

Essentiaalisten kategorioiden koettelu

Performatiivisuus saamelaisten poliittisen identiteetin ja subjektiuden analyysissä

SANNA VALKONEN

ABSTRACT:
Testing the
Essential
Categories:
Performativity in
the Analysis of the
Political Identity
and Subjectivity of
the Sámi

In the analysis of different ethnic groups and their political action, there often arises the problem of essentializing these groups, in other words, analytical groupism. The problematic consequence of this tendency is that the groups in question and their assumed substance are taken as given. In this article, the theory of performativity is applied to avoid analytical groupism in the analysis of the political identity and subjectivity of one ethnic group, the Sámi. The task is carried out by investigating Sámi ethnopolitical and discursive practices that produce and maintain coherent Sáminess. On the collective level, the Sámi identity is based largely on the recognized position of the Sámi as a people, more precisely, as an indigenous people. The practices of constructing and maintaining the Sámi as a people and an indigenous people are examined as questions of productive and reiterative power, i.e. as performative. Thus, performativity refers to the reiterative power of discourse to produce the phenomena it names and regulates. It is argued that Sámi ethnopolitical and discursive practices of performing the Sámi as a people and an indigenous people are performative acts in which power functions performatively within relatively established discourses.

Erilaisten etnisten ryhmien ja niiden poliittisen toiminnan ja identiteetin tutkimisessa on varsin usein ongelmana ryhmien essentialisoiminen eli analyttinen ryhmäyttäminen. Ryhmä ja sitä kuvaavat ominaisuudet ja käsitteet, kuten vaikkapa kollektiivinen identiteetti, otetaan annettuina tutkittaessa esimerkiksi ryhmän poliittista mobilisatiota, kulttuurista identiteettiä, kollektiivista toimintaa tai etnistä erityislaatua. Rogers Brubaker (2002, 164) kutsuu ryhmäyttämiseksi (groupism) etnisiä ryhmiä, kansoja ja rotuja koskevan yhteiskuntatieteellisen ja poliittisen analyysin taipumusta esineellistää nämä ryhmät ja kohdella niitä ikään kuin ne olisivat sisäisesti yhtenäisiä, ulkoisesti rajattuja ryhmiä ja jopa jaottomia kollektiivisiä toimijoita, joilla on yhteiset päämäärät. Tällöin

etnisiä ryhmiä, kansakuntia ja rotuja analysoidaan sisällöllisinä entiteetteinä, jolloin myös ryhmien intressien ja toimijuuden katsotaan juontuvan niiden erityislaatuisuudesta. Tällaisen taipumuksen problemaattisena seurauksena on, että sekä ryhmän kollektiivina että ryhmän yksittäisen jäsenen oletetaan olevan tietynlainen.

Tässä artikkelissa esitän, että analyttistä ryhmäyttämistä voi välttää soveltamalla etnisten ryhmien poliittisen mobilisaation ja identiteetin rakentamisen tutkimisessa performatiivisuuden teoriaa. Käsitän performatiivisuuden Judith Butlerin (1993) ajatteluun perustuen diskurssin toisteisesti toimivaksi vallaksi tuottaa nimeämänsä ilmiöt, joita se säätelee ja rajoittaa. Tarkastelussani performatiivisuus viittaa nimenomaan subjektiuden ja toimijuuden edelly-

tyksiin ja niiden rakentumiseen, sekä tähän liittyvään valtaan suhteessa toisiin ja ympäröivään todellisuuteen (vrt. Sullivan 2003, 201). Näin ollen performatiivisuus on toisteinen käytäntö, jolla diskurssi tuottaa nimeämänsä ilmiöt.

Analyyksini empiirisenä tapauksena on neljän valtion alueella elävän, kulttuurisesti ja kielellisesti melko heterogeenisen saamelaisryhmän¹ poliittinen mobilisaatio ja kollektiivisen identiteetin rakentaminen.² Saamelaisten nykyinen poliittinen asema, eetos ja toimijuus perustuvat pitkälti järjestäytymiseen yhtenä kansana sekä asemaan alkuperäiskansana. Saamelaisia aiemmin stigmatisoitunut erilaisuus on muuttunut yhden kansan sekä alkuperäiskansa-aseman merkeissä tapahtuvaksi sisäisen yhtenäisyyden ja saamelaisten ja muiden väestöjen eron korostamiseksi. Tästä on tullut vakiintunut etnopolitiittinen käytäntö. Artikkelissani esitän, että keskeistä poliittiseksi subjektiksi tulemisessa on ollut saamelaisten tuleminen kansa- ja alkuperäiskansadiskursseihin, mistä on seurannut näiden diskurssien määrittämien ja tuottamien instituutioiden ja käytäntöjen rakentaminen. Toisin sanoen tullessaan kansa- ja alkuperäiskansadiskurssien piiriin saamelaiset poliittisena ja kollektiivisena subjektina ovat poliittisessa organisoitumisessaan ja toiminnassaan alkaneet toistaa ”kansa- ja alkuperäiskansaprocedureja”, kansalle ja alkuperäiskansalle ominaisia toimintamalleja ja puhetapoja. Tämä on mahdollistanut tietynlaisen poliittisen subjektuuden, mutta samalla tapahtunut rajoittaa vaihtoehtoisia tapoja toimia.

Pohdin artikkelin aluksi alun perin sukupuolta koskevan käsitteistön ja teorian soveltamisen antia ja haasteita etniseksi määrittelyn ryhmän poliittisen mobilisaation ja subjektuuden tarkastelussa. Tämän jälkeen analysoin kansaisuutta ja alkuperäiskansaisuutta etnopolitiittisina ja diskursiivisina käytäntöinä. Lopuksi pohdin analyttisen ryhmäyttämisen välttelyn toisaalta haasteellisuutta, toisaalta tärkeyttä nimenomaan saamentutkimuksissa ja yleisesti etnisyystutkimuksissa.

Sukupuolesta etnisyyteen ja poliittiseen identiteettiin

Performatiivisuudella viitataan identiteettejä ja subjektuutta tuottavaan valtaan ja sen toisteiseen toimintaan. Judith Butlerin (1990; 1993) ajattelussa

sukupuoli-identiteetti rakentuu performatiivisesti nimenomaan niissä teoissa, joiden on perinteisesti ajateltu olevan olemuksellisen ja luonnollisen, biologiaan perustuvan sukupuolen seurausta. Toistaesaaan kulttuurisesti määrittyä ja vakiintunutta sukupuolen eleistöä henkilö saavuttaa subjektuuden tiettyyn sukupuoleen kuuluvana. Näin valta aina edeltää subjektia, mutta edeltävyys ei näy, koska subjekti omaksuu ja toteuttaa valtaa oman toimijuutensa muodossa. Valta ei myöskään subjektin toimijuutena enää suoraan jatku samassa muodossa, vaan subjekti voi varioida ja uudelleen merkityksellistää valtaa. (Butler 1997, 13.) Naisuutta tai mieheyttä on siis mahdollista toistaa myös normista poiketen. Subjektiksi tuleminen mahdollistaa toimijan aseman sekä sosiaalisesti ja yhteiskunnallisesti tunnustetun olemassaolon. (Butler 1993; 1997.)

Butler siis tarkastelee sukupuolta vallan läpäisemien käytäntöjen tuloksena, jolloin sukupuolen ”luonnollisuus” syntyy sukupuolta tuottavien tekojen normatiivisesta toistamisesta (Kolehmainen 2009, 22). Performatiivisuuden ajatus tekojen korostamisesta olemisen sijaan tulee alun perin J. L. Austinin (1962) puheaktiteoriasta, jossa Austin erotteli ”tekevät” ilmaisut – ilmaisut, jotka luovat asiantilan, saavat aikaan (perform) – kuvailevista ”konstatiiveista” (Pulkkinen 2003, 214). Kiinnitänkin artikkelissani huomioni performatiivisiin tekoihin, joilla tietynlaisia todellisuutta ja toimijuutta tuotetaan. Butlerin (1993, 225) mukaan performatiiviset teot ovat valtuuttavan ja valtaistavan puheen muotoja ja sellaisina yksi alue, jossa valta toimii diskurssina.

Sovellan Butlerin ajatuksia sukupuolen performatiivisuudesta saamelaisen kollektiivisen identiteetin ja poliittisen subjektuuden sekä tähän liittyvän vallan toiminnan analysointiin ilman suoraa yhteyttä sukupuoleen. Performatiivisuuden teorian soveltaminen sukupuolesta etnisyyden, kansan ja alkuperäiskansan kategorioihin ei ole yksioikoinen ratkaisu. Butler (2006, 26) on itse kommentoinut performatiivisuuden teorian kääntämistä koskemaan kysymystä rodusta todeten, että sukupuolen ja rodun kategoriat toimivat aina toistensa taustana saaden voimallisimman artikulaationsa toisissaan. Butlerin mukaan rotua ja sukupuolta ei pitäisi ymmärtää yksinkertaisina analogioina toisilleen. Kyse on paremminkin siitä, mitä teorialle tapahtuu sen pyrkiessä saamaan otteen rodusta. (Mt.)

Osittain vastoin Butlerin esittämää näkemystä eri kategorioiden päällekkäisyydestä, limittymisestä ja

risteämisestä tarkastelen ensisijaisesti saamelaisten ja muiden välisen eron tuottamista ja ylläpitämistä kansa- ja alkuperäiskansadiskursseissa. Mobilisoin toisin sanoen sukupuoleen liittyvää vallan toimintaa purkavat käsitteet etnisen ryhmän poliittisen toiminnan tarkasteluun. Artikkelini näkökulma kytkeytyy näin queer³-tutkimuksen teoreettiseen ajatteluun, jossa pyritään haastamaan normaaliutta ja normaaleina rakentuvia kategorioita. Queer on lähtenyt sukupuolen ja seksuaalisuuden rakentuneisuuden tutkimuksesta, mutta toimii yhä enemmän myös muiden erojen, kuten etnisen eron, tarkastelunäkökulmana (Hekanaho 2006, 27). Livia Hekanaho (mt.) toteaa, kuinka queer-teorian sijaan on enenevässä määrin alettu puhua queer-tutkimuksesta (*queer-studies*), joka viittaa selvemmin tieteidenväliseen ja metodisesti monipuoliseen tutkimukseen, jonka piirissä tutkitaan muun muassa maskuliinisuuden, valkoisuuden ja heteroseksuaalisuuden rakentumista. Sukupuolen ei siis tarvitse aina olla ensisijainen ero, vaan queer-teoreettinen ote soveltuu muidenkin yhteiskunnallisesti tuotettujen ja luonnollistettujen identiteettien ja erojen tarkasteluun. Saamelaisuusanalyysini sijoittuu tähän repeämään queerin valtavirrassa.

