

SAAMELAISET JA KOLONIALISMIN VAIKUTUKSET NYKYPÄIVÄNÄ

RAUNA KUOKKANEN

Saamelaisia koskevaa jälkikoloniaalista tutkimusta on tähän mennessä tehty vähän, ja siinä on keskitytty enimmäkseen saamelaiskirjallisuuden analysointiin sekä identiteettikysymysten pohdintaan (ks. esim. Kuokkanen 1997; 1999a; 1999b; Lehtola 1999; Hirvonen 1999; Gaski 2000). Vähän – jos lainkaan – on selvitetty kolonialismin vaikutuksia saati sitä, kuinka kolonialismin käytänteet jatkuvat edelleen nyky-yhteiskunnassa.

Identiteettikysymysten pohdinta on tärkeää, mutta nähdäkseni vielä tärkeämpää nykytilanteessa on soveltaa jälkikoloniaalista kritiikkiä kolonialismin monisäikeisten sekä usein näkymättömien seurausten esilletuomiseksi. Näiden vaikutusten tiedostaminen on välttämätön ensimmäinen askel koloniaalisen perinnön purkamisessa, mikä ei kuitenkaan tarkoita menneisyyteen paluuta vaan eheytymistä, joka tekee tulevaisuuden (kuten itsehallinnon) rakentamisen mahdolliseksi.

Pohdin tässä artikkelissa jälkikoloniaalisen kritiikin soveltuvuutta alkuperäiskansoja kuten saamelaisia koskeviin kysymyksiin. Tämän lisäksi analysoin kahta suomalaisessa yhteiskunnassa yleisesti vallitsevaa käsitystä saamelaisperspektiivistä ja jälkikoloniaalisten teorioiden valossa. Toinen on vahva usko hyvinvointivaltioon, ja toinen on käsitys suomalaisen koulutusjärjestelmän korkeasta tasosta. Molemmat uskomukset edustavat pyrkimystä integroida saamelaiset valtyhteiskuntaan, ja kummankaan käsityksen ongelmallisia seurauksia ei ole tähän mennessä juurikaan pohdittu tutkimuksessa tai saamelaisten keskuudessa. Näkemykseni mukaan saamelaisten asema Suomessa on muodostunut pitkälti yksilötasolla sen sijaan, että kansallisessa diskurssissa tai valtion harjoittamassa politiikassa saamelaiset ymmärrettäisiin kollektiivisesti yhtenäiseksi kansaksi ja toimittaisiin sen mukaisesti. Ennen analyysiani tuon kuitenkin esiin muutampia tärkeitä määritelmiä.

ALKUPERÄISKANSA- JA SAAMELAISMÄÄRITELMISTÄ

On selvää, ettei maailman tuhansia alkuperäiskansoja voi määritellä yhdellä ja ainoalla tavalla niiden lukuisten historiallisten, sosiaalisten, kulttuuristen ja taoudellisten erojen vuoksi. Myös alkuperäiskansojen keskuudessa vastustetaan

yleensä yhtä, kaikenkattavaa ja liian yleistävää määritelmää. Tästä huolimatta on olemassa lukuisia määritelmiä, joihin myös alkuperäiskansojen edustajat viittaavat eri yhteyksissä, ja monet heistä myös käyttävät niitä apuvälineinä oikeuksista keskusteltaessa. Näitä ovat etenkin Kansainvälisen työjärjestön ILO:n yleissopimus itsenäisten maiden alkuperäis- ja heimokansoista (ILO 2004) sekä niin sanotussa Cobo-raportissa (1986) olevat määritelmät. ILO:n sopimuksen 1. artiklassa ”alkuperäiskansaksi määritellään kansa, joka polveutuu maata tai aluetta valloituksen, asuttamisen (kolonisaation) tai nykyisten valtionrajojen luomisen aikana asuttaneesta väestöstä”; näin sillä edellytyksellä, ”että kansa on säilyttänyt ainakin osan omista yhteiskunnallisista, taloudellisista, kulttuurisista ja poliittisista instituutioistaan”. (Sit. Scheinin 2001, 42.)

Keskeistä näissä ja muissakin alkuperäiskansojen määritelmässä on ajatus kollektiivisesta identiteetistä, joka juontaa juurensa tiettyyn alueeseen ja kyseisellä alueella harjoitettuun kulttuuriin ja elämäntapaan. Käyttämällä tietoisesti sanaa ”kansaa” korostetaan sitä, ettei kyse ole mistä tahansa valtion alueella olevasta vähemmistöstä vaan *erillisestä kansasta*, jolla on oma, erillinen identiteettinsä, kulttuurinsa, yhteisönsä sekä omat perinteensä. Vaikka monet alkuperäiskansojen edustajat vastustavatkin käsitteen vähemmistö käyttöä, käsitteitä vähemmistö ja kansa kuulee usein käytettävän toistensa synonyymeina. Vähemmistöihin verrattuna alkuperäiskansoilla on kuitenkin huomattavasti vahvemmat historialliset oikeudet asuttamiinsa maa-alueisiin. Alkuperäiskansojen oikeudet siis poikkeavat ihmisoikeuksista sekä vähemmistöjen oikeuksista nimenomaan niiden kollektiivisen luonteen vuoksi.¹ Suomen, Ruotsin ja Norjan viranomaiset ovat tunnustaneet saamelaiset alkuperäiskansaksi. Tämä on maiden saamelaislainsäädännön poliittinen ja oikeudellinen perusta. Suomessa ja Norjassa tunnustaminen on liitetty myös osaksi perustuslakia. Silti Suomen lainsäädännössä saamelaiset edelleen rinnastetaan vähemmistöihin (ks. esim. Hallituksen esitys 1/1998 17 §; Hallituksen esitys 309/1993 14 §:n 3 momentti).

Suomessa kuten muissakin Pohjoismaissa virallinen saamelaismääritelmä on kieliperustainen: saamelainen on henkilö, joka on joko itse oppinut tai jonka vanhemmista tai isovanhemmista ainakin yksi on oppinut saamen kielen äidinkielenään. Siinä korostetaan myös itseidentifikaation merkitystä eli sitä, että henkilö kokee itse olevansa saamelainen. Vuoden 1996 alussa voimaan tulleessa saamelaiskärjäläissa määritelmää laajennettiin koskemaan myös sellaisia henkilöitä, joiden vanhempien esivanhemmat on merkitty rekisteriin

1. Ks. esim. YK:n (2000) raportti, jossa mainitaan erikseen, että saamelaiset ovat alkuperäiskansaa ILO:n sopimuksen määritelmän mukaisesti, vaikka kolonisaation mittapuuna yleisesti pidetty ns. ”blue water doctrine” ei katakaan saamelaisia. ”Blue water doctrine” viittaa siihen, että monissa tapauksissa kolonisoidut kansat ja siirtomaat sijaittivat kolonisoijista eli Euroopasta katsottuna ”meren takana”. Viimeisin kansainvälinen debatti alkuperäiskansojen kollektiivisista oikeuksista liittyy Ison-Britannian vastustukseen ja väittämään, että kollektiiviset oikeudet eivät ole osa ihmisoikeuksia (ks. esim. Bowcott 2004; Cultural Survival 2004).

