

**Saamelaisaktiivismin uusi sukupolvi**  
Tenon kalastussopimusta ja Jäämerenrataa vastustavien protestien  
kiinnittyminen saamelaiseen poliittiseen traditioon

Birgitta Vinkka  
Pro gradu  
Politiikkatieteet, valtio-oppi  
2021

Työn nimi: Saamelaisaktiivisuuden uusi sukupolvi: Tenon kalastussopimusta ja Jäämerenrataa vastustavien protestien kiinnittyminen saamelaiseen poliittiseen traditioon

Tekijä: Birgitta Vinkka

Koulutusohjelma/oppiaine: Poliittikatiede, valtio-oppi

Työn laji: Pro gradu -tutkielma X Lisensiaatintutkimus\_\_

Sivumäärä: 86

Vuosi: 2021

### Tiivistelmä:

Tutkielmassani analysoin Tenon kalastussopimusta ja Jäämerenrataa vastustanutta saamelaista vastarintaa ja aktiivisuutta sukupolvien ja poliittisen tradition näkökulmista. Tutkielmassa pyrin tunnistamaan vastarintapahtumissa tiivistyviä kollektiivisia sukupolvisia kokemuksia ja pohdin edelleen, millä tavoin näiden kokemusten pohjalta muodotunut poliittinen toiminta uudistaa saamelaisen etnopolitiittisen liikkeen ja saamelaisaktiivisuuden tradition käytäntöjä.

Tutkielmani aineisto koostuu vuonna 2019 keräämästäni haastatteluaineistosta ja sitä täydentävästä vastarintaliikkeiden viestinnässään tuottamasta teksti- ja videoaineistosta. Aineistoa analysoin narratiivien analyysin keinoin, mikä tutkielmassa tarkoitti sitä, että aineisto ymmärrettiin ajallisesti poikkileikatuksi kertomukseksi saamelaisaktiivisyyden lähtökohdista, nykyisyyksistä ja tulevaisuudenkuvista.

Analyysissäni sain esille seuraavia asioita: 2010-luvulla poliittisesti mobilisoitunut sukupolvi jakaa rakenteellisesti muodostuvan vastuuntunnon kokemuksen säilyttää saamelaiskulttuuri tuleville sukupolville ilmastonmuutoksen, koloniaalisten rakenteiden ja epäonnistuvan valtiollisen saamelaispolitiikan ristipaineessa. Aktiivisyyden toiminta on paitsi keino pitää yllä toivoa, myös tapa uudistaa saamelaisen etnopolitiittista liikettä. Aktiivisyyden toiminnan myötä nuorella sukupolvella on mahdollisuus tuottaa etnopolitiittista mielikuvista, jossa saamelaispolitiikka siirtyy yhä lähemmäs kansainvälistä alkuperäiskansaliikettä sekä erityisesti tuoda feministisiä lähtökohtia dekolonisaation rakentamiseen.

Saamelaisaktivismissa on myös aidosti kyse siitä, että saamelaisilla ei ole riittävästi mahdollisuuksia vaikuttaa saamelaisalueella tapahtuvaan ympäristönhallintaan. Tällöin aktivismista tulee lähes ainoa jollakin tavalla tehokkaaksi koettu keino vaikuttaa Saamenmaan maan- ja vesienkäyttökysymyksiin.

Avainsanat: saamelaisaktivismi, sukupolvikokemus, poliittinen traditio

# Sisällysluettelo

1. Johdanto.....	1
1.1. Tenojoen kalastussopimus.....	2
1.2. Kalastuslakia vastustaneet protestit.....	3
1.3. Jäämeren rata.....	4
1.4. Ratahanketta vastustaneet protestit .....	5
1.5. Tutkielman rakenne.....	6
2. Saamelaisen yhteiskunnallinen asema Pohjoismaissa: sulauttamispolitiikka ja pohjoismaisen kolonisaation muodot.....	8
2.1. Saamelaisen etnopolitiittisen toiminnan kehitys toisen maailmansodan jälkeen: Saamen kansa ja saamelainen alkuperäiskansa.....	12
2.2. Alta-joen konfliktin tapahtumakulku lyhyesti.....	17
3. Tutkielman teoreettinen asetelma.....	22
3.1. Mannheimin sukupolvikäsitelmä .....	24
3.2. Sukupolvitietoisuus ja sukupolvikokemus .....	26
3.3. Poliittiset traditiot.....	28
3.4. Tutkimustehtävän asettaminen.....	29
4. Tutkimuksen käytännöt: aineistot, metodologia ja tutkimusetiikka .....	30
4.1. Tutkimuseettinen pohdinta.....	32
5. Sukupolven erityispiirteet.....	35
5.1. Ympäristökriisin ja ”ekoimperialismin” sukupolvi.....	35
5.2. Vastuuntunto ja toivon harjoittaminen sukupolvisena kokemuksena .....	39
5.3. Osana 2010-luvun alkuperäiskansa-aktivismia .....	46
5.4. Luvun yhteenveto .....	48
6. Saamelaisaktivismien tradition jatkuminen nykykamppailuissa.....	50
6.1. Alta-konfliktin historiallisen kuvaston korostaminen Tenon ja Jäämeren kamppailuissa .....	50
6.2. Saamelaisaktivismien konkreettinen perintö osana 2010-luvun kamppailujen käytäntöjä.....	52
6.3. Taide protestoinnin välineenä .....	55
6.4. Luvun yhteenveto .....	58
7. Saamelaisaktivismi 2010-luvulla: poliittisen tradition uudistaminen.....	60
7.1. Alkuperäiskansaan kuulumisen poliittisena työkaluna.....	61
7.2. Dekolonisaation rakentaminen protestitoiminnassa – perintö seuraavalle sukupolvelle .....	65
7.3. Luvun yhteenveto .....	68
8. Yhteenveto.....	71
8.1. Sukupolvikokemukset ja poliittisen tradition jatkuminen.....	71

8.2. Sukupolvien ja poliittisten traditioiden tarkastelun mahdollisuudet ja ongelmat.....	<b>Error!</b>
<b>Bookmark not defined.</b>	
8.3. Tutkielman reflektointi.....	<b>Error! Bookmark not defined.</b>
Liite 1: Haastattelurunko .....	77
Liite 2: Haastatteluaineistoa täydentävä aineisto .....	79
Kirjallisuus .....	80
Medialähteet ja muut lähteet .....	86

## 1. Johdanto

Kesällä 2017 joukko saamelaisnuoria perusti Utsjoen Tiirasaaren Tenojoen uutta kalastuslakia vastustavan moratorion. Tiirasaassa valtion lait eivät moratorion perustajien mukaan olleet voimassa, vaan kalastus ja alueen käyttö perustuisi saamelaiseen oikeuskäsitykseen. Tenon kalastussopimusta vastustava liike sai nimekseen Ellos Deatnu! (Eläköön Teno!). Samana kesänä viisi saamelaista kalastajaa jättäytyi kiinni Tenojoen kalastuslain vastaisesta kalastuksesta, ja eteni lain rikkomuksesta käräjäoikeuteen tarkoituksenaan kyseenalaistaa rikotun kalastuslain perustuslaillisuus. Syksyllä 2018 joukko saamelaisia aktivisteja järjesti yhteistyössä Greenpeacen kanssa mielenosoitusten sarjan Rovaniemeltä Sevettijärvelle. Mielenosoittajat vastustivat Rovaniemeltä Jäämeren rantaan Kirkkoniemeen kaavailtua rautatiehanketta, joka toteutuessaan uhkaisi alueen poronhoitoa ja muita perinteisiä luontoperustaisia elinkeinoja.

Tutkielmassani tarkastelen Tenon kalastussopimuksen ja Jäämeren radan vastarintatapahtumia sukupolvikokemuksen sekä poliittisen tradition jatkumisen näkökulmista. Lähdän tutkielmassa liikkeelle siitä, että vastarintatapahtumat ovat enemmän kuin yhden asian liikkeitä: kyse on niin saamelaisten itsemääräämisoikeuden toteutumisesta, Saamenmaan maankäytöstä ja kulttuuristen oikeuksien toteutumisesta kuin saamelaisen etnoliittisen tradition muutoksesta. 2010-luvun saamelainen vastarinta kritisoi valtion toimintaa saamelaisalueella ja tekee näkyväksi, kuinka Suomen valtio ei noudata saamelaisia etnisenä vähemmistönä ja alkuperäiskansana suojaavia lakeja ja säännöksiä. Liikkeet lisäksi kyseenalaistavat valtion suvereniteettia saamelaisalueella ja pyrkivät murtamaan kansallisvaltioiden alistaviksi ja koloniaaliksi tulkittuja rakenteita, sekä pyrkivät aktiivisesti rakentamaan postkoloniaalista saamelaisyhteiskuntaa.

Tutkielmani keskiössä on näissä kahdessa ympäristökonfliktissa aktivoituneen yhteiskunnallisen sukupolven liittyminen saamelaisaktiivisuuden poliittiseen traditioon, sekä tradition uudistuminen 2010-luvun vastarintatoiminnassa. Tutkielmassa tarkastelen, millaisista lähtökohdista saamelaisliikkeen ja erityisesti saamelaisaktiivisuuden uuden sukupolven toimijat tulevat osaksi etnoliittista liikettä, ja millä tavoin saamelaisaktiivisuuden traditio uudistuu tuoreen protestitoiminnan myötä. Tutkielmani asemoin osaksi sekä poliittisten liikkeiden tutkimusta että yhteiskuntatieteellistä saamentutkimusta. Analysoin keinoja, joilla uuden sukupolven edustajat pitävät yllä aiempien vuosikymmenten

saamelaisliikkeen toiminnassa tiivistyneitä keskusteluita, sekä kuinka nämä keskustelut tulevat tulkituiksi nykyisen aktivistisukupolven toiminnassa ja puheessa. Tarkastelen myös, miltä osin tradition poliittiset toimintamallit ovat muutoksessa, eli mitä uutta nuori sukupolvi tuo valtion hallintaa ja toimia vastustavan suoran poliittisen toiminnan ja aktivismin perinteeseen. Tutkielmani jäsentää aktivistien haastatteluista ja liikkeiden tekemästä viestinnästä koostuvan aineiston avulla sitä, millainen perintö aiempi laajamittainen saamelaisaktivismi on uudelle aktivistisukupolvelle, sekä millaisista saamelaisuuden nykyisyyksistä poliittiset liikkeet toiminnassaan kertovat.

### 1.1. Tenojoen kalastussopimus

Tenojoki on 250 kilometriä pitkä erittäin lohirikas jokivesistö. Tenon rannoilla on ollut saamelaisasutusta tuhansien vuosien ajan, ja joki on tarjonnut saamelaisyhteisöille paitsi ravintoa, myös tavan liikkua ja kuljettaa tavaroita, talvella jätää pitkin ja kesällä veneillä. (kts. esim. Kuokkanen 2006.) Teno on myös rajajoki<sup>1</sup> Norjan ja Suomen valtioiden välillä, ja siten sen kalastuksen säätelystä on tullut hallinnollisesti kahden valtion välinen sopimusneuvottelu. Tenon kalastusta on säädelty valtiollisin kalastussopimuksin 1800-luvun loppupuolelta alkaen. Ensimmäisistä kalastussopimuksista lähtien sääntelyn kohteena ovat olleet sekä kalastusmäärät että alueen kalastuksen tavat: vuonna 1873 voimaan tullut kalastuslaki kielsi perinteisistä kalastustavoista goldinin, tuulastamisen (duhásteapmi) ja pitkänsiiman (rastábuodđu) käytön (Tenojoen kalastussääntö 1873, §6; Holmberg 2018, 39). Kalastussopimuksilla ja viranomaistoiminnalla on ollut, 1800-luvun rajasuluista aiheutuneiden porolaidunmaitten kaventumisen ohella, huomattava vaikutus saamelaisten tapaan asuttaa jokilaaksoa (Lehtola 2012, 32–34.). Norjan puolella lohien verkkokalastuslupia on vuodesta 1888 myönnetty vain maanviljelystä harjoittaville Tenojokilaakson asukkaille (Ween 2012, 157). Suomen puolella paikallisten kalastusoikeudet ovat sidoksissa maanomistajuuteen, mikä on mahdollistanut paikallisten kalastusoikeuksien myöntämisen myös maata ostaneille suomalaisille (Joks & Law 2017, 154).

---

<sup>1</sup> Rauna Kuokkanen kirjoittaa väitöskirjassaan (2006, 21–51) osaksi Tenojokea tullevien rajakäytäntöjen vaikutuksista paikallisiin saamelaisyhteisöihin. Saamelaisten asema näissä kahdessa valtiossa on eronnut toisistaan, ja siten Teno merkitsee sekä valtioiden että saamelaisten poliittisen aseman rajajokea. Toisaalta Tenojokilaakson ”rajattomuus” on edelleen yhtä todellista kuin ennen kansallisvaltioiden lisääntynyttä hallintaa, ja Tenon rantojen molemmin puolin elävät ovat kytkettyjä toisiinsa joen muovaaman elämäntavan kautta.

Kalastussopimusta on aikojen saatossa viilattu, ja ennen vuotta 2016 säädettyä uusinta sopimusta edelsi vuoden 1989 kalastuslaki. Uuden sopimuksen neuvottelut käytiin vuosien 2012-2016 välillä. Uudelleenneuvottelun taustalla olivat havainnot Tenon vesistön heikentyneistä lohikannoista. Sopimuksen tavoitteena on “edistää Tenojoen vesistön kalakantojen ekologisesti, taloudellisesti ja sosiaalisesti kestävää käyttöä ja hoitoa perustuen parhaaseen käytettävissä olevaan tietoon, mukaan lukien perinteinen tietämys, siten että vesistön lohentuotantokykyä hyödynnetään ja kalakantojen moninaisuus turvataan.” (Valtiosopimukset 2017.) Tavoite tarkoittaa käytännössä kalastuksen rajoittamista siten, että kalastuksesta johtuva lohien kuolleisuus vähenisi kolmanneksella (Turunen, Karjalainen & Peltonen 2020, 9). Kalastussopimus ja sen lainvoimaisuuteen saattaminen hyväksyttiin eduskunnassa maaliskuussa 2017. (Yle 2017.) Suhteellisesti eniten sopimus rajoitti saamelaisten perinteisiä pyyntimuotoja patokalastusta ja kulkutusta. Näiden kalastusmuotojen luvanvaraisuutta vähennettiin 80%:lla aiempaan verrattuna. Lisäksi sopimus rajoitti Tenon laaksosta poismuuttaneiden saamelaisten kalastusoikeutta siirtämällä poismuuttaneet saamelaiset “turistikalastusluokkaan”. Matkailukalastuksen lupamyyntiä vähennettiin kolmanneksella entiseen verrattuna.

Rajoittamisen keinot sekä sopimusprosessi koettiin paikallisessa saamelaisyhteisössä niin kulttuurisesti, taloudellisesti kuin perustuslaillisestikin epäoikeudenmukaisena. (Turunen, Karjalainen & Peltonen 2020, 9.) Tenojokilaakson asukkaat yrittivät monin eri tavoin kalastussopimuksen neuvottelun aikana vaikuttaa uusien lakien sisältöihin ja kalastussopimuksen paikallisiksi neuvottelijoiksi nimetyt saamelaiset jättivät julkisen eriävän mielipiteensä vielä ennen sopimuksen hyväksymistä eduskunnassa. (Yle 2016.) Mielipiteessään paikalliset neuvottelijat mm. kertoivat jääneensä epätasa-arvoiseen asemaan neuvotteluprosesseissa. Vuonna 2016 useat uutiskanavat raportoivat tenojokilaaksolaisten pettymyksestä kalastussopimuksen sisältöihin.

## 1.2. Kalastuslakia vastustaneet protestit

Uutta kalastuslakia vastustamaan muodostui aktivistiryhmä Ellos Deatnu!, joka perusti kesällä 2017 kalastuslakia noudattamattoman moratorion Tenon Tiirasaareen. Ennen moratorion perustamista ryhmä järjesti jokivarren asukkaille keskustelutilaisuuksia sekä Utsjoen kunnan mittakaavassa suuren tukikonsertin herättääkseen lisää niin paikallista kuin kansallistakin huomiota epäoikeudenmukaiseksi koettua asiaa kohtaan. Moratorio ja tukikonsertti herättivät runsaasti mediahuomiota erityisesti kesällä 2017. Myöhemmin



samana vuonna sama aktivistiryhmä perusti myös Moratoriotoimiston, ”dekolonialistisen itsehallinnon neuvontapalvelun”, jonka tarkoituksena on paitsi jakaa tietoa mahdollisuuksista vastustaa valtion maankäyttöpolitiikkaa saamelaisalueella, myös auttaa ihmisiä yhdessä keksimään mahdollisia vastauksia alueiden itsemääräämiseen liittyviin kysymyksiin. (Yle 2018a.).

Sopimusta vastustettiin myös oikeuskäsittelyn keinoin. Kesällä 2017 viisi saamelaiskalastajaa ilmiantoi itsensä laittomasta kalastuksesta uusin lain säädellyltä kalastusalueelta. Laittoman kalastuksen tarkoituksena oli päästä kärjöömään valtiota vastaan ja haastaa uusi kalastuslaki Suomen valtion perustuslain ja alkuperäiskansojen oikeuksia suojelevien kansainvälisten sopimusten vastaisena. Kalastajat pyrkivät tekemään kärjöönnistään erittäin julkista mm. julkaisemalla kiinnijättäytymisestään lehdistötiedotteita sekä myöhemmin julkaisemalla myös lyhyiden dokumenttien kaltaisia videoita oikeustaistelun taustoista ja kamppailun tarkoituksesta. Kalastajat perustivat myöhemmin myös yhdistyksen, jonka tarkoituksena on auttaa saamelaisia yksilöitä ja yhteisöjä oikeudellisissa kamppailuissa, joissa vastapuolena on valtiollinen toimija. (kts. esim. Yle 2019a; ALVA – Sámi Human Rights Association 2019.)

### 1.3.Jäämeren rata

Maaliskuussa 2018 liikenneministeriö tiedotti Jäämeren rataa koskevan selvityksen valmistuneen ja ratavaihtoehdoista jatkoselvitykseen valitun yhteyden Oulusta Rovaniemen kautta Norjan Kirkkoniemeen. Rata halkoisi Suomen ja Norjan Lappia 465 kilometrin matkalta ja vaatisi rakentukseen lähes 40 kilometriä tunnelia. Muut alustavasti kartoitetut vaihtoehdot Jäämerelle saakka kulkeviksi ratayhteyksiksi kulkisivat joko reittiä Kemijärvi-Alakurtti-Murmansk, Kemi-Tornio-Haaparanta-Narvik, Kemi-Kolari-Narvik tai Kemi-Kolari-Tromssa/Skibotn (LVM 2018.). Jatkoselvitykseen valittu Rovaniemi-Kirkkonielemi -reitti rakentuessaan kulkisi pitkän matkan poronhoitoalueella sekä arvokkaissa luontokohteissa tai niiden välittömässä läheisyydessä.

Saamelaiskäräjien puheenjohtaja Tiina Sanila-Aikio tiedotti pian LVM:n linjausjulkistuksen jälkeen, että ministeriö ei ole neuvotellut radan rakennussuunnitelmista saamelaiskäräjien kanssa asiaan kuuluvalla tavalla. Sanila-Aikio kertoi, ettei käräjien kanssa käydyissä keskusteluissa tammikuussa 2018 sovittu konkreettisista ratalinjauksista. Sen sijaan ministeriön kanssa oli sovittu, että kustannuskartoitusten valmistuttua aloitetaan uudet

neuvottelut, joiden tarkoituksena on selvittää jatkoselvitystä vaativat asiat. (Samediggi 2018.)

LVM:n tiedotusta seuranneessa julkisessa keskustelussa Jäämeren radan koettiin aiheuttavan saamelaisyhteisölle huolta erityisesti porolinkeidon tulevaisuudesta radan halkomalla alueella. Radan rakentamisen ympäristövaikutukset olivat myös runsaasti keskusteltu aihe, kuten myös radan käyttöön liittyvä tulevaisuus: radan avulla Lapin ja Saamenmaan raaka-aineet liittyisivät isompaan infraan ja siten myös niiden riistokäytön pelättiin lisääntyvän. (Voima 2018.) Myös liikenne- ja viestintäministeriön tuottamassa rataselvitysraportissa todetaan, että Lapin karu luonto tulisi tarvitsemaan pitkän palautumisajan rakentamisesta aiheutuvista muutoksista.