Sukupuolen tutkimuksen lisäksi on performatiivisuuden teoriaa käytetty esimerkiksi sosiologiassa ja kulttuurintutkimuksen piirissä muun muassa kansallisuuden rakentumisen tutkimisessa (esim. Lehtonen 2004; Lempiäinen 2002). Poliittikan tutkimuksessa performatiivisuutta on sovellettu varsinkin tarkasteltaessa virallisen poliittisen järjestelmän ulkopuolista toimintaa poliittisen osallistumisen muotona eli performatiivisena politiikkana (esim. Kulynych 1997; Kolehmainen 2009; Rättilä 1999). Perinteisen valtio-opillisen käsityksen mukaan poliittista osallistumista ovat erityisesti perinteiset osallistumisen kanavat, kuten äänestäminen. Näin poliittinen osallistuminen on nähty aktiviteettina, joka takaa yksilöiden vaikutuksen poliittiseen järjestelmään, yksityisten intressien suojelemisen, järjestelmän legitimitetin ja jopa itsekehittymisen (Kulynych 1997, 317). Performatiivisuuden käsitteen soveltaminen laajennettaessa ymmärrystä poliittisesta osallistumisesta perustuu näkemykseen poliittisen järjestelmän ulkopuolisesta toiminnasta foucaultlaisena (Foucault 1980) vastarinnan muotona normalisoivan vallan kentässä. Pyrittäessä ymmärtämään nykyisenlaista poliittisen järjestelmän ulkopuolista poliittista toimintaa performatiivisena politiikkana keskeisiä ovat performatiivisuuden käsitteeseen sisältyvät ideat toi-

saalta sen identiteettejä ja maailmaa luovasta potentiaalista (Butler 1990; 1993), toisaalta demonstraatiosta, vastarinnan näkyväksi tekemisestä (Chaloupka 1993). (Kulynych 1997, 335–336.) Performatiivisen politiikan käsitteellä onkin viitattu usein vastarintaa näkyväksi tekeviin ilmaisuihin (Rättilä 1999, 60).

Performatiivisen politiikan käsitteestä poiketen sovellan performatiivisuuden teoriaa poliittisen subjektuuden ja identiteetin rakentumisen tarkasteluun etnisen ryhmän kontekstissa.⁴ Butlerin (1993; 1997) ajattelua mukaillen näen performatiivisuuden nimenomaan vallan toisteisena toimintana identiteetin ja subjektuuden rakentumisessa ja kiinnitän huomioni tähän vallan tuottavaan ja toisteiseen toimintaan. Kollektiivista saamelaisidentiteettiä ja subjektuutta tuottava vallan toisteinen toiminta on sekä puhetehtoja, käytäntöjä että ruumiillista toimintaa. Kysyn, millaista toimijuutta ja subjektuutta tietyt diskurssit mahdollistavat ja mitä ne rajoittavat.

Essentialismi saamentutkimuksissa

Saamelaisuus ymmärretään usein maailmassa luonnollisesti ja omalla painollaan olevana etnisyytenä, joka ilmenee tietynlaisena, tietyille ihmisille ominaisena kulttuurina. Myös saamelaisuutta koskevissa tutkimuksissa on monesti tapana ottaa tietynlainen saamelaisuus annettuna. Tärkeä osa saamelaisten yhdeksi kansaksi tulemistä onkin ollut selkeyden luominen sen suhteen, mitä saamelaisuus on ja mitä se ei ole. Varsinkin 1970-luvun saamelaisradikalismien aikoihin etniset ja kansalliset kategoriat näyttäytyivät usein totaalisina. Tuolloin esimerkiksi Norjan saamelaisten keskuudessa kamppailtiin siitä, kuka on saamelainen ja mitä saamelainen ei tällöin ole. (Ks. esim. Eidheim 1997; Kramvig 2005). Britt Kramvig (2005, 59) kirjoittaakin, että poliittisissa ja myös akateemisissa debateissa saamelaisten ja norjalaisten eron korostaminen on kehittynyt tilanteeseen, jossa etnisyyks on tullut kysymykseksi puhtaudesta: on oltava joko saamelainen tai norjalainen – kumpaakin ei voi olla.

Myös ulkopuolisten tekemät tutkimukset saamelaisyhteiskunnasta ovat olleet omalta osaltaan vahvistamassa essentialisoitua kuvaa aidosta saamelaisuudesta ja saamelaisesta. Norjalaisten antropologien tutkimuksia saamelaisyhteiskunnasta kommentoinut Terje Brantenberg (1999, 273) kuvaa, kuinka tutki-

mukset etnisistä prosesseista, kuten assimilaatiosta tai norjalaistamisesta, ovat perustuneet premissiin, jonka mukaan monien saamelaisyhteisöjen ihmiset eivät ole sitä, mitä he voisivat tai heidän pitäisi olla. Yritettäessä tehdä saamelaiset ja heidän elinolosuhteensa näkyviksi on samalla esitetty, että saamelaisuutensa ”peittäneet” tai norjalaistuneet yksittäiset saamelaiset ovat pettäneet alkuperänsä ja oikean itsensä, vaikka näin olisi tapahtunut pakotettuna (mt.).

Saamentutkimuksen, kuten etnisyytutkimuksen yleensäkin, suuri haaste siis on essentialisoimisen välttäminen. Millä tavalla voisi välttää analyttistä ryhmittämistä, eli yhteisön ja ryhmän asettamista essentiaalisena kokonaisuutena? Rogers Brubaker, Mara Loveman ja Peter Stamatov (2004) ovat ehdottaneet etnisyyden, rodun ja kansan/kansakunnan käsitteellistämistä kognitiivisina perspektiiveinä maailmaan sen sijaan, että ne nähtäisiin maailmassa olevina ”olioina”. Tämä tarkoittaa, että etnisiä, rodullisia ja kansallisia ryhmiä ei käsiteltäisi sisällöllisinä kokonaisuuksina vaan kollektiivisina kulttuurisina representaatioina, jaettuina tapoina nähdä, ajatella, jäsentää ja tulkita sosiaalista maailmaa. Tällaisessa analyysissä ryhmät sinänsä eivät nouse analyysin perusyksiköiksi, vaan huomio kiinnittyy ryhmää tekeviin ja ryhmittäviin toimintoihin. Tuija Pulkkinen (2003, 110–111) taas on todennut, kuinka erilaisia identiteettikategorioita ei ole mielekäästä lähestyä kysymyksenä luonnollisesta olemisesta, vaan tuotoksina, joihin liittyy monimutkaisia tietoon ja muuhun valtaan liittyviä prosesseja. Lähestyn artikkelissani saamelaisuutta erilaisten vallan diskurssien ja prosessien ”tuotoksena” ja tuloksena, jolloin kiinnitän huomion ryhmää tuottaviin ja ylläpitäviin käytäntöihin ja tarkastelen niitä vallan mekanismeina eli valtana, joka toteuttaa sitä todellisuutta, jota se nimeää ja tuottaa. Ryhmä ja sen identiteetti näyttäytyvät näin performatiivisesti rakentuvina.

Saamen kansa

Saamelaisten 18. konferenssin Honningsvågin julistus (2004) 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 rikkoo meidän yhtenäisyyttämme.

Ja jatkaa yksimielisesti julistaen:

Neljän maan saamelaiset ovat yksi kansa, joka samalla on neljän maan alueella asuva alkuperäiskanssa, jolla on oikeus kehittää kieltään, kulttuuriaan, elinkeinojaan ja yhteisöään maiden rajoista riippumatta.

Vakiintunut saamelainen etnopolitiittinen käytäntö on ryhmittänyt saamelaiset yhdeksi kulttuurisesti yhtenäiseksi kansaksi ja alkuperäiskansaksi. Tästä on tullut myös yleistä saamelaisia koskevaa tietoa – yksi saamen kansa ja alkuperäiskanssa on fakta. Vallitseva saamelaisdiskurssi on monessa suhteessa seurausta saamelaisten poliittisen tietoisuuden heräämisestä ja saamen kielen ja kulttuurin elpymisestä. Jo 1800-luvun lopulla ensimmäisiä askeleita otettiin yhteistoiminnan, mutta varsinkin sotien jälkeen virinneen saamelaisten ylirajaisen poliittisen organisoitumisen, saamelaisliikkeen sekä 1970-luvulta lähteneen kansainvälisen alkuperäiskansaliikkeen seurauksena saamelaisuus on kiinnitetty tiettyihin kulttuurisiin tunnusmerkeihin ja saamelaiset on kerrottu yhdeksi kulttuurisesti yhtenäiseksi kansaksi ja alkuperäiskansaksi. Näiden kehityskulkujen myötä pitkään jatkuneen alistamis- ja sulauttamispolitiikan tuottama saamelaisuuden stigma on häviämässä tai jo kokonaan hävinnyt. Saamelaisidentiteetistä on tullut haluttu identiteetti (ks. esim. Pääkkönen 2008) ja monella tavalla merkityksellinen voiman ja itseyden lähde monelle saamelaiselle. Saamelaiset ovat tulleet poliittisesti tunnustetuksi subjektiksi, kansaksi muiden kansojen joukkoon.

Saamelaisliike⁵ alkoi esittää saamelaiset kansana 1970-luvun aikana. Tämä oli seurausta kansainvälisistä kontakteista ja kasvavasta tietoisuudesta liittyen kansainvälisiin sopimuksiin. (Nyyssönen 2007, 246.) Vuoden 1971 VII Jällivaaran saamelaiskonferenssi on ollut erityisen merkittävä saamelaisten kansallisen kehityksen kannalta. Konferenssin julkilausumassa todetaan:

Me olemme yksi kansa. Meillä on yhteinen kieli, yhteinen historia ja kulttuuri ja vahva yhteenkuuluvuuden tunne. – Meidän täytyy saada paikkamme yhteiskunnassa arvoinemme, kulttuureinemme ja elintapoinemme ja saada ne hyväksytyksi merkityksellisinä ja kehittämisen arvoisina. – Me olemme saamelaisia ja tahdomme

olla saamelaisia, emme sen enempää tai vähempää kuin muut kansat. (Sit. Lehtola 1997, 78.)

Jällivaaran saamelaiskonferenssin julkilausuma viittaa saamelaisiin kansana. Saamelaisuus tuodaan kansadiskurssiin. Ymmärrän diskurssin foucaultlittain tieto–valta–järjestelmänä, jolloin valta operoi tuottamalla tietoa kohteestaan erilaisilla diskursseilla ja representaatioilla (Foucault 1999). Diskurssi mahdollistaa asian näkemisen jollain erityisellä tavalla, mutta samalla rajoittaa vaihtoehtoisia tapoja esittää ja nähdä asia (Hall 1999). Kansat käsitetään tavallisesti suhteellisen homogeenisiksi kulttuurisiksi yksiköiksi. Varsinkin vähemmistökansoihin viitataan usein etnisinä ryhminä, mikä sisältää yleensä ajatuksen ryhmän kulttuurisesta erityisyydestä sekä siitä, että näillä kansoilla ei ole omia kansallisvaltioita, vaan ne ovat vähemmistöinä asuttamissaan valtioissa.