tunturi-, metsä- tai kalastajalappalaisina. Tämä lisäys aiheutti monenlaisia ongelmia, epäselvyyksiä ja tulkintoja, joista monet päätyivät tuomioistuinten ratkottaviksi.¹ Samalla hallitusmuotoon lisättiin pykälä, joka takaa saamelaisten kulttuuri-itsehallinnon. Suomen hallitusmuodossa saamelaisille on alkuperäiskansana turvattu kulttuuri-itsehallinto kieltään ja kulttuuriaan koskevilla asioissa saamelaisten kotiseutualueella. Itsehallintoa toteuttaa saamelaiskäräjät. Vaikka kulttuurin käsitettä käytetään tässä yhteydessä laajassa merkityksessä, uudet säännökset eivät ratkaise kysymyksiä saamelaisten maanomistusoikeuksista (ks. Scheinin 2001, 38–41).

JÄLKIKOLONIALISMI JA ALKUPERÄISKANSAT

Jälkikolonialinen teoria on avannut uudenlaisia mahdollisuuksia alkuperäiskansoihin kohdistuvalle tutkimukselle. Etenkin kolonialismin kritiikki, yhteiskunnallisten valtasuhteiden analyysi sekä eurosentristen, universaaleiksi naamioituneiden olettamusten ja näkemysten purkaminen ja hylkääminen ovat edistäneet alkuperäiskansojen diskurssin muotoutumista ja tunnustamista. Sen jälkeen kun kasvavan ”marginaalin” tai ”periferian” (eli länsimaiden ja eurosentristen tietoisuuden ulkopuolella olevan maailman) olemassaolo tunnustettiin, myös alkuperäiskansojen on ollut helpompi tuoda esiin omia tapojaan tulkita ja ymmärtää maailmaa sekä itselleen keskeisiä kysymyksiä niin politiikassa, tutkimuksessa kuin taiteessakin.

Monien alkuperäiskansojen edustajien mielestä käsite jälkikolonialismi on kuitenkin ongelmallinen ja harhaanjohtava, sillä sananmukaisesti se viittaa kolonialismin jälkeiseen tilaan. Alkuperäiskansat ovat edelleen valtioiden sisällä tapahtuvien kolonisaatioprosessien kohteina. Esimerkkinä voidaan mainita luonnonvarojen riisto alueilla, jotka perinteisesti kuuluvat tietyille alkuperäiskansalle ja joilla on suurta kulttuurista merkitystä.² Tämän vuoksi monet alkuperäiskansoihin kuuluvat tutkijat välttävät käsitteen jälkikolonialismi käyttöä ja puhuvat mieluummin dekolonisaatiosta ja uudelleenrakentamisesta, jotka kuvaavat paremmin heidän tämänhetkisiä painotuksiaan (esim. Mihesuah 1998; Smith 1999; Battiste 2000; Battiste & Henderson 2000; Oakes ym. 2003; Mihesuah & Wilson 2004).

Sen lisäksi, että jälkikolonialismin käsite on alkuperäiskansojen kohdalla harhaanjohtava – vaikka toisaalta mikään yhteiskunta ei ole jättänyt koloniasaa-

1. Aihe on liian laaja tässä artikkelissa tarkasteltavaksi. Aiheesta ovat kirjoittaneet esim. Myntti (2000) ja Scheinin (2001).

2. Jälkikolonialismin kriittisesti suhtautuviin alkuperäiskansojen tutkijoihin kuuluvat esim. Armstrong (1999), Cook-Lynn (2001), King (1997), Maracle (1992), Smith (1999) ja Yazzie (2000). Kuitenkin kuten mm. Paula Gunn Allen (1986) ja Thomas King (1997) toteavat, on tärkeää muistaa, että alkuperäiskansat eivät ole ainoastaan kolonialismin uhreja ja että kolonialismi ei ole ainoa viitekehys, jossa alkuperäiskansojen kulttuureita ja historiaa tulee tarkastella.

tiota ja sen seuraamuksia täysin taakseen – on tärkeää ottaa huomioon myös alkuperäiskansojen omien diskurssien ja jälkikolonialismin taustalla vaikuttaneiden liikkeiden erilaiset pyrkimykset.¹ Jos jälkikolonialisen kritiikin voi sanoa juontavan juurensa 1960-luvun kansalaisoikeusliikkeistä ja rasisminvastaisista liikkeistä sekä niin sanotun kolmannen maailman itsenäistymispyrkimyksistä, alkuperäiskansojen keskuudessa syntyneet poliittiset ja tieteelliset diskurssit juontuvat tarpeesta saada valtioiden hallitukset tunnustamaan näiden kansojen ennen kolonisaatiota olemassa olleet kollektiiviset oikeudet. Jälkikolonialistiset liikkeet pyrkivät yhteiskunnalliseen tasa-arvoon sekä kitkemään rodullista tai kulttuurista syrjintää, erottelua ja eriarvoisuutta yhteiskunnan eri osa-alueilta kuten koulutuksesta, työelämästä, päätöksenteosta ja oikeusjärjestelmästä. Alkuperäiskansat ovat etenkin 1970-luvulta lähtien pyrkineet siihen, että heidän olemassaolonsa tunnustetaan myös kansoina, joilla on oikeus itsehallintoon sekä mahdollisuudet kehittää ja edistää alkuperäiskansojen omia instituutioita sekä harjoittaa omia ”uskontoja” (eli maailmankatsomuksia).²

Keskeinen lähtökohta alkuperäiskansojen omia instituutioita (esim. opetus-, oikeus-, talous- ja hallintojärjestelmiä) kehitettäessä on usein se, että niiden perustana pitäisi olla kansan omat käytännöt ja arvojärjestelmät. Omien kulttuuristen mallien soveltaminen nykypäivän tarpeisiin on osoitus alkuperäiskansojen tietoisesta pyrkimyksestä päästä eroon ulkoapäin tuoduista rakenteista ja malleista ja ottaa ohjokset uudelleen omiin käsiin. Useat jälkikolonialismia edustavat teoreetikot ovat kuitenkin suhtautuneet tällaiseen ”menneisyyden elvyttämiseen” tai ”nativismiin” erittäin epäilevästi huomauttaen, että kaikki kolonialismia edeltäneen ajan rekonstruktioyritykset ovat väistämättä aina kolonialismin vaikutuksen alaisia, ja ”paluu menneeseen” on tässä mielessä mahdotonta. ”Menneisyyden elvyttäminen” ei kuitenkaan sinänsä ole vallitsevana pyrkimyksenä alkuperäiskansojen keskuudessa. Tunnettu Amerikan alkuperäiskansojen oikeuksien puolustaja, historioitsija ja juristi Vine Deloria Jr. (1992, 16) toteaaakin, että ”kukaan ei ole ehdottamassa vanhoihin aikoihin ja tapoihin palaamista. Pikemminkin meidän on ymmärrettävä, mitä ’vanhat ajat ja tavat’ todella olivat ja muovata nykyiset toimintamuotomme ja näkemyksemme näiden perinteiden mukaisesti”.