Helmikuussa 2019 liikenne- ja viestintäministeriö tiedotti jatkoselvityksen loppuraportin valmistumisesta. Raportissa todettiin, että radan rakentaminen ei ole juuri nyt ajankohtaista, sillä radan rakentaminen ei olisi taloudellisesti kannattavaa. Toisaalta raportissa todetaan, että ratayhteys parantaisi ”Suomen logistista asemaa, huoltovarmuutta ja Lapin saavutettavuutta.” (LVM 2019.) Toukokuussa 2019 liikemies ja pelikehittäjä Peter Vesterbacka ilmoitti ryhtyvänsä vetämään jäämeren radan rahoitus- ja rakennusjärjestelyjä, ja allekirjoitti asiasta myös aiesopimuksen Arctic Business Forumissa Rovaniemellä. Vesterbacka kertoi, että hankkimallaan ulkomaisella rahoituksella rata rakennettaisiin kokonaisuudessaan 5 – 10 vuoden kuluessa. Vesterbacka myös uskoi, että keskustelemalla saamelaisten kanssa he voisivat päästä sopuun radan rakentamisen ehdoista. Vesterbacka kertoi Ylelle (Yle 2019b) uskovansa, että:

Nämä asiat ratkeavat sillä, että puhutaan. Olemme jo puhuneet saamelaisten kanssa ja heidänkin parissaan on monta mielipidettä asiasta. Olen varma, että pääsemme hyvään ratkaisuun, kun keskustellaan. -- Koska emme ole paikallisia, meillä ei ole tavallaan mitään ennakkoluuloja, vaan voimme keskustella kaikkien kanssa siitä mitä ollaan tekemässä.

#### 1.4. Ratahanketta vastustaneet protestit

Jäämeren ratasuunnitelmien vastaista liikehdintää alkoi tapahtua nopeasti ratasuunnitelmien julkistamisen jälkeen. Radan vaikutuksista saamelaiskulttuuriin ja erityisesti saamelaisten elinkeinoihin keskusteltiin paljon sosiaalisen median palveluissa Twitterissä ja Instagramissa. Saamelaiskäräjät painottivat ratahankkeen suunnittelun ja kaavoituksen

olevan ristiriidassa perustuslaissa ja kansainvälisissä sopimuksissa määriteltyjen saamelaisten oikeuksien kanssa. Halkoessaan kolmen eri saamenkielen kielialueita ja niiden sisälle jääviä poronhoitoalueita rata kriittisellä tavalla vaarantaisi saamelaiskulttuurin harjoittamisen edellytyksiä. (Sámediggi 2019.)

Jäämeren rataa vastustamaan järjestettiin syksyllä 2018 joukko mielenosoituksia. Mielenosoituksia järjestivät yhteistyössä Greenpeace, Suomen saamelaisnuoret ry ja artistiryhmä Suohpanterror. Protestitapahtumia järjestettiin viikon ajan viidessä eri paikassa Rovaniemellä, Sodankylässä ja Inarissa. Tapahtumiin osallistui runsaasti paikallisia ihmisiä ja mielenosoituksen tarkoitus oli viestiä Jäämeren rataa rankentaville tahoille radan haitallisista vaikutuksista saamelaisten perinteisiin luonnosta riippuvaisiin elinkeinoihin, paikallisiin kulttuureihin ja yhteisöihin. Protestoijat näkivät Jäämeren ratahankkeen olevan ristiriidassa myös ilmastonmuutoksen vastaisen työn tavoitteiden kanssa. (Voima 2018.) Syksyllä järjestetyn mielenosoitussarjan lisäksi Suomen saamelaisnuoret ja Greenpeace järjestivät vielä keväällä 2019 mielenosoituksen Helsingissä Säätytalon edessä, jonka yhteydessä he jakoivat pamfletteja ohikulkeville kansanedustajille.

### 1.5. Tutkielman rakenne

Tutkielmani rakentuu kahdeksasta luvusta. Ensimmäisessä luvussa olen kuvailut tarkasteltujen konfliktien lähtökohtia ja tapahtumakulkuja. Toisessa luvussa kontekstoin tutkimusaihetta tekemällä kirjallisuuskatsauksen Pohjoismaissa asuvien saamelaisten yhteiskunnallisen ja poliittisen aseman kehitykseen, etnopolitiittisen itseymmäryksen muotoutumiseen toisen maailmansodan jälkeen ja ensimmäiseen laajamittaiseen saamelaisaktivismitapahtumaan 1970-luvun lopulla ja 1980-luvun alussa. Esittelen saamelaisten poliittista toimintaa, sen kehittymisestä ja seurauksia suhteessa kansallisvaltioiden harjoittamaan vähemmistöpolitiikkaan. Luvussa tarkastelen kansallisvaltioiden hallintaa vastaan harjoitetun poliittisen toiminnan kehittymisen konteksteja ja erityisesti 1970–80 -lukujen saamelaisaktivismin erityistapahtumaa Alta-konfliktia. Altajoen patoamiseen liittyvät kamppailut ovat saamelaisen poliittisen itseymmärryksen kehittymisen kannalta erittäin merkityksellisiä, ja ovat luoneet pohjaa saamelaisten poliittisten toiminta- ja keskustelutapojen kehittymiselle. Näiden keskustelujen ja saamelaisaktivismitoiminnan saavutusten tunteminen on edellytyksenä tradition jatkumisen tunnistamiselle 2010- ja 2020-luvun saamelaisaktivismitoiminnassa. Luvun esitys keskittyy Pohjoismaissa paljon huomiota saaneisiin kamppailuihin, saamelaisten

poliittisten järjestöjen, yhdistysten ja toimielinten perustamisen merkityksiin ja saamelaisten oikeuksien toteutumisesta käytyihin julkisiin keskusteluihin. Kaikkea tutkimusta esimerkiksi saamelaisten oikeudellisen aseman kehityksestä, oikeuksien käytännön toteutumisesta, hiljaisen vastarinnan merkityksistä, taiteen avulla käydyistä keskusteluista ja maailmanlaajuisen alkuperäiskansayhteistyön merkityksistä saamelaisalueelle ei tämän tutkielman puitteissa kannata tai pysty tässä luvussa summaamaan. Tutkielmassani en myöskään lähesty saamelaisen yhteiskunnallisen aseman kehityksen ja tilan Venäjän pohjoisilla alueilla. Venäjän sisäpolitiikasta, Pohjoismaisten valtioiden ja Venäjän rajankäynnistä sekä valtioiden ulkopoliitikasta johtuen saamelaiset Kuolan niemimaan alueella eivät ole samalla tavalla olleet pohjoismaissa toimineen saamelaispoliittisen kehityksen tavoitettavissa, varsinkaan saamelaisliikkeen alkuaikoina. (Laihiala-Kankainen & Potinkara 2009.)

Kolmannessa luvussa esittelen tutkielman teoreettisen näkökulman, jonka kautta empiriaa tarkastelen. Luvussa avaan mannheimilaista yhteiskunnan sukupolvea teoreettisena mallina, sekä jatkan edelleen sukupolviteoriasta kehitettyyn poliittisten traditioiden malliin. Luvun lopuksi asetan tutkielmalleni teoriasta johdetun tutkimustehtävän. Neljännessä luvussa esittelen tutkielman empiirisen aineiston sekä aineiston analyysiä ohjaavat menetelmälliset valinnat. Luvun lopussa asemoin itseäni politiikan tutkijana ja pohdin tutkielmani asetelmaan liittyvää etiikkaa.

Luvut 5–7 ovat tutkielmani analyysilukuja. Luvussa viisi tarkastelen 2010-luvun saamelaisaktivistien toiminnassa ja puheessa erottuvia yhteiskunnallisen sukupolven erityispiirteitä. Kuudennessa luvussa analysoin tapoja, joilla uusi mobilisoitunut sukupolvi liittyy osaksi saamelaisaktiivismin traditiota. Luvussa seitsemän tarkastelen, kuinka 2010-luvun aktivismitoiminta muokkaa tradition ajattelu- ja toimintatapoja, ja millaisen perinnön aktivistit jättävät.

Kahdeksas luku on tutkielmani yhteenveto- ja reflektioluku. Luvussa summaan analyysini tärkeimmät lopputulokset ja pohdin, millä tavoin tulokset lisäävät ymmärrystä tutkielmassani sovelletuista teoreettisista keskusteluista. Pyrin myös osoittamaan, kuinka tekemäni teoreettis-metodologiset valinnat ovat tuottaneet uudenlaista ymmärrystä saamelaisesta etnopolitiikasta.

## 2. Saamelaiden yhteiskunnallinen asema Pohjoismaissa: sulauttamispolitiikka ja pohjoismaisen kolonisaation muodot

Saamenmaa, Sápmi, ulottuu Keski-Norjan ja Keski-Ruotsin alueilta Suomen pohjoisosiin ja Kuolan niemimaan pohjoisosiin. Saamenmaa on maantieteellisesti laaja alue, ja saamelaiset ovat jakautuneet kielen, kulttuuristen käytäntöjen ja elintapojen perusteella useisiin pienempiin etnisiin alayhteisöihin. (Valkonen 2009, 10.) Saamen kielimuotoja on tunnistettu yhteensä kymmenen, joista yhdeksää edelleen puhutaan. Suomessa asuvien saamelaiden keskuudessa puhutaan kolmea saamenkieltä, kolttasaamea, inarinsaamea ja pohjoissaamea. (Oktavuohta 2021.) Saamelaiset ovat monikulttuurinen ja moninainen kansa, joita kuitenkin yhdistävät tietyt kulttuuriset tunnusmerkit, kuten joiku, poronhoito, erityinen luontosuhde ja kieli. Koska saamelaisaluetta nykyisin halkovat neljän valtion rajat, tuottaa Saamenmaalle alueellisia erityispiirteitä myös neljän erilaisen valtion hallinnolliset tavat, valtioiden väliset rajasulut ja vähemmistöpolitiikan käytännöt. (Valkonen 2009, 11.)

Saamelaiset ovat varsin integroituneita pohjoismaisiin kansallisvaltioihin ja ovat osana niiden hyvinvointivaltiojärjestelmiä, minkä myötä pohjoismaissa asuvat saamelaiset eivät yleisesti ottaen kärsi tietyistä sosiaalisista ongelmista, kuten köyhyydestä, asunnottomuudesta tai sosiaali- ja terveystalvelujen puutteesta. Saamelaiset ovat maailman alkuperäiskansojen joukossa yksi koulutetuimmista ja valtioiden politiikkaan osallistuvimmista ryhmistä. Saamelaisilla on kaikissa pohjoismaissa omat kulttuuri-itsehallintonsa ja oamit poliittiset elimet, joiden edustus valitaan äänestämällä. Suomessa Saamelaiskäräjät perustettiin vuonna 1973 (tuolloin nimellä Saamelaisvaltuuskunta), Norjassa vuonna 1989 ja Ruotsissa 1993. Myös kansallisilla ja koko Saamelaisalueella toimivilla yhdistyksillä on oma merkittävä asemansa saamelaiden poliittisissa keskusteluissa. Suomessa esimerkiksi Suoma Sámi Nuorat ry osallistuu aktiivisesti yhteiskunnalliseen saamelaiskeskusteluun sekä kansallisella että kansainvälisellä tasolla. (Oktavuohta 2021.)

Tuleminen osaksi hyvinvointijärjestelmiä ei kuitenkaan saamelaisyhteiskunnan näkökulmasta ole ollut pelkästään hyvä asia. Hyvinvointia tuottavat rakenteet ovat usein toimineet saamelaisia valtaväestöön sulauttavana tekijöinä. (Kuokkanen 2007, 147–149.) Rauna Kuokkanen on työssään nostanut esiin valtioon integroitumisen varjopuolet ja argumentoi, että länsimaisen hyvinvointivaltion peruspilareiden, individualismin ja sosiaalisen yhdenvertaisuuden, korostamisen seurauksena on saamelaiden asema erillisenä

kansana ja alkuperäiskansana jäänyt huomiotta. Hyvinvointivaltion keskittyminen yksilön hyvinvoinnin edistämiseen on parantanut yksittäisten saamelaisten sosiaalista turvaverkkoa mutta samalla heikentänyt saamelaisten kollektiivisten oikeuksien merkitystä ja toteutumista. (Olsson & Lewis 1995, 177–178.)

Saamelaisiin kohdistunut sulauttamispolitiikka on ollut Pohjoismaiden välillä laajuudeltaan ja intensiteetiltään vaihtelevaa. Uskonnollinen käännyttäminen oli hallinnon tapa luoda verotusjärjestelmiä ja hallita yhteisöllisiä käytäntöjä erityisesti 1600-luvulta 1800-luvulle saakka. (Oktavuohta 2021.) Modernissa ajassa kaikille pohjoismaille yhteisenä piirteenä on peruskoulujärjestelmän toimiminen sulauttautumisen välineenä. (kts. esim. Minde 2003; Lantto 2018; Rasmus 2008.) Esimerkiksi Suomessa vuonna 1947 muuttuneen oppivelvollisuuslain voimaantulon jälkeen Lapin harvaanasutuilla alueilla siirryttiin kiertävistä katekeettakouluista<sup>2</sup> kansakouluihin, joissa opiskelua varten lapset joutuivat usein pitkien välimatkojen vuoksi muuttamaan koulun asuntolaan. Elämän asuntolassa on usein kerrottu olleen hankalaa koti-ikävä ja kovan kurin vuoksi. Kouluissa opetuskieli oli useimmiten suomi, ja saamelaislapsia saatettiin kiusata tai muuten rangaista saamenkielen puhumisesta. Kansakoulun ja asuntoloissa elämisen myötä saamenkielen käyttäminen väheni. Asuntolaelämää ja sen vaikutuksia saamelaislapsiin, kieleen ja kulttuuriin on kuvattu paitsi tutkimuksessa, myös saamelaisessa taiteessa. (kts. esim. Rasmus 2008) Asuntolakouluissa koulunsa käyneiden lasten sukupolvia kutsutaan saamentutkimuksessa yleisesti asuntolasukupolveksi, sillä asuntolakoulujen myötä saamelaisyhteisöissä syntyneellä kulttuurisella ja kielellisellä katkoksellä on ollut isoja seurauksia niin kollektiivisella kuin henkilökohtaisella tasolla. Asuntoloissa asumisen kokemusta on kuvailtu traumatisoivaksi. (Linkola-Aikio et al. 2018.)

Norjassa vähemmistökansojen sulauttamisen politiikka oli Suomea suoraviivaisempaa ja kestoaltaan pidempiaikaista, sillä voimakas norjalaistaminen oli osa pohjoisten vähemmistöjen elämää jo 1870-luvulta alkaen. Norjassa sulauttamisesta puhuttiin yleisesti valtion vastuulla olevana sivistystehtävänä, ja norjalaistamisen katsottiin olevan keskeinen toiminto aluekehityksen varmistamisessa ja saamelais- ja kveenivähemmistöihin kuuluvien ihmisten norjalaisyhteiskuntaan sopeutumisen turvaamisessa. Saamen kielen puhuminen asuntolakouluissa oli kokonaan kielletty, ja kiellon toteutumisen valvonta oli annettu

---

<sup>2</sup>Katekeettakouluista vastasi kirkko, ja katekeettojen tarkoitus oli levittää kristinuskkoa ja sivistystä. Opetuksen sisältö oli uskonnollispainotteista, ja tämän lisäksi opetuksen sisältöjä muovasi 1800-luvun ja 1900-luvun alun voimakkaan nationalistinen ilmapiiri. (Linkola-Aikio et al. 2018.)

norjalaisten opettajien tehtäväksi. Opettajaseminaareissa pohdittiin parhaita mahdollisia metodeja tehokkaan kulttuurisen assimilaation läpiviemiseksi, ja saamelais- ja kveenialueiden opettajiksi palkattiin mieluummin etelänorjalaisia kuin paikallisia opettajia. (Minde 2005, 15–19.)

Ruotsin vähemmistöpolitiikka eroaa hieman Suomesta ja Norjasta siten, että sulauttamisen lisäksi Ruotsi myös eristi saamelaisia omille alueilleen, jotka oli varattu erityisesti poronhoitoa varten. Ruotsalaista saamelaispolitiikkaa ohjasi 1800-luvulta aina 1970-luvulle saakka ajatus ikiaikaisen saamelaiskulttuurin hauraudesta ja sen suojelusta, ja saamelaisiin kohdistuva hallinta tiivistetäänkin usein lausahdukseen ”Lapp skall vara Lapp”. Tämä tarkoitti käytännössä sitä, että vain poronhoitoelinkeinoja harjoittavia pidettiin aitoina saamelaisina. Ruotsissa saamelaisten asema ja oikeudet kansana on monin tavoin linkittynyt perinteisen poronhoitokulttuurin harjoittamiseen ja ylläpitämiseen, minkä johdosta muiden kuin poronhoitoa harjoittavien saamelaisten asemaa ei ole ruotsalaisen yhteiskunnan rakenteissa tunnustettu. Ruotsin poronhoitoalueita koskevien lakien toimeenpanon onkin tulkittu olleen ensisijaisesti keino hallita saamelaisia vähemmistöjä, eikä suojella perinteistä ja ”haurasta” kulttuuria. (Lantto 2000.)

Kulttuurinen sulauttaminen, vähättely ja assimilaatiopolitiikka on jatkunut vaihtelevalla intensiteetillä näihin päiviin saakka, ja keskustelu saamelaista alkuperäiskansaa sortaneista ja sortavista rakenteista on vasta hiljalleen aloitettu. Saamelaisen tutkijan Rauna Kuokkasen mukaan Saamenmaan dekolonisaatio, uudelleenrakentaminen, alkaakin vasta saamelaisten maita ja mieltä kolonisoivien pohjoismaisten yhteiskuntarakenteiden tunnistamisesta. (Kuokkanen 2007.) Kuokkanen tekee tutkimuksessaan näkyväksi pohjoismaisten hyvinvointivaltioiden rakenteisiin piiloutuvaa kolonialismia sekä saamelaisen alkuperäiskansan epätasa-arvoisen aseman heille perinteisesti kuuluvien maa-alueiden käytön hallinnassa, sekä tarkastelee kansallisvaltioiden harjoittamaa sulauttamispolitiikkaa kriittisten kolonialismia tarkastelevien teorioiden avulla. Uudemmassa työssään Kuokkanen on kehittänyt pohjoismaisen asuttajakolonialismin<sup>3</sup> analyysiä. (kts. esim. Kuokkanen 2018; Kuokkanen 2020a; Kuokkanen 2020b).

Asuttajakolonialismin käsitteellä tarkoitetaan edelleen jatkuvia yhteiskuntarakenteita, joiden tarkoituksena on hiljalleen eliminoida alueen alkuperäinen väestö päämääränään ottaa

---

<sup>3</sup> Nordic settler colonialism

hallintaan alkuperäisväestön käytössä olleen alueen ympäristöresurssit ja tila. Käsite laajentaa kapeaa ymmärrystä kolonisaatiosta, joka on perinteisesti tarkoittanut ”uuden maan” alkuperäisten asukkaiden kansanmurhaa tai väkivaltaista alistamista uudisasukkaiden hallinnan alle. Perinteisestä kolonialismiksi ymmärretystä toiminnasta poiketen asuttajakolonialismi ei ole kansanmurhan tyyppinen yksittäinen tapahtuma, vaan jatkuvasti toimiva rakenteellinen järjestelmä, joka hienovaraisesti pakottaa alkuperäiset asukkaat siirtymään ympäristöresurssien haltuunoton tieltä tai sulautumaan osaksi valtaväestöä. (Wolfe 2006.)