Jällivaaran saamelaiskonferenssin julkilausumassa saamelaiset määritetään kansaksi muiden kansojen joukkoon, jolloin heidät esitetään kansana kaikkien kansoille keskeisten elementtien eli yhteisen kielen, historian, kulttuurin ja yhteenkuuluvuuden tunteen kautta. Saamelaisten tuleminen kansadiskurssiin mahdollistaa, että monien rajojen ja erojen halkomasta saamelaisten joukosta voidaan puhua yhtenä ja yhtenäisenä kansana ja se voi toimia yhtenä kansana. Poliittinen julistus kuvaa saamen kansan niin kuin kansat on tapana kuvata: kulttuurisesti, historiallisesti, etnisesti, uskonnollisesti, kielellisesti ja alueellisesti yhtenäisenä ryhmänä.

Historiallisesti saamelaisten ymmärtäminen omaksi kansakseen on perustunut ajatukseen, että saamelaiset poikkeavat rodullisesti ja kulttuurisesti muista alueensa väestöistä. Rodullinen ero on muuttunut käsitykseksi etnisestä erosta, jolloin koko saamen kansaa määrittävä etnisuus tuotetaan kulttuurisen sisällön kautta. Tärkeänä osana kansaksi tulemista onkin ollut saamelaisen kulttuuriperinnön haltuunotto ja konventionalisointi, yhtenäistäminen ja vakiinnuttaminen. Pelkkä kansaksi julistautuminen ei riitä, vaan kansan vakiinnuttaminen vaatii muutakin kuin ”kansan havahtumisen itseysteensä”. Ollakseen olemassa sekä ihmisten mielissä että tunnistettavana yksikkönä kansaa täytyy pitää yllä. Kansa kuviteltuna yhteisönä vaatii toimiakseen merkkejä yhteisöllisyydestä ja siihen kuulumisesta (Anderson 1991).

Saamelaisliike loi 1950–60 luvuilla yleissaamelaisen kulttuurisen sisällön idiomeilla, joilla saattoi

kuvata koko saamen kansaa ja joista tuli saamelaisuuden tunnusmerkkejä ja jatkuvuuden ylläpitäjiä. Idiomeiksi määrittyivät kieli, kansanpuvut, joiku ja perinteiset elinkeinot kuten poronhoito, kalastus ja pientilan hoito. (Eidheim 1971.) Eidheim (1997, 42) puhuu uuden tiedon, käsitteiden ja kuvien kollektivoinnista, jolla tietoisuutta kansasta ja kansana olemisesta saatettiin pikku hiljaa yhä laajempien kansanryhmien piiriin. Muun muassa Kramvig (2005, 47) on kirjoittanut saamelaisyhteisön muuttuneen radikaalisti viimeisen kolmenkymmenen vuoden aikana: niin kuva siitä, mitä saamelaisuus on, kuin ymmärrys saamelaisista yhtenä kansana ovat uudistuneet voimakkaasti. Nationalistisella retoriikalla on ollut merkittävä rooli saamelaisten yhdeksi subjektiksi tulemisessa. Saamelaisuus objektiivitiin kansaksi ja alettiin nähdä suhteessa toisiin kansoihin. (Eidheim 1997, 50–51.)

Kansaisuus diskursiivisena ja etnopolitiittisena käytäntönä

Saamelaisten tuleminen kansaksi on siis tarkoittanut heterogeenisen saamelaisryhmän kertomista kulttuurisesti yhtenäiseksi kansalliseksi kokonaisuudeksi, yhdeksi kansaksi: saamen kieli, kulttuuri ja historia on narratiivisesti rekonstruoitu kuvaamaan koko saamen kansaa. Saamelaisliike tuotti näin saamelaisen *kansallisen* kulttuurin, koko kansaa koskevan kulttuurisen sisällön, jonka saamelaiset voivat diskursiivisesti jakaa ja jonka he voivat kuvitella omakseen. Kuten Stuart Hall (2003, 96) on todennut, ei kansallisen kulttuurin rooli ole kulttuuriin jo sisältyvien yhteenkuuluvuuden tunteiden ilmaiseminen, vaan olemassa olevien erojen representoiminen jonain yhtenäisenä.

Saamen kansan kulttuurista yhtenäisyyttä toistetaan jatkuvasti lukemattomissa saamelaisuuden representaatioissa – saamelaiskulttuuri on essentialisoitu saamelaisen etnopolitiikan välineeksi (Pääkkönen 2008; Valkonen 2009). Saamelaisuuden tuominen kansadiskurssiin, ”kansaisuus”, on saamelainen etnopolitiittinen käytäntö. Kuten saamelaisten 19. konferenssin Rovaniemen julistuksessa (2008) korostetaan:

... nimenomaan kulttuuri määrittää saamelaiset kansana ja antaa meille oman kollektiivisen identiteetin, ja että valtioilla on velvollisuus kunnioittaa Saamen kansan oikeutta omaan erilliseen

kulttuuriinsa, kieleensä ja identiteettiinsä ja niiden on ryhdyttävä tehokkaisiin toimiin, jotta estetään kaikenlaiset sulauttamisen muodot ja kumotaan menneisyyden vääryyksien vaikutukset;

Kansadiskurssi edellyttää erojen esittämistä yhtenäisyytenä, toisaalta se mahdollistaa saamelaisuudesta puhumisen yleisesti ilman erojen huomioonottamista ja erittelyä:

Saamelainen kansa haluaa ja on halunnut asua omassa maassaan, kommunikoida alueella asuvien kanssa sopuisasti, säilyttää omat perinteiset, kansansa luonnetta vastaavat tavat, eikä tulla loukatuksi näitä tapoja ja lapinkylien historiaa tuntemattomien ihmisten toimesta omilla kotiseuduillaan. (Lapin Kansa 20.11.2001.)

Kansadiskurssi siis tarjoaa mahdollisuuden tehdä saamelaisista yksi tahtova ja toimiva subjekti. Tähän subjektiin voidaan myös liittää erilaisia subjektiutta kuvaavia ominaisuuksia:

Meidän kulttuurimme kuuluu loputon kärsivällisyys. Ei saa kiirehtiä eikä stressata. Saamelainen on tottunut odottamaan, elämään poron ehdoilla ja aikataululla. Jos hätiköi, ei tule toimeen porojen kanssa. Sama koskee kulttuurissamme myös ihmisiä. (Helsingin Sanomat 31.1.2008.)

Kansadiskurssi mahdollistaa tietynlaisen kulttuurisen substanssin, erilaisten subjektiivisten saamelaisuuden kokemuksien sekä yksittäisten käytäntöjen yleistämisen koko kansaa koskeviksi.⁶ Kansadiskurssissa saamelaisten keskinäiset erot representoidaan yhtenä saamen kansan jakamana kulttuurisena ja kielellisenä erityisyytenä. Väitänkin, että saamelaisuuden essentialisointi tietynlaiseksi kulttuuriseksi sisällöksi on diskursiivinen ja etnopolitiittinen käytäntö, jolla sekä tuotetaan etnistä rajaa saamelaisten ja muiden välille että vakiinnutetaan saamelaisten asemaa kansana eli pyritään tuottamaan saamen kansaa kuviteltuna yhteisönä. Tämä tapahtuu toisiamalla kansadiskurssin määrittämää kansana olemisen tapaa. Näin ollen saamelainen diskursiivinen ja etnopolitiittinen käytäntö esittää saamelaisuus kansadiskurssissa – ”kansaisuus” diskursiivisena ja etnopolitiittisena käytäntönä – on performatiivinen teko, joka tuottaa saamen kansan omana yhtenäisenä kulttuurisena yksikkönään.

Diskurssi on myös käytäntöjen tuottamaa ja tuottaa käytäntöjä: koska kaikki sosiaaliset käytännöt käsittävät merkityksiä, on kaikilla käytännöillä diskursiivinen ulottuvuutensa. Diskursiivinen käytäntö on merkityksen tuottamisen käytäntö ja diskurssi kaikkien sosiaalisten käytäntöjen vaikuttava osa. (Hall 1999, 99.) Saamelaiset ovat järjestäytyneet kansana myös symbolisesti ja institutionaalisesti eli luoneet saamen kansalle symboleita ja instituutioita – kansalliset käytännöt –, joilla yhtä saamen kansaa tuotetaan ja ylläpidetään. Saamen kansalla on oma yhteinen lippu, kansallislaulu, kansallispäivä ja muita liputuspäiviä sekä myyttinen kotimaa Sápmi.

Ymmärrän saamelaisten kansalliset symbolit, instituutiot ja käytännöt performatiivina eli performatiivisina tekoina, jotka saavat aikaan tietyn asiantilan eli vahvistavat saamelaisryhmän olemassaolon kansana. Saamelaisilla yhden kansan symboleilla ja instituutioilla välitetään ja toistetaan saamelaisuuden merkityksiä ja tehdään saamelaisuus näkyväksi. Näin rakennetaan saamelaistoimijuutta ja rajataan saamelaisia omaksi poliittiseksi yksiköksen. Kansaa tuottavat performatiivit, kuten performatiivit yleensäkin, onnistuvat siksi, että ne lainaavat jo olemassa olevia rakenteita – niissä kaikuvat vastaavat menneet teot (Lehtonen 2004, 123). Ei olekaan ihme, että saamelainen kansakunta toistaa symbolikielessään institutionalisoituja kansan ja kansallistunteen tuottajia ja herättäjiä. Saamen kansa on luonut juuri ne symbolit itselleen, jotka kaikkein tavallisimmin toimivat merkinä kansallisesta erityisyydestä ja yhteenkuuluvuudesta. Kansallispäivä, kansallislaulu, lippu ja kotimaa ovat symboleita, jotka on opittu kokemaan tietyllä tavalla. Niiden voima perustuu paljolti niiden tuttuuteen ja konventionaaliseen asemaan kansojen erityisyyden merkkeinä. Kansojen erilaisuus ja omanlaisuus materialisoituu helpoimmin havaittavasti vaikkapa omanlaisena lippuna toisten lippujen joukossa. Performatiivisissa teoissa onkin aina kyse konventioista: jotta performatiiveilla on vaikuttavuutta, niiden täytyy olla tunnistettavia, jotta ne voidaan ottaa vastaan ja tulkita oikealla tavalla.