1. Alkuperäiskansadiskurssilla viitataan alkuperäiskansojen tutkijoiden, taitelijoiden, kulttuuri-työntekijöiden ja aktivistien luomaan julkiseen keskusteluun ja tutkimukseen, jossa analysoidaan kriittisesti valtayhteiskuntien harjoittamaa alkuperäiskansatutkimusta ja -politiikkaa (ks. Kuokkanen 2002).

2. ”Uskonto” on monien alkuperäiskansojen kohdalla ongelmallinen käsite, sillä uskonnoiksi ymmärretään yleensä lähinnä institutionalisoidut ja järjestäytyneet (”viralliset”) uskonnot (kuten kristinusko ja islam). Monille alkuperäiskansoille ”uskonto” on kuitenkin paljon laajempi kokonaisuus, joka on etenkin perinteisesti kattanut kaikki eri elämänaikat ja ollut tiukasti sidoksissa kulttuuriin ja elinkeinoihin. Keskeisenä piirteenä tässä kokonaisuudessa on yksilön ja yhteisön suhde ympäröivään luontoon. Alkuperäiskansojen maailmankuvasta puhuttaessa onkin mielekkäämpää käyttää käsitettä maailmankatsomus kuin uskonto. Saamelaisesta luontosuhteesta on kirjoittanut esim. Sergejeva (2000).

Edellä esitetyt pyrkimykset ovat osa alkuperäiskansojen yhteisöissä käynnissä olevaa dekolonisaatioprosessia, joka on myös yksi jälkikolonialismin tunnuspiirteistä. Dekolonisaatio viittaa prosessiin, joka pyrkii paljastamaan ja purkamaan kolonialistisen vallan eri muotoja. Näitä ovat esimerkiksi institutionaalisten ja kulttuuristen rakenteiden piilossa olevat valtateinot, jotka ovat pitäneet yllä koloniaalista valtaa ja jotka jatkavat olemassaoloaan myös kolonisoitun alueen itsenäistymisen jälkeen. Tällaisia valtateinoja ovat esimerkiksi suora ja epäsuora taloudellinen kontrolli sekä eurosentristen kulttuuristen mallien vaikutus yhteiskunnassa (Ashcroft ym. 2002, 63–64). Toisin kuin toisen maailmansodan jälkeen itsenäistyneet Afrikan ja Aasian valtiot, alkuperäiskansat ovat edelleen valtioiden sisäisen kolonialismin ja hegemonisen kontrollin alaisia, mikä vaikeuttaa niiden dekolonisaatiopyrkimyksiä. Alkuperäiskansojen yhteydessä dekolonisaatio on merkinnyt muun muassa keskeisten yhteiskunnan osa-alueiden uudelleenjärjestämistä, etenkin opetuksessa ja tiedon tuottamisessa vaikuttavien länsimaisten maailmankatsomusten ja eurosentristen oletusten ja arvojen esiintuomista ja riisumista.

Suomessa tämä prosessi on vielä alkutekijöissään. Jotkut suomalaistutkijat ovat jopa pyrkineet kiistämään Saamenmaassa tapahtuneen ja tapahtuvan kolonisaation. Esimerkiksi historioitsija Jouko Vahtola ei ainoastaan kritisoi puheita Lapista siirtomaana ja imperialismien kohteena vaan myös toteaa: ”Siinä, että etelä valtasi pohjoisen, ei ole mitään väärää, jos siinä ei sitä nähty olevan tapahtuma-aikanaan.” (Vahtola 1991, 336.) Vahtola (mt.) ei jätä epäselväksi, kenen näkökulmasta (ja kenen intressien valossa) hän tarkastelee Lapin valtausta lisätessään, että ”[s]aamelaiset eivät voineet esim. jäädä 1600-luvulla eristyneeksi noitarumpujen, pyyntikulttuurin ja heinäkengän maaksi, jota nyt on helppo idealisoida ja romantisoida.”

Rasistisen pohjavireen lisäksi Vahtolan kommentti edustaa kolonialistista näkemystä, jonka mukaan takapajuisuus on tuomittu katoamaan pohjoismaisen ja laajemmin länsimaisten kehityksen tieltä. Saamelaiset siis ”tarvitsivat” kolonialismin tuomaa kehitystä ja valtaväestöön sulauttamista. Vahtolan mukaan saamelaiset myös hyöttyivät kolonialismista, vaikka he eivät sitä yhtäältä itse välttämättä tajunneetkaan ja toisaalta huolimatta siitä, että tämä edistys usein tarkoitti oman autonomian menettämistä sekä elämäntavan ja kulttuuriperustan murentumista. Saamelaistutkija Veli-Pekka Lehtola tarkastelee Vahtolan analyysia kriittisesti, mutta hän myös toteaa, ettei ”pidä liiaksi väheksyä myöskään kruunun ja sen virkamiesten toimenpiteitä, jotka usein tähtäsivät saamelaisten hyvinvointiin” (Lehtola 1996, 16). Lehtola ei mainitse esimerkkejä saamelaisten hyvinvointiin tähänneistä toimenpiteistä vaan kritisoi tutkimusta, joka kuvaa saamelaiset passiivisiksi kolonialismin uhreiksi.

On selvää, että saamelaisilla, kuten kaikilla muillakin kolonisoiduilla kansoilla, on ollut ja on yhä monenlaisia keinoja vastustaa sortoa sekä sopeuttaa

ulkupuolelta tuotuja määräyksiä omiin toimintatapoihinsa (ks. esim. Gaski 1991; Kuokkanen 1997). Saamelaisten kolonisaatiohistoriaa on tarkasteltu tähän mennessä varsin vähän etenkin niiden monien vaikutusten valossa, jotka ovat edelleen osa saamelaista yhteiskuntaa. Tämän vuoksi kolonialismin analyysin arvostelu ja vastustaminen voi tyrehdyttää tärkeän tutkimuksen osa-alueen alkutekijöihinsä. Sekä kolonisaatio- että dekolonisaatioprosessit koostuvat lukuisista eri vaiheista. Yksi dekolonisaation vaiheista on uhuriuden ja menetyksen tunnustaminen ja niiden sureminen. Ilman tätä vaihetta ei ole mahdollista siirtyä visioimaan tulevaisuutta ja analysoida tämänhetkistä tilannetta sekä lopulta osallistua yhteisön kehittämiseen ja uudelleenrakentamiseen. (Laenui 2000.) Toisin sanoen on tärkeää, että myös saamelaiset tarkastelevat kolonisaatiohistoriaansa ja sen nykypäivän seurauksia kriittisesti. Kielteisten seurausten analysointi ja niistä keskustelu ei tarkoita saamelaisten maalaamista passiivisiksi uhreiksi, vaan se voi tarkoittaa oman kollektiivisen historian kartoittamista sekä vaikeiden ja jopa kipeiden asioiden käsittelyä. Tällainen asioiden työstäminen on myös välttämätöntä, kun pyritään ymmärtämään ja arvioimaan nykytilannetta.