Jukka Nyysönen (2013) on tutkinut kolonialismidiskurssin rakentumisen mahdottomuutta pohjoismaisissa kansallisvaltioissa ja huomannut, kuinka hyvinvointivaltioon syvälle juurtunut narratiivi ”hyvästä valtiosta” on monin tavoin estänyt keskustelua saamelaisiin kohdistuneesta ja kohdistuvasta henkisestä ja fyysisesti alistamisesta, sekä Saamenmaan resurssien epälegitiimistä haltuunotosta. Toisaalta Nyysönen kritisoi saamelaisten ja valtion välisten suhteiden kehystämistä pelkäsi kolonisaatioksi. Valtioiden rakenteissa ja toiminnassa on kolonisaatiota tuottavia käytäntöjä mutta saamenkansan, valtaväestön ja valtion välisissä suhteissa saamelaiset ovat muutakin kuin kolonisoitu ja alistettu kansa. Yksinkertaistettu kolonisaationarratiivi peittää alleen saamelaisten käymän neuvottelun ja poliittisen toiminnan historiat, sekä osin myös dialogiset suhteet valtaväestön ja saamelaisväestön välillä. (Nyysönen 2013, 115–116.) Kuitenkin keskustelu kolonisaatiosta pelkän sulauttamispolitiikan ohella tuottaa ymmärrystä saamelaisten ja kansallisvaltioiden välisistä valtasuhteista aiempaa monipuolisemmalla tavalla. Pyrkimys rakentaa dekolonisaatiota sisältää vaatimuksen kulttuurisen itsehallinnon ohella kokonaisen saamelaisyhteiskuntajärjestelmän uudelleenrakentamisesta, sisältäen perinteisten maa- ja vesialueiden hallinnan palauttamisen paikallisille saamelaisyhteisöille.

Pohjoismaisten valtioiden harjoittaman kolonisaation esiin nostaminen ja siitä käydyn keskustelun aloittaminen on ollut yksi 1960-luvulla syntyneen saamelaisen etnoliittisen liikkeen tärkeimpiä poliittisia keinoja muokata valtioiden suhtautumista ja hallintaa Saamen kansaa kohtaan. Kolonisaatiokeskustelun voi katsoa myös olleen tapa luoda ja ylläpitää yhteyksiä muiden alkuperäiskansojen poliittisiin liikkeisiin. Valtiolliseen politiikkaan integroitumisen yhteydessä kärjekkäimmistä kolonisaatiodiskurssista tuli kuitenkin luopua, sillä neuvotteluissa valtion kanssa saamelaisliike koki hyötyvänsä vähemmän radikaalista valtasuhteiden tulkinnasta. (Nyysönen 2013, 110–113.) Tutkimissani ympäristökiistoissa



pyrkimys dekolonisaation ja dekolonisoivan diskurssin rakentamiseen on kuitenkin ollut jälleen voimakkaasti esillä ja siten noussut 2010-luvulla keskeiseksi julkisen keskustelun teemaksi saamelaisasioista puhuttaessa. Seuraavaksi pohjustan aiemman tutkimuskirjallisuuden avulla saamelaisen etnopolitiittisen toiminnan, varsinaisen saamelaisliikkeen, syntymistä toisen maailmansodan jälkeen.

## 2.1. Saamelaisen etnopolitiittisen toiminnan kehitys toisen maailmansodan jälkeen: Saamen kansa ja saamelainen alkuperäiskansa

Irja Seurujärvi-Kari (2012, 3) väitöskirjassaan tiivistää saamelaisliikkeen tarkoittavan etniseen tiedostamiseen ja identiteettipolitiikkaan liittyvää prosessia, jossa etninen jäsenyys tehdään merkitykselliseksi ryhmähengen ja yhteisen poliittisen toiminnan mobilisoimiseksi ja kuviteltuna poliittisena yhteisönä toimimikseksi. Seurujärvi-Kari on erottanut saamelaisliikkeen muodostumisprosessista neljä erilaista vaihetta, jotka hän on nimennyt kunkin vaiheen liikkeen muodostumiselle merkittävimpien tapahtumasarjojen mukaan. Ensimmäinen vaihe on ”kolonialistinen ja assimilaation kausi”, jonka aikajana on pitkä – vuodesta 1600-luvun lopulta 1940-luvulle. Toinen vaihe on ”saamelaisten järjestäytyminen” 1950-luvulta 1960-luvulle. Kolmas vaihe on ”saamelaisuuden revitalisaatiovaihe” 1970-luvulta 1980-luvulle ja neljäs vaihe on ”saamelaisuus yhteiskunnallisissa instituutioissa” 1990-luvulta alkaen.

Kuten Seurujärvi-Karin työssään tekemästä luokittelusta käy ilmi, ovat saamelaisten poliittiset instituutiot ja järjestelmät olleet nopeassa kehityksessä erityisesti 1900-luvun puolivälistä alkaen ja niiden kehitys on selkeässä suhteessa ympäröivien kansallisvaltioiden poliittisen ilmapiirin kehitykseen. Toisen maailmansodan jälkeisessä ajassa tapahtunut saamelaisyhteiskunnan poliittisen järjestäytymisen kehitys on ollut nopeudessaan vallankumouksellinen (Eidheim 1997, 29). Ennen toista maailmansotaa saamelaisalueen sisäiset kulttuuriryhmät olivat tunteneet varsin vähän kansallista yhteenkuuluvaisuutta toisiinsa: kulttuurisessa itseymmärryksessä keskiössä olivat perheiden ja kylien muodostamat paikallisuudet, ei saamenkansaisuus. Laajalle alueelle hajaantunut, monikulttuurinen ja monikielinen saamelaisyhteisö pystyi kuitenkin sotien jälkeen vain muutamassa vuosikymmenessä luomaan kollektiivisen itseymmärryksen itsestään yhtenä kansana ja muodostamaan yli valtorajojen toimivia poliittisia järjestöjä.

Toisen maailmansodan jälkeisillä kansainvälisillä aatevirtauksilla oli vaikutuksensa saamelaisten kulttuuriseen ja etnopolitiittiseen heräämiseen. Sodan myötä kansainvälisen

politiikan ideologinen ilmasto koki muutoksia, ja käsitykset ihmisarvosta ja pienten kansojen, alkuperäiskansojen ja vähemmistöjen oikeuksista parantuivat ja siirtyivät osaksi kansainvälisen politiikan diskursseja. Samaan aikaan vähemmistöt ympäri maailman heräsivät puolustamaan oikeuksiaan. Näillä sodanjälkeisillä kansainvälisen tason yhteiskunnallisilla virtauksilla on tunnistettu olleen suotuisa vaikutus myös saamelaisten asemaan Pohjoismaissa ja saamelaisten poliittisten mahdollisuuksien laajentumiseen kansallisvaltioissa. (Lehtola 1997, 58; Aikio 1985, 103.)

Veli-Pekka Lehtola on tutkinut myös sodanaikaisten tapahtumien välineellisiä vaikutuksia Suomen saamelaisten kansallisen itseymmärryksen heräämiseen: Suomessa sodan loppupuolella saamelaisia evakuoitiin laajasti Lapista sodan alta eteläisempään Suomeen. Evakuoituille kodin menettäminen, turvattomuus ja kulttuurisesti sekä maantieteellisesti vieraat olot loivat uuden sosiaalisen kentän, joka kuitenkin mahdollisti ja edisti yhteneväisyyksien tunnistamista. Tällä oli myös konkreettisia poliittisen järjestäytymisen seurauksia: Samii Litto, Suomen saamelaisten itse perustama saamelaisoikeuksia ajava yhdistys, perustettiin vuonna 1945. Tuohon saakka saamelaispolitiikkaa oli hoidettu enimmäkseen suomalaisten kesken. Samoihin aikoihin myös Ruotsissa ja Norjassa perustettiin saamelaispolitiikkaa ajavia yhdistyksiä. (Lehtola 1997, 57–58.) Tärkeä osoitus saamelaisen itsetietoisuuden ja omanarvontunnon noususta oli myös yhdistyksen nimessä olevan termin saamelainen käyttöönotto ja sen johdonmukainen käyttäminen sanan lappalainen sijaan. Ensimmäinen rajat ylittävä saamelaispoliittinen järjestö, Saamelaisneuvosto, perustettiin vuonna 1956.

Saamelaisten kansallisen ja poliittisen yhteenkuuluvuuden tunteet alkoivat siis heräillä toisen maailmansodan aikana ja sen jälkeen, ja kollektiivinen kansallinen ajattelu kehittyi hapuilevasti 1960-luvun alkuun saakka. (Lehtola 1997, 58.) Yhteenkuuluvuuden ja poliittisen järjestäytymisen vauhdittajaksi on nähty erityisesti saamelaisten etnopolitiittisen liikehdinnän alkaminen. (Eidheim 1997, 29.) 1960-luvulla alkunsa saaneen laajamittaisen saamelaisliikkeen toiminnan myötä syntyi parannuksia saamelaisten asemaan kansallisvaltiossa ja erityisesti kulttuurinen itseymmärrys vahvistui. (kts. esim. Nyysönen 2007, 197 – 205.) 60-luvulta alkaneeseen liikehdintään viitataan saamentutkimuksen kirjallisuudessa saamelaisten kansallisena heräämisenä, saamelaisuuden revitalisaationa, tai ”saamelaisrenessanssina”. Kulttuuristen toimintojen elvyttäminen ja erityisesti saamelaislähtöisen taiteellisen toiminnan kehittäminen olivat keskeisiä asioita

saamelaisliikkeen toiminnassa. (Lehtola 1997, 58; 70.) Esimerkiksi Nils Aslak Valkeapäällä oli tärkeä rooli joikauskulttuurin elvyttämisessä (Valtonen & Valkeapää 2017, 29–33.), ja lisäksi perinteisiä käsityötaitoja elvytettiin mm. erilaisten kurssien avulla. (Lehtola 1997, 70).

Saamelaisten tiedotusvälineiden, erityisesti radio-ohjelmien laajentaminen oli myös osa poliittisen saamelaisliikkeen toimintaa. Saamenkielistä ohjelmaa oli lähetetty radioissa jo 1940-luvulta alkaen mutta ohjelmatarjonta oli pitkään suppeaa, keskittyen pääuutisiin ja jumalanpalveluksiin. 1960-luvun lopulta alkaen ohjelmistoon lisättiin makasiinityyppistä ohjelmaa, joka sisälsi musiikkia, haastatteluja ja kulttuuria. (Lehtola 1997, 21–22.) Saamen radion historiasta Suomessa kirjoittanut Lehtola tulkitsee saamelaisen media-alan toimijoiden seuranneen 1960- ja 70-luvulla taiteentekijöiden esimerkkiä, jolloin mediasta tuli saamelaisliikkeen tärkeä työkalu modernin saamelaisen kansallistunteen ja kansallisidentiteetin heijastelijana ja luoja.

Saamelaisliikkeen monien rintamien päätoimijoita olivat nuoret, kouluttautuneet saamelaiset, jotka kuuluivat ensimmäisiin assimilaatiopolitiikan tuottamiin asuntolasukupolviin. (Lehtola 1997, 70.) 1960-luvulla alkanut liikehdintä onkin nähty vastareaktiona sotienjälkeisen sulautumiskauden tapahtumille: assimilaation kautta tuotetun häpeän ja koetun väheksynnän myötä vähentyneiden kulttuuristen toimintojen elvyttäminen oli tärkeä osa saamelaisliikehdintää. Saamelaisten olemassaoloa uhkaavien kansallisvaltioiden toiminnan on tulkittu toimineen saamenkansan poliittisen järjestäytymisen sytykkeeksi, ja esimerkiksi saamelaiskulttuuria sulauttavan koulujärjestelmän vaikutuksia saamelaisuuteen on siten kuvailtu kaksiteräiseksi – toisaalta asuntola-aika oli traumatisoivaa ja sen jäljet yksilöiden ja yhteisöjen elämässä kauaskantoisia, toisaalta samat kouluttautuneet nuoret muodostivat sukupolven, joka näkyvästi haastoi valtion saamelaispolitiikkaa ja tuotti uudenlaista ymmärrystä saamelaisista kulttuurisena ja poliittisena yksikkönä. (Lehtola 2015, 139.)

Saamelaisten etnopolitiittisten instituutioiden ja tunnistetuksi poliittiseksi subjektiksi tuleminen ei ole ollut siis itsestäänselvyys, vaikka nykyisin saamelaisuudesta puhutaan ennen kaikkea kansana muiden joukossa. Jukka Nyysönen (2007) on tutkinut saamelaisen poliittisen identiteetin rakentumisen prosessia toisen maailmansodan jälkeen 1990-luvun alkuun saakka, ja on havainnut kuinka yhden kansan retoriikka tuli osaksi saamelaisten poliittista järjestäytymistä erityisen vahvasti 1970-luvun aikana. Kansaretoriikan

kehittyminen oli saanut vauhtia kansainvälisistä sopimuksista ja ihmisoikeusjulistuksista sekä saamelaisten lisääntyneistä alkuperäiskansakontakteista: vuosina 1971 – 1974 parikymmentä vuotta toiminnassa ollut Saamelaisneuvosto pyydettiin mukaan kehitteillä olevaan alkuperäiskansojen kansainväliseen verkostoon, ja vuonna 1973 neuvostossa vaikuttavia saamelaisia osallistui ensimmäiseen sirkumpolaariseen arktisten kansojen konferenssiin. (Nyyssönen 2007, 246; Minde 2000, 230.) Tärkeänä osana kansainvälistymiskehityksessä olivat myös saamelaistaiteilijat. Esimerkiksi Nils-Aslak Valkeapään on kuvattu rakentaneen siltoja muiden alkuperäiskansojen ja saamelaisten välillä taiteen, erityisesti joiun, avulla. (Mathisen 2015a). Kansainvälistyminen tarkoitti saamelaispolitiikalle kansaisuuden retoriikan ohella alkuperäiskansaisuuden tulemistä osaksi saamelaista poliittista itseymmärrystä. Kansojen välisen veljeyden ja sisaruuden muodostuminen erilaisissa kohtaamisissa mahdollisti saamelaisten siirtymisen osaksi alkuperäiskansojen globaalia perhettä. Alkuperäiskansadiskurssiin siirtyminen ja sen todentuminen kansallisvaltioiden sisällä ja kansainvälisesti on ollut yksi merkittävimpiä saamelaispoliittisia tapahtumia. (Valkonen 2009, 137.)

Kansaksi ja alkuperäiskansaksi tulemisen saamelainen identiteettipolitiikka on ollut Nyyssösen mukaan vaiheikasta, muotoaan hakevaa ja sisältänyt paljon myös saamenkansaa jakavia piirteitä. Suoraviivaisimmat näkemykset ”aidosta saamelaisuudesta” ovat myös tuottaneet toiseutumista saamelaisyhteisöissä. Radikaaliksi luonnehditun asuntolasukupolven kulttuurisen eliitin tuottamat keskustelut ja tavat nostaa esiin yhteiskunnallisia teemoja olivat varsinkin vanhempaa ikäluokkaa edustaville saamelaisille osin vieraita. Toiseutta tuottivat myös kansallisvaltioissa rakennettujen modernien talous- ja yhteiskuntarakenteiden kritikointi, ja radikaalin saamelaisliikkeen tuottaman saamelaisuuskuvan sitominen hegemoniseen luonnonkansa -retoriikkaan, johon innoitusta saatiin nuoren alkuperäiskansaliikkeen toiminnasta ja puheesta. Nyyssösen mukaan saamelaispolitiikan ongelmaksi erityisesti Suomessa kuitenkin muodostui alkuperäiskansaliikkeeltä omaksuttujen dekoloniaalisten ajatusmallien ristiriitaisuus suhteessa samaan aikaan käynnissä olleeseen saamelaispolitiikan institutionalisoitumiseen ja integroitumiseen osaksi kansallisvaltioiden poliittisia rakenteita. Nyyssösen mielestä saamelaisliike ei 1970-luvulla samalla tavalla onnistunut hyödyntämään alkuperäiskansaista globaalia mielikuvitusta alistetusta luonnonkansasta kuin jotkin muut alkuperäiskansat, sillä dekoloniaaliset vaateet eivät istuneet saamelaisalueen halkovien kansallisvaltioiden poliittiseen kulttuuriin. (Nyyssönen 2007, 333–334.) Radikaali saamelaisliike mielikuvitteli

ja määrittä saamelaisuuden sisällön siten ohi paitsi valtaväestön näkemysten, myös toisinaan ohi monien saamelaisten näkemyksen. (Valkonen 2009, 76.)

Saamen kansaisuus on kuitenkin muodostunut pitkälle siten kuin 1960-luvulla alkanut etnoliittinen liike sitä kansainvälisesti verkostoituneella toiminnallaan on rakentanut: kansojen maailmassa saamelaiset ovat vakiinnuttaneet asemansa alkuperäiskansana. (Valkonen 2009, 136.) Yhden Saamen kansan rakentuminen poliittiseksi subjektiksi ja kuvitelluksi yhteisöksi<sup>4</sup> on vaatinut ja vaatii edelleen työtä, kuten kansaisuuden symboleja ja yhtenäisyyden vahvistamista instituutioin, teoin ja sanoin. Sanna Valkonen (2009) tarkastelee kansaisuuden rakentamisen projektia poliittisen performatiivisuuden näkökulmasta ja on siten kriittisesti tarkastellut etnoliittisesti valikoituneita saamelaisuuden kuvia. Saamelaisyhteiskunnan poliittisella rakentumisella on merkityksensä myös saamelaisten yhteisöjen ja yksilöiden elämässä, kun saamelaisuuden performatiivisuuden vaateet ruumiillistuvat kansaan kuuluvien elämässä. Etnoliittisen symboliikan ja saamenkansaisuuden performatiivisuuden valinnat voivat siten tuottaa yhtenäisyyden ja poliittisen voimautumisen lisäksi toiseutumisen tunteita, mikäli saamelainen ei tunne täyttävänsä saamelaisessa etnopolitiikassa kuviteltua saamelaisuutta. Valkonen (2009, 13–14) tunnistaa, kuinka saamelaisen kansaprojektin ja tunnistetun poliittisen subjektin muodostumisen prosessi on vaatinut tiettyä strategista essentialismia (kts. Spivak 1993), eli etnisen vähemmistön kulttuuristen yhteisyyksien, alkuperäisiksi ja erityisen positiiviseksi koettujen piirteiden korostamista ja eroavaisuuksien sivuuttamista.

1970–1980 -lukujen saamelaisliikkeen aikaa kutsutaan saamentutkimuksessa ja saamelaisyhteiskunnan kuvauksessa usein ČSV -aikakaudeksi. ČSV on lyhenne muun muassa iskulauseesta Čajehehkot Sámi Vuoinna, näytä saamelainen henki. Iskulauseella haluttiin, ja halutaan edelleen<sup>5</sup>, viestiä saamelaisten taistelusta itsemääräämisoikeuden, saamen kielen, kulttuurin ja maa- ja vesistöhallintaoikeuksien puolesta. (Gaup 2006, 91.) ČSV iskulauseena tiivistää olennaisesti radikaalin saamelaisliikkeen tavoitteita, saamelaisuuden kuvaa ja aikaansa kiinnittynyttä taistelua saamelaisen yhteiskunnan puolesta. ČSV -aikakaudella saamelaisuuden näyttämisestä tuli kuitenkin myös jopa

---

<sup>4</sup> Benedict Andersonin (1983) kehittänyt kuviteltu yhteisö -käsite tarkoittaa ihmisryhmää, kuten esimerkiksi kansaa, joita pitää koossa jonkinlainen vahva uskomus yhteisyydestä. Ryhmän kaikki jäsenet eivät välttämättä koskaan tapaa toisiaan mutta heitä yhdistää ajatus yhtenäisestä kulttuurista, symboleista ja yhteisestä historiasta.

<sup>5</sup> ČSV on edelleen osa saamelaisaktiivisuuden symboliikkaa. Erilaisia ČSV -merkkejä voidaan käyttää esimerkiksi aktiivisitoiminnassa osana pukeutumista, tai nostamalla nyrkki ilmaan osoittamaan toiminnan ČSV-henkeä.

raadollisen ohjelmallista, ja saamelaisia velvoitettiin radikaalin liikkeen toiminnassa ottamaan vahva kanta omaan etniseen identiteettiin. (Stordahl 1996, 95.) Aikakautta kuvaa kuitenkin myös pyrkimys paitsi tuottaa kollektiivista ymmärrystä saamelaisuudesta, myös kuvata mahdollisuuksia rakentaa siltaa perinteisen ja modernin saamelaisuuden välille. (Lehtola 2005, 315.)