Mikko Lehtosen (2004, 125) mukaan performatiivisuuden avulla voidaan ymmärtää myös reaalisesta ja symbolisesta suhdetta kansakunnan tuottamisessa. Vaikka performatiivit eli kansan tuottamisen teot ovat reaalisia ja niillä on materiaallinen perustansa – esimerkiksi saamen lippu on materiaallinen objekti tai saamelainen korkeakoulu on fyysisesti olemassa Kautokeinossa, tuottavat performatiivit kuitenkin

symbolisiakin vaikutuksia. Tällaisia ovat esimerkiksi oman lipun herättämät kansallisen kuulumisen ja omanarvon tunteet tai oman korkeakoulun merkitys itseymmärryksen tuottajana ja uusintajana.

Saamelaisten tuleminen kansadiskurssiin on tuottanut toimivan proseduurin organisoida poliittinen järjestäytyminen ja argumentaatio. Tätä proseduuria toistamalla on saavutettu kansaksi, kansamuotoiseksi poliittiseksi subjektiksi tuleminen sekä symbolitasolla että monien käytäntöjen muodossa. Saamen kansa tulee todelliseksi, ”toteutuu”, eli tulee olevaksi kansatekojen ja -käytäntöjen suorittamisen kautta (vrt. Lempiäinen 2002, 22). Kansan tuottaminen ja ylläpitäminen näyttäytyy siis performatiivisena eli toisteisena ja todellisuutta sekä tietynlaista kollektiivista subjektuutta tuottavana ja rajaavana. Kansojen maailmassa saamelaiset ovat kuitenkin aivan erityinen kansa: käsitystä saamelaisista kansana vahvistaa saamelaisten asema alkuperäiskansana.

Saamelainen alkuperäiskansa

Saamelaisten liittymistä maailmanlaajuiseen alkuperäiskansaliikkeeseen ja sitä seurannutta saamelaisten tunnustamista alkuperäiskansaksi voidaan pitää tähänastisen saamelaisen etnopolitiikan merkittävimpanä siirtymänä. Saamelaiset ovat siirtyneet lokaalista globaaliin. Saamelaisten nykyinen asema sekä valtioiden sisällä että kansainvälisesti perustuu nimenomaan saamelaisten statukseen alkuperäiskansana. Saamelaiset ovat Euroopan unionin ainoa alkuperäiskansaksi tunnustettu kansa. Suomen perustuslaki tunnistaa saamelaiset alkuperäiskansaksi, jolla on oma kieli ja kulttuuri.⁷ Saamelaisilla alkuperäiskansana on Suomessa kulttuuri-itsehallinto, jota toteuttaa saamelaisten edustuksellinen parlamentti, saamelaiskäräjät. Nykyinen saamelainen etnopolitiikka onkin ensisijaisesti saamelaisen alkuperäiskansan politiikkaa.

Maailmassa on tuhansia alkuperäiskansoja, jotka eroavat toisistaan kulttuurisesti, sosiaalisesti, taloudellisesti ja poliittisesti monin tavoin. Alkuperäiskansoille on olemassa kuitenkin määritelmiä, jotka pyrkivät löytämään ja tuottamaan tälle moninaisuudelle yhteiset, määriteltävissä olevat piirteet. Tärkeimpinä alkuperäiskansojen määritelmänä pidetään Kansainvälisen työjärjestön ILO:n vuoden 1989 yleissopimuksen nro 169 (ILO169-sopimus) määritelmää, joka koskee itsenäisten maiden alkuperäis- ja hei-

mokansoja, sekä niin sanotussa Cobo-raportissa (Martinez-Cobo 1986) olevaa alkuperäiskansan määritelmää. ILO169-sopimuksessa määritellään alkuperäiskansa seuraavasti:

1. Tämä sopimus koskee:

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 alkuperäiskansoina, 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 instituutionsa.

2. Määriteltäessä ryhmät, joihin tämän yleissopimuksen määräyksiä sovelletaan, on olennaisena perusteena pidettävä sitä, että kansa pitää itseään alkuperäis- tai heimokansana.

Suomen saamelaiset katsotaan alkuperäiskansaksi määritelmän kohdan b) perusteella (Myntti 1997). Kansainvälisoikeudellisesti alkuperäiskansa viittaa siis väestöön, joka on asuttanut alun perin yksin aluetta, jonka etniseltä taustaltaan vieras väestö on sittemmin ottanut haltuunsa. Näin alkuperäiset asukkaat ovat jääneet vähemmistöön tai joutuneet muuttoin heikompaan asemaan, mutta ovat silti säilyttäneet perinteisen kulttuurinsa ja elämäntapansa. (Hakapää 2003, 175–179.) Myös kansan alisteinen asema suhteessa valtayhteiskuntaan on tärkeä alkuperäiskansan määre (esim. Martinez-Gobo 1986).

Alkuperäiskansana saamen kansa on erilaisten kansainvälisten sopimuksien ja muun kansainvälisoikeudellisen säännösten subjekti. Alkuperäiskansoilla on oikeus itsemääräämiseen, mikä perustuu yleisiin ihmisoikeusasiakirjoihin ja alkuperäiskansojen itsemääräämisen kannalta tärkeisiin asia-

kirjoihin, kuten YK:n alkuperäiskansojen oikeuksien julistukseen (2007).⁸ Sekä ILO169-sopimus että YK:n alkuperäiskansojen oikeuksien julistus tunnustavat alkuperäiskansojen erityiset oikeudet perinteisiin asuinalueisiinsa ja niiden luonnonvaroihin. Nämä sopimukset myös edellyttävät valtioiden ryhtyvän erityistoimenpiteisiin muun muassa alkuperäiskansojen kulttuurin, kielen ja ympäristön suojelemiseksi. (ILO169-sopimus; YK:n alkuperäiskansojen oikeuksien julistus.)

Saamelaisten alkuperäiskansa-asetusta seuraa, että globaalit merkitykset ja käytännöt, alkuperäiskansadiskurssi, tuodaan paikalliseen todellisuuteen. Saamelaisten poliittinen järjestäytyminen sekä saamelaisten institutionalisoitu asema Suomen valtiossa perustuvat saamelaisten statukseen alkuperäiskansana. Saamelaiset eivät ole pelkästään subjekti globaalissa alkuperäiskansajärjestelmässä, vaan myös alkuperäiskansasubjekti valtioiden puitteissa ja paikallisesti. Saamelaiskäräjien kertomuksessa vuodelta 2006 kirjoitetaan:

***Saamelaiset alkuperäiskansana.** Huolimatta yhtäläisyyksistä vähemmistöjen kanssa alkuperäiskansat eroavat kansainvälisten sopimusten mukaan vähemmistöistä seuraavissa suhteissa. Alkuperäiskansalla on historiallinen, nykyaikaan jatkunut erityinen suhde tietyn alueen maahan ja luonnonvaroihin omaleimaisen kulttuurimuotonsa ja elämäntapansa perustana. Alkuperäiskansa on myös säilyttänyt omia perinteisiä instituutioitaan kuten kolttasaamelaiset kyläkoukousensa. Kun vähemmistöoikeudet on tavallisesti muotoiltu yksilön oikeuksiksi, ovat alkuperäiskansaoikeudet suuressa määrin yhteisöllisiä, kansalle kuuluvia oikeuksia. Alkuperäiskansalle erityisesti kuuluva oikeus on itsemääräämisoikeus. Saamelaisten oikeuksien yhteisöllinen luonne ja saamelaisten itsehallinto ilmenevät suoraan perustuslaistamme, maankäyttöoikeudet ja saamelaisten perinteiset instituutiot puolestaan perustuslain perusteluista.”*

Sitaatti sisältää pääelementit alkuperäiskansaa määrittävistä piirteistä. Kirjoitus on myös hyvä esimerkki saamelaisuuden tuomisesta alkuperäiskansadiskurssiin, jolloin saamelaisten erityislaatuisuus esitetään nimenomaan alkuperäiskansan viitekehiksessä. Saamelaisilla alkuperäiskansana on erityinen

suhde maahan ja luontoon, tähän suhteeseen pohjautuva omaleimainen kulttuuri ja elämäntapa sekä omat perinteiset instituutiot. Konkreettinen seuraus saamelaisten alkuperäiskansa-asetusta ovat kansainvälisoikeudellisesti määritellyt oikeudet, joiden toteutumisen katsotaan mahdollistavan saamelaiskulttuurin ja saamelaisen elämäntavan säilymisen, saamelaisten säilymisen omana ja omaleimaisena alkuperäiskansana. Oikeudet myös määrittävät valtion positiota suhteessa saamelaisiin: valtiolla on velvollisuus järjestää alkuperäiskansan asiat oikeuksien edellyttämällä tavalla – tämä on kirjattu myös Suomen perustuslakiin.

Sitaatissa toistetaan alkuperäiskansaan liitettyjä elementtejä saamelaisuuden yhteydessä. Tämä on tapa, saamelainen etnopolitiittinen käytäntö, miten saamelaiset tavallisesti kuvataan saamelaisten poliittisissa tai virallisissa dokumenteissa ja esityksissä. Koska saamelaisten asema Suomessa perustuu alkuperäiskansa-asetukseen, on saamelaispolitiikka pitkälle juuri alkuperäiskansapolitiikkaa. Saamelaista poliittista toimijuutta rakennetaan toistamalla alkuperäiskansan merkityksiä: saamelaisuus tuodaan alkuperäiskansadiskurssiin. Jos monella tapaa moninainen saamen kansa tai pelkästään Suomen alueen saamelaisryhmä tulee määriteltyksi erityisten historiallisesti ja globaalisti määriteltyjen alkuperäiskansakriteerien mukaan, on tällä vaikutuksensa sekä siihen, millä tavalla saamelaista toimijuutta rakennetaan ja saamelaispolitiikkaa toteutetaan että myös siihen, millä tavalla saamelaisidentiteettejä ja saamelaisuuden rajoja ”hallinnoidaan”.

Ehkä tärkein saamelaista alkuperäiskansapolitiikkaa säätelevä kysymys on saamelaisten maa-oikeudet ja niiden puuttuminen. Oikeuksia maahan pidetään alkuperäiskansojen tärkeimpinä oikeuksina, koska niiden nähdään parhaiten takaavan alkuperäiskansan säilymisen ja elämäntavan jatkumisen. Saamelaiskäräjien vuoden 1998 kertomuksessa kirjoitetaan:

Suomi ei ole voinut ratifioida ILO:n alkuperäiskansasopimusta n:o 169, koska saamelaisten maahan, veteen, luonnonvarojen käyttöön ja perinteisiin elinkeinoihin liittyvät ihmisoikeudet alkuperäiskansana eivät vielä konkretisoidu lainsäädännössä sopimuksen määräysten mukaisesti. Erityisesti saamelaisille tunnustettava perinteisten maiden omistus- ja hallintaoikeus (artikla 14) on ollut esteenä sopimuksen ratifiointille [...].

Saamelaiskäräjien raportissa *Saamelaisten kulttuuri-itsehallinnon kehittäminen* (2006) kirjoitetaan saamelaisten alkuperäiskansa-asemaan pohjautuvan itsemääräämisen tilasta Suomessa:

Huomionarvoista on, että alkuperäiskansoille erityisen tärkeän resurssiulottuvuuden kohdalla saamelaisten itsehallinto toteutuu Suomessa yhä kaikkein alimmalla tasolla.

Saamelaiskäräjien pitkäaikainen puheenjohtaja Pekka Aikio on pitänyt saamelaisen alkuperäiskansan maa- ja alueoikeuksien ratkaisua yhtenä tärkeimmistä saamelaispoliittisista kysymyksistä ja samaa linjaa jatkaa saamelaiskäräjien nykyinen puheenjohtaja Klemetti Näkkäläjärvi (esim. Näkkäläjärvi 2008). Suomessa saamelaisten maa- ja alueoikeuskysymystä ei ole kyetty ratkaisemaan, vaikka maa- ja alueoikeudet ovat olleet useiden selvityksien ja tutkimuksien kohteena.

Saamelaisten alkuperäiskansa-asemaan liittyvä maa- ja alueoikeuksien esilläpito ei kuitenkaan nauti varauksetonta kannatusta kaikkien saamelaisten keskuudessa. Maakysymysten on nähty esimerkiksi saavan liikaa painoarvoa kieli- ja kulttuuriasioiden kustannuksella. Ratkaisematon maakysymys näyttää myös rajoittavan saamelaiskäräjien toimintaa ja näin itse asiassa saamelaisten poliittista toimintaa saamelaisten elinolojen ja kulttuuri-itsehallinnon parantamiseksi. Saamelaismies kertoo:

...näitä kaikkia asioita niinkö alettiin peilamaan sieltä maanomistus- ja hallinnan näkökulmasta... että tuota lähetään siitä että tätä alkuperäiskansa-asiaa ja ILO-sopimusta ei ole hyväksytty ja alkuperäiskansa-asioita ei ole järjestetty, niin sen takia ei voida antaa muuta kuin kielteisiä lausuntoja suunnilleen kaikista asioista. Että se niinkun haittaa semmosta oikeata asioiden ajamista, että ollaan kiinni siinä maanomistuskysymyksessä niin tiukasti. Se ei niinkun edistä tätä asiaa yhtään, vaan se niinkun polkee paikallaan koko ajan. Mikään homma ei niinkun kulje, vaikka tuota ihan vilpittömästi on valtiolaki, lainsäätäjälläki ollu halu edistää asioita, mutta siihen ollaan juututtu siihen maanomistushankkeeseen. (Haastattelu 4.)

Alkuperäiskansan oikeuksien toteutumattomuus näyttää kahlitsevan saamelaiskäräjiä, rajoittavan saamelaisasioiden edistämistä käytännössä. Koska

saamelaisten maakysymys on ratkaisematta, saamelaiskäräjät ei voi periaatteellisesti tehdä muuta kuin ottaa kielteisen kannan erilaisiin saamelaisaluetta koskeviin hankkeisiin. Saamelaisten maa- ja alueoikeudet ja ILO169-sopimuksen ratifiointi rakentuvat alkuperäiskansadiskurssissa välttämättömyytenä, koska alkuperäiskansan kansainvälisoikeudellisesti määritellyn aseman ja oikeuksien ei katsota toteutuvan ilman kyseisen sopimuksen ratifiointia. Saamelaisessa alkuperäiskansaisessa etnopolitiikassa kuuluu vaatia maita, koska alkuperäiskansalla on niihin oikeus, joka tuottuu alkuperäiskansaa määrittävänä normina: alkuperäiskansaa ei voi määritelmällisesti ollakaan ilman maasidosta. Näin virallisen saamelaispolitiikan eetos on ytimeltään kansainvälisestä oikeudesta merkityksensä saavaa taistelua oikeuksien puolesta.

Alkuperäiskansan asema on siis myös normatiivinen asema, joka edellyttää tietynlaista politiikkaa. Näin alkuperäiskansa-aseman tuottama valta on diskurssin pakottavaa valtaa: ollakseen (uskottava) alkuperäiskansa on toimittava kuin alkuperäiskansa, toistettava yhä uudelleen alkuperäiskansan merkityksiä. Tällä tavoin rakennetaan kollektiivista alkuperäiskansasubjektuutta ja tahtoa; diskurssi tuottaa ilmiön, jota se toteuttaa ja reguloi. Tästä seuraa, että alkuperäiskansalla, saamelaisilla, on itse asiassa melko vähän liikkumatilaa poliittisen toimijuuden rakentamisessa. Lisäksi tämä vaikuttaa politiikan toteuttamiseen käytännön tasolla – saamelaiskäräjiä näyttää sitovan sekä saamelaisten institutionalisoitu asema alkuperäiskansana että tämän aseman toteuttamisen keskeneräisyys juuri toteutumattomien maa- ja alueoikeuksien muodossa.

Perinteisen luonnollinen alkuperäiskansa

Reetta Toivanen (2004, 118) on tuonut esille, kuinka alkuperäiskansojen on vastattava kansainvälisen, erityisesti länsimaisten organisaatioiden (YK, ILO, EN) laatimien sopimuksien esittämiin identiteetti- ja oikeusvaateisiin saadakseen kansainvälisoikeudellisen tunnustuksen alkuperäiskansana. Eräs tällainen vaatimus on, että ollakseen alkuperäiskansa täytyy kyseisen etnisen ryhmän elämäntavan olla traditionaalinen ja autenttinen (mt.). Saamelaispolitiikassa traditionaalisuus ja autenttisuus hahmottuvat yleensä porona ja poronhoitona. Saamelaiskäräjien entinen puheenjohtaja Pekka Aikio on

todennut (Image1/2008), että Suomen saamelaisen poliittiset nykyaikaiset voidaan kiteyttää kahteen asiaan: poroihin ja maanomistukseen. ”*Kaikki muu on kiinni niistä*”, Aikio sanoo ja jatkaa:

Poro on niin keskeinen asia, että mietin sitä joka päivä. Poronhoito on ainoa todellinen kytkentä, joka meillä on jäljellä perinteiseen saamelaiskulttuuriin. (Image 1/2008)

Poronhoidolla on saamelaisille suuri kulttuurinen ja symbolinen merkitys, koska sitä pidetään tyypillisimpänä saamelaisena elämäntapana (ks. esim. Mathisen 2004, 19). Alkuperäiskansanäkökulmasta poronhoito on tärkeä perinteisyyden ja alkuperäiskansan luonnonläheisen elämäntavan ja luontosuhteen osoittajana ja ylläpitäjänä. Kuten Mathisen (mt.) pohtii, on poronhoidosta luonnonläheiseksi mielletynä elämäntapana tullut alkuperäiskansan perinteisyyden, tasavertaisuuden, harmonian, henkisyys ja ekologisen luontosuhteen symbolinen ilmaus.

Sinänsä onkin erittäin tärkeää, että on vielä olemassa perinteiseksi ymmärretty elämänmuoto, jonka nähdään kannattelevan erityisen vahvasti saamelaisista kulttuuria. Voidaan kuitenkin kysyä, kenen perinteistä saamelaiskulttuuria poronhoito on – kaikki saamelaisethan eivät ole harjoittaneet eivätkä harjoita poronhoitoa. Toiseksi voidaan pohtia, kuinka ohueksi saamelaisuus typistyy, jos poronhoito nähdään ainoana kytkentänä perinteiseen saamelaiskulttuuriin ja saamelaiskäräjien poliittisen toiminnan päätavoitteeksi maa- ja metsäoikeuksien lisäksi. Kenen ehdoilla tällöin toimitaan ja kenen näkemykset jäävät pimentoon? Seuraava sitaatti on mielipidekirjoituksesta, jossa kritisoidaan maankäytön järjestämistä kulttuurin suojelemiseksi niin kuin kirjoittaja on saamelaisista maa- ja metsäoikeuksia pohtineen ns. Pokan toimikunnan maa- ja metsäoikeuksien⁹ tulkinut:

Kulttuurin pitäminen tärkeimpänä oikeuksia jaettaessa ei voi olla oikein, koska ihmisten on myös eletävä ja eläminen Utsjoen korkeudella vaatii aktiivista toimintaa luonnossa, luontohan on kuitenkin tärkein tekijä sekä matkailussa että poronhoidossa. (Lapin Kansan 14.7.2001.)

Mikäli alkuperäiskansan maasuhteet ja elinkeinot tuottavat alkuperäiskansan perinteiseen kulttuuriin vahvasti kietoutuneina käytäntöinä, haastavat ”moderni” maankäyttö ja elinkeinot kuten matkailu,

metsäteollisuus, kaivosteollisuus – tai modernina nähty *porotalous* perinteisen paimentolaisen poronhoidon sijaan – alkuperäiskansan maasuhteita tai eivät mahdu sen puitteisiin. Tästä seuraa, että mikäli saamelaisen alkuperäiskansan oikeudet maahan halutaan järjestää siten, että suojellaan alkuperäiskansan *alkuperäiskulttuuria*, voi esimerkiksi saamelaisen metsurin tai saamelaisen matkailuyrittäjän asema olla alkuperäiskansakontekstissa ongelmallinen. Esimerkiksi Inarin alueella pitkään jatkuneet kiistat maankäytön suhteen¹⁰, jossa vastakkain ovat poromiehet poroelinkeinoista puolesta osin ympäristöjärjestö Greenpeacen tukemana ja saamelaisia myös työllistävä Metsähallituksen metsäpolitiikka, voidaan nähdä kamppailuna alkuperäiskansan (yksittäisten) jäsenten oikeuksista maahan. Näin kansan oikeus maahan ja sitä koskettava poliittinen liikehdintä voivat tulla yksilötasolle aiheuttaen ”veljesriitojen”¹¹ lisäksi hierarkioita saamelaisien keskuuteen: toiset edustavat alkuperäiskansaa paremmin kuin toiset, poromiehet edustaa paremmin alkuperäiskansaa kuin metsuri.

Tällä tavalla perinteisyys ja luonnonläheisyys muodostuvat saamelaispolitiikan reunaehdoiksi ja perustaviksi rajoituksiksi: alkuperäiskansaa sekä tuottaa ajatusta perinteisistä toimintatavoista, arvoista ja kulttuurista että edellyttää niiden olemassaoloa. Perinteisyys erottaa alkuperäiskansan muista kansoista; lisäksi alkuperäiskansojen suojeleminen tähtää nimenomaan kansan perinteisen elämänmuodon suojelemiseen, johon liitetään olennaisena osana luonnonläheisyys. Suomessa saamelaisien tunnus-tettuun asemaan alkuperäiskansana perustuvat lait tähtäävät nimenomaan perinteisenä saamelaisuutena ymmärretyin saamelaiskulttuurin suojelemiseen, jolloin perinteiseksi kulttuuriksi katsotaan myös saamelaisien luontosuhdetta ylläpitävät perinteiset elinkeinot poronhoito, kalastus ja metsästyminen (HE 309/93 vp).

Onkin kysyttävä, mitä seuraa ja mitä suljetaan pois, jos saamelaisen alkuperäiskansan perinteisyyttä ja luonnonläheisyyttä ylläpidetään tietyn kulttuurimuodon ja elinkeinon kautta. Esimerkiksi Mathisen (2004, 25) kuvailee, kuinka monet tutkijat, poliitikot, ympäristöjärjestöt ja tavalliset ihmiset kyseenalaistavat saamelaisen poronhoidon asemaa ekologisenä elämäntapana¹². Tämä tuottaa diskursiivisen kentän, jossa kuvaukset ekologisista, luonnollisista saamelaisista kyseenalaistuvat. Tästä seuraa, että saamelaisien ja luonnon välinen suhde tulee

kertoa yhä uudelleen ja uudelleen, jotta se olisi voimassa. Tästä seuraa myös, että elementit, jotka voidaan kytkeä enemmistökulttuuriin tai modernisatioon, tulevat mahdollisiksi saamelaisuuden yhteydessä. (Mt., 26.) Alkuperäiskansadiskurssiin kuuluva perinteisyyden ja luonnonläheisyyden vaade voikin muodostua saamelaispolitiikan toteuttamista sääteleväksi normiksi, joka laajalti reguloi saamelaisia etnopolitiittisia käytäntöjä.

Alkuperäiskansan kategoria on siis asema, joka sekä valtaistaa saamelaisia ryhmänä ja yksilöinä, mutta myös säätelee saamelaisena olemista eli asettaa rajoja saamelaiselle toimijuudelle ja sille, mitä on mahdollista sanoa saamelaisista. Alkuperäiskansan asema tuottaa tietynlaista perinteisyyteen ja luonnonläheisyyteen rakentunutta saamelaisuuden konstruktiota, joka ei ole todellisuutta monenkaan nykysaamelaisen kohdalla. Butler (1997) korostaa, että toimijaksi tultuaan subjekti uudelleen tuottaa sitä valtaa, joka on tehnyt hänestä subjektin. Saamelaisilla on tärkeä rooli sekä alkuperäiskansaliikkeessä että yleisemmin alkuperäiskansamerkityksien uudelleen tuottamisessa. Prosessi on siis kaksisuuntainen: saamelaiset tunnustettuna alkuperäiskansana toistavat toiminnassaan ”alkuperäiskansaprozeduuria”, jotta tulevat tunnistetuiksi ja subjektiksi tämän diskurssin ja alkuperäiskansakäytäntöjen puitteissa. Toisaalta saamelaiset samalla luovat ja uudelleen tuottavat alkuperäiskansan merkityksiä ja alkuperäiskansadiskurssia, millä on vaikutuksensa saamelaisyhteiskuntaan ja sen sisäiseen dynamiikkaan. Näin tuotetaan yhtenäistä saamelaista alkuperäiskansaista identiteettiä ja subjektiutta, jota kuvaavat tietyt alkuperäiskansaisuuteen olemuksellisesti liitetyt piirteet kuten erityisen harmoninen suhde luontoon ja siihen perustuva kulttuuri ja elämäntapa, kolonisaation ja assimilaation aiheuttama uhriutumisen sekä kollektiivisuus ja historiallinen jatkuvuus.

Lopuksi

Olen artikkelissani tarkastellut saamelaisia diskursiivisia ja etnopolitiittisia käytäntöjä, joilla saamelaiset tuotetaan yhtenä kulttuurisesti yhtenäisenä kansana ja alkuperäiskansana. Olen tuonut esille, että saamelaisuus on muodostunut nykyisenlaiseksi ykseydeksi kansa- ja alkuperäiskansadiskurssien kautta, mistä on seurannut näiden diskurssien määrittämien ja tuottamien instituutioiden ja käy-

täntöjen rakentaminen. Saamelaiset poliittisena subjektina ovat toisin sanoen alkaneet toistaa ”kansa- ja alkuperäiskansaprozeduureja” eli kansalle ja alkuperäiskansalle ominaisia toimintamalleja ja diskursseja poliittisessa organisoitumisessaan ja toiminnassaan.

Tänä päivänä voidaankin puhua saamelaisdiskurssista, joka tarkoittaa politisoitumiskehityksen myötä vakiintunutta tapaa ymmärtää, nähdä, tulkita ja esittää saamelaisuus. Saamelaisdiskurssi on eräänlainen tieto-valta-järjestelmä, vallan järjestys, jonka diskursiiviset käytännöt säätelevät, miten ja mitä saamelaisuudesta tulee puhua ja mitä ei: mikä on ymmärrettävää puhetta saamelaisuuden kontekstissa. Tämä tarkoittaa, että saamelaisuus, joka on olemassa diskursseina, käytäntöinä, instituutioina ja saamelaisina yksilöinä, voidaan nähdä moniulotteisena vallan verkostona, joka tuottaa ja ylläpitää sitä, minkä ymmärrämme saamelaisuutena, mutta samalla myös rajoittaa vaihtoehtoisia saamelaisuuden esittämisen, kokemisen ja saamelaisuudesta puhumisen mahdollisuuksia.

Saamelaisdiskurssin vakiintunut tapa käsittää ja esittää saamelaisuus on kategorisoida saamelaiset yhdeksi etnisesti erityiseksi kansaksi ja alkuperäiskansaksi. Näin yksi saamen kansa ja alkuperäiskansa ovat saamelaisdiskurssin diskursiivisia käytäntöjä, joilla tuotetaan tietoa saamelaisuudesta, joiden puitteissa saamelaisuudesta voidaan puhua ja joilla saamelaisuutta määritellään. Väitänkin, että nykyisenlainen yhden kansan ja alkuperäiskansan ajatukseen vahvasti perustuva ja sen varaan rakentuva saamelaisdiskurssi, joka valtaistaa saamelaisia yleisesti ja yksilötasolla, tuottaa sekä tietynlaista saamelaiskäsitystä ja -identiteettiä että tietynlaista saamelaissubjektiutta. Samalla saamelaisdiskurssi sulkee ulos saamelaisuuden historiallista moninaisuutta, moniarvoisuutta ja saamelaisuuden monenlaisen kokemisen mahdollisuuksia. Kun saamelaiset kategorisoidaan kansaksi tai alkuperäiskansaksi, saamelaisuus tuodaan näiden vakiintuneiden diskurssien piiriin, jotka mahdollistavat saamelaisuuden näkemisen ja saamelaisuudesta puhumisen tietyllä tavalla. Näin etnopolitiittinen ja diskursiivinen käytäntö on performatiivinen teko, joka tuottaa tietynlaista todellisuutta ja toimijuutta, mutta samalla rajoittaa muita mahdollisuuksia toimia ja nähdä todellisuus.

Nykyinen saamelaisdiskurssi tuottaa vahvasti ajatusta siitä, että kaikkia erilaisia saamelaisryhmiä ja yksilöitä yhdistää sama historia, kulttuuri, kokemuk-

set, identiteetti ja tulevaisuus. Kun monikulttuurinen saamelaisuus ja saamelaisryhmä esitetään yhtenä samuutena, joka lukitaan tiettyihin olemuksellisiin tuotettuihin tunnusmerkkeihin, ei saamelaista moninaisuutta ja moniarvoisuutta aina enää tunnisteta. Tällainen saamelaisuutta essentialisoiva ja ryhmäytävä strategia juontaa juurensa paljolti saamelaisten historiaa ja varsinkin lähimenneisyyttä varjostavista valtaväestöjen kolonialistisista intresseistä, joihin liittyy muun muassa valtioiden harjoittamaa voimakasta assimilaatiopolitiikkaa, jonka tarkoituksena on ollut sulauttaa saamelaiset osaksi valtayhteiskuntia. Saamelaisten poliittiseksi subjektiksi tuleminen onkin merkittävä tekijä saamelaisyhteiskunnan dekolonisaatiossa eli kolonialistisista rakenteista ja ajattelumalleista vapautumisessa.

Myös saamentutkimus on tärkeä osa saamelaisyhteiskunnan dekolonisaatiota, jolloin saamelaisten omia näkökulmia tuodaan saamelaisia koskevan tieteellisen keskustelun keskiöön ja sanoudutaan irti valtaväestöjen luomista saamelaisuuden stereotyyppioista ja representaatioista. Dekolonisaatioon liittyvä omien näkökulmien ja intressien sekä saamelaisten ja valtaväestön vastakkainasettelun korostaminen saattaa kuitenkin johtaa siihen, että asetetaan tietynlainen saamelaisyhteisö ja -yksilö. Tietynlainen käsitys saamelaisista ja saamelaisuudesta, eli että saamelaiset ovat yksi kulttuurisesti yhtenäinen kansa ja perinteisen luonnonläheinen alkuperäiskansa, otetaan annettuna. Toisin sanoen saamelaisuuden poliittinen projekti saattaa alkaa hallita tulkintaa. Vaikka tarkoituksena olisi purkaa saamelaisia ja saamelaisyhteiskuntaa koskettavia kolonialistisia rakenteita, saamelaisuuden stereotyyppioita tai tarkastella saamelaisyhteiskuntaa ja sen kehitystä kriittisesti, saattavat ne vertautua siihen, minkä ymmärretään olevan saamelaisuutta aidoimillaan: saamelaisuus essentialisoituu.

Artikkelissani olen pyrkinyt osoittamaan, että keskittymällä vallan operaatioihin, jotka tuottavat ja ylläpitävät ryhmää sekä määrittävät saamelaisen subjektuuden kriteerit ja ehdot voidaan pyrkiä lähtökohtaisesti välttämään essentialisoivia esioletuksia.¹³ ja analyttistä ryhmäyttämistä. Huomio kiinnittyy tällöin käytäntöihin ja diskursseihin, joilla todellisuutta tuotetaan ja ylläpidetään. Näin myös haastetaan normaalina, yleisenä, yhtenäisenä ja yhteisenä pidettyä saamelaisuutta. Etninen ryhmä, saamelaiset, näyttäytyy kysymyksenä vallasta.

Performatiivisuuden kantava ajatus on, että tekijä konstituoituu teossa. Kuitenkin se, millaiseksi tekeminen muodostuu, ei ole koskaan täysin ennalta määrättyä, koska performatiivisuuden mukaan identiteetit ja subjektuudet perustuvat toistoon eivätkä mihinkään jähmeään olemukseen. Perustahakuisuuden ja alkuperäisten identiteettien vierastaminen onkin performatiivisuuden teorian potentiaali, joka avaa uusia näkökulmia ja vaihtoehtoja etnisyytutkimuksen ja varsinkin politisoituneen etnisyyden keskeisiin ongelma-kohtiin. (Performatiivisuuden käytöstä etnisyytutkimuksissa ks. esim. Bell 1999; Fortier 1999; Huttunen 2005.) Vallan toimintana performatiivisuuden voi nähdä poliittisena, sosiaalisena, kulttuurisena ja psykologisena prosessina, jossa itse kiinnitetään maailmaan. Se on olevaksi tulemisen prosessi, joka tarkoittaa oman paikan löytämistä monikulttuurisessa ja sukupuolittuneessa moni-identiteetisessä maailmassa: identiteetti löytää kodin ja sen ”kantaja” – oli hän/se sitten yksilö tai yhteisö – tulee yhteiskunnallisesti hyväksytyksi ja tunnustetuksi.

Tärkein performatiivisuuden anti on toimijuuden mahdollisuuden esiin tuominen. Yksilöt ja ryhmät haluavat tulla subjekteiksi eli mukautua diskurssin määrittämiin toimijuuden edellytyksiin ja näin tulla tunnustetuksi ja pystyviksi toimijoiksi. Kansa- ja alkuperäiskansasubjektiksi tuleminen, vaikkakin se on edellyttänyt ja edellyttää diskurssiin mukautumista, on raivannut tilaa saamelaiselle toimijuudelle. Kansa- ja alkuperäiskansasubjektina saamelaiset ovat pystyviä tekijöitä, jotka toiminnallaan eivät pelkästään ole saaneet omaa asemaansa parannettua, vaan ovat saaneet aikaan merkittäviä muutoksia myös valtakulttuurin symbolisessa järjestyksessä.

LÄHTEET

- Aikio, Pekka. 2005. *Puhe pohjoismaisen saamelaissopimuksen luovutustilaisuudessa* 16.11.2005. (http://www.ihmisoikeusliitto.fi/toiminta/saamelaiset/Pekka%20Aikion%20puhe%2016_11_2005.pdf.) Luettu 3.4.2009.
- Aikio, Pekka & Martin Scheinin (toim.). 2000. *Operationalizing the Right of Indigenous Peoples to Self-Determination*. Turku: Institute for Human Rights, Åbo Academi.
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Austin, John. L. 1962. *How to do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Bell, Vikki. 1999. *Performativity and Belonging: An Introduction*. Teoksessa Vikki Bell (toim.) *Performativity and Belonging*. London: Sage, 1–10.

- Brantenberg, O. Terje. 1999. Paradise Lost – Anthropological and Indigenous knowledge. Teoksessa Lisbet Holtedahl, Siri Gerrard, Martin Njeuma & Jean Boutrais (toim.) *The Power of Knowledge: From the Arctic to the Tropics*. Paris, Karthala, 255–285.
- Brubaker, Rogers. 2002. Ethnicity without Groups. *Archives Européennes de Sociologie*, XLIII:2, 163–189.
- Brubaker, Rogers, Loveman, Mara & Peter Stamatov. 2004. Ethnicity as Cognition. *Theory and Society* 33, 31–64.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge.
- Butler, Judith. 1993. *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*. London: Routledge.
- Butler, Judith. 1997. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford California: Stanford University Press.
- Butler, Judith. 2006. *Hankala sukupuoli*. Helsinki: Gaudeamus.
- Chaloupka, William. 1993. Suppose Kuwait's Main Product was Broccoli. Teoksessa Frederick Dolan & Thomas Dunn (toim.) *Rhetorical Republique*. Amherst: University of Massachusetts Press, 201–225.
- De Lauretis, Theresa. 1991. Queer-Theory: Lesbian and Gay Sexualities. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 3:2, iii–xviii.
- Eidheim, Harald. 1971. *Aspects of Lappish Minority Situation*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Eidheim, Harald. 1997. Ethno-Political Development among the Sami after World War II. Teoksessa Harald Gaski (toim.) *Sami Culture in a New Era. The Norwegian Sami Experience*. Karasjok: Davvi Girji OS, 29–61.
- Enbuske, Matti. 2006. *Asutuksen ja maankäytön historia keskisessä Lapissa ja Enontekiöllä 1900-luvun alkuun*. Lapinmaan maaoikeudet. Oikeusministeriön julkaisu 6, Helsinki: Edita Prima.
- Foucault, Michel. 1980. *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977 by Michel Foucault*. Teoksessa Colin Gordon (toim.) New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel. 1999. *Seksuaalisuuden historia*. 3. painos. Helsinki: Gaudeamus.
- Fortier, Anne-Marie. 1999. Re-membering Places and the Performance of Belonging(s). Teoksessa Vikki Bell (toim.) *Performativity and Belonging*. London: Sage, 41–64.
- Hakapää, Kari. 2003. *Uusi kansainvälinen oikeus*. Helsinki: Talentum.
- Hall, Stuart. 1999. *Identiteetti*. Toim. Mikko Lehtonen & Juha Herkman. Tampere: Vastapaino.
- Hall, Stuart. 2003. Kulttuuri, paikka, identiteetti. Teoksessa Mikko Lehtonen & Olli Löytty (toim.) *Erilaisuus*. Tampere: Vastapaino, 85–128.
- HE 309/1993 vp. Hallituksen esitys eduskunnalle perustuslakien perusoikeussäännösten muuttamisesta. (<http://www.finlex.fi/fi/esitykset/he/1993/19930309>.) Luettu 3.4.2009.
- Hekanaho, Pia Livia. 2006. *Yhden äänen muutokuvia. Queer-luentoja Marguerite Yourcenarin teoksista*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Hiltunen, Mauno. 2006. *Maaailma maailmojen välissä. Enontekiön asukkaat, elinkeinot ja maankäyttö 1550-1808. Lapinmaan maaoikeudet*. Oikeusministeriön julkaisu 2006: 5. Helsinki: Edita Prima.
- Huttunen, Laura. 2005. Etnisyys. Teoksessa Anna Rastas, Laura Huttunen & Olli Löytty (toim.) *Suomalainen vieraskirja. Kuinka käsitellä monikulttuurisuutta*. Tampere: Vastapaino, 117–161.
- ILO169-sopimus (1989/ hyväksytty 1991) ILO Convention No. 169 concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries. (<http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/62.htm>.) Luettu 3.4.2009.
- ILO169-sopimus suomeksi. Työministeriö: Suomen ILO-neuvottelukunta, kansainvälisen työjärjestön ILO:n yleissopimukset (http://www.mol.fi/mol/fi/99_pdf/fi/05_kansainvalisyys/02_ilo_yleissopimukset.pdf.) Luettu 3.4.2009.
- Joona, Juha. 2006. *Entisiin Tornion ja Kemin lapinmaihin kuuluneiden alueiden maa- ja vesioikeuksista*. Juridica Lapponica 32. Rovaniemi: Lapin yliopisto/arkkinen keskus/Pohjoisen ympäristö- ja vähemmistöoikeuden instituutti.
- Juvonen, Tuula. 1993. Kurittomat kokemukset. Queer studies haasteena lesbotutkimukselle. *Tiede & edistys*, 18:4, 277–283.
- Karkulehto, Sanna. 2007. *Kaapista kaanoniin ja takaisin. Johanna Sinisalonen, Pirkko Saision ja Helena Sinervon teosten queer-poliittisia luentoja*. Acta Universitatis Ouluensis Humaniora, Oulu: Oulun yliopisto.
- Kaskisaari, Marja. 1996. Kyseenalainen teoria. Homo- ja lesbotutkimuksen tila. *Sociologia* 33:2, 114–121.
- Kolehmainen, Marjo. 2009. Performatiivista politiikkaa: sukupuoli ja väkivalta puolustusvoimien mainoskampanjaa kritisoivassa vastamainonnassa. *Naistutkimus* 1/2009, 22–33.
- Kramvig, Britt. 2005. The Silent Language of Ethnicity. *European Journal of Cultural Studies*, 8:1, 45–64.
- Kulunych, Jessica. 1997. Performing Politics: Foucault, Habermas and Postmodern Participation. *Polity*. Winter, 315–346.
- Lehtola, Veli-Pekka. 1997. *Saamelaiset: historia, yhteiskunta, taidet*. Inari: Kustannus-Puntsi.
- Lehtonen, Mikko. 2004. Suomi on toistettava maata. Teoksessa Mikko Lehtonen, Olli Löytty & Petri Ruuska (toim.) *Suomi toisin sanoen*. Tampere: Vastapaino, 121–147.
- Lempiäinen, Kirsti. 2002. Kansallisuuden tekeminen ja toisto. Teoksessa Tuula Gordon, Katri Komulainen & Kirsti Lempiäinen (toim.) *Suomineiton hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Tampere: Vastapaino, 19–36.
- Linjakumpu, Aini & Valkonen, Jarno. 2006. Greenpeace Inarin Paadarskaidissa- verkostopolitiikkaa lappilaisittain. *Politiikka* 48:1, 3–16.
- Martinez-Gobo, Jose. 1986. *Study on the Problem of Discrimination against Indigenous Populations*. (<http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/en/spdaip.html>.) Luettu 3.4.2009.
- Mathisen, Stein R. 2004. Hegemonic Representations of Sámi Culture. From Narratives of Noble Savage to Discourses on Ecological Sámi. Teoksessa Anna-Leena Siikala, Barbro Klein & Stein R. Mathisen (toim.) *Creating Diversities. Folklore, Religion and the Politics of Heritage*. Helsinki: SKS, 17–30.
- Mathisen, Stein R. 2003. Tracing the Narratives of the Ecological Sámi. Teoksessa Kirsti Pedersen & Arvid Viken (toim.) *Nature and Identity. Essays on the culture of nature*. Kulturstudier nr. 36. Kristiansand: Norwegian Academic Press, 189–206.
- Myntti, Kristian. 1997. *Suomen saamelaisten yhteiskunnallinen osallistuminen ja kulttuuri-itsehallinto*. Raportti oikeusministeriölle, osa 1. Lainvalmisteluosaston julkaisu 2, Helsinki: Oikeusministeriö.
- Nahkiaisoja, Tarja. 2006. *Asutus ja maankäyttö Inarissa ja Utsjolla 1700-luvun puolivälistä vuoteen 1925*. Lapinmaan maaoikeudet, Oikeusministeriön julkaisu 7, Helsinki: Edita Prima.
- Nyssönen, Jukka. 2007. "Everybody recognized that we were not white". *Sami Identity Politics in Finland, 1945–1990*. Faculty of Social Sciences, Department of History, Tromsø: University of Tromsø.

- Näkkäljärvi, Klemetti. 2008. *Puheenjohtajan blogi*. 12.2.2008. Saamelaiskäräjät. (<http://klemetti.blogspot.com/>.) Luettu 25.8.2009.
- Pohjoismainen saamelaissopimus*. Suomalais-norjalais-ruotsalais-saamelaisen asiantuntijatyöryhmän 27. lokakuuta 2005 luovuttama luonnos. http://www.regjeringen.no/Upload/AID/temadokumenter/sami/sami_samskonvensjonen_finsk_H-2183%20F.pdf. Luettu 24.8.2009.
- Pulkkinen, Tuija. 2003. *Postmoderni politiikan filosofia*. 2. painos, Helsinki: Gaudeamus.
- Pääkkönen, Erkki. 2008. *Saamelainen etnisyys ja pohjoisen paikallisuus. Saamelaisten etninen mobilisaatio ja paikallisperustainen vastaliike*. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Rossi, Leena-Maija. 2003. *Heterotehdas. Televisiomainonta sukupuolituotantona*. Helsinki: Gaudeamus.
- Rättälä, Tiina. 1999. Kaksi näkökulmaa poliittiseen osallistumiseen. Teoksessa Pertti Lappalainen (toim.) *Tyylikästä kansalaisaktiivisuutta*. Tampereen yliopiston politiikan tutkimuksen laitoksen julkaisuja 11/1999.
- Sullivan, Nikki. 2003. *A Critical Introduction to Queer Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Saamelaistoimikunnan mietintö. Ehdotus maahan, veteen, luonnonvaroihin ja perinteisiin luontaiselinkeinoihin liittyvien oikeuksien järjestämisestä saamelaisten kotiseutualueella valtion mailla*. 2001. Hannele Pokan johtama saamelaistoimikunta, oikeusministeriö. (<http://www.om.fi/uploads/9r2bd.pdf>). Luettu 4.9.2009.
- Toivanen, Reetta. 2004. Anthropology and the Paradox of Rights in a Multicultural Context. Teoksessa Vesa Puuronen, Antti Häkkinen, Anu Pylkkänen, Tom Sandlund & Reetta Toivanen (toim.) *New Challenges for the Welfare Society*. Publications of Karelia Institute, Joensuu: Joensuun yliopisto, 107–123.
- Vahtola, Jouko & Enbuske, Matti & Hiltunen, Mauno & Nahkai-soja, Tarja & Juha Joona. 2006. *Yhteenvetot ja tiivistelmät Lapinmaan maaoikeudet -tutkimuksesta*. Oikeusministeriön julkaisu 2006:8, Helsinki: Prima Editia.
- Valkonen, Sanna. 2009. *Poliittinen saamelaisuus*. Tampere: Vastapaino.
- Vihervuori, Pekka. 1999. *Maahan, veteen ja luonnonvaroihin sekä perinteisiin elinkeinoihin kohdistuvat oikeudet saamelaisten kotiseutualueella. ILO:n alkuperäis- ja heimokansoja koskevan yleissopimuksen edellyttämät saamelaisten maahan ja vesiin kohdistuvia oikeuksia koskevat muutosehdotukset*. Helsinki: Oikeusministeriön Yleisen osaston julkaisuja 3/1999.
- Wirilander, Juhani. 2001. *Lausunto maanomistusoloista ja niiden kehityksestä saamelaisten kotiseutualueella*. (<http://www.om.fi/uploads/0r7qisigbn6t1.pdf>.) Luettu 3.4.2009.
- Vänskä, Annamari. 2005. Nainen, ruoka, koti. Pirjetta Brande-rin ja Heidi Romon teokset vikuroivina naiseuden esityksinä. *Naistutkimus – Kvinnoforskning* 18:2, 15–28.
- YK:n alkuperäiskansojen oikeuksien julistus*. 2007. United Nations: Declaration on the Rights of Indigenous peoples. (<http://iwgia.synkron.com/graphics/Synkron-Library/Documents/InternationalProcesses/DraftDeclaration/07-09-13ResolutiontextDeclaration.pdf>.) Luettu 3.4.2009.
- ² Artikkelin aineistona on väitöskirjatutkimustani (Valkonen 2009) varten keräämä aineisto, joka sisältää Saamelaisneuvoston ja saamelaiskäräjien asiakirjoja, Lapin Kansa -sanomalehden saamelaisuutta koskevia mielipidekirjoituksia, saamelaisten kirjoituksia saamelaisuudestaan sekä saamelaisten haastatteluja. Mukana on myös esimerkkejä saamelaisia koskevasta keskustelusta muista lehdistä sekä saamelaisia koskevaa tutkimusta.
- ³ Queer, eli vino, outo, kummallinen, on viitannut englannin kielessä heteroseksuaalisuudesta eroaviin seksuaalisuuksiin, identiteetteihin, haluihin ja käyttäytymiseen, erityisesti homoseksuaalisuuteen. (Hekanaho 2006, 25; Karkulehto 2007, 28.) Queeria on sittemmin alettu käyttää voimauttavassa ja haluttuontavassa mielessä, minkä myötä sana on alkanut menettää pejoratiivista luonnettaan (Karkulehto 2007, 28). Queerille on ehdotettu monia suomennoksia. Tuula Juvonen (1993) on ehdottanut termiä pervo. Marja Kaskisaari (1996) on käyttänyt queer-teoriasta ilmaisu kyseenalainen teoria. Anna-Mari Vänskä (2005) on puhunut vikuroivasta teoriasta ja Leena-Maija Rossi (2003) identiteettien ja kategorioiden kummaste-lusta. Ensimmäisen kerran käsite ”Queer Theory” esiintyi vuonna 1991 yhdysvaltalaisen elokuva- ja kulttuurintutkijan Teresa de Lauretisin toimittaman differences-aikakauskirjan teemanumerossa (de Lauretis 1991; Hekanaho 2006, 25).
- ⁴ Performatiivisen politiikan käsite ymmärtää performatiivisen toiminnan nimenomaan vastarintana. Butlerin ajatteluun tukeutuva tulkintatapani taas näkee vastarintaa olevan normalisoivan performatiivisen vallan toisin toistamisen teot, jotka kyseenalaistavat toimintaa säätelevän diskurssin normatiivisuutta.
- ⁵ 1940-luvun loppupuolella syntyi yhtä aikaa saamelaisten poliittisia organisaatioita Suomessa, Ruotsissa ja Norjassa, ja 1950-luvulta lähtien suhteellisen pieni saamelaisliitti alkoi rakentaa organisoitua ja saamelaiset yhdistävää etnopolitiittista liikettä, jota 1960-luvulta lähtien on kutsuttu saamelaisliikkeeksi. Kansainvälinen ilmapiiiri muuttui sotien jälkeen suotuisammaksi vähemmistöjen oikeuksille. Saamelaisliike on nähty myös reaktionä sotienjälkeiselle sulauttamiskaudelle, jolloin pahoin tuhoutunut saamelaisten kotiseutu rakennettiin monessa mielessä uudelleen valtayhteiskuntien mallin mukaisesti. (Ks. esim. Lehtola 1997.)
- ⁶ Läheskään kaikki saamelaiset eivät ole, eivätkä ole koskaan olleet poronhoitajia, vaikka poronhoitoa pidetäänkin eräänä tärkeimmistä saamelaiskulttuurin ilmentäjistä ja säilyttäjäistä.
- ⁷ Myös Ruotsi, Norja ja Venäjä ovat tunnustaneet saamelaiset alkuperäiskansaksi. Ruotsin perustuslaki ei mainitse saamelaisia nimeltä, mutta säätää yleisesti etnisten, kielellisten ja uskonnollisten vähemmistöjen oikeudesta säilyttää ja kehittää yhteiskuntaelämänsä. Norjan perustuslain mukaan valtion viranomaisilla on velvollisuus huolehtia siitä, että saamelaisilla on mahdollisuus säilyttää ja kehittää omaa kieltään, kulttuuriaan ja yhteiskuntaelämänsä. (Ks. Pohjoismainen saamelaissopimus.)
- ⁸ ILO169-sopimus ei tunnusta alkuperäiskansojen itsemääräämistä. Pohjoismaisessa saamelaissopimusluonnoksessa käytetään käsitettä itsemäärääminen. ILO169-sopimuksen lisäksi tärkeimpiä alkuperäiskansoja koskevia asiakirjoja ovat muun muassa kansainvälinen yleissopimus kansalais- ja poliittisista oikeuksista (KP-sopimus), kansainvälinen yleissopimus taloudellisista, sosiaalisista ja sivistyksellisistä oikeuksista (TSS-sopimus) sekä alkuperäiskansojen oikeuksien julistus (YK:n yleiskokouksen hyväksymä syyskuussa 2007). (Ks. Esim. Myntti 1997, 6–18; Aikio & Scheinin 2000.)

VIITTEET

- ¹ Saamelaiset eivät ole koskaan olleet kulttuurisesti ja kielellisesti yhtenäinen ihmisjoukko. Eri saamelaisyhmät poikkeavat edelleen toisistaan melkoisesti, vaikka samankaltaisuuskiakin on. (Ks. esim. Lehtola 1997.)

- ⁹ Valtio on tilannut useita maa- ja metsätalouden oikeudellisia selvityksiä ja tutkimuksia, jotka koskevat saamelaisalueen maiden oikeudenomistajia, sekä perustanut toimikuntia pohtimaan ILO169-sopimuksen ratifiointiedellytyksiä ja saamelaisalueen valtionmaiden kohtaloa. Maa- ja metsätalouden oikeudelliset selvitykset: Vihervuori (1999), Hannele Pokkan vetämä saamelaisoimikunta (2001) ja Wirilander (2001). Oikeusministeriön tilaama maa- ja metsätalouden tutkimus: Hiltunen (2006), Enbuske (2006), Nahkiaisoja (2006), Joona (2006) ja Vahtola ym. (2006).
- ¹⁰ Inarin metsäkiistoista tarkemmin ks. Linjakumpu & Valkonen (2006).
- ¹¹ Helsingin Sanomissa (2.3.2008) oli artikkeli *Lapin loputon sota* nellimiläisistä Paadarin veljeksistä, joista kolme veljeä toimii poroelinkeinossa ja yksi veli on metsuri. Poromiesveljekset vastustavat läheisten valtion metsien hakkuuta ja käyvät oikeutta Metsähallitusta vastaan alkuperäiskansan jäsenyyteensä perustuen, jolloin heillä on oikeus kulttuurinsa, poronhoidon, säilyttämiseen. Metsuriveli allekirjoitti ensimmäisenä saamelaisen metsätalouden ammattilaisten vastavetoa. Artikkelin mukaan veljekset ovat häidin tuskin puhevälissä.
- ¹² Pekka Aikion mukaan poronhoito tulisi palauttaa perinteiseksi elämäntavalliseksi vapaaseen laiduntamiseen perustuvaksi kulttuuripohjaiseksi poronhoidoksi. (Image 1/2008). Tässä on myös omat ongelmansa (ks. Esim. Mathisen 2003, 27).
- ¹³ Toinen kysymys tietenkin on, onko essentialisoivia esioletuksia edes mahdollista tai tarpeellista kokonaan välttää.