Keskusteltaessa saamelaisten hyvinvointiin tähänneistä kruunun ja sen virkamiesten toimenpiteistä on myös tarkasteltava yksityiskohtaisemmin oletetun hyvinvoinnin piirteitä. Voidaan esimerkiksi pohtia, oliko kyseessä yksilöiden vai yhteisöjen hyvinvointi. Erityisen tärkeää on myös kysyä, mihin näillä toimenpiteillä viime kädessä pyrittiin. Oliko lopullisena päämääränä ottaa haltuun saamelaisten tietoisuus ja heidän maansa? Esimerkiksi saamelaisten kääntymisessä kristinuskoon saamen kielen käyttö ja saamelaisen ”uskonnon” ymmärtäminen olivat usein välietappeja, jotka palvelivat lopullista päämäärää eli saamelaisten oman ”uskonnon” hävittämistä (ks. Salvesen 1995).¹

SAAMELAISET OSANA HYVINVOINTIVALTIOTA, NÄKYMÄTTÖMÄNÄ KOULUJÄRJESTELMÄSSÄ

Yleisesti ottaen saamelaiset eivät kärsi sosiaalisista ongelmista, kuten köyhyydestä, työttömyydestä, asunnottomuudesta tai terveys- ja sosiaalipalvelujen puutteesta, läheskään yhtä paljon kuin monet muut maailman alkuperäiskansat niin sanotuissa ensimmäisen maailman maissa kuten Kanadassa, Yhdysvalloissa ja Australiassa. Tähän on ainakin osittain syynä saamelaisten sodanjälkeinen integrointi pohjoismaiseen hyvinvointivaltioon. Hyvinvointi-

1. Myös Vilho Harle ja Sami Moisio ovat keskustelleet kolonialismista ja sen kiistämisestä Suomessa. He toteavat saamelaisten maiden haltuunotossa käytettyjen keinojen viittaavan kolonialismiin: ”Lapin asuttamista voi verrata Amerikan asuttamiseen, olkoonkin että Lapin tapauksessa siirtolaiset tulevat saman valtakunnan sisältä.” (Harle & Moisio 2000, 131; ks. myös Nickul 1970, 196–197; Pentikäinen 1995, 134; Vuojala-Magga & Karjalainen 2002.)

valtiojärjestelmään integroimisella on kuitenkin ollut saamelaisille myös kielteisiä seurauksia.

Saamelaisten näkökulmasta keskeinen ongelma on hyvinvointivaltioideologian ja alkuperäiskansojen oikeuksien yleinen yhteensopimattomuus (ks. Olsson & Lewis 1995). Pohjoismainen hyvinvointivaltiojärjestelmä perustuu toisaalta tasa-arvon ja sosiaalisen yhdenmukaisuuden periaatteisiin, toisaalta individualismiin ja kokonaisvaltaisuuteen. Nämä periaatteet ovat usein ristiriidassa alkuperäiskansojen kollektiivisten oikeuskäsitysten kanssa. Sosiologien Sven E. Olssonin ja Dave Lewisin (1995, 177–178, kurs. RK) mukaan

nämä keskenään kilpailevat periaatteet edustavat perustavaa laatua olevaa estettä saamelaisten kulttuuri-itsehallinnon kehittämiseksi, sillä ne ovat osaltaan vaikuttaneet pohjoismaisten päättäjien ja muiden ei-saamelaisten näkemyksiin sekä yleiseen, julkiseen ja kapea-alaiseen näkemykseen saamelaisten vähemmistöoikeuksista. (...) Pohjimmiltaan pohjoismaiset hyvinvointivaltiot ovat tarjonneet *yksittäisille saamelaisille* sosiaalisen turvaverkoston, jonka tarkoituksena on taata heille yhtäläinen elintaso pohjoismaisen pääväestön kanssa samalla, kun hyvinvointivaltiojärjestelmä on *heikentänyt saamelaisten kollektiivisten oikeuksien merkitystä ja niiden toteutumista*.

Individualismi ja sosiaalinen yhdenvertaisuus ovat paljon ylistetyn pohjoismaisen hyvinvointivaltion peruspilareita. Niiden korostamisen seurauksena on kuitenkin jätetty huomiotta saamelaisten asema erillisenä kansana, jonka jäsenillä on yksilöllisten oikeuksien lisäksi myös alkuperäiskansan asemaan liittyviä kollektiivisia oikeuksia. Tämä seikka on jäänyt julkisessa keskustelussa varjoon, mikä voi olla osaltaan syynä siihen, että saamelaisten itsehallintoa on ollut vaikea toteuttaa. Näyttää siltä, että näennäisesti (ja myös tietyin osin todellisesti) suotuisa järjestelmä, joka pyrkii tarjoamaan korkealaatuisia sosiaalipalveluja kaikille kansalaisille, on toiminut samanaikaisesti salakavalana apuvälineenä, jonka avulla saamelaiset on sulautettu ja integroitu entistä tehokkaammin valtayhteiskuntaan.¹

Näissä yksilöihin kohdistuvissa sosiaalipalveluissa ei oteta huomioon myöskään sitä, että saamelaisilla voi kansana olla perinteisesti erilaisia näkemyksiä esimerkiksi sosiaalipalveluista tai terveydenhuollosta, niiden painopistealueista, tavoista ja tarpeesta järjestää kyseisiä palveluja sekä arvoista ja olettamuksista, joiden varaan palvelut rakentuvat. Esimerkiksi monien alkuperäiskansojen maailmankatsomuksissa yksilöä ei välttämättä pidetä yhteiskunnan perusyksikkönä, vaan perusyksikkönä on usein yhteisö. Toisin sanoen yksilön hyvinvointi on riippuvainen yhteisön yleisestä hyvinvoinnista (ks. esim. Armstrong 1996).

1. Ks. myös Cathryn McConaghyn teos (2000, etenkin luku 5), jossa analysoidaan ”hyvinvointikolonialismia” ja sen seurauksia Australian aboriginaalien keskuudessa.

Suomessa, kuten muissakin Pohjoismaissa, valtio pitää huolta yksittäisten saamelaisten hyvinvoinnista yksilöiden yhdenvertaisuusperiaatteen nimissä. Harva kuitenkin on tullut ajatelleeksi, että itsehallinto-oikeuden mukaan saamelaisilla voisi ja *tulisi* olla mahdollisuus päättää itse siitä, minkälaisia sosiaali- ja terveyspalveluja he tarvitsevat, minkälaiselle perustalle ja arvomaailmalle sekä näkemyksille hyvinvoinnista niiden tulisi rakentua ja miten ne tulisi parhaiten järjestää. Toisin sanoen keskittyminen pelkästään yksilöiden hyvinvointiin on heikentänyt saamelaisten kollektiivisten oikeuksien merkitystä ja toteutumista.

Monet alkuperäiskansat ovat aktiivisesti ajaneet oikeuksiaan järjestää omat palvelunsa niin, että niissä otettaisiin paremmin huomioon alkuperäiskansojen tarpeet sekä näiden tarpeiden kulttuuriset perustat ja niistä juontuvat perusarvot ja näkemykset. Hyvinvointivaltioon integroimisen varjopuolelta ovat usein jääneet huomaamatta myös saamelaisilta itseltään.¹ Monissa muissa maissa, kuten Kanadassa, näistä asioista on keskusteltu jo useita vuosikymmeniä. Näissä maissa kysymykset alkuperäiskansojen terveys- ja sosiaalipalveluiden (sekä esimerkiksi opetusjärjestelmän) järjestämisestä sekä näiden palvelujen erilaisista tarpeista ja lähtökohdista ovat ainakin osittain osa kansallista keskustelua. Herääkin kysymys, miksi saamelaiset ovat suurelta osin hiljaisesti hyväksyneet tällaisen valtion harjoittaman sulauttamispolitiikan?

Saamelaisyhteiskunnan nykytilannetta ja saamelaisten mukautumista voidaan selittää ainakin osittain hegemoniakäsitteen avulla. Italialaisen teoreetikon ja aktivistin Antonio Gramscin (1971; 1988) mukaan hegemonia on tietynlainen ideologinen ja kulttuurisen ylivallan muoto, jossa alistetussa asemassa olevien ryhmien tietoisuutta ovat muovanneet vallassa olevien ajattelutavat. Hegemonia viittaa siis valtaväestön (ei välttämättä enemmistön) eri toimintatapoihin ja vallankäytön muotoihin, joiden avulla muut kansanosat ja ryhmät saadaan vakuuttuneiksi siitä, että valtaapitävien intressit ovat kaikkien etujen mukaisia. Tällainen valta ei perustu voimankäyttöön vaan hienovaraiseen taloudellisten rakenteiden, opetusjärjestelmän ja tiedotusvälineiden hallintaan. Näiden kautta valtaväestön intressit esitetään yhteisinä ja siten luonnollisina ja itsestään selvinä. Tällöin alisteisessa asemassa olevat ryhmät uusintavat valtayhteiskunnan käsitteellisiä ja institutionaalisia rakenteita. Usein tämä tapahtuu tiedostamattomasti ja näin ollen jopa tilanteessa, jossa alisteisessa asemassa olevat toisaalta taistelevat näitä rakenteita vastaan. Tällaisen tulkinnan mukaan nykysaamelaisten tietoisuus on siinä määrin suomalaisen valtavirran arvojen, näkemysten sekä tulkinta- ja ymmärtämistapojen muovaama, että monet saamelaiset uusintavat itse näitä diskursseja ja ovat jopa sisäistäneet – usein alitajuisesti – koloniaaliset ja kolonisoivat asenteet ja arvot itsestään ja

1. Tällainen kritiikki ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö tällä järjestelmällä olisi ollut suurta merkitystä rakennettaessa ja ylläpidettäessä saamelaisten yksilöiden hyvinvointia.

kulttuuristaan. Hegemoninen kontrolli on myös osaltaan auttanut luomaan sellaisia oloja, joissa mukautumisen ja yhdenmukaisuuden paine on suuri.¹

Mielen kolonisoimisesta – eli kansan omien arvojen ja maailmankatsomuksen korvaamisesta eurooppalaisilla ja länsimaisilla näkemyksillä – on keskusteltu jälkikolonialisen kritiikin piirissä pitkään (Fanon 1959; 1961; 1967; Memmi 1965; 1969; ks. myös **Ngugi** 1986). Esimerkiksi Franz Fanon, joka ensimmäisenä alkoi pohtia kolonialismin psykologisia ja sosiologisia vaikutuksia, loi analyttisen mallin valottamaan kolonialismin piilossa olevia puolia. Hänen mallinsa tuo esiin sen, miten sulautettu väestö tai kansanosia on valmis piiloutumaan kulttuurin ja etuoikeuksien ”valkoisen naamion” taakse.

Kenties näkyvin esimerkki saamelaisten mielen kolonisoimisesta ja valtaväestön näkemysten (tiedostetusta tai tiedostamattomasta) omaksumisesta löytyy saamelaisten poliittisten instituutioiden rakenteista ja toimintatavoista sekä laajemminkin poliittisesta kulttuurista. Tämän on tuonut esiin etenkin alkuperäiskansojen poliittikkaan perehtyneen valtiotieteilijä Peter Jullin (1995) vertaileva analyysi saamelaisten ja Kanadan alkuperäiskansojen kulttuuripoliittisten liikkeiden saavutuksista ja toimintatavoista. Vaikka saamelaisliike sai alkunsa jonkin verran aiemmin kuin alkuperäiskansojen liike Kanadassa ja vaikka saamelaiset kuuluvat parhaiten koulutettujen, ammattitaitoisimpien ja valtavirran politiikkaan eniten osallistuvien alkuperäiskansojen joukkoon, saamelaisliike ei Jullin mukaan ole yltänyt samanlaisiin saavutuksiin alkuperäiskansojen oikeuksien tunnustamisessa kuin alkuperäiskansat Kanadassa.

Yksi selitys saamelaisen kulttuuripoliittisen liikkeen saavutusten niukuuteen löytyy kenties siitä, että saamelaispoliitikot ja muutkin saamelaiset luottavat joskus liikaakin valtayhteiskuntien hallituksiin. Siinä missä monet alkuperäiskansat Kanadassa pyrkivät korvaamaan hallinnollisia rakenteita ja rakentamaan niitä uudelleen alhaalta ylöspäin, saamelaispoliitikot ovat menneet mukaan vallitsevaan järjestelmään siinä toivossa, että heidän näkemyksiään kuultaisiin ja että ne otettaisiin huomioon päätöksiä tehtäessä (Jull 1995, 132–136). Valtayhteiskunnan järjestelmän hyväksyminen ja omaksuminen näkyy myös siinä, että saamelaisorganisaatiot kuten saamelaiskäräjät on perustettu pohjoismaisten hallintomallien mukaisesti pohtimatta mallien soveltuvuutta.