1960-luvulla alkanut etnoliittinen liikehdintä huipentui 1970-luvun lopulla ja 1980-luvun alussa Altajoen patoamista vastustaviin laajoihin kamppailuihin. Tälle konfliktille annan seuraavaksi erityistä huomiota, sillä Altan patoamista vastustavat taistelut ovat merkityksellisiä saamelaisen poliittisen itseymmärryksen vahvistumiselle, ja myös erityisesti Norjan puolella asuvien saamelaisten yhteiskunnalliselle ja poliittiselle asemalle. Konflikti muodostaa yhden isoimmista tapauksista saamelaisen poliittisen mobilisaation kentällä laajuutensa ja seuraustensa moninaisuuden ja kauaskantoisuuden vuoksi. Altassa saamelaiset yli kansallisvaltioiden rajojen, ja erityisesti nuoret saamelaisaktiivit, kokoontuivat yhteisen Saamen kansalle merkityksellisen ja politisoituneen asian äärelle sekä avoimesti vastustivat kansallisvaltion toimintaa saamelaisalueella. Altan konflikti teki laajasti näkyväksi jo hetken aikaa kuplineet kollektiivisuuden tunteet, vauhditti edelleen institutionalisoitumista ja teki näkyväksi saamelaisten ja valtioiden väliset valtasuhteet maan- ja vedenkäyttöoikeuksista neuvotellessa. Altakonflikti on myös ensimmäinen tapahtuma, jossa saamelaiset toimivat massamuotoisen aktivismin keinoin, ja vastarintaan kokoontuminen toimi saamelaisen kansallisen heräämisen lopullisena havahduttajana. (Valkonen 2009, 80–81.) Kamppailulle erityisiä tunnuspiirteitä ovat 1970-luvun kansainvälisestä rauhanliikkeestä omaksutut toimintatavat, taide osallistumisen muotona sekä vahvan kansainvälisen alkuperäiskansadiskurssin tuominen osaksi saamelaispolitiikkaa. (Lehtola 2005, 315; Valkonen 2009, 75.)

## 2.2. Altajoen konfliktin tapahtumakulku lyhyesti

Altajoki saa alkunsa Koutokeinon kunnan alueella sijaitsevien tunturien ja järvien valuma-alueesta. Se laskee hitaasti ohi Koutokeinon ja Maasin asutuskeskittymien, jonka jälkeen joki muuttuu nopeasti virtaavaksi, kuohuisaksi koskeksi, joka kulkee läpi pitkän Sautson kanjonin kohti Altan laaksoa ja lopulta mereen. 240 kilometriä pitkä Altajoki on merkittävä lohivesistö, mikä tekee siitä paitsi paikallisesti tärkeän ravinnonlähteen, myös suosittu kalastusmatkailukohteen. Vesistön valjastamista sähköntuotantoon alettiin suunnitella jo 1960-luvun lopulla. Norjan valtion energiayhdistys NVE esitteli vuonna 1968 ehdotuksen

vesistön säännöstelemiseksi. Ehdotuksen piiriin kuului laaja alue vesistöä ja maata, ja suunnitelman myötä saamelaiskylä Maasi olisi jäänyt padon myötä syntyvän tekojärven alle. Suunnitelma herätti vastustusta paikallisissa saamelaisissa, joiden alueelle sijoituvia elinkeinoja poronhoitoa ja kalastusta suunnitelma toteutuessaan perustavanlaatuisesti uhkasi. Saamelaisten lisäksi paikallisten vastustajien joukossa oli myös norjalaisia maanviljelijöitä ja kalastajia. Lisäksi Altan ja Kautokeinin kunnanhallitukset vastustivat hanketta. Vastustuksen jälkeen NVE muokkasi patosuunnitelmaa siten, että Masin kyläläisiä ei tarvitsisi evakuoita rakentamisen ja tekojärven syntymisen myötä. (Andersen, Midttun & Andersen 1985.).

Suunnitelman herättämästä aikaisesta vastustuksesta huolimatta Norjan hallitus päätti vuonna 1978 valjastaa Altajoen sähköntuotannon tarpeisiin. Päätöstä edelsi kiivas julkinen keskustelu, joka jakoi paikallisten asukkaiden mielipiteiden lisäksi myös valtion hallintoa. Andersen et al. (1985, 319) kuvaavat, kuinka Altajoen rakentamispäätöstä edeltävät keskustelut saivat laajoja yhteiskunnallisia ulottuvuuksia: Ympäristöjärjestöt ja paikalliset patoamista vastustavat toimijat kyseenalaistivat valtion laillisia oikeuksia tehdä Altan patoamisen kaltaisia päätöksiä ja veivät asian oikeuteen. Vihreätä politiikkaa ajavat puolueet näkivät riidan mahdollisuutena kyseenalaistaa koko muodollista päätöksentekojärjestelmää, sekä herättää perustavanlaatuista keskustelua modernin yhteiskunnan luonteesta. Päätöksentekoa edelsivät keskustelujen lisäksi protestointitapahtumat sekä Oslossa että Altassa.

Kesällä ja alkusyksystä 1979 alkoi patohankkeen massamuotoinen vastustus. Protestoijia kerääntyi Stillaan, jonne padon rakentamiseen liittyvät tietyt olivat edenneet. Samaan aikaan protestointia jatkettiin myös pääkaupungissa Oslossa, joiden huipennuksena kourallinen saamelaisaktivisteja, mm. kuvataiteilija Synnøve Persen ja valokuvaaja Niillas A. Somby, aloittivat lokakuussa 1979 nälkälakon parlamenttitalon edustalla. Iso määrä oslolaisia osoitti tukeaan nälkälakkoilijoille, ja samoin Stillaan matkusti suuri määrä ihmisiä yli pohjoismaitten rajojen osoittamaan tukensa protestoijille. Osallistujia protestitapahtumissa arvellaan olleen yhteensä n. 10000, ja tapahtumien laajuudesta ja niiden saamasta huomiosta johtuen rakennustyöt keskeytyivät yli vuodeksi. Syksyllä 1980 tietöitä päätettiin kuitenkin jatkaa, jonka myötä protestoijat perustivat Stillaan vakituisen leirin, ja kahlitsivat itsensä ketteillä maansiirtokoneisiin. Aktivistien siirtämiseksi Norja lähetti vuodenvaihteessa 1980-81 alueelle yli 600 poliisia Etelä-Norjasta. Poliisit onnistuivat tyhjentämään protestoijien leirin tammikuussa 1981. Sakkoja annettiin tyhjennyksen ja

pidätysten yhteydessä yli 500 henkilölle, ja poliisioperaation hinta nousi 60 miljoonaan kruunuun. (Lehtola 1997, 76–77.)

Kaikki protestointi oli vuoteen 1982 saakka rauhanomaista ja väkivallatonta. Poikkeuksen tähän linjaan teki Niillas A. Somby, joka yhdessä toisen saamelaisaktivistin kanssa yritti räjäyttää pommin patotyömaalle johtavalla sillalla. Pommin räjäytys kuitenkin epäonnistui, ja Somby menetti kätensä. Hänen tekonsa luokiteltiin terrorismiksi, ja lopulta, piilottelun ja Etelä-Amerikan pakomatkan jälkeen, Somby suoritti rangaistuksen teostaan vankilassa. Kaikesta edellä kuvaillusta pääosin rauhanomaisesta vastustuksesta ja syntyneestä kiusallisesta kansainvälisestä huomiosta huolimatta padon rakennustyöt jatkuivat, ja pato vihittiin lopullisesti käyttöön vuonna 1987. Vuonna 1990 Norjan pääministeriksi toistamiseen valittu Gro Harlem Brundt kuitenkin myönsi Altan rakentamisen olleen hyödytöntä, sillä sen tuottamalla sähköllä ei juuri ollut energiatalouden kannalta suurta merkitystä. (Lehtola 2015, 76–77.)

Altajoen tapahtumien kehittyminen liittyy läheisesti 1960- ja -70-luvun yleisempään kansainväliseen poliittiseen ilmapiiriin: ympäristöliikehdintään, rauhanliikkeisiin ja heräävään alkuperäiskansojen oikeuksien tunnustamisen diskursseihin. Alta-konflikti ei varsinkaan kiivaimpaan aikaan siten ollut vain alueen saamelaisten kamppailu, vaan solidaarisuutta ja tukea taisteluita kohtaan osoitettiin laajasti myös valtaväestön joukosta. Vaikka Altajoen kamppailuilla on erityismerkityksensä saamelaispoliittisena tapahtumana, erottaa Lehtola (2015, 76) protestien toimijaryhmistä kaksi erillistä kärkeä: kamppailu oli sekä saamelaisten että luonnonsuojelujärjestöjen järjestämää, ja molemmille tahoille taistelut olivat mahdollisuus määritellä, viestiä ja ajaa omaa poliittista agendaansa. Tämä kuitenkin vain alleviivaa Altajoen tapahtumien merkitystä osana niin saamelaispolitiikan ja -aktivismin historiaa, kuin myös osana laajempia yhteiskunnallisia virtauksia, joiden mukana saamelainen etnopolitiittiset käytännöt kehittyvät.

Altassa ja Oslossa saamelaisten poliittista taistelua johti kouluttautunut, luova ja taiteellinen aktivistiryhmä, joka taisi yhteiskunnallisen ja poliittisen viestinnän, osasi viitata oikeisiin ja ajankohtaisiin vähemmistö- ja ympäristöoikeuskeskusteluihin sekä kohdata suuren yleisön itsevarmasti. Patoamista vastustavissa kamppailuissa vaikuttamisen tavat olivat erittäin moninaiset, ja taiteilijoilla oli suuri rooli toiminnan suunnittelussa: nälkälakkoilun ja työkoneiden blokkauksen lisäksi protestoinnin tueksi luotiin suuri määrä taiteellisia töitä,



kuten näytelmiä, julisteita, runoja, joikuja, lauluja ja kirjoja. (Garcia-Antón, Gaski & Guttorm 2020, 14.)

Alta-konfliktin ympärillä syntyneestä taiteellisesta tuotannosta vastasi pääosin vuonna 1978 Maasin kylässä toimintansa aloittanut seitsemän nuoren taiteilijan ryhmä Mázejoavku, jonka perustajajäseniin kuuluivat mm. kuvataiteilija ja runoilija Synnøve Persen, tekstiilitaiteilija Britta Marakatt-Labba ja kuvanveistäjä Aage Gaup. (Finborg et al 2020.) Mázejoavku toimi paitsi aktiivisena etnoliittisen liikkeen ja siihen liitetyn kuvaston kehittäjänä, myös alkusysäyksenä ja suunnannäyttäjänä saamelaiselle nykytaiteelle. (kts. esim. Lundström 2014, 9.) Ryhmä erityisesti halusi ja onnistui teoksissaan keskusteluttamaan saamelaisia perinteitä ja nykyaikaa uudennlaisin tavoin, tehden taiteesta tavan edesauttaa ja tuottaa dekolonisaatiokeskustelua 1970-luvun lopun ja 1980-luvun alun poliittisessä ilmapiirissä. Esimerkiksi Synnøve Persenin suunnittelema saamenlippu liehui salossa ensi kerran Altan kamppailuissa, ja lipusta tuli hieman muokattuna lopulta myös virallinen saamelaisuuden tunnus. Taide oli Altan saamelaispoliittiselle liikehdinnälle yksi keskeinen viestinnän ja vaikuttamisen muoto, ja nuoret saamelaisitaiteilijat pyrkivät töidensä avulla elävöittämään kansallisvaltioiden laajamittaisesta assimilaatiopolitiikasta kärsinyttä saamelaiskulttuuria. (Lehtola 2014, 117–121; Finborg et al. 2020.)

Altan tapahtumat valtavana julkisena näytöksenä oli merkittävä käännekohta jo jonkin aikaa muodostumassa olleen yhteissaamelaisen poliittisen itseymmärryksen muotoilijana. Alta-konfliktissa kamppailtiin joen patoamista sekä kulttuurista diskriminaatiota vastaan, että valtiollisen kunnioituksen, poliittisen autonomian ja materiaalistien oikeuksien puolesta. (Minde 2003, 123.) Taisteluita tuleekin tarkastella paitsi konkreettisen seurausten, myös niiden symbolisuuden ja kulttuurisen merkityksen kannalta. Altan kamppailut edelleen laajensivat käsitystä saamelaisten poliittisen toiminnan mahdollisuuksista, ja toivat laaja-alaisen, massamittaisen ja näyttävän protestoinnin poliittisena strategiana arkipäiväisen, hiljaisen vastarinnan<sup>6</sup> rinnalle.

Vaikka Altan taistelut hävittiin ja pato rakennettiin, nähdään taistelu saamelaisten maoikeustaistelun käännekohtana erityisesti Norjan valtion saamelaispolitiikassa. Altajoki

---

<sup>6</sup> Lehtola (2019) on tutkinut Utsjoen saamelaisten vastarintaa kansallisvaltion sulauttamispolitiikkaa ja alueellista hallintaa vastaan analysoimalla Utsjoella toimineen suomalaisen virkamiehen E.N. Mannisen muistelmia työajoistaan Lapissa. Lehtola tekee näkyväksi, kuinka selkeän avoimen vastarinnan puuttuminen ei tarkoita, että vastarintaa ei olisi lainkaan, tai että painostuksen kohde olisi valinnut passiivisuuden ja alistumisen. Hiljainen vastarinta monissa muodoissaan on ollut saamelaisyhteisöille yksi tapa vastustaa valtiollista hallintaa saamelaisalueella.

teki saamelaiset kansana ja alkuperäiskansana näkyväksi. Saamelaisista tuli Altan taisteluissa ensimmäistä kertaa poliittinen vastapuoli, joka vaati tulla kuulluksi, ja jonka vaatimukset myös huomioitiin esimerkiksi mediassa. Kamppailujen saama laaja kansainvälinen huomio nosti Norjan saamelaisten yhteiskunnallisen aseman suuren yleisön tietoisuuteen, ja on yleisesti arveltu, että Norjassa saamelaisten poliittisen aseman parantuminen, kuten ainoana pohjoismaana ILO169- sopimuksen ratifioiminen, olisi suurelta osin Altan kamppailujen tulosta. (Eidheim 1997, 47–49.). Yhteiskunnalliseen keskusteluun osallistumisesta saamelaisasioita ajavina liikkeinä tuli Altan konfliktin jälkeen luontevampaa: etenkin Norjassa saamelaisten oikeudet alettiin nähdä alkuperäiskansan oikeuksina, ei vain vähemmistön oikeuksina. (Bjorklund 2021, 42.) Tämä on tarkoittanut saamelaisen poliittisen toimijuuden laajentumista yhteispohjoismaisuudesta edelleen kansainvälisen oikeuden ja siten myös kansainvälisten järjestöjen tasolle ja osaksi niitä. Saamelaisuudesta alkoi siis tulla Altan kamppailujen myötä yksi kansa myös saamelaisyhteiskunnan ulkopuolisen maailman silmissä. Valkonen (2009, 101) kuvaa tätä kehitystä saamelaisen dekolonisaatioprosessina, jonka myötä voidaan sanoutua irti valtaväestön tuottamista saamelaiskäsitteistä ja -kuvauksista ja luoda niiden tilalle omat, saamelaisesta maailmankatsomuksesta kumpuavat käsitykset, käytännöt ja kuvaukset.

Altajoen tapahtumilla oli vaikutuksia myös saamelaisliikkeen sisäiseen dynamiikkaan. Saamelaisliike hajosi konfliktin myötä maltilliseen ja radikaaliin siipeen, jonka jäljet ovat Eidheimin (1997, 49) mukaan näkyvillä edelleen, todentaen historiallisen tapahtumasarjan luomaa perintöä saamelaisessa etnopolitiikassa. Saamelaisliikkeen jakautumista ei kuitenkaan kannata tulkita dramaattisena kehityksenä vaan ennemminkin saamelaisen poliittisen elämän jatkuvuuden takeena – kaikkeen poliittiseen toimintaan kuuluvat eriävät mielipiteet ja toiminnan tavat ja erilaisten ryhmien välinen dialogi. Saamelaisen etnopolitiittisen liikkeen jakautuminen teki saamelaisten poliittisen itseymmärryksen olemassaolosta entistä pysyvämpää.

### 3. Tutkielman teoreettinen asetelma

Saamelaisalueen kiistat ovat olleet monen tutkijan kiinnostuksen kohde jo aiemmin. Saamelaisliikettä ja saamelaisalueen konflikteja on aiemmassa tutkimuksessa tarkasteltu mm. identiteetin, identiteettipolitiikan, luontopolitiikan ja ympäristösuhteiden näkökulmasta. (kts. Seurujärvi-Kari 2012; Nyyssönen 2007; Nykänen & Valkeapää 2016; Valkonen 2003.) Vigdis Stordahl (1997, 143–154) on tarkastellut myös saamelaisen poliittisen liikkeen sukupolvista jäsentymistä erityisesti Norjan alueella asuvien saamelaisten ja saamelaiskulttuurin ja -identiteetin näkökulmasta. Sanna Valkonen (2009) on väitöskirjassaan käsitellyt urauurtavasti ja kattavasti etnisesti yhtenäisen saamelaisen subjektiivisuuden muodostumista, saamelaisten tulemista kansa- ja alkuperäiskansadiskurssien piiriin sekä saamentutkimuksen poliittisia dimensioita. Tutkielmani pohjaa vahvasti juuri Valkosen artikuloimalle tavalle tarkastella saamelaisliikkeen poliittisia ulottuvuuksia.

Viime vuosina niin saamelainen poliittinen taide, saamelaisaktivismi kuin myös saamelaisen parlamentaarisen politiikan valtioita kritisoivat ulostulot ovat olleet aiempaa enemmän esillä. (kts. esim. Helsingin Sanomat 2014; Helsingin Sanomat 2016; Yle 2016; Yle 2015.) Sosiaalisen median alustojen runsas käyttö keskustelun herättämisessä sekä fyysisten protestien järjestäminen esimerkiksi Helsingissä tai Ruotsin Jokkmokkissa on tuonut erityisesti saamelaisnuorten ajatuksia osaksi kansallisvaltioiden poliittista mielikuvitusta. Uudenlaista saamelaisasioiden esillä oloa tiivistää Helsingin Sanomien toimittaja saamelaista aktivismia käsittelevässä jutussa kirjoittamalla, että ”Suomessa on käynnissä oikea saamelaisbuumi.” (Helsingin Sanomat 2014.)

Tässä tutkielmassa olen valinnut näkökulmakseni saamelaisen aktivismin ja saamelaisen etnopolitiittisen liikkeen nykyisyydet sekä poliittisen ajattelun ja toiminnan historialliset kerrostuneisuudet. Teoreettisena työkaluna työssäni toimii klassinen mannheimilainen sukupolviteoria. Mannheimilaisuus tulee työhöni erityisesti siksi, että tarkastelen poliittisen liikkeen toimintatapojen ja aatemallien ajallisen kerrostumisen muodostumista Matti Virtasen (2002) luoman poliittisten traditioiden tutkimusesimerkin avulla. Virtanen on työssään niin ikään soveltanut Mannheimin luomaa teoriamallia, ja jatkanut kehittelyä käyttäen empiirisenä esimerkkinä suomalaista yhteiskuntaa muovanneen fennomania - liikkeen toimintaa.

Sukupolvien tarkastelu muodostui työni näkökulmaksi ilmiölähtöisesti. Puhe sukupolvista vaikutti olevan jatkuvasti läsnä saamelaisessa aktivismitoiminnassa, ja siten olen tulkinnut

poliittisten saamelaisnuorten keskuudessa jo muodostuneen jonkinlaisen tietoisuuden juuri tämän sukupolven erityismerkityksestä suhteessa Saamenmaan ympäristönkäytön suunnitteluun ja toteutukseen. Esimerkiksi vuonna 2015 järjestetyssä Cáhppes Raidu (Musta Raito) -mielenosoituksessa Suomen saamelaisnuorten Rosa-Máren Magga kertoi Ylelle (Yle 2015):

Minusta me edustamme uudenlaista sukupolvea, me emme tule antamaan periksi. Meidän on pakko yrittää loppuun asti ja kertoa oma mielipiteemme.

Säätytalon edessä vuonna 2019 järjestetyssä Jäämeren rata -mielenosoitusta käsittelevässä uutisartikkelissa (Yle 2019c) Suomen saamelaisnuorten puheenjohtaja Petra Laiti kertoi radan vastustamisen olevan erityisen tärkeää nuorille saamelaisille:

Minun sukupolveni ja meitä nuoremmat ovat ne, jotka mahdollisen ratahankkeen haittavaikutukset näkemään. Meidän sukupolvi joutuu päättämään, kannattaako perinteisiä elinkeinoja jatkaa.

Sukupolvi analyttisenä käsitteenä ei kuitenkaan ole selkeä tai ongelmaton. Sanana sukupolvi on käytössä arkikielessä tarkoittaen montaa eri asiaa, niin nimettyjä kohortteja, yksittäisen suvun polvia kuin yhteiskunnallisten liikkeiden edustajiakin. Sukupolven ensisijainen merkitys on luonteeltaan biologinen, jolloin se viittaa suvun ikäpolviin. Perheyhteyksissä sukupolvet ketjuttuvat vanhemmista, heidän lapsistaan, ja niin edelleen. Yhteiskuntatutkimuksessa biologisen sukupolven rinnalle ovat nousseet sosiaaliset ja kulttuuriset sukupolvet. (Haavio-Mannila et al. 2008, 111.) Tällöin sukupolveen viitatessa tarkoitetaan suunnilleen saman ikäisistä henkilöistä muodostuvaa sosiaalista ryhmää, joka jakaa jonkin yhteisen ja leimaavan kokemuksen, jotka ovat tietoisia sukupolvensa erityislaatuudesta ja jotka jotenkin eroavat edeltävistä sukupolvista ominaispiirteidensä vuoksi. (Purhonen 2007, 17.)

Yhteiskunnan sukupolvi voi myös aktivoitua ajamaan sukupolvelle erityisen tärkeäksi koettuja asioita, jolloin sukupolvea kutsutaan mobilisoituneeksi. Sukupolvitutkimuksessa juuri mobilisoituminen ja sen myötä tiivistyneet sukupolven erityislaatuisuuden tunnukset ja ideat ja sukupolvisen itseymmärryksen muodostuminen ovat erityisiä kiinnostuksen kohteita. Niin myös minun tutkielmassani.

### 3.1. Mannheimin sukupolvikäsitelmä

Sosiologi Karl Mannheimin sukupolvia jäsentävä essee *The Problem of Generations* (1952/1928) on kiistatta yksi tunnetuimmista sukupolvia käsittelevistä teoreettisista teksteistä, ja essee on jättänyt huomattavan perinnön poliittisia liikkeitä, yhteiskunnan muutosta ja historiallista aikaa tutkiville. Esseessään Mannheim luo käsiteapparaatin, jonka tarkoituksena on luoda ymmärrystä yhteiskunnallisten liikkeiden muodostumisesta ja merkityksistä.

Mannheim näkee sukupolviliikkeiden muodostumisen kolmiportaisena: on olemassa jokin saman ikäisten ja samassa yhteiskunnallisessa ja historiallisessa tilassa elävien ikäpolvi. Ikäpolvi jakaa jo valmiiksi samantyyppisen kokemusmaailman aika-tila -lokaationsa perusteella. Se, mikä kuitenkin todella lopulta tuottaa sukupolven, on Mannheimin mukaan jokin suuri murros tai käänne. Tällaista prosessia, murrosta, kutsutaan avainkokemukseksi. Mannheim katsoo avainkokemuksen muodostavan pohjan yhteiskuntaan suuntautuvien ajattelumallien muodostumiselle. (Mannheim 1952.)

Avainkokemuksen jakavaa polvea Mannheim kutsuu kokemukselliseksi sukupolveksi. Osalle tästä kokemuksellisesta polvesta avainkokemuksesta tulee niin tärkeä ja mullistava, että se johtaa lopulta poliittiseen toimintaan. Kokemuksellisen polven sisällä mobilisoituneita polvia Mannheim kutsuu sukupolviyksiköiksi. Eri yksiköt eroavat toisistaan siinä, millaisesta näkökulmasta sen jäsenet muodostavat tulkintoja avainkokemuksesta. Erilaisten avainkokemuksen tulkintojen myötä syntyneistä sukupolviyksiköistä kukin tuottaa omia poliittisia ideoitaan ja tunnuksiaan. Tulkintojen myötä syntyneet ideat saavat parhaassa tapauksessa kaikupohjaa saman mieliseltä kokemukselliselta polvelta, ja sukupolviyksikön asema yhteiskunnallisessa toiminnassa vakiintuu sen saaman kannatuksen myötä. Osoittimmin aikansa avainkokemusta tulkitseva yksikkö on sukupolvensa vahvin poliittinen edustaja, yksi aikansa tulkeista. (ibid.)

Mannheimin teoriassa tietty sukupolvi on aina lähtöisin jostakin samasta ajasta ja paikasta. Sama luonnollinen aika koetaan eri tavoin eri osissa maailmaa johtuen kulttuurisista ja yhteiskunnallisista eroista. Sama aika on siis eri aika, riippuen kokijasta. Mannheimilaisten sukupolvien perustan muodostaa yhteinen ja erityinen kokemusmaailma, ja tämä erottaa sukupolven myös pelkistä kohorteista ja toisaalta tekee siitä enemmän kuin suvun polven. Yhteiskunnallinen sukupolvi vaatii muodostuakseen jaetun sosiaalisen ja kulttuurisen yhteisyyden. (ibid.)

Mannheimille sukupolvimallin luominen oli osa hänen tiedonsosiologisia tutkimuksiaan: sukupolvien avulla Mannheim pyrki ymmärtämään yhteiskunnallisen muutoksen prosessia ja siten myös ihmisten kulttuurisesti muodostuvaa tapaa ymmärtää yhteiskuntaa ja maailmaa. Sukupolvimallin tarkoituksena oli auttaa tarkastelemaan kulttuurin ja historiallisten ajattelutapojen siirtymistä ajassa ja toisaalta niiden sitoutumista paikkaan ja aikaan. Mannheimin sukupolvikäsitteessä yhdistyvät biologinen ja yhteiskunnallinen aika, henkilökohtaisen elämäkerran yhdistyminen historialliseen aikaan, yhteiskunnallisen muutoksen teoretisointi sekä kielen ja tiedon sosio-psykologiset yhteydet. (Pilcher 1994, 482.)

Mannheim sanoo esseessään sukupolven historiallis-kulttuurisen sijainnin ilmentyvän johonkin tiettyyn yhteiskunnan sukupolveen kuuluvien henkilöiden toiminnassa, valinnoissa ja ajattelussa. Ihmisen tietoisuus rakentuu Mannheimin mukaan kokemuksellisesti kerrostuneena rakenteena, jonka liike ja muodostuminen ovat jatkuvassa prosessissa. Uudet kokemukset eivät niinkään kasaudu, vaan asettuvat aiemmin koetun kautta syntyneeseen kokemukseensa. (Mannheim 1952, 291; 298.) Tämän ajatuksen varaan Mannheim rakentaa sukupolvimallinsa: yhteisen kokemusmaailman luoma pohja määrittää sukupolvien suhtautumista avainkokemuksen tuomaan murrokseen massatasolla. Sukupolvien muodostuminen perustuu jaetuille peruskokemuksille ja aktualisoituu suurten yhteiskunnallisten muutosten myötä. Sukupolven jakamat kokemusmaailmat muodostavat potentiaalin poliittisten sukupolviliikkeiden syntymiselle.

Esimerkiksi suurten ikäluokkien jakamat kokemukset kaupungistumisesta, koulutustason noususta ja toimihenkilöitymisestä olivat kyllä ajalle ja sukupolvelle yhteisiä mutta samaan aikaan erottavia. Aikaansa kuvaavana kertomuksena ne myös edelleen tuottavat sukupolven sisäistä erottumista: vaikka osalle sukupolvesta kouluttautuminen ja muuttoliike kaupunkeihin oli todellisuutta, jäi osa kuitenkin maaseudulle tai ilman koulutusta. Siten kokonaisen sukupolven kouluttautuneisuuden, ja erityisesti sen tärkeyden korostaminen loi yhtenäisyyden lisäksi myös eriarvoisuuden tunteita ja osaltaan jakoa yhteiskuntaluokkiin, joskus jopa perheiden sisällä. (Tuohinen 1996, 72–73.)

Sukupolvisten muutosliikkeiden tunnistaminen historiallisen muutoksen luojiksi ja rakentajiksi tekee Mannheimin mallista kuitenkin myös emansipatorisen: poliittisten liikkeiden ymmärtäminen muutoksen tuojiksi tuottaa voimakasta kuvaa sukupolvien yksilöistä muutoksen tekijöinä ja mahdollisesti sortavien rakenteiden purkajana. Yksilöt

eivät ole pelkästään siis yhteiskunnallisen muutoksen passiivisia välittäjiä, vaan reaktiivisia toimijoita, joiden valinnat tuottavat muutosta. (Aboim & Vasconcelos 2014, 169–170.)

Mannheimin ajattelulle oli keskeistä, että ihmisen toiminta ja ajatusrakenteet on mahdollista paikantaa johonkin tiettyyn historialliseen ja kulttuuriseen sijaintiin. Tällaisena historistisena käsitteenä sukupolvi muuttuu myös vääjäämättä kulttuurisen ja yhteiskunnallisen ajattelun välittäjäksi. (Kecskemeti 1952, 22.) Sukupolvi on kiinnittynyt yhteiskunnalliseen aikaansa. Sukupolven ymmärtäminen alkavan kulttuurisen ja yhteiskunnallisen muutoksen tuloksena ja tuottajana paljastaa myös muutoksen suunnan ja lähtökohdat.

Sukupolvi teoreettisena käsitteenä sisältää jo itsessään tulkinnan tulevaisuudesta ja edistyksestä. Sanana sukupolvi merkitsee uuden syntymää ja uuden tuottamista. Yleisenä yhteiskunnallisena kategoriana uusi sukupolvi nähdään takeena edistyksestä ja muutoksesta. (Eisenstadt 1956.) Uusi sukupolvi toimii uuden ajan ja muutoksen tulkkina, ja jos vain voimme määritellä sukupolven erityispiirteet, voimme ehkä saada otteen myös uuden ajan hengestä. Halu tunnistaa ja määritellä uusia sukupolvia voi siten myös kieliä uuden ajan kaipuusta ja sen luonteen ymmärtämisestä. (Purhonen 2007, 23-24.) Muutoksesta yhteiskunnallisissa sukupolvissa onkin juuri kyse, sillä siinä missä sukupolvet ovat perhe- ja sukukontekstissa ymmärrettynä riippuvaisia biologisesta ajasta ja ovat säännöllinen jatkumo, ovat yhteiskunnalliset sukupolvet riippuvaisia yhteiskunnan muutoksen nopeudesta. Mitä nopeammalla syklillä yhteiskunnallisia muutoksia koetaan, sitä useampia sukupolvia mahdollisesti muodostuu. Mikäli yhteiskunnan muutos on hidasta tai olematonta, voi uuden yhteiskunnallisen sukupolven syntymiseen kulua useampi biologinen sukupolvi. (Purhonen 2007, 19–20.)

### 3.2. Sukupolvitietoisuus ja sukupolvikokemus

Mannheimin sukupolvi ei sen tarkkarajaisilta vaikuttavista käsitteen osista huolimatta ole mikään konkreettinen ryhmä. Kokonaisen aktuaalisen sukupolven jäsenten ei ole mahdollista tuntea toisiaan, eikä sukupolviyksikköäkään voida nähdä niin pienenä joukkona, että sen jäsenet mahdollisesti voisivat olla tuttuja keskenään. Enemmänkin kyse on Benedict Andersonin kuvitteellinen yhteisö -käsitteen kaltaisesta kokonaisuudesta, joka kyllä voi jakaa samantyyppisen käsityksen olemassaolostaan, jakamistaan arvoista ja olemassaoloaan määrittävistä piirteistä, mutta ei todellisuudessa tunne toisiaan tai varmasti pysty kertomaan ketkä kaikki joukkoon kuuluvat. (Anderson 1983.)

Sukupolven jakama me-henkisyys ja ymmärrys siitä, että tällainen henki todella on olemassa “meidän” keskuudessa on osa yhteiskunnallisen sukupolven muodostumista. Kollektiivisen identiteetin kaltaisen sukupolvitietoisuuden muodostumiseen ei siis riitä, että sukupolvi vain jakaa jonkin kokemuksen, vaan polveen kuuluvilla henkilöillä on oltava tunne sukupolven liittyvästä me-henkisyydestä. (Kohli 1996; Eisenstadt 2001.)

Kaikki sukupolviyksiköt eivät onnistu luomaan olemassaolostaan kollektiivista kokemusta. Mannheim puhuu esseessään sukupolvien “entelekiasta”. Tällä hän tarkoittaa sukupolvien ymmärrystä omasta olemassaolostaan, olemassaolonsa merkityksistä ja sukupolven roolista yhteiskunnassa. Sukupolviyksiköt saattavat toki intuitiivisen tunteen pohjalta toimia myös sukupolvea tuottavalla tavalla ilman tietoista käsitystä yhteisen kulttuuris-historiallisen lokaation olemassaolosta. Toisaalta joskus on mahdollista myös, että sukupolven jäsenet toimivat poliittisesti erittäin tietoisena sukupolvensa jakamista kokemuksista ja yhteisyyden mahdollisuuksista. (Mannheim 1998/1952, 189–190.)

Mannheim ei varsinaisesti avaa miten tällainen sukupolvientelekiä syntyy, ja millaisia toimia sukupolven henkinen yhdistyminen vaatii. Kuitenkin sukupolven muodostuminen tietynlaiseksi historiallisen ajan ja tilan määrittämäksi kollektiiviseksi identiteetiksi vaatii massojen ymmärryksen sukupolven kuulumisesta. Tällaisen sukupolvitietoisuuden syntymisen mekanismia Mannheim ei pystynyt esseessään määrittämään, vaikkakin osaltaan tunnisti tietoisuuden roolin yhteiskunnallista muutosta generoivan sukupolven rakenteessa: Mannheim ajatteli sukupolvitietoisuuden, tai sukupolvientelekiän, muodostumisen olevan riippuvainen ympäröivän yhteiskunnan muutoksen nopeudesta. Hitaasti muuttuvassa yhteiskunnassa sukupolvet eivät koe selvärajaisesti eroavansa vanhemmista ikäpolvista, eivätkä siten koe olevansa myöskään erillinen muutoksen yksikkö. Mannheim siis ajatteli sukupolven pystyvän muodostamaan tietoisuuden itsestään, mikäli oman sukupolven erottuvuus olisi mahdollista jotenkin artikuloida yhteiseksi kokemukseksi. (Mannheim 1952, 190.) Sukupolvi-essée ei kuitenkaan etsi vastauksia siihen, missä vaiheessa tällainen yhteisen kokemuksen ymmärtäminen tapahtuu.

Semi Purhonen (2002) pureutuu Mannheimin esseen ongelmakohtaan sukupolvitietoisuuden olemassaolon muodostumisesta ja sen merkityksestä sukupolven avainkokemuksen jakamiseen massojen tasolla. Purhonen näkee sukupolvitietoisuuden muodostumiseen johtavat tapahtumat jatkumona, jossa yhteiskunnallisen sukupolven muodostumisesta



kokonaisuutena voidaan erottaa sen objektiivinen, diskursiivinen ja subjektiivinen ulottuvuus.

Sukupolven perustan ymmärtäminen tietyn kulttuurisen ikäluokan yhteisenä elämänkulkuna mahdollistaa sukupolven ns. objektiivisen puolen analysoimisen. Tällöin analyysin kohteena ovat nimenomaan sukupolven avainkokemus ja kokemuksen pohjalta kokemuksellisen sukupolven muodostuminen ja lopulta mobilisoitumiseen johtaneet tapahtumat. Tämä ulottuvuus ei riipu siitä, tiedostaako yksilö osaansa sen rakentumisessa vai ei. Sukupolven subjektiivisella puolella taas tarkoitetaan varsinaista sukupolvitietoisuutta, joka on massojen jakamaa ja joka muodostuu niistä merkityksistä, joita objektiiviselle ulottuvuudelle on annettu. Sukupolven subjektiivisen puolen syntyminen edellyttää jonkintasoista sukupolven avainkokemusten artikulaatiota. Avainkokemuksen ja sukupolven yhteisen elämänkulun artikuloiminen mahdollistaa sukupolvitietoisuuden syntymisen, ja siten myös sukupolven subjektiivisen puolen ja laajan sukupolvitietoisuuden muodostumisen. Objektiiviselle puolelle (yhteinen elämänkulku ja aika-tila -lokaatio sekä lokaatiosta käsin koettu avainkokemus) annettavat merkitykset muodostavat tämän subjektiivisen ulottuvuuden. (Purhonen 2002, 11-12.)

Objektiivisen ja subjektiivisen ulottuvuuden yhdistyminen vaatii sukupolven diskursiivisen ulottuvuuden olemassaoloa: Sukupolvitietoisuutta ei voi syntyä, elleivät ihmiset tunnista jakavansa samoja kokemuksia samoista lähtökohdista. Avainkokemuksen sanoittaminen tuottaa mahdollisuuden kokemuksen myöhempään subjektiiviseen tarkasteluun, jossa sukupolven yhteinen avainkokemus sekoittuu yksilön omien kokemusten kautta muodostuneeseen ymmärrykseen omasta ja sukupolven roolista yhteiskunnassa. (Purhonen 2002, 11–13.)

### 3.3. Poliittiset traditiot

Sukupolvien mobilisaatiossa on usein myös kyse uusien jäsenten liittymisestä johonkin aiempaan poliittiseen traditioon ja aatemaailmaan. Virtanen (2002) on tarttunut tutkimuksessaan Mannheimin teoriassa sivuttuun ajatukseen siitä, että vain harvoin uusi sukupolviyksikkö muodostaa täysin uusia yhteiskunnallisia ajatuksia ja tunnuksia. Yhteiskunnalliset sukupolviliikkeet pikemminkin lainaavat aikaansa edeltäneiltä, mutta osin samojen ongelmien kanssa painineilta yhteiskunnallisilta “vanhemmiltaan”. Liittyessään osaksi aiempaa poliittista liikettä uusi polvi ottaa vaikutteita aiemmista ja juuri siksi sen on mahdollista nopeasti laajentua ja kerätä kannatusta myös muualta kuin oman ikäpolvensa

taholta. Samalla “uudet jäsenet” tulevat muokanneeksi ja päivittäneeksi tradition uuden ajan sanoittamien kokemusten kielelle. Tradition muokkautuminen on vääjäämätöntä myös sen säilymisen kannalta, koska harvoin syntyy sellaisia poliittisia liikkeitä, joista ilman ideoiden päivittymistä aika ei lopulta ajaisi ohi. (Virtanen 2002, 34–35.) Virtanen pohtii teoksessaan yhden poliittisen tradition, fennomanian, muuntumista 1800-luvun syntymisensä alusta 1960-luvulle saakka. Hän tarkastelee isänmaallisuuden teemaa neljän sodan myötä syntyneen sukupolvi liikkeen mobilisaatiossa, ja analysoi sukupolvien dynamiikkaa poliittisen tradition jatkumossa. Tärkeää poliittisen tradition jatkuvuudessa on Virtasen mukaan sen perusajatusten säilyminen myös uusien sukupolvien tulkinnassa, ja perusaatteiden pohjalta harjoitetun politiikan tuleminen osaksi myös uutta aikaa. (ibid., 372 – 373.)

### 3.4. Tutkimustehtävän asettaminen

Tutkielmassani tarkastelen saamelaisaktivismia sukupolvien ja poliittisen tradition näkökulmista. Olen kiinnostunut siitä, millainen on tarkastelemani mobilisoituneen sukupolven diskursiivinen ulottuvuus, jota kerrotaan Tenon ja Jäämeren radan vastarintatoiminnan yhteydessä. Protestitapahtumissa aktivistit sanoittavat sukupolvensa kokemuksia saamelaisuudesta 2010-luvun Suomessa, ja lähdän liikkeelle siitä, että kamppailuihin osallistuvien subjektiiviset tunteet ja kokemukset ajankuvasta heijastelevat jollakin tavalla ikäpolven kollektiivisia kokemuksia. Tiivistetysti tämä tarkoittaa sitä, että kiinnitän huomioni yhteiskunnallista sukupolvea tuottaviin kokemuksiin, jotka asettavat lähtökohdat aktivistien poliittiselle toiminnalle.

Kuten Virtanen (2002) osoittaa, ovat tiettyjen aatteiden puolesta mobilisoituneet sukupolvet ajattelutavoissaan jollakin tavalla aina myös ajallisesti kerrostuneita, ja lainaavat osan toiminta- ja ajattelutavoistaan aikaisemmilta ”mestareiltaan”. Tutkielmassa analysoimani traditio on saamelaisaktivismi, johon liitettyjä aatteita ja merkityksiä tarkastelen Tenon ja Jäämeren radan protestitapahtumien yhteydessä. Saamelaisaktivismi on ja on ollut reaktio kansallisvaltioiden harjoittamaa kolonisoivaa hallintaa ja assimiloivaa politiikkaa kohtaan. Aktivismissa tiivistynyt poliittinen toiminta ja keskustelu ovat osaltaan muotoilleet saamelaisuutta sellaiseksi poliittiseksi subjektiksi kuin se nykyisin ymmärretään: yhdeksi kansaksi, jolla on omat parlamentaarisen politiikan instituutionsa, omat kansasymbolinsa, kuten lippu ja kansallislaulu, joka on osana alkuperäiskansojen järjestöjä, ja sitä kautta myös vahvana osana kansainvälisen politiikan keskusteluja ja muotoutumista. (Valkonen 2009,

74–100.) Tutkielmassani analysoin sukupolven kollektiivisten kokemusten lisäksi siis sitä, millä tavoin ajallisesti kerrostunut saamelaisaktivismiin traditio jatkuu protestitapahtumissa, millä tavoin aatteita tulkitaan 2010-luvun lopun kontekstissa, ja millaisia uusia toimintamalleja ja ajatuksia uusi aktivistisukupolvi tuo mukanaan saamelaisaktivismiin traditioon.

Tutkimuskysymykseni ovat:

1. Millaisia ovat protestitapahtumissa ja aktivistien puheessa kerrotut sukupolven yhteiset kokemukset?
2. Millä tavoin saamelaisaktivismiin poliittinen traditio jatkuu 2010-luvun aktivismitapahtumissa?
3. Miten traditiota uudistetaan Tenon kalastussopimuksen ja Jäämeren radan protestitapahtumissa?

#### 4. Tutkimuksen käytännöt: aineistot, metodologia ja tutkimusetiikka

Pääaineistonani on itse keräämäni haastatteluaineisto, joka koostuu kahdeksasta vuonna 2019 kerätystä haastattelusta. Haastattelut ovat puolistrukturoituja teemahaastatteluja, joiden kysymykset keskittyvät pitkälti haastateltavan näkemyksiin Tenon kalastussopimuksen ja Jäämeren radan ympäristökonflikteista, konfliktien tapahtumakulusta ja seurauksista sekä poliittisen vaikuttamisen välineistä ja mahdollisuuksista. Haastateltavat valitsin lumipallomenetelmällä siten, että ensimmäisen haastattelun jälkeen pyysin haastateltavaa nimeämään muita mahdollisia haastateltavia, jotka olivat osallistuneet protestitapahtumiin. Kontaktoimistani henkilöistä noin puolet suostui haastateltavaksi. Haastattelut olivat kestoaltaan 30 minuutista puoleentoista tuntiin. Haastatteluaineistot olen anonymisoinut niin, että yksittäisiä sanomisia ei voida yhdistää henkilöön. Aineistojen henkilöt olen numeroinut yhdestä kahdeksaan. Aineistopätkissä haastateltavia merkitsen kirjain-numeroyhdistelmällä (H1 – H8), ja minua, eli haastattelijaa, merkitsen B-kirjaimella.

Haastatteluaineistoa täydennän liikkeiden ja niissä toimivien henkilöiden sosiaalisessa mediassa, videopalvelualustalla ja blogeissa julkaisemilla sisällöillä. Nämä täydentävät aineistot ovat Ellos Deatnu -liikkeen kotisivujen tekstisisältö, Aslak Holmbergin (2017) julkaisema video *Indigenous salmon fishing Saami criminalized by Finland and Norway*, sekä Petra Laitin (2017) blogiteksti *Mistä puhumme, kun puhumme Tenon sopimuksesta?*.

Saamelaisaktivismissa on kyse pienen yhteisön toiminnasta, ja protestitapahtumissa välitettyä viestiä on viety eteenpäin paitsi liikkeenä, myös omilla kasvoilla. Tutkimani protestitapahtumat vahvasti myös henkilöityivät yksittäisiin toimijoihin, mikä on luultavasti ollut osa protestoijien mediastrategiaa. Myös laittomasta kalastuksesta kiinnijättäytyneiden kohdalla kuka tahansa voi halutessaan selvittää kalastajien henkilöllisyyden, sillä kalastajat esiintyivät mediassa ja dokumenttivideoilla omilla nimillään, kasvoillaan ja kotipaikoillaan. Lisäksi sosiaaliseen mediaan ladatuissa videoissa ja teksteissä on kyse aktivistien toimimisesta omilla kasvoillaan, ja kun viittaa näihin aineistoihin, käytän niissä viitteinä kunkin sisällöntuottajan nimeä.

Käytössäni olevat aineistot eroavat tietysti jonkin verran toisistaan, vaikka molempien aineistotyyppien tarkoituksena on avata keskusteluja saamelaisaktivistien lähtökohdista ja toiminnan tavoitteista. Luen molempia aineistoja uuden sukupolven aktivistien kertomuksina Saamen kansan poliittisesta asemasta ja nykyisistä kamppailuista. Halusin kuitenkin valita kaksi erilaista aineistomuotoa, sillä tiedostan aineistojen eroavaisuudet niiden tavoissa auttaa muodostamaan ymmärrystä uuden sukupolven saamelaisaktivismista: Julkiseen keskusteluun suunnatut tekstit ja puheet ovat viestiltään harkittuja ja selkeästi jäsenneiltyjä. Niiden tarkoitus on herättää lukija ymmärtämään saamelaisyhteisöjen poliittisiin kamppailuihin johtaneita tekijöitä ja tehdä protesteista ja niiden sanomasta mahdollisimman näkyviä. Tämä tarkoittaa sitä, että viesti on harkitun provokatiivinen suhteessa suomalaisen yhteiskunnan saamelaiskeskusteluun. Toisaalta sosiaalisen median, kotisivujen ja blogien julkaisut ovat osittain myös ihan tavallista tapahtumaviestintää, jossa kerrotaan protestien etenemisestä, aikatauluista, tapahtumista ja protestien yleisestä tunnelmasta. Tutkimushaastattelutilanteissa puhe on sen sijaan hieman vähemmän harkittua. Suurimmassa osassa haastatteluja keskiössä ei ole haastateltujen maailmankatsomuksen purkaminen, vaan ennemminkin protestien käytännöt ja toiminta aktivismin kulisseissa, sekä toiminnan tuottama arvo ja sen mielekkyys haastateltavalle.

Tutkimusaineistoa jäsenän laadullisesti narratiivien analyysin keinoin. Tarkoitukseni on tekstien ja haastatteluiden avulla tarkastella niitä kertomuksia, joiden avulla saamelaisliikkeissä vaikuttaneet jäsentävät poliittisia näkemyksiään ja saamelaisten asemaa kansallisvaltioissa. Narratiivien analyysin perusajatuksena on, että ihmiselle on luontaista muodostaa elämästään ja ympäristöstään jatkuvasti muuttuvaa ja muotoutuvaa tarinaa. Erilaiset kertomukset ovat läsnä narratiivien kautta muodostetuissa identiteettirakenteissa, historiallisten ja nykyisyyden tapahtumien merkityksellistämässä sekä tavoissa suhtautua

tulevaisuuteen. (Polkinghorne 1988, 14.) Yhtäältä narratiivit ovat henkilökohtaisten elämäkokemusten kautta rakentuvia merkitysrakenteita, jotka antavat ihmisille suunnan tulevasta ja ymmärryksen itsestä. Toisaalta narratiivit ovat kulttuurisesti ja yhteisöllisesti jaettuja entiteettejä, jotka luovat käsitystä yhtenäisyydestä, yhteenkuuluvuudesta ja jaetuista arvoista. (Barthes 1975.)

Narratiivinen lähestymistapa luo mahdollisuuden jäsentää ihmisen identiteettiä sekä yhteisöihin ja maailmaan kuulumisen tapoja. Kerrotut tarinat heijastavat ihmisen sisäistä todellisuutta suhteessa sen hetkiseen ulkoiseen todellisuuteen. Muodostamalla narratiiveja elämästämme ja oman itsen merkityksistä ajassamme paljastamme itsemme niin ulkopuolisille kuin omalle ajattelullemmekin. (kts. Lieblich, Tuval-Mashiach & Zilber 1998, 6-7.)

Kertomuksien jäsentymisessä on siis kyse jonkin tietyn prosessin reflektomisesta jollain poikkileikatulla ajanjaksolla. Yhteiskunnallista sukupolvea muodostavien kokemusten tarkastelu narratiivien analyysin keinoin mahdollistaa aineiston jäsentämisen kertomuksena saamelaisaktiivismin ja saamelaisliikkeen toiminnan lähtökohdista 2010-luvulla. Tarkastelussani yhdistän siten henkilökohtaisten poliittisen toiminnan tarinoiden pääpiirteet yhteiskunnallisten rakenteiden tarkasteluun, ja teen näkyväksi, kuinka poliittisessa toiminnassa yksilöiden jaetut kokemukset voivat toimia kimmokkeena poliittisen tradition uudistumiselle.

Aineistoa jäsenän tutkimuskysymysteni ohjaamana. Ensin etsin niitä narratiiveja, joilla aktivistit pyrkivät selittämään poliittisen toimintansa lähtökohtia ja tavoitteita, sekä sitä, kuinka näihin tavoitteisiin päästäisiin. Lisäksi pyrin tunnistamaan sellaisia jaetuiksi kerrottuja kokemuksia, joiden avulla aktivismitoimintaa yleisesti perusteltiin. Toiseksi etsin aineistostani viitteitä saamelaisaktiivismin poliittisen tradition jatkamisen ja jatkumisen teemoihin. Pyrin myös etsimään viitteitä kertyneestä poliittisesta vaikutusvallasta ja jo saamelaisyhteiskunnassa hyväksytyksi tulleista vaikuttamisen keinoista. Kolmanneksi pyrin tunnistamaan protestitoiminnassa sellaisia piirteitä, joilla pyritään tuottamaan jotain uutta saamelaisaktiivismin tradition keskusteluihin.

#### 4.1. Tutkimuseettinen pohdinta

Tutkielmassani jäsenän haastattelemieni nuorten saamelaisaktivistien kerrontaa ryhtymisestään suoraan poliittiseen toimintaan, eli aktivismiin johtaneita taustasyitä ja

saamelaiskukupolven jaettuja yhteiskunnallisia kokemuksia. Lisäksi tarkastelen, millä tavoin tutkimissani protestitapahtumissa toisinnetaan aiempien vuosikymmenten saamelaisaktiivisuuden poliittista traditiota, ja mitä tähän traditioon tuodaan lisää, mikä on uuden sukupolven tuottamaa ja sen omista kokemuksista lähtöisin olevaa.

En edusta itse saamelaista vaan suomalaista kulttuuria. Olen oikeastaan ollut aika tietämätön saamelaiskulttuurista lähes koko ikäni, aivan kuten suurin osa muualla kuin saamelaisalueella asuvista suomalaisista. Saamelaisasiat ovat erittäin vähän esillä suomalaisessa koulujärjestelmässä sekä julkisessa keskustelussa. On siten erittäin mahdollista, että jo haastattelutilanteissa olen tietämättäni ohittanut tärkeitä yksityiskohtia ja niiden konteksteja haastateltavien kokemuksista suomalaisessa kansallisvaltiossa. Analyysini nojaa vahvasti luetun tiedon kautta opittuun ymmärrykseen saamelaisesta yhteiskunnallisen vaikuttamisen ja poliittisen toiminnan tavoista. Siten on hyvin mahdollista, että analyysini ei tunnista kulttuurisia vivahteita tai saamelaisyhteisöissä käytyjä nykykeskusteluja. Analyysissä saatan siten ohittaa sellaisia nyansseja, joita esimerkiksi saamelaiskulttuuriin kuuluva tutkija ymmärtäisi paremmin.

Katseeni on siis yhteisön ulkopuolisen, valtaväestöön kuuluvan tutkijan katse. Haastattelutilanteissa on ollut haastateltavan oikeus valita myös jättäytyä kertomasta oman kulttuurinsa ja yhteiskunnallisten näkemystensä taustoja ja todellisuuksia jälleen kerran jollekin ulkopuoliselle tutkijalle. Saamelaiset ovat yksi maailman tutkituimmista kansoista, ja tämänkin tutkielman asetelma pyrkii jollakin tavalla ymmärtämään heidän maailmaan kuulumisensa tapoja, sillä kyseessä on poliittisia konflikteja analysoiva tutkielma. Aktiivisuuden merkityksiä ja lähtökohtia tarkastelevassa tutkielmassani teen kuitenkin osaltani näkyväksi niitä ongelmia joihin aktiivisuuden keinoilla pyritään löytämään ratkaisuja, ja sen vuoksi ajattelen tutkielman osallistuvan myös epäsymmetrisiä valtasuhteita kyseenalaistavaan yhteiskunnalliseen keskusteluun. Valtaepäsymmetriaa purkava projekti vaatii dialogia, jonka osallistujissa on sen onnistumiseksi oltava mukana saamelaisten lisäksi myös valtasuhteiden ja niiden muodostumisen mekanismeja tuntevia valtaväestön edustajia. Keskusteluissa aktivistien kanssa tuli useamman kerran esille

Taarna Valtonen (2019, 211) on kirjoittanut tutkijan positiosta tulkittaessa saamelaisalueeseen liittyviä poliittisia kiistoja ja toteaa, että joskus erilaisten äänten esiin saattamiseen voidaan tarvita yhteisön ulkopuolista tahoja. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteivätkö saamelaiset poliittiset toimijat osaisi itse keskustella omista asioistaan. Sen sijaan

tutkijan positio voidaan tulkita myös niin, että tutkijan rooli on yhteistyötä ja monipuolisia keskusteluja rakentava, ei ylhäältä päin kohdettaan tarkasteleva.

Saamelaiset eivät monin erilaisin tavoin alistetusta asemastaan huolimatta missään nimessä ole kykenemättömiä tehokkaaseen poliittiseen toimintaan. Tämän osoittaa myös useamman haastateltavan kanssa käyty keskustelu siitä, että aktivistien näkökulmasta tutkimukseen osallistumisessa on kyse erityisesti siitä, että tutkimus otetaan yhdeksi omien poliittisten intressien ajamisen työkaluksi. Tällöin esimerkiksi haastattelutilanteessa olemme haastateltavien kanssa olleet yhteisymmärryksessä siitä, että molemmat meistä tämän toiminnan kautta jollakin tavalla edistävät myös omia tavoitteitaan.

## 5. Sukupolven erityispiirteet

Mannheimin mukaan sukupolvesta tekee erityisen ne jaetut kokemukset, jotka jollakin tavalla määrittävät sukupolveen kuuluvien kollektiivista asettumista maailmaan. Osa sukupolveen kuuluvista kokee erityispiirteet niin tärkeänä, että ne lopulta määrittävät myös sukupolven poliittista toimintaa. (Mannheim 1952/1928.)

Tässä luvussa pyrin erottamaan aktivistien haastatteluista niitä kokemuksia, jotka muodostavat mobilisoituneen sukupolven erityispiirteitä. Tarkastelen aineistojani kertomuksina matkasta osaksi poliittista liikehdintää ja pyrin tunnistamaan sukupolven kollektiivisen identiteetin muodostumisen lähtökohtia, eli tämän ikäpolven jaettuja kokemuksia siitä, mitä on olla saamelainen Suomessa. Erityispiirteiden tunnistamisen tarkoituksena on sanoittaa nuorten saamelaisten poliittisen vastarinnan taustaa, ja asettaa mobilisoituminen osaksi yksittäisiä ympäristökonflikteja laajempaa kontekstia.

### 5.1. Ympäristökriisin ja ”ekoimperialismin” sukupolvi

Mikko Piispa ja Panu Pihkala kirjoittavat esseessään *Onko ilmastonmuutos sukupolvikysymys?* (2020) ilmastonmuutoksen yhteiskunnallisesta läpileikkaavuudesta ja sen tuottamista merkityksistä erityisesti nuorille sukupolville. Ilmastonmuutokseen reagoinnin tematiikka on ollut esillä julkisessa keskustelussa 2010-luvun lopulla ja 2020-luvun alussa erityisesti nuorten näkökulmasta, ja sen vuoksi ilmastonmuutosyhteiskunnan kokemus voi näyttäytyä eritoten nuoren sukupolven yhteisenä kokemuksena. Greta Thunbergin aloittama Fridays For Future -koululakko oli ennen kaikkea nuorten ihmisten massamuotoinen poliittinen liike.

Saamelaisnuoret osallistuvat aktiivisesti ilmastonmuutoskeskusteluun<sup>7</sup>, ja siten Piispan ja Pihkalan kuvaama suuttumus ilmastonmuutospoliittikkaa kohtaan kuvanee ainakin joiltakin osin myös nuorten saamelaisten kokemuksia ilmastonmuutoksen vastaisen työn epäonnistumisesta. Muuttuva ilmasto saa alkuperäiskansayhteydessä myös erityismerkityksiä. IPCC on todennut raporteissaan, että ilmastonmuutos vaikuttaa alkuperäiskansojen elinkeinoihin, elämäntapaan, kulttuuri-identiteettiin, omavaraisuuteen, alkuperäiskansatietoon ja terveyteen ja hyvinvointiin. (IPCC 2019: kappale 3.) Saamelaiset

---

<sup>7</sup> Suomen, Ruotsin ja Norjan saamelaisnuoret ovat mm. julkaisseet syksyllä 2021 yhteisen julkilausuman, jossa ilmaistaan saamelaisnuorten huoli ilmastonmuutoksen jo koetuista vaikutuksista alkuperäiskansan kieleen, kulttuuriin ja elinkeinoihin. (Nordic Sámi Youth Conference 2021.)



ovat havainneet ensimmäisiä merkkejä muuttuvasta ilmastosta jo 1960-luvulta alkaen mutta 2000-luvulla tultaessa muutos on huomattavasti kiihtynyt. Ilmastonmuutoksen vaikutuksiin sopeutumisen haasteet ovat erityisen raskaita saamelaisalueiden porotaloudelle, sillä esimerkiksi tavanomaisesta poikkeavien ja runsaasti vaihtelevien lumiolosuhteiden myötä porojen luontainen ravinnonhankinta vaikeutuu merkittävästi, jolloin talven aikaisen lisäruokinnan tarve korostuu ja poronhoitajan työ muuttuu raskaammaksi. Ilmastonmuutoksen vaikutukset ovat arkipäiväistyneet saamelaisessa poronhoidossa, ja porotalouden haasteet ovat yksi näkyvimmistä ilmastonmuutoksen vaikutusten esimerkeistä. Lämpenevän ilmaston vaikutukset ja ennakoimattomat haasteet ovat läsnä kokonaisvaltaisesti luonnonläheisiin elinkeinoihin perustuvien arktisten alkuperäiskansojen elämäntavoissa. (Näkkäljärvi, Juntunen & Jaakkola 2020.)

Kansainvälisen politiikan areenoilla ilmastonmuutoskeskusteluissa alkuperäiskansojen poliittinen asema on tullut nopeasti uudelleen neuvotelluksi. Arktisten alkuperäiskansojen kohtalo ilmastokriisin haavoittamana on vakiintunut osa ilmastonmuutoskeskustelua, ja erityisesti kansainvälisen politiikan konteksteissa alkuperäiskansoista on tullut sekä ilmastonmuutoksen representaatioita että representoijia. (Martello 20018.) Alkuperäiskansat ovat kansainvälisen politiikan ilmastonmuutoskeskusteluissa arvostettuja kumppaneita, joiden odotetaan jakavan tietämystään ilmastomuuttuvista luonnonympäristöistä ja siten lämpenemisen mahdollisista vaikutuksista myös länsimaisiin yhteiskuntiin.

Kuulluksi tulemisella on kulttuurisen tiedon jakamisen lisäksi ollut myös toinen hinta. Alkuperäiskansojen poliittista asemaa kansainvälisen politiikan foorumeilla tutkineiden Lindrothin ja Sinevaara-Niskasen (2018, 57–60) mukaan ilmastonmuutoksen torjunnan kautta harjoitettu kansainvälisten neuvottelupöytien biopolitiikka vaatii alkuperäiskansojen tietämyksen maailmasta sijoittuvan erityisesti ilmastomuuttuvaan luonnonläheiseen maailmaan, ja tarjoavan ratkaisuja länsimaisen, kolonisoivan maailman ongelmiin. Heidän mukaansa alkuperäiskansojen poliittisen validaation riippuvuus alisteisesta asemastaan suhteessa kansallisvaltioihin ja kansainvälisiin poliittisiin ja taloudellisiin järjestelmiin tulee ilmastonmuutoksen torjunnan ja siihen sopeutumisen neuvottelupöydissä näin yhä uudelleen toistetuksi. Lindrothin ja Sinevaara-Niskasen mukaan haavoittuvuus ja heikko asema siten tekevät alkuperäiskansoista valideja tietäjiä, jolloin mahdollinen voimaantumisen voisi tarkoittaa myös vasta saavutetun poliittisen aseman menetystä. Ilmastonmuutoksen torjunnan kansainvälisen politiikan keskustelut siis ennemminkin tuottavat kuin purkavat

koloniaalisia valta-asetelmiä, vaikka alkuperäiskansoille annetaan neuvottelupöydissä ääni tiedontuottajien asemassa.

Tutkimusaineistoissani keskustelu länsimaisen kulutuslogiikan tuottamista ympäristöongelmista ja saamelaisen ympäristönkäytön välisestä ristiriidasta on läsnä erityisesti pohdinnoissa maailmaan asettumisen tavoissa. Haastateltava pohti ympäristökonfliktien tekevän näkyväksi kulttuurisia eroavaisuuksia ja kapitalistisen maailmankuvan purkamisen mahdollisuuksia:

H8: Kun saamelaisessa maailmassa ajatellaan että se on hyvä elämä kun et oo jättäny jälkiä. Ihmiset on ylpeitä siitä että täällä on meidän ihmiset eläny satoja tai tuhansia vuosia eikä mitään näy. Kun taas toisten ajatus on että pitää jäädä hirveä monumentti että minä olen rakentanut nyt Jäämeren radan, että minun elämälläni on ollut merkitys. Niin se, itestä tuntuu että se on semmonen, se ekologisuuksin mikä on tosi hyvä että ihmiset herää siihen, niin siihen on saamelaisilla antamista siihen että mitä se ekologisuus tarkoittaa. Se ei välttämättä tarkoita sitä kasvua.

Keskustelu ilmastonmuutoksen torjunnasta teknologisina innovaatioina ja vihreän energiateollisuuden ajamisena koettiin erityisen haastavana saamelaisalueiden itsemääräämisoikeuden puolustamisen näkökulmasta:

H8: Nää on tosi vaikeita asioita, kun just jotain junaliikennettä perustellaan sen ekologisuuksella ja tuulivoimaa ajatellaan että se on tällanen ekologinen teko. Niin sitten semmonen ekoimperialismi, mikä on niinku uus muoto vallottaa niitä alueita, ja semmonen ristiriita siinä että puhutaan ekologisuuksista ja sitten pilataan vaikka jonku poronhoidon laidunalue.

Ilmastonmuutoksen hallinnan ja energiatalouden uudistamisen poliittisilla diskursseilla voidaan tulla uudistaneeksi Saamenmaata kolonisoivien käytäntöjen perintöä. Alkuperäiskansojen asuttamien alueiden valjastamista uusiutuvan energian tuotantolaitoksiksi on alettu kutsua ilmastonmuutosyhteiskunnan vihreäksi kolonialismiksi: esimerkiksi tuulivoimapuistojen kiihtyvä rakentaminen Norjan tunturialueille on koettu yhtenä uutena kolonisaation muotona, jossa saamelaisalueen resurssien käytöstä päätetään ja hyödytään muualla kuin paikallisissa saamelaisyhteisöissä. Siten arktinen alkuperäiskansa ei ainoastaan erityisellä tavalla kannata ilmastonmuutoksen seurauksia, vaan joutuu kaikin

mahdollisin tavoin kannattelemaan myös yrityksiä muodostaa ”kestävää kehitystä”. (Normann 2021, 78.) Tutkimuskirjallisuuden keskustelut vihreän kolonialismin käytännöistä pohjoisten alkuperäiskansojen konteksteissa ovat vielä vähäisiä mutta aineistossani teema ja sen ympärille kietoutuvien ongelmien reflektointi oli vahvasti esillä. Haastateltava kiteytti kokemaansa ristiriitaa ympäristönsuojelun ja taloudellisen kasvun kiteytyessä osaksi Saamenmaan modernia hallintaa:

H8: -- kun tästä teknologiasta on puhe, niin ihmisillä on jotenki sellanen usko siihen teknologiaan, että teknologia ratkaisee kaikki ympäristökatastrofit ja kaikki että uskotaan siihen. Musta taas siellä on ne ihmiset, jotka sitä teknologiaa käyttää, ja pitäis jotenki niiden ihmisten ehkä muuttua, että minä uskoisin siihen teknologiaan. Toisaalta kyllä itsekin käytän teknologiaa ja näen että monessa asiassa voi se teknologia olla tosi hyvä ja onkin hyvä. Mutta se että mitä me kehitetään, minkälaista teknologiaa, mihin me se raha käytetään. Ihmiset monesti käyttää sen rahan ja ajan ja kehityksen johonkin väärään suuntaan, niinku sotateollisuuteen, sen sijaan että vaikka, jos ajatellaan tuulivoimaa, niin vois jokasesta talosta tehdä omavaraisen. Että ois joku tuulimylly jokasen talon katolla. Mutta ei, vaan ne haluaa rakentaa hirveän laajan tuulipuiston tuonne koko Norjan alueelle ja sitten hirveät voimalinjat Eurooppaan, jotta joku voi tehdä siinä välissä hirveästi rahaa.

Ympäristönsuojelun ja ympäristökriisien torjunnan muodostuminen koloniaalisen ja alistavan politiikan ja hallinnan välineeksi on läsnä myös Tenojoen sopimuksen valmistelussa, lopullisessa sopimuksessa sekä sopimuksen vaikutuksista käydyissä keskusteluissa. Petra Laiti (2017) reflektoi sopimuskiistan tuottamia kokemuksia blogitekstissään:

Miksi minä en luota valtioon, he kysyvät minulta. He kysyvät meiltä. Ei. Miksei valtio luota meihin? Olen kuullut ulkopaikkakuntalaisilta suomalaisilta (!), että saamelaiset eivät ole halukkaita suojelemaan lohta, tai että saamelaiset haluavat omia lohien itselleen, tai että saamelaiset tietämättään kalastavat joen tyhjäksi, jos asiaan ei puututa. Jokainen näistä väitteistä on täysin absurdi. Totta kai me haluamme turvata lohikannan elinvoimaisuuden. Lohen ja joen suojeleminen on paikallisen väestön, kulttuurin, kielen ja elinkeinojen elinehto.

Monia Saamenmaan luonnonympäristöjen muutoksia ei ole ilmastonmuutostutkimuksen keinoin vielä arvioitu. Esimerkiksi Tenojoen kalakantojen tutkimuksessa ilmastonmuutoksen vaikutuksia ei ole vielä kovin laajasti tunnistettu. Kantojen heikentymisen on kuitenkin arvioitu olevan monen eri tekijän summa, joista merkittävimmäksi on nykyisen biologisen tutkimustiedon perusteella arvioitu liiallinen kalastus. (LUKE 2016, 75–80.) Luonnonympäristöjen yleinen heikentyminen ilmastonmuutoksen, saastumisen ja luonnonvarojen liikakäytön myötä on todellinen ongelma arktisten alkuperäiskansojen asuttamilla alueilla ja myös Saamenmaalla. Kalastussopimuksessa määritellyt keinot rajoittaa kalastusta tekivät kuitenkin uudesta kalastuslaista sellaisen, jonka voi tulkita suojelevan lohta saamelaisilta ja heidän riistokäytöltään. Siten kalastuskiistassa aktivistien keskustelu kääntyi nopeasti saamelaisten asemaan valtiossa ja sen paternalistiseksi koettuun ympäristöhallintapolitiikkaan. Kalastuslain ja Jäämeren radan rakentamissuunnitelmien myötä syntyneissä konflikteissa nuori saamelaisaktivistisukupolvi pyrkii haastamaan valtiollisen ympäristöpolitiikan tietämisen tavat artikuloimalla saamelaisten ympäristönsuojelullisen tiedon suhteessa asuttamiinsa alueihin osaksi alkuperäiskansakulttuurisia tietämisen tapoja. Laiti (2017) jatkaa blogissaan:

Alkuperäiskansakulttuurille ominaisesti maan- ja vedenkäyttöön on sidoksissa satoja sanoja, käytäntöjä ja oppeja, jotka kaikki häviävät, mikäli perinnekalastus kuolee. Verrattava tilanne olisi esimerkiksi, jos suomen kielestä äkkiä häviäisivät kaikki germaanisiet lainasanat.

Aktivistien tarjoamat tulkinnat ympäristöongelmien syistä haastavat käsityksen ympäristökriisien ratkaisemisesta teknisinä ongelmina, ja näyttävät ne sen sijaan kulttuurisina ongelmina, joihin saamelaisilla on jo valmiita kulttuurin sisälle kirjoitettuja ratkaisuja.

## 5.2. Vastuuntunto ja toivon harjoittaminen sukupolvisena kokemuksena

Valtion tunkeutuminen saamelaisten itsehallinnon alueelle ja pelko kulttuurin rappeutumisesta on vahvasti läsnä Tenon ja Jäämeren radan protesteissa. Valtioiden harjoittaman ympäristöhallinnan toimet koetaan uhkana kulttuuriselle tiedolle ja sen jatkumiselle, ja siten myös saamelaiskulttuurin säilymiselle. Haastateltava pohtii lisääntyvän ympäristöhallinnan seurauksia saamelaiskulttuurin jatkumiselle:

H8: Kaikki nää säännökset muuttaa sitä luontoyhteyttä. – [M]aaoikeudet toisaalta taas liittyy lasten oikeuksiin kulttuuriin ja kieleen, jos niitä ei päästä käyttämään ja ihmiset ei pääse käyttämään maata. Jos ihmiset ei vaikka kalasta niin niillä ei oo samanlaista tunnetason yhteyttä siihen jokeen, eikä ne samalla tavalla välttämättä enää halua huolehtia siitä joesta ja sen hyvinvoinnista sen kalakannan säilymisestä. Sillä ei oo enää samanlaista merkitystä. Ite ainakin ajattelisin näin.

Petra Laiti (2017) yhdistää blogitekstissään kulttuurin menettämisen tai typistymisen mahdollisuuden kytkeytyvän osaksi saamelaiden heikkoa poliittista ja oikeudellista asemaa kansallisvaltioissa:

Saamelainen kulttuuri ei kuole saamelaiden käsissä, vaan Suomen ja Norjan kohtelu tukehduttavat sitä pala palalta, kunnes meistä on jäljellä enää muille kelpaava osa: kielivähemmistö, jolla on turisteihin vetoavat hauskat vaatteet.

Moderniin saamelaisuuteen liitetään usein olettaus jonkinlaisesta sisäisestä ristiriitaisuudesta, jota tuottaa alkuperäiskansaan kuulumisen toteuttamisen ”vaikeus” modernissa maailmassa. (Persson 2006, 116.) Modernien tapojen omaksuminen ja toimiminen osana moderneja rakenteita katsotaan usein jotenkin vähentävän etniseen vähemmistöön kuuluvan kulttuurista ”aitoutta”. Tekstissään Laiti osoittaa saamelaiskulttuurin säilymisen todelliset haasteet, ja todentaa kansansa kulttuurisen elinvoimaisuuden hiipumisen riippuvan ennen kaikkea ahtaasta oikeudellisesta ja poliittisesta asemasta, ei kulttuurin kykenemättömyydestä sopeutumaan muutokseen.

Kulttuurin kuoleman ja elämän kysymykset ovat tulleet osaksi saamelaispolitiikan teemoja jo 1900-luvun alussa, kun eteläsaamelainen poliitikko Elsa Laula-Renberg julkaisi 30-sivuisen kirjansa *Inför Lif eller Död? Sanningsord i de Lappska förhållandena*, jossa kannustettiin saamelaisia toimiin kulttuurin säilyttämisen puolesta. (Helander 1994, 18.) Kuolevan kulttuurin pelastaminen on ollut siten myös laajamittaisen saamelaisen etnopolitiittisen liikkeen tehtävänä jo sen alkua ajoista 1960-luvulta lähtien. 2010-luvulla ”pelastamistyö” jatkuu korostetun julkisen ja valtaväestöä kohti suunnatun avoimen keskustelun avulla. Nuori sukupolvi pystyy toteuttamaan poliittista linjaansa ajassa, jossa

etniseen ryhmään kuulumista voi näyttää.<sup>8</sup> Eräissä tutkimushaastattelussa kysymys aiempien sukupolvien ja uuden sukupolven kokemuksellisista eroista tuli esiin keskusteltaessa ČSV:n käsitehistorian merkityksistä nuorille saamelaisaktivisteille:

H1: Mitä vanhemmaksi mä tuun ja mitä näkyvämmän mä teen aktivismia ja mitä enemmän mä annan ČSV-merkkejä niin sitä enemmän mulle on selvää, että se on sellanen tavallaan perintö, jonka uudet sukupolvet on saanu. No mä esimerkiksi festivaaleilla käytän gáktissa riskun sijaan sellasta pinssiä jossa on ČSV:n lisäksi se nyrkki sieltä Altasta. Ja monet sellaset yli 50- ja 60-vuotiaat sanoo, että ei silleen että se olis huono, vaan että eivät silloin mun ikäsenä uskaltaneet näyttäytyä se päällä.

B: Mistä se johtuu?

H1: No mä ymmärsin että se johtuu siitä, että joko ihmiset pelkäs assosioitua niinku Alta-radikaaleihin ja sitte että ihmiset myös niinku pelkäs turvallisuutensa puolesta että se niinku aktivismin leima oli kovin erilainen silloin ku saamelaisten oikeuksista ei puhuttu. Ja silloin oli tosi vahva se ajattelu, että jos ollaan vaan hiljaa ja hissukseen niin meille ei vaan käy mitenkään.

Tulkitsen julkisen, kansallisvaltioon suuntautuvan avoimen keskustelukulttuurin luomisen tulleen mahdolliseksi 2010-luvun sukupolvelle aiempien aktiivien tekemän työn myötä. Saamelaisten aseman ja oikeuksien toteutumisen puolesta puhuvan toiminnan mahdollistumisen pohjat on luotu jo aiemmin, ja siten saamelaisnuorten toteuttamat aktivismin tavat ovat mahdollisia juuri tässä ajassa. Poliittisen aktivismityön jatkamisesta on myös tullut nuoren sukupolven vastuu.

Normann (2021, 87–89) on omassa tutkimuksessaan havainnut ja todennut saamelaisyhteisön ja sen yksilöiden kokeman suuren vastuun säilyttää saamelaiskulttuuri myös tuleville sukupolville olevan yksi toimintaan työntävä voimavara saamelaisliikkeen itsehallintokamppailuissa. Tutkimissani protestitapahtumissa vastuunkantaminen on kanavoitunut tekemiseksi, jolloin vastarinnan harjoittamisesta tuli haastateltavien puheissa myös osa toivon harjoittamista. Eräs haastateltavista kuvaili, kuinka Tenon kalastussopimus oli tuntunut todella kovalta iskulta paikallisiin, ja että ihmisissä oli havaittavissa kovaa

---

<sup>8</sup> Esimerkiksi taiteilija Marja Helander on puhunut erityisesti saamelaisten nuorten ihmisten rohkeudesta puhua saamea julkisessa tilassa ja olla esillä saamelaisena. (Yle 2018b)

epätoivoa. Protestitoiminnan voi osin tulkita saaneen alkunsa lamaantuneen yhteisön kannattelusta. Haastateltavat kertoivat motiiveistaan lähteä osaksi aktivistitoimintaa:

H8: No yks osa sitä on tietenki tää epätoivo mistä mie puhuin, että kun tulee semmonen lamaantuminen ja sitten me ajateltiin että pitää tehdä jotain. Edes jotain.

--

H5: Aika paljon aikaa se vei, mutta mie oon miettiny että no parempi tehdä se työ nyt ku sitten ku on liian myöhästä.

--

H2: Mun mielestä olis todella surullista jos asiat vaan tapahtuis ja me vaan istuttais hiljaa ja katottais vierestä. Se vois olla myös vaikeaa antaa itelle anteeksi.

Kollektiivista vastuuta kannettiin protestitoiminnassa omien resurssien kustannuksella, sillä muita vaihtoehtoja ei ollut näkyvillä. Kamppailut vaativat aktivisteilta myös irrottautumista totutuista ajallisista rytmeistä mutta toivo oman kulttuurin ja yhteisön pelastumisesta sai ryhtymään protestitoimintaan.

Toivoa harjoitetaan paitsi itse protestitoiminnan kautta, myös läpi hallinnollisten prosessien. Lindroth ja Sinevaara-Niskanen (2018) ovat tarkastelleet toivon ylläpitämisen politiikkaa institutionaalisissa alkuperäiskansayhteyksissä uutena kolonisaation välineenä. Erilaisten lainvalmisteluprosessien läpikäyminen ja alkuperäiskansan toivon ylläpitäminen muuttuu institutionaaliseksi valheeksi, johon uskomisen pitää alistettuja kansoja kurissa. Haastateltava kertoo koko Tenon kalastussopimuksen muotoutumisen prosessin ajan paikalliset halusivat toivoa saamelaisia elinkeinoja ja kulttuuria suojelevien lakien olevan todellisena esteenä kalastussopimuksen lainvoimaisuudelle:

H4: Siinä oli esimerkiksi tää perustuslakivaliokunnan kuuleminen ja kaikki nää eri prosessit, niin sitä oli jotenkin aina vaan niinku toiveikas, että kyllä se siellä nyt ainakin viimeistään.

Lindrothin ja Sinevaara-Niskasen mukana toivo itsemääräämisoikeuksien toteutumisesta voi olla osana lainsäädäntöprosesseja jopa vuosia. Herätetyt toivon tunteet politisoituvat, kun toivossa elävän kansan toiminta tavallaan eväytyy kokonaisten laki- ja sopimusprosessien ajaksi. (Lindroth & Sinevaara-Niskanen 2018.) Toivo ja näennäinen välittäminen tulevat aktiivisesti myös performoiduiksi valtiollisessa poliittisen edustamisen järjestelmässä. Paikallisten kalastuskuntien lausuntoja pyydettiin osaksi kalastussopimusneuvotteluja, ja Utsjoella kalastussopimukseen liittyviä politiikko- ja virkamiesvierailuja oli useampia. Haastateltava kertoo:

H4: Se oli semmonen näennäisdemokraattinen prosessi että me saatiin muka aina jotain lausua aina välillä ja.. ja sitten oli Suomessakin se maa- ja metsätalousvaliokunta, niin ne tuli vissiin vuosi sen jälkeen kun se oli hyväksytty se Tenon sopimus, niin nehän tuli tänne käymään mukamas. Mukamas kuulemaan paikallisten ajatuksia. Mutta se oli just semmonen tunne että tultiin vuosi liian myöhään.

Valtiollisen saamelaispolitiikan toimimattomuuden yksi ulottuvuus tulee esiin kritiikissä rakenteellisesti toimimattomaksi tehtyä kulttuuri-itsehallintoa kohtaan, joka aidon itsehallinnon välineenä ei koettu riittäväksi Suomen valtiossa asuvien saamelaisten poliittisen ja oikeudellisen aseman turvaamisessa. Protestoijien puheessa halu uskoa parlamentaarisen politiikan mahdollisuuksiin oli kyllä olemassa, ja aktivistit kokivat Saamelaiskäräjillä työskentelevien tekevän parhaansa niiden resurssien ja mahdollisuuksien puitteissa, joita heillä oli käytettävissä. Saamelaisitsehallinnon ongelmat nähtiin kuitenkin olevan itse hallinto-organisaation muodostumisen tavoissa, joita vastaan kamppailua ei saamelaisen parlamentaarisen politiikan sisältä koettu mahdolliseksi. Kun saamelaisaktivistit siis haastavat saamelaisen parlamentaarisen politiikan toimimisen ja vaikuttamisen tapoja, on kyseessä valtioon liiallisesti kiinnitetyn itsehallintoelimen kritisointi. Kysyttäessä parlamentaarisen politiikan vaikutusmahdollisuuksista haastateltavat kertovat:

H8: Kyllähän Saamelaiskäräjät on aika hampaaton, ja sääliksi käy niitä resursseja. On niin vähän ihmisiä, ja sitten vaikka ne kovasti tekee töitä, niin se miten vähän valtaa niillä on, että ei ne pääse vaikuttamaan mihinkään. -- Mutta se ei oo niiden ihmisten vika vaan sen systeemin vika kun niitä ei ees kuulla tarpeeksi siinä päätöksenteossa. Se on tosi traagista! Mikä siinä on sitten



se virka? Ostetaanko siinä joku hyvä omatunto Suomen valtolle että kun on tämmönen.

--

H4: [T]apasin tuon keskustan kansanedustajan. Ja se meitä sillä lailla moitti että kun Saamelaiskäräjät näin ja nuin, että niiden pitäis olla enemmän aktiivisia. Mä sanoin että onhan se noin niinku hyvä sanoa että pitäis olla enemmän aktiivisia kun siellä on yks ainoa lakimiessihteeri. Että mikä määrä porukkaa niitä päättää niitä lakeja siellä Helsingissä, ja meillä on yks ainoa lakimiessihteeri. Että pitäis niinku kaikesta tietää kaiken ja kaikesta pitäis niinku pystyä kirjottaa lausunnot ja vastineet. Ja sitten kun sen vielä tietää, että siinä vaiheessa kun sieltä pyydetään niitä lausuntoja, niin se on jo tehty. Kaikki työ on jo tehty.

Saamelaiskäräjien toiminta rahoitetaan valtion budjettirahoituksella, joka koettiin riittämättömäksi. Lisäksi aktivistit kertoivat olleensa pettyneitä myös Saamelaiskäräjillä teetettyyn ”turhaan työhön”. Lausunnoilla ei nähty olevan käytännön arvoa, sillä Saamelaiskäräjien kuulemisen oli koettu olevan vain pakollinen kohtaaminen valtiollisen politiikan näytelmässä. Itsehallintoelimen epäonnistuminen johti haastateltavan mukaan poliittisen vastuupaineen siirtymiseen yksittäisille saamelaisille toimijoille:

H2: Et sillä ei oo hirveästi merkitystä jos käydään kaks kertaa vuodessa Helsingissä tapaamassa tyyppejä vaan se vaatis sen että käydään aktiivisesti. Ja ymmärrän että siihen ei oo resursseja ja resursseistakin päättää eduskunta. Käytännössä valtio nimeltä Suomi päättää sen miten saamelaiset käyttää omat resurssinsa. Ja kun saamelaiskäräjät ei pysty siihen niin se johtaa siihen että yksittäiset saamelaiset joutuu ottamaan älyttömän suurta vastuuta näissä, oikeestaan kaikissa kysymyksissä.

Yhteiskunnallisesti aktiivisten ja kouluttautuneiden saamelaisnuorten tuleminen vastuutetuksi kuolevan kulttuurin säilyttämisestä ja poliittisen ja kulttuurisen hallinnan säilymisestä on saamelaisilla Saamelaisaluetta ja saamelaisia koskevissa asioissa siten yhteiskunnan tasolla rakenteellisin tavoin muodostuvaa. Saamelaisalueella lisääntyvän voimaperäisen ympäristönkäytön myötä saamelaisnuoret yksinkertaisesti joutuvat ottamaan vastuuta kulttuurinsa ja elinkeinonsa säilyttämisestä laein säädellyin oikeuksien sekä

parlamentaaristen keinojen tullessa tehottomiksi. Laiti (2017a) kirjoittaa blogissaan Tenon kalastussopimuksen kamppailujen vertautuvan suoraan aiempiin ympäristökiistoihin. Laitin tekstissä ympäristökamppailut ovat automaattisesti enemmän kuin konflikteja ympäristönkäytöstä. Kiistoissa on Laitin mukaan sen sijaan kyse aina Saamen kansan alueiden, paikallisen kulttuurin ja itsemääräämisoikeuden tulemisesta uhatuksi:

Siinä missä suomalainen kysyy: ”Miksi saamelaisten pitäisi saada kalastaa enemmän kuin minun, vaikka maksamme samoista kalastusluvista?”, saamelainen puolestaan kysyy: ”Jos minä antaudun tälle sopimukselle, kuten monet sukupolvet minua ennen ovat antautuneet vastaavissa tilanteissa, onko minun lapsenlapsillani enää mitään saamelaista jäljellä?”. Suomalaiselle kyseessä voi olla kalastussopimus, sillä suomalaisella on varaa suhtautua asiaan kuten kyseessä olisi pelkkä kalastussopimus. Saamelaisilla ei ole varaa samanlaiseen kapeakatseisuuteen. Meille tämä on Alta, Gállok, Kiruna, Nussir, Inari, Fosen, Girjas, Lokan tekoallas, metsähallituslaki ja kaikki ne lukemattomat muut kerrat kun olemme joutuneet puolustamaan ja aivan liian usein häviämään kiistan meidän maistamme, vesistämme, elämästämme.

Saamelaisnuoret tulevat institutionaalisen politiikan epäonnistumisen lisäksi vastuutetuksi rakenteellisen tietämättömyyden ja historiassa sortaneiden valtarakenteiden myötä muodostuneen taakan alla: valtaväestöön kuuluvien poliitikkojen, virkamiesten, tutkijoiden ja toimittajien tietämättömyys saamelaisista ja saamelaisten asemasta koettiin yhdeksi suurimmista toiminnan esteistä. Tietämättömyys saamelaisista on niinkään rakennetasolla muodostuva ongelma (Normann 2021, 86–87), ja on Fjellheimin (2020) mukaan seurausta pohjoismaisten koulutusjärjestelmien harjoittamasta epistemologisesta väkivallasta valtioissa asuvia etnisiä vähemmistöjä kohtaan. Haastateltava kuvaa, kuinka poliittisessa toiminnassaan hän tulee yksilönä vastuutetuksi kouluttamaan kuulijoita saamelaisuudesta ja kansansa asemasta suomalaisessa valtiossa:

H1: [V]oidakseen ylläpitää yhteistyösuhdetta niin on oltava hirveästi empatiaa niitä ihmisiä kohtaan ja on oltava hirveesti ymmärrystä niitä ihmisiä kohtaan että ne ei tiedä ja ne ei ymmärrä, ja mä joudun kymmeniä ja satoja kertoja kertomaan samoja asioita saamelaisista. Ja se on hirveen turhauttavaa tietysti. Et se on niinkun sellanen tasapainottelu sen suhteen että niitä yksilöitä rupee tunteen hirveen ja hyvin ja ymmärtämään ja näkee että missä niitä

vaikutuskanavia menee. Mutta toisaalta sitä loputonta epäoikeudenmukaisuuden tunnetta mitä se valtio kokonaisuutena herättää niin sitä on välillä tosi vaikeeta olla purkamatta niihin yksilöihin. Ja hirveen hyvin havainnollistaa sen että on hirveän vaikeeta puhua valtiosta kokonaisuutena, kun se tietotaso on niin hirveen segregoitunutta, et jotku ihmiset tietää hirveän paljon ja toiset ei yhtään.

Poliittinen toiminta vaatii siten saamelaiselta paitsi hyviä puhumisen taitoja, myös erityisen tunnetyön harjoittamista valtaväestön edustajia kohtaan. Tietämättömyys saamelaiskulttuurista muodostuu neuvotteluasemassa olevan saamelaisen poliittisesti aktiivisen yksilön henkilökohtaiseksi vastuuksi ja ongelmaksi, jonka ratkaisemiseksi on paitsi opetettava vastapuolta, myös kannateltava heidän tietämättömyyttään ja lisäksi ymmärrettävä sen juuria. Poliittinen vastarinta mahdollistuu saamelaisille vasta silloin, kun vastapuoli todella ymmärtää ja osaa nähdä, millaisista lähtökohdista vastarinta kumpuaa. Petra Laiti (2017b) tiivistää blogissaan turhauttavaa tilannetta, jossa valtaväestön ymmärtämättömyys saamelaisasioista toimii esteenä saamelaisten poliittiselle toiminnalle:

Avoin kysymys 4: Miten minä (saamelainen) selitän sinulle (suomalaiselle), etten minä pysty tekemään enempää kuin jo teen? Miten minä selitän sinulle, että asioiden muuttuminen on sinun valtiostasi, sinun virkamiehistäsi, sinun kansastasi kiinni? Miten minä avaan sinun silmäsi ymmärtämään, että minä en voi tehdä enempää, mutta sinä voit?

### 5.3. Osana 2010-luvun alkuperäiskansa-aktivismia

2010-luvulla alkuperäiskansojen aktivismi on ollut näkyvää, ja muutamat protestitapahtumat ovat innoittaneet ja keränneet yhteen alkuperäiskansa-aktivisteja ympäri maailman. Vuonna 2012 kolme alkuperäiskansoihin kuuluvaa naista ja yksi kanadalainen nainen perustivat liikkeen Idle No More, joka vuosien saatossa paisui yhden asian liikkeestä kokonaiseksi alkuperäiskansojen itsemääräämisoikeutta vaativaksi poliittiseksi ja sosiaalisesti järjestöksi.<sup>9</sup> Vuonna 2016 Standing Rock Sioux -heimon nuorten järjestämät protestit Yhdysvaltojen Pohjois-Dakotassa olivat uutinen ympäri maailman, myös Suomessa. Dakota Access -öljyputkea vastustavat protestit kestivät kuukausia, huipentuen elokuussa, jolloin

<sup>9</sup> Idle No More -liikkeen kotisivut kertovat liikkeen taustoista ja tehdystä työstä kattavasti. Naisten johtama protestiliike kutsuu omin sanoinsa ”kaikkia mukaan rauhanomaiseen vallankumoukseen”. (idlenomore - kotisivut 2021)

tuhansia heimoa kohtaan solidaarisuutta osoittaneita leiriytyi Cannonballissa, jossa putken rakennustyöt olivat jo alkaneet. Standing Rock -protesteissa mieltä osoitti kymmenien alkuperäiskansojen edustajia sekä ympäristöjärjestöjen aktiiveja. Protesteista levitettiin myös runsaasti sosiaalisen median sisältöä, joita jakoivat lukuisat kuuluisat julkisuuden henkilöt, ja protestien näkyvyys oli monella tavalla valtavaa. (Business Insider 2016.)

Myös Ellos Deatnu -ryhmän jäseniä oli vuonna 2016 leiriytyvässä Standing Rock -protesteissa. Protestien laajuuden ja ilmapiirin kerrottiin olleen liikkeen jäsenille opettavainen ja herättävä kokemus protestitoiminnan järjestämisestä. Haastateltava kertoo:

H1: Mistä me eniten saatiin suoria vaikutteita, niin oli se Standing Rock sen takia että Ellos Deatnussa oli useita ihmisiä, jotka oli käynyt yhdessä siellä Standing Rockissa, ja siellä kokemukseni sellasen suoran toiminnan herätyksen tähän. Kaikki meistä oli niinku aktivisteja valmiiksi mutta siellä Standing Rockissa ihmiset oli oppinu että miten tällaisia mikroyhteisöjä ylläpidetään ja mitä kaikkea välineitä pitää olla kun leiriydytään jonnekin vastustamaan ja näin. Et siinä oli niinku mielentilaa ja käytännön valmistautumista, josta saatiin paljon oppeja nimenomaan heiltä.

Vierailut protestileireissä ovat tapa osoittaa solidaarisuutta ja alkuperäiskansojen välistä yhteyttä, sekä myös oppia aktivismin keinoja erilaisista ympäristökonfliktien konteksteista. Tenon ja Jäämeren radan protestit olivat kooltaan huomattavasti pienempiä kuin Standing Rock tai Idle No More -liikkeen järjestämät protestitapahtumat mutta silti saamelaiden järjestämissä tapahtumissa oli mukana myös muiden alkuperäiskansojen aktivisteja. Haastateltavat kertoivat vierailijoiden osoittaman tuen merkityksistä:

H4: -- Kanadasta se aktivisti, se esitti sitä oman heimon musiikkia. Ja sitte siellä oli India Logan-Riley, Uudesta-Seelannista maori. Sillä oli joku rukous tai joku semmonen.

B: Eli siellä oli siis muistakin alkuperäiskansoista?

H4: Joo, ne olivat näyttämässä tukea meille ja antamassa neuvoja miten me jatketaan siitä.

B: Oliko he ite aktivisteja olleet aikasemmin?

H4: Joo, ne Kanadasta ketkä tuli ne, oliko niitä kolme vai neljä, niin ne on ollu mukana siinä kaasuputken rakentamista vastustavassa jutussa. Ja oli se Indiakin. Ne on kaikki semmosia ilmastoaktivisteja.

B: Miltä se tuntui kun he oli siellä mukana?

H4: Oli semmosta voimaannuttavaa. Siinä hoksasi että ei olla yksin. Että tässä toistu niitä samoja kaavoja mitä niinku joka alkuperäiskansalla ympäri maailmaa. Samoja kaavoja pitkin menee.

--

H8: Semmonen globaalın alkuperäiskansayhteyden kokeminen oli mulle ainakin henkilökohtaisesti se iso asia siinä. Ja se semmonen että näyttää sitä tukea ja sitten että yks ihminen voi symbolisoida hyvin paljon, että sillä on iso merkitys kun eri alueelta tullaan näyttämään [tukea].

Haastateltavat antoivat protestitapahtumille merkityksiä paitsi vastustamisen ja kuulluksi tulemisen kontekstissa, myös alkuperäiskansan yhtenäisyyden kokemisessa. Tulkitsen alkuperäiskansayhteyden syntymisen ja alkuperäiskansojen kesken jaettujen kamppailutarinoiden tuottavan kokemusta konflikteista oman yhteisön ja kansan elämää suurempana, jolloin kokemukset osana alkuperäiskansoja linkittyvät ymmärrykseen omasta poliittisesta toiminnasta osana alkuperäiskansoja yhdistäviä poliittisen toiminnan tavoitteita. Tällöin tunne kuulumisesta alkuperäiskansaan tulee osaksi erityisesti poliittisen emansipaation kokemusta.

#### 5.4.Luvun yhteenveto

Asetin luvun alussa tehtäväkseni tunnistaa saamelaisen mobilisoituneen sukupolven artikuloimia sukupolvea kollektiivisesti muokkaavia avainkokemuksia. Analyysissäni tunnistin kolme aineistoissa korostuvaa kollektiivista kokemusta, jotka määrittivät aktivismitoiminnan muotoja ja niiden myötä käytyjä keskusteluja. Ilmastonmuutoksen seuraukset ja laajojen ympäristömuutosten kiihtyminen ovat tulleet merkittäväksi osaksi arktisten alkuperäiskansojen arkisia käytäntöjä, kansallisen ympäristönhallinnan keskusteluja sekä kansainvälisen politiikan todellisuuksia erityisesti 2000-luvun aikana. Nuoren aktivistisukupolven poliittinen ulottuvuus rakentuu länsimaisessa ymmärryksessä vihreämpää politiikkaa toteuttavan hallinnan luomissa puitteissa, jolloin alkuperäiskansaa

edustavat aktivistit huomaavat olevansa asemassa, josta katsottuna valtion toteuttama ympäristönsuojelullinen ja ekologisia tavoitteita ajavaa politiikkaa asettuu kyseenalaiseksi.

Toinen tunnistamani sukupolvinen kokemus on vastuunkantamisen ja toivon harjoittamisen tuleminen osaksi nuoren sukupolven kulttuurista ja poliittista toimintaa. Yhteiskunnallisesti aktiivisen saamelaisnuoren vastuulle muodostuu saamelaiskulttuurin elinmahdollisuuksien varmistaminen mm. kouluttamalla valtaväestöön kuuluvia ja haastamalla valtion ehdoilla rakentuvan saamelaista parlamentaarista politiikkaa. Saamelaiskulttuurin häviämistä vastaan käydystä kamppailusta otettu vastuu ei siten johdu saamelaisen kulttuurin sopeutumattomuudesta tai uudistuskyvyttömyystä, vaan se tulee tulkita kamppailuna rakenteellisella tasolla muodostuvia asuttajakoloniaalisia prosesseja vastaan. Samoissa rakenteissa muodostuu myös jatkuvasti otteessaan pitävä politisoitunut toivo, joka osaltaan tuottaa kulttuurista kuolemaa epäämällä poliittisen vastarinnan legitimaatiota.

Kolmas tunnistamani avainkokemus on alkuperäiskansoihin kuulumisen kokemuksen tuleminen osaksi poliittisen toiminnan laajempia merkitysrakenteita. Alkuperäiskansojen välisen yhteistyön ja alkuperäiskansa-aktivistien osoittamasta tuesta muodostuneet tunteet näyttävät, kuinka alkuperäiskansaan kuuluminen on nuorelle sukupolvelle poliittisen itseymmärryksen väline.

## 6. Saamelaisaktiivisuuden tradition jatkuminen nykykamppailuissa

Poliittisten sukupolvien mallin mukaisesti mobilisoituneiden sukupolvien ajatellaan liittyvän osaksi aiempien sukupolvien muodostamaa poliittista traditiota samalla tuoden mukanaan aina jotain uutta. Tässä analyysiluvussa käsittelen sitä, kuinka 2010-luvun saamelaisaktiivisuus liittyy osaksi aiempien vuosikymmenien aktiivisiperintöä. Erittelen aineistoni avulla, kuinka 2010-luvun saamelaisaktivistit näkevät itsensä suhteessa historiallisiin kamppailuihin, ja millaisena perintönä aiemmat kamppailut koetaan nykyisten konfliktien konteksteissa. Keskeinen tulkintani tässä analyysiluvussa on se, että menneiden vuosikymmenten aktiivisiperintö ja siitä tehdyt tulkinnat mahdollistavat nykyisenkaltaisten protestiliikkeiden synnyn ja toiminnan saamelaisalueella. Toisin sanoen, saamelaisten kansallisen ja poliittisen itseymmärryksen kehitysasteet ja muodostuminen ovat luoneet myöhemmille, 2010- ja 2020- luvulla toimiville saamelaispoliittisille liikkeille toimintamahdollisuuksia ja toimintakulttuuria esimerkiksi.

Tässä luvussa analysoin, kuinka 70- ja 80- lukujen taitteen Alta-konfliktissa tiivistynyt etnopolitiittinen symboliikka ja toiminnan muodot ovat osana myös 2010-luvulla alkanutta saamelaisaktiivisitoimintaa. Luvussa erittelen aineistostani viittauksia aiempien sukupolvien taisteluihin sekä tarkastelen, millaisia merkityksiä näille aiemmille kamppailuille annetaan. Samalla etsin tapoja, joilla uusi mobilisoitunut sukupolvi tulee osaksi aktiivisuuden traditiota.

### 6.1. Alta-konfliktin historiallisen kuvaston korostaminen Tenon ja Jäämeren kamppailuissa

Tenon ja Jäämeren radan protestit vilisivät viitteitä paitsi Alta-konfliktiin myös menneiden vuosikymmenten rauhanliikkeisiin. Koko Ellos Deatnu! -liikkeen nimi on sanaleikki Alta-konfliktissa käytetystä iskulauseesta Ellos eatnu! La elva leve! (Eläköön joki!). