamelaisakatemian yksi tärkeä tehtävä on tutkimuksen tuottaminen saamen kielellä. Saamen kieltä tulee edistää tiedekielenä. Saamen kielen käyttö tieteellisellä areenalla kehittää saamen kielen

2 Olaus Sirman saamenkielinen nimi.

tilannetta ja erityisesti sen terminologiaa, ja lisäksi se vaikuttaa positiivisesti kielen statukseen. (Eriksen 2007; Breie Henriksen 2004; Keskitalo 2010; Rautio Helander 2008.) Saamelainen akademia on vahvimmillaan edustettuna työpaikallani Saamelaisessa korkeakoulussa (*Sámi University College*) Norjan Koutokeinossa. Sámi allaskuvla tarjoaa korkeakouluopintoja pääosin saameksi. Korkeakoulun työkielenä on saame. Lisäksi kehitys- ja tutkimustoiminnan tärkein tavoite on saamen kielen, saamenkielisen tutkimuksen ja saamelaisuuden edistäminen yhteiskunnassa.

Saamentutkimuksessa tietoa tuotetaan saamelaisten näkökulmista, ja sillä pyritään voimaannuttamaan saamelaista yhteisöä purkamalla kolonisoivia käytäntöjä. Saamelainen näkökulma tarkoittaa sitä, että saamelaisten omasta kulttuurista ja yhteisöstä nousevaa ääntä tuodaan esiin saamentutkimuksen keinoin. Näistä lähtökohdista saamentutkimuksen paradigmaa ovat kehittäneet muun muassa Balto (1997; 2008), Hirvonen (1999; 2003), Keskitalo (2010), Kuokkanen (2007), Lehtola (1997), Porsanger (2006), Seurujärvi-Kari (2012) ja Valkonen (2009). Valkosen (2009, 31) mukaan saamentutkimuksen haasteena on ”saamelaisuuden essentialisoimisen, saamelaisstereotyyppien uusintamisen sekä vastakkainasettelun korostamisen välttäminen”.

Saamentutkimus on osa globaalia alkuperäiskansatutkimuksen diskurssia. Alkuperäiskansojen tutkimuksen diskurssissa korostetaan alkuperäiskansoja koskevan tutkimuksen eettisyyttä ja tutkijoiden paikantumista. Alkuperäiskansat ovat siirtyneet uuteen tutkimusparadigmaan 1990-luvulta lähtien. Jälkikolonialisen tutkimuksen ja dekolonisaatioprosessien pyrkimyksenä on auttaa alkuperäiskansoja selviämään kolonialistisen historian vaikutuksista, hegemonioista ja muista kärsimyksistä. Alkuperäiskansojen tutkimusparadigmojen tehtävänä on tuoda uudenlaisia näkemyksiä tutkimukseen kyseenalaistamalla ja dekonstruoimalla vallalla olevat arvot, näkemykset ja tietojärjestelmät. Tällaiset tutkimusparadigmat voivat tarjota uusia apuvälineitä alkuperäiskulttuurien analysointiin, mikä omalta osaltaan vähentää väärintulkintojen vaaraa. Alkuperäiskansojen tutkimusparadigman luominen on osa itsemääräämisoikeuden toteutusprosessia. (Kuokkanen 2002, 7, 9.)

4.2 Tutkijan paikantuminen

Toukokuussa 2009 matkustin maanosaan, jonka alkuperäinen nimi on suomennettuna Kilpikonnasaari (*Turtle Island*) ja joka tunnetaan myös nimellä Pohjois-Amerikka. Matkalla tutustuin muutamiin Dakotan ja Ojibven alkuperäiskansojen edustajiin. Vierailin heidän opastuksellaan pyhissä paikoissa ja pääsin kuulemaan kertomuksia heidän historiasta ja elämänfilosofiasta. Niissä korostuivat Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen hengellisyys, yhteys esi-isiin sekä näiden kunnioittaminen ja arvostaminen. Olin omassa tutkimusprosessissani alkumetreillä tuolloin. Matkan tuloksena vahvistui käsitykseni siitä, että meneillään olevassa tutkimuksessani on kyse ennen kaikkea omien esi-isien kunnioituksesta ja heidän kielensä elvyttämisestä. (Tutkijan päiväkirja 2009.)

Alkuperäiskansoja koskevista tutkimuksista on merkityksellistä pohtia tutkijan paikantumista, koska alkuperäiskansoja on pitkään tutkittu ainoastaan ulkopuolisten silmin. Alkuperäiskansojen kontekstissa on monia eri vaihtoehtoja olla joko kulttuurin sisäpuolinen tai ulkopuolinen tutkija. Norjan merisaamelaisaluetta tutkinut Geir Grenersen (2002) on pohtinut tutkijan paikantumistaan norjalaistamispolitiikan väestöön jättämien jälkien valossa. Hän pohtii sitä, mihin tulisi vetää saamelaisuuden raja ja sitä mihin hän itsensä saamelaiskeskustelussa sijoittaa – kulttuurin sisä- vai ulkopuolelle. Grenersenin mukaan saamelaisuus on punoutunut osaksi yhteisöä koko Pohjoiskalotilla. Hän toteutti tutkimustaan alueella, jossa osa saamelaisväestöstä on norjalaistunut ja on päätyneet ajatukseen, että me kaikki olemme huolimatta norjalaistamisesta saamelaisia tavalla tai toisella.

Dersom vi betrakter spørsmålet om samisk identitet som overganger, et kontinuum i grått, og ikke et enten-eller i hvitt og sort, trer et annet bilde frem. Det samiske blir en innvevd del av samfunnet i Nord-Norge og på Nordkalotten. Vi er alle samer, i en eller annen forstand. (Grenersen 2002, 14.)

Grenersenin edellä esittämä laaja näkökulma pohjoisen alueen väestön saamelaisuudesta vahvistaa hänen tutkittaviensa eheytymistä norjalaistamispolitiikan aiheuttamista identiteettikriiseistä. Kulttuurin sisäpuolelta tule-

van tutkijan tulee reflektoida kriittisesti tutkimuksen prosessia, yhteyksiä ja omien tutkimustulostensa laatua ja luonnetta. Nämä samat ehdot pätevät luonnollisesti myös ulkopuoliseen tutkijaan. Tutkijan itsereflektio kuitenkin korostuu, kun kyseessä on kulttuurin sisäpuolelta tuleva tutkija. Tutkimuksen tulokset koskettavat tutkijaa henkilökohtaisesti, samoin hänen perhettään ja yhteisönsä arkea. (Smith 1999, 137.)

Porsanger (2007, 49) esittelee väitöskirjassaan alkuperäiskansaan kuuluvan tutkijan paikantumisen problematiikkaa. Hänen mukaansa kulttuurin sisäpuolelle sijoittuvan tutkijan on selvitettävä oma asemansa useista eri näkökulmista käsin. Ensinnäkin tutkijan tulee selvittää suhteensa kasvuympäristöönsä: onko tutkija kasvanut tutkittavan ryhmän kulttuuriin, toisin sanoen toimiiko tutkija siis kulttuurin sisäpuolisena vai kulttuurin ulkopuolisena tutkijana? Toisena pohditaan suhdetta paikalliseen kieleen, eli lingvistisiin kriteereihin: osaako tutkija saamen kieltä tai saamen kieliä ja onko kielitaito hyvä, passiivinen vai puuttuuko se kokonaan? Kolmanneksi tutkijan tulee arvioida, kuinka hyvin hän hallitsee joko oman tai muun saamelaisryhmän paikallisperinteen. (Porsanger 2007, 50–52.)

Tämänkaltaisessa tutkimuksessa, joka kohdistuu saamelaisuuteen narratiivisen menetelmän kautta, itsereflektion ja tutkijanposition pohdinta ovat keskiössä (Bull 2002, 8; Hänninen 1999). Kertomukseni omasta saamelaisuudestani toimii yhtäältä tutkimuksen ilmiötä avaavana johdatuksena ja toisaalta tuo esiin tutkijan paikantumisen, joka on alkuperäiskansaa käsittelevän tutkimuksen eettisten ohjeistusten ydinvaatimus (esim. Battiste 2000; Bull 2002; Lehtola 1996; Porsanger 2007; Smith 1999).

Syksyn 2011 Korkeimman hallinto-oikeuden päätökset neljästä saamelaiskäräjien vaaliluetteloon hyväksytystä saamelaisesta vahvistivat tutkimukseni suunnan. Tämä prosessi vahvisti sitä tuntumaa, joka jo väitöskirjaa aloittaessani oli minua kiinnostanut: saamelaisuuden reuna-alueilta puuttui tietoa saamelaisuuden eri ilmentymistä ja identiteeteistä. Olemassa oleva tieto oli myyttistä (ks. myös Pääkkönen 2008, Saarinen 2011). Tutkimukseni tausta ja aiheen valinta perustuvat tutkimusaiheen ajankohtaisuuden lisäksi omiin henkilökohtaisiin elämäkokemuksiini. Tutkimuskohde on löydetty omasta elinpiiristäni, ja paikannan itseni osaksi tutkimuskohdetta. Olen ammentanut tutkimukseeni aineksia sekä omasta henkilöhistoriastani että sukuni ja esivanhempieni kielellisestä ja kulttuurisesta historiasta.

Luonnehdin tässä luvussa tutkijan identiteettiä ja kokemuksia narratiivisella eli kerronnallisella menetelmällä. Kertomuksilla on todettu olevan välttämätön osa minuuden rakentumista ja omaa identiteettiä määriteltäessä (Bruner 2003, 222; ks. myös McAdams 2003, 187). Matti Hyvärinen kirjoittaa, että kertomusten kautta voidaan ymmärtää ja sitä kautta hallita menneisyyttä. Ihmisten identiteetit rakentuvat suurelta osin kertomuksina, koska kerronnalla voidaan vastata kysymykseen ”kuka minä olen”. Kertomus on myös tietämisen muoto, joka on kenties ihmisen tärkein väline ajallisuuden ymmärtämisessä. Kertomus on kommunikaatiota ihmisten välillä, toisin sanoen vuorovaikutuksen väline, jolloin kertomalla jaetaan ja tehdään ymmärrettäväksi kokemuksia, luodaan luottamusta ja ylläpidetään ryhmiä. (Hyvärinen 2006, 1.)

Tämä väitöskirja on ollut myös antoisa matka omaan taustaani, johon perehdyin yksityiskohtaisesti. Katson, että on tärkeää selvittää se tähän mahdollisimman tarkkaan sen tietämyksen valossa, mitä on saatavilla. Tutkimuksessani saamelainen identiteetti nimittäin kietoutuu saamelaisiin juuriin. Se on myös tärkeää sen vuoksi, että tutkimani ilmiön olemassaolo kyseenalaistetaan. Haluan oman taustani kautta tuoda esiin, että tutkimani ilmiö on olemassa omassa kokemusmaailmassani. Tällainen tutkimuksen kirjoittamistapa on tavanomaista alkuperäiskansatutkimuksessa tai rajoilla olevien ilmiöitä tutkittaessa. Oma tausta kirjoitetaan pikkutarkasti näkyville tutkimukseen (ks. esim. Anzaldúa 1999/1987; Balto 1997; Hirvonen 1999). Minulla on saamelaiset juuret sekä isäni että äitini suvuista.

Äitini puolelta kuulun Kolarin alueen metsäsaamelaisiin Sattan, Pallockin, Jaukkan ja Koffelon sukuihin. Äitini on syntymänimeltään Beata Meimi Satta (s. 1941 Kolari). Äitini biologiset vanhemmat olivat Bruno Satta (1899–1977) ja Jenny Satta (o.s. Vaattovaara) (1903–1968) Kolarin Sieppijärveltä. Äitini syntyi aikana, jolloin erityisesti pohjoisinta osaa Suomea vaivasi paikoin köyhyys ja jopa nälänhätä. Äitini adoptoitiin hänen ollessaan kolmevuotias. Adoption jälkeen hänen adoptiovanhempansa (nimismies Väinö Alapeteri ja hänen vaimonsa Ilma) nimesivät äitini Tytti Marjatta Alapeteriksi.

Äitini biologinen suku hänen isänsä puolelta on Satta, joka on sukunimenä ollut suvussamme ainakin vuodesta 1688 lähtien. Satta-suvusta tiedetään suvussamme perimätietona, että se on ikivanha Ruotsin Lapin metsä-

saamelaissuku. Satta-suku on lähtöisin Ruotsin Pajalan Sattajärveltä, ja sieltä 1700-luvun vaihteessa esivanhempani ovat muuttaneet Sieppijärveen. Enoni Jaakko Satta on kertonut, että esivanhempamme lähtivät Sattajärveltä kohti itää ja perustivat uudistilan Sieppijärven kylään. Sukunimenä Satta on säilynyt vuosisatoja suvussamme.

Äitini äiti Jenny o.s. Vaattovaara polveutuu Nils ja Elli Jaukasta, jotka perustivat uudistilan Sieppijärven Koivulaan, äitini syntymäpaikkaan. Heidän tyttärensä Kirsti Nilsintyttö Jaukka (s. 1764) avioitui Viikujärvellä Pessinkitunturissa poroja paimentavan Lars Pallockin (Palokka) (s. 1757) kanssa. Pallock on Vasaran suvun haara. Heidän tyttärensä Helena Pallock (1801–1879) avioitui Salomon Ruokovaaran (1804–1860) kanssa, ja he rakensivat uudistilan Ruokojärveen nykyisen Kolarin kunnan alueelle. Heille syntyi Karoliina Ruokovaara (1832–1897), joka on äidinäitini mummo. Karoliina avioitui Salomon Nenämaan kanssa (1836–1922), jonka kanssa hän rakensi uudistilan Mäntylehtoon. Heille syntyi Fanny Nenämaa (1874–1951), joka avioitui Juho Vaattovaaran (1871–1921) kanssa, ja he perustivat uudistilan Venejärveen. Heille syntyi äidinäitini Jenny Vaattovaara. Jennyn isänisä oli Juhan Erik Vaattovaara (1841–1912), joka avioitui Loviisa Ruokovaaran kanssa (1841–1874). Näin ollen Jennyn isomummo oli sekä isänsä että äitinsä kautta Helena Pallock.

Helena Pallock oli äitinsä puolelta Jaukan sukua. Sukunimenä Jaukka katosi siinä yhteydessä, kun rakennettiin uudistiloja ja tilalla asuvien uusi sukunimi asetettiin tilan mukaan. Paikannimissä Jaukka kuitenkin vielä esiintyy: Jaukankenttä ja Jaukanlehto. (Rasmussen 1998, 65.) Valtaosa saamelaisista nimistä on kadonnut menneiden vuosisatojen aikana kirkon ja pappien toiminnan seurauksena. Kirkon tarkoituksena oli hävittää pakanallisena pidetty saamelaisten kulttuuri. Papit vaihtoivat mielivaltaisesti saamelaisia nimiä ja vähitellen esimerkiksi vanhat miehennimet poistettiin kokonaan virallisista kirjoista: viimeisinä Päiviö ja Torrias vuonna 1736 Enontekiöllä. (Itkonen 1945, 506.) Aikio (1988, 15) pohtii vallanjakoa ja esittää, että se ulottuu sekä yhteiskunnan että yksilön tasolle. Esimerkkinä hän tuo yksittäiseen ihmiseen kohdistuvan nimenriiston vallan ilmenemisen muotona.

Osa saamelaisten muinaisista esikristillisen ajan etunimistä muotoutui sukunimiksi 1700-luvun vaiheilla, ja ne ovat osittain säilyneet nykypäivään

saakka osan hävittyä kokonaan. Ajalle oli tunnusomaista, että sukunimi-käytäntö oli melko jäsentymätöntä ja nimiä muodostettiin erilaisin perustein. (Itkonen 1945, 506.) Olen koonnut T. I. Itkosen tutkimusten pohjalta Suomen saamelais sukujen nimiä menneisyydestä nykypäivään (ks. LIITE 2). Itkosen mukaan esikristilliselle ajalle oli tunnusomaista, että henkilöitä kutsuttiin ainoastaan etunimillä.

Perimätiedon mukaan kuulun isäni äidin puolelta Suikin sukuun. Isänäitini veli, nyt jo edesmennyt Tauno Peura (1985), on tehnyt pienen sukututkimuksen kylähistoriikkikirjassaan. Hänen poikansa, eli isäni serkku Juhani Peura on jatkanut isänsä työtä sukututkimuksen parissa. Perimätiedon mukaan polveudumme vuonna 1809 Muonionniskassa eli nykyisen Muonion kunnassa syntyneestä porosaamelaisesta Pekka Andersinpoika Suikista (1809–1883). Hänen vanhempansa olivat Anders Persson Suikki (1776–1846) ja Margareta Nutti (1782–1846). Margareta Nutti oli syntynyt Lainiovuomassa, hänen isänsä oli Anders Olsson Nutti ja äitinsä Agneta Jönsöndotter Omma. Heidän syntymä- tai kuolinaikojaan ei ole tiedossa. Andersin isä Per Andersson Suikki (1720–1802), jonka isä oli Anders Nilsson Suijki (1673–1733). Anders Nilsson Suijkista kirjoitetaan sukupuussamme seuraavasti: kirkonpalvelija Jukkasjärvellä Saarivuomassa, osasi varmaan lukea.

Pekka Andersinpoika Suikki jäi leskeksi vuonna (1849) ja lähti poroineen kulkemaan Muoniosta kohti Rovaniemeä Ounasjokivartta pitkin. Hän sai leskeksi jääneen Keminhaarasta kotoisin olevan Margareta Hyvösen (1808–1869) kanssa aviottoman lapsen, Heikki Peuran (1852–1914). Heikki kastettiin äitinsä sukunimeen Peuraan, koska syntyi aviottomana. Suvussamme kulkevan perimätiedon mukaan Heikki kulki ”12-vuotiaaksi isänsä Pekan kanssa kotalappalaisena poropaimenessa Meltausjokiperällä” (Tauno Peuran muistiot ja haastattelut). Heikki Peuralle syntyi mm. Frans Eemil (Eemi) Peura (1880–1963), joka on isäni ukki. Eemi Peuralle syntyi mm. mummini Martta Sylvia (1912–2000). Mummini Martta Sylvia meni naimisiin Kuolajärven metsäsaamelaisen Eelis Sarivaaran (1910–1985) kanssa, joka polveutuu Nousun (aiemmin Musta) metsäsaamelaissuvusta. Isäni Kauko Sarivaara (s. 1941) polveutuu Suikkien ja Nousun metsäsaamelaissuvuista.

Samuli Paulaharju kirjoittaa teoksessaan ”Muisteluksia Lapista” Tornion-jokilaakson alueen saamelaissuvuista, joihin minunkin sukuni lukeutuu: ”Suuri oli Suikkienkin suku”. Suikkeja tavattiin sekä Muonion ja Kolarin vesialueella että Kittilän kiveliiöissä ja aina pohjoisilta perukoilta Rovaniemen ja Sodankylän puolelle saakka. Monella raitiolla oli omiakin poroja satamäärin.” (Paulaharju 1922, 80–81.) Vanhassa kolarilaisessa runonpätöksessä luetellaan poroja hoitavia metsäsaamelaissukuja, jotka pitivät jutama-alueinaan etupäässä Tornion-Muonionjokilaakson ja Ounasjoen välistä aluetta:

Tien täysi Taskisia,
vankka joukko Vasaroita,
sukunen Suikkeja,
vellikaara Vettasia,
nuin vähä Nutteja
(Paulaharju 1922, 71).

Nykyistä Poikajärven paliskuntaa on ennen kutsuttu Ala-Suikiksi, koska alueelle muutti Suikki-suvun raitio Muonion alueelta. Enoni Jaakko Satta on kertonut Kolarin alueella asuvasta Taskisen suvun alkuperästä, että Taskisen suku on alkujaan ollut Sieppi, joka on suomalainen suku. Jaakko kertoo lisäksi, että suvun nimi muuttui Taskiseksi seuraavan tarinan mukaan: Mats Sieppi oli ylen tarkka ja nuuka ihminen. Hänen tapanaan oli sanoa: ”taskis säästää, taskis ottaa kun tarvitsee.” Tämän sanonnan vuoksi koko kotakuntaa alettiin kutsua Taskisiksi. (J. Satta, henkilökohtainen tiedonanto 8.4.2012.)

Siv Rasmussen (2008) on perehtynyt Muonion ja Kolarin alueen saamelaiseen historiaan, erityisesti alueen saamelaisiin sukuihin, saamelaishistoriaan ja saamen kielen käyttöön. Hän esittää, että ”[s]aamen kieltä käytettiin Muoniossa ja Kolarissa aina sodanjälkeiseen aikaan asti. Useat henkilöt ovat tämän hankkeen aikana kertoneet meille ihmisistä, joiden he muistavat osanneen saamea.” (Rasmussen 2008, 59.) Rasmussen perustelee näkemystään historiallisella tutkimusaineistolla sekä alueen saamelaisten haastatteluihin pohjautuen. Hän on selvittänyt kerrotun perimätiedon avulla alueen saamen kielen puhujat. Rasmussenin selvityksessä kirkonkirjojen luotettavuus äidinkielen merkinnän suhteen joutuu tarkasteluun. Ne sisältävät tutkijan mukaan ristiriitaista tietoa haastatteluihin perustuviin

tietoihin nähden. Rasmussen päättelee saamen kielen säilymisestä puhuttuna kielenä, että viimeisten puhujien kuoltua 1980-luvulla saamenkielen taitajista ei ole varmaa tietoa. Hän arvioi, ettei saamen kielen taito olisi säilynyt tähän päivään saakka seudulla.

Rasmussenin sanat ristiriitaisesta tiedosta alueen ihmisten saamen kielen taidosta ja sen jatkumisesta haastaa selvittämään asiaa tutkimuksessani enemmän, sillä mielenkiintoni kohdistuu saamen kielen elvyttämiseen. Haluan osaltani vastata kysymykseen, mikä on saamen kielen tilanne esimerkiksi sukuni ja tutkimuskumppanieni asuttamilla perinteisillä alueilla nykyään. Tästä asiasta on vähän tutkittua tietoa.

Todennäköisesti näistä ennen 1900-lukua syntyneistä vielä äidinkielenään saamea oppineista aika jätti viimeistään 1980-luvulla. Jälkipolvien saamen kielen taidosta on ristiriitaista tietoa. Puhuttuna kielenä vanhaa Muoniossa ja Kolarissa puhuttua saamea ei ole periytynyt tähän päivään, ei Muoniossa eikä Kolarissakaan. (Rasmussen 2008, 62.)

Oman sukuhistoriani kannalta merkittävää on Rasmussenin selvityksessä esiintuleva tieto isän äitini suvun saamen kielen taidosta: ”Suikin suku on laaja, ja on melko varmaa, että kaikki 1800-luvulla syntyneet Suikit osasivat saamea” (Rasmussen 2008, 62). Tämän näkökulman mukaan voisi olettaa, että isoäitini isoisä, Heikki Peura (1852–1914), Pekka Suikin poika äitinsä sukunimellä, on ollut saamenkielinen. Myös Nervander (1908, 135) kirjoittaa tekstissään samansuuntaista.

Erika Katjaana

Olen syntynyt kuopuksena kuusilapsiseen perheeseen. Elämäni on alusta saakka värittänyt diasporaisuus, jolla Stuart Hall (2003, 106) tarkoittaa kansojen hajaantumista. Diaspora on moniulotteinen käsite, jota ilmentää se, että ihmiset elävät uudessa elinympäristössään kahden tai useamman kulttuurin rajapinnalla joutuen jatkuvasti uudelleen rakentamaan identiteettiään. (Ks. esim. Brah 1996; Cohen 1997; Hall 1999, 223–243.) Olen tuntenut nuoruusvuosista lähtien juurettomuutta. Tähän ovat vaikuttaneet osaltaan tiheät paikkakunnan vaihdot lapsuudessani, äidin adoptiokokemukset, isän traumaattinen lapsuus saksalaisen sotilaan poikana

sekä turvallisen ja tukea antavan sukulaisyhteisön puuttuminen. Sukujen hajaantuminen liittyy postmodernille ajalle leimaa antavaan yhteiskunnallisten rakenteiden muutokseen. Postmodernin käsitteellä viitataan silloin kulttuuriseen fragmentoitumiseen sekä identiteettien purkamiseen. (Taira 2006, 13–14.)

Lapsuuteni onnellisimmaksi kokemani aikani, elämäni ensimmäiset kuusi vuotta vietin Posiolla, josta perheeni muutti aluksi eteläiseen Suomeen ja sieltä parin vuoden päästä takaisin pohjoiseen, päätyen lopulta nykyiselle saamelaisalueelle Inarin kuntaan. Muutimme aluksi Menesjärven saamelaiskylään, ja sieltä myöhemmin Inariin ja Ivaloon. Diasporisuus on näyttäytynyt elämässäni sekä metaforisesti ymmärrettynä, millä tarkoitan kulttuurista hajaannusta liittyen saamelaiseen taustaani, että konkreettisella tasolla muuttoina ympäri Suomen.

Lapsuudessani eteläisessä Suomessa asuessani minua pidettiin lappalaisena, ja myöhemmin Inarin saamelaiskylään muuttaessani minua pidettiin riukuna eli ei-saamelaisena tyttönä. Nämä tapahtumat ovat osaltaan aiheuttaneet ”toiseuden” kokemuksia omassa elämässäni. Ympäröivät ihmiset ovat määritelleet ja kategorisoineet minut ja nähneet minut ”toisena”. Toiseudella tarkoitetaan puhetapoja, joilla rakennetaan kansallista yhtenäisyyttä vastakohtien avulla.

Toiseuden käsitteen on kehittänyt Edvard Said Orientalismi-teoksessaan. Said pureutuu toiseuden käsitteeseen orientalismin näkökulmasta, jonka mukaan toinen oli valloittamisen ja kehittämisen kohde, tuottaen vääristyneen ja yksipuolisen kuvan ei-länsimaalaisista ihmisistä. Tällä tavoin läntiset valtiot hegemonisilla järjestelmillään asemoivat ei-länsimaiset kulttuurit ”toisiksi”. (Said 2011.) Toiseuden käsite on hyödyllinen alkuperäiskansoja koskevassa tutkimusotteessa, koska sen avulla voidaan tarkastella heidän alisteista asemaansa suhteessa valtaväestöön. Huomionarvoista tutkimukseni kannalta on, että myös vähemmistöillä voi olla ”toinen”, jota tuotetaan hegemonialla ja dikotomisilla representaatioilla (ks. Hall 2002, 139, 144).

Tutkijana sijoitun tutkimuskohteena olevan ilmiön kenttään itsekin. Kirjoitan tätä tutkimusta subjektiivisesta näkökulmasta kuvaten samalla haastateltavieni kokemuksia, jotka ovat jossain määrin lähellä omiani. Siitä avautuu tutkimuksen tekemiseen sekä haasteita että mahdollisuuksia. Aihe

sivuaa itseäni varhaisnuoruudesta lähtien askarruttaneita kysymyksiä: Kuka olen? Mihin kuulun? Nämä kysymykset kuuluvat tyypillisesti nuoruusiän identiteetin muodostumiseen, jolloin varhaisnuoruutta leimaavat huolet muiden hyväksynnästä ja hylkäämisestä (Kroger 2000, 38). Toisaalta myös kulttuurisen identiteetin prosesseihin liittyy olennaisena osana paikantuminen ja kontekstisidonnaisuus (Hall 2003, 234). Vaikenin saamelaisesta taustastani vuosikausiksi ja samalla yritin haudata saamelaisuuteen liittyvät sisäiset arvostukseni ja tunteeni. Tein tämän valinnan, koska minulla ei ollut tarkkoja vastauksia saamelaisyhteisön esittämiin mahdollisesti kiperiin kysymyksiin sukuni yksityiskohtaisesta saamelaisesta alkuperästä. Koin, että puheet Kolarin ja Sallan alueen saamelaisista suvustani olivat tabuja.

Saamelaiseen taustaani liittyi oman kokemukseni mukaan monta nyky-saamelaisuuteen ristiriidassa olevaa seikkaa. Esivanhempieni perinteiset asuinalueet sijaitsivat Tornionjoen molemmin puolin. Esimerkiksi äitini esivanhempien porolaitumet sijaitsivat Pessinkitunturissa Ruotsin puolella. Äitini isän suku on tullut Ruotsin Sattajärveltä ja muuttanut Kolarin Sieppijärveen 1600-luvun lopulla. Äidin puolen saamelaiset sukuni ovat siten aina asuneet lapinkyläjärjestelmän ulkopuolella. Sukuni saamelaisista sukunimistä Pallock (Palokka) ja Koffelo ovat hävinneet käytöstä. Lisäksi esimerkiksi Inarin alueen saamelaiset, joiden yhteisössä vietin nuoruuteni, eivät kokemukseni mukaan yleensä tunnistanee näitä Kolarin alueen saamelaissukuja saamelaisiksi suvuiksi. Tämä on ymmärrettävää sen asian valossa, että yleisen ajattelutavan mukaan Kolarissa ja Sallassa ei oleteta olevan saamelaisia sukuja enää jäljellä. Se aiheutti nuoruudessani joidenkin yksittäisten saamelaisten taholta kyseenalaistamista saamelaisuuttani kohtaan, jonka seurauksena minut kategorisoitiin usein riukuksi. Nuoruudessa ja varhaisaikuisuudessa tunsin astuvani rajan yli kielletylle alueelle – erityisesti, jos mietin saamenpukuun pukeutumista, lapsilleni saamen puhumista tai ylipäättänsä ääneen toteamustani olevani saamelainen. Siinä vaiheessa saamelainen identiteettini oli ambivalentti ja hauras.

Näiden seikkojen myötä valitsin mieluummin vaikenemisen kuin nolatuksi tulemisen tai häpeällisen kokemuksen puolustaa saamelaisuuttani esivanhempiini vedoten. Sisälläni velloi valtava ristiriidan tunne: tunsin sydämessäni vahvasti olevani saamelainen, mutta samalla tunsin ja usein koin, että muut saamelaiset eivät minua hyväksy saamelaisena joukkoonsa,

vaan määrittelevät minut ulkopuoliseksi. Tutkimuskirjallisuuden mukaan tullakseen hyväksytyksi saamelaiseksi on yhteisön kyettävä tunnistamaan henkilö saamelaiseksi ja tämä tapahtuu siten, että saamelainen määrittelee henkilön saamelaiseksi sukuyhteyden mukaan. (Amft 2002, 171.) Toisin sanoen se, että ihminen puhuu saamea, ei riitä saamelaiseksi hyväksymiseen sosiaalisissa tilanteissa vaan hänen täytyy olla myös osana saamelaista sukukarttaa.

Kokemukseni omasta saamelaisuudestani koki yllättävän muutoksen muutettuani perheineni Norjaan. Saamelaisen identiteettini ratkaiseva käännekohta kulminoitui voimaannuttavaan ajanjaksoon saamelaisten opiskelijanuorten yhteisössä Tromssan yliopistossa Pohjois-Norjassa. Elämäni vei minut 26-vuotiaana Tromssaan. Siinä vaiheessa olin ehtinyt jo opiskella luokanopettajaksi ja minusta oli tullut pienen pojan ylpeä äiti. Tromssan yliopistossa pääsin opiskelemaan alkuperäiskansojen opintojen maisteriohjelmaan. Opintokokonaisuudessa pääsin sukeltamaan saamelaisten ja muiden alkuperäiskansojen historiaan, oikeuksiin, tutkimuksiin, teoriaan ja henkiseen perintöön. Teoreettinen tietämykseni vahvisti ymmärrystäni omista kipeistä saamelaisuuteen ja sen vajavaisuuteen liittyvistä kokemuksistani sekä oman sukuni saamelaisesta historiasta. Samalla opin saamelaisuudesta ja sen merkityksestä sekä koko alkuperäiskansojen yhteisöstä. Tiedostin oman sukuni historian osaksi laajempaa kolonisaation vaiettua historiaa Suomessa. bell hooksin (2007, 105–106) mukaan teoria voidaan ymmärtää vapauttavana käytäntönä. Hän esittää, että teorian avulla voidaan puhutella ihmisten sisäisiä kipuja ja mahdollistaa kipua lieventäviä sanoja, ja sitä kautta muodostaa parantavaa teoriaa. Tällä ymmärrän omassa elämässäni sen, että teorian avulla on mahdollista tunnistaa ja nimetä omaan henkilöhistoriaan liittyvät kipukohdat. Teorian ja sitä kautta tiedostamisen laajenemisen avulla kipua ja sen aiheuttamaa ilmiötä voi tarkastella eri näkökulmista ja jättää siten kipu taakseen.

Norjan puolen saamelaiset opiskelijaystäväni vahvistivat ehdoitta minun saamelaisuuttani ja hyväksyivät minut rakkaudella saamelaiseksi, koska minulla oli saamelaiset juuret, tunsin itseni saamelaiseksi ja puhuin sujuvaa saamea. Tämän henkilökohtaisen voimaantumisen prosessin myötä uskalsin julkisesti sanoa olevani saamelainen. Seuraava askel oli hankkia saamenpuku ystäväni kannustamana. Puvun mallin löytäminen tuotti kuitenkin vaikeuksia, koska sukuni naisten käyttämät mallit olivat kadonneet

aikojen saatossa Kolarin alueelta. Puvun malliksi siinä vaiheessa valitsin länsimallisen puvun, koska tulkitsin sen yhdessä saamelaisten ystäväieni kanssa olevan lähellä saamelaisten esivanhempieni asuinalueita lännessä ja heidän kadonneita pukumallejansa. Sen vuoksi ensimmäisenä symbolisena merkinä tuntemani ystävällinen saamelainen käsityömasteri ompeli minulle pyynnöstäni kauniin, vihreän länsimallin saamenpuvun vuonna 2005.

Tämän tutkimuksen toteuttaminen on vaatinut rohkeutta, koska olen tuntenut astuvani minulta kielletylle ja paikoin jopa uhkaavalle alueelle, sillä saamelaisia koskeva tutkimus on usein luonteeltaan sekä poliittista että sensitiivistä. Erityisesti saamelaista marginaalia koskeva tutkimus voidaan tulkita jo ajankohtaisuutensa vuoksi saamelaisten poliittista järjestelmää kyseenalaistavaksi. Taustalla tähän keskusteluun on pitkä kiista siitä, kuka on saamelainen. Tämän valossa tutkimukseni avaa keskusteluun uuden ja nykyajan saamelaisuutta heijastelevan näkökulman.

Päämääräni ja tavoitteeni on tutkimuksen keinoin tuottaa uutta tietoa saamelaisuudesta ja siten tukea saamelaisuutta ja saamen kielen elvytystä. Mielestäni tämä on tärkeää, koska saamentutkimuksen täytyy ensisijaisesti vahvistaa saamelaista yhteisöä ja sen tarpeita. Toivon tutkimukseni avulla pystyvän tuottamaan saamelaisuudesta sellaista tietoa, joka auttaa sitä rakentamaan edelleen solidaarisen ja demokraattisen ajattelun mukaisesti.

4.3 Sosiaalinen konstruktioismi

Tieteenfilosofisilta lähtökohdiltaan tämä tutkimus nojautuu pitkälti sosiaalisen konstruktioismin perinteeseen, jossa tiedon nähdään rakentuvan sosiaalisesti. Sen juuret ulottuvat 1900-luvun alun teoreetikoiden, kuten Georg Herbert Meadin ja William Jamesin kirjoituksiin minuuden sosiaalisesta rakentumisesta ja vuorovaikutuksellisuudesta tutkimusprosessissa. (Burr 2003; Juhila 2004a; Kivivuori & Pietikäinen 2009.) Sosiaalisessa konstruktioismissa on kyse suuntauksesta, joka ottaa kantaa ontologisiin, todellisuuden perimmäistä luonnetta koskeviin kysymyksiin. Se on laaja ja eri tieteenalojen rajoja ylittävä ajatteluperinne, jota voidaan tarkastella joko suppeana näkökulmana perinteisiin ongelmanasetteluihin tai laajemmin tieteellisenä lähestymistapana. Viimeksi mainittu ymmärretään siten, että suuntauksessa on pyritty luomaan kokonaan uutta tiede- ja tutkimuskäsitystä korvaamaan perinteinen tieteenfilosofia ja sen tietoteoreettiset perusteet.

(Kuusela 1999, 20.) Perinteisenä tieteenfilosofiana on pidetty tieteellistä realismia, mutta 1960-luvulta lähtien on noussut realismin kyseenalaistavia tai jopa hylkääviä ajattelutapoja. Näitä antirealismen rintamaan kuuluvia suuntauksia ovat muun muassa postmodernismi, relativismi, konstruktivismi sekä siihen läheisesti liittyvä sosiaalinen konstruktionismi. (Hacking 2003, 3; Niiniluoto 2003, 7–8; Raatikainen 2004, 45.)

Steven Weinbergin mukaan sosiaalisen konstruktionismin filosofisten lähtökohtien tarkastelussa ei voida täysin jättää huomioimatta postmodernismia. Moderni ja postmoderni ovat laajoja käsitteitä, ja niihin liitetään eri muodoissaan lukuisia toisistaan eroavia merkityksiä. Vaikka modernismiin ja postmodernismiin viitataan myös ajanjaksoina, erot modernismin ja postmodernismin tavoissa nähdä maailma nousevat keskeisiksi. (Weinberg 2008, 31.) Edelliset voidaan ymmärtää tässä yhteydessä väljästi länsimaiseen tietoisuuteen merkittävästi vaikuttavina ja toisistaan eroavina ajattelutapoina (Gergen 1999; Pulkkinen 1998).

Peter Bergerin ja Thomas Luckmannin vuonna 1966 julkaisema teos *The Social Construction of Reality* vakiinnutti sosiaalisen konstruktionismin käsitteen tieteelliseen keskusteluun. Heidän näkemyksensä mukaan todellisuus on sosiaalisesti rakentunutta. Tiedolla he sitä vastoin tarkoittavat, että ilmiöt kaikkine ominaisuuksineen ovat todellisia. Todellisuus ja tieto ovat heidän nähdäkseen sidottuja ympäröivään yhteiskuntaan, joten tietynlaisiin yhteiskunnallisiin asemiin kytkeytyy erilaisia todellisuuden ja tiedon kerrostumia. Tällä viitataan siihen, että ihmisyyhteisössä vakiintuu yhteisesti hyväksytyjä todellisuuskäsityksiä, jolloin mistä tahansa tietokokonaisuudesta voi tulla sosiaalisesti hyväksytyä todellisuutta (Berger & Luckmann 1975, 11, 13.)

Toinen merkittävä teos on sosiaalisen konstruktionismin kehittäjänä tunnetun Kenneth Gergenin vuonna 1999 julkaisema *An Invitation to Social Construction*. Teoksessa Gergen pohtii sosiaalisen konstruktionismin perusteita ja kehittää niitä omien näkemystensä mukaisesti. Hän näkee tiedon rakentuvan ihmisten välisissä suhteissa. Tämä näkemys kumoaa käsityksen siitä, että mieli olisi tiedon lähde. Tiedon lähteenä ovat pikemminkin ihmisten väliset suhteet. Tiedon palauttamista ihmisten välisiin suhteisiin kutsutaan sosiaalisesti epistemologiaksi. (Gergen 1999, 128–130.) Gergen esittääkin, että sosiaalinen konstruktionismi kulminoituu

kolmeen merkittävään keskustelua määrittävään tekijään. Nämä ovat (1) objektiivisuuden (arvoneutraaliuden) kriisiytyminen, (2) rationaalisuuden kyseenalaistuminen ja (3) tieteen ymmärtäminen sosiaalisena konstruktiona. (Gergen 1997, 66–69; Gergen 1999, 13–25.)

Kieli nähdään sosiaalisessa konstruktionismissa ajattelun välttämättömänä ehtona. Ilmaisumme ja ajatuksemme ovat osallistumista jo olemassa olevaan järjestelmään, lainaamista yhteisöille ominaisista ilmaisuista ja yhteisöissä hyväksytyistä puhetavoista. (Gergen 1997, 124.) Bergerin ja Luckmannin aiemmin esiin nostamista aiheista sosiaalisen konstruktionismin kannalta Gergen pitää tärkeänä näkökulmien suhteellisuuden korostamista, yksilön näkökulmien kytkemistä sosiaaliin prosesseihin sekä asioiden objektiivitumista kielen välityksellä. (Gergen 1997, 42, 67; ks. myös Berger & Luckmann 1975, 35–36, 65–146.)

Keskeinen piirre sosiaalisessa konstruktionismissa on asioiden kielellisen rakentumisen tarkastelu. Diskurssi onkin yksi suuntauksen tärkeistä termeistä, ja yksinkertaistetusti sanottuna sillä tarkoitetaan tapaa tuottaa puheessa tietynlainen kuva asioista. Esimerkiksi identiteetistä puhuttaessa yksilö käyttää yhteisössä vallitsevia kulttuurisia diskursseja rakentaen niistä kuvan itsestään naisena tai miehenä tai vaikkapa jonkin vähemmistön edustajana (Burr 1995, 51). Keskustelun katsotaan siten olevan merkittävin todellisuutta ylläpitävä mekanismi, jonka avulla yksilö ylläpitää, muokkaa ja rakentaa subjektiivista identiteettiään. Todellisuuden ylläpitomekanismi on usein epäsuora, eli keskustelu tukee ja vahvistaa subjektiivista todellisuutta. Keskustelu voi toisaalta olla arkista juuri siksi, että se käsittelee itsestään selvinä pidettyjä asioita ja toimintamalleja. Keskusteluissa kieli samaan aikaan sekä toteaa että toteuttaa todellisuutta. (Berger & Luckmann 1994, 172–173.)

Konstruktionistinen näkökulma ei tarjoa tutkimukselle suoranaisia välineitä aineiston analysointiin, vaan pikemminkin lähestymistavan tutkittavan todellisuuden teoreettiseen jäsentämiseen (Jokinen et al. 1995, 24). Vivienn Burr on luonnehtinut sosiaaliseen konstruktionismiin nojaavaa tutkimusta seuraavien keskeisten painotusten avulla: (1) Sosiaalinen konstruktionismi haastaa meidät kyseenalaistamaan liian itsestään selvinä pidettyjä näkemyksiä ja luokitteluja, (2) Tieto on aina aikansa ja kulttuurinsa tuotoksia, jotka rakentuvat ja saavat merkityksensä sosiaalisessa vuorovaikutuksessa.

Historiallinen ja kulttuurinen tieto syntyy ja on läsnä kielessä, sen käsitteellistyksissä ja kategorioissa, (3) Toteutunut toiminta on seurausta yhteisestä, neuvottelun tuloksena syntyneestä ymmärryksestä ja merkityksenannosta. (Burr 1995; Burr 2004.)

Sosiaalinen konstruktionismi herättää kysymyksen myös tutkijan positiosista, sillä tutkija on itse vuorovaikutuksellisesti osallisena tutkimusprosessissa. Hänen oma tulkintansa kietoutuu tutkimustuloksiin, jotka eivät siten ole koskaan ainoa ja kaikenkattava tapa kuvata tutkittujen vuorovaikutustilanteiden todellisuutta, vaan ainoastaan eräs mahdollisuus. (Juhila 2004b, 165.)

Tässä tutkimuksessa sosiaalinen konstruktionismi toimii tutkimusta ohjaavana teoreettis-filosofisena ymmärryskehikkona. Ymmärrän tiedon sosiaalisessa vuorovaikutuksessa kielen avulla muodostetuksi totuudeksi. Se antaa mahdollisuuden tarkastella tutkittavan ilmiön moniäänistä todellisuutta tutkittavien näkökulmasta. Tutkimukseni pohjautuu ajatukseen siitä, että todellisuus rakentuu sosiaalisesti ihmisten välillä, jolloin tutkimukseni tieto on peräisin keskusteluista haastateltavien kanssa ja siinä hetkessä rakentuvasta sosiaalisesta viitekehyksestä. Painotan tutkimuksessani tutkimuskumppaneiden äänen tuomista esille, jolloin tutkimukseni tulokset heijastelevat subjektiivista todellisuutta. Tutkittavat jakavat omat paikantumisten kokemuksensa tutkijan kanssa, ja näistä vuorovaikutuksessa syntyneiden kertomusten pohjalta tutkija kuvaa tutkittavien todellisuutta. Se todellisuus, jonka tutkija rakentaa tutkittavien narratiiveista, on yksi tapa ymmärtää ilmiö. En pyri yleistyksiin ja objektiiviseen tietoon tällä tutkimuksella, vaan todellisuuden kuvaamiseen tutkittavieni äänillä.

4.4 Narratiivinen tutkimusote

Tässä tutkimuksessa tutkimusotteena on narratiivisuus. Narratiivisuuden katsotaan sisältyvän nimenomaisesti sosiaaliseen konstruktionismiin. Lisäksi narratiivisuus ja postmodernismi nähdään usein limittyneinä toisiinsa. Narratiivisen lähestymistavan juuret ovat monihaaraiset, ja narratiivinen paradigma on vallannut laajasti tutkimusmenetelmien alaa tieteen tekemisessä (MacIntyre 1981; Polkinghorne 1988; Wahlström 1992; Riessman 1993; Potter 1996; Vilkkö 1997; Granfelt 1998; Holma 1999; Hänninen 1999). Jerome Bruner on yksi keskeisimmistä narratiivi-

sen tutkimuksen kehittäjistä. Hänen tulkintansa mukaan käsitettä *narratiivi* kuvastaa kaksijakoisuus: yhtäältä se voidaan ymmärtää narratiivisena ajatteluna, jolloin tutkitaan tarinan rakentamisen prosessia kognitiivisena tapahtumana tai toisaalta narratiivisen ajattelun tuotteita, eli ihmisten tarinoita ja metaforia kokemuksistaan. (Bruner 1985, 113.) Narratiivisella tutkimuksella tarkoitetaan yleisesti ottaen kaikkea sellaista tutkimusta, jossa tarinan, kertomuksen tai narratiivin käsitettä käytetään ymmärryksen ja merkitysten välineenä (Hänninen 2000, 15). Narratiivisessa tutkimuksessa tarinat toimivat tiedon välittäjinä ja rakentajina. Toisin sanoen tarinoiden avulla annetaan kokemuksille merkityksiä ja luodaan narratiivista ajattelua (Tolska 2002, 1).

Käsite *narratiivisuus* juontuu latinan kielestä, josta johdettu substantiivi *narratio* tarkoittaa kertomusta. Narratiivisuus pohjautuu postmoderniin tiedonkäsitykseen. Narratiivisuus itsessään on väljä käsite, joka voidaan tieteellisissä keskusteluissa ymmärtää useista eri näkökulmista, kuten tiedon prosessina sinänsä, tutkimuksen materiaalina, analyysitapana ja ammatillisena työvälineenä. Tiedon prosessoinnin näkökulmasta katsottuna narratiivisuutta voidaan luonnehtia tutkimuksessa tietämisen tapana ja tiedon luonteena. Konstruktivismiin mukaan ihminen rakentaa tietonsa ja identiteettinsä kertomusten välityksellä. Narratiivisessa tutkimuksessa tarkoitus on tuottaa objektiivisen totuuden sijaan autenttinen näkökulma todellisuuteen. Narratiivisen tutkimuksen tarkoituksena on siis pyrkiä paikalliseen, henkilökohtaiseen ja subjektiiviseen tietoon. Toisin sanoen sen pyrkimyksenä ei ole tuottaa objektiivista tai yleistettävää tietoa. Juuri tietämisen subjektiivisuus erottaa narratiivisen tutkimuksen perinteisestä laadullisesta tutkimuksesta. (Heikkinen 2007, 142, 144–145.)

Kasvatustieteellisissä tutkimuksissa ovat useat tutkijat valinneet narratiivisen lähestymistavan tutkimusmetodikseen. Tuula Uusitalo (2006) lähestyi väitöskirjassaan itsemurhan kokeneiden läheisten menetyksiä narratiivisella tutkimusotteella, ja Marika Savukoski (2008) on tutkinut narratiivisesti anoreksiasta selvinneiden tarinoita. Edellä mainittujen tutkimusten aiheet ovat sensitiivisiä, ja niissä käsitellään traumaattisia elämäkokemuksia. Narratiivinen ote antaa yhtäältä mahdollisuuden tervehdyttävään vuorovaikutukseen tutkittavan kanssa. Toisaalta se asettaa tutkijalle suuria haasteita erityisesti tutkimuseettisestä näkökulmasta ja tiedon tuottamisen vastuuta koskien. (Laitinen & Uusitalo 2008, 139.) Sirpa Purtilo-Niemisen

lähestymistapana on myös narratiivinen menetelmä tutkimuksessa, joka avaa avoimen yliopiston kautta yliopistoon hakeutuneiden opiskelijoiden tarinoita. Hänen mukaansa narratiivisen metodin avulla on mahdollista saavuttaa kertojan näkökulma eli tuoda esiin tutkittavien ääni. (Purtilo-Nieminen 2009, 157.)

Narratiiviselle tutkimukselle on tyypillistä, että tutkimuksen avulla voidaan antaa ääni hiljaisuudessa tai marginaalissa oleville ihmisille. Äänen antaminen toimii metaforana, ja se viestittää ihmisen tarpeen tulla nähdyksi. Äänen ja sitä kautta näkyvyyden luomisen vastakohtana ovat hiljaisuus ja näkymättömyys. Äänen antamisen metaforaan liittyy myös se, että sen avulla voidaan henkilön mielipiteet ja tarinat ottaa vakavasti. (Estola & Syrjälä 2002, 180; Estola 2002, 246.)

Tämän tutkimuksen aineisto koostuu tutkimukseen osallistuneiden ihmisten tarinoista heidän paikantumisestaan saamelaisessa yhteisössä ja kokemuksestaan saamelaisuudesta. Haastatteluhetki on mahdollisesti ainoa tilanne, jossa haastateltavat kertovat sisäisiä tuntemuksiaan saamelaisuudestaan avoimesti keskustelussa. Näiden tarinoiden tuottama ääni luo näkyvyyden marginaalissa oleville ihmisille ja heidän paikantumiselleen.

4.5 Menetelmälliset ratkaisut

Rakennan tässä tutkimuksessa metodin, joka pohjautuu tietoteorian näkökulmasta laajasti ottaen konstruktivistiseen tutkimusotteeseen. Tämä tutkimus on syvimmältä luonteeltaan laadullinen eli kvalitatiivinen kasvatustieteellinen tutkimus, jolla ymmärretään yksinkertaisesti ilmaistuna aineiston muodon kuvailua (Eskola & Suoranta 2008, 13). Oma metodini rakentuu poikkitieteellisesti, ja tavoitteenani on kuvata tutkimaani ilmiötä monipuolisesti.

Tässä tutkimuksessa tuodaan esille ryhmä saamenkielisiä henkilöitä, jotka ovat statuksettomassa asemassa saamelaisessa yhteisössä. Tutkimusaiheeni on luonteeltaan sensitiivinen. Sensitiivisiä tutkimusaiheita voivat olla (1) henkilökohtaisina, stressaavina tai pyhänä pidetyt aiheet, (2) poikkeavuutta koskevat ja sosiaaliseen kontrolliin liittyvät aiheet tai (3) aiheet, jotka tutkittava kokee valtaapitävien henkilöiden etuja ajavina (Lee 1993; Boeije 2010).

Maria Lähteenmäen (2004, 311) tulkinta tutkimastani ryhmästä valaisee sitä, miksi tutkittavani voivat kokea paikantumisensa saamelaisessa yhteisössä henkilökohtaisena ja mahdollisesti sosiaaliseen kontrolliin liittyvänä aiheena. Sosiaalisella kontrollilla tarkoitan Sigga-Marja Maggan kuvaamaa saamelaisen yhteisön sisällä toimivaa vallankäytön järjestelmää, johon kasvetaan jo pienestä pitäen (Magga 2010, 11). Lähteenmäen (2004) mukaan saamelaistutkimuksessa on jätetty vähälle huomiolle saamelais-suomalaisten (*mixed-race*) historia. Sekaväestöllä hän tarkoittaa saamelaisten ja valtaväestön välisten liittojen kautta syntynyttä väestöä. Lähteenmäki vertaa Keski-Lapin sekaväestön tilannetta Yhdysvaltojen sekaväestöihin. Rainier Spencerin (1997, 126–127) mukaan yhdysvaltalaisessa todellisuudessa pätee yhä ns. yhden pisaran sääntö (*One-Drop Rule*). Sen mukaan, mikäli suvussa on yksikin musta afrikkalainen esi-isä, tulee leimatuksi mustaksi. Lähteenmäki jatkaa:

Samaa ei voi sanoa 2000-luvun alun Pohjoiskalotilla valitsevasta asennoitumisesta saamelaisia esi-isiä omaaviin. Kysymys on pohjoisessa arka ja vahvasti politisoitunut. Vastakkain asettelu lähtee siitä, että lukuisten keskilappilaisten asukkaiden saamelaiset esi-isät ovat eläneet 300 vuotta sitten ja heidän kulttuurinsa on kadonnut/sulautunut eikä heidän jälkiään voida suomalaistuneissa suvuissa enää tunnistaa. Heitä ei ole haluttu myöskään tunnustaa saamelaisiksi, vaikka he osoittaisivat polveutuvansa alun perin alkuperäiskansasta. Sekaväestö on saanut lähes aina suomalaisen leiman. Termiin liittyy lähes aina kielteinen lataus eikä siitä ehkä juuri sen takia haluta puhua: 'puhdasrotuisuus' // on hyve, sekarotuisuus pahe, rasite. (Lähteenmäki 2004, 310–311.)

Tutkimani ilmiön sensitiivisen, näkymättömyyden ja osin negatiivisena koetun luonteen vuoksi olen päätenyt lähestymään tutkimusilmiötäni monimenetelmällisesti. Näiden seikkojen perusteella päädyin liittämään dokumenttifilmin osaksi tutkimusprosessia, koska filmin rooli oli konkreettisesti tuoda ilmiö näkyville ensisijaisesti haastateltaville. Valitsin narratiivisen menetelmän, koska sen avulla tutkittavaa aihetta voi kuvata subjektiivisesta näkökulmasta, tiedon paikallisuuden ja tarinallisen luonteen huomioiden.

Tutkimuskumppanit

Tämän tutkimuksen toteutus ei olisi ollut mahdollista ilman tähän tutkimukseen osallistuneita tutkimuskumppaneita, jotka jakoivat omat elämäntarinansa minun kanssani. Nimitän tutkimukseen osallistuvia henkilöitä tutkimuskumppaneiksi, koska tavoitteenani oli, että he eivät olisi vain passiivisia informanteja ja tiedonantajia. Pikemminkin tarkoituksena on, että tutkimukseen osallistuvat henkilöt hyötyvät tutkimisesta sekä tutkimusprosessin aikana että tutkimuksen valmistuttua.

Aloitin tutkimukseni hahmottelun pohtimalla, millaiset kriteerit tutkimukseen osallistuvalla henkilöltä edellytetään. Millä tavalla rajaan tutkimusilmioini? Tämä pohdinta kulminoitui seuraaviin kolmeen kriteeriin, joiden perusteella valitsin haastateltavat. Tutkimuskumppanin tulee:

1. osata saamea sujuvasti,
2. hänellä tulee suvun perimätiedon mukaan olla saamelaisia esivanhempia, ja
2. hänen tulee olla saamelaiskäräjien vaaliluettelon ulkopuolella.

Tämän tutkimuksen lähtökohtana oli statuksettomien saamelaisten saamenkielisyys, joten ensimmäinen kriteeri liittyi saamen kielen hallintaan. Ensimmäisen kriteerin taustalla on henkilökohtainen saamen kielen hallitseminen, toisin sanoen saamen kielen elvytys. Täyttääkseen ensimmäisen kriteerin tutkimuskumppanin täytyi hallita saame sujuvasti keskustelukielenä. Ensimmäisen yhteydenottoni tavoitteena oli testata mahdollisen haastateltavan saamen kielen taito virittämällä keskustelu pohjoissaameksi. Vaatimaton tai hyvin alkeellinen saamenkielen taito ei tässä tutkimuksessa riitä täyttämään saamenkielisyysvaatimusta. Painotan tässä kriteerissä suullista kielitaitoa, eli tutkimuskumppanin taitoa ymmärtää ja puhua saamea.

Toinen hahmottelemani kriteeri perustui saamelaisiin sukujuuriin ja suvussa kulkevaan perimätietoon saamelaisista esivanhemmista. Jokaisen tutkimuskumppanin kohdalla valinnan ehtona oli, että suvun tiedot edesmenneistä saamelaisista esivanhemmista olivat siirtyneet sukupolvelta toiselle.

Kolmannen kriteerin täyttämiseksi tutkimuskumppanin on täytynyt osoittaa, että häntä ei ole merkitty saamelaiskäräjien vaaliluetteloon. Henkilöillä, jotka on merkitty kyseiseen vaaliluetteloon, on saamelaisstatus. Vastaavasti henkilöt, joita ei ole merkitty, ovat statuksettomia saamelaisessa yhteisössä.

Lumipallomenetelmä

Aloitin tutkimuskumppaneiden etsimisen hahmoteltuani heidän valintansa kriteerit. Ryhdyin tutkimushenkilöiden etsintään keväällä 2007. Tiesin en-tuudestaan muutamia mahdollisia haastateltavia, joihin otin ensimmäiseksi yhteyttä sähköpostin välityksellä (ks. LIITE 3). Kirjoitin yhteydenottoni sekä pohjoissaameksi että suomeksi. Kirje on kirjoitettu siten, että aluksi kuvailen omaa saamelaista taustaani, saamenkielisyttäni ja sitä, että en mahdu viralliseen saamelaismääritelmään. Tällä aloituksella halusin yhtäältä johdatella mahdollisen tutkimuskumppanin tutkimusaiheeseeni ja toisaalta oman esimerkkini avulla rohkaista henkilöitä liittymään mukaan tutkimukseen. Lisäksi käytin myös niin sanottua lumipallomenetelmää löytääkseni enemmän sopivia ihmisiä haastatteluihin. Amberin (1993, 73–74) mukaan lumipallomenetelmä soveltuu hyvin pienten ryhmien parissa käytettäväksi. Tämän menetelmän vaatimuksena on, että yksilö kuuluu johonkin verkostoon, jolloin häntä voidaan suositella haastateltavaksi. Käytännössä tämä tarkoitti sitä, että otin yhteyttä esimerkiksi tuntemiini saamen kielen opettajiin, jotka olivat opettaneet saamea aikuisryhmille. Heillä oli jossain määrin tietoa opiskelijoidensa taustasta ja juurista.

Tutkimuskumppaneiden etsintä oli sekä aikaa vievä että haasteellinen prosessi, koska statuksettomat saamelaiset ovat marginaalisessa ja vaietussa asemassa saamelaisessa yhteiskunnassa. Tutkimukseni aihe liittyy ihmisen yhteenkuuluvuudentunteeseen ja identiteettiin. Statuksettomien saamelaisen ristiriitainen tilanne kahden kansan välissä voi tuottaa erityisen herkän ja monisyisen identiteetin. Aiheesta tuntuvat vaikenevan niin yksittäiset ihmiset kuin yhteiskuntakin. Vaikka statuksettomat saamelaiset tuntevat yhteenkuuluvuutta saamelaisiin, he voivat mieluummin kätkeä saamelaisen identiteettinsä kuin tuoda sen esille. Heidän statukseton asemansa saamelaisyhteisössä tuottaa haasteita kielen ja kulttuurin elvyttämiselle.

Tutkimusjoukon kuvaus

Haastattelin tutkimustani varten yhteensä 14 henkilöä, mutta heistä neljä jouduin karsimaan pois sen vuoksi, että he eivät täyttäneet tutkimukseen vaadittuja kriteereitä. Poisjääneistä yhdellä oli oikeus äänestysrekisteriin ja lisäksi hänellä oli vaatimaton saamen kielen taito. Toisella oli epävarma tieto saamelaisista juuristaan, eli hän ei itse ollut ihan varma, olivatko hänen esivanhempansa olleet saamelaisia vai ei. Kolmas oli saamelaista sukua, mutta hänellä oli erittäin niukka saamen kielen taito. Neljäs oli saamenkielentaitoinen, mutta hänellä itsellään ei ollut saamelaisia juuria. Yksi henkilö kieltäytyi kysyessäni häntä mukaan tutkimukseen. Syytä tähän hän ei kertonut. Kaiken kaikkiaan statuksettomien saamelaisten määrää Suomessa voi vain arvioida, koska heistä ei ole mitään tilastoja.

Haastatelluista puolet ovat miehiä ja puolet naisia. Sukupuolisesti jakauma on siis tasainen. Iältään tutkimuskumppanit vaihtelivat nuorista aikuisista eläkeläisikäisiin. Heidän syntymävuosikymmenensä edustavat yhteensä viittä eri vuosikymmentä ja kahta eri sukupolvea. Kullakin vuosikymmenellä on ollut leimaa-antava yhteiskunnallinen ilmasto. Tutkimusmateriaalin kolme vanhinta henkilöä kuuluvat niin sanottuihin suuriin ikäluokkiin, jotka ovat syntyneet heti sodan jälkeisenä aikana. Loput seitsemän tutkimuskumppania kuuluvat suurten ikäluokkien lasten sukupolveen, eli suurten ikäluokkien jälkikasvuun. Taulukossa 3 esittelen tutkimuskumppaneideni jakautumisen syntymävuosikymmenen ja sukupuolen mukaan.

Taulukko 3. Tutkimuskumppaneiden ikäryhmä ja sukupuoli.

Syntynyt luvulla	Naisia	Miehiä	Yhteensä
1940	–	2	2
1950	1	–	1
1960	2	2	4
1970	–	1	1
1980	2	–	2
Yhteensä	5	5	10

Taulukosta selviää, että tutkimuskumppaneiden ikäjakauma on tasainen. Suurin edustus on 1960-luvulla syntyneiden määrässä, joita on yhteensä neljä henkilöä. Ikäeroa vanhimman ja nuorimman tutkimuskumppanin välillä on 43 vuotta. Joukon vanhin lähestyy eläkeikää ja nuorin edustaa nuorten aikuisten sukupolvea.

Haastatteluhetkellä haastatelluista seitsemän asui saamelaisten kotiseutu-alueella. Kolme asui saamelaisalueen ulkopuolella, heistä kaksi kaupunki-alueella. Saamelaisalueella tarkoitan Suomen nykyistä virallista saamelais- aluetta eli Inarin, Utsjoen ja Enontekiön kuntia sekä Vuotson seutua Sodankylän kunnassa. Haastatelluista kahden sukujuuret ovat nykyisellä saamelaisalueella, kun valtaosalla haastatelluista sukujuuret sijaitsivat historiallisella saamelaisalueella. Olen koonnut taulukkoon 4 tutkimuskumppaneiden saamelaisten sukujuurten maantieteellinen sijainnin. Osalla tutkimuskumppaneista on metsäsaamelaiset sukujuuret. Metsäsaamelaisella tarkoitan tässä tutkimuksessa saamelaisryhmää, joka asuttaa pohjoisen metsäalueita ulottuen Keski-Skandinavian havumetsävyöhykkeeltä Kuolan metsä- ja järviolueille. Sana metsäsaamelainen on luonnonympäristöön ja elämäntapaan liittyvä nimitys. (Lehtola 1997b.)

Taulukko 4. Tutkimuskumppaneiden saamelaisten sukujuurten alkuperäinen sijainti.

Inarin alue	2
Sompion–Kemikylän alue	2
Kolari–Muonio–Ruotsin saamelaisalue	3
Enontekiön alue	2
Ulkomaat	1

Kartta 1. Pohjoiskalotti.



(Kartta: Studio Borga.)

Tutkimus on toteutettu Suomessa, koska tutkimuksellisesti on perusteltua keskittyä yhden valtion alueen saamelaisia koskevaan tilanteeseen, ja lisäksi aihe on ajankohtainen juuri Suomessa. Kuvailen tutkimusjoukkoa tutkimustekstissä harkiten, koska tutkittavien anonymiteetin säilyttäminen on tärkeää. Tässä tutkimuksessa anonymiteetin suojelu korostuu, koska saamelaisyhteisö on suhteellisen vähälukuinen ja tutkittavat voisivat olla helposti tunnistettavissa tarkkojen kuvailujen perusteella.

Vuorovaikutuksellinen teemahaastattelu

Tutkimuksenteon prosessissa tutkijalla on lähes aina väistämättä valta-asema haastateltavaan nähden: hän hallitsee sekä haastattelun että koko tutkimuksen kulkua ongelman määrittelystä sen tulosten julkaisemiseen saakka. Tutkijan valta-asema perustuu hänen koulutukseensa ja tutkimuksen aihepiiriin asiantuntemukseen. Toisaalta, kuten esimerkiksi Hollway ja Jefferson (2000, 84–85) pohtivat, valtasuhde on kuitenkin myös haastateltavan eduksi siinä mielessä, että tutkija on riippuvainen haastateltavan yhteistyöhalusta, kun taas haastateltava tulee toimeen ilman tutkijaakin. (Hänninen 2008, 128.)

Vuorovaikutuksellisessa ja yhteistyöhön perustuvassa, aktiivisessa haastattelussa haastateltava ja haastattelijä vaikuttavat tarinan muotoutumiseen yhdessä. Tämä on keskustelevalle haastattelumuoto, jossa haastattelijan ja haastateltavan roolit häipyvät. Sitä kautta myös tutkijan valta-asema jää taka-alalle, ja tilaa jää enemmän kerronnallisuuden luomiselle. Haastattelutilanteessa osapuolet pyrkivät ymmärtämään toistensa ajatuksia. (Denzin 2003, 146–147.) Sovellan tutkimuksessani aktivoivaa ja vuorovaikutuksellista haastattelutekniikkaa kerronnallisuuden tuottamiseksi. Narratiivisessa tutkimuksessa ajatellaan, että tarina sisältää ja välittää aina kokemuksen (Hyvärinen & Löyttyniemi 2005, 191).

Tutkimukseni tavoitteena on tuottaa myös tutkimuskumppaneille uusia näköaloja saamelaisuuden moninaisuuteen. Pyysin haastateltaviani avaamaan omaa kokemusmaailmaansa vuorovaikutuksellisen teemahaastattelun ja dokumenttifilmin avulla. Edellytys hedelmälliselle keskustelulle ja vuorovaikutukselle on luottamuksellinen ja tasavertainen dialogi, jossa tutkittava ja tutkija rakentavat keskustelua tasaveroisesti (Latvala et al. (toim.) 2004, 34).

Teemahaastattelu soveltuu tiedonkeräämisen menetelmäksi sensitiiviseen tutkimusaiheeseen, koska sen avulla voidaan tuottaa tietoa asioista, joista tutkittava ei ole tottunut puhumaan päivittäin, kuten aatteet, sisäinen identiteetti ja arvot. (Åstedt-Kurki & Heikkinen 1994, 420.) Suunnittelin etukäteen aihepiirit, joista minulla oli tarkoitus keskustella haastatteluissa. Teemahaastattelun aihepiirit muodostuivat yhdistelemällä tutkittavaan ilmiöön liittyvien teoreettisten käsitteiden, aiempien tutkimuskirjallisuudessa käsiteltyjen teemojen sekä tutkijan oman kokemustaustan, luovan ideoinnin ja intuition avulla. Tutkimusaiheeni sensitiivisen luonteen vuoksi päädyin rakentamaan teemahaastattelurungon aiheet siten, että ensimmäisiksi teemoiksi valitsin kevyet aiheet, joilla tarkoitan teemoja, jotka eivät liity identiteettiin ja syvimpään kokemukseen omasta itsestä. Haastattelun aloittaviksi teemoiksi muodostuivat siten saamen kielen oppimiseen ja kielenkäyttöön liittyvät teemat, joiden kautta kartoitin tutkittavien kielisosiologista tilannetta. Lisäksi aloittavien teemojen yhtenä tarkoituksena oli luoda luottamuksellinen suhde haastateltavaan, ja niiden kautta pystyttiin etenemään sensitiivisiin aiheisiin. Tutkimusaiheeni sensitiivinen osuus käsittelee tutkittavan suhdetta omaan identiteettiinsä ja sisäiseen kokemukseen itsestään. Lisäksi sensitiivisissä teemoissa käsitellään kokemuksia

saamen kielen puhujana kieliyhteisössä, sekä haastateltavan kulttuurista identiteettiä. Lopuksi haastattelun teemoissa käsitellään haastateltavan kokemusta ulkopuolisuudesta saamelaisessa päätöksenteossa, eli ääni-oikeuden ja saamelaisstatuksen puuttumisen merkitystä.

Teema-alueiden varmentamiseksi tulee esihaastatteluja tehdä useassa vaiheessa. Niiden avulla voidaan tarkentaa kohdejoukkoa, teema-alueita ja sanavalintoja. Esihaastattelun tarkoituksena on testata haastattelurunkoa, ja sen avulla voidaan arvioida haastattelun keskimääräinen kesto-aika. Esihaastattelujen jälkeen voidaan laatia lopullinen haastattelurunko. (Hirsjärvi & Hurme 2000, 72–73; Bell 2006, 159.)

Haastattelutilanteessa keskustelu eteni puolittain vapaasti haastateltavan ehdoilla, jolloin haastateltavalla oli mahdollisuus tuoda esiin hänelle merkityksellisiä asioita. Tämän johdosta haastatteluaineistojen keskusteluaiheet eivät ole täysin symmetrisiä keskenään, vaan jokaisesta keskustelusta kumpuavat esille tutkimuskumppanin henkilökohtaiset merkitykselliset kokemukset.

Aloitin haastattelut vuonna 2007, ja viimeisen haastattelun tein vuonna 2010. Täydentäviä haastatteluja tein vielä vuonna 2011 sähköpostin ja puhelimen välityksellä muutamien tutkimuskumppaneiden kanssa. Olen haastatellut tutkimuskumppaneita kahteen otteeseen ja kahdella eri menetelmällä. Ensimmäinen haastattelukierros oli perinteinen teemahaastattelu (ks. LIITE 4), jossa avoimesti keskustelimme asettamieni kysymysteni pohjalta. Yksittäisen haastattelun kesto oli keskimäärin pari tuntia. Haastattelun kieli määräytyi tutkimuskumppanin oman kielivalinnan mukaan joko suomeksi tai pohjoissaameksi. Haastattelun jälkeen purin äänitykset tekstiksi tietokoneelle sanasta sanaan. Litteroinnin jälkeen lähetin kirjoittamani haastattelutekstin takaisin tutkimuskumppanille luettavaksi ja kommentoitavaksi. Tällä menetelmällä halusin rakentaa haastateltavien kanssa luottamuksellisen ja interaktiivisen suhteen, jossa he itse pääsevät vaikuttamaan tutkimuksen tekoon. Samalla tutkimushenkilöt saattoivat varmistaa, että puhe vastasi heidän kertomaansa.

Tässä tutkimuksessa on kaksi aineistoa: haastatteluaineisto ja dokumentti-filmin tuottama kyselylomakeaineisto. Aineistot on koottu eri tavoilla, koska tavoitteena oli kerätä tietoa mahdollisimmin monitahoisesti. Haastattelu-

aineisto on nauhoitettu mp3-levykkeille, ja eläytymisaineisto on koottu kyselylomakkeiden avulla. Käytännössä yhdistin kyselylomakkeiden tuotaman aineiston sekä haastatteluaineiston yhteen. Se oli mahdollista, koska olin kerännyt kyselylomakkeen tiedot haastateltavien nimillä. Aineiston keräämisen tapa ei tule ilmi tutkimustekstissä, vaan niitä käsitellään yhteinäisesti kunkin tutkimuskumppanin numeroinnin mukaisesti.

4.6 Dokumenttifilmi tutkimuksessa

Olen suunnitellut filmin alusta loppuun itse tutkimukseni ongelmanasettelun pohjalta. Filmin toteuttamista ohjeisti kirjoittamani synopsis (LIITE 5). Filmiprojektin etenemisessä oli tiiviisti mukana dokumentaristi ja Saamelaisalueen koulutuskeskuksen medialinjan opettaja Anja Ahola. Dokumenttifilmin tarina liittyy pohjoisen alueen ihmisiin ja saamelaiseen kulttuuriin, ja se tarkastelee saamelaista yhteiskuntaa sisäisesti. Filmin tekijänä lähtökohtani oli, että filmi avaisi saamelaisalueella käytäviä diskursseja. Filmin syvällinen ymmärtäminen edellyttää saamen kielen hallintaa, saamelaisten historian tuntemista ja saamelaiskulttuurin tuntemista. Filmi ei aukene ja puhuttele ulkopuolisia välttämättä samalla tavalla, miten se aukenee paikalliselle väestölle.

Suunnitellessani filmiä mietin henkilöä, joka olisi valmis antamaan kasvot statuksettomalle saamelaisuudelle ja tulemaan filmin kautta julkisuuteen ristiriitaisen ja tavallaan ohuen saamelaisidentiteetin kanssa. Ohuella saamelaisidentiteetillä tarkoitan sitä, että suvun saamelaisuus on ohentunut eli että saamelaiskulttuurissa tärkeä sukuyhteys on kaventunut.

Filmi on pituudeltaan noin kuusi minuuttia. Sen sisältö on rakentunut siten, että ensimmäiset 30 sekuntia ja viimeiset 30 sekuntia ovat koskettavimmat. Filmissä tulee esille saamelaiseksi hyväksynnän kaksi tasoa: sosiaalinen hyväksyminen ja virallinen hyväksyminen. Se alkaa visuaalisesti hyvin perinteisellä kuvalla saamelaisesta poronhoidosta, minkä kohtauksen katkaisevat päähenkilön ensimmäiset sanat: ”Minua sanotaan riukuksi, ja se ei tunnu mukavalta, koska en omasta mielestä ole ihan täysriuku.” Tässä ensimmäisessä lauseessa ja ensimmäisessä kohtauksessa tulee esiin koko tutkimusteemani ydin. Statuksettomia saamelaisia ei hyväksytä saamelaisiksi, vaan heitä pidetään ulkopuolisina, eli saamelaisen tavan mukaan heitä kutsutaan riukuiksi ja lantalaisiksi. Päähenkilöä siis ei lasketa saame-

laiseksi kylässä, jossa hän elää. Jokin hänestä siis puuttuu. Saamelaisessa kulttuurissa sukulaisuus ja kotipaikka ovat ensiarvoisen tärkeitä. Jos sinua ei tunneta, etkä kuulu tunnettuun saamelaiseen sukuun, kuinka voisit olla saamelainen? Päähenkilö tuntee piston sydämessään, kun häntä riukutellaan eli kategorisoidaan ulkopuoliseksi, vaikka hänen esi-isänsä olivat saamelaisia ja hänen juurensa ovat Inarin alueella. Riukuttelulla hänet rinnastetaan eteläsuomalaisiin, vaikkapa Helsingistä Saamenmaalle muuttaneisiin ei-saamelaisiin. Tämän johdosta päähenkilö loukkaantuu riukuttelusta. Riukuttelu koetaan ulkopuolistamisen ja ehkä jopa jonkinasteisen rasismien muotona. Periaatteessa riukuttelu kuuluu saamelaiseen perinteeseen tehdä jakoa meidän ja muiden välillä, ja tarkoituksena on muun muassa nostaa saamelaisten omanarvon tuntoa. Kuitenkin se voi joskus saada epäeettisiä piirteitä.

Filmin viimeiset 30 sekuntia käsittelevät niinkään erittäin kipeää ja haa-voittavaa asiaa: saamelaisten suomalaistamista. Se koskee sekä statuksettomia saamelaisia että virallisia saamelaisia, koska heillä on luonnollisesti yhteinen historia, koska ovat samaa saamen kansaa. Statuksettomat saamelaiset suvut ovat vain kokeneet suomalaistamisen huomattavasti aiemmin kuin viralliset saamelaissuvut. Filmissä päähenkilö sanoo, että surullista on, että hänen isoäidillensä oli loppuun saakka saamelaisia halveksiva asenne. Samalla taustalla soi saamelaisen musiikintekijän Mari Boinen *Mearrasápmelažžii* (suom. *Merisaamelaiselle*), musiikki, jonka sanoitus selittää, miksi päähenkilön mummo tunsikin suurta vihaa ja häpeää omaa kansaansa kohtaan. Laulussa lauletaan, että ”muista kuka häntä on opettanut, muista mitä hän on kokenut”. Nämä sanat ilmaisevat, että kolonisaatio ei ole saamelaisten syy, vaan heidät on pakotettu luopumaan kielestään, identiteetistään, sielustaan.

Statuksettomien saamelaisten kokema kyseenalaistaminen ja kielellinen purismi tulee esille filmissä poroaitakohtauksessa, jossa vanhempi nainen ihmettelee ja kyseenalaistaa päähenkilön saamen kielen taitoa. Siinä tilanteessa päähenkilö saa kuitenkin tukea kylässä asuvalta naiselta. Visuaalisesti katsottuna päähenkilöstä saa filmissä perinteisen porosaamelaisnaisen kuvan, jolle vahva saamelainen identiteetti on itsestäänselvyys. Filmin paradoksi piilee kuvan välittämässä mielikuvassa ja päähenkilön puheessa, jotka ovat ristiriidassa. Päähenkilö paljastaa sisimpänsä ja myllerrystä,

jota hän kantaa sisällään saamelaisuuden suhteen. Toisaalta hän on saamelainen ja toisaalta ei.

Filmi antaa paikoin stereotyyppisen kuvan poroja hoitavista saamelaisista, koska vain murto-osa saamelaisista on nykyään poronhoitajia. Tutkimusjoukkoni kymmenestä ihmisestä vain kaksi on mukana poronhoidossa. Toisaalta filmin päähenkilö on myös saamenkielinen matematiikan opettaja yläasteella ja toimii myös projektin vetäjänä. Hän edustaa siten sekä moderneja että perinteisiä ammatteja, mikä kuvastaa totuudenmukaisesti pohjoista elämää.

Dokumenttifilmi eläytymisaineistona

Eläytymismenetelmä on aineistonkeruumenetelmä, jossa olennaisinta on nimensä mukaisesti se, että tutkittavat eläytyvät tiettyyn tilanteeseen. Eläytymismenetelmän keskeisenä ajatuksena on, että tutkimushenkilöitä pyydetään eläytymään johonkin tiettyyn tilanteeseen kehyskertomusten avulla ja kirjoittamaan pieni kertomus. (Eskola 1997, 5–8; Suoranta 1995, 173–179.) Eskolan ja Suorannan mukaan menetelmä on hyvin käyttökelpoinen silloin, kun halutaan selvittää ihmisten ajattelua jostakin tietystä ilmiöstä ja ajattelun logiikkaa. Eläytymismenetelmä on eettisten kysymysten osalta ongelmattomampi kuin moni muu tiedonhankintamenetelmä, koska vastaaminen on vapaaehtoista. Eläytymismenetelmässä vastaajalla on myös itsenäisempi mahdollisuus määritellä oma tuotoksensa kuin haastattelutilanteessa, jossa haastattelija voi aina kysellä tarkentavia kysymyksiä tai ohjata keskustelun suuntaa. Koska mitään uutta ei voi tuottaa täysin riippumatta menneistä kokemuksista, kirjoittamisprosessiin sisältyy roolinottoa ja eläytymistä joko omasta tai jonkun muun näkökulmasta. Vastaukset heijastavat niitä toimintatapoja ja käyttäytymismalleja sekä tilanteisiin liittyviä tuntemuksia, joita vastaajalla itsellään on ollut vastaavissa tilanteissa tai joihin hän on erilaisten sosiaalisten yhteyksien kautta päässyt osalliseksi. (Eskola & Suoranta 2008, 114–116.)

Tutkimusaiheeni sensitiivisyys tuo lisähaasteita aineistonkeruulle, joten päätin, että kerään aineistoa usealla eri menetelmällä. Eläytymismenetelmässä keskeistä on kehyskertomus eli orientaatio, joka usein on kirjoitetussa muodossa oleva teksti. Tässä tutkimuksessa orientaationa toimii tekemäni lyhyt dokumenttifilmi. Tein filmin pohjalta puoliavoimen kyselylomakkeen

(LIITE 6), jossa pyysin tutkittavia refleктоimaan filmin sisältöä annettujen kysymysten mukaan.

Kyselylomake on rakentunut yhdeksästä kohdasta, joista seitsemässä ensimmäisessä käsitellään dokumenttifilmin herättämiä ajatuksia avoimilla kysymyksillä. Kaksi viimeistä kohtaa kyselylomakkeessa liittyvät tutkimusryhmän nimeämiseen ja paikantumiseen saamelaisessa yhteisössä. Tutkimusryhmän nimeämisessä olen laittanut ehdolle kahdeksan eri vaihtoehtoa: statuksettomat saamelaiset, etäisesti saamelaiset, saamenkieliset suomalaiset, sukujuurisaamelaiset, ulkosaamelaiset, marginaalisaaamelaiset, saamelaistuneet suomalaiset. Lisäksi tutkimuskumppanilla on annettu mahdollisuus esittää omia ehdotuksia mahdolliseksi nimeksi. Tein alkuperäisen kyselylomakkeen saameksi, joten suomenkielinen on käänös saamenkielisestä. Tämä aiheutti käänöstyöhön tavallisesti liittyvän ongelmakentän, nimittäin kuinka löytää kummallakin kielellä sopivia termejä, jotka vastaavat toisiaan.

Viimeinen kohta kyselylomakkeessa käsittelee paikantumista saamelaiseen yhteiskuntaan hahmottelemani kuvion avulla. Näkökulmani saamelaiseen yhteiskuntaan on sekä kielisosiologinen että etninen. Tällä tarkoitan sitä, että saamen kielen hallitseminen ja käyttäminen ei edellytä saamelaistumista, vaan saamen kielen aktiivista käyttämistä yhteiskunnassa. Kuviossa olen rajannut saamelaisen yhteiskunnan omaksi alueekseen, jolla tarkoitan saamenkielistä yhteiskuntaa. Siihen kuuluvat saamen kielellä tapahtuvat yhteiskunnalliset toiminnot ja instituutiot, kuten saamenkielinen opetus, saamenkielinen media sekä saamenkielinen julkinen että yksityinen sektori. Saamenkielisessä yhteiskunnassa toiminnot tapahtuvat saamen kielellä. Tämä tarkoittaa sitä, että toimijoilta vaaditaan saamen kielen taitoa. Sen sijaan kuviossa ei ole taustalla ajatusta samastumisesta saamelaisuuteen, vaan saamenkielisestä toiminnasta. Tämän ajatuksen pohjalta hahmotelin yksinkertaistetun kuvion, jossa sijoitan saamenkielisessä yhteisössä toimijat ryhmiin heidän etnisen taustansa pohjalta. Yhteiskunnan sisäpuolella oleviksi ryhmiksi muodostuivat: (1) saamelaiset, virallisen määritelmän mukaan, (2) kaukaista sukujuurta olevat, hallitsevat saamenkielen ja (3) suomalaiset, jotka hallitsevat saamen kielen. Saamenkielisen yhteiskunnan ulkopuolelle rajautuvat luonnollisesti ryhmät, jotka eivät hallitse saamen kieltä. Näitä ovat: (4) suomalaiset (valtaväestö) ja (5) lappalaiset (ihmiset, jotka määrittelevät itsensä lappalaisiksi).

Tässä tutkimuksessa olen soveltanut eläytymismenetelmää ja muokannut siitä tähän tutkimukseen sopivan aineistonkeruumenetelmän. Käytin tekemääni dokumenttifilmiä tiedonkeruun virikkeenä. Lähetin postitse puoli-strukturoidun kyselylomakkeen ja dokumenttifilmin DVD-levyn muodossa tutkimuskumppaneille. Heidän tehtävään oli katsoa filmi ja vastata pyytämääni kysymyksiin ja lopuksi lähettää sekä filmi että kyselylomake omalla nimellä varustettuna takaisin minulle määräaikaan mennessä.

Olen rakentanut tätä tutkimusta yhdistämällä visuaalisia tieteen tekemisen metodeja perinteisen kirjoitetun tekstin rinnalle. Päädyin tähän ratkaisuun useista eri syistä. Lähtökohtaisesti minua tutkijana kiinnostivat yleisesti tieteenteon suomat mahdollisuudet käyttää monipuolisuuttani ja luovuuttani hyväksi tutkimuksen teossa ja tuoda tutkimani ilmiö esille monimetodisesti. Halusin myös kokeilla uusia tutkimusmetodeja tutkimuksen kentällä sekä yhdistellä eri metodeja poikkitieteellisesti ja eri tieteenalojen rajoja rikkoen. Visuaalisuus kulminoituu tässä tutkimuksessa dokumenttifilmin muotoon, jonka olen itse käsikirjoittanut, ohjannut ja pääosin myös kuvannut. Dokumenttifilmin tekee etnografiseksi se, että filmiä koskevat valinnat voidaan perustella tieteen tekemistä tukevilla perusteilla. Toisin sanoen tutkimusfilmissä jokainen kuva, ääni ja yleensä filmin rakenne täytyy voida perustella tutkimuksellisella päämäärällä (Pink 2007, 23).

Asetin dokumenttifilmille monta tavoitetta ja roolia tutkimusprosessissa. Ensinnäkin filmi toimii tutkimuksessa aineistonkeruun välineenä, joka mahdollistaa tutkimuskumppaneiden tunnetiedon keräämisen aiheesta sekä myös madaltaa mahdollista kynnystä puhua sensitiivisestä aiheesta. Toiseksi filmi on visuaalinen osa tutkimusta, joka on rakentunut etnografisen tiedon prosessoinnin tuloksena (Pink 2007, 21). Filmissä yhdistyvät tutkimusongelmat, tutkimuksen viitekehys, teoreettinen ajattelu, tutkittavan ja tutkijan kokemusmaailmat sekä taiteellinen luovuus. Kolmanneksi koin tarvetta tuoda tutkimani ilmiö visuaaliseen muotoon aihetta ympäröivän tabuisuuden, myyttisyyden ja vaientuneisuuden tiedostamiseksi ja purkamiseksi. Filmii toimii tutkimani ilmiön näkyväksi tekemisen välineenä ja emansipatorisena vaikuttimena eli tutkimuskumppaneita voimaannuttavana tekijänä. Filmin avulla tutkimuskumppanit voivat avata ja verrata kokemuksiaan.

4.7 Aineiston analysointi

Laadullisen aineiston analyysin tarkoituksena on uusien merkitysten rakentaminen. Analyysin avulla aineistoa selkeytetään ja näin tuotetaan uutta tietoa tutkittavasta ilmiöstä. Aineiston analyysissa on kysymys laadullisen aineiston järjestämisestä siten, että sen avulla jäsennetään vastauksia tutkimusongelmiin. (Eskola & Suoranta 2008, 137, 225.) Tässä tutkimuksessa lähestymistapana on narratiivinen tutkimus. Matti Hyvärinen (2006, 17) kiteyttää narratiiviseen tutkimukseen analyysiin liittyvän erikoispiirteen näin: ”valitettavasti ei ole olemassa sellaista valmista pakettia, jonka nimi olisi narratiivinen analyysi”.

Tutkimuksessani narratiivisen analyysin tehtävänä on pyrkiä hahmottamaan, millaisia kertomuksia statuksettomat saamelaiset kertovat paikantumisestaan saamen kieleen ja saamelaisuuteen. Tutkimuksessani narratiivisen analyysin kohteena ovat statuksettomien saamelaisten haastattelut. Analyysissa statuksettomien saamelaisten paikantumista eritellään heidän omaan kerrontaansa perustuen liittämällä teorioiden käsitteitä ja näkökulmia analyysiin. Analyysin tarkoituksena on osoittaa, millaisia ajattelu- ja toimintatapoja, merkityksiä ja asenteita statuksettomilla saamelaisilla on tutkimuskohteena olevasta ilmiöstä, saamen kielestä ja saamelaisuudesta. Laadullisen aineiston analyysissa on usein hedelmällistä käyttää useita analyysimenetelmiä (Eskola & Suoranta 2008, 161).

Sovellan analyysissä aineistolähtöistä sisällönanalyysin menetelmää, joka voidaan yhdistää Amia Lieblichin, Rivka Tuval-Mashiachin ja Tammar B. Zilberin (Lieblich et al. 1998) mukaan narratiivisen tutkimuksen haastatteluaineiston käsitteellistämiseen ja tulkintaan. Tässä narratiivisessa tutkimuksessa aineistolähtöinen sisällönanalyysin menetelmä konkretisoituu siten, että aineistoa tarkastellaan eritellen, yhtäläisyyksiä ja eroja etsien ja tiivistäen. Sisällönanalyysin avulla tutkittavasta ilmiöstä pyritään muodostamaan tiivistetty kuvaus, joka kytkee tulokset ilmiön laajempaan kontekstiin ja aiheeseen liittyviin muihin tutkimustuloksiin (Tuomi & Sarajärvi 2002, 105). Aineistolähtöinen sisällönanalyysi on haastatteluaineiston analyysimenetelmänä silloin, kun aineiston käsittely perustuu loogiseen päättelyyn ja tulkintoihin. Aluksi aineisto pilkotaan pienempiin osiin, sitten seuraa käsitteellistämisen vaihe ja lopuksi aineisto kootaan uudella tavalla loogiseksi ja tutkimuksen kannalta mielekkääksi kokonaisuudeksi. Toisin sanoen sisällönanalyysissä muodostetaan tulkintoja kategorisoimalla laajaa

haastatteluaineistoa ja yksinkertaistamalla empiiristä aineistoa kuvaavat teemat. Päätelmiä pyritään tekemään aineistoa pelkistämällä, ja olennaista tietoa abstrahoidaan teoreettisen käsitteistön muodostamiseksi. Tässä tutkimuksessa sisällönanalyysin avulla etsitään kertomusten merkityksiä, ja niistä muodostettujen johtopäätösten tavoitteena on ymmärtää tutkittavia heidän omista lähtökohdistaan. (Tuomi & Sarajärvi 2002, 110–119.)

Käsittelin ensimmäiseksi haastatteluaineiston sitä mukaa, kun olin suorittanut kunkin haastattelun. Purin haastatteluaineiston tietokoneellani tekstiksi siten, että merkitsin kuhunkin haastattelutekstiin tarkat tiedot haastateltavasta ja haastattelutilanteesta. Siten minulla oli helppo tunnistaa kunkin tutkimuskumppanin haastattelu, perehtyä haastatteluiden sisältöön tarkemmin lukemalla niitä useita kertoja läpi sekä tekemällä ensimmäisiä alustavia ja karkeita jaotteluita analyysin pohjaksi. Perusteellisen ja syvällisen analyysin ja tulkinnan edellytyksinä onkin tärkeää tuntee haastatteluaineisto läpikotaisin (Eskola & Suoranta 2008, 151). Alustavat jaottelut haastattelumateriaalista tein käyttämällä teemahaastattelurungon kysymyksenasetteluita hyväkseni. Niiden avulla löysin materiaalista keskeisiä teemoja, joista haastateltavat puhuivat. Sen lisäksi luin haastattelumateriaaleja vapaasti ilman etukäteisoletuksia ja poimin niistä itsestään nousevat teemat. Näitä aineistosta esille nousevia teemoja en ollut kysynyt teemahaastattelussa, vaan ne nousivat tutkittavan omasta kokemusmaailmasta ja merkityskentistä. Tärkeää oli löytää tutkimusongelmien kannalta olennaiset asiat.

Haastatteluaineisto on litteroitu ja teemoiteltu siten, että haastatteluissa esiin nousseet teemat on ryhmitelty Jari Kekäleen (2006, 107) kehittelemän mallin mukaiseen analyysitaulukkoon, johon kokosin statuksettomien saamelaisten haastatteluista nousevat merkittävimmät tarinat ja tarinanosat teemoittain (taulukko 5, taulukko 6). Kekäle muotoilee analyysitaulukon funktioksi narratiivisen tarinan juonenkulun ja yhteisten nimittäjien hahmottamisen. Anonymisoimisen varmistamiseksi joitakin yksityiskohtia on syytä häivyttää ja jättää pois. Kaavion avulla voi tarkastella luokittain, onko ryhmän sisällä samanlaisuutta tai erilaisuutta kyseisissä kohdissa ja miettiä, miten ilmiötä voisi tulkita. Eli kaavion keskeinen tehtävä on helpottaa tulkintaa. (Kekäle 2006, 108.) Tutkimuksessani Kekäleen kehittelemän mallin sovellus toimii tutkimukseni analyysin apuna. Analyysitaulukon käyttö helpotti ja nopeutti analyysin tekemistä, koska alustava teemoittelu

ja tekstin karsinta oli siinä vaiheessa jo suoritettu. Muotoilin aihekokonaisuuksista erilliset taulukot saamen kielen ja saamelaisuuden paikantumisen perusteella.

Taulukko 5. Analyysin jäsenitys saamelaisuuteen liittyvän paikantumisen perusteella.

Juuret	Paikka	Itseidentifikaatio	Sosiaalinen identiteetti	Gákti	Saamelaismääritelmä	Kehitysehdotukset
hyvin tärkeät	saamelaisalueen ulkopuolella	ei jyrkkää rajaa ja joustavuus paikantumiseen, kala vedessä -tunne, mieluummin saamelainen kuin lappalainen	”seaguhuvvon”, sekoitus, jossa on suomalaista ja saamelaista	ei	ammattillisesti tärkeää tulla hyväksytyksi saamelaisena	muiden saamelaisen ja suomalaisten hyväksyntä tärkeää, välitilan tunne, kun ei hyväksyntää
innostivat saamen kielen opiskelemaan	saamelaisalueen ulkopuolella	väli-tila	monikulttuurinen sekoitus, tyytyväinen tilanteeseen	kyllä	ei kantaa	ei ehdotuksia
verenperimällä ei merkitystä ihmisen identiteetille	saamelaisalueen ulkopuolella	annan muiden määrittellä mihin kuulun	oma identiteetti ja alkuperä tärkeitä, ei korosta saamelaisuutta puheissa	kyllä	kun toimii saamelaisessa ympäristössä nousee kysymys, miksei voi äänestää saamelaiskäräjien vaaleissa	ehdottaa laajentamista syntyperään ja itseidentifikaatioon
samastuu saamelaiseen sukuunsa	saamelaisalue	ei voi tunnustaa julkisesti saamelaisuuttaan, koska muut ihmiset eivät tunnustavatsit, se olisi kuin sodanjulistus	vastaa yleensä, että on saamen-sukuinen, muttei voi äänestää saamelaiskäräjävaaleissa	ei	suomalaistamispolitiikka pilannut tilanteen, henkilökohtaisesti merkittävä todella paljon	saamelaisrekisteri on avoin haava, myös omien lasten kannalta, mieluummin määritelmä arvokysymys kuin montako pisaraa veressä on puhdasta saamelaista verta
juuret antavat turvallisuuden tunnetta	saamelaisalue	vaikea kysymys, lappilainen ja suomalainen	saamelaiset juuret	ei	kieli ja kulttuuri tärkeitä	nykyinen käytäntö sopiva

Juuret	Paikka	Itseidentifikaatio	Sosiaalinen identiteetti	Gákti	Saamelaismääritelmä	Kehitysehdotukset
etsii lisää tietoa juuristaan, saamelaiset juuret vaiettu asia suvussa	saamelaisalue	ei tunne olevansa	vaikea kysymys	ei	todella tärkeää, että määritelmässä kohta, että pitää tuntea itsensä saamelaiseksi	ei osaa esittää mitään parannusta, toimiva nykyisellään
juuret sitovat sukulaiset yhteen, etsii sukulaisiaan	saamelaisalueen ulkopuolella	tunne sekamaisuudesta ja sekasikiöisyydestä	saamelainen	kyllä	puoli-ihmisen tunne, kuin vammainen	ei
juuret hyvin tärkeät, joita ilman olisi sairaas	saamelaisalue	tunne että on saamelainen	on ja ei ole	kyllä	ei	kaipaa dialogia saamelaisuudesta ja siitä, mikä tilanne on, haluaa kulttuurista tunnustusta ja kollektiivisuuden tunnetta
juuret tärkeät	saamelaisalueen ulkopuolella	mettäsuomalaisia tai metälappalaisia, lappilaisia tai sanottakkoon miksi haluaa	ei lantalainen, muttei puhtaasti saamelainena	ei	ei	ei
pelkää selvittää juuriaan, jotta ei tule yhdistetyksi lappalaisliikkeeseen	saamelaisalueen ulkopuolella	kokee olevansa enemmän saamelainen kuin suomalainen	”en mie tiä mitä mie vastaan, mie varmaan vaihtelevasti vastaan, jotenki kiertelen kaartelen”	kyllä	varmaan hyvä	yhteisön hyväksyntä tärkeää

Haastattelut on suoritettu alustavien teemojen perusteella, mutta vapaasti keskustellen. Haastatteluista nousevien teemojen perusteella rakensin taulukkojen 5 ja 6 tiedot. Taulukon 5 ensimmäiseen sarakkeeseen kokosin haastateltavien keskeisiä kokemuksia saamelaisuuteen ja saamelaisjuuriin liittyvistä kokemuksista. Kartoitin tutkimuskumppaneiden suhdetta saamelaisuuteen, kokemuksia ja suvussa mahdollisesti kulkeneita perimätietoja saamelaisista juurista. Toisessa sarakkeessa tulee ilmi tutkimuskumppanien olinpaikka. Kolmanteen kohtaan keräsin merkittäviä tarinoita ja tunteita tutkimuskumppaneiden sisäisistä kokemuksista saamelaisuudesta.

Neljäntenä käsitellään sosiaalista minää, eli mitä haastateltavat kertovat muille ihmisille omasta saamelaisuudestaan ja samastumisestaan. Viidennessä sarakkeessa käsitellään *gáktiin* eli saamenpukuun liittyviä puolia. Kahdessa viimeisessä sarakkeessa on koottuna haastateltavien ajatuksia saamelaispolitiikasta, erityisesti nykyisestä saamelaismääritelmästä ja siihen mahdollisesti liittyvistä kehittämistarpeista ja tutkimuskumppanien esittämistä tulevaisuusskenaarioista.

Taulukossa 6 selvennetään saamen kielen analyysirunkoa, jossa nousevat esiin saamen kielen oppimisen motivaatiotekijät, saamen kielen opiskelun väylä, lapsuuden kieliympäristö, kielen domeenit, kielen käyttötilanteet ja saamen kielen käyttöön liittyviä kokemukset. Kielen domeenit tarkoittavat Fishmanin (1999 (toim.), 235–239) mukaan tyypillisimpiä kielenkäyttöalueita, joita ovat esimerkiksi koulu, ammatti, kirkko, media ja muut viralliset tilanteet, perhe, ystävät, uskonto, koulutus ja työ. Kokosin kielisosiologisen tutkimusaineiston omaan taulukkoonsa, johon on kerätty keskeisimmät saamen puhumiseen ja sen opiskeluun liittyvät teemat. Teemat olen hahmotellut kielisosiologisessa tutkimuskirjallisuudessa esiteltyjen käsitteiden valossa.

Taulukko 6. Saamen kielen analyysirunko ja saamenkieliset statuksettomat saamelaiset.

Motivaatiotekijät	Kielenopiskelu	Lapsuuden kieliympäristö	Kielenvalinta	Kielenkäyttöalueet	Kokemus saamen puhumisesta
oma historia ja saamelaisuus, identiteetti	toisen asteen oppilaitos	suomenkielinen ympäristö, koulu ja perhe suomenkielinen	joka päivä, aina kun mahdollista	lapset ja puoliso, saamenkieliset sukulaiset	ympäristö tukee
saamelaiset juuret innostivat sekä muutto saamenkieliseen yhteisöön	itseopiskelu	suomenkielinen ympäristö, koulussa myös vähän saamea	joka päivä, saamenkielisten kanssa, en käytä saamea jos seurassa joku jota sitä ei hallitse	työtoverit, ystävät, kieliyhteisö	alku raskasta, ujous ja pelko siitä, että kieliyhteisö pilkkaa huonoa kielitaitoa, ystävät tukivat.
saamenkielinen ystäväpiiri	itseopiskelu	porosanasto ja paikannimistö	joka päivä, aina kun mahdollista	puoliso, perhe, työtoverit, ystävät	suomi unohtuu
identiteetti	toisen asteen oppilaitos	suomenkielinen ympäristö	viikoittain, kieliympäristö määrittelee käytettävän kielen	sukulaislapset, perhe, työtoverit satunnaisesti	huono kielellinen itsetunto

Motivaatio-tekijät	Kielenopiskelu	Lapsuuden kieliympäristö	Kielenvalinta	Kielenkäyttö-alueet	Kokemus saamen puhumisesta
juuret	toisen asteen oppilaitos	suomenkielinen ympäristö	viikoittain, aina kun mahdollista	työtoverit, ystävät	ei ole tunteiden kieli
juuret	korkea asteen opinnot	suomenkielinen ympäristö	viikoittain, aina kun mahdollista	ystävät	–
juuret, suku	itseopiskelu	monikielinen ympäristö	viikoittain, aina kun mahdollista	ystävät	–
ympäristö	toisen asteen oppilaitos	porosanasto	joka päivä, aina kun mahdollista	ystävät	–
ympäristö	peruskoulu	saamenkielinen ympäristö	joka päivä, aina kun mahdollista	lapset, perhe, ystävät, työtoverit	luonnollista

Teemoittelun jälkeen analyysin runko hahmottui siten, että materiaali jäsenneltiin teorian, tutkimuskysymysten ja aineistosta nousseiden teemojen mukaan. Käsittelin aineistoa analyysitaulukkojen avustamana sisällönanalyysin menetelmällä, jota Hyvärinen nimittää temaattiseksi luennaksi (Hyvärinen 2006, 17). Temaattinen luenta tarkoittaa tutkimuksessani sitä, että saamelaisuuden paikantumisesta nousi esille seitsemän eri tekijää, jotka kuvaavat statuksettomien saamelaisten suhdetta saamelaisuuteen: juuret, paikka, itseidentifikaatio, sosiaalinen identiteetti, *gákti* (saamenpuku), saamelaismääritelmä ja kehitysehdotukset. Suhteessa saamen kieleen kohosivat merkittäviksi tekijöiksi saamen kielen käyttö keskeisillä domeeneilla, mikä kuvastaa tutkimusryhmän käänteistä kielenvaihtoa. Prosessi on edennyt yksikielisydestä toiminnalliseen kaksikielisyteen ja aktiiviseen rooliin pohjoissaamen kieliyhteisössä.

Olen käyttänyt runsaasti haastattelusitaatteja tekstissä, joilla voi olla Pirjo Savolaisen (1991, 454) mukaan neljä erilaista tehtävää: sitaatteja tai tekstioitteita voidaan käyttää tutkijan tekemän tulkinnan perusteena, aineistoa kuvaavana esimerkkinä tai tekstin elävöittämisenä, tai niistä voidaan tiivistää pelkistettyjä kertomuksia. Itse teemoittelu ja sitaatit eivät vielä osoita analyysia, vaan siihen edellytetään myös teoreettinen vuoropuhelu empiirisen tekstin rinnalla. Tällöin teoria ja empiria kommunikoivat keskenään, ja sitä voidaan jo kutsua aineiston analyysiksi ja tulkinnaksi, jota on väitetty myös laadullisen tutkimuksen ongelmallisimmaksi vaiheeksi (Eskola & Suoranta 2008, 145).

5 SAAMENKIELISTEN STATUKSET- TOMIEN SAAMELAISTEN PAIKAN- TUMINEN

5.1 Saamelainen sukutausta

Tässä luvussa jäsen­nän statuksettomien saamelaisten paikantumisen ja identiteettien ilmentämisen muotoja. Aluksi tuon esiin heidän saamelais­sukujensa tarinoita, siihen liittyvää perimätietoa ja myös heidän suhtautumistaan saamelaisiin juuriin. Seuraavaksi tarkastelen statuksettomien saamelaisten identiteettiä ja paikantumista monista eri näkökulmista. Käsitte­len statuksettomien saamelaisten saamelaisuuteen paikantumista henkilöiden omakohtaisten kokemusten perusteella. Keskeinen kysymys on tuntevatko he kuuluvansa saamelaisen yhteisön ulko- vai sisäpuolelle, ja millä tavalla he näistä lähtökohdista tuovat sisäistä identiteettiään esille sosiaalisissa tilanteissa. henkilöiden subjektiiviset kokemukset muutetaan narratiivisen tutkimuksen keinoin tarinaksi, joka tässä tutkimuksessa rakentuu ja ilmenee moniäänisenä ja heterogeenisena.

5.1.1 Saamelaisen sukutaustan merkitys

Lehtolan mukaan sukutausta on saamelaisuudessa on tärkeä tekijä (2012). Sukutausta ja juuret ovat keskeisiä puhuttaessa paikantumisesta yhteisöön. Saamelaisen käsityksen mukaan maailmankuva hahmottuu ja elää arkisten töiden keskellä yhteistyössä suvun kanssa. Suvun merkitys korostuu elet­täessä perinteisissä elinkeinoissa, koska perhe ja suku ovat sekä sosiaalisia että taloudellisia yksiköitä. Ihminen on siten sukunsa välityksellä osa yhteisöä. Kullakin perheellä ja suvulla on oma toiminta-alueensa, joiden myötä opitaan tuntemaan luonto ja olemaan osa sitä. Ympäröivän yhteiskunnan kanssa sovussa eläminen on saamelaisille tärkeää (*eallit soabalaččat*). (Helander 2000, 172.) Vanhan saamelaisyhteiskunnan perusyksikkö oli *siida* eli lapinkylä. Siida oli perheiden ja sukujen muodostama yhteisö, joka jakoi jäsentensä kesken esimerkiksi peuranpyynnin ja sen tuoton ja yhdistettyjen porokarjojen paimentamisen. (Pentikäinen 1995.) Maorien epistemologiassa *whakapapalla* eli sukujuurilla ja esi-isillä on keskeinen

yhteys identiteettiin ja näin ollen paikantumiseen maoriyhteisössä. Tiedot sukujuurista kulkevat perimätietoma suvuittain. (Te Riton 2007, 1.)

Tässä tutkimuksessa keskiössä on statuksettomien saamelaisten polveutuminen saamelaisista suvuista. Tutkimukseni ongelmanasettelu pohjaa tähän tietoon. Tutkimukseni toinen keskeinen tutkimusongelma pyrkii vastaamaan statuksettomien saamelaisten saamelaisuuteen paikantumisen kysymykseen, ja siinä saamelaisten sukujuurien merkitys on olennainen. Saamelaissukujensa tarinoiden avulla he paikantavat itsensä ja liittävät näin itsensä osaksi sukuaan. Tutkimuksessani statuksettomien saamelaisten tieto saamelaisista juurista on kulkenut heidän suvuissaan perimätietona sukupolvelta toiselle. Tarkoitan perimätiedolla sukupolvelta toiselle siirtyneitä tietoja suvun alkuperästä. (Ks. Te Riton 2007.)

Saamelaisen sukutaustan selvittämisen tavoitteena on kartoittaa tutkimuskumppaneideni sukujuurten merkitys. Tarkastelen tutkittavieni suvuistaan tuottamia kertomuksia ja heidän tietojaan saamelaisista esivanhemmistaan. Haastateltavani tuottavat tietoa pohtimalla sukujuuriaan ja kertomalla tarinoita sukunsa vaiheista ja ihmisistä. Tiedot perustuvat joko sukukirjojen tietoihin, jos sellaisia on ollut saatavilla tai haastateltavat ovat niistä tienneet ja/tai suvussa kulkevaan suulliseen tietoon. Näihin sukupolvelta toiselle siirtyviin tietoihin perustuen tutkittavat tuovat esiin omaa paikantumistaan suhteessa esivanhemiinsa.

Tutkimusryhmäni on hyvin heterogeeninen puhuttaessa saamelaisista sukujuurista. Haastateltavieni tiedot suvun vaiheista vaihtelevat. Osa on kasvanut pienestä pitäen siihen, että saamelaista taustaa on pidetty luonnollisena osana perhettä. Toisessa ääripäässä ovat kokemukset siitä, että saamelaisuutta on hävetty ja sitä on koettu piilottaa. Osalla tutkittavistani on varsin perusteelliset tiedot suvun vaiheista, ja osa on vasta selvittämässä näitä tietoja, kun taas osa informanteistani sijoittuu jollekin välille näiden kahden ryhmän väliin. Selityksenä vaihteleviin tietoihin voi olla se, millainen rooli saamelaisuudella on kunkin henkilön suvussa. Toisin sanoen miten saamelaisuus koetaan tai on koettu ja miten tärkeänä se suvussa nähdään.

Seuraava haastateltava on tutkimuskumppaneistani kaikkein tietoisin sukunsa vaiheista. Hänellä on tarkkaa tietoa oman sukunsa alkuperästä ja sen

vaiheista. Nämä tiedot hän on omaksunut sukulaisten kertomana. Aineistokuvaus suvun historiasta ilmentää saamelaisten sukujen ja sukulaissiteiden pirstaloitumista sekä saamelaisten sukunimien ja kielen katoamista historiallisella saamelaisalueella. Tutkimuskumppanin kertomuksesta ilmenee viime vuosisatoja värittänyt porosaamelaissukujen muuttoliike (ks. Aikio 1988; Linkola 1967). Tässä tarkoitetaan rajasulkuja ja ahtaita laidunmaita. Sukuja on kautta aikojen ajanut liikkeelle ahtaaksi käyneet porojen laidunmaat. Tällaista liikekannalla oloa on tapahtunut erityisesti rajasulkujen yhteydessä, kuten esimerkiksi 1809 Ruotsin ja Suomen välisen rajasulun yhteydessä (Itkonen 1945). Lisäksi muuttoa aiheuttivat 1850-luvun levottomuudet Norjan Koutokeinossa sekä Norjan ja Suomen välinen rajasulku vuonna 1852, jolloin useita sukuja Koutokeinosta siirtyi tokkineen Suomen alueelle (Pedersen 2008). Raitiolappalaisuus haastattelussa viittaa elinkeinoon, joka tarkoitti, että raitiot hankkivat elantonsa omia ja muiden poroja hoitamalla. Rasmussen mainitsee selvityksessään, että raitiot kulkivat paljon, mutta ei tiedetä aivan tarkkaan miksi. Saamenhistoria on faktatiedon puutteen vuoksi vaikeasti tutkittava aihe. Lähestulkoon kaikki esillä oleva tieto perustuu mystisiin tarinoihin tai Paulaharjun tekemiin haastatteluihin. Raitiolappalaisuutta on tutkittu vähän. (Rasmussen 2008.)

Erika: Mas dihtet, ahte dus lea sámevarra?

Fuolkkit leat muitalan. Dat lea leamašan álo dihtosis, ahte min sogas lea sámevarra. Áibbas juo mánnávuođa rájes, dat ii leat leamašan makkárga suollemasvuohta. Áhčči lea muitalan, go dat lea áhči bealde. Diehtu lea seilon, ahte dat leat boahtán guvlui raitiolappalaisina. Álggos boahtán Kolari guvlui ja de boahtán dán min gillái. Dat leat oastán vissa dálu ja leat šaddan dálolažžan. Maiddái boazodoallu lea seilon, dat ii leat jávkan. Áhčis leamašan bohccot, muhto dat lea vuovdán daid mu čeahcái ovdalgo mun lean riegádan. Mu vieljas leat gal bohccot, son lea álggahan ođđasit dan min soja boazodoalu.”

Käännös:

Erika: Mistä tiesit, että sinussa on saamelaista verta?

Sukulaiset ovat kertoneet. On aina ollut tiedossa, että meidän suvussa on saamelaista verta. Jo lapsuudesta lähtien olen tiennyt – se ei ole ollut mikään salaisuus. Isäni on kertonut,

koska saamelaisuus tulee isän puolelta. Tieto on säilynyt, että he (suvun raitiolappalaiset) ovat tulleet aluksi Kolarin alueelle ja sitten tänne meidän kylään. He ovat ilmeisesti ostaneet talon ja alkaneet talollisiksi. Myös poronhoito on säilynyt, se ei ole hävinnyt. Isälläni on ollut poroja, mutta hän on myynyt ne sedälleni ennen kuin synnyin. Veljelläni kyllä on poroja. Hän on alkanut uudelleen hoitamaan poroja suvussamme. (Tutkimuskumppani 5.)

Tutkimuskumppanin suvussa on kulkenut perimätieto saamelaisuudesta myös kirjallisuudessa mainitun Akmeelin (ks. Carpelan 1967; Paulaharju 1979/1939) tarinan muodossa. Haastateltava kokee saamelaiset juurensa ajallisesti kaukana oleviksi. Hän merkityksellistää saamelaisuutensa perimätiedon menneisyydestä peräisin olevan suvussa kerrotun kuuluisan tarinan avulla:

Mánnán orron Soađegilis. Juo uhccin mun lean gullan máidnasiid dan birra, mo min sogas leamašan sápmelaččat don dolin. Daddjui ovdamearkan, ahte mii leat muhtin Akmeelinoaiddi fuolkkit, Soabbárat. Muhto dat soittii dušše legenda. Mun dihten dán, dat bázi mu millii ja geasuhii dieđusge.

Käännös:

Lapsena asuin Sodankylässä. Jo pienestä pitäen olen kuullut kertomuksia siitä, miten meidän suku on ollut ennen muinoin saamelainen. Sanottiin esimerkiksi, että olemme erään noita Akmeelin sukulaisia, mutta se voi olla ollut legendaa. Tiesin sen, mutta se jäi minun mieleeni ja kiinnostasi siksi tietysti. (Tutkimuskumppani 2.)

Joillekin tutkimuskumppaneille suvun saamelaistausta on melko tarkassa tiedossa, mutta esimerkiksi ilmiö lehtolapsista, avioliiton ulkopuolella syntyneistä, on aiheuttanut epätietoisuutta ja epävarmuutta suvun tarkemmista vaiheista. Epätietoisuus suvun vaiheista voi olla häpeän seurausta, jos asiasta ei ole haluttu ja voitu puhua. Tästä huolimatta tutkimuskumppani samastuu saamelaisuuteen liittyvään puoleen suvun tarinasta. Tämä seikka tutkimusaineistossani ilmentää alkuperäiskansaansa identifioitumisen

voimakkaan merkityksen. Saamelainen jatkuvuus edellyttää samastumista narratiiveihin suvun saamelaisuudesta.

Koska isoisä on tuommainen lehtolapsi, eli avioliiton ulkopuolella syntynyt. On vain sanottu, että hän on lappalainen tai että sen isä oli lappalainen. Mutta mummo ei ole kirjoittanut mihinkään, että kuka se oli se isä. Tietenki vois jollaki tavalla selvittää, jos olis oikein ahkera. Ottaa selvää, kuinka kirkonkirjoja tutkitaan. Sillä tavalla se vois selvitä sitte. – Ehkä silloin, kun olin jo aikuisiässä, ja on uskallettu sanoa, että isoisä oli lehtolapsi, ja on aateltu, että tuo ei enää kärsi siitä, kun on semmoinen vähän häpeällinen tausta. Mutta ei sitte kuitenkaan, niinku tarkemmin selitetty. (Tutkimuskumppani 7.)

Saamelaisuuteen samastutaan vaikeuksista ja yhteisön yksilöille tuottamasta häpeän tunteesta huolimatta. Ihmisen oman taustan, sukujuurten selvittäminen ja merkitys sekä henkilön itsensä oman taustan hyväksyntä ovat tulkintani mukaan joissakin tapauksissa jopa yhteisön aiheuttaman stigmatisoinnin ylittävää. Tällä tarkoitan sitä, että henkilö on valmis samastumaan saamelaisuuteen häpeästä ja leimaamisesta huolimatta. Ilmiötä voidaan selittää *indigenous identity* -käsitteen (Gegeo 2001) avulla, jossa samastuminen alkuperäiskansaansa korostuu. Tutkimuskirjallisuudessa kulttuurisella jatkuvuudella (*cultural continuity*) viitataan ylisukupolvisen henkisen perinnön, kuten identiteetin, arvojen ja maailmankuvan siirtymiseen sukupolvien jatkumossa. Kulttuurinen jatkuvuus sitoo ihmisen sukunsa sukupolvien ketjuun ja liittää hänet osaksi sukhistoriaansa (ks. Gezentsvey 2008; Unesco, kulttuurista moninaisuutta koskeva yleismaailmallinen julistus 2001.)

Eräissä tapauksissa saamelaisuus voidaan kieltää stigmatisoinnin aiheuttamien seurausten vuoksi. Taustalla voi vaikuttaa tunne ihmiseen itseän kohdistuvasta halveksunnasta, arvottomuudesta ja toivottomuudesta. Häpeä vaikuttaa olevan hyvin varhaista ja syvällä persoonallisuudessa piilevää. Häpeän tunteeseen liittyy usein myös avuttomuus, vahva tunne siitä, ettei asioille voi tehdä mitään. Kelpaamattomuus voidaan tiivistää hetkeksi, jolloin pyydetään ihmisten hyväksyntää ojentamalla kädet sitä varten, mutta tämä evätään. Se on syvän häpeän, kelpaamattomuuden ja

pelon tila. Häpeä aiheuttaa haitallisia vaikutuksia ihmisen psyykelle ja toimintakyvyille, ja häpeän tunteita on vaikea näyttää ja kertoa toisille ihmisille. Kaikkiin kulttuureihin sisältyy jossain muodossa kunniakäsitys: ”kasvojen säilyttäminen” on perinteisesti tärkeää. (Jakola 2005, 94–96). Itkonen (1945) kirjoittaa, että esimerkiksi Sompion alueella jo 1800-luvun keskivaiheilla saamelaiset nuoret halusivat peitellä saamelaisuuttansa. Tämä kuvastaa mielen kolonisaatiota, jossa kolonisaation vaikutukset ulottuvat ajatuksen tasolle ja saavat alkuperäiskansan pitämään omaa kieltään ja kulttuuriaan alempiarvoisempina kuin valtaväestön kieltä ja kulttuuria (Balto 2008, 26; Ngūgĩ 2009). Tove Skutnabb-Kankaan (2000, 312) mukaan alkuperäiskansan stigmatisointi tällä tavoin voi olla tehokas tapa kolonisoida alkuperäiskansa ja voi johtaa äärimmilleen vietyinä jopa kielelliseen kansanmurhaan.

Tutkimusaineistossani ilmenee, että perimätietoa saamelaisuudesta on salailtu ja yritetty piilottaa. Tulkintani mukaan vähäinen tieto saamelaisesta alkuperästä perimätiedon kautta voi juontua suvun tavasta kieltää saamelainen tausta puhumattomuuden ja kieltämisen kautta. Saamelainen tausta on kuitenkin jossakin vaiheessa tullut ilmi haastateltavalle.

Saamelaisuudesta ei ole puhuttu. Kun pääsin opiskelemaan saamelaista kulttuuria, niin osasin sitten vasta kysyä mummolta, että hei, miksi minun isomummolla on saamelainen nimi ollu.

Erika: Onko saamelaisuus ollut vaiettu asia?

Joo, olen kovasti yrittänyt kysellä, kun kiinnostais. Mutta se tuntuu olevan mummolle aika vaikea asia, mummo ei halua siitä puhua. (Tutkimuskumppani 6.)

Joidenkin haastateltavieni kertomukset peilaavat saamelaisten assimilaation jälkiä, jotka ovat voineet aiheuttaa negatiivisen itsekuvan ja stigmatoidun saamelaisidentiteetin. Haastateltavan isänäiti on kokenut saamelaisuuden taakaksi ja halunnut piilottaa oman saamelaisuutensa solvaamalla saamelaisia. Haastateltava on selvittänyt saamelaista taustaansa tutkimalla suku- ja kirkonkirjoja, joista hän on saanut varmuuden polveutumisestaan saamelaisesta suvusta. Isänäiti kaikesta huolimatta ei kyennyt siirtämään halveksivaa asennettaan lapsenlapsensa, vaan se aiheutti käänteisen

ilmiön: lapsenlapsi otti selvää juuristaan ja opetteli saamen kielen. Joissakin tapauksissa uhattu identiteetti kääntyy voimavaraksi ja tukee identiteetti-prosessia (Liebkind 1994).

Mutta saamelaisuudesta ei isä koskaan puhunut. Tietysti hän ei koskaan ollutkaan kotona kuin lyhyitä aikoja, kun ehti elää meidän kanssamme taikka me ehdimme elää hänen kanssansa. Mutta äiti kertoi, että me emme voi olla ainoastaan suomalaisia, vaan että meissä on vähän saamelaista verta myöskin, vaikka hän ei tiennytkään enempää asiasta. Meidän isän äidillä taasen oli aivan toisenlainen näkökulma asiaan. Hän asui meidän luonamme – hänen kauttansa nimenomaan olisi tullut meille ne saamelaiset esivanhemmat, mutta hän aina kielsi sen ja puhui itse saamelaisista hyvin rumasti. (Tutkimuskumppani 8.)

Tutkimuksessani nousee esiin narratiivien merkitys ylisukupolvisessa paikantumisessa. Tutkimuskumppanit ovat kiinnostuneita saamelaistaustaistaan siitä huolimatta, että joissakin suvuissa saamelaisuuden narratiivit ovat olleet tabuja, mikä on aiheuttanut aiheesta vaienemisen. Tabut liittyvät sosiaalisen elämän ja siihen punoutuvien ilmiöiden rajoittamiseen (Laitinen 2009, 5). Tätä taakkaa saamelaisuus kantaa edelleen, mikä ilmenee saamelaisuudesta vaikenemisena ja siihen liittyvinä ristiriitaisuuksina. Saamelaisuuden kieltämisen tarkoituksena on ylläpitää normisidonnaista sosiaalista järjestystä. Suomalaisuutta on korostettu saamelaisuuden sijasta karkeasti arvioiden satoja vuosia. Jo 1600-luvun alkuvuosikymmeninä kirkko rantautui Saamenmaahan. Voimakkaimmillaan suomalaistamisen aikakausi on kestänyt 1800-luvun puolivälistä ainakin 1960-luvulle saakka. Tabut ovat sosiaalisia ja kulttuurisia merkityksenkantajia, joista tulee näkyviä ihmisten välisissä kohtaamisissa ja institutionaalisissa käytännöissä. (Laitinen 2009, 5.) Saamelaisuuteen liittyvien tabujen vuoksi haastateltavani ovat rakentaneet mosaiikkisen kuvan saamelaisista juuristaan tiedon palasten ja sukunsa sekä yhteisön asenteiden pohjalta.

5.1.2 Saamelaisten esivanhempien merkitys

Seuraavaksi esittelen saamelaisten esivanhempien merkitystä statuksettomille saamelaisille, kun aiemmassa kokonaisuudessa tarkastelin tietoisuutta saamelaisista juurista. Merkityksenannot saamelaisista esivanhemmista

vaihtelevat kuvastaen siihen liittyvää monikerroksista kokemusmaailmaa. Kokemus saamelaisista juurista voi olla hyvin merkityksellistä, koska ne voivat vahvistaa henkilön saamelaista identiteettiä ja samastumista saamelaisuuteen. Saamelaiset esivanhemmat ovat tutkittavilleni todiste saamelaisesta sukutaustasta. Saamelaiset juuret toimivat kulttuuri-identiteetin vahvistajana.

Ehkä se auttaa, kun saapi tukea jostakin, vaikka se on uus asia tämä historiankirjoitus, niin olenhan mie ennenki tutkinu omia sukuja. Se on kuitenkin sitte tullu ilmi, että ne on saamelaisia sukuja, ja se auttaa siinä, ettei sitä ole ihan hakoteillä. Ettei se ole vain ikään kuin oma keksintö. Taustalla se on, että tietää, että siellä on esi-isät ja esiäidit saamelaisia. Ja onhan siellä suomalaisiakin osa niistä, mutta kun tietää taustoja, niin se ikäänkuin vahvistaa sitä ommaa identiteettiä. (Tutkimuskumppani 1.)

Tiedot saamelaisista juurista sitovat henkilön saamenmaahan ja Lappiin paikkana, ja saamelaisuus ja sitä kautta henkilön minuuksat saavat merkityksen. Tietoisuus saamelaisista esivanhemmista on saanut selvittämään asiaa enemmän. Saamelaisuutta pidetään hyvin erityislaatuisena ja arvokkaana asiana, ja sitä kunnioitetaan oheisessa esimerkissä. Saamelaisuuden voidaan tulkita olevan henkinen koti sen paikkasidonnaisuudesta tulevan turvan tunteen vuoksi:

Ná, sámivuohhta mearkaša dakkára, ahte mus leat ruohttasat, mat mannet guhkás historjái juste dan Lappi guovllus, dat addá dakkár dovddu ahte mun gulan deike. Ja dasto galhan dat lea diekkár erenoamášvuohhta, go jurddaša man olu máilmmis leat sápmelaččat. De lea hui miellagiddevaš ášši. Dakkár dovdu boahtá, ahte mu fuolkkit leat orron dáppe vaikko man guhká. Mun lean dutkan daid vehá eanetge, dat leat orron juste dán guovllus vaikko man guhká. Dat addá juogalágan dorvvolašvuoda dovddu.

Käännös:

Se merkitsee sitä, että minulla on sellaiset juuret, jotka ulottuvat kauas historiaan juuri täällä Lapin alueella. Se antaa

sellaisen tunteen, että minä kuulun tänne. Ja sitten kyllähän se on sellainen erityisyys, kun ajattelee minkä verran maailmassa on saamelaisia. Tämä on mielenkiintoinen asia. Sellainen tunne tulee, että minun sukulaiseni ovat asuneet täällä vaikka miten kauan. Minä olen tutkinut niitä sukutietoja vähän laajemminkin, että ovat asuneet tällä alueella vaikka kuinka kauan. Se antaa jonkinlaisen turvallisuuden tunteen. (Tutkimuskumppani 5.)

Kuokkanen (1999) kutsuu etnostressiksi kokemusta, jossa henkilö ei kykene täyttämään muiden asettamia todellisia tai kuviteltuja vaatimuksia siitä, mitä on olla saamelainen. Etnostressi on yksilön kokemus etnisen identiteetin kyseenalaistamisesta. Kuokkasen mukaan stereotyyppisillä näkemyksillä on merkitystä henkilön itsekuvan muodostumiselle. (Kuokkanen 1999, 97.)

Seuraavan tutkimuskumppanin kertomuksesta välittyi voimakkaasti kaipuu menetettyyn saamelaiseen sukuyhteyteen ja -järjestelmään. Olennainen osa saamelaisuutta on tuntea sukunsa tarkasti. Suku määrittää suurelta osalta saamelaisuutta, esimerkiksi sen, millainen saamenpuku koristelluine kuuluu suvun kulttuuriperintöön. Sukuyhteyden katkeaminen on osa statuksettomien saamelaisten kokemusta siitä, keitä he ovat ja mihin he kuuluvat. Koetaan kipua siitä, että saamelaiset suvut ovat jääneet menneisyyden tapahtumien vuoksi tutkimushenkilöille epäselviksi. Kipuilyn syynä on sukuyhteyden katkeaminen:

Tällä hetkellä mie olen joku sekarotuinen. Semmoinen sekasikiösoppa. Joskus se häiritsee kyllä itteäki aika paljon, että ois helppoa olla semmoinen tai kaipaa sitä, että sais selkeyden siihen, et ahaa ne minun sukulaiset asuu siinä ja siinä kylässä. Sinne vaan kahvistelemaan ja sitten olis mahtava huojennus, että mie voin pitää takkia, äkkiä sen mallin kurssille sitten ompelemaan. Sitten vois kaikille sanoa, että mie oon sen ja sen poika. Se ois aivan mahtavaa. Sitten ei tarvis yhtään aatella, just tuo kun suku on niin hirveän tärkeä, ainakin näyttää siltä, että se on tärkeä. Häihinkin tulee kolmannet serkut vielä. Niin, sitten ei tarvis miettiä tuommoisia asioita. (Tutkimuskumppani 7.)

Perimätieto saamelaisista juurista on joissakin tapauksissa toiminut saamelaisuuden innoittajana ja tiennäyttäjänä. Juurten merkitys limittyy henkilön kokemusmaailmaan ja on tärkeä tekijä elämänvalintoja tehtäessä.

Minä luulen, että sillä on merkitystä sen suhteen, että ne ovat aluksi innostaneet minua kiinnostumaan saamelaisista, saamelaisesta kulttuurista ja saamen kielestä. Jos ei olisi ollut sitä kuuluisaa legenda minun lapsuudessani, niin olisi voinut käydä niin, etten olisi ollut kiinnostunut. Se on kuitenkin aivan varmaa. Mutta sen jälkeen, kun olen tänne muuttanut, niin silloin on kyllä yhteisö paljon enemmän vaikuttanut kuin minun esivanhempani ja taustani. (Tutkimuskumppani 2.)

Joillekin tutkimuskumppaneilleni saamelaiset juuret eivät merkitse paljoa nykyisessä elämäntilanteessa. Eräs tutkimuskumppaneista kokee, että polveutuminen saamelaisista esivanhemmista on pelkkä tieto, joka ei vaikuta hänen omaan samastumiseensa. Sen sijaan hän pitää merkityksellisempänä nykyhetkeä ja henkilön omaa identifioitumista. Tämä identiteettikäsitys heijastelee sosiaalisen konstruktionismin näkökulmaa identiteetistä. Tämän lähestymistavan mukaan identiteetti merkitsee paikantumista tiettyyn objektiiviseen maailmaan, ja minuus ja identiteetti ovat luonteeltaan kertomuksia ja diskursseihin perustuvia ilmiöitä. Tällä tarkoitetaan sitä, että sosiaalisen konstruktionismin mukaan näkemys esimerkiksi ihmisestä on anti-essentialistinen eli että ihmisellä ei ole mitään olemusta, joka määrittäisi, mikä hän on (Lehmuskoski 2008, 14).

Ei se (saamelaiset juuret) itse asiassa merkitse, se on vain tieto, minusta se ei merkitse. Minulle merkitsee se, että mitä minä itse olen kokenut saamelaisuuden ja saamelaisten suhteen. Se minun mielestä on tärkeää. Se on pelkkä tieto se, että joskus jotain on tullut, näitä esi-isiä Sompioon etelästä päin ja avioituneet tai avioitunut saamelaisen kanssa. Mutta se ei merkitse minulle enempää kuin, että se on tällainen tieto. Epävarma tieto, enhän minä ole dokumentteja siitä varmuudesta saanut. Se, mitä minä olen kokenut itse, merkitsee, tämän hetkinen tilanne, ja se, mitä minä teen nyt, niin se merkitsee minulle. Tarkoitin sitä, että ihmisen oma historia on se, joka minun mielestä ratkaisee sen, mihin ihminen kuuluu tai voi tuntea

kuuluvansa eli ihmisen identiteetin. Ja tietenki sitä voi tukea semmoinen muu tieto aikaisemmasta historiasta, jos sieltä semmoista löytyy, näitä esivanhempia, niin tietenki se on sitä tukemassa, mutta se on mielestäni toisarvoista. Minä en pidä sitä arvossa, juuri sellaista seikkaa. (Tutkimuskumppani 3.)

Vasta aikuisella iällä saamelaisesta sukutaustasta tiedostuminen voi aiheuttaa monenlaisia tuntemuksia. Seuraavassa esimerkissä haastateltavan suvussa on piiloteltu saamelaisuutta ja siinä onkin onnistuttu hyvin, koska tutkittava kertoo, että on kasvanut saamelaisesta taustastaan täysin tietämättömänä varhaisaikuisikään saakka. Tämän seurauksena haastateltava on vastikään saanut tietää etnisestä taustastaan. Aloitettuaan saamelaiskulttuurin opinnot, hän kiinnostui juuristaan ja alkoi niitä selvittää. Hän ei kuitenkaan määrittele itseään pelkästään juuriensa kautta, vaan myös kokemusmaailmansa ja sen todellisuuden kautta, missä hän elää.

Erika: Miltä tuntui, kun löytyi saamelaisia juuria?

Sitä tuli kauhean uteliaaksi, olisi halunnu paljon ottaa enemmän selvää niistä asioista. Hirveesti tuli kysymyksiä, että miksi mä en ole tienny tästä aikaisemmin.

Erika: Onko saamelaisilla juurilla merkitystä?

No, kyllä mä uskon, että niillä on jotakin merkitystä, mutta ei sillä tavalla, että mä määrittelin itteni pelkästään niitten juurien kautta. Enemmän painaa se, että mä oon melkeen 20 vuotta pitäny itteäni suomalaisena, totta kai se painaa paljon enemmän kuin se, että oon pari vuotta sitten hoksannu, että onkin saamelaiset juuret. (Tutkimuskumppani 6.)

Muutamissa haastatteluissa painottuu saamelaisten juurten merkitys suhteessa luontoon ja paikkaan. Haastateltavat kokevat, että läheinen suhde luontoon ja kotiseutuun ovat merkittäviä, ja ne liittävät heidät osaksi suvun historiaa ja sitä kautta saamelaisten esivanhempien tarinaa. Saamelaisessa tutkimuskirjallisuudessa on todettu, että luonnolla on yhä edelleen tärkeä merkitys saamelaisille (Helander 2000). Samoin Länsmanin tutkimuksesta käy ilmi, että luonto on keskeinen osa saamelaista identiteettiä. Hänen tutkimuksensa mukaan haastatellut kuvaavat luontosuhdettaan hyvin

merkitykselliseksi ja henkiseksi, koska ”sieltä löytyvät esi-isien ja -äitien juuret”. (Länsman 2002, 75.)

Olen hyvin kotiseurakas ihminen, muualla sairastun ikäväästä muutamassa päivässä. Kotiseudun tekee rakkaaksi se, että kasvoin täällä osaksi sukuani ja maisemaa. Esivanhemmat, maa ja niiden yhteinen historia ovat minun osa, jota ilman olen rampa ja sairas. (Tutkimuskumppani 8.)

Eräs haastateltavista kokee, että muutto saamelaiseen yhteisöön on tunnut kotiinpaluulta. Hänen kotiseudultaan saamen kieli on jo hävinnyt suomalaistamisen paineen takia, ja hän on aikuisena muuttanut nykyiselle saamelaisalueelle. Saamelaisessa ympäristössä asuminen on tuonut hänelle kotoisan olon juuri luontoyhteyden ja saamelaiskulttuurin vuoksi.

Kyllä se (saamelaiset juuret) on ollu yks semmoinen mikä on niin kuin motivoinut kielen ja jollakin tavalla kulttuurin oppimiseen. Ja sitte semmoinen, että kyllä sitä se jonkinlainen semmoinen kotiinpaluun tunne on ollu. Kun mie olen kuitenkin ollu semmoinen mettäihminen ikäni, niin jonkinlainen semmoinen paluu, tavallaan niin kuin nykyään harrastetaan sitä paluuta juurille, niin kyllä se niinku palaaminen tämmössiin oloihin ja kieleen ja tämmöshen elämään, vaikka tämä nykykaista elämää monilta puitteilta onkin, mutta on tässä sitä omaa alkukantaisuuttakin. Ja lähellä pyyntikulttuuria. Jonkinlainen kotiinpaluuhan tämä on minun osalta. (Tutkimuskumppani 9.)

Lahja Johansen-Lampsijärven työryhmän (1991) tutkimuksessa esitetään, että kulttuurissa pysyneiden nuorten suhde vanhempiin on kiinteämpi kuin kulttuurista erkaantujilla tai muualla asujilla. Usein perinteiset tiedot ja taidot siirtyvät lapsille ja nuorille vanhempien ja muiden lähisukulaisten välityksellä. Saamelaiskulttuurista erkaantujien kulttuurinen tietoisuus ei ole niin kokonaisvaltainen kuin kulttuuriin kiinnittyneillä. Laine (2001, 36) on kirjoittanut, että yksilön käsitykset eri asioista muotoutuvat kasvatuksen ja informaation kautta.

Meillä oli hyvin vahva yhteys järveen. Aina, kun meillä oli loma, niin menimme koko perhe järvelle. Siellä asuimme

meidän suvun kalastuspaikassa. Silloin oli yhteys luontoon. Mutta se katkesi, kun isä kuoli. // Se jätti sellaisen tunteen kuin juuret olisivat katkenneet. (Tutkimuskumppani 4.)

Tietoisuus sukujen vaiheista vaihtelee aineistoni perusteella, koska toisilla tutkittavillani on ollut kiinteämpi suhde suvun tietoihin ja suvun paikkaan kuin toisilla. Kyse voi olla myös henkilön omasta vaihtelevasta kiinnostuksesta suvun ja oman alkuperän asioihin. Tutkimusryhmässäni esiintyy erilaisia tapoja kokea suvun alkuperä, joten tutkimusryhmäni muodostaa heterogeeninen ryhmän saamelaisen taustan ja saamelaisuuteen suhtautumisen suhteen. Osalle tutkimuskumppaneistani tietoisuus saamelaisten sukupolvien olemassaolosta merkitsee paljon, kun taas toisille ne merkitsevät hyvin vähän tai eivät juuri mitään. Narratiivien perusteella saamelaisiin juuriin liittyy erilaisia merkityskenttiä. Toisissa niistä korostuu luontosisidonnaisuus ja sitä kautta saamelaisuuden vahvistuminen. Alkusysäys lähteä opiskelemaan saamea ja saamelaiskulttuuria ovat vahvistaneet henkilön identiteettiä, ja sitä kautta moni prosessi on edelleen avautunut, kuten kiinnostus saamelaisiin juuriin.

Toisaalta saamelaisista juurista puhutaan myös merkityksettömänä seikkana identiteetin suhteen. Tällaisessa tapauksessa identiteetin voidaan katsoa muodostuvan anti-essentialistisen ajatuksen mukaan tämänhetkisessä todellisuudessa. Anti-essentialismin mukaan ihmisellä ei ole mitään essentiaa eli olemusta, joka määrittäisi, mikä hän on. (Lehmuskoski 2008, 14). Silloin juuret ovat toisarvoinen seikka identiteettiprosessissa. Saamelaisjuurten merkitys identiteettiprosessissa ei korostu, vaan henkilön identiteetti muodostuu diskursseissa. Tämän perusteella henkilön samastumisprosessissa kokemalle saamelaisuudelle ei siten voida asettaa ennako-oletukseksi tietoisuutta saamelaisista juurista, koska identiteettiä ei näistä lähtökohdista ymmärretä valmiina ja ennaltamäärättyinä. Identiteetti ei ole sidoksissa paikkaan, vaan rakentuu sosiaalisesti henkilön oman kokemusmaailman kautta. Hallin (1999, 227) mukaan identiteetti on myös joksikin tulemisen eikä vain jonain olemisen prosessi, eikä se ole koskaan valmis.

5.2 Itseidentifikaatio saamelaisuuteen

Tutkimuskohteena on saamelaisuuden reunoilla oleva identiteetti, jota kutsun vailla statusta olemiseksi, statuksettomaksi saamelaisuudeksi. Haluan

tuottaa tietoa siitä, millaisia identiteettejä saamelaisuuden reunoilla on ja mitä statuksettoman saamelaisen identiteetti pitää sisällään. Kun lähdin toteuttamaan tätä tutkimusta, halusin paikantumisen problematiikalla tuoda esiin tutkittavieni kokemuksia saamelaisuudesta.

Paikantuminen viittaa ihmisen minuuteen, siihen kokemukseen, joka hänellä on omasta itsestään – identiteetistään suhteessa toisiin ja niihin liittyviin merkityksiin. Jatkuvasti etenevän identiteetin rakentamisen ja rakentumisen prosessissa on keskeistä Hans-Georg Gadamerin (2004) ajatus siitä, että ihmiset rakentavat identiteettinsä tarinoista, joita he kertovat itsestään. Uusia tarinoita konstruoimalla ja uusia käsitteitä etsimällä ihmiset voivat kasvaa ja muuttua (Koski 1995, 64, 301; Kukkonen 2007, 2). Tarkoituksena on ymmärtää tutkittavien kokemusmaailmaa. Narratiivinen tietäminen sopii tämän tutkimuksen lähestymistavaksi, koska se auttaa itsen, toisten ja todellisuuden moninaisuuden ymmärtämisessä (ks. Kukkonen 2007, 1). Sitä ilmentämään tässä tutkimuksessa lähestyn identiteetin käsitettä kulttuurisesta ja konstruktivistisesta näkökulmasta. Näin ymmärrettynä identiteetti on jatkuvassa muutoksessa. Olennainen kysymys on, minkälaisia positioita osapuolet ottavat itseensä ja toisiinsa saamelaisuuden kontekstissa. Tästä keskustelusta avautuu se erilaisuus ja toiseus, joka antaa hedelmällisen perustan narratiiviselle tapahtumiselle (ks. Kukkonen 2007, 2).

Seuraavaksi lähestyn tutkimuskumppaneideni sisäistä kokemusta ja tunnetta saamelaisuudestaan. Tieteellisessä kirjallisuudessa puhutaan omasta identiteettikäsityksestä (*sense of identity*) tai henkilökohtaisesta tai subjektiivisesta identiteetistä. (Anttila 2007; Liebkind 1988; Verkuyten 2005.) Tämän identiteettikysymyksen äärelle heidät on väistämättä vienyt viimeistään saamen kielen opiskelu ja yhteys saamelaisen yhteisön kanssa. Itsetutkiskelu ja oma sijoittuminen yhteisöön on välttämätön ja ihmiselle hyvin luontainen prosessi. Tämä keskustelunaihe kumpusi useimmissa haastatteluissa itsestään. Jokainen haastateltava puhui siitä ilman erityistä kysymystä. Tässä luvussa kuvaan tutkittavien sisäisiä tunnelmia ja suhdetta saamelaisuuteen. Statuksettoman saamelaisen identiteetit ovat liukuvia, rajattomia ja hybridejä. Kontion identiteettimääritelmä hybridistä saamelaisuuden rajalla kuvaa esimerkiksi alkuperäisväestön ja uudisasukkaiden jälkeläisen välitilaa, jossa identifioituminen syystä tai toisesta epäonnistuu sekä alkuperäisväestöön että valtaväestöön. Identiteetin sijoittuminen

rajamaastoon voi aiheuttaa marginaalisuuden kokemuksia. (Kontio 1999, 2003.) Ruotsala (2002, 110–111) puhuu myös harmalla vyöhykkeellä olemisesta.

Tutkimuksessani hybridi-identiteetti soveltuu myös statuksettoman saamelaisen tilanteeseen, jossa samastuminen saamelaisuuteen ja valtaväestöön voi olla ongelmallista. Tutkimukseni ei käsittele statuksettomia saamelaisia sekoituksina tai puoliverisinä. Siksi myöskään haastatteluaineistoni ei anna vastausta henkilöiden tarkempaan taustaan. Keskityn tutkimuskumppanieni saamelaisiin juuriin ja sen merkityksiin. Kysymys siitä, ovatko statuksettomat saamelaiset saamelaisten ja uudisasukkaiden jälkeläisiä, joita Lähtenmäki (2004) nimittää sekaväestöksi, liittyy kysymykseen verenperinnöstä. Verenperintö on tutkimukseni lähestymistavan kannalta yksi osa-alue, mutta se ei nouse kysymyksenasettelussa keskiöön. Lähtenmäen mukaan sekaväestöksi leimaantuminen tekee saamelaisia esi-isiä omaavien, tutkimukseni kaltaisten saamelaisten tilanteesta aran ja vahvasti politisoituneen. Sekaväestö on saanut lähes poikkeuksetta suomalaisen leiman: ”puhdasrotuisuus on hyve, sekarotuisuus pahe, rasite”. (Lähtenmäki 2004, 311.)

Munnje lea ain eahpečielggas dát identitehta. Ii dat mu juohke beavve hehte, muhto duollet dälle bohtet dakkár bottut, ahte dat bávččagahtá. Lohken vierisgiela geassemánu álggus, ja doppe dat lei maŋimuš háve go bođii diekkár boddu, ahte uhhh mun in leat miige – go mii oahpaime vierisgillii mo dadjat mun lean suomelaš, mun lean duiškalaš. Oahpaheaddji jearai mus, ahte leatgo don sápmelaš, ja mun lohken in, mun lean suomelaš, ja son geahčai munnje ja celkkii ii, donhan leat sápmelaš. Dalle lei diekkár boddu, ahte smihtten in mun sáhte almmolaš dilálašvuodas lohkat ahte mun lean sápmelaš, dat ii heive. Juos dat heivešii munnje, muhto earáide dat ii oro heivemin. Mus lea diekkár dovdu, ja dat ii leat buorre dovdu. Dat ii boađe mángii jagis, muhto... Millosepmosit mun manašin dan jearaldaga badjel, ahte in geasage muitalivčče, gii mun lean dahje man čerdii gulan. Mun lean iskan čilget dan alccen mánggaláhkái, muhto dat ii leat velge čielgan.

Käännös:

Minulle on vieläkin epäselvänä oma identiteetti. Ei se minua joka päivä häiritse, mutta silloin tällöin tulee sellaisia hetkiä, että se koskee. Luin erästä kieltä kesäkuun alussa, ja siellä edellisen kerran tuli sellainen hetki, että uhhhh minä en ole mikään. Opettelimme vieraalla kielellä sanomaan minä olen suomalainen, minä olen saksalainen. Opettaja kysyi minulta, että oletko sinä saamelainen, ja minä vastasin en, minä olen suomalainen, ja opettaja katsoi minua ja sanoi ei, sinähän olet saamelainen. Silloin oli sellainen hetki, että mietin, etten voi julkisessa tilanteessa sanoa olevani saamelainen. Se ei sovi. Jos se sopisi minulle, mutta muille se ei tunnu sopivan. Minulla on sellainen tunne, ja se ei ole hyvä tunne. Se ei tule usein, mutta mieluummin minä menisin sen kysymyksen yli, että en kenellekään kertoisi, kuka minä olen taikka mihin kansaan kuulun. Olen yrittänyt selvittää sitä itselleni monella tavalla, mutta se ei ole vielääkään selvinnyt. (Tutkimuskumppani 4.)

Rajamaastossa selviytymiseksi tutkimuskumppanini ovat kehittäneet erilaisia identiteetin strategioita, koska tavoitteena on elää yhteisössä, joka on sekoitusta esimerkiksi pohjoisuutta, saamelaisuutta ja suomalaisuutta. Sellaisessa ympäristössä eläminen vaatii joustavuutta. Identiteettistrategia viittaa siihen tapaan, joka kehitetään, että yksilö pärjäisi elinympäristönsään (ks. Lindgren 2000).

Ja sitä joskus huonoina päivinä mietti sitten, että mitä sitä on. En mie ole kuiten pannu mithään jyrkkää rajaa, että mihinkä mie kuulun. Siinä on ehkä vähän semmoista joustavuuttakin, kun ei pane liian jyrkkiä rajoja. Että siinä pystyy sitte menemään vähän niinku kala veessä. (Tutkimuskumppani 1.)

Saamelaisessa ympäristössä eläminen ja toimiminen ovat saaneet muuttamat haastateltavat samastumaan saamelaisuuteen ja saamelaiseen elämänmuotoon rajan kokemuksista huolimatta. Tutkimuskumppanit näyttävät sopeutuneen epäselvään tilanteeseen kukin tavallaan ja etsineet ratkaisukeinoja selviytyä siinä. Statuksettoman saamelaisen tilanteen pohdiminen ja sen selvittäminen itselle ja yhteisölle on ollut aineistoni mukaan jokaiselle haastateltavalleni prosessi. Osa sanoo, ettei epäselvä tilanne kui-

tenkaan haittaa heitä lopulta. He ovat löytäneet keinon elää tilanteen kanssa etsiytymällä saamelaisuuden pariin opiskellen sitä ja selvittämällä omaan saamelaisuuteensa ja saamelaisuuteen yleisesti liittyviä puolia. Tilanne on kuitenkin kokonaisuudessaan ambivalentti ja aiheuttaa ihmisille erontekoja ja itsetutkiskelua.

Paikallisessa saamelaisessa kulttuurivaikutuksessa ja yhteisössä eläminen on vahvistanut saamelaisuuttani. Että mie koen olevani enemmän saamelainen kuin suomalainen, että mie en yhtään pysty jonku helsinkiläisen kanssa, mie pystyn kommunikoimaan, mutta meidän ajatusmaailmat on ihan erit. Että ehkä ne jossain kohtaa vähän, sillä tavalla mie en koe olevani suomalainen, että oisin samaa mieltä asioista. Että enemmän saamelaisten kanssa on yhteinen huumorintaju ja yhteinen kasvatusmalli lapsille, yhteiset jutut, yhteiset harrastukset ja kaikki. (Tutkimuskumppani 10.)

Tämä on monikulttuurinen alue, ja minä tunnen hyvin vahvaa kuuluvuudentunnetta tähän alueeseen. Ja sitä kautta tietysti tämän alueen kieleen ja kulttuuriin, mutta minun ei tarvitse yrittää olla saamelainen. Minun tuntemukseni mukaan minut on hyväksytty tällaisena kuin olen. Ja minun saamelaisuutta tai suomalaisuutta ei tarvitse mitata. Minulle sopii olla tällainen vähän saamelaistunut suomalainen, jonkinlainen omituinen sekoitus. Se ei häiritse minua lainkaan. (Tutkimuskumppani 2.)

5.3 Sosiaalinen identiteetti

Saamelaisessa yhteisössä eläminen ja toimiminen edellyttävät, että statukseton saamelainen määrittelee oman paikkansa siinä. Esimerkiksi saamelaiseen kulttuuriin kuuluu ominaisena piirteenä *fuolkkástallan* eli sukulaiseksi kutsuminen, joka konkretisoituu uusia ihmisiä tavattaessa usein sillä tavalla, että kysytään henkilön sukutaustaa ja synnyinaluetta. Tässä keskustelussa etnisyyden rajojen kokemus ja niistä neuvottelemineen nousevat keskiöön: mihin statukseton saamelainen itsensä määrittelee suhteessa virallisiin saamelaisiin, ja mihin he taas sijoittavat statuksettoman saamelaisen näiden narratiivien pohjalta tulkittuna.

Tälläkin hetkellä käydään julkisuudessa kädenvääntöä siitä, mitkä ovat saamelaisuuden rajat ja kenellä pitäisi olla valta määritellä, kuka on saamelainen ja kuka ei. Tämä keskustelu koskee saamelaisuuden virallista määritelmää yhteiskunnallisella tasolla. Myös yksilötasolla sosiaalisessa vuorovaikutuksessa käydään toistuvasti ihmistenvälistä rajankäyntiä siitä, kuka hyväksytään saamelaiseksi ja kuka ei. Tuula-Maija Magga-Hetta on tutkinut saamelaisia nuoria ja heidän saamelaisuuttaan ja on todennut, että saamelaisuuteen ei pääse noin vain, vaan saamelaisuuteen kasvaminen tapahtuu pienestä pitäen. Saamelaisuuteen kasvamisessa saamelainen yhteisö toimii täten kasvattajana, ja kasvamisessa korostuvat sosiaalisuus, vuorovaikutus ja yhteisöllisyys. (Magga-Hetta 2003, 80–81.)

Tutkimuskumppanit osaavat sujuvasti saamen kieltä ja toimivat saamelaisessa yhteisössä, joten on luonnollista, että heillä on kokemuksia saamelaisen taustansa paikantamisenperinteestä eli saamelaisen sukutaustan selvittämisestä. Kysyinkin tutkimuskumppaneiltani, mitä he vastaavat kysymykseen ”Oletko saamelainen?” Statuksettomiin saamelaisten kokemukset saamelaisuuden rajoilla ja etnisiin ryhmiin kuulumisista liittyvät yksilö- ja ryhmätason paikantumiskeskusteluun. Paikantumiset muodostavat monitahoisia ratkaisuja, joissa korostuu henkilökohtaisen hybrididentiteetin positiivinen paikantuminen rajalle. Monikulttuurisuus nähdään tällöin etuna ja voimavarana.

En kutsu itseäni millään nimellä. Olen luopunu siitä yrityksestä, kun jotenki on vaikea, annan mieluummin toisten ihmisten määritellä pistää rajoja. // että minua on hyljeksitty sen takia, kun minä olen saamelainen ja sen takia, että minä en ole saamelainen. Siksi tuntuu siltä, että minä voin sopeutua ihan mihin vaan. Mutta se, että miten mie ite sen koen, niin mie en välttämättä halua samaistua siihen, että mitä ne toiset ajattelee, tai en osaa selittää. Se on jotenkin veteen piirretty viiva kuitenkin. Mie oon vähän siinä rajalla, ja sitte siitä rajalta mie voin nähä molemmille puolille. (Tutkimuskumppani 10.)

Statuksettomiin saamelaisten tilanteesta puhutaan metaforilla viitatessa paikantumiseen ja saamelaisuuteen, kuten ”niinku kala veessä”, ”upottava suo” tai toisaalta ”saamelaisuus on sodanjulistus”. Nämä kolme asiaa viittaavat siihen, miten statukseton saamelainen luovii tilanteessa, jossa omasta

saamelaisuudesta puhuminen koetaan yleisesti kielletyksi tai yhteisöllisesti ratkaisemattomaksi asiaksi.

Aineistosta nousee selkeä saamelainen identiteetti, joka on paikantumisprosessin tulos. Se tarkoittaa sitä, että henkilö ei koe paikantuvansa sekarotuiseksi, koska se tulkitaan itsensä mitätöimiseksi ja siten omaan itseen kohdistuvaksi arvostuksen puutteeksi. Näin esimerkiksi häpeän alaisuuteen asettautumisesta ja sen kohteeksi joutumisesta voidaan olla tietoisia, ja tätä pyritään tietoisesti väistämään valitsemalla selkeä saamelainen identiteetti. Häpeän mantrasta voidaan siten olla tietoisia ja kieltäytyään olemasta sen kohteita. Puhe sekarotuisuudesta voidaan ymmärtää saamelaisuuden diskurssissa alistumiseksi puhdasrotuisuuden värittämässä hegemonisessa diskurssissa. Henkilökohtaisten pohdiskelujen ja virallisten saamelaisten kanssa käytyjen keskustelujen jälkeen osa tutkimuskumppaneista on valinnut epävarman identiteetin sijaan vahvasti saamelaisuuteen identifioituvan paikantumisen, jossa identiteetti ei jää kyseenalaiseksi ja epämääräiseksi ilmaisuksi sekarotuisuudesta. Ebba Olofsson (2004, 25) on todennut, että etninen identiteetti ei ole pelkästään yksilön valinta, vaan identiteetissä on kysymys myös yhteisön suvaitsevaisuudesta sekoittuneen verenperinnön omaavien suhteen.

Erika: Mitä vastaat kysymykseen ”Oletko saamelainen”?

Mie vastaan, että joo. // Joskus mie oon sanonu, että mie oon sekarotuinen, niin ei ihmiset siitä pidä silleen. Se pitää olla joko tai, että ei voi olla silleen vähän jalka oven raossa. Se on parempi, että mie oon nyt saamelainen. Ei sitä voi sitten peruukaan, että se ei ole vain semmoista käväisemistä tai turistina olemista. Että käy kattomassa vähän ja niin kauanko tuntuu hyvältä.

Erika: Miksi jotkut ihmiset sanovat, että he ovat ja eivät ole saamelaisia? Mitä ajattelet?

Hmm, se on semmoista vääränlaista itsensä pienentämistä, että ei olla oikein mitään. Eikä oo niin kuin pohdittu niitä omia kysymyksiä loppuun asti, niin kauan sitä ehkä sanoo, että en mie tiedä oikein. (Tutkimuskumppani 7.)

Tässä viitataan siihen, että mihin keskusteluun statukseton saamelainen haluaa osaltaan ottaa osaa asemoinnillaan. Toisaalta keskiöön nousee myös kysymys siitä, miksi saamelaisuuskeskustelussa pyritään alistamaan omaa asemaa kategorisoimalla itsensä sekarotuiseksi. Eli tällöin on pohdittava, millainen valtakuvio ja valtamekanismit tällaisen keskustelun taustalta löytyy. Aineistoni perusteella voi olla eräs näkökulma, että keskustelu saamelaisuudesta perustuu Kanadan mallin mukaiseen *blood quantum*-periaatteeseen, jossa on eriasteisia täysiverisyyden vaatimuksia. Tämä voi aiheuttaa sen tilanteen, että suomalaisiin ja muihin etnisiin ryhmiin sekoittuneet saamelaiset saamelaisen vähäverisyytensä takia rajataan saamelaiskeskustelun ulkopuolelle. Valkonen (2009, 262, 263) kirjoittaa puolisaamelaisuudesta, jolla hän tarkoittaa tilannetta, jossa henkilöiden saamelaisuus lasketaan suonissa virtaavan saamelaisveren vahvuuden perusteella: ”Puoliksi saamelainen on vähemmän kuin ’täysverinen’ saamelainen” etnisessä mielessä. Hän viittaa saamelaisuuden rodullistamiseen, jolloin saamelaisuudesta tulee biologinen kategoria, toisin sanoen *blood quantum* -vaatimus Suomen tilanteessa.

Etninen rajanveto saamelaiseksi tehdään syntyperän perusteella, mutta pohjimmillaan saamelaisuudessa on kyse kuulumisen tunteesta eli saamelaisesta identiteetistä (Valkonen 2009, 270). Kulttuurisella identiteetillä ei mitata saamelaisveren vahvuutta, vaan sillä viitataan henkilön samastumiseen kulttuurisesta näkökulmasta. Ihmisen kulttuuri-identiteetillä puolestaan tarkoitetaan hänen omaa käsitystään siitä, kuka hän on. Yksilön minä ja yksilön sosiaaliset identiteetit rakentuvat suhteessa siihen kulttuuriin ja yksilön jäsenyyteen siinä kulttuurissa, jonka hän kokee omakseen. (Fornäs 1998, 278–280; Hall 1987, 44–48) Kulttuurinen identiteetti liittyy vahvasti aikaan ja paikkaan (Mason 2000, 13). Tällä tarkoitetaan lähtökohtaisesti sitä, että identiteetti muodostuu tietyssä kulttuurisessa yhteisössä tai eri kulttuurien kohtaamassa yhteisössä. Tutkimuksessani onkin kyse juuri kulttuurisesta identiteetistä, jossa saamelaisuus määrittyy sen kulttuurin kautta, jonka tutkimuskumppanit kokevat omakseen. Tässä haastattelussa tulee ilmi haastateltavan pohdinta saamelaisuudestaan suhteessa virallisten saamelaisten hyväksyntään. Tutkimuskumppanin julkinen saamelainen identiteetti on kiinni siitä, hyväksyvätkö viralliset saamelaiset hänet saamelaiseksi vai eivät. Hänen mukaansa on tärkeää, että saamelaiseksi tunnustaminen tulisi ennemmin saamelaisyhteisön puolelta kuin yksilön itsensä puolelta. Hänen kokemuksensa mukaan kuka tahansa ei voi sanoa

olevansa saamelainen. Hänen pohdinnastaan heijastuu tulkintani mukaan varovainen ilmaisu ja paikanmäärittely omasta saamelaisuudestaan ja kuulumisen tunteesta. Paikanmäärittelyssä hän tavallaan heittää pallon virallisille saamelaisille ja tunnustelee millaisen reaktion hänen saamelainen identiteettinsä aiheuttaa saamelaisessa yhteisössä.

Norjassa on kysytty, olenko saamelainen, niin monesti olen sanonu, että mulla on tuota, no minä olen sanonu, että minä olen semmoinen, tuommoinen *seaguhuvvon*, tuommoinen sekoitus, jossa on suomalaista ja saamelaista. Mutta yleensä Suomen puolellakin sanon, että on minussa saamelaista verta. Mutta tuota, en ole varmaan kellekään sanonu, että olen saamelainen, vaan olen saattanu sanoa, että olen saamensukua, tai olen lapinsukua tai saamelaisten jälkeläinen. Siinä nyt on monta, mutta termit viittaavat kaikki siihen samaan. Minusta tänä päivänä on aika raskas paino kuitenkin sillä, että kukka saavat kuttua ittiään saamelaisiksi. Ja sitä sitte ku on tähän kieleen tutustunut, ja käyttää sitä aika paljon, niin sitä varmaan ajattelee, että, se on ehkä jos muut alkaa kuttummaan, niin sitä saatta ittekki sitte alkaa kuttummaan saamelaiseksi. Mutta ei välttämättä halua itte olla ensimmäinen, joka ittensä nostaa että olen saamelainen. (Tutkimuskumppani 1.)

Edellisen tutkimuskumppanin puheesta kuvastuu toivomus, että hänen rakentamansa elävän yhteyden saamelaisuuteen, opettelemansa saamen kielen, ja saamelaiseksi identifioitumisen myötä häntä puhuteltaisiin saamelaisena ja hänet hyväksyttäisiin saamelaiseksi saamelaisyhteisössä.

*Erika: Maid vástidat go olbmot jerret dus leatgo sápmelaš?
Dat lea beaivvis gitta. Mángii mun lean vástidan, ahte mus
leat sápmelaš máttut, muhto mun in gula sámi jienastuslohkui.
Juohke beaivve lea earálágan vástáduš ja dovdu. In mun
dieđe, gosa eará báikái dahje eará čerdii mun gulašin.
Erika: Manne it sáhte lohkat don leat sápmelaš?
Mun in hálit julggaštit dan. Dat lea masá nugo sodanjulistus.
Dáppe leat nu ollu moivvit ja riiddut dan ášši birra.*

Käännös:

Erika: Mitä vastaat kysymykseen oletko saamelainen?

Olen vastannut usein, että minulla on saamelaiset juuret, mutta etten kuulu saamelaisten vaaliluetteloon. Vastaukseni ja tunteeni vaihtelevat päivästä päivään. En minä tiedä, mihin muuhun paikkaan ja kansaan minä kuuluisin.

Erika: Miksi et voi sanoa olevasi saamelainen?

En voi sanoa sitä ääneen. Se tuntuu niinkuin sodanjulistukselta. Tähän asiaan liittyy paljon epäselvyyttä ja riitoja. (Tutkimuskumppani 4.)

Osana etnisen ryhmän identiteettineuvottelun prosesseihin voi kuulua etnisyyden kyseenalaistaminen. Kyseenalaistamisella tarkoitetaan tilannetta, jossa puntaroidaan taustaltaan epäselvän tai rajamaastoon kuuluvan henkilön etnisyyttä ja luokittelua meihin ja muihin. Seppänen on perehtynyt yhteiskunnallisesti aktiivisten somalinaisten identiteettikamppailuun Suomessa. Tutkimuksen näkökulman yksilöinä peilaamme omaa identiteettiämme ympäristöstämme tulevia vaatimuksiin ja odotuksiin. Tämä ”kamppailu” identiteeteistä näyttäytyy niin taisteluna tunnustuksen saamiseksi muilta ryhmiltä kuin kieltäytymisenä ulkopuolelta tulevista määrittelyistäkin. Kyseenalaistamisen tematiikka ja identiteetin sosiaalinen aspekti tulevat selkeästi esille Seppäsen tutkimustuloksissa. Ne käyvät ilmi naisten pohtiessa kansallista identiteettiään: ”Voinko olla suomalainen, jos minua ei sellaisena pidetä?” Näihin kyseenalaistuksiin naiset peilaavat omia identiteettejään ja rakentavat itselleen mielikuvaa itsestään. (Seppänen 2010, 70–71.)

Alkuperäiskansojen viitekehyksessä kyseenalaistamisen ilmeneminen on tyyppillistä (Satta 2005). Tutkiessani maisteritason opinnäytetyössäni Nicaraguan alkuperäiskansoihin kuuluvaa rama-intiaaniheimon kielenrevitalisaatiota luokittelu väestön keskuudessa oli tiukkaa, ja he edustivat näkemykseni mukaan puristista näkemystä etnisyydestä ja siitä, kuka on oikea rama-intiaani, kuka vain puoleksi, ja niin edelleen. Puheessa vilahtelivat toistuvasti *I am real Rama* ja *He is not a real Rama* -luokittelut.

Häkkinen (2005) on tutkinut Australian suomalaisten identiteettiä ja etnisyyttä. Tutkimustuloksissaan hän käsittelee suomalaisten rajanvetoa, ja

käy ilmi, että suomalaiset mieluummin ottavat mukaan joukkoonsa kuin rajaavat ulkopuolelle. Häkkisen tutkimuksen mukaan yhden suomalaisen jälkeläisen etnisyydestä oli syntynyt kiistaa. Tämä poikkeustapaus koski erästä tutkimushenkilöä Stephen Hirvosta, jonka isä on suomalainen ja äiti aboriginaali. Hirvonen valittiin poliittisen organisaation (*ATSIC The Aboriginal and Torres Strait Islander Commission*) aluejohtajaksi. Tehtävää pidetään merkittävänä, ja sen johtoon voidaan valita vain taustaltaan Australian alkuperäisväestöön kuuluva. Hirvosen valinta aiheutti kyseenalaistamista hänen aboriginaalietnisyyden aitoudesta ja riittävydestä aboriginaalien keskuudessa. Kyseenalaistaminen sai yllättävän kääntein, kun Steve Hirvosen aboriginaali-isoäiti lähetti *The North-West Star* -lehteen seuraavan, 9.1.2003 julkaistun kirjoituksen. Isoäidin kirje päätti kiistan eikä nuoren ATSIC-johtajan aboriginaalietnisyyttä enää kyseenalaistettu. (Häkkinen 2005, 155–156.)

Aboriginality sound

I am writing in regards to the people of Mount Isa who wish to question my grandson's Aboriginality.

Isn't it bad enough that we have to explain our background to non-indigenous people, let alone to our own people in our own country. If there was a question of his Aboriginality, how did he get to run for ATSIC. I'm sure that if he hadn't got elected, there would have been no further questioning.

I do not have to explain what my contributions have been to the Mount Isa community. However, I am offended, angry and upset that my people have taken it upon themselves to question my grandson (Stephen Hirvonen). Stephen is a strong, independent individual and I thank all those who voted for him.

I offer anyone to contact me Maisie Smith (nee Maher) on (08) 89622107 if you have any further questions regarding this matter. I would also like to add, did the previous ATSIC chairperson have to prove his Aboriginality to the public?

Maisie Smith, Tennant Creek

(Häkkinen 2005, 155–156.)

Julkista keskustelua saamelaisuudesta on värittänyt vahva dikotominen ajattelu: saamelaiset ja niin sanotut uuslappalaiset. Stoor on tutkinut jul-

kista kulttuuriautonomiakeskustelua, ja sitä avaavan tutkimuksen mukaan pelkkä julistautuminen saamelaiseksi, saamelaiset esivanhemmat ja niistä polveutuminen eivät riitä tullakseen hyväksytyksi saamelaisena ja pääs-täkseen saamelaisyhteisön sisälle. Hänen mukaansa jokaisen sukupolven ”täytyy omalla kohdallaan ja vuorollaan uusintaa saamelainen identiteettin-sä ja rakentaa siten oma, elävä yhteytensä saamelaisuuteen”. (Stoor 1999, 69.) Kuitenkaan saamelaisuudessa ei välttämättä aina ole kysymys sisälle pääsemisestä, uusintamisesta tai rakentamisesta, vaan tosiseikka on, että monet syntyvät saamelaisiksi eikä heidän kohdallaan ole kysymys identi-teetin uusintamisesta tai rakentamisesta. Tällä tarkoitan henkilöitä, jotka syntyvät saamelaisiksi ilman vaihtoehtoja – on oltava saamelainen, koska kaikki muut pitävät saamelaisina. Ellei kysessä ole tilanne, että he haluavat assimiloitua ja yrittää rakentaa enemmistöön kuuluvaa identiteettiä.

No, se se onki kun osaisin vastata. Se on mulle tosi vaikea ky-symys, ehkä multa vähemmän kysytään täällä loppujen lopuk-si. Koska mulla on se tausta, että mie puhun niin hyvin kieltä ja varmaan tunnen aika hyvin kulttuuriaki, tai oon kasvanu siihen. Niin minulta kysytään sitten, mistä sie oot kotoisin ja kenen lapsi sie oot? Tavallaan etitään niitä yhteisiä sukulaisia, semmoinen saamelainen *fuolkkástallan* enemmänkin. Sitte saattaa siinä yhteydessä tulla, että aijaa et sie ookkaan niitä Aikioita. – En mie tiä mitä mie vastaan, mie varmaan vaih-televasti vastaan, jotenki kiertelen ja kaartelen. Mutta en mie vieläkkään osaa sanoa sitä joo tai ei, sanon ehkä (nauraa). Mutta toisaalta minusta tuntuu, että se on semmoinen saamelainen-kin tapa, että mulla on tuo lapsiki jo oppinu sen, että ku mie kysyn, että onko asia niin vai näin, niin se sanoo, että taitaa olla. (nauraa) Siinä on semmoinen varaus, että se varmaan on, mutta saattaa olla että se ei ookkaan. (Tutkimuskumppani 10.)

Siihen on aika vaikea vastata mun mielestä, koska sitten kun vastaa, että en oo saamelainen, koska mä en tunne olevani saamelainen, niin sitten kysytään että miten sä sitten innostuit opiskelemaan saamen kieltä, ja sitten tulee yleensä jotenki esille se, että on niitä saamelaisia juuria. Ja sitten tuntuu, että moni tai kaikki ei suhtaudu siihen mitenkään hyvin. Sieltä on tullu semmostakin kommenttia, että et kai sinä nyt luule

olevas joku saamelainen. Mutta sitte on tullu ihan semmoisia kommentteja, että onpa hienoa, että oot suomalainen ja opiskelet saamea, et saahaan lisää puhujia saamen kielelle. Mahtuu aika monenlaista mielipidettä. // minä oon aina kuitenkin pitäny itteäni suomalaisena. Ja nyt ehkä ku mieltii niitä saamelaisia juuria, niin mä tunnen, että mä edelleen säilyn suomalaisena, mut ehkä silleen, että siihen tulee lisänä, että on saamelaiset juuret. Vaikka kuitenkin ensisijaisesti oon suomalainen. (Tutkimuskumppani 6.)

Ajatus muistuttaa välittäjänroolia, jossa saamelaisuuteen sisäänpääsy olisi yhteisön jäsenten varassa. Samalla portinvartijuus viittaa toiseuteen, jossa tehdään rajanvetoja henkilöiden subjektiivisen ryhmään kuulumisen ja ulkopuolelle jättämisen välille. Portinvartijuus sisältääkin sosiologisesti tarkasteltuna dualistisen dilemman, jossa tehdään mustavalkoisia rajanvetoja: yhtäältä tarkoituksena on suojella ryhmää, mutta toisaalta ilmiössä voi esiintyä jopa fundamentalistisia piirteitä. Tällöin ryhmän rajanveto voi olla jyrkkää ja tuomitsevaa ja jossa hyödynnetään sosiaalisen kontrollin välineenä käytettävää negatiivista tunneilmastoa. (Ks. Fullan 1994; Gilroy 1993.)

Mun vástidan, ahte mus leat sámi máttut, muhto in mun nugo leat sápmelaš.

Käännös:

Minä vastaan, että minulla on saamelaiset esivanhemmat, mutta minä en niinkuin ole saamelainen. (Tutkimuskumppani 5).

Mie ruukaan sanoa, että en ole (saamelainen), mutta en ole lantalainenkaan. Sitten ne kyssyy, että mikä, no mie sanon, että mie olen syntynyt napapiirin paremmalla puolella ja katon olevani lappilainen. En oo lantalainen, mutta en oo puhtaasti saamelainenkaan. Sanon senki sitte, että oon minä joiltain osin saamelainen, että on minun suvussa saamelaisuuttakin. En tunne itteäni saamelaiseksi, enkä aio hakeutua mihinkään saamelaisrekisteriin. Koska minusta sekin, siinä ainakin aikaisemmin oli se, että jos tuntee itensä saamelaiseksi. On siis suvussa saamelaisuutta ja tuntee itensä saamelaiseksi, niin

vois hakeutua saamelaisrekisteriin. En minä tunne itseäni saamelaiseksi. Mie olen mettäsuomalaisia tai -lappalaisia, lappilaisia tai sanottakkoon miksi haluaa. (Tutkimuskumppani 9.)

Ensisijaisesti se on minusta se toimintaympäristö, joka rakentaa sen ihmisen identiteetin. Ja tätä kautta, kun ihmiset kysyy joskus minulta saman kysymyksen, että kummaksi sinä tunnet enemmän ittesi, saamelaiseksi vai suomalaiseksi, niin kyllä mä melkeen vastaan näin, että kyllä mä tunnen itteni enemmän saamelaiseksi, koska suomalaisuus ei koskaan sillä tavalla tullu niin lähelle. (Tutkimuskumppani 3.)

Saamenkielisten statuksettomien saamelaisten paikantumiselle on leimaa antavaa laaja kokemusten kirjo. Paikantumisista kertovissa narratiiveissa nousi yhtenä teemana Lehtolan (2000, 195) termein kahdella karvalla eläminen (*guovtte ilmmi gaskkas*). Tällä tarkoitan sitä, että paikantuminen rajalle voidaan nähdä vahvuutena ja joustavana tapana elää kahden kulttuurin välissä, mutta siihen liittyy myös toinen puoli, joka nousi aineistostani esiin ahdistuksena ja etnisten kategorioiden välimaastoon putoajana. Toisaalta Pekka Sammallahden mukaan (1993) *guovtte ilmmi gaskkas* merkitsee suomeksi: päämäärättä, ilman todellisuudentajua.

Tutkimuksessani on tulkintani mukaan kyse alkuperäiskansan kulttuurisen jatkuvuuden merkityksestä, jota voidaan hahmottaa käsiteparin *saamelainen jatkuvuus* avulla. Saamelaisuuteen samastumista ei voi näin pysäyttää – eivät häpeän tunteet eivätkä yhteisön hyväksynnän saavuttamattomuus näytä pysäyttävän haastateltavieni saamelaisten sukujuurien merkitystä. Toisaalta esimerkiksi kulttuurisen kasvojen säilyttämisen tarpeen vuoksi voi olla helpompaa valita kieltää saamelaisuus, jottei statuksettomana saamelaisena tarvitsisi lähteä kiistelemään omasta saamelaisuudestaan yhteisön kanssa, josta on olemassa sellaisia kokemuksia, ettei se hyväksy sitä.

5.4 Saamenpuvun merkitys

Gákti, saamenpuku, on merkittävä osa saamelaista kulttuuri-identiteettiä, kulttuuriperintöä ja arvomaailmaa. Saamenpuku on yksi saamelaisen representaatioiden kulmakivistä (Amft 2002, 186). Onhan se myös osa näkyvää saamelaisten henkisen perinnön ilmentämistä. Saamenpuku on saame-

laisille pyhä. Esimerkiksi väreillä ja koristeluilla on yhteys saamelaisten esikristillisen ajan jumaliin, kuten *Sáráhkkáan* ja *Juksáhkkáan* (Dunfjeld 2001, 240). *Gáktiin* sisältyy merkityksiä, kuten se, että siitä voi päätellä esimerkiksi henkilön paikantumisen ja sosiaalisen aseman. Näin puvun kantamiseen sisältyy arvostus ja kunnioitus omia juuria ja kansaa kohtaan.

Maja Dunfjeld kuvailee saamenpuvun merkitystä ilmaissensa sen sanoman olevan hiljaista tietoa. Hän korostaa essentialistisen tai enkulttuurisen näemyksen olevan ehtona saamenpuvun kokonaisvaltaiselle ymmärrykselle. Toisin sanoen henkilön tulee syntyä ja kasvaa kulttuuriin saavuttaakseen syvällisen saamelaisen kulttuurisen tietoisuuden. Saamenpuku ilmaisee henkilön identiteettiä varsin näkyvästi ja sen avulla määritetään myös paikka saamelaisessa yhteisössä. Saamenpuku yhdessä tarvikkeineen on monitahoinen alueen, perheen ja henkilökohtaisen representaation ilmentymä. *Gákti* keskustelee ympäristönsä kanssa ja välittää ihmisen käsitystä itsestään luonnonmaantieteellisen alueen suhteen, jossa vanhemmilla, esivanhemmilla ja perheellä on juuret. Lisäksi saamenpuku välittää tietoa puvun kantajan sosiaalisesta arvosta, sukupuolesta, iästä, muodosta ja saamenkäsityötaidoista. Saamenpuvulla on paljon pieniä osasia, joista jokaisella on sanomansa. Sitä tulkitaan alueen perinteiden mukaisesti tietojen, kokemusten, arvojen, normien ja sääntöjen pohjalta. Perimmäinen sanoma voi olla jo unohdettua tietoa, ja koristelut ovat metaforia saamelaisesta ajattelusta ja estetiikkasta. Saamelaiset tulkitsevat saamenpukua eri tavoin kuin valtaväestö. Valtaväestö näkee saamenpuvun etnisen identiteetin symbolina ja sen yksityiskohtaisuuden esteettisenä ilmentymänä. Saamelaiseen kulttuuriin kasvanut ja alueen saamelaisiin tapoihin sopeutunut ei näe tällaista kapea-alaista ulottuvuutta, koska tunteet saamenpukua kohtaan ovat osana hänen kehoaan ja kauneustajuaan. Saamenpuku ilmentää kantajansa identiteettiä. (Dunfjeld 2003, 21.)

Saamenpuku on yksi suojelluimmista saamelaisuuden symboleista, jota suojellaan niin viralliselta kuin epäviralliselta taholta. Suojelun tarpeen on aiheuttanut saamen puvun ulkopuolinen hyödyntäminen, jolla tarkoitetaan saamelaiskulttuurin hyväksikäyttöä valtaväestön tuottamassa matkailuelinkeinossa ja mainonnassa. Suomalaiset ovat pyrkineet hyödyntämään saamelaiskulttuurin elementtejä kaupallisesti. (Nuorgam & Karhu 2010, 179.) Aikio (1999) määrittelee matkailun piirissä tapahtuvan kulttuurin omavaltaisen käytön etnografiseksi riistoksi, jolla ”tarkoitetaan kulttuuri-

elementtien tarkoituksellista hyötykäyttöä ilman, että kulttuuriyhteisön jäsenet itse voivat siihen vaikuttaa tai hyötyä siitä taloudellisesti.” (Aikio M. 1999, 61.) Ruotsissa ja Norjassa saamelaisen kulttuurin esittely ja sen käyttö on saamelaisten omista käsissä, kun Suomessa ulkopuoliset ovat hyödyntäneet saamenpukua ja sen mukaelmia esimerkiksi matkailuelinkeinon piirissä, mainoksissa, urheilutapahtumissa, taiteellisissa ja viihteellisissä esityksissä, abiturienttien penkkareissa. (Aikio M. 1999, 61; Ruotsala 2011, 357; Saarinen J. 1999, 85.)

Saamelaiskäräjät, joka edustaa virallista tahoa, on lausunut saamenpuvun käytöstä seuraavaa:

Puvun käyttöä sääntelevät kirjoittamattomat normit, joita saamelaiset noudattavat. Tämän saamelaisen perinteen mukaisesti oikeus puvun käyttöön on sidoksissa henkilön saamelaiseen alkuperään. // Puvunkäyttöä sääntelevät monet kirjoittamattomat säännökset, ns. saamelainen perinne. Perinne tarkoittaa käytäntöjä tai normeja, joita ei ole kirjoitettu lain tai säännösten muotoon, mutta joiden olemassaolo ja sisältö pohjautuvat sosiaaliseen hyväksyntään. (Saamelaiskäräjien lausunto 2010, 1–2.)

Magga (2010) on perehtynyt *duodjin* eli saamenkäsityön diskurssiin ja sillä tuotettuun sosiaaliseen kontrolliin. Tutkimuksessa pohditaan *duodjin* ympärillä eläviä puhetapoja saamelaisessa kulttuurissa vallitsevista arvoista ja asenteista, jotka asettavat rajoja sille, mikä on hyväksyttävää *duodjissa* ja mikä ei. Tutkimustuloksista paljastuu saamelaisen kulttuurin sosiaalisen kontrollin asema. Sosiaalinen kontrolli on yhteisön tapa myös suojautua ulkopuolisia uhkia vastaan. Sosiaalisen kontrollin ulottuvuudet ovat hiljaista tietoa, jonka avaaminen lisää ymmärrystä saamelaisesta kulttuurista niin kulttuurin ulkopuolisille kuin kulttuurissa elävillekin. (Magga 2010, 70–71.)

Duodjikulttuurissa diskursiivinen vallankäyttö on kouriintuntuvaa erilaisten normien, kuten juuri pukeutumismormien määrittelyn yhteydessä. Puhevallan saaneet tai sen ottaneet määrittelevät ja rajaavat oikean pukeutumisen tapoja. Diskursiivisen vallan avulla muodostetaan piiri, jonka sisäpuolelle päästetään

ja ulkopuolelle jätetään. Tavat, joilla asioista puhutaan toimivat eräänlaisina piirin rajavartijoina. (Magga 2010, 11.)

Tutkimuksessani kysymys saamenpuvun käytöstä liittyy itseidentifikaatioon sillä tavoin, että se ilmentää näkyvää saamelaisen identiteetin representaatiota. Kysyin haastateltavilta, että käyttävätkö he saamenpukua ja miksi he käyttävät tai eivät käytä. Jokainen tutkimuskumppani on reflektoinut saamenpuvun käyttöä jo ennen haastattelua. Keskusteluissa ilmeni, että he ovat jossain vaiheessa pohtineet saamenpuvun käytön problematiikkaa ja siihen liittyviä rajoja ja ulottuvuuksia. Taulukossa 7 esitetään saamenpuvun käyttö sukupuolen mukaan. Tulosten mukaan tutkimuskumppanit ovat jakautuneet varsin tasaisesti. Taulukosta ilmenevien tietojen perusteella neljä tutkimuskumppania ei käytä saamenpukua. Naisista pukua käyttävät satunnaisesti kaksi tutkimuskumppania. Puvun laittaa taas päällensä usein neljä henkilöä.

Taulukko 7. Saamenkielisten statuksettomien saamelaisten saamenpuvun käyttö sukupuolittain.

Käytän pukua	Naiset	Miehet	Yhteensä
Usein	2	2	4
Satunnaisesti	2	-	2
En laisinkaan	1	3	4

Kahdella miehellä suvun puku on säilynyt menneiltä ajoilta. Heidän pukunsa edustavat saamelaisten kotiseutualueen ulkopuolella käytettyjä pukuja, joita ei nykysaamelaisessa kontekstissa välttämättä katsota enää kuuluvan saamelaiseen kulttuuriperintöön. Esimerkiksi Kittilän alueen saamelaissuvuista polveutuvat ovat ottaneet sukunsa saamenpuvun uudelleen käyttöönsä ja ovat hakeneet mallille suojausta patentti- ja rekisterihallitukselta. Saamelaiskäräjät ja Sámi Duodji ry. ovat esittäneet vastaväitteen asiasta. Saamelaiskäräjien kannanotosta käy ilmi saamelaisten virallinen kanta nykysaamelaisalueen ulkopuolelle rajattujen saamelaisalueiden pukumalleista:

Tällainen ”Kittilän lapintakki” ei kuulu saamelaiseen kulttuuriin ja sellaisen saaminen mallisuojan alaiseksi suoma-

laiseen käyttöön olisi saamelaisten kulttuuriomaisuuden ja identiteettitunnusmerkkien riistoa, joka olisi ristiriidassa saamelaisten valtiosääntöoikeudellisen aseman ja oikeuksien kanssa. (Saamelaiskäräjät 15.8.2000)

Patentti- ja rekisterihallitus päätti evätä kittiläläisten patentointihakemuksen nojaten saamelaiskäräjien ja Sámi Duodji ry:n lausuntoihin. Tässä yhteydessä on syytä ottaa huomioon sekin seikka, ettei millään saamenpuvun mallilla eikä muillakaan kansallispuvuilla ole patentti- ja rekisterihallituksen antamaa suojaa. Patentin hakeminen tällaisessa yhteydessä on yleisistä käytännöistä poikkeavaa. Norjan saamelaisalueella on viime aikoina useita historiallisia saamenpuvun malleja otettu käyttöön ilman patenttisuojaa. Esimerkiksi saamelaisyhdistys Samii Litto haki 1950-luvulla saamelaiskäsityön laatumerkille *Samii Kalvu* suojaa, jota patentti- ja rekisterihallitus ei hyväksynyt. (Lehtola, J. 2006, 42, 47.)

Julkisuudessa ja politiikassa käyty keskustelu saamenpuvun suojelemisesta väärinkäytöltä on saanut statuksettomat saamelaiset varovaisiksi pukujensa käytön suhteen, ja moni odottelee vielä henkistä vahvistumista asian suhteen. Kahdella tutkimuskumppanilla on korkea kynnyks pukeutua saamenpukuun, vaikka suvussa on käytetty saamenpukua.

Mie itte en käytä eikä mulla ole ommaa. – No, ehkä siinä on kynnyks, että jos sitä hankkii, niin ei sitä nyt kehtais vaan hankkia, että se on vaan komerossa. Kyllä sitä pitäis määrätysä tilaisuudessa sitten käyttäinkin. Mutta aika näyttää sitten. Mutta se ei ole mulle semmoinen asia, että ei mulla ole mitään pakkomiellettä, että minun pittää joku päivä saaha lapintakki. (Tutkimuskumppani 1.)

Erika: Geavahatgo gávtti? Leago dus alddát?

Ii leat (gákti). Gal mun lean jurddašan dien birra, ahte dat lea seilon dat gákti doppe áttis. Gal mun lean duollet dälle smiehttan, muhto dasto dat lea oalle stuorra lávki geavahit dan. Goittotge gudnejahtá, ahte ii geavat dan boastut. Danin dat lea oalle stuorra lávki. // Čuolddabáddi gal lean seilon, dat málle. Mun iešge lean duddjon dieid.

Käännös:

Ei ole (lapintakkia). Kyllä minä olen miettinyt sitä, koska meillä on aitassa (suvun) säilynyt saamenpuku. Silloin tällöin mietin sitä, mutta on aika suuri askel alkaa käyttää sitä. Kuitenkin kunnioitan sitä, ettei sitä käytetä väärin. Siksi siinä on iso askel. Paulanauhamalla on säilynyt. Olen itsekin kutonut niitä. (Tutkimuskumppani 5.)

Osa tutkimuskumppaneista on ottanut jyrkän kannan siihen, että saamenpuku ei kuulu heille. Tulkintani mukaan he kokevat olevansa kulttuurisesti sensitiivisiä ja kunnioittavia saamelaista kulttuuriperintöä kohtaan. He tuntevat vastuuta siitä, että saamenpukua suojellaan väärinkäytöksiltä.

En oo koskaan aikonu tehdä, enkä teettää sitä. En minä viittis pittää sitä. Kyllä mie oon aika pitkälle näitten nuorten kanssa samaa mieltä, että ei sitä *gáktia* pitäis pittää kenen vaan. Ei se kyllä kaikille kuulu. (Tutkimuskumppani 9.)

Ei ole ollu ikinä päällä, eikä varmasti ikinä tulekaan olemaan. Ehkä korkeintaan jossain, kun täällä järjestetään saamelaiskulttuuritapahtuma, ehkä korkeintaan jossain siellä muotinäytöksessä vois pitää jotain modernia versiota siitä, mutta en voi kuvitella, että pitäisin. – Mä en osaa ommella sitä, enkä tiiä tarkemmin. Tiiän minkä alueen, mutta en tiiä, minkä suvun juttuja pitäis olla. En tunne niitä koodeja, mitä siinä puvussa on, enkä osaa niitten mukaan ommella sitä. Joissakin luennoilla on puhuttu siitä, että kuka saa pitää. Ja totta kai sitä kautta sitä itekkin on miettinyt, mutta kyllä se on heti tullu ihan selvänä, että en vois kuvitellakaan pitäväni. (Tutkimuskumppani 6.)

Eräs tutkimuskumppani on syntynyt ja kasvanut saamelaisessa yhteisössä. Hän on varhaislapsuudesta lähtien pitänyt saamenpukua, mutta suhde saamenpukuun ei ole ongelmaton. Henkilö kokee saamenpuvun käytön turvalliseksi kotiyhteisössään, mutta sen ulkopuolella hän kokee epävarmuutta. Hän on saanut tukea saamelaisilta ystäviltään, ja se on vahvistanut sekä rohkaissut häntä pukeutumaan saamenpukuun monissa yhteyksissä:

Olen ihan pienestä asti pitänyt, enkä ole sitä kyseenalaistanu ennenkuin aloin kulkemaan saamelaisnuorten tapahtumissa. Kotipaikkakunnalla minä oon aina käyttänyt kaikissa juhli-
ssa, ja ne hyväksyy sen ja samalla tavalla tulee korjaamaan multa, että laitetaanpas nytte, samalla tavalla kuin muiltakin saamelaisilta kavereilta. Mutta sitten, kun on menny ja alkanu kulkemaan nuorten markkinoilla, niin silloin mie vähän epä-
röin, että saankohan mie piittää sitä muuallaki. Silloin mulla kaverit oli tosi päättäväisiä, että siehän kyllä pistät sen, ja sit se on tosi mukavaa. Kyllä mie käytän sitä joka yhteydessä.
(Tutkimuskumppani 10.)

Saamenpuvun käyttöön liittyy tilannesidonnaisuus. Eräät tutkimus-
kumppanit pohtivat ennen tilaisuuteen lähtöä, onko pukua sosiaalisen kontrollin kannalta turvallista laittaa ylleen juuri siihen tilaisuuteen. Seuraavassa esimerkissä nainen kuvaa saamenpuvun käyttöä voimakkaalla metaforalla, eli sodanjulistuksella. Se kuvastaa puvunkäyttöön liittyviä ennen kaikkea pelokkaita tuntemuksia. Tulkitsen hänen ajatuksiaan siten, että ne kuvastavat hänen pelkojaan mahdollisista aggressiivisista ja häpäis-
täivistä kohtaamisista sellaisten saamelaisten kanssa, jotka mahdollisesti eivät hyväksyisi, että hän pukisi saamenpuvun ylleen. Nämä mahdolliset tilanteet olisivat hänelle liian ahdistavia, joten hän valitsee saamenpuvun sijaan länsimaisen vaatetuksen juhlatilanteissa. Hän haluaa tunnustaa identiteettinsä ja kuuluvuutensa saamen kansaan käyttämällä joitakin osia saamenpuvusta, kuten riskua eli huivikorua tai lapinckenkiä. Sen hän kokee turvalliseksi. Saamelainen kontrolli *gáktin* suhteen ilmenee aineistossani saamenpukuun käyttöön liittyvässä puhettavassa ja niihin pelkoihin, joita mahdollisesti statuksettomana saamelaisena joutuu kohtaamaan. Pelko liittyy ennen kaikkea siihen, että viralliset saamelaiset tuomitsisivat saamenpuvun käytön. Myös pelätään väärinkäytön problematiikkaa, sillä virallinen saamelaisuuden puhetapa tuottaa diskurssia, jossa saamenpuku liitetään viralliseen saamelaisuuteen. Tulkintani mukaan statuksettomien saamelaisten saamelaisuuden kyseenalaistaminen ja vaara joutua tähän keskusteluun saamenpuvun käytön myötä kietoutuvat kysymykseen saamenpuvun käytöstä. Saamelaisuuteen ja saamenpuvun käyttöön liittyy kahdenlaista suhtautumista. Toiselle ryhmälle *gáktin* käyttö on luonnollista, ja toinen osa edustaa alistunutta suhtautumista tähän saamelaisuuden näkyvään muotoon.

Kyllä se liittyy siihen, että en halua julkisessa tilanteessa puhua koko asiasta, enkä sanoa julkisessa tilanteessa olevani saamelainen. Silloin, kun koen, että se on turvallista ja silloin, kun olen työn kautta sellaisessa tilanteessa, että on ihmisiä vaikkapa ympäri maailmaa, ja sillä tavalla on tärkeää identifioitua ja näyttää pukeutumisellaan, että mihin joukkoon tässä kuuluu. Silloin on turvallista laittaa lapintakki päälle. Mutta silloin, kun mennään yksityiselämän alueelle, niin sitten aina miettii, että tulleeeko tästä sanomista jos mie laitan.

Erika: Onko tullut sanomista?

En ole käyttänyt. Yksityiselämässä, jos menen sellaiseen tilaisuuteen, jos on ihmisiä, jotka käyttävät lapintakkia, niin mulla ei ole lapintakkia. Mutta mulla voi olla keron kengät ja paulat ja risku tai jotain sellaista. Jotain sinnepäin. En halua, koska se on melkein kuin sodanjulistus, niin en halua aiheuttaa sellaisia ikäviä tilanteita. Mä oon nynny. (Tutkimuskumppani 4.)

Eräs informanteistani käyttää saamenpukua saamelaismiehensä suvun juhlatapahtumissa, koska hän tuntee, että se on turvallista. Kun kyseessä on muunlainen tapahtuma, hän pohtii tarkasti tapahtuman luonnetta ja sitä pukeeko saamenpukua yllleen vai ei.

Käytän pukuja, jos siltä tuntuu, eli miten sattuu. Miehen suvun tapahtumissa niihin on helppo pukeutua, mutta jos olen liikenteessä yksin, pohdin aina pitkään tilaisuuden luonnetta ja mitä siellä edustan. Jos olen ihan vain itsenäni yksin ilman perhettä, en tavallisesti laita *gáktia*. Mutta jos edustan jotain saamelaista tahoja, saatan laittaa paikkaan ja aikaan sopivan saamenpuvun ylleni. Saamenpuku on hyvin velvoittava vaate, itselleen pitää aina hyvin perustella sen käyttö, ja sitten se päällä edustaa isompaa joukkoa, mikä asettaa sanomisille ja tekemisille rajoituksia. Se on myös hyvin arvokkuutta vaativa ja kallis, eli se päällä ei ole vapaa impulsiiviseen toimintaan. Saamenpuku herättää huomiota, ja minusta on kiusallista, kun vaatteisiin tai ulkonäköön puututaan, vaikka vain positiivisessa mielessä. Kaksi kertaa olen saanut negatiivista palautetta. Toinen liittyi siihen, ettei minulla ole äänestysoikeutta, ja toi-

sen kerran Etelä-Suomessa perään huudettiin: ”Lappalaiset, menkää kotiin!” (Tutkimuskumppani 8.)

Seuraavassa esimerkissä tutkimuskumppani pitää melko usein saamenpukua yllään, mikäli saa tukea siihen ystäväpiiriltään. Hän on kuitenkin kokenut kyseenalaistamista saamelaiden taholta pitäessään pukua, mutta toisaalta saanut tuen ja hyväksynnän saamelaisilta ystäviltilään.

No, onhan se tietenki semmoinen paljon mietityttävä asia, kun monet on sitten heti kyselemässä. Että kenen sukuun kuuluu, ja sitten joutuu selittämään, sitten ne (saamelaiset) on hmmm, jaa, vai niin.

Erika: Mitä sie sitten niille ruukaat sanoa?

No, minä ruukaan sanoa just, että on isoisä ollu semmoinen ja semmoinen. No aika harvoin siihen sitte mitään (saamelaiset) sanoo. Joku on sanonu tai yks ihminen on sanonu, että pitää olla ihan varma, että mistäpäin on kotoisin. Se oli nainen. Mut mie en tullu sen kanssa oikeen juttuun ennenkään, että en tiedä sitten, kumpi siinä vaikutti. // Kyllä mie olen sillä tavalla sen takin käyttöä, niin se aina pitää kuulostella hyvin tarkkaan. Etten mie lähe niinku, mie sanon, että, jos kaverit ja ystävät sanovat, että nyt pistetään takit niskaan, niin sitten miekin pistän. Mutta en muuten. (Tutkimuskumppani 7.)

Kaksi tutkimuskumppaneista on pitänyt saamenpukua jo lapsuudessaan. He pitävät pukua vain saamelaisalueella ja silloin, kun katsovat sen olevan sopivaa. Vieraillessaan Etelä-Suomessa he eivät halua pukea pukua ylleen ja sillä tavoin esiintyä saamelaisena.

Käytän *gáktia* vain silloin kun se on luontevaa, luontevassa seurassa ja sopivissa yhteyksissä. (Tutkimuskumppani 3.)

Das mun lean doallan gitta, ahte mu mielas ii heive, ahte mun cokkan gávtti gos nu eará sajis, vaikke iežan soga feasttain gos nu Máttá-Suomas dahje Roavvenjárggas. // Jus bijašin sá-meguovllu olggobealde, dalle veadjá boahit eambo diekkáraš

*dovdu, ahte gii nu sáhtta jurddašit ahte mun lean eksotihka
ohcaleamin.*

Käännös:

Siitä minä pidän kiinni, sillä mielestäni ei ole soveliasta, että puen saamenpuvun ylleni jossain toisaalla, vaikkapa sukuni juhliissa Etelä-Suomessa tai Rovaniemellä. // Jos pukisin ylleni Saamelaisalueen ulkopuolella, silloin voisi tuntua siltä, että joku voisi ajatella, että olen etsimässä pelkästään eksotiikkaa. (Tutkimuskumppani 2.)

Tutkimuskumppaneiden varovaisuuden ja ambivalenssin taustalla voi tietoisuus etnografisesta riistosta, tätä tulkintaa heijastelee tutkimuskumppanin maininta eksotiikasta. Tutkimuskumppanit näyttävät osoittavan toisenlaista suhtautumista, koska ovat tietoisia saamenpuvun yleisestä väärinkäytöstä.

Aineistoni mukaan suhtautuminen saamenpukuun ja sen käyttöön perustuu kunnioitukseen saamelaista yhteisöä kohtaan. Haastatteluista ilmenee kuitenkin tutkimuskumppaneiden moninainen, varovainen ja osin risti-riittäinen suhde saamenpukuun. *Gáktiin* pukeutuminen tuntuu haastattelemieni puheissa edellyttävän tukea ja hyväksyntää saamelaiselta yhteisöltä. Toisin sanoen saamelaisten ystävien tuki näyttäytyy merkittävänä tekijänä suhteessa saamenpukuun. Tulkintani mukaan saamenpuvun käyttämiseen liittyy asian kypsyttely, joka liittyy hiljalleen tapahtuvaan saamelaisuuden revitalisaation prosessiin. Osa tutkittavista on vetänyt selvän rajan saamenpuvun ja itsensä välille, eivätkä he pidä saamenpukua osana itselleen kuuluvaa saamelaista kulttuuriperintöä.

Saamen puku on osa *duodjin* eli saamenkäsityön perinnettä. Saamenkäsityöt taas ovat osa saamelaisten perinteistä tietovarantoa ja kulttuuriperintöä. Käsityötaidot ja perinteiset tiedot ovat perinteisesti siirtyneet sukupolvelta toiselle. Statuksettomien saamelaisten kohdalla käsityöperinteen osittainen katkeaminen heijastuu heidän identiteettiinsä. Tämä katkeaminen näkyy siinä, kuten myös nykyään viralliselle nykysaamelaisuudelle voi olla tyyppillistä, että side elävään saamenkäsityön taitoon suvussa tai perheessä voi olla osittain hiipunut. Aineistossani tämä ilmeni siten, ettei haastateltavani saa välttämättä tukea perheiltään ja suvultaan saamenpukuun liittyvien

kysymysten äärellä, vaan he joutuvat hakemaan tuen, avun ja hyväksynnän ulkopuolelta. Tällainen pohdinta ja epäily tuntuivat kuormittavan tutkimuskumppaneitani, ja heidän saamenpukuun liittyvä itsentuntonsa ei ilmennyt kaikissa tapauksissa vahvana. Yhteiskunta ei ollut myöskään tarjonnut tukea saamenpuvun käyttöön liittyvän problematiikan suhteen, joten tutkittavani jäivät joissain tapauksissa yksin pohdinnoissaan tai saivat tukea yksittäisiltä ihmisiltä, kuten puolisoiltaan, heidän suvuiltaan tai omilta ystäviltään. Institutionaalista tuesta tutkittavani eivät raportoineet. Tällä voisi tarkoittaa esimerkiksi aikuisille suunnattuja kulttuurikylypyjä, jolloin statuksettomat saamelaiset rohkaistuisivat vaikkapa ratkaisemaan *gáktin* käyttöön liittyviä traumojaan. Tutkittavillani ei myös ollut kaikissa tapauksissa voimavaroja ratkaista saamenpuvun käyttöön liittyviä ongelmia yksin.

Tutkimusaineistostani nousi esiin ryhmä, jolle taas saamenpuvun käyttö ei ollut ongelma. Sitä ryhmää kuvastaa saamelaisten ystävien antama tuki yhteyden rakentamiseen takaisin omaan kulttuuriperintöön ja saamenkielisten saamelaisten kulttuuriselle revitalisaatiolle.

5.5 Suhtautuminen uuslappalaisuuteen

Tutkimuskirjallisuudessa on tutkittu lappalaista liikehdintää mediassa tuotetun diskurssin avulla, ja se on tulkittu uuslappalaisuudeksi (Pääkkönen 2008). Vaikka tutkimukseni ei käsittele niin sanottua julkisuudesta tuttua uuslappalaisuuden ilmiötä, niin aineistoni koskettaa aihetta esimerkiksi siitä näkökulmasta, että mikä saamelaisia, statuksettomia saamelaisia ja uuslappalaisia yhdistää ja erottaa. Saamelaisia ja statuksettomia saamelaisia yhdistää polveutuminen osittain jopa yhteisistä saamelaisista esivanhemmista. Saamelaisia on koskettanut osittainen tai pitkälle edennyt kielenvaihto, ja Suomessa elossa olevat saamen kielet ovat kaikki joko uhanalaisia tai vakavasti uhanalaisia. Statuksettomat saamelaiset ovat arvioni mukaan läpikäyneet pitkälle toteutuneen kielenvaihdon sillä erotuksella, että ryhmän sisällä on jonkin verran vaihtelua. Nämä seikat ovat epäselviä myös tutkimuskirjallisuuden pohjalta. Arvioni ovat suuntaa antavia, sillä kunnollisia tutkimustietoja asiasta ei löydy. Saamelaisten kokemaa kielenvaihtoa suuressa mittakaavassa Suomessa ei ole tutkittu. Saamelaisuutta on tutkittu hyvinkin paljon. Käsillä oleva tutkimus on ensimmäinen, jossa käsitellään statuksettomien saamelaisten suhdetta

saamelaisuuteen ja saamen kieleen haastatteluaineiston tuottaman tiedon keinoin. Toisaalta uuslappalaisten sukutausta, identiteetti ja kielenvaihto ovat tutkimatonta aluetta. Saamelaisen poliittisen diskurssin perusteella voidaan pitää kielenvaihdon seurauksena sitä, ettei kumpikaan jäljempi ryhmä täytä nykyisen saamelaismääritelmän tulkinnan ehtoja saamelaisista juurista huolimatta.

Tutkimusryhmäni saamenkieliset statuksettomat saamelaiset ovat elvyttäneet saamen kielen ja alkaneet käyttää sitä aktiivisesti. He ovat yksittäisiä ihmisiä, jotka tuntevat yhteenkuuluvuutta saamelaisiin ja ovat integroituneet saamelaiseen yhteiskuntaan työnsä, perheensä ja saamen kielen kautta.

Sitä nyt väliin sitä kattoin, että tuo on aivan potaskaa ja välillä, että tuohan on asiaakin. Että kyllä siinä on tosi paljon asiaakin. Ehkä ne on tänä päivänä menheet siihen, jotka kuuluu siihen lappalaisjoukkoon, että hyväksyvät enemmän saamen kielen, että se on täällä ollut aina. Minusta aluksi se oli niin kuin saamen kieltä ei olis täällä koskhaan ollukhaan. Minun mielestä aika ristiriitaista ollu se heiän touhu. (Tutkimuskumppani 1.)

Tiedotusvälineet ovat välittäneet viimeisen 20 vuoden aikana kuvaa, jonka mukaan Suomen pohjoisosassa asuu saamelaisia, uuslappalaisia ja valtaväestön edustajia. Tämä kuva on vaikuttanut voimakkaasti statuksettomien saamelaisten identiteettiin: lappalaisiksi sanotun ryhmän käyttämä retoriikka ja heihin liitetty diskurssi on osaltaan johtanut siihen, etteivät statuksettomat saamelaiset halua tuoda esiin omia saamelaisjuuriaan, jottei heitä yhdistettäisi uuslappalaisiin. Saamelaisten näkökulmasta termit *lappalainen* ja *uuslappalainen* ovat demonisoituja käsitteitä, jotka liitetään pohjoisessa diskurssissa liitettyyn ilmiöön pohjoisen asukkaista. Tietoisuus vallitsevista etnisiin ryhmiin, kansoihin ja kulttuureihin liittyvistä demonisoiduista puhetavoista voivat johtaa siihen, että yksilö ei itse halua tulla määritellyksi demonisoitujen ryhmään (Rastas 2007; Suurpää 2002).

Niin, olen niin hirveän arka, etten ole ottanut selville kuinka paljon (saamelaisverta) minussa on. // Olen arka siksi, etten halua tulla millään lailla yhdistetyksi siihen lappalaisporukkaan. (Tutkimuskumppani 6.)

Tulkintani mukaan tutkittavani suhtautuvat ristiriitaisesti yhteenkuuluvuuteen saamelaisten kanssa, koska he pelkäävät saamelaisten yhdistävän heidät uuslappalaisiin. He valitsevat identiteettistrategiakseen omasta saamelaistaustastaan vaikenemisen, jottei heitä liitettäisi uuslappalaisten ryhmään.

Minusta se on ihan hirveää. Mutta se on ihan ymmärrettävää kyllä, sen takia juuri, koska on olemassa tiukat rajat, että aha minä en kuulu tuonne. Sehän herättää minussa suuttumusta ja pettymystä ja identiteetin kyseenalaistaminen, niin en ihmettele, että ne ihmiset alkavat toimia sitä joukkoa vastaan. Koska ne on hirveän pettyneitä, niillä käy kipeää kans ehkä jossain syvällä sopukassaan. Ne kääntää sen aggressiiviseksi hyökäykseksi. Siihen joukkoon minä en halua kuulua. En halua hyökätä ketään vastaan, enkä halua vastustaa saamelaisuutta, mutta sen pienen joukon sen aidan sisällä pitäis ymmärtää, että mitä enemmän rakennetaan aitoja, sen enemmän meidän porukka vailtuu ja enemmän olemme ittekin ulkopuolella. Raja-aidat ei ole sillä lailla koskaan hyviä. (Tutkimuskumppani 4.)

Tutkimuskumppaneitani yhdistävä tekijä on se, etteivät he ole olleet missään yhteydessä uuslappalaisten liikehinnässä, vaan he ovat päinvastoin halunneet sanoutua irti koko ilmiöstä. Yksikään ei myös mainitse maa-oikeuksia motivoivana tekijänä elämässään mihinkään suuntaan. Tämä asia taas on nostettu monella taholla lappalaisliikettä motivoivaksi tekijäksi.

5.6 Saamelaismääritelmän merkitys

5.6.1 Norjan esimerkki

Statuksettomien saamelaisten statuksettomuus konkretisoituu saamelaisten yhteiskunnallisessa päätöksenteossa ja sitä kautta vaikuttamisessa, koska heillä ei ole mahdollisuutta viralliseen jäsenyyteen saamelaisessa poliittisessa järjestelmässä. Vaikka saamelaisilla ei ole omaa valtiota, eikä tämä myöskään ole saamelaisten poliittinen tavoite, niin heillä on oma poliittinen järjestelmänsä. Saamelaiskäräjien vaaliluetteloon merkityt henkilöt ovat saamelaisoikeuksien subjekteja. Tutkimuskirjallisuudessa on käytetty

saamelaisten poliittisesta jäsenyydestä käsittepareja ”poliittinen kaksoisjäsenyys” (*double political membership*) ja ”kaksoiskansalaisuus” (*dual citizenship*), joilla Anne Julie Semb (2010) tarkoittaa täysiä demokraattisia oikeuksia sekä norjalaisessa että saamelaisessa poliittisessa järjestelmässä. Saamelainen jäsenyys perustuu kuitenkin sekä vapaaehtoisuuteen että verenperimään, joka tuo siihen oman merkityskenttensä. Per Selle ja Kristin Strømsnes (2010) ovat perehtyneet tutkimuksessaan muun muassa saamelaisten poliittiseen aktiivisuuteen yksilötasolla. Tutkimuksen mukaan saamelaisten poliittisen aktiivisuuden ongelma kenttää leimaa se, että vaaliluettelo ei kata kaikkia saamelaisia. Tällä tutkijat tarkoittavat sitä, että useat heistä, jotka pitävät itseään saamelaisina, eivät joko ole kiinnostuneita saamelaiskäräjistä taikka heillä on jopa negatiivisia asenteita saamelaiskäräjien toimintaa kohtaan. Haasteellisena Selle ja Strømsnes pitävät myös sitä tosiasiaa, että vain vajaa kolme kymmenestä äänioikeutetusta käytti äänioikeuttaan äänestämällä viimeisimmissä vaaleissa. (Selle & Strømsnes 2010, 88.)

Norjassa on juuri saatu päätökseen ensimmäinen Norjan saamelaiskäräjävaaleja koskeva tutkimusprojekti. Tutkimustuloksista on koottu julkaisu *Sametingsvalg. Velgere, partier, medier* (Josefsen & Saglie (toim.) 2011). Projektin tarkoituksena oli tuottaa tutkimustietoa saamelaisten poliittisista käytännöistä saamelaiskäräjien vaalien näkökulmasta. Teoksessa perehdytään muun muassa saamelaiskäräjien vaalikäytäntöihin ja saamelaiskäräjien vaaliluettelon perustaan. Pettersen pohtii artikkelissaan vaaliluettelon muotoutumista ja muun muassa sitä, miksi saamelaiskäräjien vaaliluetteloon on hakeutunut vain pieni osa saamelaisista, vaikka suuremmalla ryhmällä olisi mahdollisuus siihen hakeutua. Hän perustelee saamelaisten passiivista suhtautumista vaaliluetteloon hakeutumiseen sillä, että norjalaisiamispolitiikan seurauksena he eivät pidä itseään saamelaisina vaan identifioituvat norjalaisiksi. Tilastojen mukaan vuonna 2009 vaaleissa oli 13 890 äänioikeutettua, kun saamelaisten kokonaismäärän Norjassa arvioidaan olevan jopa 100 000 henkilöä. Pettersenin mielestä etnisyydellä on suora merkitys saamelaiskäräjien legitimeettiin, mikä tarkoittaa sitä, että legitimeetin saavuttaminen edellyttää, että riittävä määrä saamelaisista identifioituu saamelaisiksi ja kannattaa saamelaiskäräjiä ja sen toimintaa. (Pettersen 2011, 30–31.)

5.6.2 Hakeutuminen Suomen saamelaiskäräjien vaaliluetteloon

Tutkimuskirjallisuuden mukaan äänioikeus saamelaiskäräjien vaaleissa on monimerkityksinen yksilön kannalta. Mahdollisuus liittyä saamelaiseen vaaliluetteloon antaa yksittäiselle saamelaiselle mahdollisuuden etnisen identiteetin paikantamiseen. Se voi myös johtaa vahvaan saamelaiseen tietoisuuteen ja itsetuntoon, ja lopulta vahvistaa saamelaisten statusta omana kansaryhmänä. (Pettersen 2011, 29.) Myös Valkonen (2009, 277) toteaa tutkimuksessaan, että äänioikeus saamelaiskäräjien vaaleissa vahvistaa saamelaisuuden tunnetta ja kokemusta kuulumisesta saamelaiseen yhteisöön. Tästä voidaan päätellä, että vaaliluetteloon kuulumisella on merkitystä yksittäisten saamelaisten identiteetille kuin koko saamen kansalle.

Viime vuosikymmenen lopulla Suomen saamelaiskäräjien vaaliluetteloon lähetettiin ennätyksellinen määrä hakemuksia, kaikkiaan 1 128 kappaletta (Aikio-Puoskari 2001, 28). Tämän hakemusaallon synnytti kulttuuri-itsehallintolakiin vuonna 1995 tullut lainmuutos, jossa saamelaismääritelmän objektiivisia kriteerejä laajennettiin tällöin kielen lisäksi koskemaan myös polveutumista saamelaista esivanhemmista eli ”että hän on sellaisen henkilön jälkeläinen, joka on merkitty tunturi-, metsä- tai kalastajalappalaiseksi maa-, veronkanto- tai henkikirjassa”. Viime syksynä on saamelaiskäräjillä ja saamelaisjärjestöissä noussut jälleen pelko valtavasta hakemussumasta seuraavien saamelaiskäräjien vaalien yhteydessä vuonna 2015 KHO:n päätöksen vuoksi. Suomen saamelaisten keskusjärjestön kirjelmässä (YLE Sápmi 15.11. 2011) saamelaisiksi hakeutuvien mahdollista määrää on esitetty konkreettisella laskutavalla. Sen mukaan vaaliluetteloon voisi laajimmillaan hakeutua jopa 30 000 henkilöä. Tämä ylittäisi kolmikymment kertaisesti 1990-luvulla koetun hakemusaallon ja kolminkertaisesti Norjan saamelaiskäräjien vaalien äänioikeutettujen määrän.

Kun maakirjassa on kaikkiaan 127 lappalaista, voi vuoden 2015 vaaleissa olla yli 30 000 (127x244) uutta ’asiakirja-saamelaista’ nykyisten 5500 äänioikeutetun – joista 2500 saamenkielistä – sijaan ja se johtaa ilman muuta saamen kielten ja kulttuurin häviämiseen (YLE Sápmi 15.11. 2011).

Tästä voidaan päätellä Suomen ja Norjan päinvastaiset poliittiset kannanotot saamelaisten täysivaltaiseen jäsenyyteen suhtautumisessa. Norjassa

on esitetty ongelmaksi se, etteivät potentiaaliset saamelaiset hakeudu saamelaiskäräjien vaaliluettelon, vaikka siellä rekrytoidaan henkilöitä esimerkiksi liittymiskampanjoiden avulla (Sámedikki 2009 jienastuslogu-kampanja). Suomessa taas saamelaispoliittisen jäsenyyden hakemusten pelätään räjähdysmäisesti kasvavan mielestäni jopa epärealistisiin mittasuhteisiin, koska puhutaan jopa 30 000–100 000 hakemuksesta seuraavissa saamelaiskäräjien vaaleissa. Edes Norjassa ei ole päästy vastaaviin hakemusmääriin, vaikka Norja on ratifoinut ILO nro 169 -sopimuksen, saamelaisilla on Suomeen nähden vahvemmat oikeudet esimerkiksi maihin ja vesiin. Lisäksi saamelaiseen vaaliluettelon hakeutumisesta on tehty helppoa, sillä siihen voi hakeutua ympäri vuoden. Lisäksi ihmisiä koetetaan saada kampanjoinnin avulla liittymään vaaliluettelon. Suomessa on todellisuutta se, että hakijoita oli 1990-luvulla reilu 1 000, joka on marginaalinen osuus pelätystä 30 000 hakemuksesta. Hakeutuminen saamelaiskäräjien vaaliluettelon edellyttää hakijalta jonkinasteista saamelaista tietoisuutta ja yhteiskunnallista valveutuneisuutta, ja viime kädessä se on sidoksissa haluun tunnistautua saamelaiseksi.

Tutkimukseni keskeisenä piirteenä on nykysaamelaisuuden ja saamelaiskäräjien vaaliluettelon ulkopuolella olemisen diskurssi. Tähän ilmiöön kuuluu osaltaan mahdollisuus hakeutua saamelaiskäräjien vaaliluettelon, koska polveutuminen saamelaisesta suvusta antaa siihen mahdollisuuden lainsäädännön puitteissa. Tiedustelin tutkimuskumppaneiltani, ovatko nämä yrittäneet hakeutua saamelaiskäräjien vaaliluettelon, jota kansan suussa kutsutaan saamelaisrekisteriksi. Hyväksyntä vaaliluettelon on virallinen tie saamelaisuuteen. Lisäksi rekisteriin kuulumisen vahvistaa henkilön saamelaista identiteettiä ja saamelaiseen yhteisöön kuulumisen tunnetta (Broderstad 1995; Pettersen 2011, Valkonen 2009). Saamelaisuuden virallinen määritelmä perustuu subjektiiviseen henkilön itsemäärittelyyn ja objektiiviseen ensisijaisesti kieleen liittyvään kriteeriin (Seurujärvi-Kari 2011, 13). Saamelaiskäräjien vaalilautakunta tulkitsee lainsäädännössä asetettua määritelmää harkintansa mukaan ja tekee päätökset saamelaisiksi hyväksyttävistä henkilöistä.

Taulukossa 8 esitellään statuksettomien saamelaisten hakeutumista saamelaiskäräjien vaaliluettelon. Olen jakanut ryhmän kahtia sen mukaan, ovatko he hakeutuneet vaaliluettelon vai eivät. Henkilöistä neljä on koettanut hakeutua saamelaisrekisteriin, kun taas kuusi ei ole hakeutunut.

Taulukko 8. Statuksettomien saamelaisten hakeutuminen saamelaiskäräjien vaaliluetteloon.

	Olen koettanut hakeutua	En ole hakeutunut
Naiset	2	3
Miehet	2	3
Yhteensä	4	6

Saamelaiskäräjien vaaliluetteloon hakeutumattomuuden syitä on monia. Esimerkiksi henkilöiden kokemusmaailmassa saamelaisuuden tunne ei ole niin voimakas, että he olisivat ryhtyneet tekemään sukuselvitystä vaaliluetteloon hakeutumisen takia.

...enkä mie ole viittiny alkaa selvittämään näitä sukuja, ku en mie aio hakeutua saamelaiseksi, kun en minä tunne itteäni sillai saamelaiseksi, että minun tarttis alkaa saamelaiseksi hakeutumhaan ja selvittää niitä sukuja. (Tutkimuskumppani 9.)

Kielikriteerin puuttuminen statuksettomien saamelaisten omien arvioiden mukaan voi estää myös hakeutumisen vaaliluetteloon, jos henkilö katsoo, ettei täyttäisi laissa määriteltyjä saamelaisuuden kriteerejä erityisesti kielikriteerin osalta.

Erika: Leatgo ohcan jienastuslohkui?

In leat, go dat lea nu guhkkinn dat justa, dego mun čállen dutnje e-poasttas, ahte leango mun guđat buolvvas. Dahje mun dieđán, ahte dat nisu gii lea boahtán, son lea jápmán 1925, son lea vissásit hupman sámegiela, muhto dasto in dieđe leatgo su mánát hupman.

Käännös:

Erika: Oletko hakeutunut vaaliluetteloon?

En ole, koska se on niin kaukana, niin kuin minä kirjoitin sinulle jo sähköpostissa, että olenko minä kuudennessa polvessa. Taikka minä tiedän, että se nainen, joka on tullut, niin hän on kuollut vuonna 1925. Hän on varmaankin puhunut saamea, mutta sitten en tiedä, ovatko hänen lapsensa puhuneet. (Tutkimuskumppani 5.)

Eräs tutkimuskumppaneistani täyttää teoriassa laissa edellytetyn saamelaismääritelmän, koska yksi hänen isovanhemmistaan on ollut saamenkielinen. Hänellä siis olisi oikeus päästä lain mukaan saamelaiskäräjien vaaliluetteloon. Tutkimuskumppani lähetti hakemuksensa vaalilautakunnalle saamenkielisenä, perusteli saamelaisuuttaan molempien vanhempiensa kuulumisesta saamelaiskuvioon ja että hän piti itseään saamelaisena. Vaalilautakunta hylkäsi hakemuksen. Hylkäämispäätöksen jälkeen tutkimuskumppani vaati oikaisua vaalilautakunnan päätökseen. Oikaisuvaatimuksessa tutkimuskumppani on selvittänyt tarkasti saamelaiset juurensa ja ilmoittanut hallitsevansa saamen kielen ja saamen historiaa. Lisäksi hän vielä on ilmaissut oikaisussaan huolensa saamen kielen säilymisestä. Vaalilautakunta päätti hylätä oikaisuvaatimuksen, eikä siten tulkinnut häntä saamelaiseksi. Hän kuitenkin valitti päätöstä vielä korkeimpaan hallinto-oikeuteen, joka hylkäsi hakemuksen. (Tutkimuskumppanin henkilökohtainen arkisto.) Seuraava ote esittelee hänen tarinansa hakeutumisesta saamelaisrekisteriin, ja se osoittaa hakeutumiseen liittyvää monimutkaista problematiikkaa.

Joo, olen (hakeutunut) silloin, kun oli ne kovimmat aallot, tässä joku vajaa kymmenen vuotta sitten. Mie kuulin silloin, kun hain kirkkoherranvirastosta niitä (sukuni) tietoja, niin tuota Muoniosta oli yli 100 hakijaa, ja niistä yksi pääsi. Se oli lehessä tai radiossa tai jossaki, ku Pekka Aikio ihmetteli, että miksi Muoniosta on niin paljon hakijoita. Että kyllä se on nyt ihan valistuksen paikka. Tämä (Siv Rasmussenin raportti) pitäis toimittaa saamelaiskäräjille, että tulee todellista tietoa näistä asioista. Ettei tarvi ihmetellä, miksi sieltä (Muoniosta) tulee niin paljon (hakemuksia). Ne, jotka sinne on hakenu (Muoniosta), niin ne ei ole ollut näissä (lappalais)taistelussa matkassa. Ne on tunteneet jotaki itte, että ne kuuluvat saamelaisien joukkoon. Eikä ne ole hakenu joukossa, vaan uskon, että suurin osa on itte hakehneet. (Tutkimuskumppani 1.)

Haastateltava puhuu Rasmussenin (2008) Muonion ja Kolarin alueen saamelaisien historiaa koskevasta selvityksestä ”...Vellikaara Vettasia...”. Selvityksessä Rasmussen avaa alueen historiaa ensimmäistä kertaa paikallisten saamelaisien näkökulmasta. Se raottaa siten vaiettuna pidettyä saamelaisien näkökulmaa Muonion ja Kolarin alueen historiasta ja sitä

kautta heijastelee myös nykypäivää. Selvityksessä etsitään vastausta muun muassa kysymykseen alueen viimeisistä saamen kielen puhujista. Haastattelujen perusteella alueella on ollut yksittäisiä saamen kielen puhujia vielä hiljattain. ”Todennäköisesti näistä ennen 1900-lukua syntyneistä vielä äidinkielenään saamea oppineista aika jätti viimeistään 1980-luvulla. Jälkipolvien saamenkielentaidosta on ristiriitaista tietoa.” (Rasmussen 2008, 62.) Kaiken kaikkiaan selvitys osoittaa, että Muonion ja Kolarin alue on saamelaisten yhtäjaksoisesti asuttamaa aluetta ja että saamelaisuus elää edelleen siellä monissa eri muodoissa.

Haastateltava on sitä mieltä, ettei virallisessa saamelaisten edustamassa itsehallintoelimessä saamelaiskäräjillä tunneta saamelaisalueen ulkopuolista tilannetta. Tutkimuskumppanilla on ratkaisu asiaan, sillä hän ehdottaa asiasta tiedottamista sekä saamelaisten että suomalaisten parissa ja vertaa tilannetta myös Norjan saamelaispolitiikkaan.

Ei se haittais yhtään, että sitä tietoa jaettais niin suomalaisille kuin saamelaisillekki. Ja ku Norjassa on ihan toisenlainen, että haluttais että tulis muita matkhaan. (Tutkimuskumppani 1.)

Tutkimuskumppani kertoo taustoja ja syitä hakeutumiseensa. Hän kertoo isoäitinsä olleen mykkä, mutta perustelee syitä siihen, miksi isoäiti kuitenkin teoriassa olisi ollut saamenkielinen, mikäli hän olisi ollut puhekykyinen.

Minun mummoni oli mykkä. En usko, että olen jotain menettänyt tai saavuttanut. Mutta asia on mielenkiintoinen, koska myös näitä, joita on Muonion saamelais selvityksen projektissa haastateltu, niin siellä on myös useampi, jotka on hakenheet siihen, ja ne on minua vanhempia, ja heillä tulee aika lähelle se saamenkielisyys, mutta ne perusteet ei ole riittäneet, koska ei ole sitä tutkimusta. Minusta pelisäännöt on vähän ouot, ja sitten että se ei ole tasavertainen näissä maissa: Ruotsissa, Suomessa ja Norjassa. Jos Suomessa olisi samat kuin Norjassa, niin Muoniossa pääsis saamelaiseksi vaikka kuinka paljon väkiä. Minun mummon äiti on puhunut, koska sen veljet on puhuneet saamea. Myös sen serkut ja muut, jotka on ollu sammaa ikäluokkaa, niin on puhunu saamea, niin on aika outoa, että mummon äiti ei olisi puhunut. Yksi kaikkein

tärkein, millä ei pääse saamelaisrekisteriin on nimenomaan tietenkin se, kun asiaa ei ole tutkittu. Muoniossa kieltä ei ole tutkittu. Yksi perustelu oli se, että suku on vähän outo. Suku ei ole tunnettu saamelaissuku. Sehän ei ole mikhään ihme, jos ihmiset täällä rajaavat, että tämä ei kuulu siihen ja siihen, koska ei tunneta sukuja. Tiethään vain ne omat lähisuvut, ne kuuluu tähän ja tähän joukkaan. Vaikka tässäkin tulee esille, että Muoniossa on tunnettuja saamelaissukuja Sarri, Nutti, Vasara, Ungaa ja muita. (Tutkimuskumppani 1.)

Tämä kanta edustuu aineistossani tulkintani mukaan siten, että virallinen saamelaisuus kulminoituu nykyiselle saamelaisten kotiseutualueelle sijoituvaksi. Tarkoitan tällä sitä, että nykykäsityksen mukaan saamelaisalueen ulkopuolella oleva saamelaisuus on jälkikäteen syntynyttä, saamelaisalueelta muuton seurauksena aiheutunutta ”ulkosaamelaisuutta”. Historiallisiin seikkoihin perustuen saamelaisten yhtäjaksoisesti asuttama alue Suomessa on huomattavasti laajempi kuin nykyinen saamelaisten kotiseutualueeksi merkitty alue. Lapinmaahan kuulunut alue oli rajattu Lapin rajalla. Lapinmaahan kuuluivat nykyisen saamelaisalueen ulkopuolelle jääneistä alueista joko osittain tai kokonaan Kittilän, Sodankylän, Savukosken, Pelkosenniemen, Sallan, Posion ja Kuusamon kuntien alueella. (Joonas 2006.)

Haastattelussa puhutaan myös saamelaisrekisteriin hakeutumisesta ja ollaan eri mieltä siitä, että kyse olisi ollut Muonion kohdalla mistään järjestäytyneestä aallosta, josta Pääkkönen (2008) kirjoittaa. Haastateltavan mukaan lakimuutos on kirvoittanut suuren määrän ihmisiä hakeutumaan saamelaisrekisteriin asian saaman julkisuuden ja asiointilojen muutoksen vuoksi. Arvioni mukaan myös muuttunut ihmisoikeustilanne on saanut ihmisiä hakeutumaan viralliseen saamelaisrekisteriin. Positiivisempi ilmasto vähemmistöjä ja alkuperäiskansoja kohtaan on saanut ihmiset tunnustamaan, tiedostamaan ja hakemaan tietoja juuristaan siitä huolimatta, että myös mediassa on ilmennyt voimakasta vastustusta alkuperäiskansojen oikeuksien ratifointia kohtaan.

Haastattelussa tulee esiin, että kielellinen perusta on saanut ihmisiä hakeutumaan saamelaisrekisteriin. Kuitenkaan tämä kielellinen perusta ei ole ollut riittävä syy päästä mukaan rekisteriin.

Sinne on hakenu semmoisia ihmisiä, joitten isovanhemmat on puhuneet saamea, ja ne on näillekki puhuneet. Mieki tiiän yhen henkilön, hänen mummo on saamenkielinen ja puhunut hänelle saamea. Se tänä päivänäkin ossaa vielä jonku verran saamea. Se on Nutin sukua, sekhän ei päässy sinne. Se on ikäänkuin rajattu, kun se on saamelaisalueen ulkopuolella, niin se halutaan pitää se täällä (Saamenmaan sisällä). (Tutkimuskumppani 1.)

Suurin osa hakeutuneista on jäänyt virallisen saamelaisrekisterin ulkopuolelle. Virallinen saamelaisuus näyttäytyy aineistossani kielen, elinkeinon ja saamelaispuvun ympärille punoutuneena. Nämä piirteet ovat stereotyyppioita saamelaisuudesta, johon ei mahdu saamelaisrekisterin ulkopuolella olevien kulttuuriset ja kielelliset revitalisaatiopyrkimykset, joita vahvistaisi viralliseen saamelaisuuteen sisäänpääsy.

Saamelaiskäräjien vaalilautakunnan rooli saamelaiseksi hyväksymisessä tarkoittaa käytännössä alkuperäiskansojen oikeutta päättää, ketkä yksittäiset henkilöt (yksilöt) voidaan katsoa alkuperäiskansan jäseniksi. YK:n erikoisraporttoija José Martinez Cobo (1986) laati määritelmän, joka koskee alkuperäiskansaa ryhmä- ja yksilötasoilla. Määritelmän mukaan yksilön tulee identifoida itsensä tietyn alkuperäiskansan jäseneksi (subjektiivinen määrittelykriteeri), ja toisaalta ryhmän eli tässä tapauksessa saamelaiskäräjien vaalilautakunnan pitää tunnustaa ja hyväksyä hänet jäsenekseen (objektiivinen määrittelykriteeri). Cobo painotti ryhmän valtaa tässä asiassa: ryhmän hyväksyntä sisältää suvereenin oikeuden päättää, kuka ryhmään kuuluu ilman ulkopuolisten puuttumista. (Cobo 1986.) Toisaalta Joonan (2010) on todennut, että päätöksen siitä, kuka hyväksytään alkuperäiskansan jäseneksi, tulisi olla objektiivinen ja perusteltu, eikä se näin ollen saa perustua mielivaltaan. Päätöksen tulisi olla sopusoinnussa YK:n alkuperäiskansajulistuksen artikla 34 edellytyksen mukaisesti, jossa alkuperäiskansojen oikeudelliset tavat, perinteet, menettelytavat ja käytännöt ovat yhteneväinen kansainvälisesti tunnustettujen ihmisoikeusnormien kanssa. (Joonan 2010, 60.)

Vaaliluetteloön hakeutumisessa on kyse myös sisäänpääsyneuvottelusta eli Stoorin (1999) mukaan identiteettineuvottelusta. Tässä identiteettineuvottelun voi katsoa epäonnistuneen, sillä henkilöä ei ole tunnustettu saamelai-

seksi subjektiivisten eikä objektiivisten kriteerien perusteella. Tutkimuskumppanin kertomus jatkuu niin, että saamelaiskäräjien vaalilautakunta hylkäsi tutkimuskumppanin hakeutumisen vaaliluetteloon. Hän kuitenkin päätti valittaa asiasta korkeimmalle hallinto-oikeudelle. Erityisenä seikkana hän mainitsee, että oli kirjoittanut kaikki hakemuksensa saamen kielellä.

Joo, sitte mie valitin, kuinka korkealle (oikeudessa) se meni se taho, niin oliko siinä sitten että oli kolme vai neljä (henkilöä), jotka siitä päättivät että hyväksytäänkö minut. Yksi oli niinku minun puolella. Minun johhainen hakemus oli saamen kielellä. (Tutkimuskumppani 1.)

Haastateltava muistelee seuraavaksi saamelaiskäräjiltä saamiaan perusteluita sille, miksi häntä ei voida pitää saamelaisena. Kertomuksessa etusijalla ovat saamelaisen suvun tuntemattomuus vaalilautakunnan näkökulmasta katsottuna ja toiseksi se, että aikuisena opeteltu saamen kieli heikentää muiden saamenkielisten kieliympäristöä.

Saamelaiskäräjien yksi perustelu oli niistä muutamasta hyvästä perustelusta, että tällaiset henkilöt, jotka ikäänkuin opettelevat sitä saamen kieltä, ne ikäänkuin pilaavat koko saamen kielen. Että ne ikäänkuin heikentävät, ehkä se on niin, että se tarttuu muillekin huono saamen kieli. Aivan niin luki virallisessa paperissa. Aika mielenkiintoista, kun painotetaan, että se kieli on tärkeä, ja sitten kun toiset opiskellee kieltä ja ikäänkuin lähtevät siihen matkaan, että kieli on tärkeä, niin toiset lyövät alas, että se on semmoinen, joka pillaa koko homman. (Tutkimuskumppani 1.)

Haastateltava viittaa tarinassaan myös vuoden 1967 väestötutkimukseen, jolla on painoarvoa vielä tänäkin päivänä vaalilautakunnan arvioidessa henkilön saamelaisuutta. Esimerkiksi Muonion alueen saamelaiset on jo lähtökohtaisesti rajattu arvioinnin ulkopuolelle, koska kyseistä tutkimusta ei ole koskaan heidän alueellaan toteutettu. Norjassa ei vastaavanlaista väestötutkimusta ole suoritettu, mikä toisaalta vähentää saamelaisten määrää vaaliluettelossa. Oletettavasti moni henkilö, joka Suomessa on merkittynä, automaattisesti ei välttämättä olisi hakeutunut sinne itse.

Norjassa riittää se, että sulla on yks todistaja, joka todistaa sen, että onko mummon tai vaarin isä tai äiti puhunu saamea. Kun on yks todistaja, niin se riittää, mutta täällä vaaditaan pidempi selvitys/tutkimus kielestä. (Tutkimuskumppani 1.)

Lopuksi tutkimuskumppani pohtii vaaliluettelon hakeutumisen syvempiä tarkoituksia, nimittäin, minkä merkityksen hän antaa sille, että hyväksytäänkö hänet vaaliluettelon vai ei. Suurimman merkityksen hän antaa hyväksynnälle, siis nimenomaan sille, että saamelaiset hyväksyvät sen, että Muoniossa on saamelaisia. Tulkintani mukaan, hän kokee tällä hetkellä olevansa tavallaan saamelaisten ja suomalaisten välissä, mikä on vahva marginaalisuuden kokemus. Saamelaiskäräjien vaaliluettelon hyväksyminen toimisi saamelaisten hyväksynnän välineenä hänelle.

Se on enemmän sitä, että tuntee, että joku hyväksyy tämän asian. Mutta kyllä mulle riittää sekin, että ku mie tiän, että tuolla kotiseudullani on semmoisiakin samanhenkisiä kuin mie ja minun sukulaisia. Se, että tuntee yhteishengen, niin kyllä sekin riittää. Ei minun tarte olla rekisterissä välttämättä. Mie olen aika laiska äänestähmäänkin, että en tiä, olisinko äänestämässäkään vaaleissa. Mutta se on ehkä enemmänkin sitä, että muutki (saamelaiset) hyväksyvät sen asian ja myös suomalaiset, että hoksaavat, että täällä on tämmöisiäkin ihmisiä. Sitä on niinkuin välissä, kaks joukkuetta, joilla on omat oletuksensa kummallaki joukkueella, ja me ollaan siinä välissä. (Tutkimuskumppani 1.)

5.6.3 Suhtautuminen nykyiseen saamelaismääritelmään

Jokainen tutkimuskumppanini tuntee nykyisen saamelaismääritelmän hyvin. Näin ollen sen ymmärtämisessä ja tiedostamisessa ei ollut tutkimuksessani ilmenneiden seikkojen perusteella epäselvyyttä. Lisäksi jokaisen mielestä on tärkeää, että määritelmä on olemassa, jotta voidaan selkeästi rajata, kuka on saamelainen ja kuka ei. Osa haastateltavista on pohtinut asiaa paljon, ja he esittävät parannusehdotuksia siihen, millainen saamelaismääritelmän tulisi olla.

Keskustelu saamelaismääritelmästä nostatti ristiriitaisia tunteita muutamille haastateltaville, koska osa heistä kokee negatiivisena asiana sen, että heidät on rajattu virallisen saamelaisuuden ulkopuolelle.

Sehän herättää minussa suuttumusta ja pettymystä ja identiteettini kyseenalaistamista, niin en ihmettele, että ne ihmiset alkavat toimia sitä joukkoa vastaan. Koska ne on hirveän pettyneitä, niillä käy kipeää kans ehkä jossain syvällä sopukassaan. Ne kääntää sen aggressiiviseksi hyökkäykseksi. Siihen joukkoon minä en halua kuulua. En halua hyökätä ketään vastaan, enkä halua vastustaa saamelaisuutta, mutta sen pienen joukon sen aidan sisällä pitäis ymmärtää, että mitä enemmän rakennetaan aitoja, sen enemmän meidä porukka vailtuu ja enemmän olemme ittekin ulkopuolella. Raja-aidat ei ole sillä lailla koskaan hyviä. Sepä tässä on tässä avoimessa haavassa, että päästäkö sinne rekisteriin vai ei. Miten itsesi määrittelet, mutta se on lasten kysymys kans, että miten niillä sitten? Sinulla on vastuu myös sinun lapsista. Tää meidän tuska ei koske vaan meitä, vaan tulevia sukupolviakin. Ja vastuu, mitä me kannetaan. (Tutkimuskumppani 4.)

Seuraavan haastateltavan näkemys pohjautuu ajatukseen siitä, että henkilö, joka elää ja toimii saamelaisessa yhteisössä ja yhteisön hyväksi, voisi olla positiivinen voimavara saamelaisessa päätöksenteossa. Hänen näkökulmansa mukaan hyötysuhde olisi molemminpuolinen: sekä yksilö itse että yhteisö hyötyisivät saamenkielisen, aktiivisesti saamelaisyhteisössä toimivan henkilön jäsenyydestä. Toisaalta hän kokee, että rajat ovat keinotekoisia. Erik Allardtin (1981, 38) mukaan yleisellä tasolla on vähemmistöissä ydinryhmiä, jotka täyttävät useita ryhmään kuulumisen kriteereitä, ja toisaalta enemmistön ja vähemmistön välille sijoittuva väestö, joka ei täytä kaikkia kriteereitä. Välimaaston ihmiset voivat olla ryhmä, jossa paikantuminen ydinryhmän ja yksiselitteisesti enemmistöön kuuluvien välillä muodostaa jatkumon.

Tietenkin on niin, että kun toimii saamelaisessa ympäristössä kaikin tavoin, niin silloin kyllä nousee myös se kysymys, että miksi minä en esimerkiksi saa äänestää saamelaiskäräjien vaaleissa? Minusta se on sikäli huono asia, koska se ei anna

ihmisille niitä kaikkia mahdollisuuksia, jotka hänelle muuten siinä ympäristössä kuuluvat luontojaan. Tarkoitan, että esimerkiksi päästä vaikuttamaan myös aivan tällaisiin asioihin, jotka ovat nyt... miten sen nyt sanoo... tietenkin asioihin voi vaikuttaa, mutta on lainsäädännön asettamia rajoja, jotka estävät vaikuttamasta, vaikkapa esim. saamelaiskäräjien vaaleissa. Nämähän ovat keinotekoisia rajoja, ja siinä mielessä ne ovat huonoja rajoja. Koska se tarkoittaa myös sitä, että jää myös niiden ihmisten voimavarat käyttämättä, jotka voisivat sen antaa myös näissä puitteissa. (Tutkimuskumppani 3.)

Eräs tutkimuskumppaneistani kokee tyytymättömyyden tunteita nykyistä saamelaismääritelmää kohtaan. Hänen mielestään nykyinen määritelmä on epäoikeudenmukainen henkilöille, joiden suvuissa suomalaistuminen on tapahtunut aiemmin kuin kaksi sukupolvea sitten.

Onko isovanhempasi puhuneet äidinkielenä saamea? Se on tänä päivänä aika rankka määritelmä, kun sukupolvia tästä taaksepäin on ollut voimakasta suomalaistamispolitiikkaa, jonka takia monet on luopuneet saamelaisesta sukunimestään, elinkeinostaan jopa kun ovat saaneet isojaossa maita, kun ovat asettuneet aloilleen. Niin ovat sen takia hylänneet aikaisemmin elinkeinonsakin, kielen ja nimen. Sitä on tehty sukupolvia, niin ei nyt voi katsoa vain isoäitiä ja isoisää. Se on väärin. Nyt katotaan vain isoäitiä, toisen sukupolven taakse, se on aika lyhyt perspektiivi. (Tutkimuskumppani 4.)

Hän jatkaa pohdintaa siitä, että on luonnollista, että he ovat saamelaisia. Hän esittää vastakysymyksiä identiteetistään ja kuulumisestaan.

Ajattelee meitäkin sitten, että me ollaan täällä synnytty ja kasvettu näihin maihin, juurruttu. Tää on meidän sielunmaisema, jopa vois sanoa meidän veren maisema ja paikka, niin mihin muuhun me voidaan kuulua? Mitä muuta me voidaan olla? (Tutkimuskumppani 4.)

Aineistoni koostuu kahdesta osasta, teemahaastattelusta ja kyselylomakeaineistosta, joka pohjautuu tekemääni dokumenttifilmiin statuksettoman

saamelaisen kokemusmaailmasta. Toisessa vaiheessa pyysin tutkimuskumppaneita itsenäisesti katsomaan tekemäni dokumenttifilmin ja vastamaan filmin perusteella tehtyyn kyselylomakkeeseen. Verratessani näiden kahden tutkimusmenetelmän tuottamia tietoja ja pohtiessani, mitä uutta tietoa dokumenttifilmiin perustuva kyselylomakaineisto toi, voin todeta, että haastateltavat tarkastelivat tutkimukseni ilmiötä eri näkökulmista dokumenttifilmin nähtyään kuin sitä ennen haastatteluissa. Filmin avulla tutkimuskumppanit saivat keinon tarkastella ilmiötä ulkopuolisen silmin ja siten pystyivät vertaamaan omaa kokemusmaailmaansa päähenkilön kokemusmaailmaan. Monimenetelmällisesti tuotettu aineisto tarjoaa tutkimukselle varsin hedelmällisen ja monikerroksisen lähtökohdan.

Kyselylomakkeen perusteella tutkimuskumppanit kokivat monenlaisia tunteita katsottuaan filmin, kuten surua, hämmästyä ja myötätuntoa. Jotkut samastuivat filmin päähenkilöön. Samalla ilmeni, että he saivat dokumenttifilmin tarjoaman pohjan avulla välineitä pohtia omaa paikantumistaan saamelaiseen yhteisöön. Esiin nousi erityisesti päähenkilön ulosrajautuminen sosiaalisesti ja yhteiskunnallisesti. Ulosrajautumisen ja rajojen tematiikka herätti keskustelua eniten. Dokumenttifilmin katsomisen tarkoituksena oli herätellä pohtimaan haastateltavieni saamelaisuudelle antamia merkityksiä henkilökohtaisen ja yhteiskunnallisen näkökulman kautta: mitä saamelaisuus merkitsee itselle, ja minkä roolin se saa yhteiskunnallisesti. Filmissä esitetään saamelaisuuden kategorioita pohtimalla aihetta dokumenttihenkilön näkökulmasta.

Dokumenttielokuvaa varten laatimani kyselylomakkeen perusteella käy ilmi, että moni tutkimuskumppaneistani samastuu filmin päähenkilön kokemukseen saamelaisuudesta ja sen määrittämiseen liittyvistä puolista. Dokumenttifilmi myös herättää keskustelua nykyisestä saamelaismääritelmästä ja sen tulkinnasta, joka koetaan epäoikeudenmukaisena ja saamelaisuutta heikentävänä asiana.

Mikä mielestäsi tämän filmin avulla halutaan kertoa? Mikä on filmin sanoma?

Saamelaismääritelmästä, joka mättää! Se ei palvele tarkoitustaan, saamelaisuuden vahvistamista, saamen kielen ja -kulttuurin edistämistä. Filmin päähenkilö puhuu saamea, asuu täällä, on mukana paikalliselämässä, on juuriltaan

saamelainen, tákäläinen, arvostaa saamelaista kulttuuria, on saamelainen. Ja silti hänet suljetaan pois. (Kyselylomakeaineisto, tutkimuskumppani 7.)

Sosiaalinen hyväksyminen voi olla joillekin virallista hyväksyntää tärkeämpää. Haastateltava kokee, että on hyvin merkityksellistä, että saamelainen yhteisö hyväksyy henkilön osaksi joukkoansa, toisin sanoen saamelaiseksi, toivottaa tervetulleeksi ja hyväksyy henkilön *meihin saamelaisiin*.

Tiedän, mikä se määritelmä on. Mie luulen, että se on varmaan hyvä, mutta se, mikä mulle on tärkeämpää, on se, että miten se yhteisö tavallaan hyväksyy minut kuin se, miten virallisesti määritelmän mukaan. (Tutkimuskumppani 10.)

Minäkin olen tehnyt monta vuotta töitä saamelaiskulttuurin ja -elinkeinojen hyväksi vilpittömästi ja täydestä sydäimestä. En ole tässä itselleni hankkimassa henkilökohtaista gloriaa tai kunniaa, vaan ihan oikeasti haluan tukea saamelaista kulttuuria. Mutta siinä samassa olen oman identiteettini kanssa ihan kaikkien tuulien armoilla, enkä voi sanoa puoleen enkä toiseen mitään. Ihminen joutuu toimimaan ristiaallokossa. En ole vielä tullut estraadille. Sinähän oot antanu ilmi, että olet saamelainen, pukeudut *gáktiin* ja muuta, ja oot joutunu vastaanottamaan kyseenalaistusta. Minä en ole tullut kaapista ulos vielä. Mutta minä tiiän, että siellä tuulee niin kovasti, että minä sen takia mielelläni pidänkin sen oven kiinni. (Tutkimuskumppani 4.)

5.6.4 Millaisena statuksettomat saamelaiset näkevät asemansa tulevaisuudessa?

Kysyin haastateltavilta, tulisiko heidän mielestään virallista saamelaismääritelmää muuttaa jollakin tavalla. Halusin kuulla heidän pohdintoja aiheesta ja sillä tavalla lisätä ymmärtämystäni heidän todellisuudesta ja näkökulmista. Muutamat haastateltavat olivat pohtineet aihetta paljon, ja heillä oli selkeitä ehdotuksia sen suhteen, kuinka määritelmää voitaisiin mahdollisesti uudistaa.

Tutkimuskumppanini pohtivat nykyisen saamelaismääritelmän kriteerejä ja puntaroivat niiden merkityskenttiä. Haastateltavani nostavat esiin sekä subjektiivisia että objektiivisia saamelaismääritelmän kriteerejä. Subjektiivinen kriteeri korostaa samastumista ja kuulumista saamelaisuuteen, ja objektiiviset kriteerit liittyvät saamen kieleen, lappalaisuuteen ja saamelaiseen vanhempaan. Haastateltavani korostavat ihmisen samastumista ja kuulumisentunnetta saamelaisuuteen. Tämän perusteella subjektiivinen kriteeri on ainoa, jolla on merkitystä. Objektiiviset kriteerit, jotka perustuvat pelkästään henkilön syntyperään ja verenperintöön nähdään yksipuolisina ja jopa syrjivinä. Toisaalta aineistosta käy ilmi käsitys, että subjektiivinen kriteeri eli itseidentifikaatio yhdistettynä saamen kielen taitoon on hyväksyttävä kriteeri, koska siinä ilmennetään identiteettiä. Tässä näkemyksessä korostuu kulttuurinen identiteetti henkilön etnisyyttä määrittävänä tekijänä.

Minusta sitä (saamelaismääritelmää) voisi avartaa sillä tavalla, että saamelaiskäräjät voisi käyttää vähän laajempaa harkintavaltaa, vaikka ei siinä paljon harkintavaltaa siinä asiassa ole. Mutta kyllä siinä jokin tällainen mahdollisuus pitäisi olla, koska nyt tässä on tämä syntyperä- ja kielirajoitus, jotka määrittelee nyt tätä saamelaiskäräjien äänestäjaluetteloa. Niin, mielestäni, kun jotain rajataan syntyperän perusteella, niin sitä en pidä missään arvossa itse sitä syntyperää. Koska ihmisen identiteetti on kuitenkin se, joka ratkaisee sen, mihin ihminen kuuluu. Jos joitakin asioita ratkotaan syntyperän perusteella, niin sehän johtaa viimekädessä ja pitkälle vietyyn rasismiin. Oli kyse mistä ryhmästä tahansa. Ja tätä minä en hyväksy mitenkään tätä rajoitusta, että syntyperä on jokin peruste. Mutta sen hyväksyn tietysti, että tämä syntyperä on sidottu myös kielen osaamiseen, joka on eräs sellainen kriteeri, joka kertoo jotain ihmisen identiteetistä. Kertoo enemmän kuin pelkkä syntyperä. Syntyperää en missään nimessä hyväksy miksikään perusteeksi, sanotaan vaikkapa jossakin Ruotsissa syntynyt saamelaisen lapsi, joka ei ole missään kosketuksissa ollut saamelaiskulttuuriin, eikä osaa saamea, mutta jonka äiti tai isoäiti on puhunut saamea. Verenperintö on minusta rasismia. (Tutkimuskumppani 3.)

Narratiiveissa tulee esille myös ehdotuksia mahdollisuuksista uudenlaisiin poliittisiin käytäntöihin, kuten puolueisiin saamelaiskäräjien suhteen.

Vaikka jollakin tavalla saamelaisuus täytyy määritellä. Mutta ehkä pitäisi olla enemmän henkinen määritelmä. En ole asiaa tutkinu enkä pohtinu, mutta ehkä pitäisi olla niinkuin puoluekirja. (Tutkimuskumppani 4.)

Pohdiskeltuaan asiaa eräs haastateltavista päätyy ehdottamaan, että virallisessa saamelaismääritelmässä tulisi olla saamelaisyhteisön hyväksyntä yhtenä uudistettuna kriteerinä.

Ehkä tavallaan siinä määritelmässä puuttuu se, että saamelainen yhteisö hyväksyy sen tyyppin saamelaiseksi. En mie tiä. (Tutkimuskumppani 10.)

Samalla linjalla jatkaa toinenkin tutkimuskumppani. Hän myös pitää saamelaisen yhteisön hyväksyntää merkityksellisimpänä asiana. Tulkintani mukaan tämä näkökulma heijastelee kulttuurista ja henkistä yhteyttä saamen kansaan. Heidän toiveenaan on, että he tulisivat hyväksytyiksi saamelaisen yhteisön silmissä ja täten tulisivat näkyville saamelaisina.

Mie olen käsityöläinen, jos minä haluaisin sen *Sámi Duodji*-merkin, niin ei mulla ole esimerkiksi semmoista. Se on enemmän sitä, että tuntee, että joku hyväksyy tämän asian. (Tutkimuskumppani 1.)

Aineistosta nousi esille seikka, että yksikään haastatelluista ei maininnut sanaa *maaoikeudet* haastatteluissa. Narratiiveissa ei muutoinkaan puhuttu oikeuksista. Tulkintani mukaan tämä heijastelee saamenkielisten statuksettomien saamelaisten kunnioittavaa suhtautumista saamelaisuuteen. He kokevat roolinsa saamen kielen puhujina ja sitä kautta saamelaisen kulttuuriperinnön vahvistajina ja kantajina.

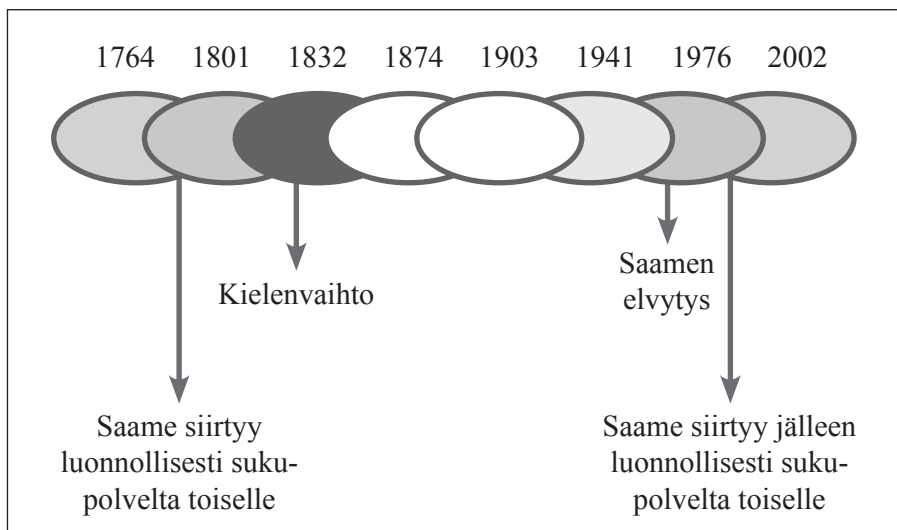
6 SAAMEN KIELI STATUKSETTOMIEN SAAMELAISTEN ELÄMÄSSÄ

6.1 Saamen kielen elvytys

Ehkä vähän tuli semmoinen haikee olo, että jos mulla on jotaki saamelaisia juuria, niin miksi minun pitää opetella saamen kieltä tällä tavalla? (Tutkimuskumppani 6).

Statuksettomien saamelaisten suvussa aiemmin tapahtunut kielenvaihto on synnyttänyt tarpeen kielen opiskeluun. Esittelen tässä statuksettoman saamelaissuvun kielellisiä vaiheita käytännön esimerkin avulla. Otan tarkastelen avuksi oman sukuni naislinjan kielellisen historian saamen kielen näkökulmasta. Kuviossa 3 on esimerkki kielenvaihdosta ja kielen elvytyksestä sukupolvittain statuksettomien saamelaisten keskuudessa.

Kuvio 3. Esimerkki saamen kielen häviämisestä ja elvytyksestä kahdeksan sukupolven ajalta.



Kuviossa näkyy kahdeksan sukupolvea äitini puolelta. Jokainen soikio kuvaa yhtä sukupolvea, ja soikion yllä oleva luku kertoo henkilön syntymäajan. Värit puolestaan kertovat tässä yhteydessä merkityksellisestä kielitaidosta. Tämä ei kuitenkaan rajaa pois muita kieliä, joita itse kukin on mahdollisesti osannut. Painotan siis, että kuvaan tässä nimenomaan saamen kielen taitoa, en mahdollista muuta kielitaitoa. Harmaa väri kuvaa saamen kielen taitoa ja väritön soikio puolestaan sitä, ettei kyseinen sukupolvi osaa saamea. Huomattakoon, että väri kuvaa itse asiassa kaksikielisyyttä, sillä merkityistä henkilöistä kolme on osannut ainakin sekä saamea että suomea.

Kuviossa 3 näkyy kahdeksan sukupolvea, joista kahden sukupolven aikana saamea ei ole osattu lainkaan. Äitini isomummo Helena Pallock (1801–1879) on syntynyt ja kasvanut Viikujärvellä Pessinkitunturissa saamenkieliseen poroperheeseen. Hänen tyttärensä Karoliina Ruokovaara on syntynyt vuonna 1832, ja oppinut perimätiedon mukaan äidiltään saamen. Karoliina on merkitty mustana, mikä tarkoittaa sitä, että hänellä on oletettavasti ollut ainakin passiivinen saamen kielen taito. Merkittävää on, ettei hän ole itse enää siirtänyt saamen kieltä seuraavalle sukupolvelle. Äitini, Tytti Sarivaara (1941), on opetellut saamea aikuisena. Hänellä on vähintään passiivinen kielitaito. Äiti ei kuitenkaan ole puhunut kanssani saamea kotona. Minut on kuviossa merkitty harmaalla värillä; olen syntynyt vuonna 1976. En ole oppinut saamea kotona, mutta olen elvyttänyt esivanhempieni kielen kodin ulkopuolella, kuten koulussa ja saamen kursseilla. Saame, jota ei suvussamme ollut liioin puhuttu noin sataan vuoteen, elpyi ja tuli jälleen eläväksi kieleksi, kun opiskelin ja aloin käyttää sitä. Viimeinen soikio kuvaa esikoispoikaani, joka on syntynyt vuonna 2002 ja oppinut saamea minulta syntymästään saakka. Saamen kieli siirtyy seuraavalle sukupolvelle suvussamme luonnollisesti jälleen reilun 100 vuoden tauon jälkeen.

Kielenvaihdon voimakkuus on vaihdellut alueittain. Tämän vuoksi tarkkoja arvioita kielenvaihdosta on mahdotonta esittää. Olemme harvan ja vanhan tutkimustiedon varassa (ks. Aikio 1988; Dahl 1957; Darnell & Hoëm 1996; Fellman 1906; Itkonen 1948; Kähkönen 1982; Lehtola 1997, Nervander 1908; Paulaharju 1945a, 1945b; Saarikivi 2011; Sjögren 1828). Ensimmäiset tiedot kielenvaihdosta ovat 1600–1700-luvuilta (Sjögren 1828). Yleisesti ottaen kielenvaihto on voimistunut 1800-luvun puolivälissä yhteiskunnallisen ajan leimaa antavan hengen mukaisesti nationalistisen

ideologian eli kansakunnan vahvistamisen nousun myötä, ja se on jatkunut voimakkaana aina 1960-luvulle saakka, jolloin saamen kansan nousun voi sanoa alkaneen (ks. esim. Seurujärvi-Kari 2011, 42–43).

On tärkeää avata syyt, seuraukset ja tapahtumat, jotta voimme ymmärtää, miksi ihmiset ovat pakottautuneet luopumaan omasta kielestään. Esittelen aineistoni ja teorian valossa, mitä kielenvaihdossa tapahtuu ja miksi. Tuon esiin, millaiset prosessit vaikuttavat kielenvaihdon taustalla. Kielenvaihtoa onkin kuvailtu valintatilanteeksi, jossa kielenpuhujat puntaroivat sekä omia että heitä ympäröiviä kieleen liittyviä arvostuksia ja niiden perusteella tekevät valinnan kielen suhteen. Kielenvaihto tapahtuu, kun kieliryhmä kielenvalintatilanteissa mitätöi kieltä ja vaihtaa sen toiseen kieleen. Tällöin alkuperäistä kieltä puhutaan vähemmän ja vähemmän, mikä pahimmillaan se voi johtaa kielen kuolemaan. Siten tämä koskee yksilö- ja ryhmätason valintoja. Kielenvaihdon voi kokea monella tavalla.

Kielenvaihto voi johtaa tilanteeseen, jossa sukupolvien välinen vuorovaikutus häiriintyy. Kielen myötä muutkin kulttuurin osa-alueet voivat välittyä heikosti, eikä isovanhemmilla ja lapsenlapsilla välttämättä ole edes yhteistä kieltä. Kielenvaihtoon voi liittyä häpeää, vihaa, kieltämistä, surua ja juurettomuuden ja puolinaisuuden tunnetta. On tavallista, että ensimmäinen tai toinen enemmistökielinen sukupolvi alkaa etsiä omia juuriaan, käsitellä kielenvaihdon traumaa ja aloittaa käänteisen kielenvaihdon elvyttämisen eteen. Kokonaisen menetetyn sukupolven jälkeen kielen elvyttäminen ei ole helppo tehtävä. (Pasanen 2010.)

Hagelin (2011) kuvailee kielen menettämistä kirjansa takakannessa kipeäksi ja satuttavaksi prosessiksi, josta kuitenkin selviää ja on mahdollista löytää uusi tapa jatkaa elämää, tosin monessa tapauksessa ilman äidinkieltään:

Tunturikoivujen katveessa vietetyn lapsuuden lahja on lannistumattomuus, sitkeys ja tietynlainen kyky tunnistaa elämän kujeet, tahto ottaa siitä mittaa, ja taju siitä, että se mikä on taistellen voitettava, voitetaan. Yhtä usein kuin elämä näyttää karkaavan käsistä, yhtä usein taistelemme oikeudestamme siihen. Emme suostu jäämään ulos elämästä, joka meille kaikista huolimatta kuuluu. Olemmehan aistineet kaiken, nähneet, kuulleet ja kokeneet asioita, vaikka emme kyenneet käsittä-

mään elämää ympärillämme, kielettömät, sanoittamaan kun-
nolla edes arkisia toimia, pukemaan niitä sanoiksi - mikä kuva,
ja niin tosi. Pukea sanoiksi; maalata, värittää, muovata, etsiä
merkityksiä, vertailla; kaikesta tästä jouduimme luopumaan
kahden kulttuurin ja kielen välisessä kuilussa vaeltaessamme.
Pitkään näytti siltä, kuin osanamme olisi vain katsella, miten
maailma etäännyy samaa rataa kuin yhteys omaan kieleen ja
kulttuuriin. Mutta maailmojen väliset kuilut suljetaan saatta-
malla maailmat yhteen. Tässä tapauksessa kolme maailmaa:
minun, saamen ja suomen. (Hagelin 2011, 5.)

Taustalla vaikuttavat kansalliset ideologiat, jotka ovat olleet niin voimak-
kaita, että osa vähemmistöryhmiin kuuluvista ihmisistä on sortunut assimi-
laation edessä ja toisaalta osa on sopeutunut uuteen kielelliseen tilanteensa.

Tutkimushenkilöinä tässä tutkimuksessa on sekä saamelaisalueella syn-
tyneitä ja asuvia että saamelaisalueen ulkopuolella syntyneitä ja asuvia
henkilöitä. Saamelaisalueen ulkopuolella puhuttujen saamen kielten koh-
talot ovat kirjallisuuden ja tutkimusprosessin kuluessa saatujen henkilö-
kohtaisten tiedonantojen perusteella ristiriitaisia. Sompion ja Keminkylän
alueella puhuttu saamen kieli, keminsaame, on sammunut kielitieteilijöiden
mukaan jo 1800-luvulla. Toisaalta Savukosken Kuoskulta kotoisin oleva
Merivirta on kertonut isoisänsä hallinneen keminsaamen. Tätä väitettä
tukee myös Itkosen (1948) kirjoitukset sen alueen saamen kielen puhujista
ja heidän elinajoistaan. Aineiston valossa saamen kielen sanoja on käytetty
saamelaisalueen ulkopuolisella alueella, Lapin rajan pohjoispuolella aina-
kin vielä haastateltavien nuoruudessa.

Oikeastaan ihan ensimmäiset saamen kielen sanat mie olen
oppinut jo tuota, silloin kun olen ollut nuoruudessani inno-
kas mettämies. Mie kuljin mettällä siellä meiän kotiperällä
Kittilässä. Poromiesten kämpissä ruukasin joskus olla yötä.
Siellä oli poromiehiä, nuoria minun ikäisiä. Niin, niillä oli
joitakin saamen kielen sanoja työkielenä. Esimerkiksi koiran
komentosanat oli saamenkieliset sen aikasilla poromiehillä.
Esimerkiksi *fuos eret*, kun koiraahan kommennetaan sillä
lailla. Sen sanan olen oppinut jo silloin. Se tuli selväksi, että

se oli saamen kieltä. Se on ainoa, jonka muistan siltä ajalta on se koiran komento. (Tutkimuskumppani 9.)

Olin siellä yhden talven pororenkinä, ja se antoi minulle hyvin tämmöistä hyvää tuntumaa myös saamelaiskulttuurin perustaan, vaikka siellä ei enää varsinainen saamelaiskulttuuri mitenkään elänyt. No se näkyi vielä pukeutumisessa siten, että poromiehet käyttivät sekä tällaista lapinmallista pitkää umpitakkia, että tätä tavallista lyhyttä lapintakkia ja käyttivät myös luhkaa ja lapin lakkia. Ja siihen aikaan ei ollut vielä moottorikelkkoja, meillä oli ajohärjät ja kaikki tällaiset vanhanaikaiset vehkeet. Meillä oli porokoirat, ja me hiihtämällä ja porokoirien avulla koottiin porot. Ja ne hakureissut, joilla koottiin erotukseen tokkia, niin ne saattoivat kolme viikkoakin. Yövyttiin usein rakotulilla juuri näillä pitkillä reissuilla. Kun näitä porokämppejä oli hyvin harvassa. Tällaista oli se elämä, ja minusta se oli hyvin mielenkiintoista, että itseasiassa minä sitten hyvin vastentahtoisesti lähdin sieltä pois opiskelemaan.

Erika: Sompion saamen kieli?

Saamen kieltä ei ollu muuten, mutta kaikessa mikä liittyy porotalouteen, porojen nimityksiin ja muuhun sellaiseen, niin siellä oli nimitykset käytössä, jotka minä myöhemmin huomasin, että ne on saamesta lainattuja kaikki, ja ne olivat vielä niin samassa muodossa, että eivät ole kovin pahasti vääntyneet. Kun minä aloin opiskella saamea, niin itseasiassa tämä porosanasto oli minulle kaikkein tutuin ja helpoin omaksua. Minä tunsin sen jo ennestään paremmin kuin monet saamelaiset, äidinkielliset saamelaiset. Siinä oli vielä mukavaa, että se antoi minulle siteen saamelaiskulttuuriin, kun minä siellä olin poromiesten mukana. Kuljettiin maita, ja mailla oli ihmeellisiä nimiä, niin minä kysyin poromiehiltä, mitä tarkoittaa tuo Lietmuruselkä? Mitä tarkoittaa Kalkovaara? No, en minä tiä mitä se tarkoittaa. Ja niitä oli paljon niitä outoja nimiä, jotka eivät mitenkään minulle auenneet niitten merkitys. // Ja siitä minulle syntyi tämä ahaa-elämys, että tämä on todellakin saamelaisen vanhaa aluetta tämä Kemi-Sompio. Se näkyy vielä nimistöissä ja tässä porosanastossa. Ja siellä Seitajärvessähan

se asia oli muutenkin hyvin konkreettinen, koska siinä Seitajärven rannalla oli vielä, niitä sanottiin lappalaiskentiksi. Siellä oli Keijitsan kenttä ja Kuritsijan kenttä, vanhoja lappalaiskenttiä. Tietysti myös Seitajärven nimi kertoo saamelaisesta historiasta. (Tutkimuskumppani 3.)

Tutkimushenkilöideni vaihtoehtona on tässä tilanteessa, saamelaisalueen ulkopuolella hiipuneiden ja sammuneiden saamen kielten tilanteessa, opetella jokin elävistä saamen kielistä, joka kaikissa tutkimukseen osallistuneiden tapauksissa oli pohjoissaame. Sen sijaan tutkimuskumppanit, joilla on pohjoissaamelaiset, inarinsaamelaiset tai kolttasaamelaiset juuret voivat ottaa suvusta kadonneen kielen takaisin käyttöön. Tämän kielen elvytyksen mahdollistaa se, että pohjoissaame, inarinsaame ja koltansaame ovat eläviä, joskin uhanalaisia kieliä. Toki voidaan todeta sekin, että myös pohjoissaame on ollut käytössä saamelaisalueen ulkopuolella. Pohjoissaamen valikoitumiseen kielenelvyttämisen kohdekieleksi voi olla syynä se, että inarin- ja koltansaamen kielikursseja on järjestetty suhteellisen vähän aikaa. Toisaalta pohjoissaamen puhuma-alue on laaja, pohjoissaamen opiskelua on tarjottu pitkään, ja pohjoissaamen puhuma-alue on ulottunut myös saamelaisalueen ulkopuolelle toisin kuin inarin- ja koltansaamen alue. Pohjoissaamalla on myös eniten sosioekonomista valtaa, millä tarkoitetaan sitä, että suurimpana saamen kielenä sillä on arvoa esimerkiksi työmarkkinoilla ja yhteiskunnassa ja se on ollut helpoiten saavutettavissa aikuiskoulutuksen keinoin.

Tässä tutkimuksessa pyritään tuomaan esiin ne seikat, jotka ovat mahdollistaneet tutkimuskumppanien saamen kielen oppimisen. Selvitän, millaisia vaiheita tutkittavat ovat läpikäyneet saavuttaakseen toiminnallisen kaksikielisyyden saamen ja suomen kielissä. Colin Baker (1993, 13) määrittelee toiminnallisen kaksikielisyyden sellaiseksi kielitaidoksi, joka täyttää tietyt kielelliset tarpeet. Tällöin kumpaakin kieltä käytetään ja tuotetaan vuorovaikutuksessa ympäristössä tietyillä kriteereillä, jotka eivät vaadi niin sanottua täydellistä kielenhallintaa. Edellä mainittu seikka on tärkeä puhuttaessa uhatuista alkuperäiskansakielistä, koska toiminnallisen kaksikielisyyden tason on mahdollista saavuttaa kielenelvyttämisellä. Keskiössä on henkilön oma kielitaito, joka voi olla vajavainenkin, mutta vajavaisuudesta huolimatta sitä käytetään henkilön kielitaidon ehtojen mukaan kommunikoinnin välineenä. Kyseessä on konstrukttiivinen lähestymis-

nen kielenoppimiseen, jossa henkilön oma kokemustausta on oppimisen lähtökohtana (Auvinen 2002). Tällöin kieltä voidaan puhua myös vajaavin alkutiedoin, koska ihmisen kyky oppia kieltä on osa ihmisyyttä (Bruner 1983). Kielen oppimiseen vaikuttaa ratkaisevasti henkilökohtainen motivaatio ja asenne (Koskela et al. 2012, 13). Kielen didaktikassa puhutaan myös sosiokonstruktivismista, jolloin kielen oppimisessa henkilöiden välinen interaktiivisuus korostuu (Enkenberg 2005). Niin sanotun täydellisen kielenhallinnan vaatimuksen voidaan tulkita olevan kapea ja vanhanaikainen lähestymisnäkökulma kielen oppimiseen. Tällainen opettaminen juontaa Suomessa juurensa 1800-luvulle, jolloin korostettiin kieliopillisuus- ja alkuperäisyysperiaatteita ja kielellistä purismia (Paunonen 2009, 564).

Tutkimusjoukko koostuu eri-ikäisistä henkilöistä ikähaitarin jakautuessa viidelle eri vuosikymmenelle. Tutkimuskumppaneista vanhin on syntynyt 1940-luvulla, nuorin 1980-luvulla ja muut sillä välillä. Tutkimusjoukon saamen kielen opettelu on näin jakautunut eri vuosikymmenille sen mukaan, minkä ikäisestä tutkimuskumppanista on kyse. Saamen kielen revitalisaation ja opetuksen kehityksen kannalta 1970-luku oli merkittävä ajanjakso liittyen saamelaisten etniseen heräämiseen ja saamelaisliikkeen nousuun (Aikio-Puoskari 2007, 75). Kahden tutkimuskumppanin saamen opiskelu on ajoittunut 1970-luvulle.

Dat lei justa diet áigodat go lei diekkár sámegiela morráneapmi. Dat vuhttui, ahte dat juogo jávká dahje ealáska.

Käännös:

Se oli juuri saamen kielen herätyksen aikaa. Näkyi, että se joko häviää tai elpyy. (Tutkimuskumppani 2.)

Saamen opiskelu perustui 1970-luvulla aineistoni mukaan pitkälti itseopiskeluun, vaikka toisaalta saamen opetus alkoi Oulun yliopistossa vuonna 1970 suomen kielen laitoksessa. Inarissa saamen kielen opiskelu mahdollistui varsinaisesti vuonna 1953, kun ensimmäinen saamenkielistä jatkokoulutusta tarjonnut oppilaitos (Saamelaisten kristillinen kansanopisto, *Samii Kristalaš Nuoraidskuvla*) perustettiin (Korpilähde 2008; Lehtola 2012, 416). Mahdollisuus opetella saamea ei ollut kaikkien ulottuvilla esimerkiksi pitkien etäisyyksien vuoksi. Haastetta kielen opiskelulle 1970-luvulla toi myös pohjoissaamen kirjakielen yhteinen pohjoismainen uudistus, joka

hyväksyttiin vuoden 1978 saamelaiskonferenssissa. Koltansaamen ortografia vahvistettiin 1970-luvulla, ja inarinsaamen ortografia hyväksyttiin vuoden 1996 saamelaiskonferenssissa. (Opetus- ja kulttuuriministeriön työryhmämuistioita ja selvityksiä 2012, 13; ks. myös Magga 1985.)

Dat oahppomateriála ii gal gávdnon. Dat lei vehá hiluid há-luid álggos. Munhan álgen dalle go dat ortografija lei aiddo molsašuvvan. Eai gávdnon olus mangelágan teavsttat.

Käännös:

Oppimateriaalia ei ollut. Aluksi niitä oli siellä sun täällä. Minähän aloin opiskella saamea silloin, kun ortografiaa oli juuri muutettu. Ei löytynyt minkäänlaisia tekstejä. (Tutkimuskumppani 2.)

Tämä aikakausi kielen opiskelemiseen oli olosuhteiltaan vaativa, koska saamen kielen opetusta eikä oppimateriaalia ollut tarjolla. Merkittäväksi tekijäksi kielen oppimiselle näyttäytyy aineistoni valossa saamenkielisen ympäristön merkitys ja tuki. Kieliyhteisö on osoittanut suvaitsevaisiksi, ja kieltä on opetettu yhteisön ulkopuolelta tulleille. Statuksettomien saamelaisten suhteen se on tarkoittanut muuttoa kotiseudulta saamea puhuvaan ympäristöön.

Saamen kielen oppiminen lähti siitä, kun saamenkieliset ystäväni puhuivat keskenään saamea, minä opin jo heiltä aluksi kuuntelemaan sitä. Siihen aikaan ei ollut oppikirjoja vieraskielisille päästä opiskelemaan saamea, kesti aivan tuonne 1980-luvun alkuun Davvin-kirjoihin asti ennen kuin tuli kirjallinen keino opiskella saamea. Minä kyllä olin jo oppinut ymmärtämään ja kuulemaan saamea, mutta minä en ollu vielä päässy sen kieliovin rakenteesta perille, että minun puhuminen ei ollu vielä oikein kehittynyt. Mutta sitten kun minä sain nämä Davvin-kirjat käsiin, minä rupesin opiskelemaan myös kieliovin, niin sitten se alkoi mennä aivan noin luontojaan itsestään, että minä kohta sitten puhuin myös saamea. Ja kävin myös sitten kielikurssilla yliopistossa suorittamassa muutamia juttuja. (Tutkimuskumppani 3.)

Myöhemmin kristillisestä kansanopistosta tuli Inarin opisto, jonka toiminnassa painottuivat saamen kieleen ja kulttuuriin liittyvät opinnot. Saamelaisalueen koulutuskeskus perustettiin vuonna 1993, ja sen tehtäväksi tuli saamen kielen ja kulttuurin edistäminen ammatillisen koulutuksen ohella. Siellä on alusta alkaen toiminut pohjoissaamen kielen ja kulttuurin lukuvuoden mittainen opintolinja, joka valmistaa vuosittain uusia saamen kielen puhujia ja mahdollistaa useille oman kielen elvyttämisen. (Opetus- ja kulttuuriministeriön työryhmämuistioita ja selvityksiä 2012, 32; Vuolab-Lohi 2007).

Mutta mie muistan, että mie olin joskus sitä ennemminkin tuota vanhoja saamenkielisiä oppikirjoja katellu ja sieltä sanoja opetellu. Siihen kieleen on ollu kiinnostusta jo kuinka pitkään lieneen. Varmaan näin lehessä, että täällä (Inarissa) alkaa tämmöinen kurssi, ja sitte mie rohkaistuin ja lähin hakehmaan kurssille. Työn puitteissa oli varmaan vähän niin, ettei se ollu semmoinen kokopäivätyö mikä mulla oli. Ja lähin kokkeihleen sen, että onnistuuko se saamen kieli. Kyllä mie yritin opiskella ja keskittyä siihen, en humpannu tuolla Rantamarissa (nauraa) aivan jatkuvasti. Syyslukukausi oli sitä kielikurssia, ja kevään oli kulttuurikurssi. (Tutkimuskumppani 1.)

Saamen kielen oppimiseen ja kielitaidon vahvistamiseen perustuva koulutus ja kurssitoiminta sekä muut kieltä tukevat toimenpiteet ovat olleet merkittävä tekijä tutkittavieni saamen oppimisen kannalta. Yksi haastatelluista on oppinut saamea jo esikouluiästä saakka, koska hän on varttunut saamenkielisessä ympäristössä. Hänen kotikielensä on suomi, mutta hän oppi saamea ympäröivässä yhteisössä. Hänen vanhempansa ovat tukeneet ajatusta siitä, että hänen tulisi oppia saamea. Hän kertoo saamen oppimisestaan näin:

Mun lean márkanis oahppan sámegiela, vaikko doppe ii liikká gullon nu ollu, muhto mis lei dakkár asttoáiggefálaldat. Mun máhtten viehka ollu buotlágan stohkosiid ja lávlluid sámegillii ovdal álgen skuvlii. De mun álgen ovdaskuvlii sámegielat oahpahussii. Mu eadni vikkai hálahit daid eará vanhemiid, ahte galgabehtet bidjat daid mánáid dohko sámeluohkkái,

muhto ii oktage álgán. Mus lea ruoktugiella leamašan aivve suomagiella.

Käännös:

Olen oppinut saamea kodin ulkopuolella, vaikkei sitä siellä kovin paljon kuullutkaan. Meillä oli kuitenkin sellainen kerho. Osasin siis leikkiä ja laulaa melkoisesti saameksi ennen kuin menin kouluun. Sitten menin esikouluun saamenkieliselle luokalle. Ja äiti yritti puhua muita vanhempia ympäri, niin että nekin olisivat panneet lapsensa saamenluokkaan, muttei se onnistunut. Minun kotikieleni on aina ollut suomi. (Tutkimuskumppani 10.)

Haastattelusta käy ilmi äidin aktiivinen toiminta saamen kielen hyväksi yhteisössä sekä se, että tutkimuskumppanin vanhemmat tiedostivat saamen uhanalaisen tilanteen ja halusivat tukea kielen puhumista omalla toiminnallaan. Kielteinen identiteetti ja heikko kielellinen itseluottamus ovat estäneet saamelaisia käyttämästä ja arvostamasta omaa kieltään. Esimerkiksi saamelaisten asuntolasukupolvi on kärsinyt saamelaisuutensa tähden ja joutunut kieltämään saamelaisen taustansa ja häpeämään sitä (Rasmus 2008b, 101). Statuksettomat saamelaiset eivät ole välttämättä joutuneet viimeisimpien vuosikymmenien aikana kokemaan halveksuntaa enemmistön taholta saamelaisen taustansa vuoksi, koska heidän sukunsa ovat suomalaistuneet aiemmin. Tästä voin päätellä, että heillä ei ole samanlaista henkistä taakkaa kannettavanaan kuin esimerkiksi asuntolasukupolven saamelaisilla. Näin ollen kielteiset asenteet eivät rasita statuksettomien saamelaisten suhtautumista saamen kieleen, eikä heidän ole välttämättä yhtä vaikea alkaa opiskella saamea kuin joidenkin muiden saamelaisten. Aineistostani käy ilmi tutkimuskumppaneiden positiivinen suhtautuminen saamen kieleen.

Saamelaisalueen ulkopuolella asuvien tutkimuskumppanien tutustuminen saamen kieleen on ollut siinä mielessä haastavampaa, että he ovat asuneet suomenkielisillä alueilla. Toiset ovat valinneet mennä opiskelemaan kieltä saamelaisalueelle.

Mun lean lohkan dan Anáris.

Käännös:

Minä olen opiskellut sitä Inarissa. (Tutkimuskumppani 5.)

Helsingin yliopistossa saamen kieltä on opetettu jossain muodossa jo 1800-luvulta asti, mutta varsinainen käytännön kielen opetus alkoi 1970-luvulla. Nykyään saamentutkimusta voi opiskella perus- ja aineopin-tojen laajuisen kokonaisuuden pää- tai sivuaineena. Maisteriopinnoissa suomalais-ugrilaisen kielentutkimuksen pääaineopinnot voi suorittaa erikoistuen saameen. (Helsingin yliopisto 2012.) Pääkaupunkiseudulla on vuodesta 1988 toiminut Ry City-Sámit Rs, jonka ovat perustaneet Helsingin seudulla asuvat saamelaiset. Yhdistyksen perimmäisenä tarkoituksena on koota yhteen kaupunkialueen saamelaiset, vahvistaa heidän saamelaista identiteettiään ja edistää mahdollisuuksia käyttää saamea enemmistökieliselä urbaanilla alueella. (City-Sámit ry 2012.) Aineistoni mukaan Helsingissä asunut tutkimuskumppani aloitti isoukkinsa kieleen tutustumisen itseopiskelun keinoin. Kielen opiskelu syventyi yliopistolla, jossa hän suoritti saamen opintoja. Kaupunkisaamelaisten Ry City-Sámit Rs:n jäsenet suhtautuivat positiivisesti ja kannustavasti tutkimuskumppanin kielen opiskeluun ja saamelaisuuteen.

Lainasin kirjastosta Davvin-kirjan ja lueskelin sitä ehkä vuoden päivät itsekseni. Sitten opiskelin yhden talven yliopistolla saamen kielen opintoja. // Ne citysaamelaiset siinä seurassa, ne sano aina, että tule mukaan vain. Kyllä sinä kuulut meihin. Alussa mie olin, että en mie nyt oikeen, mutta sitten ne vain sanoi että tule vaan. (Tutkimuskumppani 7.)

Haastattelujeni mukaan statuksettomat saamelaiset ovat useimmiten opiskelleet saamea Inarissa. Muita opinahjoja heidän kielenelvytyksessään ovat olleet saamea opettavat saamelaisalueen peruskoulut, Oulun yliopiston Giellagas-instituutti, Sámi allaskuvla Norjan Koutokeinossa sekä Helsingin yliopiston suomalais-ugrilaisten kielten laitos. Merkittävänä kielen oppimisen menetelmänä on toiminut itseopiskelu. Tulkintani mukaan se peilaa vahvaa motivaatiota kielen oppimiseen. Kieliyhteisö näyttäytyy aineistoni valossa positiiviselta ja suvaitsevaiselta yhteisön ulkopuolelta tulleita statuksettomia saamelaisia kohtaan.

Saamen kielen oppimiseen ja kielitaidon vahvistamiseen perustuva koulutus ja kurssitoiminta sekä muut kieltä tukevat toimenpiteet ovat mahdollistaneet statuksettomien saamelaisten kielenelvytyksen. Kielen oppiminen on sidoksissa saamelaisten kulttuuri- ja kielen revitalisaatioon, joka käynnistyi jo 1960-luvulla. Saamenkieliset statuksettomat saamelaiset ovat olleet mukana saamen revitalisaatiossa, ja he ovat tietoisilla valinnoillaan halunneet tehdä töitä saamen säilymisen ja kehittymisen eteen.

Ennen kuin virtuaalimaailman kielen opiskelun mahdollisuudet avautuivat 2000-luvulla, on saamen opiskelu edellyttänyt useissa tapauksissa muuttoa vuodeksi Inariin, jossa kielen ja kulttuurin opetusta on tarjolla. Nykyään kuitenkin saamen kielen opiskelu on mahdollista verkossa niin sanotussa virtuaalikoulussa, joten mahdollisuudet saamen opiskeluun kautta Suomen ja yli rajojen ovat moninkertaistuneet.

6.2 Saamen kielen oppimisen motivaatiotekijät

Uhanalaisten vähemmistökielten viitekehyksessä elpymisen tärkein edellytys on motivaatio. Yksittäisillä kielenpuhujilla ja heidän lapsillaan on oltava aito halu säilyttää, elvyttää ja kehittää kieltään. (Fishman 1991; Fishman (toim.) 1999; King 2009.) Tarkastelen tutkimustehtävää motivaation näkökulmasta (ks. Gardner & Lambert 1959; 1972; King 2009; Todal 2002). Tutkimukseni eräs keskeinen kysymys koskee sitä, miksi tutkimuskumppanini ovat halunneet oppia saamea. Tuon esille niitä tekijöitä, jotka ovat saaneet tutkimuspartnerini aloittamaan saamen opiskelun.

Toisen kielen oppimisen motivaatiotekijöitä enemmistökielen lähtökohdista ovat instrumentaalinen ja integratiivinen motivaatio (Gardner & Lambert 1959; 1972). Alkuperäiskansojen viitekehyksessä kielen oppimisen motivaatiotekijöitä tutkineet painottavat kulttuuri-identiteetin merkitystä, sisästä motivaatiota, kuten vastuunottoa kielen uhanalaisuudesta tai jatkuvuuden motivaatiota (King 2009; Todal 2002).

Instrumentaalinen motivaatio on ulkoista ja tarkoittaa sitä, että kielenoppija haluaa oppia kieltä saavuttaakseen sosiaalisia tai henkilökohtaisia välineellisiä arvoja, toisin sanoen käytännön hyötyä ja etuja. Kielen oppimisen myötä siitä voi koitua esimerkiksi taloudellista välinearvoa. (Gardner & Lambert 1959; 1972.)

Mie olen joskus Norjaanki myyny kuksia saamen kielellä, ja ei siellä suomen kielellä pärjääkhään. (Tutkimuskumppani 1).

Aineistostani ilmeni, että koulutuksen avulla nähdään mahdolliseksi kehittää henkistä pääomaa ja välillisesti saavuttaa työmahdollisuuksia opiskelun kautta.

Tuntuu, että mitä enemmän sitä kieltä osaa, niin sitä paremmin ymmärtää saamelaista kulttuuria ja ymmärtää niitä saamelaisyhteisön juttuja. // Et mä en usko, että saamelaista kulttuuria voi opiskella, ellei osaa saamen kieltä. Sen kielen avulla pääsee sisälle saamelaiseen kulttuuriin. Töitten kannalta tietenki on hyötyä, sillä aukeaa aika moni työpaikka. Nyt oon opiskellu saamen kieltä kaks vuotta, ja sitä innostuin opiskelemaan sen takia, että kiinnosti suomalais-ugrilaiset kielet yleisemmin. Päädyin opiskelemaan saamelaista kulttuuria, jossa saamen kieli on siinä pakollinen sivuaine, niin sitä kautta. (Tutkimuskumppani 6.)

Haastatteluhetkellä tutkimuskumppaneista viidellä pääasiallisena työkielenä oli saame, kolmella pääasiallisena kielenä suomi, mutta satunnaisesti myös saame, kaksi tutkimuskumppania oli opiskelijoita. Toisaalta opiskelupaikan saamisessa voi saamen kielen taidosta olla etua, koska muutamissa yliopistoissa on määriteltä saamen kieltä taitavien kiintiöt opiskelijavalinnoissa. Tämä kuvastaa sitä todellisuutta, että saamen taidosta on väistämättä instrumentaalista hyötyä ainakin saamelaisalueella. Tutkittavat eivät kuitenkaan korostaneet haastatteluissaan kielestä koituvaa välineellistä arvoa kuten taloudellista hyötynäkökulmaa.

Kielen oppimisen motivaatiotekijänä voi olla myös tavoite liittyä kielen avulla osaksi kieltä puhuvien ryhmää. Integriivisesti motivoitunut kielenopiskelija on motivoitunut opiskelemaan kyseessä olevaa kieltä, koska hän ihailee kohdekieltä puhuvia ja heidän kulttuuriaan ja haluaa luoda yhteyden kohdekieltä puhuvien kanssa. Hän voi kyetä jopa samaistamaan itsensä kohdekieltä puhuvien kanssa ja tuntee yhteenkuuluvuutta kieliryhmään. (Gardner & Lambert 1959; 1972.) Toisin sanoen kielenoppimista innoittavana tekijänä on halu integroitua kohteena olevaan kieliryhmään, lisäksi kielenopiskelija haluaa ymmärtää kyseisen ryhmän kulttuuria syväl-

lisemmin. Esimerkkinä tästä voi olla saamenkieliselle alueelle muuttanut suomalainen, joka haluaa oppia saamea voidakseen integroitua paremmin saamenkieliseen yhteisöön.

Seuraavat tutkimushenkilöt ovat kaikki olleet tietoisia saamelaisista esi-vanhemmistaan jo pienestä pitäen. Saamelaiset juuret eivät kuitenkaan pelkästään ole motivoineet kielen opiskeluun, vaan myöhemmin aikuisiällä saamenkielinen ympäristö ja halu integroitua saamelaiseen yhteisöön ovat saaneet heidät opettelemaan saamen kielen. Seuraava haastateltava pohtii kielitaitoa hyötynäkökulmasta. Hän on muuttanut saamelaiseen yhteisöön ja tuntee, että kielitaidolla on ollut suuri painoarvo paikkaan sopeutumisen ja siellä asuviin ihmisiin tutustumisen prosesseissa.

Suurin hyöty on ollu kotiutuminen tänne. On ollu paljon luontevampi kun on oppinu saamen kielen. Siinä on oppinu ymmärtämään elämää ja olemista täällä ja ihmisiäkin paremmin ehkä. Ja yleensä tänne sopeutuminen. (Tutkimuskumppani 9.)

Seuraava tutkimuskumppani on saanut alkukipinän saamen opiskeluun omien saamelaisten juuriensa vuoksi, mutta hänen arvionsa mukaan se tieto ei kuitenkaan ole pelkästään motivoinut kielen opiskeluun. Siihen on tarvittu lisäksi halua päästä yhteyteen paikallisten ihmisten kanssa.

Álggus mun ledjen sáhkkii, mun háliidin giela oahppat, vai beasašin buorebut oahpásmuvvat olbmuide. // Mun jáhkán, ahte das lea mearkkašupmi dan ektui, ahte dat lea álggos movttiidahtán mu beroštuvvat sápmelaččain, sámekultuvrras ja -gielas. // Muhto dan maŋŋá go lean deike boahtán, de dalle gal lea servodat olu eambo váikkuhan go mu máttut ja mu duogáš.

Käännös:

Alussa minä olin utelias. Halusin oppia kielen, jotta pääsisin paremmin tutustumaan ihmisiin. // Luulen, että saamelaisilla juurillani on ollut sellainen merkitys, että ne ovat aluksi innostaneet minua kiinnostumaan saamelaisista, saamelaiskulttuurista ja saamen kielestä. // Mutta sen jälkeen, kun olen tänne (saamelaisyhteisöön) tullut, niin silloin on kyllä yhteisö

vaikuttanut paljon enemmän kuin minun esivanhempani ja taustani. (Tutkimuskumppani 2.)

Saamenkielinen ystäväpiiri on ollut myös alun perin kielen opiskelun innoittajana. Seuraavaa tutkimuskumppania on lisäksi motivoinut saamenkielinen puoliso ja tämän suku. Hän myös arvottaa kielen korkealle kulttuurin syvällisen ymmärtämisen diskurssissa.

Saamen kielen oppiminen lähti siitä, kun nämä saamenkieliset ystävät puhuivat keskenään saamea, minä opin jo siellä aluksi kuuntelemaan sitä. // Saamen kieli on hyvin tärkeä osa sitä kaikkea, koska ilman kieltä ei pääse sillä tavalla niin hyvin sisälle siihen kulttuuriin. Jos ihminen haluaa johonkin kulttuuriin päästä sisälle, niin kyllä hänen täytyy kieli oppia. (Tutkimuskumppani 3.)

Ympäröivä yhteisö on toiminut innoittajana saamen kielen opettelemiseen edellisillä tutkimuskumppaneilla. Saamenkielinen toimintaympäristö on toisaalta antanut mahdollisuuden ja toisaalta motivoinut kielen opiskeluun.

Jatkuvuuden motivaatio on kyseessä silloin, kun ihminen haluaa oppia kieltä voidakseen rakentaa yhteyden omaan historiaansa ja vahvistaakseen identiteettiään. (Todal 2002, 102). King (2009) painottaa kulttuuri-identiteetin merkitystä käänteisessä kielenvaihdossa. Useat tutkimuskumppanit mainitsevat selkeästi haastattelussa, että tieto saamelaisista esivanhemmista innosti heitä alussa opettelemaan saamea. Seuraavan haastateltavan kanssa keskustellessa selvisi, että hän oli pohtinut saamen opiskelun aloittamista pitkään ja kerännyt rohkeutta siihen. Hänen saamelainen taustansa vaikutti suuresti päätökseen opetella kieli, joskin hänellä oli korkea kynnyksensä ryhtyä kielen opiskeluun. Lopulta, hänen käytyään saamenkäsityökurssin, hän rohkaistui ja alkoi opiskella kieltä.

Se asia on minua varmaan vähän vaivannu se asia, että ei se yhtäkkiä ole tullu jostakin ja innostunu saamen kieheen, vaan varmaan vaivannu pitkän aikaan tällöinen saamelaisasia ja oma historia. Jotenki se on ollu tuolla takaraivossa. // Se oli varmaan silloin, ehkä kun kävin sen saamenkäsityön kurssin, ehkä siitä sai vielä vähäsen lisäpontta ja rohkeutta. Kun siellä

oli niitä paikallisia saamelaisia, ja niitten kanssa tutustuin, niin sitä aloin vielä ehkä enempi sitä omia juuria ajattelemaan, ja rohkaistuin, että vois kokeilla sitä kieltäkin, että oppisko sitä. Siitä se lähti sitten se kiehleen tarkempi tutustuminen. Ennen se oli niin, että oli kiinnostusta, mutta ei ollu rohkeutta eikä ollut tilaisuutta alkaa sitä kieliä asiaa viehmään etheenpäin. (Tutkimuskumppani 1.)

Saamelainen sukutausta on ollut vahvana motivaatiotekijänä kielenopiskeluun, vaikka haastateltavan mielestä saamelainen verenperimä on hänen kohdallaan vähäistä.

*Erika: Mo don fuomášit álgit sámegiela lohkat?
Mus lea leamašan álo beroštupmi sámegillii ja -kultuvrii. Ja go mun dihten, ahte mus lea sogas vehá sámearra, de dasto smihtten, ahte juos mun vaikko manalin lohkat sámegiela.*

Käännös:

Erika: Kuinka huomasit alkaa opiskella saamea?

Olen aina ollut kiinnostunut saamen kielestä ja kulttuurista. Ja kun tiesin, että suvussamme on vähän saamelaisverta ajattelin, että jospa vaikka menisin opiskelemaan saamea. (Tutkimuskumppani 5.)

Jatkuvuuden motivaation voi ymmärtää olevan osa myös identiteettiin liittyvää keskustelua. Seuraava tutkimuskumppani on hakenut tukea saamelaisen identiteetin vahvistamiselle saamen kielestä. Hän kokee saamelaisuutensa hauraaksi ja haavoittuvaiseksi ja kaipaa vahvistusta omalle kulttuuriselle identiteetilleen.

Háliidin oahppat sámegiela, várra identitehta dihte. Nanosmahttin dihte dan. Mus lea ain eahpečielggas dat identitehta. Ii dat mu juohke beaivve, árgabeaivve nu hehte, muhto duollet dálle bohtet dakkár bottut, ahte dat bávččagahtta.

Käännös:

Halusin oppia saamea varmaankin identiteettini takia, vahvistaakseni sitä. Minulle identiteettini on edelleenkin epäselvä.

Ei se minua joka päivä vaivaa, mutta silloin tällöin tulee hetkiä jolloin se tekee kipeää. (Tutkimuskumppani 4.)

Saamen opiskeluun liittyvät motivaatiotekijät voivat olla myös monitasoisia. Alla olevassa sitaatissa eräs tutkimuskumppani kertoo kiinnostuneensa alun alkaen saamen kielestä, koska hän oli kuullut sen olleen isoisänsä kieli. Myöhemmin hänen tavoitteenaan oli oppia saamea, jotta voisi solmia sukulaisuussuhteita kadonneisiin saamelaisiin sukulaisiinsa. Hän päätteli, että mikäli löytäisi sukulaisiaan, paras tapa solmia suhteita heihin olisi puhua heidän kanssaan yhteistä saamen kieltä.

Joskus kirjastossa, sitte huomas, että tuossa on Davvin. Oisko tuo sitten sitä minun isoisän kieltä? Sitten otin sen ja lainasin ja kattelin, että tämmöistä näin. Ehkä on ollut jotakin semmoista, että en oo heti rynnänny tänne näin kättelemään. Mutta jos se joskus selviää, että kuka on sukua, niin on hyvä osata kieli. Ja ajattelin, että sitä pitää opetella, että ei voi mennä johonki taloon ja sanoa, että minä oon kaukainen sukulainen. Pitää jollaki muullaki tavalla lähestyä niitä. Mutta äkkiähän se, vaikka onkin sukua, niin ne on niin kaukaisia, etkä sinä kieltäkään osaa. (Tutkimuskumppani 7.)

Edellä olevat kertomukset voidaan tulkita jatkuvuuden ja kulttuuri-identiteetin vahvistamisen motivaatioksi. Aineiston mukaan kielen oppimisen avulla on mahdollista liittää itsensä osaksi sukunsa historiaa ja saamelaista sukupolvien ketjua. Saamelaiset juuret ja tunne siitä, että kuuluu saamen kansaan, ovat siis innoittaneet opiskelemaan saamen kieltä.

Tarkastelin edellä, ovatko saamenkieliset statuksettomat saamelaiset päättäneet tietoisesti elvyttää esivanhempiensa kielen vai ovatko he aluksi oppineet saamea ja vasta sen jälkeen alkaneet tutkia mahdollisia saamelaisjuuriaan. Tulokset osoittavat, että suurimmalle osalle tutkimuskumppaneista tieto oman suvun saamelaisesta taustasta oli se alkumotivaatio, joka sai heidän aloittamaan saamen opiskelun. Kolmelle heistä selkeänä motiivina oli integroituminen saamelaisyhteisöön. Instrumentaalinen motivaatio sen sijaan ei todennäköisesti tule kovin selkeästi esiin haastattelussa, koska sitä ei tavallisesti pidetä kovin myönteisenä ja mieluusti esille tuotavana syynä.

6.3 Kielenvalinta ja kieliverkostot

Tutkimuskumppanini ovat saamenkielisiä, mutta he ovat myös kielen elvyttäjiä. Tutkimuskumppanini ovat oppineet tai opiskelleet saamen kielen jälkikäteen toisena tai kolmantena kielenä, millä tarkoitan sitä, että he ovat oppineet saamen lapsuudessa, nuoruudessa tai aikuisuudessa kodin ulkopuolella. He eivät siis ole oppineet saamea ja suomea simultaanisesti varhaislapsuudestaan lähtien. Heidän saamen kielen taitonsa varmistui siinä vaiheessa, kun ensimmäisen kerran olin heihin yhteydessä saamea puhuen, ja he itse kertoivat osaavansa saamea.

Tässä kappaleessa esittelen tutkimuskumppanieni kieliverkostoja ja kielenvalintaa. Kieliverkostot ovat kielellisiä ympäristöjä, joiden vaikutuspiirissä henkilö elää ja kommunikoi. Monikielisessä yhteisössä kieliä käytetään eri yhteyksissä. Fishman (1967) kutsuu tätä kielten tehtävän mukaista erikoistumista diglossiaksi. Diglossia tarkoittaa tilanneyhteyttä, jossa eri kieliä käytetään. Rinnakkaisena käsitteenä voidaan puhua kielenvalinnasta, jolla ymmärrän tässä tutkimuksessa kaksi- tai monikielisten henkilöiden kielenvalintaa eri elämänalueilla. Fishman on kehittänyt kielen käyttötilanteita koskehtavan domeenianalyysin, jonka avulla pyritään selvittämään, mitä kieltä tai mitä kieliä eri elämänalueilla eli domeeneilla käytetään. Domeeneja voivat olla koti, koulu, työ, joukkoviestintä, kirkko, harrastukset, ystäväpiiri ja viralliset tilanteet (Fishman 1972; 1989, 235–239.) Sosiaalinen media on syytä mainita listan ulkopuolelta tärkeänä domeeninä.

Helander (1984) on soveltanut domeenianalyysiä perehtyessään kolmi-kielisten saamelaisten kielenvalintaan ja kielenvaihdon prosesseihin. Tutkimuksen mukaan domeenit eli kielen käyttöympäristöt ja keskustelukumppanin kielitaito vaikuttavat kielenvalintaan. Mielenkiintoista tässä yhtedessä onkin selvittää, mitä kieltä tai kieliä perheissä on käytetty informanttien lapsuudessa ja nykyään. Huss (1999) korostaa perheen sisäisen kielenvalinnan merkitystä revitalisaatioprosessissa.

Seuraava taulukko ilmentää, missä yhteyksissä tutkimuskumppanit puhuvat saamea. Olen sisällyttänyt taulukkoon 9 tyypilliset kontaktiverkostot, ja se kattaa keskeiset elämänalueet. Näitä ovat perheen sekä työn ja tuttavapiirin kielenvalinta. Perheen sisäisen kielen olen jakanut kahteen eri kategoriaan: saamen puhuminen lasten ja lastenlasten kanssa sekä saamen puhuminen

elämänkumppanin kanssa. Tein tämän valinnan, koska tutkimuksen kannalta on tärkeää erottaa kielenvalinnat perheen sisällä.

Taulukko 9. Kielenvalinta keskeisillä domeeneilla.

Työelämässä	Saamenkielisten ystävien kanssa	Lasten ja lastenlasten kanssa	Saamenkielisen elämänkumppanin kanssa
saame	saame	saame	saame
suomi saame	suomi saame	suomi	–
saame norja	saame	suomi	–
suomi saame	saame	saame	saame
suomi saame	suomi	suomi saame	–
suomi	suomi	saame	suomi
–	suomi saame	–	–
saame	saame	–	–
saame	saame	saame	–
–	saame suomi	–	–

Kaikki tutkimukseen osallistuvat käyttävät saamea työssään joko koko ajan tai ajoittain.

Tutkimuskumppanini puhuvat saamea yksityiselämässään saamenkielisten ystäviensä ja saamenkielisen elämänkumppaninsa ja lastensa kanssa, jolla viitataan saamen kielen merkitykseen käyttökielenä henkilöiden yksityiselämässä. Sosiaalinen media osoittautuu yhdeksi domeeniksi, jossa saamen kieltä käytetään.

Suurin osa opiskelukavereista puhuu saamea. Niin mun mielestä on sitten mukavampi heille puhua saamea kuin suomea. Yritän pitää sen käyttökielenä. Aika helposti vielä vaihtuu suomeksi, mutta yritän puhua mahdollisimman paljon saameksi.

Erika: Kuinka paljon käytät saamea?

En käytä päivittäin, mutta päivittäin kuitenkin törmään saamen kieleen, kun lukee vaikka kavereiden Facebook-päivityksiä tai käy joillakin saamenkielisillä nettisivuilla. (Tutkimuskumppani 6.)

Haastatteluissa kävi ilmi, että mahdollisuudet puhua saamea ovat jossain määrin vähäiset. Toisin sanoen tutkimuskumppanien kokemusten mukaan kielellisessä ympäristössä puhutaan enimmäkseen suomea. Kieliympäristöön voi kuitenkin itse vaikuttaa sillä tavalla, että kuuntelee mahdollisuuksien mukaan saamenkielistä radiokanavaa tai käyttää hyväkseen virtuaalimaailman saamenkielisiä sivuja ja palveluita.

Erika: Miten paljon käytät saamen kieltä tänä päivänä?

No, en minä hirveästi käytä, aktiivisesti. Tai miten sen nyt sanoo. Mie kuuntelen kyllä saamen radiota joka päivä, niin sillä tavallahan mie kyllä käytän sitä.

Erika: Jos tiität ihmisen, joka osaa saamea, niin ootko herkkä aloittamaan saameksi, vai miten menee kielivalinta?

No, kyllä mie, jos mie tiian, että joku puhuu saamea, niin kyllä mie aattelen, että pitää käyttää saamea. Miksi se olisi niin, että se on se suomen kieli. Varsinkin jos tietää, että toisella on äidinkielenä saame ja se on oppinu suomea. Ja minulla on äidinkieli suomi, ja olen oppinu saamea. Se on aina ollut niin, että saamenkielinen joutuu mukautumaan. Niin mie aattelin, että ei se aina saa noin olla, että jos minä kerta pärjään saamen kielellä joten kuten, niin kyllä minä sitte yritän puhua saamea. (Tutkimuskumppani 7.)

Uhanalaisen kielen puhuminen kotona voi olla usein epätavallinen valinta, ja kieliyhteisö voi suhtautua asiaan varautuneesti. Kielenvalintaan liittyvät kielenpuhujan kokemukset kielenpuhumisesta. (Huss 1999, 97.) Perhesuhteiden kielenvalinta kuvastaa sitä, missä määrin tutkimuskumppanit ovat valinneet saamen kielen käyttökielekseen perheen sisäisissä suhteissa. Perhe, joka valitsee saamen kielen perhekielekseen, voi siis kohdata ennakkoluuloja joko kielenpuhujayhteisön sisällä taikka sen ulkopuolella valtaväestön harjoittamana. Tällöin saamen puhuminen voi vaatia perheeltä ponnistelua sekä tietoista ja vahvaa näkemystä kielenvalinnasta: ”tie-

toisempi valinta puhua saamea” sanoo yksi haastateltavista. Ympäröivän yhteisön ja oman sisäisen tiedostamisen ristiaallokossa tutkimuskumppanit kertovat saamen puhumisen valinnasta lapsilleen tai lapsenlapsilleen. Neljä tutkimuskumppania puhuu saamea lapsilleen tai lastenlapsilleen.

Go ledjen áhpeheapmin, de jurddašin dan birra, ahte lea lunddolaš sámástit. Ja mu mielas dat orru vehá ártet suomastit. Ja de mun jerren dain sápmelaš ustibiin ahte mo dat lea, ja mu skibir logai ahte su mielas gal livčče ártet, juos don it sámástivčče iežat mánnái. Jáhkán eanáš olbmot jurddašit nie.

Käännös:

Kun olin raskaana, niin mietin sitä, että olisi luonnollista puhua saamea lapselle. Ja mielestäni tuntuisi hieman oudolta puhua suomea lapselle. Kysyin vielä muutamilta saamelaisilta ystäviltäni, että miten tämä asia on, ja eräs heistä sanoi, että olisi kummallista, mikäli en puhuisi saamea lapselleni. Luulen, että suurin osa ihmisistä ajattelee tuolla tavalla. (Tutkimuskumppani 10.)

Toisaalta, aineistoni mukaan saamen puhuminen lapselle herättää kielteisiä pohdintoja. Tämä nojautuu ajatukseen siitä, että lapselle tulisi puhua mahdollisimman rikasta kieltä kielenkehityksen kannalta. Vanhempi voi tuntea, että hänen vähemmistökielen sanavarastonsa ei ole tarpeeksi laaja ja vivahteikas, jotta voisi välittää kielen lapselleen.

Erika: Naba mánnái?

Dat lea maiddái dakkár váttis gažaldat, dat čatnasa juste dasa go dat ii leat mu eatnigiella, makkár giellagova mun dasto attán sutnje? Juos geavahan sámeigiela, makkár giella sutnje de šaddá? Iihan dat leat albma giella dasto, lean vehá jurddašan dan, muhto galhan mun duollet dälle vehá human sutnje sámeigiela. Ahte gullá iežálágan jietnadagaid. Soaitá leat, ahte mus lea dakkár puristtalaš oaidnu dan giellaáššái.

Erika: Entä lapsen kanssa?

Se on myös vaikea kysymys, koska siihen liittyy se, ettei saame ole minun äidinkieleni, niin millaisen kielikuvan minä

annan lapselleni? Jos puhun saamea lapselleni, niin millainen kieli hänelle kehittyi? Eihän minun kieli ole kunnan kieltä. Olen hieman pohtinut asiaa, ja kyllähän minä silloin tällöin vähän puhun lapselleni saamea, jotta hän kuulee erilaisia äänteitä. Voi olla, että minulla on puristinen näkökulma tähän kieliasiaan. (Tutkimuskumppani 5.)

Narratiivien perusteella voidaan puhua siitä, että tutkimuskumppanini kokevat velvollisuudekseen puhua saamea perhepiireissään kielen uhanalaisuuden vuoksi, jotta he varmistaisivat saamen kielen jatkuvuuden omalta osaltaan. Huoli saamen kielen säilymisestä välittyy narratiiveista, joissa siirretään saame seuraavalle sukupolvelle. Haastatteluista ilmenee, että tutkimuskumppanini haluavat välittää kielen lapsille taatakseen näille vahvemman saamen taidon ja saamelaisidentiteetin kuin heillä itsellään on.

Erika: Millä lailla pidät yllä tai rakennat saamelaista identiteettiä?

No, ainakin nyt on kun on nuita lapsia, että niitten kanssa aika paljon puhun saamen kieltä, että nekki saavat sitten paremman perustan kuin meikäläinen on saanu. Niillä on sitte mahdollisuus itte päättää jatkossa, että mitä ne aikoo, parantamaan kieltä ja opiskelemaan. (Tutkimuskumppani 1.)

Statuksettomat saamelaiset ovat elvyttäneet saamen kielen omassa elämässään ja ottaneet sen käyttöön niin työ- kuin yksityiselämässäänkin. Tutkimustuloksieni mukaan statuksettomat saamelaiset on hyväksytty osaksi saamenkielistä yhteisöä. Heidän sukupolvensa on myös luonut jälleen elävän yhteyden saamen kieleen. Saamea käytetään haastateltavien eri elämänoilla.

Saamenkielinen yhteisö on tutkimuskumppanien mukaan ollut myönteinen statuksettomien saamelaisten kielenelvytystä kohtaan, sillä se on avannut ovensa ja ottanut joukkoonsa uusia kielenpuhujia. Kieliyhteisön salliva ilmapiiri mahdollistaa kielen elvytyksen onnistumisen. Pasasen mukaan siinä on kyse yhteisön suvaitsevaisuudesta, jota voidaan pitää yhtenä inarinsaamen revitalisaation onnistumisen edellytyksenä. Inarinsaamelaiset ovat hyväksyneet kielenelvyttäjiksi taustastaan huolimatta jokaisen, joka on halunnut opiskella inarinsaamea kielipesissä, koulussa tai kursseilla. ”Ei

ole laskettu saamelaisuusprosentteja ja määritelty, kuka on oikea inarin-saamelainen ja kuka ei” (Pasanen 2004, 122).

6.4 Kieliyhteisö ja kielenvalinta

Saamen kielen puhuminen ja ympäröivän kieliyhteisön suhtautuminen uusiin puhujiin on yksi keskeisistä kielenelvytykseen liittyvistä seikoista. Tavallisesti kielenpuhujia heijastaa kielenvalinnallaan identiteettiään, mutta sen taustalla voi olla myös poliittisia ja siten kiensäilymiseenkin liittyviä merkityksiä (Wei 1994, 2; Huss 1999, 97). Tutkimuskirjallisuudessa on tutkittu laajasti kieliyhteisön asennoitumista uusien saamen kielen puhujien kohtaan (Johansen 2006; Kalla 2008; Andersen 2011.) Tutkimusten mukaan saamen kielen puhumisen aloittaminen aikuisiällä ei ole yksikertaista, koska tunteet ovat vahvasti sidoksissa kieleen. Saamen kielen puhetta on voitu kritisoida, ja negatiiviset tai jopa traumaattisiksi koetut kokemukset nostavat puhumisen kynnyksen korkealle. (Andersen 2011; Kalla 2008.)

Galgá leat vehá nággár. Ja munhan ledjen viehka ujus olmmoš, mun gal ballen issorasat, ahte mo geavvá juos mun in máhte ja juos mun boastut hálan ja olbmot rešket, mo dalle? Mun mearridin, ahte ii dás boađe mihkkege, mun in galgga ballat. Ja mus šadde buorit ustibat, geaiguin mun bessen hárhallat.

Käännös:

Täytyy olla vähän itsepäinen, ja minähän olin melko ujo. Pelkäsini kovasti, että miten käy jos en osaa tai jos puhun väärin ja ihmiset alkavat nauraa. Kuinka siinä tilanteessa sitten? Päätin, että ei tästä tule mitään, en saa pelätä. Ja minä sain hyviä ystäviä, joiden kanssa pääsin harjoittelemaan. (Tutkimuskumppani 2.)

Tutkittavani ilmentävät saamen kielen puhumiseen liittyvää arkuutta ja heikkoa oman saamen kielen taidon arvostusta. Puheesta voi tulkita, että muutamat tutkimuskumppanit tavallaan haistelevat ilmaa kieliyhteisössä ja suhtautuvat varovaisesti kielen puhumiseen. Nämä kokemukset johtavat siihen, että henkilö sulkeutuu saamenkielisen keskustelun ulkopuolelle, koska välttelee saamen käyttämistä.

Erika: Naba eará sámegiela olbmuiguin?

Muhtumin hálan sámegiela. Dat lea gitta dain eará olbmuin. Muhtimat háliidit. Diekkár olbmot geat háliidit hállat sámegiela, de mun háliidan dalle vástidit sámegillii. Muhto leat dihto olbmot, geat álot jorgalit suomagillii, dahje álget suomastit dalle go mun boadán dohko vaikko leat sámegiela. Mun in dalle viša sámástit danin, ahte juos dat smihttet ahte mus lea nu heajos giella, ahte dat lea nu váivi guldalit dahje ahte mun in ádde visot, de in mun dalle háliit bágget sin. De in mun nu olu geavat dan, ja danin mun in máhtege go moadde sáni.

Käännös:

Erika: Entä muiden saamea puhuvien kanssa?

Joskus puhun saamea (muiden saamenkielisten kanssa). Se riippuu niistä muista ihmisistä. Jotkut (heistä) haluavat. Ne, jotka haluavat puhua saamea (minulle), niin heille minä haluan vastata saameksi. Mutta on muutamia ihmisiä, jotka aina kääntävät (keskustelun) suomeksi, taikka alkavat puhua suomea silloin kun minä saavun paikalle vaikka ovat saamenkielisiä. Minä en silloin viitsi puhua saamea siksi, koska jos he miettivät, että minulla on niin huono kielitaito, että sitä on vaivalloista kuunnella, taikka että minä en ymmärrä aivan kaikkea niin en minä silloin halua pakottaa heitä (puhumaan saamea kanssani). Niin, en minä kovin paljoa käytä sitä ja sen takia en osaakaan kuin muutaman sanan. (Tutkimuskumppani 4.)

Inger Johansen (2006, 98) on tutkinut eteläsaamen kielirevitalisaatioon liittyviä asenteita ja saamen puhumiseen liittyviä esteitä kielen puhujayhteisössä. Tutkimuksen mukaan kielellinen purismi on yhtenä esteenä eteläsaamen kielen puhumiselle, koska nuorten puhujien kokemusten mukaan kieliyhteisö vaatii usein sosiaalisen sanktion uhalla kieliopillisesti oikeaa saamen kieltä. Johansenin mukaan kielellisen purismin avulla kielenpuhujia voidaan sulkea kieliyhteisön ulkopuolelle, mikä voi leimata puhujan, jolla on vaillinainen kielitaito. Kielellisellä purismilla tarkoitetaan kielenpuhujien asettamaa puhdaskielisyyden vaatimusta (Brunstad 2003, 12). Dorian puhuu kieliyhteisön puristisista asenteista, jotka voivat aiheuttaa negatiivisia seurauksia kielenelvyttämisen vaiheisiin (Dorian

1994, 480). Kielellinen purismi tekee saamen puhumisen vaikeaksi niille, jotka eivät hallitse kieltä syntyperäisen puhujan tavoin. Toisin sanoen puhuja ei koe saamen kielen puhumista turvalliseksi, mikä taas aiheuttaa puhujan ulkopuolelle sulkeutumisen kieliyhteisöstä ja viime kädessä kielen kuoleman. (Johansen 2008, 114–115.) Moni kokeekin turvalliseksi puhua saamea joko muiden saamea opiskelleiden tai lasten kanssa. Tämä seikka vähentää saamen kielen käyttöä dramaattisesti ja saa sen käyttöön selektiivisen eli valikoivan ja turvallisuushakuisen lähtökohdan.

Sitten mie puhun, kun mie tiän, että täällä on näitä saamen kielen ja kulttuurin lukijoita, niin aattelen, että niille on hyvä, että joku puhuu täällä koulussa. Joku muukin kuin opettaja. Sitten mie puhun niitten kanssa saamea. Joskus se on helppoa puhua semmoisen kanssa saamea, jolla se ei ole ihan äidinkielenä. Se ei pääse heti sanomaan, että et sanonu sitä aivan nuin, tai että meillä päin sanotaan näin. (Tutkimuskumppani 7.)

Saamen kielen käyttäminen voi muodostua epämiellyttäväksi kokemukseksi silloin, kun ympäröivällä kielenpuhujayhteisöllä on puritistinen asenne saamen puhumiseen.

Minun mielestä ei ole miellyttävää puhua saamea. Joo, ja he ovat niin läheisiä ihmisiä, että minulla pitäisi olla ja tarvitsisin paljon rikkaampaa kieltä, kun heidän kanssaan puhun. Ja varmaan sekin tekee siitä epämukavaa, kun eivät kestä kuunnella sitä, kun minä etsin sanoja. Heidän mielestään tuntuu koko ajan siltä, että etsin sanoja. Jos joskus vokaalin pituus on väärin, niin he haluavat sen korjata ja se ei tunnu mukavalta. He eivät ehdi kuunnella, mitä minä sanon, vaan miten minä sanon. Kyllä ne ruukaa kehua, jos kuulevat radiossa tai muualla, mutta emme me siltikään voi keskenämme. Kyllä joskus, jos on lapsia ympärillä, tai jos on Norjan puolen ihmisiä, niin silloin puhun heidänkin kuullen saamea ja heillekin. (Tutkimuskumppani 8.)

Lasten kanssa saamea puhuttaessa voi törmätä ääntämiseen liittyviin ongelmiin. Saamen murteissa ääntämisellä on keskeinen merkitys, jotta tulee

ymmärretyksi. Tällöin lapsen kanssa puhuttaessa kielellinen ongelma voi johtua siitä, että kieltä opiskellut ääntää sanoja tavanomaisesta poiketen.

Ihmiset ovat tottuneet puhumaan kanssani suomea. Aluksi kun tutustuin heidän kanssaan, en osannut saamea. Emme ole sen jälkeen osanneet vaihtaa kieltä. Toinen puoli asiassa on, että he eivät ole tottuneet kuuntelemaan, kun puhun (saamea), ja he ovat niin tarkkoja että. Katso, kun itämurteessa on niin monenlaisia diftongeja ja vokaalien pituuksia ja sellaisia. Niissä on vain pieniä eroja, mutta he kuuntelevat niitä niin tarkasti. // Yhdessä vaiheessa täällä, kun aikuisten kanssa olen aina puhunut suomea, alkoi syntyä lapsia, niin omasta mielestäni minulla oli tarpeeksi hyvä kielitaito puhua lasten kanssa vain saamea. Oli sellainen seitsemänvuotias, jonka kanssa minä puhuin pyyhkeistä. Minä sanoin *sihkaldat* (pyyhe). Lapsi kysyi minulta mitä sinä puhut. Ja minä, että *sihkaldat*. – Ai, sinä tarkoitat [si:hkaldat]. Lapsi luuli, että minä puhuin polkupyörästä (*sihkkel*). (Tutkimuskumppani 8.)

Puristisella asennoitumisella evätään saamea opiskelevien mahdollisuus vahvistaa saamen kielen revitalisaatiota. Suomea puhuvat saamelaiset muodostavat valitettavasti enemmistön tämän päivän saamelaisista. Tämä tosiasia kirkastaa ja terävöittää sen ajatuksen, että jokaikinen, joka osaa sanankin saamea, on arvokas ja tärkeä saamen kieliyhteisölle. Ja erityisen tärkeää on, että saamea puhutaan vaatimattomammallakin kielitaidolla. Pasanen (2010) kirjoittaa inarinsaamen kieliyhteisöstä, joka on hyväksynyt kielen opettelun vaiheessa olevan ”epätäydellisen” inarinsaamen kielen (Pasanen 2010).

7 ERILAISIA IDENTITEETTEJÄ SAAMELAISEN YHTEISÖN REUNA- ALUEILLA

7.1 Kulttuurinkantajana marginaalissa

Tutkimukseni keskiössä on statuksettomien saamelaisten saamen kielen elvyttäjien ryhmä, joka on aiemmassa tieteellisessä keskustelussa jäänyt pimentoon. Pimennossa olo viittaa vertauskuvallisesti tutkimuskumppanieni paikantumiseen saamelaisen yhteisön marginaaliin, eli reuna-alueelle. Tällä tarkoitan saamenkielisten statuksettomien saamelaisten asemaa saamelaisessa yhteisössä. Statuksettomat saamelaiset paikantuvat virallisen saamelaisuuden ulkopuolelle saamelaisista sukujuuristaan huolimatta. Virallisella saamelaisuudella tässä tarkoitetaan saamelaiskäräjien vaaliluetteloa.

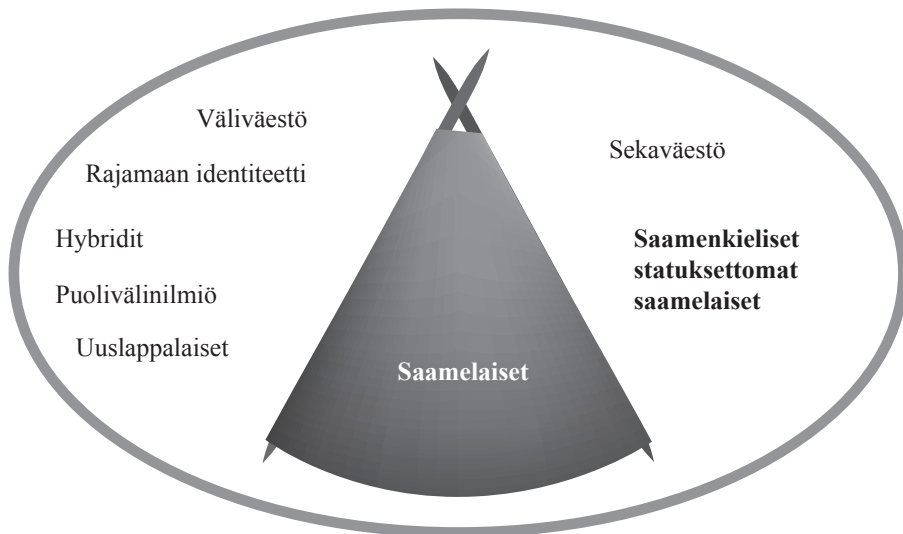
Saamelaiset ovat kielellinen vähemmistö ja alkuperäiskansa, jonka vuoksi saamelaisuus itsessään on jo marginalismia. Marginaalillakin on oma marginaalinsa ja reunimmaisat reunat (Jokinen 2004, 76). Marginaalin käsite on moni-ilmeinen, sillä henkilö voi jollakin elämänalueella olla marginaalisessa asemassa ja jollakin toisella taas ei (Jokinen et al. 2004, 13). Tämä liukuva tila kuvastaa tutkimusryhmäni paikantumista saamelaisessa yhteisössä. Oikeudelliselta asemaltaan he sijoittuvat saamelaisuuden marginaaliin, mutta kulttuurisesta näkökulmasta katsoen he ovat saamelaisen kulttuurin kuvitteellisessa keskiössä saamenkielisinä henkilöinä, ja siksi käytän termiä kulttuurinkantajat. Käsittelemäni statuksettomien saamelaisten kielenelvyttäjien ryhmä on ilmiönä varsin nuori, koska saamen kielen revitalisaatio liittyy vahvasti vasta viime vuosikymmeninä alkaneeseen saamelaisuuden ja sitä kautta saamen kielen renessanssiin.

Haastateltavani ovat kotoisin joko nykyiseltä saamelaisten kotiseutualueelta tai historialliselta saamelaisalueelta, joka ulottuu nykyisen saamelaiskäräjälain tarkoittaman saamelaisten kotiseutualueen ulkopuolelle. Osa tutkimuskumppaneistani on siirtynyt alueelta toiselle elämänsä aikana: historialliselta saamelaisalueelta saamelaisten kotiseutualueelle ja kaupun-

keihin. Historiallisen saamelaisalueen merkitys saamelaisuuteen nähden näyttäytyy aineistossani kiellettyinä ja ei-hyväksyttynä.

Statuksettomia saamelaisia ei ole aiemmassa tutkimuskirjallisuudessa käsitelty ja määritelty ryhmän oikeutuksen kannalta objektiivisesti, vaan siihen on liitetty ulkopuolisuus ja toiseus. Esimerkiksi Stoor kirjoittaa, että saamelaiskulttuurilla on kuvitteellinen saamea puhuva keskiö ja suomalaistunut eli suomea puhuva marginaalinsa. Ulkopuolelle täysin suljettua väliväestöä hän kutsuu ulkopuolelle määriteltyjen tragediaksi. (Stoor 1999, 74.) Tutkimusilmiöni liittyvä ambivalenssi toiseudesta ja ulkopuolisuuden kokemuksesta havainnollistuvat kuvion 2 avulla, jossa avataan saamelaisuuden marginaaliin sijoittuvien statuksettomien saamelaisten käsitteellistä suhdetta nykysaamelaisuuteen. Kuvioon on koottuna aiemmassa tutkimuskirjallisuudessa esitetyjä käsitteitä saamelaisuudesta, joilla viitataan tutkimaani ilmiöön statuksettomasta saamelaisesta. Käytettyjä termejä ovat olleet esimerkiksi väliväestö, rajamaan identiteetti, hybridit, puolivälinilmiö, ulkopuolelle määritellyt, lappalaiset, uuslappalaiset ja sekaväestö. Kuviossa esitän myös tutkimukseni keskiössä olevan statuksettoman saamelaisen käsiteparin. Statuksettoman saamelaisen identiteettiä kuvaa joko tiedostuneisuus saamelaisuudesta tai siihen integroituminen. Tiedostavat toivovat tulevaisuutta hyväksytyiksi kaikilla tasoilla saamelaisiksi, kun taas toisille riittää integroituminen saamea käyttävään kieliyhteisöön.

Kuvio 2. Erilaisia identiteettejä saamelaisuuden marginaalissa.



Tutkimukseni keskeinen teema on kysymys siitä, miten tulla kielen elvyttämisen keinoin hyväksytyksi sosiaalisesti ja virallisesti saamelaiseksi. Lisäksi esittelen tähän hyväksymisprosessiin ilmeneviä ongelmia. Narratiiveja analysoimalla olen tutkinut haastateltavieni kokemuksia saamelaisuuden ja suomalaisuuden rajavyöhykkeellä. Useamman aineistossa esiin tulleen teeman kohdalla tutkimuskumppaneiden välillä on eroja. Eroavaisuuksien perusteella jaan saamen kielen elvyttäneet henkilöt kahteen ryhmään: toiset toivovat tulevansa hyväksytyiksi kaikilla tasoilla saamelaisiksi, kun taas toisille riittää integroituminen saamea käyttävään kieliyhteisöön.

Kuvion 2 keskelle, laavun sisälle, paikantuvat virallisen saamelaiskäräjälain määritelmän tulkinnan täyttävät saamelaiset. Helanderin mukaan laavu on merkityksellinen ja monitahoinen saamelaisuuden symboli. Saamelaisuuden ja pohjoisuuden kokemusmaailmassa laavu merkitsee ennen kaikkea yhteisöllisyyttä. (Helander 2000, 174.) Laavukuvio symbolisoi virallisen saamelaisen, saamelaiskäräjien vaaliluetteloon kuuluvan saamelaisen paikantumista saamelaisuuden keskiöön, jossa laavukankaan sisällä olo merkitsee saamelaisuudessa hyväksyttävästi virallisen saamelaiskäräjien vaaliluettelon kautta oloa.

Laavua ympäröi harmaa alue, joka kuvaa saamelaisuuden reuna-alueita. Harmaa alue on abstrakti käsite, joka toimii metaforana kuvaten etnisten ryhmien välisiä sosiaalisia rajoja ja lailla säädettyjä rajoja kuten saamelaismääritelmä ja saamelaisalue. Virallisissa ja epävirallisissa identiteetti-neuvotteluissa syntyneet eriluonteiset ja jatkuvasti muuttuvat rajat ja määritelmät kuuluvat tyypillisesti ihmisten vuorovaikutuksen organisoitumiseen. Vähemmistön näkökulmasta lailla säädetyt rajat ovat merkittäviä ryhmän olemassaolon kannalta. Rajanvetoihin liittyvä ongelmakenttä koskee rajojen kyseenalaistamista, joka voi olla rakentavaa ja hedelmällistä määritelmien tarkistamista ja parantamista, mutta toisaalta se voi olla myös vähemmistön olemassaolon tunnustamisen vesittämistä.

Suomalaistamisen paineen alla vahvimmin olleet historialliset saamelaisalueet ja niiden alueiden vanhat saamelaiset suvut rajautuivat virallisen saamelaisuuden ulkopuolelle. Valtioneuvoston asettaman saamelaisasiain komitean jättämässä mietinnössä määriteltiin vuonna 1952 saamelaisten kotiseutualueeksi Enontekiön, Utsjoen ja Inarin kuntien alueet ja lisäksi Kittilän ja Sodankylän pohjoisosat. (Lehtola 2005, 13.) Mietinnön käsitys

saamelaisalueesta ja saamelaisista perustuu kirjallisuudessa (ks. Fellman 1908; Itkonen 1945) rakennettuun myyttiin ”pakenevista ja väistyvistä” saamelaisista.

Yleisvaikutelmaksi Suomen saamelaisten kohtalosta kautta vuosisatojen jää kuva suomalaisen paineen tieltä hitaasti väistyvästä, pääväestön laiminlyövästä heimosta. Saamelaisten hiljainen vetäytyminen yhä pohjoisemmas on tapahtunut vanhan erämaakulttuurin perijäin arvokkuudella. Traagillisista piirteistään huolimatta väistymisprosessi on ollut saamelaisten pelastus, sillä väkivaltainen vastarinta ylivoimaa vastaa olisi arvattavissa johtanut heimon tuhoon. (Komiteamietintö 1952, 17.)

Vuoden 1967 saamelaisten väestötutkimuksen yhteydessä pitäydyttiin vuoden 1952 aluerajauksessa ja tutkimus toteutettiin Enontekiön, Inarin ja Utsjoen kunnissa sekä Kittilän ja Sodankylän pohjoisosissa. Nykyinen saamelaisten kotiseutualue on muodostettu vuonna 1973 (Asetus saamelaisvaltuuskunnasta 824/1973). Väestötutkimuksen rajaus koskemaan saamelaisaluetta on mielenkiintoinen tutkimukseni kannalta, koska tässä tutkimuksessa keskeisenä tarkastelualueena on historiallinen saamelaisalue. Osa tutkimuskumppaneista on kotoisin nykyisen virallisen saamelaisalueen ulkopuolelta. Heidän juurensa ovat alueella, joka on määritelty ei-saamelaiseksi alueeksi. Toisaalta, osa tutkittavista on kotoisin myös nykyiseltä saamelaisalueelta. Tämän voi nähdä tärkeäksi sen vuoksi, että tutkimuksen tarkoituksena on tuoda kriittistä tutkimustietoa nykysaamelaisuuden tilanteesta. Haluan tutkimuksellani tuoda sellaista tietoa esiin, joka voisi lisätä molemminpuolista ymmärrystä, tiedostamista ja saamen kansan ja saamen kielen vahvistumista. Alkuperäiskansan säilymisen kannalta tällainen näkökulma on elintärkeä. Tutkimukseni taustalla on halu rakentaa siltaa nykysaamelaisuuden ja kielensä historiassa menettäneiden rajoille sijoittuvien saamensukujen kesken.

7.2 Rajojen kokemus

Barthin (1969) mukaan etnisyys rakentuu rajanvedossa, koska tällöin määritellään se, kuka kuuluu ulkopuolelle ja kuka taas rajan sisäpuolelle. Ihmisten välistä luokittelua ja ryhmittelyä tapahtuu jatkuvasti ja ne ovat

osa etnisten ryhmien olemassaoloa (Allardt & Starck 1981, 19). Lehtola (1997) kuvailee ilmiötä rajamaaston identiteetiksi. Tällä hän tarkoittaa pohjoisuutta, jossa erilaiset identiteetit ja identiteettistrategiat kohtaavat. Näin Lehtola osuu asian ytimeen siinä, ettei identiteetti ole koskaan valmis, vaan se muodostuu prosessissa. Saamelaisuus ei ole tietty kaavoihin määritettävä kokonaisuus. Sivertsen (2009) esittää saamelaisuuden kamppailuna moderniteetin ja perinteen ristiaallokoissa. Näin virallista saamelaisuutta itseään kuvaavat sellaiset käsitteet, kuten rajoilla olo, toiseus ja ulkopuolisuus suhteessa valtaväestöön.

Aineistoni monikerroksellisuus suhteessa saamelaisuuteen liittyy virallisen saamelaisuuden tavoin rajoilla oloon ja ulkopuolelle jättämiseen, mutta tässä tapauksessa suhteessa alkuperäiskansaan kuulumiseen. Ilmiö esittäytyy moninaisena ja kompleksina. Tutkimuksessani ulkopuolelle rajatut kohtaavat tilanteen, jossa oma identiteetti täytyy määritellä uudelleen suhteessa rajan sisäpuolelle kuuluviin ihmisiin. Rajamaastoon sijoittumiseen voi liittyä voimakkaita tunteita, kuten pettymystä ja loukkaantumista (Gürler 2000, 13).

Eräs tutkimuskumppani reflektoi tunteuksiaan saamelaisuuteen kuuluminen kokemuksistaan sekä dokumenttifilmin herättämien ajatusten pohjalta. Rajalla olon tematiikka aiheuttaa monenlaisia tunteita, josta voi seurata sekä hyvää että huonoa:

Rajojen pystyttäminen ”ydin”saamelaisten ja sekarotuisten välille herättää surua, ulkopuolisuuden tunnetta ja jopa vihaa. // Filmi kertoo tuskasta ja vaikeuksista, joita syntyy, kun rakennetaan/pystytetään rajoja saamelaisten ja ei-saamelaisten välille. Seurauksena huonoa itsetuntoa (henkilökohtaista ja kollektiivista), surua, vihaa, poismuuttoa, ulkopuolisuuden tunnetta, hylätyksi tulemisen tunnetta, syrjäytymistä. Pahimmillaan paineessa syntyy timantteja niinku filmin päähenkilö, pahimmillaan vihaa ja katkeruutta. (Kyselylomakeaineisto, tutkimuskumppani 4.)

Etnisyyden määrittäminen on tunteisiin vaikuttavaa, ja näin sillä on merkitystä ihmisen olemassaolon kokemukselle. Tunteet ja olemassaolo rajoilla merkityksellistyvät alkuperäiskansojen tilanteessa monin tavoin. Pahim-

millaan rajojen ulkopuolelle määriteltyjen tilanne voi aiheutua elämiseksi kuilun reunalla. Sava (2000, 32) pohtii artikkelissaan rajamaastossa elämistä inkeriläisten näkökulmasta käsin. Hän kuvailee sukunsa verisiä haavoja, kuten itsemurhia, kuilun partaalla elämiseksi. Kuilun partaalla eläminen ei ole vierasta saamelaisten keskuudessakaan. Esimerkiksi 1980-luvulla Kaarasjoen kyläyhteisöä kohtasi saamelaisnuorten itsemurha-aalto. Tätä tapahtumaketjua on tutkinut Eikeland, jonka mukaan nuoret ajautuivat itsemurhiin useista eri syistä, jotka ovat kompleksisia ja päällekkäisiä. Hän päättelee itsemurhien syiksi muun muassa saamelaiskulttuurista ja saamen kielestä erkaantumisen. (Eikeland 2003, 124–125.)

7.3 Naisten sarvilakki metaforisena esimerkkinä kielenvaihdosta kielenelvytykseen

Tutkimuksessani saamen kielen takaisinotto merkityksellistyy henkilön elämää voimaannuttavaksi kokemukseksi. Saamen kielen elvyttäminen eli kielen revitalisaatio on tutkimukseni mukaan saamelaisuuden keskeinen sillanrakentaja statuksettomien saamelaisten elämässä. Tutkimuskumppanieni saamen kielen elvyttäminen on tapahtunut monia teitä. Tutkimuksessani keskityn tarkastelemaan tutkimushenkilöiden saamen kielen elvyttämiseen liittyviä kokemuksia elämänkerrallisesta näkökulmasta narratiivien kautta.

Gunvor Guttorm (2010) on esittänyt ajatuksen perinteisen tiedon uudelleen rakentamisesta, jossa katkennut perinne otetaan uudelleen käyttöön ja rakennetaan uudelleen. Guttorm avaa perinnetiedon katkeamista ja sen elvyttämistä saamelaisen käsityöperinteen näkökulmasta. Guttorm käyttää käsityöperinteen katkeamisesta ja uudelleen käyttöön ottamisesta esimerkkinä naisten sarvilakkaa (*ládjogahpir*). Sarvilakki on saamelainen naisen päähinemalli, jota valmistettiin ja käytettiin suunnilleen 1700-luvun puolivälistä 1900-luvun alkuun asti. (Guttorm 2011, 387.) Kirkko kielsi sarvilakin käytön 1800-luvulla, sillä papit näkivät lakin muodon ”pirun sarvena” ja tuomitsivat näin sen käytön (Lehtola M. 2001, 133). Näin sarvilakin valmistukseen ja käyttöön tuli katkos, eivätkä siihen liittyvät tiedot ja taidot eivät välittyneet enää seuraaville sukupolville. Kun nykyaikana sarvilakkaa on taas alettu valmistaa, sitä ei voida kutsua enää perinteiseksi lakiksi, koska tiedot eivät ole välittyneet perinnetiedon edellyttämän vaatimuksen mukaisesti sukupolvelta toiselle. Kyse siis ei ole vanhan perinteen

elvyttämisestä, vaan sen tulkitsemisesta nykyajan silmin ja uuden sisällön antamisesta sille. Mikäli tämä taito taas otetaan käyttöön ja se siirtyy eteenpäin seuraaville sukupolville, siitä voi tulla uusperinnettä. Yhteenvetona voi siis sanoa, että ”kun jotain perinnettä elvytetään, perinne saa uuden merkityssisällön, jossa arvostus on yleensä tärkeällä sijalla”. (Guttorm 2011, 386, 388.)

Guttormin teoreettinen viitekehys metaforisella tasolla viittaa ajatukseen kulttuurisesta katkoksesta ja uudelleen käyttöön ottamisesta. Sama ilmiö on tunnistettavissa myös statuksettomien saamelaisten kielenvaihdon kontekstissa. Saamen kielen ja usein sen myötä vahvan saamelaisen identiteetin välittymisessä sukupolvelta toiselle voidaan sanoa tapahtuneen jonkinasteinen, osittainen tai monia sukupolvia kestänyt katkos. Aineistoni ei anna vastausta tähän, sillä kaikilla tutkittavillani ei tutkimusajankohtana ollut tietoa suvun kielellisistä vaiheista. Tämä lähestyminen olisi vaatinut vielä tarkempaa suvun ja alueiden kielellisten vaiheiden tarkastelua, mutta se ei tässä tutkimuksessa ollut tarkoituksenmukaista. Kielellinen katkos tarkoittaa sitä, että saamen kieli ei ole välittynyt vahvana ketjuna sukupolvelta toiselle. Katkos on vaihdellut tutkimuskumppaneideni suvuista riippuen yhdestä sukupolvesta useisiin sukupolviin. Saamen kielen käytön katkos on aiheutunut kirkon ja valtion saamelaisia kohtaan harjoittaman kolonialismin seurauksena, jossa toisaalta saamelaisten kielenvaihtoa vauhditti 1800-luvulla alkanut nationalismi ja yksikielisen kansakunnan rakentaminen. Näiden seurauksena yhteisöt ovat hylänneet saamen kielen ja vaihtaneet sen suomeksi. Kielenvaihto tapahtuu, kun kieliyhteisö ei ylläpidä kieltään, vaan vaihtaa sen vähitellen toiseksi. Kielenvaihtoa aiheuttavat demografiset, taloudelliset, sosiaaliset, poliittiset ja asenteisiin liittyvät tekijät. (Hoffman 1991.) Olennainen osa kielenvaihtoa on väestöllinen tekijä, eli kielen puhujien määrän väheneminen, kun kieltä ei enää siirretä sukupolvelta toiselle.

Tutkimusalueeni on laaja käsittäen saamelaisten kotiseutualueen ja historiallisen saamelaisalueen osia. Kielenvaihtoa ja kielellistä katkosta Suomen saamelaisten kohdalla on tutkittu verraten vähän historiallisella saamelaisalueella. Aineistossani tämä ilmiö näkyy siten, että monia saamen kieleen ja sen käyttöalueisiin ja statuksettomien saamelaisten elinalueisiin liittyviä tietoja ei ole laajasti selvitetty. Esimerkiksi useita saamen kieliä ja murteita on hävinnyt, ja niistä on perin niukasti tietoa jäljellä.

Tutkimuksessani käsittelen ylisukupolvisen osittaisen tai kokonaisen kielellisen katkoksen jälkeistä saamen kielen elvyttämistä ja saamelaisuuteen liittyvää paikantumista. Statuksettomien saamelaisten kielenelvytyksen ilmiö tarkoittaa saamen kielen elvyttämistä ja saamelaisen identiteetin uudelleenrakentamista. Saamelaisen identiteetin uudelleenrakentamisessa saamen kielestä ja saamelaisuudesta tulee jälleen elävä osa sukua. Saame on otettu uudelleen käyttöön ja saamelainen identiteetti rakennetaan uudelleen nykyhetkessä ja sovitetaan nykyisiin kokemuksiin.

7.4 Saamenkielisten statuksettomien saamelaisten ideologia

Seuraavaksi pohdin, millaisen sillan haastateltavat ovat rakentaneet kielen avulla saamelaiseen yhteisöön. Lisäksi tuon esiin, miksi statuksettomat saamelaiset ovat elvyttäneet saamen kielen haasteellisista lähtökohdista huolimatta. Statuksettomat saamelaiset ovat opetelleet ja oppineet saamen kielen kodin ulkopuolella, koska heidän suvuissaan saamen kielen luonnollisessa siirtymisessä sukupolvelta toiselle on tapahtunut katkos. Luonnollisena osana kielenoppimisen prosessiin kuuluu kielen opiskelijan oma pohdinta ja reflektointi omasta paikantumisestaan kielen puhujien yhteisössä. Kielen oppijan paikantumisella tarkoitan sitä, että pitääkö puhuja itseään osana kieliyhteisöä vai paikantaako hän itsensä yhteisön ulkopuolelle.

Saamenkieliset statuksettomat saamelaiset ovat heterogeeninen joukko, joilla on hyvin erilaiset taustat, lähtökohdat ja suhtautuminen saamelaisuuteen. Merkittäväksi tekijäksi saamelaisuuteen suhtautumisessa nousi se, kuinka suuren painoarvon he antavat saamelaisille juurilleen. Saamelaisuuden arvostus jakaantui haastateltavissani kahteen identiteettiluokitukseen, tiedostaviin ja integroituviin saamenkielisiin statuksettomiin saamelaisiin.

Tiedostavat statuksettomat saamelaiset kokevat itsensä osaksi saamelaista yhteisöä, sillä he kokevat olevansa saamelaisia. Saamen kieli merkitsee heille kulttuurista ja kielellistä jatkumoa ja liittymistä osaksi saamelaisia sukujuuria. Saamelaiset juuret näyttäytyvät tärkeänä osana saamelaiseksi identifioitumisessa. Tiedostavan statuksettoman saamelaisen ilmentymään sisältyy henkilön saamelaisuuden sisäinen identifioituminen, jossa tärkeimpänä henkilökohtaisena saamelaisuuteen liittyvänä motivaatiotekijänä on saamelaisuuden jatkaminen ja vahvistaminen. Tiedostava saamelainen

identiteetti tarkoittaa sitä, että tutkimushenkilöni haluavat saamen kielen avulla rakentaa yhteyden omaan historiaansa ja vahvistaa saamelaista identiteettiään.

Tässä tutkimuksessa identiteettineuvottelu nousee esiin monella tasolla. Identiteettineuvottelulla tarkoitetaan sellaista vuorovaikutusta, jossa henkilö tunnistetaan ja luokitellaan joko ”meihin” tai ”muihin”. Sosiaaliseen konstruktionismiin perustuvan identiteettikäsitteen mukaan identiteettejä tuotetaan ja tunnistetaan sosiaalisissa vuorovaikutuksissa. Identiteettineuvottelu käsitteenä ja ilmiönä on tutkimusaineistoni perusteella ongelmallinen, koska tulkintani mukaan saamenkielisten statuksettomien saamelaisten identiteetti näyttää olevan tabu. Tabut ovat asioita, joita syystä tai toisesta ei haluta keskustelun piiriin, mikä aiheuttaa aiheen ympärille vaikenemisen kulttuurin. Osa ryhmän jäsenistä kokee saamelaisuuden muodostuneen tabuksi, keskustelunaiheeksi, josta vaietaan. Vaientamisen kulttuuri voi olla aiheutunut saamelaisten ja suomalaisten kohtaamisissa syntyneistä kulttuurisista normeista, jolla tarkoitan puhdasverisyyden tai täysverisyyden ihannoimista. Tällä tarkoitan kulttuurisesti rakentunutta sääntöjärjestelmää, joka hallitsee ihmisten käyttäytymistä. Sääntöjärjestelmän taustalla ovat arvot, joihin kasvatetaan ja joita ei helposti kyseenalaisteta. (Arnstberg 2007, 141.) Saamelais-suomalaisen sekaverisestä taustasta voi muodostua tabu kulttuurissa, jossa puhdasverisyyttä tavoitellaan ja arvostetaan. Sekaveristen tilannetta voidaan kuvata myös identiteetin hybridisyydeksi eli kahden kulttuurin välissä paikantuvaksi identiteetiksi. Saamelaisuuteen hyväksymisestä tai siitä ulossulkemisesta neuvotellaan myös saamen puvun tai muiden kulttuuristen symboleiden välityksellä. Osa tämän ryhmän henkilöistä on käynyt identiteettineuvottelua saamelaisyhteisöstä muodostetun kollektiivisen päätöksenteko-organisaation eli vaalilautakunnan välityksellä.

Toista ryhmää, integroituvia statuksettomia saamelaisia edustavat henkilöt, jotka kokevat saamen kielen taitonsa tarpeelliseksi toimiessaan saamelaisessa yhteisössä. Heillä on saamen kielen avulla tavoitteena syventää tietämystään ympäröivästä saamelaisesta kulttuurista ja rakentaa luonnollisia yhteyksiä saamelaisiin. Tämän ryhmän henkilöiden identiteettiä kuvailen käsitteellä *integroitujat*. Integroitujien tavoitteena on toimia kielen puhujana saamenkielisessä yhteisössä ja sillä tavalla edistää saamen asemaa puhuttuna kielenä. Integroitujat eivät käy identiteettineuvottelua

saamelaisten kanssa, koska he eivät pidä itseään saamelaisina saamelaisista sukujuuristaan huolimatta. Integroitujat eivät samastu saamelaisuuteen sukujuuriensa kautta, vaan saamelaisjuurien merkitys on toiminut saamen opiskeluun innoittajana tekijänä.

Tutkittavien moniäänisyyden esilletuominen on narratiivisen tutkimusotteen vahvuus. Painotan tutkimusryhmäni kahteen joukkoon jakamisesta huolimatta, että jokainen narratiivi pohjautuu tutkittavieni subjektiivisiin ja ainutlaatuisiin kokemuksiin. Tämä seikka kuvastaa saamenkielisten statuksettomien saamelaisten monenkirjavia paikantumisten kokemuksia saamelaisuuden kuvitteellisessa marginaalissa. Tutkimustuloksista on nähtävissä yhdistävänä tekijänä tutkimuskumppaneitteni sitoutumisen ja vastuullisuuden ideologia uhanalaista saamen kieltä kohtaan. Vastaavasti Jeanette King (2009) tuo esiin *language fanatics* käsiteparin tarkoittaen ihmisiä, jotka ovat omistautuneet uhanalaisen kielen oppimiseen ja sen sujuvaan puhumiseen. Kielen elvyttämiseen omistautumista aikuisiän kielenoppimisprosessissa selittävät oppimiseen liittyvät vahvat sitoutumisen ja vastuunkantamisen ajatukset. Ideologian tuloksena maorin kielen oppiminen toisena kielenä on ollut menestyksekkästä. King tähdentää, että uhanalaiselle kielelle omistautuneet puhujat ovat avainasemassa kielen siirtämisessä, esimerkiksi vanhemman tai opettajan rooleissa. (King 2009.)

7.5 Myyttisen saamelaisuuden purkaminen

Tarkastellessani haastatteluista tekemiäni johtopäätöksiä sekä verratessani niitä käsitykseen nykysaamelaisuudesta voin todeta asiassa ristiriidan. Havaintojani tukee aiempi tutkimuskirjallisuus (Saarinen 2011; Valkonen 2009), joissa tuodaan esille käsityksen nykysaamelaisuudesta perustuvan osaltaan myyttisyyteen. Myyttisyys rakentuu olettamuksiin ja mielikuviin perustuvista ajattelutavoista, joita ovat olleet rakentamassa sekä suomalaiset että saamelaiset (Saarinen 2011).

Jaan myytit kolmeen osaan ajankohtaisen saamelaiskeskustelun perusteella. Myyttejä ovat suomalaistuminen, kielettömyys ja ei-saamelaisuus. Tutkimukseni käsittelee uhanalaisen kielen elvyttämistä. Myyttien purkaminen liittyy tiedostamisen prosessiin. Tässä diskurssissa tietoisuus omista lähtökohdista, juurista, taustoista ja tarkoituksesta on merkityksellistä.

Ensimmäinen myyttinen käsitys liittyy tieteelliseen keskusteluun vanhojen saamelaissukujen suomalaistumisesta historiallisella saamelaisalueella. Historiallisella saamelaisalueella tapahtuneen kielenvaihdon ja kielten häviämisen vuoksi on esitetty, että metsäsaamelaiset olisivat sulautuneet suomalaisiin 1700-luvulta lähtien (Lähtenmäki 2004; 309; Näkkäläjärvi 2000, 143; Tegengren 1952). Myös tiedotusvälineissä on esitetty, että ne vanhat saamelaissuvut, jotka eivät kuulu saamelaiskäräjien vaaliluetteloon, olisivat suomalaistuneet ja näin vailla kulttuurista ja kielellistä sidonnaisuutta (YLE Sápmi 14.11.2011; YLE Sápmi 15.11.2011). Tämä myytti on tutkimukseni kannalta merkittävä, koska sen tuloksena lukuisia saamelaissukuja on rajattu saamelaiskäräjien vaaliluettelon ulkopuolelle kielikriteerin perusteella ja siten kyseenalaistetty heidän olemassaolonsa saamelaisista sukuuuristaan huolimatta.

Tutkimukseni eräs keskeinen huomio on, että metsäsaamelaisten tietoisuus saamelaisuudestaan ja kulttuuriset erityispiirteet ovat säilyneet sukupolvelta toiselle. Narratiiveista nousee esiin se, että saamelainen tietoisuus elää vahvana, mutta piilotettuna saamenkielisten statuksettomien saamelaisten suvuissa. Piilotetulla tietoisuudella tarkoitan sitä, että statuksettomat saamelaiset eivät mahdu nykysaamelaisista ylläpidettyyn käsitteeseen, mikä aiheuttaa ambivalensseja kokemuksia saamelaisuudesta. Aineistosta kohoo statuksettomien saamelaisten kokema nykysaamelaisen yhteisön hyväksyntää vaille jääminen, torjunta ja jopa ilmiön kieltäminen.

Toisaalta, narratiiveista käy ilmi saamelaisen kieliyhteisön suvaitsevaisuus ja tuki kieltä opettelevia kohtaan. Näin ollen he eivät olisikaan sulautuneet tutkimuskirjallisuuden mukaisesti suomalaisiin 1800-luvulla siitä huolimatta, että useita alueen saamen kieliä on kadonnut. Tässä keskustelussa ongelmalliseksi nousee se, miten saamelaisuus ymmärretään. Nykyisessä diskurssissa on painotettu saamen kielen merkitystä. Koska esimerkiksi metsäsaamelaisten puhumat saamen kielet ovat kokonaan tai osittain hävinneet, on tulkittu että näitten kielten puhujat ovat sulautuneet kokonaan pääväestöön. Sulautuminen ja kielenvaihto eivät ole synonyymejä, vaan kyseessä on kaksi eri prosessia. Sulautuminen on käsitteenä ongelmallinen, koska se usein ymmärretään lopullisena ja muuttumattomana prosessina. Tällä tarkoitan sitä, että sulautumisen puheella suljetaan pois revitalisaation ja muutoksen mahdollisuudet. Anna-Kaisa Hiltusen (2007) mukaan assimilaatio eli sulautuminen on ajattelutapa, jonka mukaan yksilöiden ja

ryhmien odotetaan sulautuvan valtaväestöön ja tulevan identiteeteiltään valtaväestön kaltaisiksi. Assimilaatio tässä merkityksessä koetaan yleensä negatiiviseksi, sillä se tarkoittaa oman etnisen, kulttuurisen tai muun identiteetin hylkäämistä tai unohtamista ja toisenlaisen, valtaväestön identiteetin omaksumista. (Hiltunen 2007.)

Toinen myytti liittyy siihen, ettei saamelaiskäräjien vaaliluetteloon kuulumattomilla olisi siteitä saamen kieleen. Aineistossani tämän myytin purkamiseen antaa aiheen haastateltavieni kielellisten vaiheidensa kautta esille tulleet asiaseikat. Tutkimuskumppanit ovat aktiivisia saamen puhujia sekä yksityisessä että ammatillisessa elämässään. Narratiivien mukaan saamenkielisillä statuksettomilla saamelaisilla on vahva sitoutumisen ideologia uhanalaista saamen kieltä kohtaan, kuten olen aiemmin esittänyt.

Kolmas myytti liittyy siihen, mitä nykypäivän saamelaisuus on ja kuka sen määrittelee. Suomen saamelaiskäräjien puheenjohtaja Klemetti Näkkäläjärvi ottaa tuoreessa blogikirjoituksessaan kantaa saamelaisuuden määrittelyyn ja siihen liittyvään rajanasetteluun. Vähemmistöjen ja alkuperäiskansojen näkökulmasta etniset rajat ovat tärkeitä yhteisön erityispiirteiden ja kansana säilymisen kannalta. Toisaalta on merkityksellistä keskustella siitä, mihin raja vedetään ja ketkä hyväksytään rajan sisäpuolelle ja ketkä taas suljetaan ulkopuolelle. Saamelaismääritelmä on herättänyt runsaasti keskustelua useiden vuosikymmenten ajan. Ulkopuolelle suljetut ovat osoittaneet pettymyksensä julkisuudessa ja kokevat saamelaismääritelmän tulkinnan kohtelevan heitä väärin. Näkkäläjärvi vastaa heidän kritiikkiinsä, että polveutumiseen perustuva saamelaisuus vaarantaisi nykysaamelaisuuden ajamalla sen uudelleen entistä kiihtyvämpään assimilaatioprosessiin eli suomalaistumiseen statuksettomien saamelaisten kielellisten ja kulttuuristen revitalisaatiopyrkimysten vuoksi. Siksi hän painottaa saamelaiskulttuuriin syntyneen tärkeyttä, ilman kulttuurista ja kielellistä katkosta.

Saamelaiskulttuuri on elämäntapa, johon kuuluu saamen kielten lisäksi perinteiset elinkeinot, perinteinen tieto, kertomaperinne, joiku, yhteisön historia, arvot, tavat ja yhteisjärjestelmä. Saamelaisiksi ei tulla, vaan saamelaiskulttuuriin kasvetaan pitäen aikaisempien sukupolvien perinteitä elävänä, laajentumaperheen opastuksella, mallilla ja tietoisella opettamisella. (Näkkäläjärvi 2012.)

Statuksettomien saamelaisten saamelaisuus on tutkimuksessani ilmiön tasolla esille tuotu postmoderni tapa olla saamelainen. Narratiiveissa toistuvat kulttuurisen jatkuvuuden teemat, joilla tarkoitan saamelaiskulttuurin erityispiirteiden jatkumon säilymistä sukupolvelta toiselle. Saamelaisuuden kokemus osoittautuu monisärmäiseksi, dynaamiseksi ja joustavaksi kokonaisuudeksi, joka paikantuu sosiaalisesti rakentuneessa todellisuudessa. Tätä taustaa vasten näyttää siltä, että saamelaisuuden kuvitellussa keskiössä ovat saamea puhuvat saamelaiset ja sen kuvitelluilla reunoilla ovat saamea puhuvat statuksettomat saamelaiset. Tästä näkökulmasta tarkasteltuna saamelaisyhteisön vahvuuden ja elinvoimaisuuden taustalla on positiivinen synerginen yhteistyö kuvitellun keskustan ja marginaalin välillä. Synergian saavuttaminen edellyttää innovatiivista ja konstruktivistista ajattelutapaa saamelaisuudesta, toisin sanoen saamelaisuuden moninaisuuden hyväksymistä.

Hirvosen mukaan saamelainen identiteetti on ristipaineessa, jolloin sitä uhkaavat identiteetin menettäminen ja kulttuurien väliset konfliktit. Hän painottaa, etteivät saamen kieli, saamelainen tapakulttuuri ja identiteetti enää siirry sukupolvelta toiselle itsestäänselviöinä. (Hirvonen 2000, 125.) Saamelaisten identiteetikysymyksiä on purettu myös runomuotoon. Inga Ravna Eira pohtii kysymystä siitä, kuka on oikea saamelainen.

Ei ole eloa
ei ole taloa
en metsästä

Olenko saamelainen?
On kyllä
saamelainen tahto
saamelainen ajatus
saamelainen mieli
saamen kieli.³
(Eira 1989.)

Saamelaisuuden myytin purkamisella on seurausta siten, että kaikkien saamen sukuun kuuluvien saamelaista tietoisuutta tulee vahvistaa ja saamen kielen opettelua tulee tukea. Tutkittavieni kertomuksissa heidän ihmisyy-

3 suomennos V. Hirvonen (2000, 125.)

den perusolemuksen, minuuden kokemuksen turvaaminen on tärkeää. Tämän pohjalta ymmärrys saamelaisuudesta olisi perusteltua olla laajempi kuin mitä se nyt on. Nykysaamelaisuus perustuu arvioni mukaan nykyisen poliittisen debatin perusteella myyttiseen saamelaiskäsitykseen, rajattuun ryhmään perustuvaan saamen kielen taitoon ja siihen, että saamelaisuus olisi viralliseen saamelaisten kotiseutualueeseen tai kaupunkeihin rajattua. Yhtenä selityksenä näille käsityksille voi olla vuoden 1968 väestöntutkimus, joka kuitenkin on aikakautensa tulosta. Siten siihen perustuvia käytänteitä voidaan vuoden 2012 ihmisoikeustilanteessa myös kyseenalaistaa samalla, kun saamelaiskäräjien pyrkimyksiä vastustaa assimilaatiota on ymmärrettävä. Mutta tässä on se ongelma, että statuksettomien saamelaisten revitalisaatiopyrkimykset eivät kielisosiologisen kirjallisuuden perusteella aiheuta assimilaatiota. Assimilaatio on sen seurasta, ettei kieliä ja kulttuureita elvytetä.

Saamelaiskäräjät on saamelaista kulttuuri-itsehallintoa toteuttava poliittinen elin. Jotta itsemääräämisoikeutta voitaisiin käytännössä toteuttaa, voi saamelaiskäräjien taholta olla tarpeellista määritellä jokin raja jollekin kohdalle ydinryhmän ja enemmistön välillä olevaa jatkumoa. Mikä olisi kunkin etnisen ryhmän kohdalla optimaalinen rajaaminen – siitä on tarpeellista keskustella, ja siihen toivon myös tutkimukseni vastaavan. Virallisissa ja epävirallisissa identiteettineuvotteluissa syntyneet eriluonteiset ja jatkuvasti muuttuvat rajat ja määritelmät ovat ihmisten muodostamia, ja siten ne ovat osa ihmisten vuorovaikutuksen organisoitumista. Rajojen kyseenalaistaminen voi olla rakentavaa määritelmien tarkistamista ja parantamista.

Rajattu ja myyttinen ajattelutapa saamelaisuudesta osoittautuu tutkimustuloksieni valossa merkitykselliseksi. Saamelainen yhteisö voi hyötyä kielisosiologisesti saamelaismääritelmän tulkinnan lieventämisestä, jolloin tiedostavat saamelaiset uskaltavat ilmentämään saamelaisuuttaan ja voivat muodostaa yhteisön kulttuurisen resurssin. Lisäksi saamen kieltä puhuvien määrä voi kasvaa, jos tutkimusryhmäni kaltainen ihmisjoukko saa oikeutuksen ilmentää kulttuurista ja kielellistä identiteettiään. Tutkimustuloksieni valossa he joutuvat piilottamaan identiteettinsä erinäisistä syistä, kuten poliittisen rajanvedon ja saamelaisten sosiaalisen kontrollin vuoksi. Tällöin itseidentifikaatio ei toimi kokonaisuudessaan, koska sen ehdoton edellytys on poliittinen ja sosiaalinen hyväksyntä.

Sosiaalisen hyväksynnän puute tulee ilmi tutkimusaineistossani siten, että tutkimushenkilöni kokevat tilanteen erittäin haastavaksi, paikoin jopa pelottavaksi. Aineistossani tätä ilmiötä kuvataan osin voimakkain sanankääntein ja tuntemuksin. Tutkimusryhmäni on kokenut ilmapiirin uhkaavaksi. Se on muuttunut jopa aggressiiviseksi, mikäli he ovat uskaltautuneet ilmentämään saamelaista identiteettiään julkisesti. Korostan, että koko virallista saamelaisryhmää ei ole koettu sellaiseksi, jota kuvaisi statuksettomien saamelaisten kohtelu ei-hyväksyttynä saamelaisryhmänä. Osa virallisista saamelaisista on osoittanut myös hyväksyntänsä ja antanut tukensa, mikä tutkimuskumppanieni kannalta on ollut merkittävää. Tämän tuen turvin he ovat kulttuurista ja kielellistä revitalisaatiopyrkimytään voineet ilmentää ja edistää.

Saamen kieltä ja kulttuuria tukeva tekijä onkin henkilön oma identiteetti, joka on valmis kohtaamaan saamelaisuuden virallisesta poliittisesta ja kokonaisen saamelaisryhmän tuesta huolimatta. Tämä tekijä on tutkimukseni keskeinen huomio. Kielenelvyttämisprosessi on haastava, mutta voimakas ilmiö, sillä se menee eteenpäin suurista vastustuksista huolimatta. Kielen oppiminen aikuisiällä on kokonaisvaltainen prosessi, jossa henkilö voi avata oven sukuunsa. Näin koko saamen kansan kulttuurinen perintö avautuu henkilöiden itseyteen, osaksi sen historiaa ja jatkumoa.

On tarpeen kehitellä erilaisia revitalisaatio-ohjelmia, joissa kohderyhmänä olisivat sellaiset lapset, nuoret ja aikuiset, jotka eivät saamen kieltä hallitse ja jotka sijoittuvat tutkimukseni kaltaisesti saamelaisuuden kuvitelluille reunoille. Suomen valtioneuvosto on käynnistänyt vuonna 2010 saamen kielen elvyttämisohjelman (Pautamo 2010, 4). Toivon tutkimustuloksieni hyödyttävän tämän elvytysohjelman toteuttamista. Toivon tutkimustuloksieni auttavan näkemään saamelaisuus totuttua laajempänä kokonaisuutena.

8 POHDINTA

8.1 Saamen kielen elvytys aineistoni valossa

Tämä tutkimus käsittelee monikielisten henkilöiden ryhmää, jotka ovat vanhojen saamelaiden sukujen jälkeläisiä, osaavat saamea ja käyttävät sitä aktiivisesti, mutta eivät ole saamelaiskäräjien vaaleissa äänioikeutettujen luettelossa. Heidän suvuissaan on tapahtunut assimiaatiopolitiikan aiheuttama kielenvaihto saamesta suomeen osittain niin aikaisin, että osa heistä ei ole täyttänyt hakeutumisprosessissa virallisen politiikan äänestys-oikeuden isovanhempiin ulottuvaa kielikriteeriä Suomen saamelaiskäräjien poliittisessa päätöksenteossa. Saamelaiskäräjien päätöksenteossa on painotettu, ettei saame ole ollut heidän, heidän vanhempiensa tai isovanhempiensa lapsuudenkodin kieli.

Tutkimuksessani aineistona ovat henkilöt, jotka eivät mahdu virallisen saamelaisen määritelmän sisään. Haastateltavien valinnan yhtenä kriteerinä on ollut saamen kielen elvyttäminen. Lisäksi haastatteluilla on selvitetty saamen kielen käyttämistä kielen käytön keskeisillä domeeneilla, kuten kotikielenä, työelämässä ja ystäväpiirissä. Useilla tutkittavistani saame on nykyisenä kotikielenä ja työelämän kielenä joko yksinomaisena kielenä tai suomen kielen rinnalla.

Tutkin ulkopuolelle paikantuvien saamen kielen elvytystä. Ulkopuolelle rajatut muodostavat heterogeenisen joukon, johon mahtuu monenlaisia identiteettejä. Tutkimuksessani on kyse saamelaisuuden etnisistä keskusteluista, joita määrittävät poliittiset, juridiset, sosiaaliset ja yksilöpsykologiset rajat siitä, kuka on saamelainen ja kuka ei. Ilmiö paikantuu vähemmistön marginaaliin ja pohjautuu marginaalista nouseviin narratiiveihin. Saamelaisuuteen ja sen marginaaliin nivoutuvat ulkopuolisuuden ja toiseuden ilmiöt. Samalla tähän ilmiöön kietoutuu etninen hyväksyminen.

Tässä tutkimuksessa esitellään ryhmä, jonka tekee erikoiseksi se, että siihen kuuluvat henkilöt ovat opetelleet saamen kielen. Kielen opettelu aikuisiällä on tutkimusaineistoni mukaan valtava ponnistus ja vaatii suurta motivaatiota ja kärsivällisyyttä. Toisin sanoen kielen oppijalla on usein taustalla vahva ja innostava syy kielen opiskeluun; kovin kevyin perustein

kielen omaksuminen ei onnistu. Kielen oppimisprosessiin kuuluu osaltaan keskeisiin kulttuurin elementteihin tutustuminen, koska kielen katsotaan olevan merkittävä osa kulttuuria, ja se on myös eräs perustavimmista kulttuurisista järjestelmistä. Kieli toimii myös siltana henkilön subjektiivisen kokemuksen käsitteellistämisen, toisin sanoen kulttuurisen identiteetin, ja ympäröivän todellisuuden vuorovaikutuksessa. (Hall 2003.) Kielen avulla avautuu kokonaisnäkemys saamelaiskulttuurista (Lehtola 1997, 12).

Tutkimusaineistossani kielenoppiminen aikuisiällä rakentuu solidaariseen maailmankuvaan. Saamenkieliset statuksettomat saamelaiset ovat opetelleet menestyksellisesti saamen kielen. Kielen oppiminen ja uhanalaisen kielen tukeminen näyttäytyy aineistossani tärkeänä ja merkityksellisenä ilmiönä. Statuksettoman saamelaisen kielenoppimisen motivaation taustalla on vahva ideologinen sitoutuminen uhanalaiseen kieleen. Omistautuminen kielen elvytykseen johtaa kulttuurinkantajan rooliin. King (2009) kirjoittaa, että maorin kielen toisena kielenä opiskelleet ovat tärkeitä kielensiirtäjiä yhteisössä.

Tutkimukseni tuottaa uutta tietoa ja tarjoaa uuden näkökulman saamelaiskeskusteluun, koska näen tähänastisessa saamelaiskeskustelussa muutoksen tarpeen. Käsittelen aiemmista tutkimuksista poiketen subjektiivisten henkilöiden kielenvalintaa ja heidän kokemuksiaan etnisestä kuulumisestaan. Avaan tutkimuksellani keskustelun, jonka avulla voidaan edetä tässä keskustelussa ylemmälle, positiivista ajatusmallia rakentavalle tasolle. Tutkimuksessani olen kyseenalaistanut ja purkanut saamelaisuuden käsitteen.

Tutkimusaineistonani ovat sekä narratiiviset haastattelut että kyselylomakkeella tuotettu reflektiivinen tieto, jotka avaavat ennenkäsittelemättömän näkökulman saamelaisuuteen ja kielenrevitalisaatioon. Tässä tutkimuksessa on kyse saamen kielen revitalisaatiosta eli takaisinhaltuunotosta silloin, kun kyse on suvun kielen sukupolvien yli kestäneestä katkoksesta saamen kielen osaamisessa ja sen jälkeisestä saamen kielen uudelleen oppimisesta. Tutkimus on poikkeustieteellinen ja kuuluu kasvatustieteen, kielisosiologian ja alkuperäiskansojen tutkimuksen aloihin. Toisin sanoen tutkimuksessa yhtäältä otetaan osaa edellä mainittujen tieteidenalojen keskusteluihin ja toisaalta tarkastellaan tutkittavaa ilmiötä käyttämällä hyväksi näiden toisiaan tukevien tieteidenalojen teoreettista keskustelua ristikkäin. Tämä

työskentelymalli antaa mahdollisuudet tutkimani ilmiön perinpohjaiseen kuvaamiseen ja syvälliseen ymmärtämiseen.

Kielisosiologisesti työ liittyy uhanalaisten kielen revitalisaation tutkimukseen. Alan kehittyminen 1990-luvun alusta lähtien on seurausta siitä, että kielen elvyttämisen hankkeita on 1980-luvulta lähtien aloitettu eri puolilla maailmaa vähemmistöjen ja alkuperäiskansojen keskuudessa. Kielen elvyttämisen tutkijoista monet ovat motivoituneet tekemään sellaista tutkimusta, jossa tuotetaan uhanalaisten kielten elvyttämislle hyödyllistä tietoa.

8.2 Saamenkieliset statuksettomat saamelaiset

Tutkimukseni keskiössä on marginaaliin sijoittuvan ryhmän kielen uudelleenoppimiseen liittyvä ilmiö alkuperäiskansan kontekstissa. Kasvatustieteellisesti tuottamaani tietoa voi hyödyntää sekä mikro- että makrotason käytänteiden suunnittelussa, kun kyseessä on kielen elvytys lasten, nuorten tai aikuisten kielen oppimistilanteessa. Kielisosiologinen näkökulma avaa ennen kaikkea yhteiskunnallista tilannetta ja kielen oppimiseen liittyviä puolia aikuisilla. Alkuperäiskansatutkimuksen tarkoituksena on esittää kriittisesti ja rohkeasti ryhmän tilanne ja tuoda ratkaisukeinoja, joiden avulla elävöittää yhteisöä ilmiöiden moninaisuudella.

Tutkimustulokseni hyödyttävät sekä saamelaisia että maailman alkuperäiskansoja, jotka tekevät töitä pelastaakseen uhanalaiset kielensä ja taistelevat olemassaolonsa ja oikeuksiensa puolesta. Yksinkertaisesti todettuna alkuperäiskansan ympärille kytkeytyy joukko ihmisiä, joilla on siteitä esivanhempiansa kautta kansaan. Esitän tässä tutkimuksessa mallin, jolla nämä marginaaliin sijoittuneet ihmiset voidaan voimauttaa ja ottaa osaksi alkuperäiskansan dekolonisaation prosessia. Kun tavoitteena ovat alkuperäiskansojen itsemääräämisoikeudet, on jokainen sitä prosessia tukeva ihminen hyvin arvokas. Etnisellä mitalla, toisin sanoen verenperinnön määrällä mitaten alkuperäiskansojen diskurssissa on kaksi puolta: toisaalta se toimii kansaa suojaavana tekijänä, mutta toisaalta se sulkee arvokkaita voimavaroja kansan vahvistamisen prosessin ulkopuolelle.

Hahmottelemani mallin mukaan alkuperäiskansasta polveutuvalla henkilöllä tulisi olla mahdollisuus kielen revitalisaation avulla liittyä takaisin omaan kansaan. Tämä tarkoittaa käytännössä sitä, että kolonisaation taakka

käännetään positiiviseksi toiminnaksi ja avataan ovet kansasta loitonneille henkilöille. Tämä mahdollistuu sukupolvia kadoksissa olleen kielen takaisinottamisella. Saamen kielen opiskelun mahdollisuus on avautunut vasta viime vuosina, kun on alettu tarjota kielenopiskelua verkossa. Aiemmin saamen kielen opiskelu on edellyttänyt esimerkiksi muuttoa nykyiselle saamelaisten kotiseutualueelle. Suurelle osalle saamelaisista suvuista polveutuville henkilöille saamen kielen opiskelu voi olla vaikeaa. Tämän tuloksen valossa pidän tärkeänä saamen kielen verkko-opiskelun mahdollisuutta ja lisäksi sitä, että saamen kielen kursseja järjestettäisiin ympäri historiallista saamenmaata.

Tutkimuksessani esittelen ryhmän *saamenkieliset statuksettomat saamelaiset*, joka on aiemmin jäänyt näkymättömiin. Otin nimen hahmottelussa heidän mielipiteensä ja ehdotuksensa huomioon. Määritelmäni mukaan saamenkielinen statukseton saamelainen tarkoittaa henkilöä, joka täyttää seuraavat kriteerit:

1. hänellä tulee olla saamelaisia esivanhempia,
2. hänen tulee olla saamelaiskäräjien vaaliluettelon ulkopuolella, toisin sanoen juridisesti katsottuna hän ei ole saamelainen,
3. hänen tulee hallita saamen kieli.

Saamenkieliset statuksettomat saamelaiset muodostavat heterogeenisen ryhmän, josta on erotettavissa kaksi tapaa kokea saamelaisuus. Ensimmäinen ryhmä pitää itseään saamelaisina, mutta heidän saamelainen identiteetinsä on hauras, koska se kyseenalaistetaan, eivätkä he saa tarvitsemaansa tukea saamelaiselta yhteisöltä. Toinen ryhmä kokee integroituvansa saamelaiseen yhteisöön. Ongelmallista tutkimustuloksieni kannalta tarkastellen on vahvan saamelaisen identiteetin rakentaminen. Tutkimustulosten mukaan saamelaisstatuksella on merkitystä identiteetille.

Tutkimukseni mukaan saamen kielen oppiminen on mahdollista, mutta tulla tunnustetuksi saamelaiseksi voi olla haastavaa. Tutkimuksessani kietoutuvat yhteen kolonialistinen historia, jota kuvaa voimakas vuosisatainen kielenvaihto ja saamen kansan jakaantuminen neljään valtioon. Tämä kokonaisuus yhdistettynä globaaleihin prosesseihin ja vinoutuneeseen valtakuvioon tekevät saamelaisuuteen identifioitumisen haasteelliseksi.

Statuksettoman saamelaisen käsite ja siitä johdettu alakäsite saamenkielinen statukseton saamelainen ovat tutkimuksen keskeisiä tuloksia. Saamelaisyhteisön marginaaliin sijoittuvia on aiemmin esitetty erilaisilla käsitteillä kuten väliväestö tai puolivälinilmiö. (esim. Kontio 1999; Lehtola 1997; Pääkkönen 2008; Ruotsala 2002; Stoor 1999).

Tutkimuksessani uuden käsitteen muodostaminen oli välttämätöntä. Päädyin tarkastelemaan vähemmistön marginaalia oikeudellisesta näkökulmasta, jolloin käsitteeksi rakentui statuksettomat saamelaiset. Kulttuurisesta lähtökohdasta katsottuna tutkimusryhmäni lukeutuvat pääasiallisesti metsäsaamelaisiin. Tutkimusjoukossa on kuitenkin myös muista saamelaisryhmistä polveutuvia henkilöitä, joten kulttuurinen käsite ei sen vuoksi tullut kysymykseen. Kulttuurisille sekamuodoille on olennaista, että ne eivät ole kulttuurisesti puhtaita tai etnisesti absoluuttisia (Ruotsala 2002, 63). Svanhild Andersen (1997) kirjoittaa, että käsite *saamelainen* on ”varattu”. Norjan merisaamelaiset kokevat, että saamelaisia ovat ainoastaan poropaimentolaiset, mikä on johtanut käsitteelliseen tyhjiöön. Paikallisissa keskusteluissa merisaamelaiset kutsuvat itseänsä sanalla *sjøfinn* (suom. merilappalainen), koska puhuttaessa saamelaisesta sillä viitataan arkikeskustelussa porosaamelaiseen. Toisaalta, merisaamelaisnuoret ovat ottaneet käsitteen *saamelainen* takaisin haltuunsa. Uusi merisaamelaisnuoren identiteetti puetaan sanoiksi *jeg kan ikke samisk, men jeg er same* (suom. *en osaa saamea, mutta olen saamelainen*). (Steinlien 2006.)

Tutkimukseni keskeinen tavoite oli tuoda esiin aiemmin hiljaisuudessa olleiden saamenkielisten statuksettomien saamelaisten ääni ja laajentaa keskustelua saamelaisuudesta heidän tarinoidensa kautta. Käyttämäni tutkimusmenetelmät pureutuvat ihmisten kokemuksiin haastattelun keinoin. Ihmisten kokemuksia ei ole Suomessa esitetyssä tutkimuskirjallisuudessa ilmiöni pohjalta aiemmin esitetty. Narratiivinen menetelmä antoi työkalut tuoda esille paloja haastateltavien subjektiivisesta todellisuudesta. Tutkimusmenetelmä osoittautui käyttökelpoiseksi ja antoi hedelmällisiä ja elämänmakuisia tuloksia tutkittavasta aiheesta.

Saamelaisten esivanhempien jälkipolvessa löytyy halukkuutta ottaa saamen kieli takaisin ja vahvistaa saamelaista identiteettiä. Tutkimukseni tulosten perusteella saamenkieliset statuksettomat saamelaiset ovat suuri voimavara ja tuki saamelaiselle yhteisölle. He ovat mukana tärkeässä saamen kielen

vahvistamisen työssä ja sitä kautta antavat tukensa saamelaisen yhteisön kielelliseen vahvistamiseen.

Suomessa saamelaisilla on rajoittunut itsemääräämisoikeus, mikä aiheuttaa valtasuhteiden epätasapainon saamelaisten ja Suomen valtion välille. Kokonaisuudessaan näen valtasuhteiden epätasapainon ja ratkaisematta jätetyn maa- ja alueoikeusasian aiheuttavan nykyisen konfliktin Pohjois-Suomessa ihmisten välille. Saamelaisasian ratkaisematta jättäminen antaa selkeän mielikuvan Suomen valtiovallan tietoisesta ”hajota ja hallitse” -vallankäyttötavasta. Ratkaisematon asia hajottaa ja riitauttaa pohjoisen väestön ja saa heidät käyttämään vähäiset voimavaransa riitelyyn keskenään. Tällä vallankäytöllä on erittäin vakavat seuraukset niin saamelaisyhteisölle kuin koko pohjoisen Suomen väestölle.

Näen Suomen saamelaisten tilanteen henkiinjäämistäisteluna alistetussa asemassa, jossa kamppaillaan saamelaisuuden olemassaolosta. ”Hajota ja hallitse” -vallankäyttömekanismi heijastuu yksilötasolla ihmisten jyrkkään eriarvoisuuteen ja vaikeisiin konflikteihin ihmisten ja sukujen välille. Ratkaisumallina saamelaisuus-kysymyksessä voisi toimia rauhantutkija John Galtungin sekä-että-periaate, jossa konfliktin osapuolet paneutuvat toistensa näkemyksiin. Aiheeseen syventymisen jälkeen osapuolet käyttävät luovuuttaan ja keksivät uuden ratkaisun, jossa molemmat voittavat. (Galtung 2003.) Lindgren & Lindgren (2006) ovat verranneet suomen ja ruotsin kielten välisen kieliriidan lopputulosta Galtungin sekä-että-periaatteen mukaiseksi, koska siinä molemmat osapuolet saavuttivat päämääränsä. Kieliriidan nähtiin olevan hyödyllinen. Norjassa sekä-että-periaate tunnetaan kansanomaisesti Nalle Puhin periaatteena. Kun kani sanoi: ”Otatko hunajaa vai hilloa leivän kanssa?” Puh oli niin innoissaan, että vastasi: ”Molempia.” (Milne 1976, 31.)

Tutkimuksessani tuotetun tiedon avulla parannetaan saamelaisen yhteisön kolonialistisen historian aiheuttamia kipeitä kokemuksia. Tällä tarkoitan sitä, että suuri osa saamelaisista on sulautunut kielellisesti ja kulttuurisesti suomalaisiin. Tutkimukseni kuitenkin osoittaa, että saamen kielen elvytyksellä on vahvat edellytykset ja hedelmällinen maaperä toteutua. Tälle prosessille kuitenkin tutkimusilmioini puitteissa asetui esteitä, jotka liittyvät kompleksiseen saamelaisen identiteetin rakentamisen prosessiin. Saamelaisen yhteisön reunamille sijoittuvat ihmiset on tärkeä tehdä

näkyväksi, ja heissä piilevät voimavarat tuovat merkittävän lisän saamen kielen vahvistamiseen, joka tapahtuu prosessinomaisesti. Tutkimukseni mukaan saamelaisuuden tietoisuuden vahvistamisen mahdollisuus tulisi olla kaikkien ulottuvilla. Toisin sanoen saamelaisen yhteisön tulisi avata portit ulkopuolelle jätetyille ja aiemmin sinne jättäytyneille, ja näin heittää pelastusrenkas saamelaisuuden marginaaleihin sijoittuvien ihmisten saamelaisen identiteetin vahvistamiseksi ja näkyväksi tekemiseksi.

Mikä on saamelaisuuden perimmäinen olemus, ja millä tavalla se saavutetaan? Onko se yhteisöllisyys, kuten muillakin alkuperäiskansoilla? Smith (1999) ja Battiste (2000) painottavat, että tutkimuksella on tärkeä rooli alkuperäiskansojen dekolonisaatioprosessissa kärsimysten ja kipujen parantamisen välineenä. Heidän mukaansa alkuperäiskansojen tietoisuuden vahvistaminen tutkimuksen avulla on avain uhrin ja kärsijän roolista irti päästämiseksi. Sitä kautta mahdollistetaan voimaantuminen, eheytyminen ja tulevaisuuteen tähtääminen. Jotta parantuminen olisi mahdollista, vaaditaan yksilöiden, ryhmien ja sosiaalisten verkostojen aktiivista toimintaa kohti uuteen tähtäävää elämää. Tällainen proaktiivinen toiminta antaa mahdollisuuden toimia yksilön, yhteisön ja parhaaksi, ja sitä kautta edistää alkuperäiskansojen tiedollista itsemääräämisoikeutta. Myös Balto (2008, 96) tuo esiin, että ajatuksilla on valtava voima. Tiedostamalla tunteensa ja toimintatapansa voivat yksilöiden ajatukset auttaa löytämään ratkaisukeinoja parantaviin ja edistäviin käytäntöihin alkuperäiskansojen yhteisöissä. Balto (2008, 116) tähdentää, että saamelaisten oikeuksien tunteminen on merkittävä edellytys kehittämistyölle. Alkuperäiskansan kielenrevitalisatio on keskeinen väline dekolonisaatioprosessissa.

Monet saamelaiset ovat valtakielten paineessa menettäneet alkuperäisen kielensä. Tutkimukseni mukaan saamelainen syntyperä ja saamen kielen taito kertovat henkilön kulttuuri-identiteetistä ja halusta toimia aktiivisena jäsenenä saamelaisessa yhteiskunnassa. Käytännössä tämä voisi tarkoittaa sitä, että saamenkielinen statukseton saamelainen voitaisiin tunnustaa saamelaiseksi mikäli: (1) hän pitää itseään saamelaisena, (2) hänellä on osoittaa polveutumisensa saamelaisista esivanhemmista ja (3) hän hallitsee saamen kielen.

Kielen elvytyksen virallinen hyväksyntä voisi toteutuessaan vahvistaa kielellisiä ihmisoikeuksia. Skutnabb-Kangasta (2000, 111) soveltaen henkilön

äidinkieli voi olla assimilaation vuoksi menetetty kieli – tässä tapauksessa jokin saamen kielistä. Näin ollen kieleen identifioitumisen vaatimus on riittämätön peruste nykyisessä saamen kielilaisissa äidinkielen määrittelyksi tutkimusaineistoni valossa. Tämä ahdas äidinkielen määritelmä voi osaltaan aiheuttaa pysähdysten uhanalaisen saamen kielen elvytyksen prosessille. Skutnabb-Kankaan mukaan kieleellisille vähemmistöille ja erityisesti alkuperäiskansoille on elintärkeää voida määrittellä äidinkieli samaistumisen mukaan, juuri kielen uhanalaisuuden ja kolonialistisen historian vuoksi. (Skutnabb-Kangas 2000; 2001; Skutnabb-Kangas et al. 2003.) Se mahdollistaisi saamelaisstatuksen sellaisille henkilöille, jotka ovat esivanhempiansa kielenvaihdon historian seurauksena menettäneet oikeutensa omaan identiteettiinsä, mutta siitä huolimatta ovat opetelleet saamen kielen ja siten pysäyttäneet kielenvaihdon prosessin.

Saamelaisen identiteetin uudelleen rakentaminen on siis tärkeä osa saamelaisen yhteisön toipumista assimilaatiosta ja kolonisaation taakasta. Statuksettomien saamelaisten ilmiö on elinvoimainen esimerkki siitä, kuinka peruuttamattomalta näyttänyt assimilaatio ja suvun katkennut saamelainen perintö voidaan ottaa uudelleen käyttöön ja rakentaa uudelleen. Se merkitsee, että mahdollisuus elävän yhteyden rakentamista saamen kieleen ja saamelaiseen identiteettiin ei ole koskaan liian myöhäistä.

8.3 Jatkotutkimusaiheita

Tutkimusprosessissa kumpusi uusia kysymyksiä, joiden näkökulmia voisi valottaa jatkotutkimuksessa. Minua jäi askarruttamaan, kuinka paljon saamelaista tiedostamista on jäljellä historiallisella saamelaisalueella. Saamelaisella tiedostamisella tarkoitan elementtejä, jotka liittyvät saamelaisuuteen. Kuten millaisia saamelaisia tarinoita historiallisella saamelaisalueella vielä elää ja millaisia saamelaisen kulttuurin elementtejä alueella esiintyy. Lähestulkoon jokaisessa saamelaisten historiaa koskevissa tutkimuksissa ja kirjoituksissa esitetään, että historiallisen saamelaisalueen saamelaiset asukkaat ovat sulautuneet valtaväestöön ja suomalaistuneet. Kuitenkin olen tätä tutkimusta tehdessäni törmännyt suomalaistuneena pidetyillä alueilla ihmisiin, jotka tiedostavat saamelaisuutensa vahvasti ja näin ollen he tuntevat itsensä saamelaisiksi. Saamen kielten katoaminen herättää retorisen kysymyksen: saamen kieli on kadonnut, mutta mihin oli-

sivat kadonneet ihmiset? Missä ovat Kittilän saamelaiset, entä Kuolajärven saamelaiset? Tämä asia vaatisi jatkotutkimuksia ja aiheeseen perehtymistä.

Toisena jatkotutkimusaiheena nousi ajatus tutkia yksityiskohtaisemmin Suomen saamelaiskäräjien vaaleja. Tällaisessa vaalitutkimuksessa huomio voisi kohdistua äänioikeutettujen saamelaisten äänestyskäyttäytymiseen, poliittiseen osallistumiseen ja poliittisiin mielipiteisiin. Norjassa on jo toteutettu saamelaiskäräjien vaaleihin pureutuva vaalitutkimusprojekti, jossa tutkimusten kohteena olivat vuoden 2009 Norjan saamelaiskäräjien vaalit ja niissä erityisesti vaalikäyttäytyminen, vaalijärjestelmä sekä vaaliluettelon synty, perusta ja laajenemisen mahdollisuudet. (Josefsen & Saglie 2011.)

Epilogi

Päätän tämän tutkimuksen seuraavaan rukoukseen, jonka ovat kirjoittaneet Pohjois-Amerikan alkuperäisväestöön kuuluvat jäsenet. Mielestäni näihin sanoihin kulminoituu se ajatus ja ilmiö, jonka olen halunnut tässä tutkimuksessa pukea sanoiksi. Näiden sanojen myötä kiitän sinua lukijani mielenkiinnostasi työtäni kohtaan. Kiitän myös vanhempiani ja esivanhempiani siitä, että minusta tuli minä.

Mitakuye Oyasin (All my relations)

To our elders who teach us of our creation and our past so we may preserve Mother Earth for ancestors yet to come, we are the link.

This is dedicated to our relatives before us, thousands of years ago, and to the 150 million who were exterminated across the western hemisphere in the first 400 years time starting in 1492:

To those who have kept their homelands and to the nations extinct due to mass slaughter, slavery, deportation and disease unknown to them, and to the ones who are subjected to the same treatment today,

To the ones who survived the relocations and the ones who died along the way,

To those who carried on traditions and live strong among their people,

To those who left their communities by force or by choice and for generations who no longer know who they are,

To those who search and never find,

To those that turn away the so called non-accepted,

*To those that bring us together and to those living outside
keeping touch, the voice for many,*

*To those that make it back to live and fight the struggles of
their people,*

To those that give up and those who do not care,

*To those who abuse themselves and others and those who
revive again,*

*To those who are physically, mentally or spiritually incapable
by accident or by birth,*

*To those who seek strength in our spirituality in ways of life
and those who exploit it, even our own,*

*To those who fall for the lies and join the dividing lines that
keep us fighting amongst each other,*

*To the outsiders who step in, good or bad, and those of us who
don't know better,*

*To the leaders and prisoners of war, politics, crime, race and
religion- innocent or guilty,*

To the young, the old, the living and the dead,

*To our brothers and sisters and all living things across Mother
Earth and her beauty we've destroyed and denied, the honor
that the Creator has given each individual, the truth that lies
in our hearts...*

(Ulali 1996.)

Lähteet

- Aboriginal Affairs and Northern Development Canada. Status Indian.
<http://www.ainc-inac.gc.ca/br/is/index-eng.asp> (29.6.2011).
- Aboriginal Affairs and Northern Development Canada. The Indian Register.
<http://www.ainc-inac.gc.ca/br/is/tir-eng.asp> (29.6.2011).
- Aboriginal Affairs and Northern Development Canada. Are You Eligible?
<http://www.ainc-inac.gc.ca/br/is/elig-eng.asp> (29.6.2011).
- Aikio, A. 2010. Olmmošhan gal birge. Áššit mat ovddidit birgema. ČálliidLágádus. Kárášjohka.
- Aikio, An. 2000. Saamen kielten väliset erot. Teoksessa J. Pennanen & K. Näkkäläjärvi (toim.) Siiddastallan – Siidoista kyliin. Inarin saamelaismuseon julkaisuja n:o 3. Oulu: Pohjoinen. 48–49.
- Aikio, An. 2006. On Germanic-Saami contacts and Saami prehistory. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja 91: 9–55. <http://www.sgr.fi/susa/91/aikio.pdf> (29.2.2012).
- Aikio, An. 2007. The study of Saami substrate toponyms in Finland. Teoksessa R.-L. Pitkänen & J. Saarikivi (toim.) The borrowing of place-names in the Uralic languages. *Onomastica Uralica* 4. Debrecen. Helsinki. 159–197. <http://mnnytud.arts.klte.hu/onomural/kotetek/ou4/08aikio.pdf> (29.2.2012).
- Aikio, As. 2004. Peltojärven häviö: etninen kohtaaminen Enontekiöllä. Teoksessa T. Magga & V.-P. Lehtola (toim.) Sámiid rievttit gillii ja historjái. Saamelaisten oikeudet kieleen ja historiaan. Oulu: Oulu universitehta, Giellagas institute. 66–77.
- Aikio, M. 1988. Saamelaiset kielenvaihdon kierteessä. Kielisosiologinen tutkimus viiden saamelaiskylän kielenvaihdosta 1910–1980. Helsinki: SKS.
- Aikio, M. 1999. Saamelaiskulttuurin renessanssi ja ryöstöviljely. Teoksessa M. Tuominen, S. Tuulentie, V.-P. Lehtola & M. Autti (toim.) Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit, osa I: Outamaalta tunturiin. Rovaniemi: University of Lapland. 56–66.
- Aikio M. & Lindgren A.-R. 1973. Kieliraportti. Komiteamietintö 1973:46. Helsinki: Valtion painatuskeskus. 90–107.
- Aikio P. & Aikio A. 2001. Saavatko saamelaiset elää rauhassa. Teoksessa M. Scheinin & T. Dahlgren (toim.) Toteutuvatko saamelaisten ihmisoikeudet. Helsinki: Helsinki University Press. 92–119.

- Aikio, P. & Aikio, M. 1986. Saamelaisten etnisiteettiongelmista. Lapin tutkimusseuran vuosikirja XXVII. Rovaniemi. 30–39.
- Aikio, P. & Aikio, M. 2010. Vuotson saamelaisten juurista. Teoksessa U. Aikio-Puoskari & P. Magga (toim.) Kylä kulttuurien risteyksessä. Vuotson alueen saamelaisista. Vuohču Sámiid Searvin 40-vuotisjuhlakirja. Vuohču Sámiid Searvi. 8–17.
- Aikio-Puoskari, U. 2001. Saamen kielen ja saamenkielinen opetus Pohjoismaissa: tutkimus saamelaisten kielellisistä ihmisoikeuksista Pohjoismaiden kouluissa. Pohjoisen ympäristö- ja vähemmistöoikeuden instituutin julkaisuja. *Juridica Lapponica* 25. Lapin yliopisto.
- Aikio-Puoskari, U. 2002. Kielten ja kulttuurien risteysasemalla – kysymyksiä saamen kielestä ja identiteetistä. Teoksessa S. Laihiala-Kankainen, S. Pietikäinen & H. Dufva. (toim.) Moniääninen Suomi. Kieli, kulttuuri ja identiteetti. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. 90–108.
- Aikio-Puoskari, U. 2007. Saamelaisopetus osana suomalaista peruskoulua – kielenvaihdoksen vai revitalisaation edistäjä? Teoksessa J. Ylikoski & A. Aikio (toim.) Sámit, sánit, sátnehámit. Riepmočála Pekka Sammallahtii miessemánu 21. beaivve 2007. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia = Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 253. Helsinki. 73–84. http://www.sgr.fi/sust/sust253/sust253_aikiopuoskari.pdf (4.2.2012).
- Aikio-Puoskari, U. 2009. The Ethnic Revival, Language and Education of the Sámi, an Indigenous People, in three Nordic Countries (Finland, Norway and Sweden). Teoksessa A.K. Mohanty, M. Panda, R. Phillipson & T. Skutnabb-Kangas (toim.) Multilingual Education for Social Justice: Globalising the Local. A. New Delhi: Orient Blackswan. 238–262.
- Aikio-Puoskari, U. 2010. Saamelaisesta elämänmuodosta saamelaiseen kulttuuriin – Isoäidin elämä muutoksen mittatikkuna. Teoksessa U. Aikio-Puoskari & P. Magga (toim.) Kylä kulttuurien risteyksessä. Vuotson alueen saamelaisista. Vuohču Sámiid Searvin 40-vuotisjuhlakirja. Vuohču Sámiid Searvi. 108–123.
- Alasuutari, P. 1994. Laadullinen tutkimus. Tampere: Vastapaino.
- Alfred, T. & Corntassel, T. 2005. Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism. Teoksessa R. Bellamy (toim.) Politics of Identity IX. 597–614. <http://web.uvic.ca/igov/uploads/pdf/Being%20Indigenous%20GOOP.pdf> (3.3.2012).
- Allardt, E. & Starck, C. 1981. Vähemmistö, kieli ja yhteiskunta. Suomenruotsalaiset vertailevasta näkökulmasta. Helsinki: WSOY.
- Allardt, E. 1988. Yhteiskuntamuoto ja kansallisvaltio. Teoksessa K. Eskola & E. Vainikkala (toim.) Maailmankulttuurin äärellä. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. 15–33.

- Amber, S. 1993. Designing samples. Teoksessa N. Gilbert (toim.) *Researching social life*. London: Sage Publications. 68–92.
- Amery, R. 2000. Warrabarna Kurna! Reclaiming an Australian language. Series *Multilingualism and Linguistic Diversity*. Lisse: Swets & Zeitlinger.
- Amft, A. 2002. Sápmi i förändringens tid. En studie av svenska samers levnadsvillkor under 1900-talet ur ett genus- och etnicitetsperspektiv. Umeå: Samiska studier. Umeå universitet.
- Amft, A. 2007. Etnisk identitet hos samerna i Sverige – en komplex bild. Teoksessa M. Autti, S. Keskitalo-Foley, P. Naskali & H. Sinevaara-Niskanen (toim.) *Kuulumisia. Feministisiä tulkintoja naisten toimijuuksista*. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus. 66–101. http://www.doria.fi/bitstream/handle/10024/67454/kuulumisia_netiversio.pdf?sequence=1 (5.7.2011).
- Arnstberg, K.-O. 2007. Svenska tabun. Stockholm: Carlsson.
- Anaya, J. 1996. *Indigenous peoples in international law*. New York, NY: Oxford University Press.
- Anaya, J. 2009. *International Human Rights and Indigenous Peoples*. Aspen Publishers. Wolters Kluwer Law & Business.
- Andersen, A.-M. 2011. ”Det stikker så smertelig, spesielt når man forsøker...”. Om håndtering av samisk identitet uten det samiske språket. En kvalitativ undersøkelse om norsktalende samer i indre del av Finnmark. Master i sosialt arbeid. Fakultet for samfunnsvitenskap. Universitetet i Nordland.
- Andersen, S. 1997. Ressurskamp og møter med offentlige instanser – noen utfordringer i en norsk og samisk utkant. Hovedoppgave. Universitetet i Tromsø.
- Anderson, B. 2007. *Kuvitellut yhteisöt. Nationalismin alkuperän ja leviämisen tarkastelua*. Tampere: Vastapaino.
- Andersson R.-H. & Henriksson M. 2010. *Intiaanit – Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen historia*. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press.
- Anttila, J. 2007. Kansallinen identiteetti ja suomalaiseksi samastuminen. *Sosiaalipsykologisia tutkimuksia* 14. Helsingin yliopisto.
- Anttonen, M. 1999. Etnopolitiikkaa Ruijassa. Suomalaislähtöisen väestön identiteettien politisoituminen 1990-luvulla. *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia* 764. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Anzaldúa, G. 1999 (1987). *Borderlands – La frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Armstrong, J. 2005. I stand with you against the disorder. Indigenous views of family, place and community. *Yes! Magazine*. <http://www.yesmagazine.org/issues/spiritual-uprising/i-stand-with-you-against-the-disorder> (31.8.2011).
- Asetus saamelaisvaltuuskunnasta 824/1973.

- Asetus saamelaisvaltuuskunnasta 988/1990. <http://www.finlex.fi/fi/laki/alkup/1990/19900988?search%5Ball%5D=päättymisestä&search%5Bkohdistusta%5D=koko&search%5Btype%5D=tekstihaku> (5.1.2012).
- Autto et al. 2009 = Autto S., Karjalainen T. P. & Syrjälä L. 2009. Rajamaan identiteetti, luontosuhde ja maankäytön politisoituminen. Ympäristösosiologian virrat ja verkostot. http://thule oulu.fi/suomi/tutkimus/documents/Autto_Karjalainen_Syrjala.pdf (29.7.2011).
- Auvinen, A. 2002. Konstruktivistinen oppimiskäsitys. Ammatillinen opettajakorkeakoulu. Oulun ammatillinen korkeakoulu. http://ntsat oulu.fi/Henkilokunta/jaako/pk/m/Konstruktivistinen_oppimiskasitys.pdf (8.4.2012).
- Baker, C. 1992. *Attitudes and Language*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Baker, C. 1993. *Foundations of Bilingual Education and Bilingualism*. Clevedon, Phil.: Multilingual Matters.
- Balto, A. 1997. *Sámi mánáidbajásgeassin nuppástuvvá*. Oslo: ad Notam Gyldendal.
- Balto, A. 2008. Sámi oahpaheaddjit sirdet árbevirolaš kultuvrra boahhtevaš buolvvaid. Dekoloniserema akšuvdnadutkamuš Ruota beale Sámis. Dieđut 4/2008. Guovdageaidnu: Sámi allaskuvla.
- Balto, A. & Hirvonen V. 2008. Iešmearrideapmi sámi oahppo- ja skuvlensuorggis. Teoksessa J. B. Henriksen (toim.) *Sámi iešmearrideapmi. Gáldu čála. Álgobmotvuogiatvuodaid áigečála*. Nr. 2/2008. 104–123.
- Barbour, S. & Stevenson, P. 1990. *Variation in German. A critical approach to German sociolinguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barth, F. 1969. Introduction. Teoksessa F. Barth (toim.) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget. 9–38.
- Barth, F. 1994. Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity. Teoksessa H. Vermeulen & C. Govers (toim.) *Anthropology of Ethnicity. Beyond 'Ethnic groups and boundaries'*. Amsterdam: Het Spinhuis. 11–32.
- Bartels, D. A. & Bartels, A. L. 1995. *When the North was red. Aboriginal education in Soviet Siberia*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Battiste, M. 2000. Introduction: Unfolding The Lessons Of Colonization. Teoksessa M. Battiste (toim.) *Reclaiming Indigenous Voice And Vision*. Vancouver: UBC Press. xvi–xxx.
- Bayefsky, A. 1982. Human Rights Committee and the Case of Sandra Lovelace. *The Canadian Yearbook Of International Law*. 244–265.
- Bell, J. 2006. *Doing your Research Project. A guide for first-time researchers in education, health and social science*. 4. Edition. Berkshire: Open University Press.

- von Benda-Beckman K. & Verkuyten M. (toim.) 1995. Nationalism, ethnicity and cultural identity in Europe. Utrecht: ERCOME
- Berg, B. A. 2004. Forestillingen om en samisk nasjon. Teoksessa B. A. Berg & E. Niemi (toim.) *Fordtidsforestillinger. Bruk og misbruk av nordnorsk historie. Speculum Boreale* 4. Tromsø: Universitetet i Tromsø. 103-115.
- Berger, P. & Luckmann, T. 1994. *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen*. Helsinki: Gaudeamus.
- Berger, P. & Luckmann T. 1975. *The Social Construction of Reality*. Harmondsworth, UK: Penguin University Books.
- Berglund, R. 2008. Ett barns interaktion på två språk. En studie i språkval och kodväxling. *Acta Wasaensia* Nr 190. Vaasa: Vaasan yliopisto.
- Bernstein, B. 1971. *Theoretical Studies Towards A Sociology Of Language. Class, codes and control 1*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Bernstein, B. (toim.)1973. *Applied Studies Towards A Sociology Of Language. Class, codes and control 2*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Berry, J. W. 1999. Aboriginal Cultural Identity. *The Canadian Journal of Native Studies* XIX, 1(1999):1–36.
- Bhabha, H. K. 1991. Caliban Speaks to Prospero: Cultural Identity and the Crisis of Representation. Teoksessa Philomena Mariani (toim.) *Critical Fictions: The Politics of Imaginative Writing*. Seattle: Bay Press. 62–65.
- Bhabha, H. K. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bhabha, H. K. 1996. Culture's In-Between. Teoksessa S. Hall & P. Du Gay (toim.) *Questions of cultural identity*. London: SAGE. 53–60.
- Bjørklund, I. 1981. Hva med sjøsamene? *Ottar* Nr. 129. 31–34.
- Bjørklund, I. 1985. Fjordfolket i Kvæningen. Fra samisk samfunn til norsk utkant 1550-1980. Tromsø: Universitetsforlaget.
- Bjørklund, I. 1986. Hvordan nordmenn ble flere og samer ble færre. Teoksessa R. Erke & A. Høgmo (toim.) *Identitet og livsutfoldelse. En artikkelsamling om flerfolkelige samfunn med vekt på samenes situasjon*. Tromsø: Universitetsforlaget. 67–73.
- Bloomfield, L. 1914/1983. *An introduction to the study of language*. Amsterdam: J. Benjamins Pub. Co.
- Bloomfield, L. 1925. Why a linguistic society? *Language* 1: 1–5.
- Bloomfield, L. 1970. *A Leonard Bloomfield anthology*. C. F. Hockett (toim.) Bloomington: Indiana University Press.

- Boas, F. 1889. On Alternating Sounds. *American Anthropologist*. Vol. 2, No. 1. 47–54. Blackwell Publishing. American Anthropological Association. <http://www.jstor.org/stable/658803> (3.3.2012).
- Boas, F. 1911. *Handbook of American Indian languages* (Vol. 1). Bureau of American Ethnology, Bulletin 40. Washington: Government Print Office (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology).
- Boeije, H. 2010. *Analysis in Qualitative Research*. London: SAGE.
- Boine, E. et al. (toim.) 2010 = E. Boine, S. B. Johansen, S. Lund & S. Rasmussen (toim.) 2010. Sámi skuvlahistorjá. *Samisk skolehistorie*. Davvi Girji. Kárášjohka.
- Brah, A. 1996. *Cartographies of diaspora: Contesting identities*. London: Routledge.
- Brax, T. 2010. Saamelaisten oikeudellinen asema. Teoksessa K. T. Kokko (toim.) *Kysymyksiä saamelaisten oikeusasemasta*. Lapin yliopiston oikeustieteellisiä julkaisuja Sarja B no 30. Rovaniemi 2010. 18–24. miun.diva-portal.org/smash/get/diva2:280563/FULLTEXT01 (16.1.2012).
- Breie Henriksen, M. 2009. Sáhtta go diedateorehtalaččat ákkastallat diedagiela válljema? *Samisk forskning i nye spor*. Program for samisk forskning II - Norges forskningsråd Kautokeino 26.-27.11.2010. Norges forskningsråd i samarbeid med Sámi allaskuvla. Oslo: Forskningsrådet. http://www.forskningsradet.no/no/Nyheter/Program_for_samisk_forskning_II_Vellykket_konferanse_i_Kautokeino/1253953454600 (7.1.2012).
- Broderstad, E.G. 1994/1995. Samepolitikk - interessemaksimering eller identitets-skaping? Hovedfagsoppgave, Institutt for samfunnsvitenskap, Tromsø: Universitetet i Tromsø. Også utgitt som notat i serien LOS Nord-Norge, 1995.
- Bruner, J. 1983. *Child's Talk: Learning to Use Language*. New York: Norton.
- Bruner, J. 1985. *Narrative and Paradigmatic Modes of Thought*. Teoksessa E. Eisner (toim.) *Learning and Teaching the Ways of Knowing*. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press. 97–115.
- Bruner, J. 2003. *Self-Making Narratives*. Teoksessa R. Fivush & C. A. Haden (toim.) *Autobiographical Memory and the Construction of A Narrative Self. Developmental and Cultural Perspectives*. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers. 209–226.
- Brunstad, E. 2003. Det reine språket. Teoksessa H. Sandøy, R. Brodersen & E. Brunstad (toim.) *Purt og reint. Om purisme i dei nordiske språka*. Skrifter frå Ivar Aasen-instituttet nr. 15. Volda: Høgskulen i Volda. 7–17.
- Bull, T. 2002. Kunnskapspolitikk, forskningsetikk og det samiske samfunnet. *Samisk forskning og forskningsetikk*. Den nasjonale forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og humaniora (NESH). Publikasjon nr. 2, 2002. Oslo. [http://www.etikk.no/Documents/Publikasjoner-som-PDF/Samisk%20forskning%20og%20forskningsetikk%20\(2002\).pdf](http://www.etikk.no/Documents/Publikasjoner-som-PDF/Samisk%20forskning%20og%20forskningsetikk%20(2002).pdf) (21.12.2011).

- Burr, V. 1995. *An Introduction to Social Constructionism*. Routledge: London.
- Burr, V. 2003. *Social Constructionism*. Second edition. London & New York: Routledge.
- Burr, V. 2004. *Sosiaalipsykologisia ihmiskäsityksiä*. Tampere: Vastapaino.
- Canadian Metis Council, *Qualifying As a Metis*. <http://www.canadianmetis.com/Qualifying.htm> (29.6.2011).
- Carpelan, C. 1967. Akmeelinhaudan arvoitus. Teoksessa M. Linkola (toim.) *Entinen Kemijoki*. Helsinki: Weilin + Göös. 243–251.
- Carpelan, C. 1987. Juikenttä–keskiajan ja uudenajan alun metsäsaamelainen yhteisö arkeologisen aineiston valossa. Teoksessa R. Huopainen (toim.) *Saamelaiset –sovinnolliset sopeutajat*. Oulu: Lapin maakuntamuseo. 62–76.
- Carpelan, C. 1994. Katsaus saamelaistumisen vaiheisiin – tutkimusongelmia kartoittava essee. Teoksessa U.-M. Kulonen, J. Pentikäinen & I. Seurujärvi-Kari (toim.) *Johdatus saamentutkimukseen*. Helsinki: SKS. 13–42.
- Carpelan, C. 2000. Saamenmaan esi- ja varhaishistoria arkeologisen tutkimuksen valossa. Teoksessa J. Pennanen & K. Näkkäläjärvi (toim.) *Siiddastallan. Siidoista kyliin*. Inarin saamelaimuseon julkaisuja n:o 3. 30–34.
- Chambers, J. K. & Trudgill, P. 1980. *Dialectology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chambers, J. K. 1995. *Sociolinguistic theory*. Oxford & Cambridge: Blackwell.
- City-Sámit ry. <http://www.citysamit.net/index.html> (5.4.2012).
- Chandler M. J. & Lalonde C. 1998. Cultural continuity as a hedge against suicide in Canada's First Nations. *Transcultural Psychiatry*, 35: 191–219.
- Chartrand, P. A. R. (toim.) 2002. *Who are Canada's Aboriginal Peoples? Recognition, Definition and Jurisdiction*. Saskatoon: Purich Publishing. www.rdo-olr.uottawa.ca/index2.php? (5.3.2012).
- Chomsky, N. 1987. *On Power and Ideology: the Managua lectures*. Boston: South End Press.
- Coates, J. 1986. *Women, men and language. A sociolinguistic account of sex differences in language*. Studies in language and linguistics. London: Longman.
- Coates, N. 2008. Who are The Indigenous Peoples of Canada and New Zealand? *Journal of South Pacific Law* (2008) Vol. 12 No. 1. 49-55. <http://www.pacii.org/journals/fJSPL/vol12no1/pdf/contents.pdf> (15.6.2011).
- Coates, N. 2009. *Kia tū ko taikākā: Let the heartwood of Māori identity stand – An investigation into the appropriateness of the legal definition of 'Māori' for Māori*. University of Otago. Te Tumu School Of Māori, Pacific & Indigenous Studies. 4th year Honours Dissertation. http://eprintstetumu.otago.ac.nz/67/01/Coates_1.pdf (15.6.2011).

- Cobo, J. M. 1986. Study on the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations. Report for the UN Sub-Commission on the Prevention of Discrimination of Minorities.
- Cohen, R. 1997. *Global Diasporas. An Introduction*. London: Routledge.
- Cornet, W. 2003. *Aboriginality: Legal Foundations, Past Trends, Future Prospects*. Teoksessa J. Magnet & D. Dorey (toim.) *Aboriginal Rights Litigation*. Markham: LexisNexis. 121–133.
- Corntassel, J. J. 2003. Who is Indigenous? Peoplehood and Ethnonationalist Approaches to Rearticulating Indigenous Identity. *Nationalism and Ethnic Politics*, Vol. 9, No.1, Spring 2003: 75–100. London: Frank Cass. <http://www.corntassel.net/WhoisIndigenous.pdf> (23.2.2012).
- Currie, H. C. 1952. A projection of socio-linguistics: the relationship of speech and its social status. *The Southern Speech Journal* 18: 28–37.
- Dahl, H. 1957. *Språkpolitikk og skolestell i Finnmark 1814 til 1905*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Daller, H. 2005. Language shift and group identity: mennonite immigrants from the former Soviet Union in Germany. Teoksessa J. Cohen, K. T. McAlister, K. Rolstad & J. MacSwan (toim.) *ISB4: Proceedings of the 4th International Symposium on Bilingualism*. Cascadilla Press. Somerville, MA. 583–593. <http://www.lingref.com/isb/4/043ISB4.PDF> (1.4.2012).
- Darnell, F. & Hoëm, A. 1996. *Taken to extremes: education in the far North*. Oslo: Scandinavian University Press.
- Denzin, N. K. 2003. The Cinematic Society and the Reflexive Interview. Teoksessa J. F. Gubrium & J. A. Holstein (toim.) *Postmodern Interviewing*. Thousand Oaks, California: Sage Publications. 141–155.
- Department of Hawaiian Homelands, www.hawaii.gov/dhhl (8.1.2012).
- Dil A. S. (toim.) 1971. *Language structure and use: essays by Charles A. Ferguson*. Stanford, CA: Stanford, University Press.
- Dorian, N. 1993. Discussion Note. A Response to Ladefoged's other view of endangered languages in *Language*, Volume 69, No. 3. 575–579. New York.
- Dorian, N. 1994. Purism vs. Compromise in Language Revitalization and Language Revival. *Language in Society* 23. Cambridge: Cambridge University Press. 479–494.
- Dunfjeld, M. 2001. *Tjaalehtjimmie. Form og innhold i sørsamisk ornamentikk*. Universitetet i Tromsø. Institutt for kunsthistorie.
- Dunfjeld, M. 2003. Sámegákti árvun. Teoksessa E. H. Eriksen (toim.) *Árvvut, árvo, vierhtie, samiske verdier*. Kárášjohka: Davvi Girji OS. 17–22.

- Eidheim, H. 1971. *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Eikeland, A.-O. 2003. Til den ytterste grind. Selvmord i et arktisk samfunn. *Diedut* 1/2003. Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta.
- Eikjok, J. 2000. Indigenous Women in the North. The Struggle for Rights and Feminism. *Indigenous Affairs* 3: 38–41.
- Eilavaara, P. 2011. Lappalaiset voivat päästä saamelaiskäräjien vaalirekisteriin. Analyysi korkeimman hallinto-oikeuden päätöksestä 26.9.2011. Taltio 2710 (KHO 2011:81). <http://www.nra.fi/arkisto/111001-lappalaiset.html> (3.3.2012).
- Eira, I. R. 1989. Moalke bálgát. Teoksessa E. M. Vars, K. Nilsen & I. R. Eira *Savdnjiluvvon nagir. Kárášjohka: Davvi Media*.
- Eypórsson, E. 2008. Sjøsamene og kampen om fjordressursene. *Kárášjohka-Karasjok: ČálliidLágáduš*.
- Enkenberg, J. 2005. Yliopistopedagogiikka haasteena ja kehittämisen kohteena. Teoksessa J. Enkenberg, E. Savolainen & P. Väisänen, (toim.) *Tutkiva opettajankoulutus – taitava opettaja*. Joensuun opettajankoulutuslaitoksen artikkelikirja. Savonlinnan opettajankoulutuslaitoksessa tuotettu verkkokirja. 7–21. <http://sokl.joensuu.fi/verkkojulkaisut/tutkivaope/pdf/enkenberg.pdf> (5.3.2012).
- Enbuske, M. 2003. Lapin asuttamisen historia. Teoksessa I. Massa & H. Snellman (toim.) *Lappi. Maa, kansat, kulttuurit*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 924. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 39–63.
- Enbuske, M. 2008. Vanhan Lapin valtamailla. Asutus ja maankäyttö historiallisen Kemin Lapin ja Enontekiön alueella 1500-luvulta 1900-luvun alkuun. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Enbuske, M. 2011. ILO-sopimus Lapin asutuksen ja maahallinnan historian näkökulmasta. Alustus Revontuli-opiston järjestämässä ILO-seminaarissa 14.9.2011. <http://www.revontuliopisto.fi/sites/revontuliopisto.fi/files/IloSeminaari.pdf> (1.2.2012).
- Eriksen, K. 2007. Iešmearrideapmi hástá suverenitehta. Sárgastallan álgoálbmogiid iešmearrideamis Ovttastuvvan Našuvnnaid álgoálbmotjulggaštus -bargojoavkkus. Kansainväliset suhteet. Lapin yliopisto. Yhteiskuntatieteiden tiedekunta. Pro gradu -tutkielma. <http://www.doria.fi/bitstream/handle/10024/63694/6671.pdf?sequence=1> (16.9.2011).
- Eriksen, T. H. 1993. *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Eriksen, T. H. 1995/2001. *Small Places – Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London: Pluto.

- Ervin-Tripp, S. 1973. *Language acquisition and communicative choice; essays by Susan M. Ervin-Tripp. Selected and introduced by Anwar S. Dil.* Stanford, CA: Stanford University Press.
- Eskola, J. 1997. *Eläytymismenetelmäopas.* Tampere: Tampereen yliopisto.
- Eskola, J. 2010. *Eläytymismenetelmän autuus ja kurjuus. Teoksessa J. Aaltola & R. Valli (toim.) Ikkunoita tutkimusmetodeihin I. Metodien valinta ja aineistonkeruu: virikkeitä aloittelevalle tutkijalle.* Jyväskylä: PS-Kustannus. 72–87.
- Eskola, J. & Suoranta, J. 1998. *Johdatus laadulliseen tutkimukseen.* Tampere: Vastapaino.
- Eskola, J. & Suoranta, J. 2008. *Johdatus laadulliseen tutkimukseen.* 8. painos. Tampere: Vastapaino.
- Estola, E. 2002. *The Body in Early Childhood. Teacher's Stories.* Teoksessa R. Huttunen, H. L. T. Heikkinen & L. Syrjälä (toim.) *Narrative research. Voices of Teachers and Philosophers.* Jyväskylä: SoPhi. 241–255.
- Estola, E. & Syrjälä L. 2002. *Whose reform? Teachers' voices from silence.* Teoksessa R. Huttunen, H. L. T. Heikkinen & L. Syrjälä (toim.) *Narrative Research. Voices of Teachers and Philosophers.* Jyväskylä: SoPhi. 177-195.
- Fanon, F. 1952/1967. *Black Skin, White Masks.* New York: Grove Press.
- Fanon, F. 1959. *Studies in a Dying Colonialism.* Harmondsworth: Penguin.
- Fanon, F. 1961. *The Wretched of the Earth.* Harmondsworth: Penguin.
- Fellman, J. 1906. *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken I-IV.* Helsingfors.
- Fellman, J. 1908. *Luiron latvoilta Kemin suulle.* Oulu: Oman kannan kirjapaino.
- Ferguson, C. A. 1968. *Language development.* Teoksessa J. A. Fishman, C. A. Ferguson & J. D. Gupta (toim.) *Language problems of developing nations.* New York: John Wiley and Sons. 27–35.
- Fishman, J. A. 1966. *Language Loyalty in the United States. The Maintenance and Perpetuation of Non-English Mother Tongues by American Ethnic and Religious Groups.* The Hague: Mouton and Co.
- Fishman, J. A. 1967. *Bilingualism with and without diglossia; diglossia with and without bilingualism.* *Journal of Social Issues* 32 (2): 29–38.
- Fishman, J. A. 1968. *Sociolinguistics and the language problems of the developing countries.* Teoksessa J. A. Fishman, C. A. Ferguson & J. D. Gupta (toim.) *Language problems of developing nations.* New York: John Wiley and Sons. 3–16.
- Fishman, J. A. 1970. *Sociolinguistics: a brief introduction.* Rowley, MA: Newbury House.

- Fishman, J. A. 1971. National languages and languages of wider communication in the developing nations. Teoksessa W. H. Whiteley (toim.) *Language use and social change: Problems of multilingualism with special reference to Eastern Africa*. London: Oxford University Press for the International African Institute. 27–56.
- Fishman, J. A. 1972. *Language Maintenance and Language Shift as a Field of Inquiry. Language in Sociocultural Change*. Stanfors University Press. California.
- Fishman, J. A. 1989. Language and Ethnicity in Minority Sociolinguistic Perspective. Clevedon: *Multilingual Matters*. 580–601.
- Fishman, J. A. 1991. Reversing Language Shift. Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages. *Multilingual Matters* 76. Clevedon: *Multilingual Matters*.
- Fishman, J. A. (toim.) 1999. *Handbook of Language and Ethnic Identity*. New York: Oxford University Press.
- Fishman, J. A. 2001. Why is it so hard to save a threatened language? Teoksessa J. A. Fishman (toim.) *Can threatened languages be saved? Multilingual Matters* 116. Clevedon: *Multilingual Matters*.
- Fullan, M. 1994. *Muutosvoimat. Koulunuudistuksen perusteiden pohdintaa*. Helsinki: Painatuskeskus Oy.
- Fornäs, J. 1998. *Kulttuuriteoria*. Tampere: Vastapaino.
- Gadamer, H.-G. 2004. *Hermeneutiikka: Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa*. Tampere: Vastapaino.
- Galtung, J. 2003. *Både og. En innføring i konfliktarbeid*. Oslo: Kagge.
- Gardner, R. C. & Clément, R. 1990. Social Psychological Perspectives on Second Language Acquisition. Teoksessa H. Giles & W. P. Robinson (toim.) *Handbook of Language and Social Psychology*. Chichester: Wiley. 495–517.
- Gardner, R.C. & Lambert, W.E. 1959. Motivational variables in second language acquisition. *Canadian Journal of Psychology*: 13: 266–272.
- Gardner, R. C. & Lambert, W. E. 1972. *Attitudes and motivation in second language learning*. Rowley, MA: Newbury House.
- Gaski, L. 2000. Hundre prosent lapp? Lokale diskurser on etnisitet i markbygdene i Evenes og skånland. Rapport II, Skoddebergprosjektet. Diedut 5/2000. Sámi Instituhitta.
- Gaski, L. 2008. Norwegian Sami Identity as a Discursive Formation: Essentialism and Ambivalence. Teoksessa H. Minde (toim.), S. Jentoft, H. Gaski & G. Midré. *Indigenous peoples: Self-determination, Knowledge, Indigeneity*. Delft: Eburon. 219–236.
- Geertz, C. 1973. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.

- Gezentsvey, M. A. 2008. *Journeys Of Ethno-cultural Continuity: Comparing The Long-term Acculturation Of Jews With Māori And Chinese*. Wellington: Victoria University Of Wellington. <http://researcharchive.vuw.ac.nz/bitstream/handle/10063/824/thesis.pdf?sequence=> (10.4.2012).
- Gegeo, D. W. 2001. Cultural Rupture and Indigeneity: The Challenge of (Re)visioning “Place” in the Pacific. *The Contemporary Pacific*. Volume 13, Number 2. University of Hawai‘i Press. 491–507. http://humanities.otago.ac.nz/research/clusters/pacific/pdfs/david_gegeo.pdf (1.3.2012).
- Gergen, K. J. 1997. *Realities and relationships. Soundings in social construction*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gergen, K. J. 1999. *An invitation to social construction*. London: Sage Publications.
- Gilroy, P. 1993. ‘Where ignorant armies clash by night’: Homogeneous community and the planetary aspect. *International Journal of Cultural Studies*. 6. 3 (2003): 261–276.
- Giddens, A. 1991. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Gleason, P. 1983. Identifying Identity: A Semantic History. *The Journal of American History*, Vol. 69, No. 4 Published by: Organization of American Historians. 910–931. http://www.soec.unijena.de/fileadmin/soec/media/GSBC/Veranstaltungen/Gleason_Identifying_identity_-_a_semantic_history.pdf (27.11.2011).
- Gramsci, A. 1971. *Prison Notebooks*. New York: International Publishers.
- Granfelt, R. 1998. *Kertomuksia naisten kodittomuudesta*. Helsinki: SKS.
- Greneresen, G. 2002. *Ved forskningens grenser*. Oslo: Spartacus Forlag.
- Grenoble, L. A. and Whaley, L. J. 2006. *Saving Languages: An Introduction to Language Revitalization*. Cambridge: CUP.
- Griffiths, G. 1995/2006. The Myth of Authenticity. Teoksessa B. Ashcroft, G. Griffiths & H. Tiffin (toim.) *The Post-colonial Studies Reader*. London: Routledge. 237–241.
- Grossberg, L. 1996. Identity and Cultural Studies: Is that all there is? Teoksessa S. Hall & P. Du Gay (toim.) *Questions of cultural identity*. London: SAGE. 87–107.
- Gumperz, J. J. (toim.) 1982. *Language and social identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gutsol, N. & Patsiya, E. 2000. Yhteiskunnallisen politiikan yleispiirteet Lovozeron piirikunnassa 1990-luvulle tultaessa. Teoksessa J. Pennanen (toim.) *Jos ei ole poropaimenia, kansa häviää. Kuolan poronhoitajien sosiokulttuurinen adaptatio 20. vuosisadalla*. Helsinki: SKS. 70–74.

- Guttorm, G. 2001. Duoji bálgát – en studie i duodji. Kunsthåndverk som visuell erfaring hos et urfolk. Universitet i Tromsø. Institutt for kunsthistorie.
- Guttorm, G. 2004. Kunstner, verk og betrakter – kunsthistoriske grunnlagsproblemer og duodji i en postkolonial teoridanning. Teoksessa G. Guttorm & J. Sandven (toim.) Sløyden, minoritetene, det flerkulturelle og et internasjonalt perspektiv. Techne serien B:13/2004. Nordiskt forum för forskning och utvecklingsarbete inom utbildning i slöjd: Høgskolen i Telemark, avdelning for estetiske fag, folkekultur og lærerutdanning.
- Guttorm, G. 2010. Duodjáis duojárat. Duddjon ealiha duodjedigaštallama. Artihkkalčoakkáldat. Davvi Girji.
- Guttorm, G. 2011. Käsityö- ja kulttuuriperintö ja sen omistaminen. Teoksessa I. Seurujärvi-Kari, P. Halinen & R. Pulkkinen (toim.) Saamentutkimus tänään. Tietolipas 234. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 369–392.
- Gürler, M. 2000. Journey to hope. Teoksessa I. Sava (toim.) Rajoilla 1. Rajattajat ja rajojen ylittäjät. Taideteollisen korkeakoulun julkaisusarja F 9. Helsinki: Taideteollinen korkeakoulu. 9–13.
- Habermas, J. 1976. Tieto ja intressi. Teoksessa R. Tuomela ja I. Patoluoto (toim.). Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet: Osa I. Helsinki: Gaudeamus. 118–141.
- Hacking, I. 2003. The Social Construction of What? Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hagelin, I. 2011. Kenkäheinää ja voimannäyttöjä – elämää saamelaiskylässä. Tampere: Mediapinta Oy.
- Halinen P. 2011. Arkeologia ja saamentutkimus. Teoksessa I. Seurujärvi-Kari, P. Halinen & R. Pulkkinen (toim.) Saamentutkimus tänään. Tietolipas 234. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 130–176.
- Hall, S. 1987. Minimal Selves. ICA Documents 6. London: ICA.
- Hall, S. 1990. Cultural Identity and Diaspora. Teoksessa J. Ruherford (toim.) Identity. Community, Culture, Difference. London: Lawrence & Wishart. 222–237.
- Hall, S. 1992. The Question of Cultural Identity. Teoksessa S. Hall, D. Held & T. McGrew (toim.) Modernity And Its Futures. Cambridge: Polity Press. 274–316.
- Hall, S. 1999. Identiteetti. Tampere: Vastapaino.
- Hall, S. 2000. Introduction. Who Needs Identity? Teoksessa S. Hall & P. du Gay (toim.) Questions of Cultural Identity. London: SAGE. 1–17.
- Hall, S. 2003. Kulttuuri, paikka, identiteetti. Teoksessa O. Löytty & M. Lehtonen (toim.) Erilaisuus. Tampere: Vastapaino. 85–128.

- Halliday, M.A.K. 1973. *Explorations in the functions of language*. London: Edward Arnold.
- Hannerz, U. 1992. *Cultural Complexity*. New York: Columbia University Press.
- Hansen, L. I. 2011. Näkökulmia saamelaisten historiankirjoitukseen. Teoksessa I. Seurujärvi-Kari, P. Halinen & R. Pulkkinen (toim.) *Saamentutkimus tänään*. Tietolipas 234. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 177–207.
- Harinen, P. 2000. Valmiiseen tulleet. Tutkimus nuoruudesta, kansallisuudesta ja kansalaisuudesta. Helsinki: Nuorisotutkimusverkosto.
- Harinen, P. & Ronkainen, J. 2003. Matkalaukku ja pari kolme passia. Kaksoiskansalaisuus yhteiskunnallisen jäsenyyden muotona. Teoksessa P. Harinen (toim.) *Kamppailuja jäsenyyksistä*. Etnisyys, kulttuuri ja kansalaisuus nuorten arjessa. Helsinki: Nuorisotutkimusseura ry. 302–343.
- Harinen, P. & Suurpää, L. 2004. Nuoret kulttuurisessa välimaastossa. Teoksessa P. Harinen (toim.) *Kamppailuja jäsenyyksistä*. Etnisyys, kulttuuri ja kansalaisuus nuorten arjessa. Helsinki: Nuorisotutkimusseura ry. 5–14.
- Haugen, E. 1953. *The Norwegian Language in America*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hedican, E. J. 2008. *Applied Anthropology in Canada. Understanding Aboriginal Issues*. University of Toronto Press Incorporated.
- Heikkinen, H. 2007. Narratiivinen tutkimus – todellisuus kertomuksena. Teoksessa J. Aaltola & R. Valli (toim.) *Ikkunoita tutkimusmetodeihin II. Näkökulmia aloittelevalle tutkijalle tutkimuksen teoreettisiin lähtökohtiin ja analyysimenetelmiin*. Jyväskylä: PS-kustannus. 142–158.
- Helander, E. 1984. *Om trespråkighet: en undersökning av språkvalet hos samerna i Övre Soppero*. Umeå, Almqvist & Wiksell (Stockholm).
- Helander, E. 2000. Saamelainen maailmankuva ja luontosuhde. Teoksessa I. Seurujärvi-Kari (toim.) *Beaivvi mánát. Saamelaisten juuret ja nykyaika*. Tietolipas 164. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura. 171–182.
- Helander, N. 2009. Samisk språk og samiske språkforhold – med særlig vekt på nordsamisk. Teoksessa T. Bull & A.-R. Lindgren (toim.) *De mange språk i Norge. Flerspråkighet på norsk*. Oslo: Novus. 125–140.
- Helander-Renvall, E. 2007. Traditional Ecological Knowledge, Snow and Sami Reindeer Herding. Teoksessa P. Kankaanpää, S. Ovaskainen, L. Pekkala & M. Tennberg (toim.) *Knowledge and Power in the Arctic*. Arctic Centre Reports 48. Rovaniemi: University of Lapland. 87–99.
- Helander-Renvall, E. 2011. Saamelaisten perinnetieto, tapaoikeudet ja biologinen monimuotoisuus. <http://www.ymparisto.fi/download.asp?contentid=127691&lan=fi> (5.4.2012).

- Helander-Renvall, E. & Markkula, I. 2011. Luonnon monimuotoisuus ja saamelaiset Biologista monimuotoisuutta koskevan artikla 8(j):n toimeenpanoa tukeva selvitys Suomen Saamelaisalueella. Suomen ympäristö 12. Helsinki. Ympäristöministeriö.
<http://www.ymparisto.fi/download.asp?contentid=127623&lan=fi> (27.7.2011).
- Helsingin yliopisto 2004. Kuukauden humanisti. Irja Seurujärvi-Kari: Saamelaisuuden tutkija. 4/2004. <http://www.helsinki.fi/hum/humanisti/2004/0404.htm> (12.4.2012).
- Helsingin yliopisto 2012. Saamentutkimus (HuK) – Sámidutkan. Suomen kielen, suomalais-ugrilaisten ja pohjoismaisten kielten ja kirjallisuuksien laitos. <http://www.helsinki.fi/sup/saamentutkimus/index.html> (12.4.2012).
- Henderson, J. Y. 2000a. Post-Colonial Ghost Dancing: Diagnosing European Colonialism. Teoksessa M. Battiste (toim.) Reclaiming Indigenous Voice And Vision. Vancouver: UBC Press. 57–76.
- Henderson, J. Y. 2000b. Ayukpachi: Empowering Aboriginal Thought. Teoksessa M. Battiste (toim.) Reclaiming Indigenous Voice And Vision. Vancouver: UBC Press. 248–278.
- Henriksen et al. 2005 = Henriksen, J. B., Scheinin, M. & Åhrén, M. 2005. Pohjoismaisen saamelaissopimuksen taustamateriaalia. Pohjoismainen saamelaissopimus: 13. marraskuuta 2002 nimitetyn suomalais-norjalais-ruotsalais-saamelaisen asiantuntijatyöryhmän 27. lokakuuta 2005 luovuttama luonnos. Oslo: Arbeids- og inkluderingsdepartementet. 263–314. http://www.regjeringen.no/Upload/AID/temadokumenter/sami/sami_samskonvensjonen_finsk_H-2183%20F.pdf. (2.12.2011).
- Henriksen, J. B. 2009. Sámi self-determination – Autonomy and self-government: Education, Research and Culture. Gáldu čála: Journal Of Indigenous People's Rights. No 2/2009. Guovdageaidnu/Kautokeino. 1–48. <http://www.e-pages.dk/grusweb/61/> (2.12.2011).
- Hiltunen, A.-K. 2007. Sanasto monikulttuurisuudesta. Kulttuurivähemmistöprojekti. Taidemuseoalan kehittämissyksikkö Kehys. http://www.cultureforall.info/doc/monikulttuurisuus_kansio/sanasto.pdf (24.3.2012).
- Hiltunen, M. 2006. Maailma maailmojen välissä. Enontekiön asukkaat, elinkeinot ja maanhallinta 1550–1808. Helsinki: Oikeusministeriö, Edita Prima Oy.
- Hinton, L. 1994. Flutes of fire: Essays on California Indian languages. Berkeley, CA: Heyday Books.
- Hirsjärvi, S. & Hurme, H. 2000. Tutkimushaastattelu. Teemahaastattelun teoria ja käytäntö. Helsinki: Yliopistopaino.
- Hirvonen, V. 1999. Sámeeatnama jienat. Sápmelaš nissona bálggis girječállin. Guovda- geaidnu: DAT.

- Hirvonen, V. 2000. Saamelaista itsetutkiskelua kirjallisuuden keinoin. Teoksessa *Beaivvi manat. Saamelaisten juuret ja nykyaika.* (toim.) Irja Seurujärvi-Kari. Tietolipas 164. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura. 123–130.
- Hirvonen, V. 2003. Mo sámáidahttit skuvlla? Reforpma 97 evalueren. Kárášjohka: ČálliidLágádus.
- Hirvonen, S. 2001. Ylä-Lapin mahdollisuuden yhtälö. Lappalaisidentiteetti poliittisena strategiana ja Lapin Kansan rooli vallankäyttäjänä. Pro Gradu -tutkielma. Valtiooppi. Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos. Jyväskylän yliopisto.
- Hoffman, C. 1991. *An Introduction to Bilingualism.* London: Longman.
- Hollway, W. & Jefferson, T. 2000. *Doing qualitative research differently. Free association, narrative and the interview method.* London: Sage.
- Holma, J. 1999. Postmoderni, narratiivisuus ja psykoosi. *Psykologia* 34 (5–6). 322–328.
- Holmes, J. 2008. *An Introduction to Sociolinguistics.* London: Longman.
- Honkasalo, V. 2003. Voiko jäsenyyttä valita? Nuorten maahanmuuttajien tulkintoja suomalaisuudesta ja rasismista. Teoksessa P. Harinen (toim.) *Kamppailuja jäsenyyksistä. Etnisyys, kulttuuri ja kansalaisuus nuorten arjessa.* Helsinki: Nuorisotutkimusseura ry. 158–190.
- hooks, b. 2007. *Vapauttava kasvatus.* Helsinki: Kansanvalistusseura.
- Hovland, A. 1996. *Moderne urfolk. Samisk ungdom i bevelgelse.* Cappelen Akademisk Forlag.
- Huss, L. 1999. *Reversing Language Shift in the Far North. Linguistic Revitalization in Northern Scandinavia and Finland.* *Studia Uralica Upsaliensia* 31. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Huss, L. & Lindgren, A.-R. 2007. *Språklig emancipation och identitet. Konferenssiestelmä. Pohjoismaiden kielet toisena kielenä -konferenssi, Helsingin yliopisto 10.–12.5.2007.*
- Huttunen, L. 2002. *Kotona, maanpaossa, matkalla. Kodin merkitykset maahanmuuttajien omaelämäkertoissa.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hyltenstam et al. 1999 = Hyltenstam K., Stroud C. & Svonni M. 1999. *Språkbyte, språkbevarande, revitalisering: samiskan ställning i svenska Sápmi.* Teoksessa K. Hyltenstam (toim.) *Sveriges sju inhemska språk: ett minoritetsspråksperspektiv.* Lund: Studentlitteratur. 41–97.
- Hymes, D. 1964. *Language in Culture and Society.* New York: Harper & Row.
- Hymes, D. 1972. *Models of the interaction of language and social life.* Teoksessa J. J. Gumperz & D. Hymes (toim.) *Directions in sociolinguistics.* New York: Holt, Rinehart & Winston. 30–47.

- Hymes, D. 1974. *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hyvärinen, H. J. 2010. Saamelaisten kulttuurin ja elinkeinojen sääntely. Teoksessa K. T. Kokko (toim.) *Kysymyksiä saamelaisten oikeusasemasta*. Lapin yliopiston oikeustieteellisiä julkaisuja Sarja B no 30. Rovaniemi. 121–145. miun.diva-portal.org/smash/get/diva2:280563/FULLTEXT01 (3.1.2012).
- Hyvärinen, M. & Löyttyniemi, V. 2005. Kerronnallinen haastattelu. Teoksessa J. Ruusuvuori & L. Tiittula (toim.) *Haastattelu: tutkimus, tilaanteet ja vuorovaikutus*. Tampere: Vastapaino. 189–222.
- Hyvärinen, M. 2006. Kerronnallinen tutkimus. http://www.hyvarinen.info/material/Hyvarinen-Kerronnallinen_tutkimus.pdf (20.12.2011).
- Häkkinen, K. 2005. Mount Isan suomalaiset. Etnografinen tutkimus australialaisen kaivoskaupungin suomalaissiirtolaisista ja heidän suhteistaan kaupungin muuhun väestöön 2000-luvun alussa. Kulttuuriantropologian pro gradu -tutkielma. Historian ja etnologian laitos, Jyväskylän yliopisto. https://jyx.jyu.fi/dspace/bitstream/handle/123456789/8113/URN_NBN_fi_jyu-2005473.pdf?sequence=1 (20.11.2011).
- Hänninen, V. 1999. Sisäinen tarina, elämä ja muutos. *Acta Universitatis Tamperensis* 696. Tampereen yliopistopaino: Tampere.
- Hänninen, V. 2008. Narratiivisen tutkimuksen eettiset haasteet. Teoksessa A.-M. Pietilä & H. Länsimies-Antikainen (toim.) *Etiikkaa monitieteisesti. Pohdintaa ja kysymyksiä*. Kuopion yliopiston julkaisuja F 45. 121–140. <http://www.uku.fi/vaitokset/2008/isbn978-951-27-0704-1.pdf> (12.1.2012).
- ILO 169, International Labour Office. ILO Convention on Indigenous and Tribal Peoples, 1989 (No. 169). <http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convde.pl?C169> (4.1.2012).
- Itkonen, T. 1953. *Tuderus, tuo herran pappi*. Porvoo: WSOY.
- Itkonen, T.I. 1948a. *Suomen lappalaiset I*. Porvoo: WSOY.
- Itkonen, T.I. 1948b. *Suomen lappalaiset II*. Porvoo: WSOY.
- Itkonen, T. & Äimä, F. 1918. *Jacob Fellmanin muistiinpanot Sompion ja Kuolajärven lapinmurteista. Suomalais-ugrilaisen Seuran Aikakauskirja XXX*. Helsinki.
- Jakola, J. 2005. Sisäinen häpeä ja kognitiivinen psykoterapia. *Kognitiivisen psykoterapian verkkolehti*. Kognitiivisen psykoterapian yhdistys ry 2005, 2, (2), 94–112. <http://www.kognitiivinenpsykoterapia.fi/verkkolehti/2005/ktjakola.pdf> (10.4.2012).
- Jenkins, R. 1996. *Social Identity*. Routledge: Great Britain.
- Jenkins, R. 1997. *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. London: Sage Publications.

- Jensen, E. M. 2005. *We Stopped Forgetting. Diaspora Consciousness in the Narratives of Five Sámi Americans*. Masteroppgave i urfolksstudier. Universitetet i Tromsø.
- Jernsletten, N. 1982. *Språket i samiske samfunn*. Teoksessa T. Bull & K. Jetne (toim.) *Nordnorsk. Språkarv og språkforhold i Nord-Norge*. Oslo: Det norske samlaget. 101-117.
- Johansen, I. 2006. *Det er ikkje eit museumspråk - det har noko med framtida å gjera. Ei sosiolingvistisk undersøking av revitaliseringa av sørsamisk*. Mastergradsavhandling i nordisk språkvitenskap. Trondheim: Institutt for nordistikk og litteraturvitenskap, NTNU.
- Johansen, I. 2008. *Barrieren mot å snakke sørsamisk*. *Målbryting 9 (2008)*: Institutt for lingvistiske, litterære og estetiske studium. Universitet i Bergen. 111-125.
- Johansen Ijäs, J. 2011. *Davvisámegiela finihtta vearbahámiid sojahanvuogádaga očcodeapmi vuollel golmmajahkásaš máná gielas*. Kárášjohka: Davvi Girji AS. [http://brage.bibsys.no/samall/bitstream/URN:NBN:no-bibsys_brage_17932/1/Johanna%20Ij%
c3%a4s.pdf](http://brage.bibsys.no/samall/bitstream/URN:NBN:no-bibsys_brage_17932/1/Johanna%20Ij%c3%a4s.pdf) (24.4.2012).
- Johansen-Lampsijärvi, L. et al. 1991 = Johansen-Lampsijärvi, L., Kangasniemi, H., Kankaanpää, K., Kiviniemi E. M. & Koskinen S. 1991. *Saamelaisalueen nuorten elinolot ja elämäntapa: projektin loppuraportti*. Lapin yliopiston yhteiskuntatieteellisiä julkaisuja. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Jokinen, A. 2004. *Asuntola kulttuurisella kartastolla*. Teoksessa A. Jokinen, L. Huttunen & A. Kulmala (toim.) *Puhua vastaan ja vaieta*. Neuvottelu kulttuurisista marginaaleista. Gaudeamus. 74-97.
- Jokinen et al. 1995 = Jokinen A., Juhila K. & Pösö T. 1995. *Tulkitseva sosiaalityö*. Teoksessa A. Jokinen, K. Juhila & T. Pösö (toim.) *Sosiaalityö, asiakkuus ja sosiaaliset ongelmat*. Konstruktionistinen näkökulma. Helsinki: Sosiaaliturvan keskusliitto. 9-31.
- Jokinen et al. 2004 = Jokinen, A., Huttunen, L. & Kulmala, A. 2004. *Johdanto*. Neuvottelu marginaalien kulttuurisesta paikasta. Teoksessa A. Jokinen, L. Huttunen & A. Kulmala (toim.) *Puhua vastaan ja vaieta*. Neuvottelu kulttuurisista marginaaleista. Gaudeamus. 9-19.
- Jonninen-Niilekselä, K. (toim.) 1982. *Tampereen puhekieli tutkimuskohteena*. *Folia Fennistica & Linguistica*. Tampereen yliopiston suomen kielen ja yleisen kielitieteen laitoksen julkaisuja 6.
- Joona, J. 2006. *Entisiin Tornion ja Kemin Lapinmaihin kuuluneiden alueiden maa- ja vesioikeuksista*. *Juridica Lapponica* 32, Rovaniemi.
- Joona, T. 2010. *ILO:n vuoden 1989 alkuperäiskansasopimuksen nro 169 soveltaminen*. Teoksessa K. T. Kokko (toim.) *Kysymyksiä saamelaisten oikeusasemasta*. Lapin yliopiston oikeustieteellisiä julkaisuja Sarja B no 30. 51-69. miun.diva-portal.org/smash/get/diva2:280563/FULLTEXT01 (3.1.2012).

- Joona, T. 2012. ILO Convention No. 169 in a Nordic Context with Comparative Analysis: An Interdisciplinary Approach. *Juridica Lapponica* 37. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus.
- Josefsen, E. & Saglie, J. (toim.) 2011. *Sametingsvalg. Velgere, partier, medier*. Oslo: Abstrakt forlag AS.
- Juhila, K. 2004a. Leimattu identiteetti ja vastapuhe. Teoksessa A. Jokinen, L. Huttunen & A. Kulmala (toim.) *Puhua vastaan ja vaieta. Neuvottelu kulttuuri-sista marginaaleista*. Helsinki: Gaudeamus. 20–32.
- Juhila, K. 2004b. Sosiaalityön vuorovaikutuksen tutkimus. *Janus* vol. 12 (2) 2004: 155–183. http://www.sosiaalipoliittinenyhdistys.fi/janus/0204/artikkeli2_0204.pdf (11.1.2012).
- Jull, P. 1995. Through a Glass Darkly: Scandinavian Sami Policy in Foreign Perspective. Teoksessa T. Brantenberg, J. Hansen & H. Minde (toim.) *Becoming Visible. Indigenous Politics and Self-Government*. Centre for Sami Studies, University of Tromsø. 129–140.
- Kalla, A.-M. 2008. 'Siehän puhut saameal!' – Kielen merkityksiä saamelaisuuden identiteettineuvotteluissa. Pro gradu -tutkielma. Sosiaalipsykologia. Sosiologian ja sosiaalipsykologian laitos. Tampereen yliopisto.
- Kannisto, H. 1994. Ihminen ja normatiivinen järjestys: ehdotus filosofisen ihmiskäsityksen typologiaksi. Teoksessa (toim.) T. Laine. *Ihmisen mallit – Symposiumi filosofisesta antropologiasta*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. 10–29.
- Kappfjell, T. 2003. Sohka/Bearaš. Sohkanamahusat – laahkoeh, sápmelaččaid bearraša ja olbmuid juohkin geaidda lea čadnon ja geaidda čadno eallimis, riegádusas jápmimii. Teoksessa E. H. Eriksen (toim.) *Árvvut, Arvo, Vierhtie, Samiske verdier*. Kárášjohka: Davvi Girji OS. 67–72.
- Kauanui, J. K. 2008. *Hawaiian Blood: Colonialism and the Politics of Sovereignty and Indigeneity*. Duke University Press.
- Kehusmaa, A. & Onnela, S. 1995. *Suur-Sodankylän historia I. Suur-Sodankylän historiatuimikunta*.
- Kekäle, J. 2006. Postmoderni isyys ja uskonnollisuus – tarinallinen näkökulma. Joensuun yliopiston teologisia julkaisuja 19. http://joypub.joensuu.fi/publications/dissertations/kekale_postmoderni/kekale.pdf (12.1.2012).
- Kepa 2009. Lappi - Suomen kolonisoitu? http://www.kepa.fi/kumppani/arkisto/2009_2/6866 (3.9.2011).
- Keskitalo, P. 2010. Saamelaiskoulun kulttuurisensitiivisyyttä etsimässä kasvatusantropologian keinoin. *Dieđut* 1/2010. Guovdageaidnu: Sámi allaskuvla.
- King, J. 2009. Language is Life. Teoksessa J. Reyhner & L. Lockard (toim.) *Indigenous Language Revitalization: Encouragement, Guidance & Lessons Learned*. Flagstaff, AZ: Northern Arizona University. 97–108. <http://jan.ucc.nau.edu/~jar/ILR/ILR-8.pdf> (5.4.2012).

- Kitti, J. 2005. Saamelaisalueen maanomistuskiistasta Suomessa. Alkukoti 7. http://blogit.helsinki.fi/alkukoti/ak7s43_saamelaisalue.htm (2.12.2011).
- Kitti, J. 2008. Enbuske murtaa myyntejä? Maankäyttö 3/2008. http://www.maankaytto.fi/arkisto/mk308/mk308_1191_kitti.pdf (2.12.2011).
- Kitti, J. Saamelaismääritelmä ei vastaa historiallista tosiasiaa alkuperäiskansasta. <http://www.elisanet.fi/kitit/jkitti/suomi/misc/saamelaismaaritelma.html> (2.12.2011).
- Kivivuori J. & Pietikäinen P. 2009. Darwinisteja, freudilaisia vai konstruktionisteja? Tieteessä Tapahtuu 7/2009. <http://ojs.tsv.fi/index.php/tt/article/view/2496/2315> (11.1.2012).
- Koivunen, H. & Marsio, L. 2006. Reilu kulttuuri? Kulttuuripolitiikan eettinen ulottuvuus ja kulttuuriset oikeudet. Opetusministeriön julkaisuja 2006:50. Kulttuuri-, liikunta- ja nuorisopolitiikan osasto. <http://www.minedu.fi/export/sites/default/OPM/Julkaisut/2006/liitteet/opm50.pdf> (1.4.2012).
- Koivurova, T. 2010. Alkuperäiskansojen asema ja oikeudet kansainvälisessä oikeudessa. Teoksessa K. T. Kokko (toim.) Kysymyksiä saamelaisten oikeusasemasta. Lapin yliopiston oikeustieteellisiä julkaisuja Sarja B no 30. Rovaniemi. 27–49. miun.diva-portal.org/smash/get/diva2:280563/FULLTEXT01 (16.1.2012).
- Koivurova, T. 2011. Ihmisoikeustutkimus ja saamelaiset. Teoksessa I. Seurujärvi-Kari, P. Halinen & R. Pulkkinen (toim.) Saamentutkimus tänään. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 393–417.
- Kontio R. 1999. Puolivälinilmiöitä Pohjoiskalotin kirjallisuudessa. Teoksessa M. Tuominen, S. Tuulentie, V.-P. Lehtola & M. Autti (toim.) Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit. Tunturista Tupaan, osa 2. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja c, Katsauksia ja puheenvuoroja 17. Lapin yliopiston yhteiskuntatieteellisiä julkaisuja c, Katsauksia ja puheenvuoroja 33. Inari: Kustannus-Puntsi. 159–171.
- Kontio R. 2003. Annikki Kariniemi pohjoisen luontosuhteen kuvaajana. Teoksessa L. Suopajarvi & J. Valkonen (toim.) Pohjoinen luontosuhde, Elämäntapa ja politisoituminen. Lapin yliopiston yhteiskuntatieteellisiä julkaisuja. B. Tutkimusraportteja ja selvityksiä 43. Rovaniemi, Lapin yliopisto. 61–76.
- Korhonen, M. 1981. Johdatus lapin kielen historiaan. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 370. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Korkein hallinto-oikeus, KHO:2011:81. <http://www.kho.fi/paatokset/56037.htm> (10.10.2011).
- Korpijaakko, K. 1989. Saamelaisten oikeusasemasta Ruotsi-Suomessa: oikeushistoriallinen tutkimus Länsi-Pohjan Lapin maankäyttöoloista ja -oikeuksista ennen 1700-luvun puoliväliä. Helsinki: Lakimiesliiton kustannus.

- Korpijaakko-Labba, K. 1994. Katsaus saamelaisten maanomistusoloihin. Teoksessa U.-M. Kulonen, J. Pentikäinen & I. Seurujärvi-Kari (toim.) *Johdatus saamen-tutkimukseen*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 53-66.
- Korpijaakko-Labba, K. 1999. Saamelaisten oikeusasemasta Suomessa: kehityksen pääpiirteet Ruotsin vallan lopulta itsenäisyyden ajan alkuun. *Diedut 1/1999*. Kautokeino: Pohjoismaisen saamelaisinstituutin julkaisuja.
- Korpilähde, O. 2008. Saamenmaan ammatilliset oppivuodet. Saamelaisalueen (ammatillisen) koulutuskeskuksen organisaatioidentiteetin muodostuminen tieto- ja kulttuurikontekstissa. Oulun yliopisto. Lisensiaatintyö.
- Kortelainen, P. 2008. Kadonneet kylät – elävät suvut. Luovutetun Sallan alue sosiaalisen liikkuvuuden sekä kylien ja sukujen muotoutumisen valossa tarkasteltuna. Lapin yliopisto: *Acta Universitatis Lapponiensis* 134.
- Kortesalmi, J. 2008. Poro-hoidon synty ja kehitys Suomessa. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Korvola, E. 2010. Halusin vain aluksi todella assimiloitua kulttuuriin. Diskurssianalyttiinen tutkimus maahanmuuttajien ja suomalaisten välisistä identiteettineuvotteluista internetin keskustelufoorumissa. Pro gradu -tutkielma. Valtiotieteellinen tiedekunta. Sosiaalitieteiden laitos. Helsingin yliopisto.
- Koskela et al. 2012 = Koskela, A., Niskanen K., Tamminen B., Sorvari J. & Viherkari A. 2012. Kulttuuri, kulttuurien välinen viestintä ja kieltenopiskelu. <http://www.oulu.fi/verkostovatti/materia/AOTKulttuurijakieli.pdf> (3.4.2012).
- Koski, J. T. 1995. Horisonttiensulautumisia. Keskustelua Hans-Georg Gadamerin kanssa hermeneutiikasta, kasvamisesta, tietämisestä ja kasvatustieteestä. Helsingin yliopiston opettajankoulutuslaitos. Tutkimuksia 149.
- Kramvig, B. 1999. I kategoriens vold. Teoksessa H. Eidheim (toim.) *Samer og nordmenn*. Oslo: Cappelen Akademiske Forlag. 117–140.
- Kramvig, B. 2005. The silent language of ethnicity. *European Journal of Cultural Studies*. Vol. 8 Nr. 1: 45–64.
- Krauss, M. 1992. The world's languages in crisis. *Language* 68:1: 4–10.
- Krauss, M. 1998. The condition of Native North American languages and the need for realistic assessment and action. *International Journal of the Sociology of Language* 132: 9–22.
- Kroger, J. 2000. *Identity Development. Adolescence through adulthood*. London: Sage.
- Kukutai, T. 2004. The Problem of Defining an Ethnic Group for Public Policy: Who is Māori and Why Does it Matter?, *Social Policy Journal of New Zealand*, 23: 86–108. <http://www.msd.govt.nz/documents/about-msd-and-our-work/publications-resources/journals-and-magazines/social-policy-journal/spj23/23-pages86-108.pdf> (8.1.2012).

- Kukkonen, H. 2007. Ohjauskeskustelu pelitilana. Erialaisuus ammatillisen opetta-
jaopiskelijan ohjaamisessa. Tampere: Tampereen yliopisto. [http://acta.uta.fi/
pdf/978-951-44-6924-4.pdf](http://acta.uta.fi/pdf/978-951-44-6924-4.pdf) (6.4.2012).
- Kulonen et al. (toim.) 2005 = Kulonen, U.-M. & Seurujärvi-Kari, I. & Pulkkinen,
R. (toim.) 2005. The Saami. A Cultural Encyclopaedia. Suomalaisen
Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 925. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden
Seura.
- Kuokkanen, R. 1999. ”Etnostressistä sillanrakennukseen. Saamelaisen nykykirjalli-
suuden minäkuvat.” Teoksessa M. Tuominen, S. Tuulentie, V.-P. Lehtola & M.
Autti (toim.) Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit, osa I: Outamaalta tunturiin.
Rovaniemi: University of Lapland. 95–112.
- Kuokkanen, R. 2000. Towards an 'Indigenous Paradigm' from a Sami Perspective.
The Canadian Journal of Native Studies 2000:20: 2, 411–436. Brandon,
Manitoba.
- Kuokkanen, R. 2004. Saamelaisnaiset, feministinen analyysi ja saamelaisyhteiskunnan
dekolonisaatio. Teoksessa K. Kailo, V. Sunnari & H. Vuori (toim.) Tasa-arvon
haasteita globaalien ja lokaalien rajapinnoilla. Oulu: Oulun yliopisto. 143–160.
<http://rauna.files.wordpress.com/2007/10/saamelaisfeminismi.pdf> (8.11.2011).
- Kuokkanen, R. 2006. Indigenous Peoples on Two Continents: Self-Determination
Processes in Sámi and First Nations Societies. European Review of Native
American Studies 20:2 (2006): 25–30.
<http://rauna.files.wordpress.com/2007/10/ernas-article.pdf> (1.10.2011).
- Kuokkanen, R. 2007. Saamelaiset ja kolonialismin vaikutukset nykypäivänä.
Teoksessa J. Kuortti, M. Lehtinen & O. Löytty (toim.) Kolonialismin jäljet:
keskustat, periferiat ja Suomi. Helsinki: Gaudeamus. 142–155. [http://rauna.
files.wordpress.com/2007/10/014_postkolo_kuokkanen.pdf](http://rauna.files.wordpress.com/2007/10/014_postkolo_kuokkanen.pdf) (1.9.2011).
- Kuokkanen, R. 2009. Boaris dego eana. Eamiálbmogiid diehtu, filosofijiat ja dutkan.
SÁMIacademica.Nr 2. Kárašjohka: ČálliidLágádus.
- Kuokkanen, R. 2011. “From Indigenous Economies to Market-Based Self-
Governance: A Feminist Political Economy Analysis.” Canadian Journal of
Political Science 44.2 (2011): 275–297.
http://rauna.files.wordpress.com/2007/10/cjps_44-2.pdf (22.12.2011).
- Kuusela, P. 1999. Sosiaalisen konstruktionismin liike sosiaalityeissä. Teoksessa P.
Kuusela & M. Saastamoinen (toim.) Ruumis, minä ja yhteisö. Sosiaalisen
konstruktionismin näkökulma. Kuopion yliopiston selvityksiä E.
Yhteiskuntatieteet 21.
- Kylli, R. 2005a. Kirkon ja saamelaisten kohtaaminen Utsjoella ja Inarissa 1742-
1886. Studia Historica Septentrionalia 47. Rovaniemi: Pohjois-Suomen
Historiallinen Yhdistys.

- Kylli, R. 2005b. Kirkko saamelaisten maalla – yhteentörmäyksiä vai yhteisymmärrystä? <http://www.hallinto.oulu.fi/viestin/vaitos05/kylli.htm> (29.2.2012).
- Kylli, R. 2007. Saamelaisten maa- ja oikeustutkimus – kun historia kohtaa politiikan. Ennen ja nyt. Historian tietosanomat. Julkaistu 9.9.2007. http://www.ennenjanyt.net/?p=93#identifier_10_93 (13.7.2011).
- Kähkönen, E. I. 1982. Kansanopetus Suomen Lapissa ennen kansakoulua. Lapin korkeakoulun kasvatustieteiden osaston julkaisuja. Sarja A 1. Tutkimuksia.
- Labov, W. 1963. The Social Motivation Of A Sound Change. *Word* 19. New York. 273–309.
- Labov, W. 1966. The social stratification of English in New York City. Washington D. C: Center for Applied Linguistics.
- Labov, W. 1971. The study of language in its social context. Teoksessa J. A. Fishman (toim.) *Advances in the Sociology of Language I*. The Hague: Mouton. 152–216.
- Lai, J. C. 2010. Māori Culture in the Modern World: Its Creation, Appropriation and Trade. University of Luzern, Switzerland, i-call Working Paper No. 02. http://www.unil.ch/files/i-call_working_paper02_lai.pdf (8.1.2012).
- Laine, T. 2001. Miten kokemusta voidaan tutkia? Fenomenologinen näkökulma. Teoksessa J. Aaltola & R. Valli. (toim.) *Ikkunoita tutkimusmetodeihin II. Näkökulmia aloittelevalle tutkijalle tutkimuksen teoreettisiin lähtökohtiin ja analyysimenetelmiin*. Chydenius-instituutin julkaisuja 3/01. Jyväskylä: PS-Kustannus. 28–45.
- Laitinen, M. 2009. Ajan tabut. Teoksessa M. Laitinen & A. Pohjola (toim.) *Tabujen kahleet*. Tampere: Vastapaino. 5–16.
- Laitinen, M. & Uusitalo T. 2008. Narratiivinen lähestymistapa traumaattisten elämäntapa- ja kokemusten tutkimisessa. Teoksessa R. Kaasila, R. Rajala & K. E. Nurmi (toim.) *Narratiivikirja: Menetelmiä ja esimerkkejä*. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus. 106–151.
- Laki saamen kielen käyttämisestä viranomaisissa 516/1991.
- Laki saamelaiskäräjistä (974/1995). <http://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1995/19950974> (18.7.2011).
- Lange, A. & Westin, C. 1981. Etnisk diskriminering och social identitet. En rapport från Diskrimineringsutredningen. Stockholm: LiberFörlag, Publica.
- Lantto, P. 2003. Att göra sin stamma hörd: Svenska Samernas Riksförbund, same- rörelsen och svensk samepolitik 1950-1962. *Kulturens frontlinjer* 47. Umeå: Kulturgräns norr.

- Latvala et al. (toim.) 2004 = Latvala, J. & Peltonen, E. & Saresma, T. (toim.) 2004. Tutkija kertojana. Tunteet, tutkimusprosessi ja kirjoittaminen. Jyväskylä: Nykyluultuurin tutkimuskeskus. Jyväskylän yliopisto.
- Lauhamaa, P. 2009. Sámi vuolggasaji nannen oahpahusas – rituálat guovddážiis. Sámi dieđalaš áigečála 1–2, 2009. Guovdageaidnu – Romsa: Sámi allaskuvla – Romssa universitehta Sámi dutkamiid guovddáš. 76–89.
- Lee, R.M. 1993. Doing research on sensitive topics. London: Sage.
- Lehtola, J. 2006. 30 vuotta käsityö sydämellä. Sámi Duodji ry 1975-2005. Inari: Kustannus Puntsi.
- Lehtola, T. 2001. Saamelainen perintö. Kustannus Puntsi. Inari.
- Lehtola, V.-P. 1996. Nimettömän kansan historiasta. Saamelaisten historiantutkimuksen näkymiä. Historia Fenno-Ugrica 1 (1–2): 11–22.
- Lehtola, V.-P. 1997a. Rajamaan identiteetti. Lappilaisuuden rakentuminen 1920- ja 1930-luvun kirjallisuudessa. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lehtola, V.-P. 1997b. Saamelaiset. Inari: Kustannus-Puntsi.
- Lehtola, V.-P. 1999. Aito lappalainen ei syö haarukalla ja veitsellä. Stereotypiat ja saamelainen kulttuurintutkimus. Teoksessa M. Tuominen, S. Tuulentie, V.-P. Lehtola ja M. Autti (toim.) Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit, osa 1: Outamaalta tunturiin. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C. Katsauksia ja puheenvuoroja 16 / 32. Inari: Kustannus-Puntsi (Gummerus). 95–112.
- Lehtola, V.-P. 2000. Kansain välit – monikulttuurisuus ja saamelaishistoria. Teoksessa Irja Seurujärvi-Kari (toim.) Beaiivvi mánát. Saamelaisten juuret ja nykyaika. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 185–196.
- Lehtola, V.-P. 2002. The Sami Siida and the Nordic States from the Middle Ages to the beginning of the 1900s. Teoksessa K. Karppi & J. Eriksson (toim.) Conflict and co-operation in the North. Kulturens frontlinjer. Skifter från forskningsprogrammet kulturgräns norr. Umeå. 183-194.
- Lehtola, V.-P. 2005. Saamelaisten parlamentti. Suomen saamelaisvaltuuskunta 1973-1995 ja Saamelaiskäräjät 1996-2003. Inari: Saamelaiskäräjät.
- Lehtola, V.-P. Vanha saamelainen yhteiskunta. <http://www.galdu.org/web/index.php?sladja=25&vuolitsladja=11&vuolitvuolitsladja=3&giella1=spa> (5.7.2011).
- Lehtola, V.-P. 2011. Miten lappalainen muuttui saamelaiseksi. Hiidenkivi 18 (4): 27–31.
- Lehtola, V.-P. 2012. Saamelaiset suomalaiset – kohtaamisia 1896-1953. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Leiwo, M. 2001. Suomen romanikielen asemasta ja huollosta. Virittäjä 2001. 281–290.

- Leiwo, M. 2003. Romanikieli äidinkielenä ja romanikielen opettamisesta äidinkielenä. *Virittäjä* 1/2003: 107–111. http://www.kotikielenseura.fi/virittaja/hakemistot/jutut/2003_107.pdf (31.8.2011).
- Lehmuskoski, K. 2008. Sosiaalinen konstruktionismi realismin puntarissa. Pro gradu -tutkielma. Sosiaalipsykologia. Sosiaalipolitiikan ja sosiaalipsykologian laitos. Kuopion yliopisto.
- Lehtonen et al. 2004 = Lehtonen, M., Löytty, O. & Ruuska, P. 2004. Suomi toisin sanoen. Tampere: Vastapaino.
- Lemkin, R. 1944. *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation - Analysis of Government - Proposals for Redress*. Washington D.C.: Carnegie Endowment for International Peace.
- Lévi-Strauss, C. 1952. *Race and History*. Paris: Unesco.
- Liebkind, K. 1988. *Me ja muukalaiset – ryhmäraajat ihmisten suhteissa*. Helsinki: Gaudeamus.
- Liebkind, K. 2009. Ethnic identity and acculturation. Teoksessa: I. Jasinskaja-Lahti & T.-A. Mähönen (toim.) *Identities, intergroup Relations and acculturation. The Cornerstones of Intercultural Encounters*. Helsinki: Gaudeamus. 13–38.
- Liebkind, K. (toim.) 1994. *Maahanmuuttajat: kulttuurien kohtaaminen Suomessa*. Helsinki: Gaudeamus.
- Lieblich et al. 1998 = Lieblich, A., Tuval-Mashiach, R. & Zilber, T. 1998. *Narrative Research: Reading, analysis and interpretation*. London: Sage Publications.
- Lindgren, A.-R. 1998. Kielten revitalisaatio – kielten emansipaatio. E. Söderholm & A. Koskinen (toim.) *The Baltic-Finnic Minorities of the Barents Area and the Literary Language*. Nordlyd. Tromsø University working papers on language & linguistics No 26. 36–47.
- Lindgren, A.-R. 1999. Pohjoiskalotin vähemmistökielet – assimilaatiosta emansipaatioon? Teoksessa M. Tuominen, S. Tuulentie, V.-P. Lehtola & M. Autti (toim.) *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit, osa 1: Outamaalta tunturiin*. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C. *Katsauksia ja puheenvuoroja* 16 / 32. Inari: Kustannus-Puntsi (Gummerus). 159–174.
- Lindgren, A.-R. 2000. *Helsingin saamelaiset ja oma kieli*. SKS.
- Lindgren, A.-R. 2010. Modernisation and small languages – Fatal language sociological delay? Teoksessa H. Sulkala & H. Mantila (toim.) *Planning a new standard language. Finnic minority languages meet the new millennium*. *Studia Fennica. Linguistica* 15. Helsinki: Finnish Literature Society. 74–94.
- Lindgren, K. & Lindgren, A.-R. 2006. Suomen suuriruhtinaanmaan säätyläisten kielenvaihto. Teoksessa G. Bladh & C. Kuvaja (toim.) *Kahden puolen Pohjanlahtea 1. Ihmisiä, yhteisöjä ja aatteita Ruotsissa ja Suomessa 1500-luvulta 1900-luvulle*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 326–396.

- Linkola, M. 1967. Sompion porolappalaiset. Teoksessa M. Linkola (toim.) Entinen Kemijoki. Helsinki: Weilin + Göös. 251–263.
- Lähteenmäki M. 2004. Kalotin kansaa. Rajankäynnit ja vuorovaikutus Pohjoiskalotilla 1808-1889. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Länsman, A. 2008. Saamen kieli pääkaupunkiseudulla. Vähemmistövaltuutetun julkaisusarja 5. Helsinki: Vähemmistövaltuutettu.
- Länsman, A.-S. 2004. Väärtisuhteet Lapin matkailussa. Kulttuurianalyysi suomalaisten ja saamelaisten kohtaamisesta. Inari: Kustannus-Puntsi.
- Länsman, A.-S. 2008. Kenelle saamentutkija tutkii? Teoksessa K. Lempiäinen, O. Löytty & M. Kinnunen (toim.) Tutkijan kirja. Tampere: Vastapaino. 87–98.
- Länsman, J. 2002. Kahden kulttuurin keskellä. Tutkimus saamelaisesta perhekulttuurista. Pro gradu -tutkielma. Sosiaalityön laitos. Yhteiskuntatieteiden tiedekunta. Lapin yliopisto.
- Maaka, M. J. 2005. E Kua Takoto te Mänuka Tütahi: Decolonization, Self-determination, and Education. Educational Perspectives. College of Education. University of Hawai'i at Manoa. Vol. 37 (2005). <http://www.hawaii.edu/edper/pdf/Vol37/EKua.pdf> (21.6.2011).
- MacIntyre, A. 1981. After Virtue. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Magga, M. 2010. Saamen kieltä on opetettu Vuotson koulussa jo 40 vuotta. Teoksessa U. Aikio-Puoskari & P. Magga (toim.) Kylä kulttuurien risteyksessä. Artikkelikokoelma Vuotson alueen saamelaisista. Vuohču Sámiid Searvin 40-vuotisjuhlakirja. Vuohču Sámiid Searvi. 108–123.
- Magga, O. H. 1985. Davvisámi čállinvuohki: čállinvuohkebargu 1973 rájes. Giella: dutkan, dikšun ja oahpaheapmi. Diedut 2/1985. Sámi Instituhtta. 42–67.
- Magga, O. H. 2003. Sámegiela birra. Teoksessa E. H. Eriksen (toim.) Árvvut, Árvo, Vierhtie, Samiske verdier. Kárášjohka: Davvi Girji OS. 79–86.
- Magga, O. H. & Skutnabb-Kangas, T. 2003. Life or death for languages and human beings. Experiences from Saamiland. Teoksessa Grima, A. C., Huss, L. & King, K. A. (toim.) Transcending monolingualism. Linguistic revitalisation in education. Multilingualism and linguistic diversity 2. Netherlands: Swets & Zeitlinger. 35–52.
- Magga, P. 2007. Rakennuksia, kotasijoja, muistoja – saamelaista kulttuuriympäristöä inventoimassa. Teoksessa T. Elo & P. Magga (toim.) Eletty, koettu maisema – näkökulmia saamelaiseen kulttuurimaisemaan. Suomen ympäristö 34/2007: 11–24. <http://www.syke.fi/download.asp?contentid=76937&lan=fi> (30.7.2011).
- Magga, S.-M. 2010. Vapauden rajat ja ulottuvuudet. Kirjoittamattomat säännöt duodjin ja saamelaisen muotoilun mahdollisuuksina ja rajoittajina. Oulun yliopisto. Giellagas-instituutti. Saamelainen kulttuuri. Pro gradu -tutkielma. <http://www.oulu.fi/giellagas/tiedostot/Gradut/Sigga-Marjan%20gradu/Vapauden%20rajat%20gradu.pdf> (16.5.2011).

- Magga-Hetta, T.-M. 2003. ”Se on jossaki tuolla syvällä”. Saamelaisnuorten modernin ja perinteen leikkauspisteessä. Teoksessa P. Harinen (toim.) *Kamppailuja jäsenyyksistä. Etnisyys, kulttuuri ja kansalaisuus nuorten arjessa.* Nuorisotutkimusseura. Julkaisuja 38. Helsinki: Hakapaino, 63–88.
- Magnet et al. 2005 = Magnet, J. E., Lokan, A. K. & Adams E. M. 2005. *Arbitrary, Anachronistic and Harsh: Constitutional Jurisdiction in Relation to Non-Status Indians and Métis.* Teoksessa D. Dorey & J. Magnet (toim.) *Legal Aspects of Aboriginal Business Development.* Toronto: LexisNexis Canada. 179–181.
- Mason, D. 2000. *Race and Ethnicity in Modern Britain.* Oxford: Oxford University press.
- Massey, D. 2003. Paikan käsitteellistäminen. Teoksessa M. Lehtonen & O. Löytty (toim.) *Erilaisuus.* Tampere: Vastapaino. 51–83.
- Mattsson, V. 2002. *Tvåspråkighet. Kungl Tekniska Högskolan. Avd. för teknik och vetenskapshistoria.* <http://www.nada.kth.se/kurser/kth/2D1418/uppsatser02/tvasprak.pdf> (6.4.2012).
- May, H. 2002. *Aotearoa-New Zealand: an Overview of History, Policy and Curriculum.* *McGill Journal Of Education / Revue Des Sciences De L'Éducation De McGill*, 37(001). <http://mje.mcgill.ca/index.php/MJE/article/view/8603/6546> (15.6.2011).
- May, S. (toim.) 1999. *Indigenous Community-Based Education. Language, Culture and Curriculum Vol 11:3.* Clevedon, Multilingual Matters.
- McAdams, D.P. 2003. *Identity and the life story.* Teoksessa R. Fisvush & C. A.Haden (toim.) *Autobiographical Memory and the Construction of a Narrative Self. Developmental and Cultural Perspectives.* Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, Inv., Publishers. 187–208.
- McKay, G. 1996. *The Land Still Speaks. Review of Aboriginal and Torres Strait Islander Language Maintenance and Development Needs and Activities.* Commissioned Report No. 44. National Board of Employment, Education and Training. Australian Government Publishing Service Canberra. http://www.dest.gov.au/NR/rdonlyres/7AF838CE-9A41-4C4D-B4CA-A1D38DE0CB98/3961/96_10.pdf (6.4.2012).
- Mead, G. 1972/1934. *Mind, Self, and Society.* Chicago: The University of Chicago Press.
- Mesthrie et al. 2000 = Mesthrie, R., Swann, J., Deumert, A. & Leap, W. L. 2000/2009. *Introducing Sociolinguistics.* Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mielikäinen, A. (toim.) 1980. *Nykysuomalaisen puhekielen murros. Jyväskylän osatutkimus. Raportti 1. Jyväskylän yliopiston suomen kielen ja viestinnän laitoksen julkaisuja 20.*

- Mielikäinen, A. (toim.) 1981a. Nykysuomalaisen puhekielen murros. Jyväskylän osatutkimus. Raportti 2. Jyväskylän yliopiston suomen kielen ja viestinnän laitoksen julkaisuja 24.
- Mielikäinen, A. (toim.) 1981b. Nykysuomalaisen puhekielen murros. Jyväskylän osatutkimus. Raportti 3. Jyväskylän yliopiston suomen kielen ja viestinnän laitoksen julkaisuja 26.
- Mielikäinen, A. (toim.) 1986. Nykysuomalaisen puhekielen murros. Jyväskylän osatutkimus. Raportti 4. Jyväskylän yliopiston suomen kielen ja viestinnän laitoksen julkaisuja 32.
- Milne, A. A. 1976. Nalle Puh. Helsinki: Werner Söderström OY.
- Milroy, J. 1992. Linguistic variation and change: on the historical sociolinguistics of English. Oxford: Blackwell.
- Milroy, L. 1980. Language and social networks. Oxford: Blackwell.
- Milroy, L. 1987. Observing and analysing natural language. A critical account of sociolinguistic method. Oxford: Blackwell.
- Minde, H. 1993. Språk, etnisitet og fornorskning i nord fram til 1940. Teoksessa Utredning om tapt skolegang. Rapport fra et arbeidsutvalg vedr. samer som har tapt skolegang under 2. verdenskrig. Kommunal- og arbeidsdepartementet. 17. juni 1993.
- Minde, H. 2003. Assimilation of the Sami – Implementation and Consequences. Acta Borealia 2003:2. 121–146.
- Minde, H. 2005. Fornorskinga av samene – hvorfor, hvordan og hvilke følger. Gáldu čála – tidsskrift for urfolks rettigheter Nr. 3/2005. Henry Minde og Kompetansesenteret for urfolks rettigheter Guovdageaidnu/Kautokeino 2005. <http://www.galdu.org/govat/doc/mindenorsk.pdf> (5.4.2012).
- Morottaja, M. 2009. Kii lii sämmiláš? Anarâš 1/2009. Inari: Anarâškielâ servi.
- Mustonen et al. = Mustonen, K., Mustonen, T., Aikio, A. & Aikio, P. 2011. Drowning Reindeer, Drowning Homes – Indigenous Sámi and Hydroelectricity in Sompio, Finland. http://www.globalplatform.fi/files/lokka_porttipahta_p.pdf (20.9.2011).
- Myntti, K. 1997. Suomen saamelaisten yhteiskunnallinen osallistuminen ja kulttuuri-itsehallinto. Raportti oikeusministeriölle. Osa I. Oikeusministeriö. Lainvalmisteluosaston julkaisu 2/1997. Helsinki.
- Myntti, K. 1998. Minoriteters och urfolks politiska rättigheter. En studie av rätten för små minoriteter och urfolk till politiskt deltagande och självbestämmande. Rovaniemi: Laplands universitet.

- Myntti, K. 2000. Saamelaismääritelmä oikeudelliselta kannalta. Teoksessa Irja Seurujärvi-Kari (toim.) *Beaivvi mánát. Saamelaisten juuret ja nykyaika.* Tietolipas 164. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 216–226.
- Mäntylä et al. 2009 = Mäntylä, K., Pietikäinen S. & Dufva H. 2009. Kieliä kellon ympäri: perhe monikielisyyden tutkimuksen kohteena. *Puhe ja kieli*, 29:1, 27–37. ojs.tsv.fi/index.php/pk/article/download/4791/4489 (15.4.2012).
- Müller-Willer, L. 1971/1996. Kahden kulttuurin kohtaaminen. Saamelaiset ja suomalaiset Utsjoella. Arktisen keskuksen tiedotteita 18. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Nahkiaisoja, T. 2006. Asutus ja maankäyttö Inarissa ja Utsjoella 1700-luvun puolivälistä vuoteen 1925. *Edita Prima Oy* 2006:7.
- Nervander, E. 1908: *Matkakuvaelmia ja muistoja Lapin rajoilta.* Pori: Ronelius.
- Ngũgĩ, T. 1986/1999. *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature.* London: Heinemann.
- Ngũgĩ, T. 2009. *Something Torn and New. An African Renaissance.* New York: BasicCivitas Books.
- Nickul, E. 1968. Suomen saamelaiset vuonna 1962. Selostus Pohjoismaiden saamelaisneuvoston suorittamasta väestöntutkimuksesta. Tilastotieteen pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Nickul, K. 1970. Saamelaiset kansana ja kansalaisina. Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia 297. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Niemi, E. 1994. *Kvenene og staten. Et historisk riss.* Teoksessa A. Torekoven Strøm (toim.) *Rapport fra seminaret Kvenene – en glemte minoritet?* Tromsø. 13–29.
- Niemi, E. 1997. *Kultur møte, etnisitet og statlig intervensjon på Nordkalotten.* Teoksessa R. Boström Andersson (toim.) *Den nordiska mosaiken: språk- och kulturmöten i gammal tid och i våra dagar: Humanistdagarna vid Uppsala universitet, Uppsala.*
- Niemi, E. 2000. *Ethnic Groups, Naming and Minority Policy.* <http://uit.no/Content/161740/Niemi09.pdf> (5.4.2012).
- Nieminen, A. 2009. *Lappi – Suomen kolonisoitu?* Julkaistu *Kumppani-lehdessä* 2/2009 http://www.kepa.fi/kumppani/arkisto/2009_2/6866 (2.12.2011).
- Niemivuo, M. 2010. Pohjoismainen saamelaissopimus. Teoksessa K. T. Kokko (toim.) *Kysymyksiä saamelaisten oikeusasemasta.* Lapin yliopiston oikeustieteellisiä julkaisuja Sarja B no 30. Rovaniemi. 92–112. miun.diva-portal.org/smash/get/diva2:280563/FULLTEXT01 (4.1.2012).
- Niiniluoto, I. 2003. *Totuuden rakastaminen. Tieteenfilosofisia esseitä.* Keuruu: Otava.
- Nuolijärvi, P. 1986. *Kieliyhteisön vaihto ja muuttajan identiteetti.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- Nuolijärvi, P. 2002. Yksilön kielelliset oikeudet Suomessa. *Virittäjä* 3/2002: 385–397. Kotikielenseura. http://www.kotikielenseura.fi/virittaja/hakemistot/jutut/2002_385.pdf (1.4.2012).
- Nuorgam, Á. 2004. Saamenkielisten nimistä. Yliopiston nimipäiväalmanacka 2005. Universitetets namnsdagsalmanacka. Universitehta nammabeaivealmmenáhki. Helsinki: Helsingin yliopisto, Otava. 76–77.
- Nuorgam, P. & Karhu, J. 2010. Saamelaiskäsityön (duodjin) oikeudellinen suoja osana saamelaiskulttuuria. Teoksessa K. T. Kokko (toim.) *Kysymyksiä saamelaiden oikeusasemasta*. Lapin yliopiston oikeustieteellisiä julkaisuja Sarja B no 30. Rovaniemi. 173–185. miun.diva-portal.org/smash/get/diva2:280563/FULLTEXT01 (5.4.2012).
- Nyysönen, J. 2007. Everybody recognized that we were not white. *Sami Identity Politics in Finland, 1945–1990*. Department of History. Faculty of Social Sciences. University of Tromsø.
- Näkkäljärvi, K. 2000. Siita eli lapinkylä yhteisöelämän perustana. Teoksessa J. Pennanen & K. Näkkäljärvi (toim.) *Siidastallan – Siidoista kyliin*. Inarin saamelaimuseon julkaisuja n:o 3. Oulu: Pohjoinen. 138–147.
- Näkkäljärvi, K. 2011a. Saamelaisten suomalaistaminen on alkanut. Vaalisivut. Blogikirjoitus. http://personal.inet.fi/koti/klemetti/klemetti/Blogga_-_Blogi/Merkinnat/2011/9/27_Saamelaisten_suomalaistaminen_on_alkanut.html (28.9.2011).
- Näkkäljärvi, K. 2011b. Ruhtaroasus ja giellaealáskahttimis. <http://klemetti.blogspot.com/2011/09/ruhtaroasus-ja-giellaealaskahttimis.html> (3.10.2011).
- Näkkäljärvi, K. 2012. Kohti kevättä ja Sajoksen avajaisia. Blogikirjoitus. <http://klemetti.blogspot.com/2012/03/kohti-kevatta-ja-sajoksen-avajaisia.html> (1.4.2012).
- Oikeusministeriö, saamelaiskäräjät. <http://www.om.fi/55.htm> (5.1.2012).
- Oikeusministeriön työryhmämietintö 2009:18. Luonnos pohjoismaiseksi saamelais-sopimukseksi. Arvio sopimusluonnoksen suhteesta Suomen perustuslakiin ja muuhun kansalliseen lainsäädäntöön sekä Suomea sitoviin kansainvälisiin ihmisoikeusvelvoitteisiin. <http://www.om.fi/Satellite?blobtable=MungoBlobs&blobcol=urldata&SSURIdapptype=BlobServer&SSURIdcontainer=Default&SSURIsession=false&blobkey=id&blobheadervalue1=inline;%20filename=OMTR2009%2018%20arviomietint%F6%20110%20sivua.pdf&SSURIsscontext=Satellite%20Server&blobwhere=1243795547416&blobheadername1=Content-Disposition&ssbinary=true&blobheader=application/pdf> (31.7.2011).

- Oksala, H. 2006. Kolarin seudun lappalainen menneisyys – Länsikairan kirjoittamaton perintö. Tornionlaakson vuosikirja. Tornio: Tornionlaakson neuvosto ja Tornionlaakson maakuntamuseo.
- Olofsson, E. 2004. In Search of a Fulfilling Identity in a Modern World. Narratives of Indigenous Identities in Sweden and Canada. DiCA. Uppsala: Uppsala University.
- Olthuis, M.-L. 2000. Inarinsaamen kielen vuosisadat. *Virittäjä* 104: 568–575.
- Olthuis, M.-L. 2003. Uhanalaisen kielen elvytys: esimerkkinä inarinsaame. – *Virittäjä* 107: 568–579. http://www.kotikielenseura.fi/virittaja/hakemistot/jutut/2003_568.pdf (2.2.2012).
- Onnela, S. 1995. Sodankylä, Sompio ja Kemikylä osana Kemin Lappia vuoteen 1747. Teoksessa A. Kehusmaa & S. Onnela (toim.) *Suur-Sodankylän historia I*. Jyväskylä: Suur-Sodankylän historiatoimikunta.
- Opetus- ja kulttuuriministeriö 2012. Toimenpideohjelma saamen kielen elvyttämiseksi. Opetus- ja kulttuuriministeriön työryhmämuistioita ja selvityksiä 2012:7. Korkeakoulu- ja tiedepolitiikan osasto. <http://www.minedu.fi/export/sites/default/OPM/Julkaistut/2012/liitteet/tr07.pdf?lang=fi> (12.4.2012).
- Oulun yliopisto 2012. Humanistinen tiedekunta. Opinto-opas. Saamen kieli. http://www oulu.fi/hutk/opiskelu/opas/Opas_11_13/Saamen%20kieli.pdf (5.4.2012).
- Outakoski, A. 1957. Esitietoja Suomessa suoritettavasta väestötilastollisesta saamelaitutkimuksesta. Preliminära resultat av en demografisk sameundersökning i Finland. Preliminary results of a demographic investigation of the Lapps in Finland. — *Sámiid dillet. Föredrag vid Den nordiska samekonferensen Jokkmokk 1953 (Oslo 1957) s. 68—74, 302—308; The Lapps to-day in Finland, Norway and Sweden 1 (Paris 1960) s. 88—89.*
- Oviedo et al. = Oviedo, G., Maffi, L. & Larsen, P. B. 2000. Indigenous and Traditional Peoples of the World and Ecoregion Conservation: an Integrated Approach to Diversity. WWF International and Terralingua, Gland.
- Oxford Dictionary 2012. <http://oxforddictionaries.com/> (5.2.2012).
- Paine, R. 1957. Coast Lapp society I. Tromsø: Tromsø museum.
- Paine, R. 2003. Identitetsfloke same - same. Om komplekse identitetsprosesser i samiske samfunn. Teoksessa B. Bjerkli & P. Selle (toim.) *Samer, makt og demokrati*. Oslo: Gyldendal akademisk. 291–317.
- Palmater, P. 2000. An Empty Shell of a Treaty Promise: R. V. Marshall and the Rights of Non-Status Indians. *Dalhousie Law Journal* 23, no. 1 (2000): 102-48.
- Palmater, P. 2011. *Beyond Blood: Rethinking Indigenous Identity*. Saskatoon: Purich Publishing.

- Paradies, Y. C. 2006. Beyond Black and White. Essentialism, Hybridity and Indigeneity. *Journal of Sociology*. The Australian Sociological Association, Volume 42(4): 355–367. http://bmw.curtin.edu.au/pubs/2009/Paradies_2006.pdf (2.3.2012).
- Pasanen, A. 2003. Kielipesä ja revitalisaatio: Karjalaisten ja inarinsaamelaiden kielipesätoiminta. Pro gradu. Itämeren suomalaiset kielet. Helsinki: Suomalais-ugrilainen laitos, Helsingin yliopisto.
- Pasanen, A. 2004. Inarinsaamelainen menestystarina: kielipesästä kaksikielisyyteen. Teoksessa S. Latomaa (toim.) Äidinkieli ja toiset kielet. Tampere Studies in Language, Translation and Culture, Series B 1. Tampere: Tampere University Press. 117–124. <http://tampub.uta.fi/tup/951-44-5999-7.pdf#page=123> (10.1.2012).
- Pasanen, A. 2010. Will language nests change the direction of language shifts? On the language nests of Inari Saamis and Karelians. Teoksessa H. Sulkala & H. Mantila (toim.) Planning a new standard language. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 95–118.
- Pauluharju, S. 1922. Lapin muisteluksia. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Kirja.
- Pauluharju, S. 1979/1939. Sompio. Luiron korpien vanhaa elämää. Porvoo: WSOY.
- Paunonen, H. 1971. Sosiolingvistinen metodi ja sen sovellus. *Virittäjä* 75. 401–412.
- Paunonen, H. 1982. Suomen kielen sosiolingvistinen vaihtelu tutkimuskohteena. Teoksessa M. K. Suojanen & P. Suojanen (toim.) Sosiolingvistiikan näkymiä. Helsinki: Gaudeamus. 35–110.
- Paunonen, H. 2009. Suomalaisen sosiolingvistiikan ja kielisosiologian näkymiä. *Virittäjä* 4/2009: 557–570. ojs.tsv.fi/index.php/virittaja/article/download/4222/3939 (14.11.2011).
- Pautamo, E. 2010. Saamenkielisten aineenopettajien koulutuksen nykytila ja kehittämistarpeet. Giellagas-instituutti, Oulun yliopisto. http://www.oulu.fi/giellagas/tiedostot/AJANKOHTAISTA/Aineenopettajakoulutus%20raportti_2010.pdf (28.11.2011).
- Peura, T. 1985. Muistojemme Marraskoski. Kylähistoriikki. Rovaniemi: Lapin Kansa.
- Pedersen, S. 2008. Lappekodusillen i nord 1751–1859. Fra grenseavtale og sikring av samenes rettigheter til grensesperring og samisk ulykke. *Diedut* 3/2008. Guovdageaidnu: Sámi allaskuvla.
- Pentikäinen, J. 1995. Saamelaiset – Pohjoisen kansan mytologia. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 596. SKS.
- Perustuslaki = Suomen perustuslaki (731/1999). <http://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1999/19990731> (16.1.2012).

- Pettersen, T. 2006. Contemporary Sami Demography – a ‘black hole’ in research and policy making. Paper presented in Regional Northern Identity from Past to Future. International Research Conference. Petrozavodsk State University, Petrozavodsk, Russian Federation, on September 12 – 14, 2006. http://www.sami-statistics.info/aefiles/Petroza_PDF.pdf (1.3.2012).
- Pettersen, T. 2011. Valgmanntall og valgdeltakelse 1989–2009: Grunnlag, utvikling og hovedtendenser. Teoksessa J. Saglie & E. Josefsen (toim.) Sametingsvalg. Velgere, partier, medier. Oslo: Abstrakt forlag AS. 56–84.
- Pietikäinen et al. = Pietikäinen, S., Huss, L., Laihiala-Kankainen, S., Aikio-Puoskari, U. & Lane, P. 2010. Regulating Multilingualism in the North Calotte: The Case of Kven, Meänkieli and Sámi Languages, *Acta Borealia: A Nordic Journal of Circumpolar Societies*, 27:1: 1–23. <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/08003831.2010.486923> (28.1.2012).
- Pimenoff, V. 2008. Living on the edge - Population genetics of Finno-Ugric-speaking humans in North Eurasia. Department of Forensic Medicine University of Helsinki. Helsinki: Yliopistopaino.
- Pink, S. 2007. *Doing Visual Ethnography*. London: SAGE Publication Ltd.
- Pohjoismainen saamelaisopimus. Suomalais-norjalais-ruotsalais-saamelaisen asi-antuntijatyöryhmän 27. lokakuuta 2005 luovuttama luonnos. http://www.regjeringen.no/Upload/AID/temadokumenter/sami/sami_samskonvensjonen_finsk_H-2183%20F.pdf (16.1.2012).
- Polkinghorne, D. 1988. *Narrative knowing and the human sciences*. Albany, NY: Suny Press.
- Porsanger, J. 2007. Bassejoga čáhci. Gáldut nuortasámiid eamioskkoldaga birra álgo-álbmotmetodologijaid olis. *Karášjohka: Davvi girji*.
- Posey, D.A. (toim.) 1999. *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity. A Complementary Contribution to the Global Biodiversity Assessment*. United Nations Environment Programme, Nairobi. London: Intermediate Technology Publications.
- Potter, J. 1996. *Representing Reality: Discourse, Rhetoric and Social Construction*. London: Sage Publications.
- Pulkkinen, R. 2000. Myyttiset saamelaiset. Teoksessa I. Seurujärvi–Kari (toim.) *Beaivvi mánát. Saamelaiden juuret ja nykyaika*. (toim.) Tietolipas 164. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura. 41–64.
- Pulkkinen, T. 1998. *Postmoderni politiikan filosofia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Purtilo-Nieminen, S. 2009. Tie yliopistoon. Narratiivinen tutkimus avoimen yliopiston kautta tutkinto-opiskelijoiksi hakeutuneista. *Acta Universitatis Lapponiensis* 166. Rovaniemi: Lapin yliopisto.

- Puoskari, I. 2007. Uutta tietoa lapinkylistä ja vanhoista rajoista. Pohjolan Sanomat. 3.3.2007. http://lustiaga.pp.fi/kirja-arvostelu_Puoskari.pdf (2.12.2011).
- Puuronen, V. 2011. Rasistinen Suomi. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press.
- Pääkkönen, E. 2008. Saamelainen etnisyys ja pohjoinen paikallisuus. Saamelaisten etninen mobilisaatio ja paikallisperustainen vastaliike. Acta Universitatis Lapponiensis. 153. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus.
- QuickStats About Māori. Statistics New Zealand. <http://www.stats.govt.nz/Census/2006CensusHomePage/QuickStats/quickstats-about-a-subject/maori.aspx> (8.1.2012).
- Raatikainen, P. 2004. Ihmistieteet ja filosofia. Tampere: Gaudeamus.
- Rantala, L. 2004. Saamelaisneuvoston historiikki. http://www.saamicouncil.net/includes/file_download.asp?deptid=&fileid=2882&file=Saamelaisneuvoston_historiikki.pdf&pdf=1 (4.1.2012).
- Rasmus, M. 2008a. Sápmelašvuolta lea dego skeaŋka – Saamelaisuus on kuin lahja. Saamelaislasten ja heidän oikeuksiensa toteutuminen Suomen saamelaisalueella. Lapsiasiainvaltuutetun toimiston selvityksiä 1: 2008. Sosiaali- ja terveystieteiden ministeriö. http://www.lapsiasia.fi/c/document_library/get_file?folderId=101063&name=DLFE-8153.pdf (16.1.2012).
- Rasmus, M. 2008b. Bágggu vuolgit, bágggu birget. Sámemánáid ceavzinstrategiijat Suoma álbmotskuvlla ásdogain 1950–1960-logus. Publications of Giellagas Institute, 10. Oulu: Oulu universitehta.
- Rasmus, M. 2010. Saamen kielten ja saamelaisen kulttuurin koulutustarpeet Suomessa. Publications of the Giellagas Institute 13. http://www oulu.fi/giellagas/tiedostot/AJANKOHTAISTA/MR_saamen_kielt_nettiversio_080210.pdf (5.9.2011).
- Rasmussen, S. 2008. ...Vellikaara Vettasia... Muonion ja Äkäslompolon alueen saamen historia. Muonion kunta. <http://www.muonio.fi/media/a-hallinto/projektit/vellikaara-vettasia.pdf> (6.7.2011).
- Rasmussen, T. 2005. Jávohuvvá ja ealáska. Davvisámegiela giid demografiija ja buolvvaidgaskasaš sirdáseapmi Norggas ja Suomas. Sáme giela valdofágadutkamuš. Romssa Universitehta: Humanistalaš fakultehta, Sámi ossodat.
- Rasmussen, T. 2007. Sáme giela dilli ja dutkan. Sáme giela dilli ja giellasosiologalaš dutkamušat sáme giela birra. Luento 7.6. 2007. Inari.
- Rastas, A. 2007. Rasismi lasten ja nuorten arjessa. Transnationaalit juuret ja monikulttuuristuva Suomi. Tampere University Press ja Nuorisotutkimusseura / Nuorisotutkimusverkosto. <http://acta.uta.fi/pdf/978-951-44-6964-0.pdf> (15.1.2012).

- Rautio Helander, K. 2008. Namat dan nammii. Sámi báikenamaid dáruiduhttin Várjjaga guovllus Norgga uniovdnaáiggi loahpas. Diedut 1/2008. Guovdageaidnu: Sámi allaskuvla.
- Riessman, C. K. 1993. Narrative analysis. *Qualitative Research Methods*, Volume 30. California: Sage.
- Ronkainen, J. 2009. Välvivakansalaiset: monikansalaisuus asemana ja käytäntönä. Väitöskirja. *Sosiologia, Yhteiskunta- ja aluetieteiden tiedekunta. Yhteiskuntatieteellisiä julkaisuja*, no 103. Joensuun yliopisto. http://epublications.uef.fi/pub/urn_isbn_978-952-219-312-4/urn_isbn_978-952-219-312-4.pdf (23.11.2011).
- Roosens, Eugen E. 1994. The primordial nature of migrant ethnicity. Teoksessa H. Vermeulen & C. Govers (toim.) *Anthropology of Ethnicity. Beyond 'Ethnic groups and boundaries'*. Amsterdam: Het Spinhuis. 81–104.
- Rothman, B. K. 2003. Ei yksin geeneistä. Matkaopas rodun, normaaliuden ja sikiämisen genomiikkaan. Tampere: Vastapaino.
- Rotusyrjinnän poistamista käsittelevä komitea. 74. istunto. 16.2 – 6.3.2009. <http://formin.finland.fi/public/default.aspx?contentid=67849> (6.1.2012).
- Ruong, I. 1964. Jähkákaska Sameby. Särtryck ur: Svenska Landsmål och Svenskt Folkliv.
- Ruotsala, H. 2011. Kaunista ja toimivaa – saamelaisten aineellinen kulttuuri. Teoksessa I. Seurujärvi-Kari, P. Halinen ja R. Pulkkinen (toim.) *Saamentutkimus tänään. Tietolipas 234*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 344–368.
- Ruotsala, H. 2002. Muuttuvat palkiset. Elo, työ ja ympäristö Kittilän Kyrön palikunnassa ja Kuolan Luujärven poronhoitokollektiiveissa vuosina 1930-1995. Helsinki: Kansantieteellinen arkisto 49. Suomen muinaismuistoyhdistys.
- Ruotsin saamelaiskäräjät. Statistihkka sámejienastuslohku. <http://www.sametinget.se/8144> (6.1.2012).
- Saamelaisasiain komiteanmietintö vuodelta 1952, N:o 12. Helsinki.
- Saamelaisasiain neuvottelukunnan mietintö I. Ehdotus saamelaislaiksi ja erinäisten lakien muuttamiseksi. Komiteanmietintö 1990:32.
- Saamelaiskomitean mietintö, Komiteanmietintö 1973:46. Helsinki 1973.
- Saamelaiskulttuurin ensyklopedia. http://www.helsinki.fi/~sugl_smi/senc/esittely.htm (4.4.2012).
- Saamelaiskäräjien lausunto vähemmistövaltuutetulle 25.2.2010.
- Saamelaiskäräjälaki, 23 a § 30.12.2002/1279. <http://www.finlex.fi/fi/laki/alkup/2002/20021279> (3.3.2012).

- Saamelaisneuvoston julistus 2004. Saamelaisten 18. Konferenssin Honningsvågin julistus. <http://www.saamicouncil.net/?deptid=2277> (22.12.2011).
- Saamelaisneuvoston julistus 2008. Saamelaisten 19. konferenssin Rovaniemen julistus. http://www.saamicouncil.net/includes/file_download.asp?deptid=2277&fileid=2937&file=Rovaniemen_julistusFINAL.pdf&pdf=1 (29.7.2011).
- Sámedikki 2009 jienastuslogukampanja. <http://www.samediggi.no/artikkel.aspx?Mid1=3458&AId=3105> (23.11. 2011).
- Saamen kielilaki 1086/03. <http://www.finlex.fi/fi/laki/alkup/2003/20031086> (1.7.2011).
- Saarikivi, J. 2011. Saamelaiskielet – nykypäivää ja historiaa. Teoksessa I. Seurujärvi-Kari, P. Halinen ja R. Pulkkinen (toim.) Saamentutkimus tänään. Tietolipas 234. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 77–119.
- Saarinen, H. 2011. Valkoisen peuran myyttinen Lappi. Acta Universitatis Lapponiensis 213. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus.
- Saarinen, J. 1999. Matkailu, paikallisuus ja alueen identiteetti. Teoksessa M. Tuominen, S. Tuulentie, V.-P. Lehtola & M. Autti (toim.) Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit, osa I: Outamaalta tunturiin. Rovaniemi: University of Lapland. 81–92.
- Said, E. W. 1993. Culture and Imperialism. New York: Vintage.
- Said, E. W. 2011. Orientalismi. Helsinki: Gaudeamus.
- Salakka, M. 2007. Oppilaan kätkeyty ja näkyvä toiseus haasteena opettajan reflektiiviselle oppimiselle. Teoksessa R. Räsänen, K. Jokikokko, M.-L. Järvelä, T. Lamminmäki-Kärkkäinen (toim.) Interkulttuurinen opettajankoulutus: Utopiasta todellisuudeksi toimintatutkimuksen avulla. Utopiasta todellisuudeksi toimintatutkimuksen avulla Oulun yliopisto. Kasvatustieteiden ja opettajankoulutuksen yksikkö: 189–206. <http://herkules oulu.fi/isbn9514268075/html/t1781.html> (27.7.2011).
- Salo, U. 2000. Suomi ja Häme, Häme ja Satakunta. Teoksessa J. Peltovirta (toim.) Hämeen käräjät. Hämeenlinna. 18–231.
- Sámi leksikon internehtas. Olaus Sirma. <http://www.calliidlagadus.org/web/index.php?leksikon=1&olles=178> (9.4.2012).
- Sammallahti, P. 1993. Suoma-sámi-suoma sátnegirji = Saamelais-suomalais-saamelainen sanakirja. Ohcejohka: Girjegiisá.
- Sammallahti, P. 1999. Saamen kielen ja saamelaisten alkuperästä. Teoksessa P. Fogelberg (toim.) Pohjan poluilla. Suomalaisen juuret nykytutkimuksen mukaan. Bidrag till kannedom av Finlands natur och folk 153. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica. 70–90.

- Sanila-Aikio, T. 2011. Koltansaamen äidinkielen koe ylioppilaskirjoituksiin. <http://oddaz.saaminuett.fi/2011/02/08/koltansaamen-aidinkielen-koe-ylioppilaskirjoituksiin/> (10.1.2012).
- Sapir, E. 1907. Herder's "Ursprung der Sprache". Chicago: University of Chicago Press.
- Sapir, E. 1947. The relation of American Indian linguistics to general linguistics. *Southwestern Journal of Anthropology* (1): 1–4.
- Sarachild, K. 1978. Consciousness-Raising: A Radical Weapon. Teoksessa K. Sarachild (toim.) *Feminist Revolution*. New York: Random House. 144–150.
- Sarivaara, E. K. 2010. Máttuid giela gáhtten: Stáhtusmeahtun sápmelaččaid sámegiela ealáskahttin Suoma bealde Sámis. *Sámi dieđalaš áigečála* 1/2010: 51–69.
- Satta, E. K. 2005. Let the Language Grow in Our Children. Indigenous Language Revitalization: The Cases of Inari Saami Language and Rama Language. Pro gradu. Master of Philosophy in Indigenous Studies. Tromsø: Faculty of Social Science, University of Tromsø.
- Sava, I. 2000. Idän ja lännen valtapiirien rajalla, raukan raunioilla. Keskustelua inkeriläisyyden äärellä. Teoksessa I. Sava (toim.) *Rajoilla 1. Rajattajat ja rajojen ylittäjät. Taideteollisen korkeakoulun julkaisusarja F 9*, Helsinki: Taideteollinen korkeakoulu. 28–35.
- Savolainen P. 1991. Kvalitatiiviset tutkimustavat suomalaisessa kasvatustieteessä. *Aikakauskirja Kasvatus* 22 (5–6): 451–458.
- Savukoski, M. 2008. Vapaaksi anoreksian kahleista. Narratiivinen tutkimus selviytymispoluista. *Acta Universitatis Lapponiensin* 142. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Schanche, A. 2002. Saami skulls, anthropological race research and the repatriation question in Norway. Teoksessa C. Fforde, J. Hubert & P. Turnbull (toim.) *The Dead and their possessions: repatriation in principle, policy and practice*. London: Routledge. 47–58.
- Schefferus, J. 1963. *Laponia eli Lapin maan ja kansan uusi ja todenmukainen kuvaus*. Hämeenlinna: Karisto.
- Scheinin, M. 2000. The Right to Self-Determination Under the Covenant on Civil and Political Rights. Teoksessa P. Aikio & M. Scheinin (toim.) *Operationalizing the Right of Indigenous Peoples to Self-Determination*. Turku/Åbo: The Institute for Human Rights, Åbo Akademi University. 179–199.
- Scheinin, M. 2005. What Are Indigenous Peoples? Teoksessa N. Ghanea & A. Xanthaki (toim.) *Minorities, Peoples and Self-Determination*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers. 3–14.
- Schumann, J. 1978. *The pidginization process: a model for second language acquisition*. Rowley, MA: Newbury House.

- Selle, P. & Strømsnes, K. 2010. Sámi Citizenship: Marginalisation or Integration? *Acta Borealia*, 27:1: 66–90. <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/08003831.2010.486926> (23.11.2011).
- Semb, A. J. 2010. At the Edge of the Norwegian State? Territorial and Descent-Based Political Membership among Norwegian Sami. Teoksessa Bengtsson, B., Strömlblad, P. & Bay, A.-H. (toim.) *Diversity, Inclusion and Citizenship in Scandinavia*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. 75–104.
- Seppänen, K. 2010. ”MITÄ SÄ LUULET OLEVAS?” Suomessa asuvien ja yhteiskunnallisesti aktiivisten somalinaisten kamppailu identiteeteistään. Pro gradu -tutkielma Valtio-oppi/Kansalaisyhteiskunnan asiantuntijuuden maisteriohjelma Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos. Jyväskylän yliopisto. <https://jyx.jyu.fi/dspace/bitstream/handle/123456789/23019/URN%3aNBN%3afn%3ajyu-201003041303.pdf?sequence=1> (23.11.2011).
- Seurujärvi-Kari, I. 2011a. Alkuperäiskansatutkimus, alkuperäiskansaliike ja saamelaiset. Teoksessa I. Seurujärvi-Kari, P. Halinen & R. Pulkkinen (toim.) *Saamentutkimus tänään*. Tietolipas 234. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 10–55.
- Seurujärvi-Kari, I. 2011b. Kirjallisuus ja taiteet – sulautumisen uhasta kohti sisäistä elämää. Teoksessa I. Seurujärvi-Kari, P. Halinen & R. Pulkkinen (toim.) *Saamentutkimus tänään*. Tietolipas 234. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 298–326.
- Seurujärvi-Kari, I. 2012. Ale jaskkot eatnigiella. Alkuperäiskansaliikkeen ja saamen kielen merkitys saamelaisten identiteetille. Helsingin yliopisto.
- Sillanpää, J. 2006. Ylä-Lapin isojaot ja saamelaisten maa- ja metsäoikeudet. *Maanmittaus* 81:1-2 (2006). http://mts.fgi.fi/maanmittaus/numerot/2006/2006_12_sillanpaa.pdf (2.12.2011).
- Simpson, A. 2008. Subjects of sovereignty: indigeneity, the revenue rule, and juridics of failed consent, *Law and Contemporary Problems* 71: 191–216. <http://scholarship.law.duke.edu/lcp/vol71/iss3/> (9.3.2012).
- Sivertsen, E. A. 2009. Samisk ungdom – mellom tradisjon og modernitet? Unge samers identitet. Masteroppgave i kulturhistorie. Universitetet i Oslo. http://www.uio.no/forskning/tverrfak/culcom/publikasjoner/masteroppgaver/2010/pdf/Elin_Anita_Sivertsen-Masteroppgave.pdf (27.11.2011).
- Sjögren, A. J. 1828. *Anteckningar om Församlingarne i Kemi-Lappmark*. Helsingfors: J. Simelii Enka.
- Skutnabb-Kangas, T. 1981. *Bilingualism or not: The education of minorities*. Clevedon, Avon, England: Multilingual Matters.
- Skutnabb-Kangas, T. 1988. *Vähemmistö, kieli ja rasismi*. Helsinki: Gaudeamus.

- Skutnabb-Kangas, T. 2000. *Linguistic Genocide in Education – or Worldwide Diversity and Human Rights?* London: Lawrence Erlbaum Associates.
- Skutnabb-Kangas, T. 2002. *Linguistic Human Rights in Education: Western Hypocrisy in European and Global Language Policy*. 5th International Conference of Hungarian Studies. Plenary Session. Jyväskylä. http://www.tove-skutnabb-kangas.org/pdf/Linguistic_Human_Rights_in_Education_Western_Hypocrisy_in_European_and_Global_Language_Policy_Tove_Skutnabb_Kangas_Jyvaeskylae_2002.pdf (31.8.2011).
- Skutnabb-Kangas et al. 2003 = Skutnabb-Kangas, T., Maffi, L. & Harmon, D. 2003. *Sharing a World of Difference: the Earth's linguistic, cultural and biological diversity*. Paris: Unesco Publishing. UNESCO/ World Wide Fund for Nature/ Terralingua. ISBN UNESCO 92-3-103917-2. http://publishing.unesco.org/details.aspx?Code_Livre=4121 (10.1.2012).
- Smith, G. H. 1997. *Kaupapa Maori: Theory and Praxis*. Ph.D. Thesis. Education Department, The University of Auckland. The International Research Institute for Maori and Indigenous Education.
- Smith, G. H. 2003. *Kaupapa Maori theory: theorizing indigenous transformation of education & schooling*. The University of Auckland & Te Whare Wananga o Awanuiarangi: tribal-university. New Zealand. <http://www.aare.edu.au/03pap/pih03342.pdf> (21.6.2011).
- Smith, G. H. 2005. *Mai i te Maramatanga, ki te Putanga Mai o te Tahuritanga: From Conscientization to Transformation Educational Perspectives*. College of Education. University of Hawai'i at Manoa. Vol. 37, 1. <http://www.hawaii.edu/edper/pdf/Vol37/Mai.pdf> (21.6.2011).
- Smith, L. T. 1999. *Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples*. London: Zed Books.
- Smith, L. T. 2005. *Building a research agenda for indigenous epistemologies and education*. *Anthropology & Education Quarterly* 36 (1): 93–95.
- Snildal, A. 2009. *Det kulturelle folkemordet på Siebenbürgen-tyskerne i Romania. Etter Lemkin*. *Tidsskrift for studier av folkemord og politisk massevold* 2009 (1): 12–26.
- Solbakk, A. & Solbakk, O. I. 2005. *Kulturmähttu. Árbevierut ja kulturerohusat. Kulturkodat, kommunikašuvdna, áddehallan. Kárášjohka: ČálliidLágádus*.
- Spencer R. 1997. *Race and Mixed-Race: A Personal Tour*. Teoksessa W. S. Penn (toim.) *As We Are Now: MixBlood Essays on Race and Identity*. Berkeley: University of California Press. 126-139.
- Spivak, G. C. 1985. *Three Women's Texts and a Critique of Imperialism*. *Critical Inquiry* 12: 243–261.

- Spivak, G. C. 1987/1988. In *Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York & London: Routledge.
- Spolsky, B. 1989. *Conditions for second language learning*. Oxford: Oxford University Press.
- Stavenhagen, R. 1996. Indigenous rights: some conceptual problems. Teoksessa E. Jelin & E. Hershberg (toim.) *Constructing democracy – human rights, citizenship, and society in Latin America*. Boulder: Westview Press. 141–160.
- Stavenhagen, R. 2009. Making the Declaration Work. Teoksessa R. Stavenhagen & C. Charters (toim.) *Making The Declaration Work: The United Nations Declaration On The Rights Of Indigenous Peoples*. Document No. 127. Copenhagen: IWGIA. 352–371. <http://www.internationalfund.org/documents/MakingtheDeclarationWork.pdf> (5.4.2012).
- Steinlien, Ø. 2006. Kontinuitet og endring i håndtering av identitet i et sjøsamisk område. Teoksessa V. Stordahl (toim.) *Samisk identitet. Kontinuitet og endring*. Diedut 3/2006. Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta. 99–113.
- Stoor, M. 1999. ”Enköhän mie itte tiia parhaiten, kuka mie olen”. Suomea puhuvien saamelaisten ja nk. lappalaisten etninen identifikaatio. Teoksessa M. Tuominen, S. Tuulentie, V.-P. Lehtola & M. Autti (toim.) *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit, osa 1: Outamaalta tunturiin*. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C. Katsauksia ja puheenvuoroja 16 / 32. Inari: Kustannus-Puntsi (Gummerus). 67–80.
- Stordahl, V. 1996. Same i den moderne verden. Endring og kontinuitet i et samisk lokalsamfunn. Karasjok: Davvi Girji.
- Stordahl, V. 1997. Sami Generations. Teoksessa H. Gaski (toim.) *Sami Culture in a New Era. The Norwegian Sami Experience*. Kárásjohka: Davvi Girji OS. 62–85.
- Stordahl, V. 2008. Nation building through knowledge building: The discourse of Sámi higher education and research in Norway. Teoksessa H. Minde (toim.) *Indigenous peoples: Self-determination knowledge indigenuity*. Delft: Eburon. 249–266.
- Sullivan, C. L. T. 2008. *Mai i Aotearoa – From New Zealand: The effects of living in Australia on Māori identity*. Dunedin: University of Otago. http://eprintstetumu.otago.ac.nz/80/01/Sullivan_1.pdf (8.1.2012).
- Suojanen, M. K. (toim.) 1982. Kirjoituksia puhekielestä. Turun puhekielen projektin julkaisuja 1. Turun yliopiston suomalaisen ja yleisen kielitieteen laitoksen julkaisuja 14.
- Suomen saamelaiskäräjien esite. http://www.samediggi.fi/images/stories/pdf_tiedostot/samebrosurasuomi25.8.pdf (16.6.2011).

- Suomen saamelaiskäräjät, saamelaiskäräjien vaalit. http://www.samediggi.fi/index.php?option=com_content&task=view&id=12&Itemid=101 (6.1.2012).
- Suomen virallinen tilasto (SVT) 2011. Väestörakenne. Liitetaulukko 1. Väestö kielen mukaan 1980–2011. Helsinki: Tilastokeskus. http://www.stat.fi/til/vaerak/2011/vaerak_2011_2012-03-16_tau_001_fi.html.(6.2.2012).
- Suoranta, J. 1995. Tekstit, murrokset ja muutos: Kolme näkökulmaa laadullisen tutkimuksen metodologiaan. Lapin yliopisto. Kasvatustieteellinen tiedekunta. Acta Universitatis Lapponiensis 10.
- Suurpää, L. 2002. Erilaisuuden hierarkiat. Suomalaisia käsityksiä maahanmuuttajista, suvaitsevaisuudesta ja rasismista. Julkaisuja 28. Helsinki: Nuorisotutkimusverkosto/Nuorisotutkimusseura.
- Svanberg, I. & Tydén, M. 1999. I nationalismens bakvatten – Om minoritet, etnicitet och rasism. Lund: Studentlitteratur.
- Svonni, M. 1993. Samiska skolbarns samiska. En undersökning av minoritetsspråksbehärskning i en språkbyteskontext. Acta Universitatis Umensis. Umeå Studies in the Humanities 113. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Svonni, M. 1999. Det tveeggade skolsystemet: undervisningen av samernas barn i Sverige under 1900-talet fram till 1980. Umeå, Samisk studier. Umeå universitet.
- Tacitus, P. C. 1961/98 e.Kr. Germania.
- Taira, T. 2006. Notkea uskonto. Eetos-julkaisuja 2. Turku: Eetos.
- Tanni, M. 2001/2004. Identiteetin tekijät. <http://www.uta.fi/~mt63532/docs/identiteetti.html> (3.3.2012).
- Tegengren H. 1952. En utdöd lappkultur i Kemi lappmark. Studier i Nordfinlands kolonisationshistoria. Åbo: Åbo Akademi.
- Te Riton, J. S. 2007. Whakapapa: A framework for understanding identity. MAI Review, 2007, Article 2. <http://review.mai.ac.nz/index.php/MR/article/viewFile/56/55> (8.4.2012).
- Tervo, N. Vastine Kaisa Korpijaakko-Labba saamelaisten oikeusasemasta Suomessa. <http://www.suonttavaara.se/Niilo%20Tervo.htm> (2.12.2011).
- Trask, H.-K. 1996. Feminism and Indigenous Hawaiian Nationalism. Signs Vol. 21, No. 4, Feminist Theory and Practice. The University of Chicago Press. 906–916.
- Triumpf, R. 2004. Máttariid máhttut maŋisbohtiide. Duoji árvvut ja daid gaskkusteammi skuvllas. Duoji váldofága. Høgskolen i Oslo. Avd. for estetiske fag. Sámi allaskuvla.
- Trudgill, Peter 1974. The social differentiation of English in Norwich. Cambridge: Cambridge University Press.

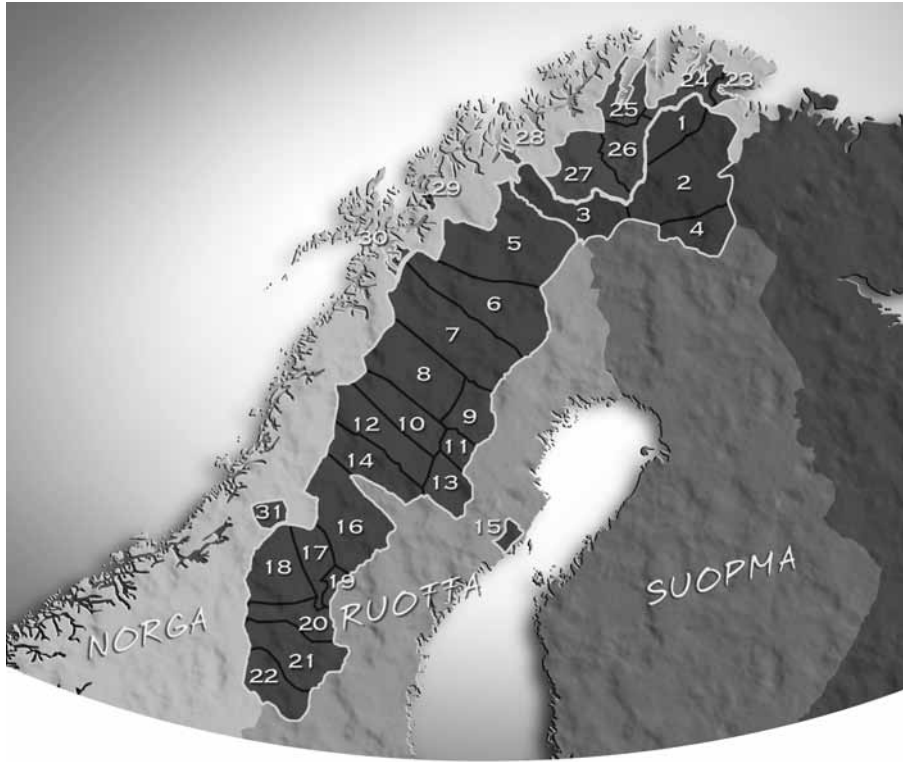
- Trudgill, Peter 1983. On dialect. Social and geographical perspectives. Oxford: Blackwell.
- Todal, J. 2002. ”Jos fal gáhttet gollegielat”: vitalisering av samisk språk i Noreg på 1990-talet. Avhandling dr. art. Universitetet i Tromsø.
- Todal, J. 2007. Samisk språk i Svahken sijte. Sørsamisk vitalisering gjennom barneha-ge og skule. Diedut 1/2007. Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta.
- Todal, J. 2009. Sørsamisk og lulesamisk. Teoksessa T. Bull & A.-R. Lindgren (toim.): De mange språk i Norge. Flerspråklighet på norsk. Oslo: Novus. 141–152.
- Toledo, V.M. 2001. Indigenous Peoples and Biodiversity. Teoksessa: S. Levin (toim.) Encyclopedia of Biodiversity. San Diego: Academic Press. 330–340.
- Tolska, T. 2002. Kertova mieli. Jerome Brunerin narratiivikäsitys. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Tuulentie, S. 2001. Meidän vähemmistömmä. Valtaväestön retoriikat saamelaiden oikeuksista käydyissä keskusteluissa. Helsinki. SKS.
- Tuomi, J. & Sarajarvi, A. 2002. Laadullinen tutkimus ja sisällönanalyysi. Helsinki: Tammi.
- Ulali 1996. All my relations. <http://www.youtube.com/watch?v=b8LzOXVsC70> (16.1.2012).
- Ulkoasiainministeriö, Maatiedosto Uusi-Seelanti. <http://formin.finland.fi/public/default.aspx?nodeid=42851&culture=fi-FI&contentlan=1&displayall=1> (8.1.2012).
- Unesco Interactive Atlas of the World’s Languages in Danger. <http://www.unesco.org/culture/languages-atlas/index.php> (19.7.2011).
- Unesco, kulttuurista moninaisuutta koskeva yleismaailmallinen julistus 2001. http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/diversity/pdf/declaration_cultural_diversity_fi.pdf (2.3.2012).
- Unesco 1969. Four statements on the race question. (<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001229/122962eo.pdf>) (12.4.2012).
- UN Permanent Forum on Indigenous Issues. <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/> (16.1.2012).
- US Census Bureau. Hawaii QuickFacts. <http://quickfacts.census.gov/qfd/states/15000.html> (16.6.2011).
- Uusi-Hallila, T. 2006. Kieli ja identiteetti. <http://www.finlit.fi/oppimateriaali/kielijaidentiteetti/> (5.3.2012).
- Uusi-Rauva, K. 2000. Citysaamelaiden etnisyys. Teoksessa I. Seurujärvi-Kari (toim.) Beavvi mánat. Saamelaiden juuret ja nyky aika. Tietolipas 164. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura. 204–209.

- Uusitalo, T. 2006. Miten päästä yli mahdollittoman? Narratiivinen tutkimus itsemurhamenetyksistä. *Acta Universitatis Lapponiensis* 105. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Vaattovaara, J. 2009. Meän tapa puhua. Tornionlaakso pellolaisnuorten subjektiivisena paikkana ja murrealueena. *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia* 1224. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Valkeapää, N.-A. 1971. *Terveisiä Lapista*. Helsinki: Otava.
- Vahtola, A. 2003. Kemin Lapin saamelaisten verotus ja alueen saamelainen asutus 1555–1673. Oulun yliopisto.
- Vahtola, J. 1980. Tornionjoki- ja Kemijokilaakson asutuksen synty. Nimistötieteellinen ja historiallinen tutkimus. *Studia Historica Septentrionalia* 3. Rovaniemi: Pohjois-Suomen historiallinen yhdistys.
- Vahtola, J. 1983. Maailmanmatkaajia Lapissa. Teoksessa *Lappi 1. Suuri, kaunis pohjoinen maa*. Hämeenlinna: Karisto. 135–161.
- Vahtola, J. et al.= Vahtola, J., Enbuske, M., Hiltunen, M., Nahkiaisoja, T. & Joonas, J. 2006. Yhteenvedo ja tiivistelmä Lapinmaan maa- ja metsäoikeudet -tutkimuksesta. *Edita Prima*.
- Valkonen, S. 2009. Poliittinen saamelaisuus. Tampere: Vastapaino.
- Valkonen, Sar. 1998. ”Että tämmöinen saamelainen minä olen”. Saamelainen identiteetti asuntolasukupolven elämäkertojen valossa. *Pro gradu*. Tampereen yliopisto.
- Vartiainen, M. 2008. Luonnonsuvereniteetti kansainvälisessä oikeudessa: Paikallisen väestön oikeudet alueensa luonnonvaroihin Ylä-Lapin luonnonvarakonfliktissa. Lapin yliopiston oikeustieteiden tiedekunta.
- Verkuyten, M. 2005. *Social Psychology of Ethnic Identity*. Hove/New York: Psychology Press.
- Vihervuori, P. 1999. Maahan, veteen, luonnonvaroihin sekä perinteisiin elinkeinoihin kohdistuvat oikeudet saamelaisten kotiseutualueella. Oikeusministeriön yleisen osaston julkaisuja 3/1999.
- Viinanen, V. 2006. Sodankylän ja Kittilän lapinkylien välisen siitarajan selvitys. http://kotisivukone.fi/files/voittovalioviinanen.kotisivukone.com/sodankyl_kittil_lapinkylien_rajaselvitys.vvv.pdf (2.12.2011).
- Viinanen, V. 2007. Rajankäyntejä pohjoisilla alueilla. Teoksessa E.-K. Harlin & V.-P. Lehtola (toim.) *Peurakuopista kirkkokenttiin – Saamelaisalueen 10 000 vuotta arkeologin näkökulmasta*. Arkeologiseminaari Inarissa 29.9. - 2.10.2005. *Publications of Giellagas Institute* 9. 114–127.

- Viinanen, V. 2011. Ruotsin itärajan synty Suomessa ja Lapinmaassa. Ennen ja nyt. Historian tietosanomat. http://www.ennenjanyt.net/?p=455#identifier_83_455 (6.7.2011).
- Viinanen, V. 2011. Voitto Valio Viinanen – VVV. Kotisivut. <http://www.voittoviinanen.com/> (2.12.2011).
- Vilkko, A. 1997. Omaelämäkerta kohtaamispaikkana. Naisen elämän kerronta ja luenta. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 663. Helsinki: SKS.
- Vinterbo-Hohr, A. 1991. Kjærlighetsfuge. Oslo: Aschehoug.
- Von Benda-Beckman K. & Verkuyten M. (toim.) 1995. Nationalism, ethnicity and cultural identity in Europe. Utrecht: ERCOMER.
- Vuolab, K. 2000. Such a Treasure of Knowledge for Human Survival. Teoksessa R. Phillipson (toim.) Rights to Language. Equity, Power, and Education. London: Lawrence Erlbaum Associates. 13–16.
- Vuolab-Lohi, K. 2007. Pohjoissaamen kielen tilanne sekä kehittämistarpeet. Selvitys. <http://www.kotus.fi/files/742/pohjoisSelvitys.pdf> (5.3.2012).
- Vuonnala, E.-L. 2008. Kuolajärven kylä – pakkoluovutettu. Helsinki: Books on Demand.
- Väänänen, V. 2012. Maanomistajaksi kasvamalla, ei polveutumalla? <http://veikko-vaananen.blogspot.com/2012/03/normal-0-21-false-false-false-fi-x-none.html> (24.3.2012).
- Wahlström, J. 1992. Merkitysten muodostuminen ja muuttuminen perheterapeuttisessa keskustelussa. Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research, 94. Jyväskylän yliopisto.
- Wingstedt, M. 1998. Language Ideologies and Minority Language Policies In Sweden: Historical and Contemporary Perspectives. Centre for Research on Bilingualism. Stockholm: Stockholm University.
- Wei, L. 1994. Three Generations, Two Languages, One Family: Language Choice and Language Shift in a Chinese Community in Britain. Clevedon: Multilingual Matters.
- Weinberg, D. 2008. The philosophical foundations of constructionist research. Teoksessa J. A. Holstein & J. F. Gubrium (toim.) Handbook of constructionist research. New York: The Guildford Press. 13–39.
- Westin, C. 2003. Citizenship and Identity. Teoksessa A. Kondo & C. Westin (toim.) New Concepts of Citizenship. Residential/Regional Citizenship and Dual Nationality/Identity. Stockholm: CEIFO. 171–204.
- Wilson, H. W. & Kamana, K. 2009. Indigenous Youth Bilingualism from a Hawaiian Activist Perspective. Journal of Language, Identity, and Education. Taylor & Francis Group. 8: 369–375.

- Wirilander, J. 2001. Lausunto maanomistusoloista ja niiden kehityksestä saamelais-
ten kotiseutualueella. 8.8.2001. <http://www.om.fi/uploads/0r7qisigbqn6t1.pdf>
(10.7.2011).
- YK:n kansalais- ja poliittisia oikeuksia koskeva yleissopimus 1966.
<http://www.finlex.fi/fi/sopimukset/sopsteksti/1976/19760008> (1.4.2012).
- YK:n alkuperäiskansojen oikeuksien julistus 2007. United Nations: Declaration on the
Rights of Indigenous Peoples.
http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf (16.1.2012).
- YK:n lapsen oikeudet.
<http://www.finlex.fi/fi/sopimukset/sopsteksti/1991/19910060> (3.8.2011).
- YLE Lappi 8.10.2011. KHO:n uusi tulkinta saamelaisuudesta kuohuttaa. T. Leisti.
http://yle.fi/alueet/lappi/2011/10/khon_uusi_tulkinta_saamelaisuudesta_kuohuttaa_2932664.html (10.10.2011).
- YLE Sápmi 14.11. 2011. Sámiráđđi fuolas sámiiid suomaiduhttimis. J. Aikio & A.
Lakkala. [http://yle.fi/sapmi/oddasat/2011/11/samirai_fuolas_samiid_](http://yle.fi/sapmi/oddasat/2011/11/samirai_fuolas_samiid_suomaiduhttimis_3026386.html)
[suomaiduhttimis_3026386.html](http://yle.fi/sapmi/oddasat/2011/11/samirai_fuolas_samiid_suomaiduhttimis_3026386.html) (6.1.2012).
- YLE Sápmi 15.11. 2011. SSG bivdá stáhtarádi divvut sápmelašmerostallama. O.
Nákkäläjärvi & A. Lakkala. [http://yle.fi/sapmi/oddasat/2011/11/ssg_bivda_](http://yle.fi/sapmi/oddasat/2011/11/ssg_bivda_stahtarai_divvut_sapmelasmerostallama_3027747.html)
[stahtarai_divvut_sapmelasmerostallama_3027747.html](http://yle.fi/sapmi/oddasat/2011/11/ssg_bivda_stahtarai_divvut_sapmelasmerostallama_3027747.html) (6.1.2012).
- YLE Sápmi 26.3.2012. SSN bivdá veahki spesiáraporterejeaddji James Anayas.
[http://yle.fi/sapmi/oddasat/2012/03/ssn_bivda_veahki_spesialraporterejeaddji](http://yle.fi/sapmi/oddasat/2012/03/ssn_bivda_veahki_spesialraporterejeaddji_james_anayas_3361563.html)
[_james_anayas_3361563.html](http://yle.fi/sapmi/oddasat/2012/03/ssn_bivda_veahki_spesialraporterejeaddji_james_anayas_3361563.html) (1.4.2012).
- Åhrén, C. 2008. Är jag en riktig same? En etnologisk studie av unga samers iden-
titetsarbete. Uppsala universitetet. [umu.diva-portal.org/smash/get/.../](http://umu.diva-portal.org/smash/get/.../FULLTEXT01)
[FULLTEXT01](http://umu.diva-portal.org/smash/get/.../FULLTEXT01) (5.7.2011).
- Åhrén, M. 2007. Samekonvensjonen. Teoksessa M. Åhrén, M. Scheinin & J. B.
Henriksen (toim.) Nordisk samekonvensjon: menneskerettigheter, selvbestem-
melsesretten og andre sentrale bestemmelser. Gáldu čála. Tidsskrift for urfolks
rettigheter. Nr. 3/2007: 8–37.
- Åstedt-Kurki, P. & Heikkinen, R.-L. 1994. Two approaches to the study of experi-
ences of health and old age: the thematic interview and the narrative method.
Journal of Advanced Nursing 20: 418–421.

LIITE 1 Saamenkielen hallintoalueet Pohjoismaissa



http://www.samediggi.fi/index.php?option=com_content&task=view&id=208&Itemid=244

SUOMAS/SUOMESSA

1. Ohcejohka/Utsjoki
2. Anár/Inari
3. Eanodat/Enontekiö
4. Soadegili Sámi bálggus / Sodankylän Lapin paliskunta

RUOFAS/RUOTSISSA

5. Giron /Kiruna
6. Váhčir/Gällivare
7. Jåhkâmâhkke/Jokkmokk
8. Árjepluovve/Arjeplog
9. Árviesjávrrie/Arvidsjaur
10. Suarsa/Sorsele
11. Maalege/Malå
12. Luspie/Storuman
13. Liksjoje/Lycksele
14. Vueltjere/Wilhelmina
15. Upmeje/Umeå

16. Straejmie/Strömsund

17. Krokom
18. Åre
19. Staare/Östersund
20. Bierjen tjielte / Berg
21. Härjedalen
22. Älvdalen

NORRGAS/NORJASSA

23. Unjárga/Nesseby
24. Deatnu/Tana
25. Porsángu/Porsanger
26. Kárášjohka/Karasjok
27. Guovdageaidnu/Kautokeino
28. Gáivuotna/Kåfjord
29. Loabát/Lavangen
30. Divtasvuodna/Tysfjord
31. Snåasa/Snåsa

LIITE 2 Saamelaissuvut menneisyydestä nykypäivään T.I. Itkosen mukaan

Tutkimuksessani selvitän suomalaistuneina pidettyjen saamelaissukuihin kuuluvien henkilöiden saamen kielen revitalisaatiota. Tähän ilmiöön kuuluu olennaisesti Suomen saamelaissukujen selvittäminen, jotta tutkimushenkilöiden saamelaissukujen avaaminen olisi mahdollista. Siksi onkin merkityksellistä selvittää, minkä nimisiä saamelaisia sukuja on menneinä aikoina nykyisen Suomen alueella esiintynyt. Lähteenä olen käyttänyt Itkosen (1945, 492–521) laatimaa varsin laajaa sukuluetteloa. Hän on koonnut nimet erilaisista veroluetteloista vuosilta 1556–1616 ja käräjäpöytäkirjoista 1600–1700-luvuilta. Itkonen huomauttaa, että erityisesti veroluetteloihin kirjatut etunimet ovat jakautuneet sukupuolisesti epätasaisesti: luetteloissa esiintyvät nimet ovat lähestulkoon ainoastaan miesten nimiä. Sen sijaan käräjäpöytäkirjoissa esiintyy muutamia naisten nimiä.

Itkosen nimiluettelo ulottuu eteläisimmillään Kuhmoon saakka, josta hän kirjoittaa, että ”Kuhmon viimeiset saamelaiset suvut: Have, Helтта, Komu, Pulkka” (Itkonen 1948).

Sukuluettelot olen jakanut Itkosen järjestelmän mukaisesti neljään eri kategoriaan. Ensimmäisenä ovat saamelaisista etunimistä johdetut sukunimet. Toisena ovat sukunimet, joita ei ole johdettu etunimistä. Kolmantena ovat saamelaisista paikannimistä saadut saamelaiset sukunimet ja viimeisenä eli neljäntenä suomalaisperäisiä saamelaisten sukunimiä. Teen tässä läpileikkauksen runsaasta sukunimistöstä leikkaamalla nimiotoksen vuosien 1670 ja 1770 väliltä.

Vanhoihin etunimiin palautuvat sukunimet 1670–

- Inari: Aike, Morottaja, Mujo, Sauva, Suva (Sua), Taukum, Uddais (Utais, Uttais, Uutais), Valle (Vallio)
- Sodankylä: Aikasarri, Aikio, Aike, Arapää, Junkainen, Mujo, Namalikko, Päiviö, Saijets (Saije, Saijatz), Sarre (Sarrio, Sarje, Sario, Sarri), Thenoi, Torrio (Torju, Torrajain), Turvainen, Riimi
- Sompio: Ara, Suva (Sua), Sovak (Soak)
- Kuusamo: Aikasarri, Aikonen, Aikio, Ikäpäivänen, Junka, Kuuva (Kua), Sarri, Sarvio (Sarvi, Sarve), Suvva (Suva), Tenno
- Utsjoki: Asa, Päiviö, Soro, Anito (Anittu), Jauva, Panne, Tuitio (Tuutio, Tutio)

- Enontekiö: Heinä (Heine, Heina), Juncki, Juncka, Sarre (Sarri), Suoro (Suru), Tauko, Tore, Jauva, Kauko
Muonio: Junkka, Sarri
Kittilä: Juvak (Jook), Mokko, Päivänen, Suorak (Suorakka, Suoraka), Riimi
Kuolajärvi: Kerju, Mujo, Saijets (Saije, Saijatz), Sarri, Tenno, Turvainen
Rovaniemi: Morottaja, Sarri, Riimi
Keminkylä: Tenno

Saamelaisperäiset sukunimet, jotka eivät juonnu muinaisista etunimistä 1695–

- Alatornio: Arbe, Arvi (Arfwi)
Sodankylä: Arbe, Arvi (Arfwi), Kallatsa, Kavakka, Mattanen, Orponen, Parmo, Pokka, Ponku, Pumpanen, Tepsell, Uts
Kittilä: Julmi, Kouti, Kulpakko, Paanulainen, Pokka, Tepsa, Vettainen
Kuusamo: Jurmu, Kuorinki, Mukkola, Oivanki, Potsa, Poussu (Pousu), Siuma, Säiväläinen, Tolva, Vuotunki
Enontekiö: Juskia, Keunas, Kierragats (Kierakainen, Kierakka, Kierikka), Labba, Lalla, Landilats, Lodda (Lodde, Loddas, Loddais, Loddainen), Loudainen (Loudais), Orbis (Orpo, Orbus), Parfa (Parve), Piltto (Pilto), Ponga, Reusak, Sikko, Siebatz, Snaula, Tuoljak, Zuobma (Suoma)
Sompio: Keitsa (Keijitsa, Keeitsä), Mella
Kuolajärvi: Koniets (Kjonets), Korja, Kuhmitsa (Kusmitz), Millo, Miulus, Särda, Tekko
Keminkylä: Kuimitsa
Rovaniemi: Orbus, Pokka
Muonio: Palok (Palokka), Pokka, Zuobma (Suoma), Vettainen
Inari: Paltto
Utsjoki: Paut, Pieski, Poini, Pokka, Utsa

Saamelaisista paikannimistä saatuja saamelaisia sukunimiä 1689–

- Kuolajärvi: Aatsinki (Atsinki), Kaikonen, Kallunki, Kursu, Kurtti, Onkamo, Tenniö
Keminkylä: Aatsinki (Atsinki), Kuosku, Kursu, Värriö
Sodankylä: Aikioniemi (Aikioniemi), Aikionjärvi, Arajärvi, Jesiö, Kaikonen, Kierinki, Luusua (Lusua), Moskuvaara, Mutenia (Mutania), Mutanja, Mudenia), Sassali, Sattanen, Seitajärvi, Suopanki

Inari:	Akujärvi, Lusmaniemi, Paadar
Enontekiö:	Angeli, Korse, Näkkälä, Puolanoiva, Puolanuoma, Sonkamuot- ka
Kittilä:	Jesiöjärvi, Kallo, Koutaniemi, Kurtakko, Luusua (Lusua), Narkajärvi, Pulju, Rautus (Raudus, Raudunen), Sieppi, Tepasto, Väriö
Kuusamo:	Kallunki, Onkamo, Posio, Tavajärvi
Muonio:	Kitkijoki, Muotkajärvi, Sieppi
Kolari:	Kurtakko, Satta
Sompio:	Lokka, Luiro, Nibloslokka, Riesto, Tingasvaara
Rovaniemi:	Nampa, Posio, Sieppi
Utsjoki:	Nuorgam, Outakoski
Kemijärvi:	Suopanki

Suomalaisista nimistä johdetut saamelaiset sukunimet 1668–

Sompio:	Tervo (Tervoi)
Kuusamo:	Patosalmi, Oikarainen (Oikari), Ikäpäivänen, Hukka, Kaukua, Kela, Kielo (Kieli), Kurki (Kurkijärvi), Kynsijärvi, Lohilahti, Lämsä, Maaninka, Mangi, Nousu, Palosaari, Pauna (Peuna), Pitkä, Polo, Rukajärvi, Ruokamo, Saapunki
Kemi:	Puranen
Rovaniemi:	Airi (Aira), Osma, Paljas
Enontekiö:	Allas, Haara, Herra, Hetta, Hotti, Hurri, Iso, Kairinen, Kaivuo- no, Kalttopää, Kauppi, Kemi, Keskitalo, Kipponen, Korvatus, Lentikka, Liika (Lica), Mustapää, Nikka, Nikkamanni, Ontuva, Palopää, Peltovuoma, Pissi, Roito, Rokko, Sokea, Suikki, Tano, Talja (Tuoljak), Uija, Valkeapää, Valto (Volto), Vasara
Sodankylä:	Arvola, Hirvasvuopio, Hotti, Jaakkola, Kaino, Kilpimaa, Kont- tinen, Korva (Korvanen), Kurisia (Kurikki), Matomaa, Mattika, Musta, Nousu, Pauna (Peuna), Pulska, Pääkölä, Raasakka, Rampa, Riemu, Rovanen, Sakkanen, Seikkajärvi, Siurumaa, Sivak (Sivakka), Sotka, Suikki, Takkinen, Vanha, Välitalo
Kuolajärvi:	Harri (Hari), Huono, Kapio, Kielo (Kieli), Korva (Korvanen), Nousu, Pitkä, Teiningi, Tunkainen
Utsjoki:	Heimo, Kairi, Karikoski (Kariskoski), Katekeetta, Keskitalo, Laiti, Lukkari, Niittyvuopio, Nikkola, Sujala, Tapiola, Varsi
Muonio:	Hetta, Hotti, Rampa, Suikki, Vasara

- Kittilä: Honkaniemi, Hotti, Kauppi, Kelontekemä (Kellontekemä),
Kemi, Kiistala, Köngäs, Lahti, Loukinen, Nilivaara, Porokota,
Sirkka, Suikki, Vasara, Vinturi, Vuopio
- Inari: Huhtamella, Keskitalo, Kiviniemi, Kyrö, Lantto, Mannermaa,
Tuhkavaara

Skandinaavista tai muuta alkuperää olevat saamelaiset sukunimet

1685–

- Enontekiö: Bals, Blind, Gubbe, Frisk, Hermelin, Hoppare (Hoppari), Kock
(Kokki), Lind, Marakatt (Marakatti), Orbus, Proksi, Storm
(Stormi), Tornensis, Unga
- Inari: Halt, Högman, Skåre, Skiänck (Skienk), Vest
- Utsjoki: Helander (Hellander), Holmberg, Högman, Lensman, Lille
(Lilla), Porsanger, Tornensis, Vest
- Sodankylä: Helander (Hellander), Pulleri, Venanki
- Ylitornio: Holster
- Kolari: Unga
- Kuusamo: Olass, Stolt
- Kuolajärvi: Svart
- Kittilä: Tornensis
- Pello: Unga

Kristillisperäisistä etunimistä muodostuneet saamelaiset sukunimet

1695–

- Utsjoki: Antti, Aslak (Aslakka), Guttorm, Heino, Inger (Ingri), Kitty,
Lasse, Lemma, Mattus, Niiles (Niles), Nillukka, Nikki, Paavi,
Pieti, Vuolits, Vuolab (Vuolabba)
- Enontekiö: Eira, Heika (Heikka), Jounus, Juuso (Joso, Joseph), Kerttu
(Kertu), Kitty, Kunnari, Ludvik (Lodwijk), Magga, Nikodemus,
Nutti, Omma, Pera, Rauna, Rasti, Spein, Tomma, Vuola
- Inari: Eira, Kitty, Magga, Mattus (Mattunen), Siiri
- Sodankylä: Jouni, Magga, Nikodemus, Vuolappa
- Kittilä: Kerttu (Kertu), Magga, Nikodemus, Simma, Vuolu
- Muonio: Kitty, Nutti, Vuollo
- Rovaniemi: Nillu
- Ylitornio: Vuolo

Tuntematonta alkuperää olevat saamelaiset sukunimet 1695–

Utsjoki: Jomppanen

Enontekiö: Illo, Rusi (Russi)

Inari: Jomppanen

Kuusamo: Kappel, Mito, Rinnar

Kittilä: Koffe

Kolari: Koffelo, Kurvander, Naisu (Naisuk)

Kuolajärvi: Näls

LIITE 3 Tutkimusinformaatio tutkimuskumppaneille

Hei,

05.03.2008

Mun lean 31-jáhkasaš nisu ja orun dál Gápmasis iežan 5-jáhkasaš bártiin. Lean dr.grádstipendiáhitta Sámi allaskuvllas Guovdageainnus. Lean ohcamin olbmuid searvat iežan dutkamuššii.

Mus leat sámi máttut, muhto sii leat hilgon sámegeiela, ja mu sogas sámegeiella lea jávkan juo dolin. Goittotge mus lea leamaš beroštupmi oahppat sámegeiela fas ruovttoluotta. Vaikko mus leatge sámi máttut, de mun in lága mielde leat sápmelaš dan dihte go in deavdde daid gáibádusaid mat leat biddjon sámi definišuvdnii.

Lean bargamin dál doavttirgráda dutkamušain, ja mu dutkamuša fáddá lohtana mu iežan eallimis ja iežan vásáhusain.

Lean ohcamin dan dutkamuššii fárrui olbmuid:

1. geain leat sámi máttut ja
2. geat máhttet sámegeiela ja
3. geat eai leat lága mielde sápmelaččat. Namalassii eai leat jienastanlogus, go eai deavdde gáibádusaid.

Juos don leat dákkár olmmoš, de livččiigo dus vejolašvuohta searvat dan dutkamuššii? Válldán áinnas nu máŋga olbmo go vejolaš fárrui.

Juos don mearridat searvat, de válde munnje oktavuoda emaila, telefuvnna dahje eará bokte. Dutkamušas mun boadán du jearahallat. Jearahallangiella lea suomagiella.

Maid mun áiggun dutkat?

Mu dutkamuša fáddán lea kultuvrralaš ja gielalaš máhccan sámivuhtii: sámivuoda revitaliseren. Namalassii, háliidan guorahallat olbmuid geat leat gielalaččat máhccan sámivuhtii.

Dán dutkamuša olis lean ráhkádan ovttá dokumentárafilmma ”Guovtti ilmmi gaskkas”, mii čájehuvvui Skábmagovat-filmfestivalas Anáris dán jagi.

Hei,

05.03.2008

Olen 31-vuotias nainen ja asun tällä hetkellä Kaamasessa 5-vuotiaan poikani kanssa. Olen väitöskirjastipendiaatti Saamelaisessa korkeakoulussa. Olen etsimässä henkilöitä omaan tutkimukseeni.

Minulla on saamelaiset juuret, mutta esi-isäni ovat hylänneet saamen kielen, ja se on hävinnyt suvustani jo taannoin. Kuitenkin olen halunnut oppia saamen kielen takaisin. Siitä huolimatta, että minulla on saamelaiset juuret, niin lain mukaan en ole saamelainen, koska en täytä saamelaisuuden kriteerejä.

Olen siis tekemässä väitöskirjaani, jonka aihe nousee omasta elämästäni ja omista kokemuksistani.

Etsin tähän tutkimukseen henkilöitä:

1. joilla on saamelainen/saamelaisia esi-isiä, eli ns. saamelaiset juuret ja
2. jotka osaavat saamen kieltä ja
3. jotka eivät lain mukaan ole saamelaisia. Siis, he eivät ole saamenlais-käräjien vaaliluettelossa, koska eivät täytä sinne vaadittuja kriteerejä.

Jos sinä täytät edellä mainitut kolme tutkimuskriteeriä, niin onko sinulla mahdollisuus tulla mukaan tutkimukseeni?

Jos päätät tulla mukaan, niin ota minuun yhteyttä sähköpostin taikka puhelimen välityksellä. Tulen haastattelemaan sinua tutkimukseni aikana. Haastattelukieliksi voit valita itse joko saamen tai suomen.

Mitä minä aion tutkia?

Tutkimukseni aiheena on kulttuurinen ja kielellinen paluu saamelaisuuteen: saamelaistaustaisten saamelaisuuden revitalisointi. Haluan siis tutkia ilmiötä, jossa ihmiset ovat kielellisesti palanneet saamelaisuuteen.

Osana tutkimustani olen tehnyt dokumenttifilmin ”Guovtti ilmmi gaskkas”, joka esitettiin Kaamoksen kuvat -filmifestivaaleilla Inarissa tänä vuonna.

Tutkimusaikani on 01.01.2007–31.12.2011. Haastattelut teen keväällä 2008 ja syksyllä 2009. Olen äitiyslomalla kesästä 2008 kesään 2009.

Kiitos paljon jo etukäteen!

Terv. Erika Katjaana Satta

LIITE 4 Teemahaastattelun runko

Teemahaastattelun runko

11.03.2008

1. Perustiedot ja johdattelu haastatteluun

- Ikä, syntymäpaikka, asuinpaikat
- Syntymäperhe, nykyinen perhe
- Koulutus

2. Saamen kielen opiskelu ja käyttö

- Kuinka aloit opiskella saamea?
- Missä ja miksi aloit opetella?
- Saamen kieli lapsena? Kuulitko saamea lapsuudessasi? Missä? Ketkä sitä puhuivat?
- Kuinka usein puhut saamea?
- Keiden kanssa puhut? Keiden kanssa et puhu?
- Missä tilanteissa käytät? Missä vältät / et käytä?
- Miten koet saamen kielen puhumisen?
- Kuinka ympäröivä yhteisö on suhtautunut siihen, että puhut saamea lapsellesi?

3. Saamelaisuuden rakentuminen

Omat määrittelyt

- Missä vaiheessa aloit miettimään, mihin kuulut ja mihin ryhmään tunnet kuuluvasi?
- Miksi kutsut itseäsi? Entä lapsiasi?
- Mitä vastaat jos sinulta kysytään, oletko saamelainen?

Saamelaisen määritelmät ja saamelaisuuden symbolit

- Kuka sinun mielestäsi on saamelainen? Kuka on lappalainen? Kuka suomalainen? Kuka ei? Miksi? Miksi määritelmät ovat tärkeitä?
- Mitä kuuluu mielestäsi saamelaisuuteen?
- Onko sinulla näitä merkkejä? Esim. *gákti* (saamenpuku)?
- Millaisia kokemuksia *gáktin* käytöstä? Milloin et käytä *gáktia*?
- Mihin ryhmään tunnet kuuluvasi?
- Mihin ryhmään perheesi, sukusi, ympäristösi sinut kategorisoi?

- Miksi kutsut itseäsi?
- Missä tilanteissa et tunne kuuluvasi saamelaisten joukkoon?
Entä suomalaisten joukkoon?
- Mitä sinulle merkitsevät saamelaiset juuret?

Yhteiskunnallinen asema

- Onko saamelaisuus määritelty lainsäädännössä oikein perustein? Pitäisikö määritelmää muuttaa? Tarvitaanko erillistä saamelaisen määritelmää? Miksi?
- Mitä sinulle merkitsee se, että et lain mukaan ole saamelainen?
Mitä hyötyä/haittaa siitä sinulle on?
- Sinulle myönnetään saamelaisille tarkoitettu apuraha – otatko sen vastaan vai kieltäydytkö?

LIITE 5 Dokumenttifilmin SYNOPSIS

”Guovtte ilmmi gaskkas” kertoo päähenkilön rankasta mutta rohkeasta tiestä saamelaisuuteen. Hän tekee sitä mitä sydän sanoo, mutta joutuu kantamaan esivanhempiansa ”likainen lappalainen” -taakkaa.

Päähenkilö sanoo, että hän on ja ei ole saamelainen. Hän ei pääse äänestämään saamelaiskäräjien vaaleissa, koska ei mahdu nykyiseen saamelaiskäräjien saamelaismääritelmään. Saamelainen on se, jolla yksi vanhemmista tai isovanhemmista on puhunut äidinkielenään saamea.

Hänen esivanhempansa olivat sorrettuja saamelaisuutensa takia, ja siksi he valitsivat suomen kielen ja suomen mielen. Päähenkilöstä tekee saamelaisen koko hänen elämäntapansa, saamen kieli, taidot porohommissa. Päähenkilö on antanut sielunsa ja elämänsä saamelaisuudelle, mutta ei tule kuitenkaan koskaan täysin hyväksytyksi muiden saamelaisten taholta, koska hän ei virallisesti ole saamelainen.

Dokumenttifilmi yhdellä lauseella

Miksi päähenkilö haluaa olla saamelainen, vaikka suomalaisena eläminen olisi helpompaa eikä sitä kyseenalaistettaisi samalla tavalla kuin saamelaisuutta? Tämän dokumentin sanoma on se, että saamelaisuus ei ole mustavalkoista vaan monisäikeistä ja moniäänistä.

LIITE 6 Dokumenttifilmiin pohjautuva kyselylomake

Nimi: _____

25.01.2010

”Máttuid giela gáhtten” -väitöskirjatutkimus haastattelujen II osa

Hei sinä, joka olet mukana tutkimuksessani. Olen nyt edennyt ensimmäisestä haastattelukierroksesta toiseen vaiheeseen. Toisen vaiheen tarkoituksena on kerätä tietoa vielä tässä mukana tulevan kyselylomakkeen avulla. Lähetän sinulle tässä ohessa tekemäni filmin ”Kahden maailman välissä”, joka on osa tutkimustani. Filmi kestää n. 6 minuuttia.

Pyydän sinua nyt katsomaan filmin ja sitten vastaamaan lomakkeessa oleviin kysymyksiin.

Tämä ei vie sinun aikaasi paljoa!

Kiitos tuhannesti jo etukäteen vaivannäöstäsi ja yhteistyöstäsi!

Kysymykset

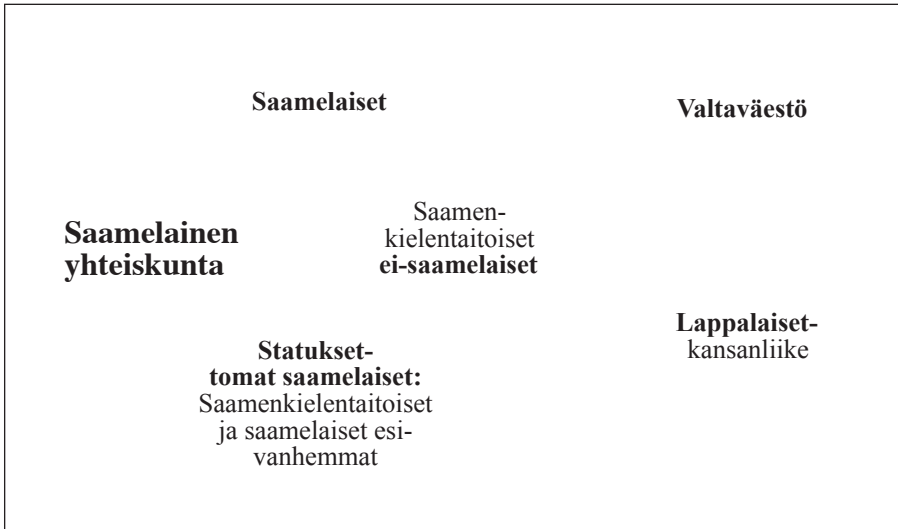
1. Mitä mielestäsi tämän filmin avulla halutaan kertoa?
Mikä on filmin sanoma?
2. Millaisia ajatuksia ja tunteita filmi herätti sinussa? Miksi?
(Esim. herättikö se sinussa ristiriitaisia tuntemuksia, helpotuksen tunteen, ärtymystä, innostusta... Koitko ahaa-elämyksen, puhuiko filmi totta, millainen ja kenen näkökulma filmissä tuotiin esille?)
3. Mistä pidit filmissä? Miksi?
4. Mistä et pitänyt filmissä? Miksi?
5. Onko sinulla samantyyppisiä kokemuksia kuin Outilla? Millaisia?
6. Mitä filmi toisaalta kertoo ja toisaalta jättää kertomatta/esittämättä?
7. Mitä vielä haluat sanoa filmistä?

8. Kysyn sinulta vielä jotakin. Nimittäin on ongelmallista antaa nimi meidän ryhmälle. Laitan tähän joitain ehdotuksia. Numeroi se 1 mikä sinun mielestä on sopivin, 2 mikä toiseksi sopivin ja 3 kohtaan, mikä on kolmanneksi sopivin. Taikka ehdota itse jotain muuta! ☺

9.

- A) Non-status saamelaiset
 - B) Etäisesti saamelaiset
 - C) Saamenkieliset suomalaiset
 - D) Sukujuurisaamelaiset
 - E) Ulkosaamelaiset
 - F) Marginaalisaamelaiset
 - G) Saamelaistuneet suomalaiset
 - H) Muu, mikä? _____
-

10. Ohessa on tekemäni kuvio saamelaisesta yhteiskunnasta. Laita rasti siihen kohtaan, mihin itse koet kuuluvasi.



Kiitos ja kumarrus jo etukäteen vaivannäöstäsi!

Palautathan filmin ja kyselylomakkeen minulle piakkoin, niin pääsen tutkimuksessa eteenpäin. Muistathan, että olet anonymi tässä tutkimuksessa ja nämä tiedot tulevat vain minun tietooni.

T. Erika Sarivaara