1. Yhtenä syynä yhdenmukaisuuden korostamiseen saamelaisten assimiloitintaprosessissa voi pitää Euroopassa vallinnutta kansallisromanttista ideologiaa, jonka perusajatuksena ja pyrki-myksenä oli luoda homogeenisia kansallisvaltioita (”yksi valtio, yksi kansa”). Esimerkiksi Norjassa valtion virallinen sulauttamispolitiikka pyrki kitkemään pois ”vieraita kansanosia”. Yhtenä keskeisenä apuvälineenä tässä toimi koulujärjestelmä, joka Jon Todalin (1998) mukaan pyrki tekemään ”saamelaisista niin norjalaisia kuin mahdollista”. Kuten monissa muissakin maissa, Norjassa tavoitteena oli sulauttaa saamelaislapset valtakulttuuriin sekä kielellisesti että kulttuurisesti. Yhdysvalloissa samanlainen assimilaatiopolitiikka kulki koulujärjestelmässä nimellä ”Save the child, kill the Indian” (”Pelasta lapsi, tapa intiaani”). Toisin sanoen valtayhteiskunnan edustajille intiaanilasten eristäminen perheestään ja kulttuuristaan asuntoloihin edusti pelastusoperaatiota turmeluneesta ja jälkeensä jääneestä kulttuurista (ks. esim. Lomawaima 1994).

Ei ole myöskään pohdittu sitä, olisiko tarkoituksenmukaisempaa ja mielekkäämpää, että saamelaisten nykyiset hallintoelimet pohjautuisivat saamelaisten omille malleille (esim. Siida-järjestelmä), jotka paremmin heijastelisivat saamelaisten tarpeita, arvoja ja lähtökohtia.

Hegemonisen kontrollin toimintaa voidaan tulkita myös Gayatri Chakravorty Spivakin (1985) *maailmallistumisen* (engl. worlding) käsitteen avulla. Maailmallistuminen on prosessi, jossa kolonialistinen diskurssi ”kaiveretaan” kolonisoituun tilaan. Esimerkkinä Spivak mainitsee kartoittamisen, jonka avulla kolonisoidut maanosat ja alueet otetaan haltuun nimeämällä ne uudelleen ja tekemällä siten näkymättömiksi paikallisten kansojen tarinat, kulttuurit ja maailmankatsomukset. Maailmallistumista tapahtui ja tapahtuu kuitenkin myös paljon hienovaraisemmin esimerkiksi valtayhteiskunnan edustajien pelkän läsnäolon kautta. Spivak osoittaa, että monissa tapauksissa tämä läsnäolo on pakottanut paikalliset ihmiset katsomaan ja tulkitsemaan heille ennestään tuttua kulttuurista, sosiaalista, historiallista ja fyysistä ympäristöä valtayhteiskunnan edustajien silmin ja heidän arvomaailmansa kautta. Tällä tavoin paikalliset ihmiset osallistuvat itse valtayhteiskunnan kontrollin lujittamiseen.

Tällaista valtayhteiskunnan diskurssin ”kaivertamista” on tapahtunut saamelaisillekin monin eri tavoin. Esimerkiksi saamelaisten maa-alueille ja paikannimille on usein annettu valtakielen nimiä, mikä on tehnyt paikannimiin liittyvän laajan tiedon näkymättömäksi. Yksi tehokkaimmista apuvälineistä on ollut koululaitos ja sen harjoittama ”arvopesu”. Suomessa saamelaisten kierto-koulujärjestelmä lakkautettiin sotien jälkeen, ja tilalle tuotiin asuntolat, joihin lapset kerättiin pitkien matkojen takaa viikoiksi tai jopa kuukausiksi. Lapset joutuivat usein opettelemaan uuden kielen lisäksi uuden ajattelutavan ja arvomaailman vieraassa ympäristössä, kaukana kotoa ja perheestä (esim. Lehtola 1994, 217–223; Kuokkanen 2004).

Suomessa saamelaisten asemasta koulutusjärjestelmässä ja heidän näkymättömydestään opintosuunnitelmissa ja oppikirjoissa ei ole keskusteltu juuri lainkaan. Suomalainen koulutusjärjestelmä on osaltaan edistänyt saamelaisten omien tietomuotojen, arvomaailman, historian ja maailmankuvan syrjäyttämistä. Anssi Paasi (1984; 1998) on pohtinut koulutusta kansallisena projektina. Hänen mukaansa koulukirjat eivät ainoastaan heijasta vaan myös luovat todellisuutta. Ne ovat eräänlainen kansakunnan peili, jota tutkimalla on mahdollista nähdä, ”millainen omakuva tietystä kansasta (ja kansallisvaltiosta) on asetettu legitimiiksi virallisessa oppikirjojen hyväksymismenettelyssä. Niistä voidaan nähdä myös se, miten Toinen jäsentyy tietyn kansan näkökulmasta” (Paasi 1998, 219).

Saamelaiset ovat olleet ja ovat edelleen lähes näkymättömiä tässä kansakunnan peilissä. Vuonna 2001 selvitin 1990-luvulla ilmestyneiden suomalaisten oppikirjojen tapoja käsitellä saamelaisuutta. Maantieteen, historian ja suomen

kielen oppikirjoissa saamelaisia käsiteltiin vain minimaalisesti, ja käsittely rajoittui usein menneessä aikamuodossa esitettyyn lyhyeen ja stereotyyppiseen etnografiseen kuvaukseen.¹ Koulujen oppikirjat eivät vielä nykyäänkään anna kokonaisvaltaista käsitystä saamelaisista, heidän historiastaan, yhteiskuntarakenteestaan, elinkeinoistaan ja elämäntavoistaan.

Tällaisella tietämättömyyden jatkamisella on monenlaisia seurauksia sekä saamelaisille että yleensä suomalaiselle yhteiskunnalle. Näkymättömäksi tekemisestä seuraa muun muassa se, että saamelaislapset eivät ”näe itseään” koulukirjoissa ja opintosuunnitelmissa, mikä osaltaan heikentää heidän identiteettiään, kulttuuriaan ja tietomuotojaan (vrt. esim. Battiste 1986; Henderson 2000). Tietämättömyydestä muodostuu myös noidankehä, joka estää saamelaisasioiden asianmukaisen käsittelyn. Saamelaisten asioista Suomessa päättävät suomalaiset kansanedustajat, ministerit ja muut hallintoviranomaiset. Kun ottaa huomioon, kuinka vähän viranomaiset yleisesti ottaen tietävät saamelaisista, on aiheellista olettaa, että heidän päätöksensä perustuvat erittäin puutteellisiin ja usein vääristyneisiin tietoihin (ks. Tuulentie 2001).

Kun valtaväestö ei tiedä juuri mitään saamelaisista, saamelaisia koskevia päätöksiä ja julkista keskustelua saamelaisten oikeuksista on mahdollista manipuloida niin, että saamelaiset nähdään, kuvataan ja ymmärretään valtaväestön intressien mukaisesti, eikä saamelaisilla itsellään ole juurikaan mahdollisuuksia vaikuttaa asiaan. Jos saamelaisia ei ymmärretä alkuperäiskansana eikä heidän tämänhetkistä tilannettaan tarkastella kolonialistisen historian valossa, heitä ei myöskään pidetä julkisissa keskusteluissa tai valtaväestön tietoisuudessa erillisenä kansana, jolle kuuluu oikeuksia. Tällaisessa tilanteessa suomalaisten poliitikkojen ja päättäjien sekä tavallisten kansalaisten tietämättömyys ja välinpitämättömyys historiaa kohtaan pitävät yllä tilannetta, jossa saamelaisille kuuluvia oikeuksia ei tunnusteta. Tällä tavoin myös epäsymmetriset valtasuhteet jatkuvat ja uusintavat itseään suomalaisessa yhteiskunnassa.

KIRJALLISUUS

- ALLEN, PAULA GUNN (1986) *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon Press.
- ARMSTRONG, JEANNETTE (1996) ”Sharing One Skin”. Okanagan Community. Teoksessa Jerry Mander & Edward Goldsmith (toim.), *The Case Against the Global Economy. And for a Turn Toward the Local*. San Francisco: Sierra Club, 460–470.
- (1999) Interview. Teoksessa Hartwig Isernhagen (toim.), *Momaday, Vizenor, Armstrong. Conversations on American Indian Writing*. Norman: University of Oklahoma Press, 135–83.
- ASHCROFT, BILL, GARETH GRIFFITHS & HELEN TIFFIN (2002) *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*. New York & London: Routledge.

1. Selvitys oli osa Suomen Akatemian rahoittamaa, Kaarina Kailon johtamaa tutkimusprojektia ”Monoakultuuriaito, sukupuoli ja valta koulutusinstituutioissa” (Oulun yliopisto 2000–2003).

- BATTISTE, MARIE (1986) Micmac Literacy and Cognitive Imperialism. Teoksessa Jean Barman, Yvonne Hebert & Don McCaskill (toim.), *Indian Education in Canada: The Legacy. Vol 1*. Vancouver: University of British Columbia Press, 23–44.
- (toim.) (2000a) *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- (2000b) Introduction: Unfolding the Lessons of Colonization. Teoksessa Marie Battiste (toim.), *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*. Vancouver: University of British Columbia Press, xvi–xxx.
- BATTISTE, MARIE & JAMES YOUNGBLOOD HENDERSON (2000) *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage. A Global Challenge*. Saskatoon, Sask: Purich.
- BOWCOTT, OWEN (2004) A Tribal Quest. *The Guardian* 15.12.2004. (<http://politics.guardian.co.uk/foreignaffairs/story/0,11538,1373829,00.html>)
- COBO, JOSÉ MARTINEZ (1986) *Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations. Report for the UN Sub-Commission on the Prevention of Discrimination of Minorities*. E/CN.4/Sub.2.1986/7; Add.1–4.
- COOK-LYNN, ELIZABETH (2001) Postcolonial Scholarship Defames the Native Voice: Academic Genocide? Teoksessa Elizabeth Cook-Lynn, *Anti-Indianism in Modern America. A Voice from Tatekeya's Earth*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 196–210.
- DELORIA, VINE, JR. (1992) Commentary: Research, Redskins, and Reality. Teoksessa David R. Miller, Carl Beal, James Dempsey & R. Wesley Heber (toim.), *The First Ones: Readings in Indian/Native Studies*. Regina, Sask: Saskatchewan Indian Federated College Press, 15–19.
- FANON, FRANTZ (1959) *Studies in a Dying Colonialism*. Harmondsworth: Penguin.
- (1961) *The Wretched of the Earth*. Käänt. Constance Farrington. Harmondsworth: Penguin.
- (1967) *Black Skin, White Masks*. Käänt. Charles Lam Markmann. New York: Grove Press.
- GASKI, HARALD (1991) *Nu gárvvís girdilit. Sámi girjjálasvuoda oahppogirji*. Kárásjohka: Davvi Girji.
- (2000) The Secretive Text. Yoik Lyric as Literature and Tradition. Teoksessa Juha Penttikäinen (toim.), *Sami Folkloristics*. Turku: Nordic Network of Folklore, 191–214.
- GRAMSCI, ANTONIO (1971) *Prison Notebooks*. Käänt. Quintin Hoare & Geoffrey Nowell-Smith. New York: International Publishers.
- (1988) *A Gramsci Reader: Selected Writings 1916–1935*. Toim. David Forgacs. London: Lawrence & Wishart.
- HALLITUKSEN ESITYS 1/1998. (<http://www.finlex.fi/esitykset/>)
- 309/1993. (<http://www.finlex.fi/esitykset/>)
- HARLE, VILHO & SAMI MOISIO (2000) *Missä on Suomi? Kansallisen identiteettipolitiikan historia ja geopolitiikka*. Tampere: Vastapaino.
- HENDERSON, JAMES (Sákéj) **Youngblood** (2000) Postcolonial Ghost Dancing. Teoksessa Marie Battiste (toim.), *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*. Vancouver: University of British Columbia Press, 57–76.
- HIRVONEN, VUOKKO (1999) *Saamenmaan ääniä. Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi*. Helsinki: SKS.
- ILO (2004) ILO Convention No. 169 concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries. Adopted on 27 June 1989 by the General Conference of the International Labour Organisation at its seventy-sixth session. 5 Apr. 2004 (<http://www.unhcr.ch/html/menu3/b/62.htm>)
- JULL, PETER (1995) Through a Glass Darkly: Scandinavian Sami Policy in Foreign Perspec-

- tive. Teoksessa Terje Brantenberg, Janne Hansen & Henry Minde (toim.), *Becoming Visible. Indigenous Politics and Self-Government*. Tromsø: Centre for Sami Studies, 129–40.
- KING, THOMAS (1997) Godzilla vs. Post-Colonial. Teoksessa Ajay Heble ym. (toim.), *New Context of Canadian Criticism*. Peterborough, ON: Broadview, 241–248.
- KUOKKANEN, RAUNA (1997) Etnostreassas sápmela*vuotta orttasis huksemii. Sápmela*vuotta govven dála sápmela* girjjála*vuotas. Pro gradu -tutkielma, Oulun yliopisto, saamenkielen ja kulttuurin laitos.
- (1999a) Etnostressistä sillanrakennukseen. Saamelaisen nykykirjallisuuden minäkuvat. Teoksessa Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti (toim.), *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit, osa I: Outamaalta tunturiin*. Rovaniemi: Lapin yliopisto, 95–112.
- (1999b) Saamelaisen nykykirjallisuuden monet kasvot. *Suomen kirjallisuudentutkijain seuran vuosikirja* 52, 151–170.
- (2002) Alkuperäiskansojen diskurssi ja dekolonisaatio. Teoksessa Sami Lakomäki & Matti Savolainen (toim.), *Kojootteja, sulkapähineitä, uraani-kaivoksia. Pohjois-Amerikan intiaanien kirjallisuksia ja kulttuureja*. Oulu: Oulun yliopiston Taideaineiden ja antropologian laitoksen julkaisuja, 240–264.
- (2004) "Survivance" in Sami and First Nations Boarding School Narratives – Reading Novels by Kerttu Vuolab and Shirley Sterling. *American Indian Quarterly* 27:3–4, 697–727.
- LAENUI, POKA (2000) Processes of Decolonization. Teoksessa Marie Battiste (toim.), *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*. Vancouver: University of British Columbia Press, 150–160.
- LEHTOLA, VELI-PEKKA (1994) *Saamelainen evakko. Rauhan kansa sodan jaloissa*. Vaasa: City Sámit.
- (1996) Nimettömän kansan historiasta. Saamelaisten historiantutkimuksen näkymiä. *Historia Fenno-Ugrica* 1:1–2, 11–22.
- (1999) Aito lappalainen ei syö haarukalla ja veitsellä. Stereotyyppiä ja saamelainen kulttuurintutkimus. Teoksessa Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti (toim.), *Outamaalta tunturiin. Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit I*. Inari: Kustannus-Puntsi, 15–32.
- LOMAWAIMA, K. TSIANINA (1994) *They Called it Prairie Light: The Story of Chilocco Indian School*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- MARACLE, LEE (1992) Oratory: Coming to Theory. Teoksessa Caffyn Kelley (toim.), *Give Back. First Nations Perspectives on Cultural Practice*. North Vancouver: Gallerie Press, 85–94.
- MCCONAGHY, CATHRYN (2000) *Rethinking Indigenous Education: Culturalism, Colonialism, and the Politics of Knowing*. Flaxton, Qld: PostPressed.
- MEMMI, ALBERT (1965) *The Colonizer and the Colonized*. Käänt. Howard Greenfeld. Boston: Beacon Press.
- (1969) *Dominated Man: Notes Toward a Portrait*. Boston: Beacon Press.
- MIHESUAH, DEVON A. (toim.) (1998) *Natives and Academics. Researching and Writing about American Indians*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- MIHESUAH, DEVON A. & ANGELA CAVENDER WILSON (toim.) (2004) *Indigenizing the Academy: Transforming Scholarship and Empowering Communities*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- MYNTTI, KRISTIAN (2000) Saamelaismäärittelmä oikeudelliselta kannalta. Teoksessa Irja Seurujärvi-Kari (toim.), *Beaivvi mánát – saamelaisten juuret ja nykyaika*. Helsinki: SKS.

- NGUGI, WA THIONG'O (1986) *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*. London: Heinemann.
- NICKUL, KARL (1970) *Saamelaiset kansana ja kansalaisina*. Helsinki: SKS.
- OAKES, JILL, RICK RIEWE, KIMBERLEY WILDE, ALISON EDMUNDS & ALISON DUBOIS (toim.) (2003) *Native Voices in Research*. Winnipeg: Aboriginal Issues Press.
- OLSSON, SVEN E. & DAVE LEWIS (1995) Welfare Rules and Indigenous Rights: The Sami People and the Nordic Welfare States. Teoksessa John Dixon & Robert P. Scheurell (toim.), *Social Welfare with Indigenous Peoples*. London & New York: Routledge, 141–187.
- PAASI, ANSSI (1984) *Kansanluonnekäsitteestä ja sen käytöstä suomalaisissa maantiedon kouluoppikirjoissa*. Joensuu: Joensuun yliopisto.
- (1998) Koulutus kansallisena projektina. "Me" ja "muut" suomalaisissa maantiedon oppikirjoissa. Teoksessa Pertti Alasuutari & Petri Ruuska (toim.), *Elävän Euroopassa. Muuttuva suomalainen identiteetti*. Tampere: Vastapaino, 215–250.
- PENTIKÄINEN, JUHA (1995) *Saamelaiset – Pohjoisen kansan mytologia*. Helsinki: SKS.
- SALVESEN, HELGE (1995) Sami Ednan: Four States – One Nation. Nordic Minority Policy and the History of the Sami. Teoksessa Sven Tägil (toim.), *Ethnicity and Nation Building in the Nordic World*. London: Hurst & Co, 106–144.
- SCHEININ, MARTIN (2001) Saamelaisten ihmisoikeudet, kulttuuri ja maakäyttö. Teoksessa Martin Scheinin & Taina Dahlgren (toim.), *Toteutuvatko saamelaisten ihmisoikeudet?* Helsinki: Yliopistopaino, 38–91.
- SERGEJEVA, JELENA (2000) Luonnonläheisyys uskonnon perustana. Teoksessa Jukka Penanen & Klemetti Näkkäläjärvä (toim.), *Siidastallan. Siidoista kyliin. Luontosidonnainen saamelaiskulttuuri ja sen muuttuminen*. Inari: Siida, 221–225.
- SMITH, LINDA TUHIWAI (1999) *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY (1985) The Rani of Simur. Teoksessa Francis Baker ym. (toim.), *Europe and Its Others*. Vol. 1 Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature. Colchester: University of Essex Press, 128–151.
- TODAL, JON (1998) Minorities With a Minority: Language and the School in the Sami Areas of Norway. *Language, Culture and Curriculum* 11, 354–366.
- TODD, LORETTA (1992) What More Do They Want? Teoksessa Gerald McMaster & L.-A. Martin (toim.), *Indigena: Contemporary Native Perspectives*. Toronto: Douglas & McIntyre, 71–79.
- TUULENTIE, SEIJA (2001) *Meidän vähemmistömmä. Valtaväestön retoriikat saamelaisten oikeuksista käydyissä keskusteluissa*. Helsinki: SKS.
- CULTURAL SURVIVAL (2004) UK: Government Rejects Collective Rights for Tribal Peoples. (http://www.survival-international.org/collective_rights.htm.)
- VAHTOLA, JOUKO (1991) Lapin valtaus historiallisessa katsannossa. *Faravid* 15, 335–355.
- VUOJALA-MAGGA, TERHI & TIMO P. KARJALAINEN (2002) Kolonialismi tuntuu Ylä-Lapissa. *Kaleva* 13.10.2002, 12.
- YAZZIE, ROBERT (2000) Indigenous Peoples and Postcolonial Colonialism. Teoksessa Marie Battiste (toim.), *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*. Vancouver: University of British Columbia Press, 39–49.
- YK (2000) Working Paper on the Relationship and Distinction between the Rights of Persons Belonging to Minorities and Those of Indigenous Peoples (E/CN.4/Sub.2/2000/10). (<http://www.unhcr.ch/indigenous/documents.htm>.)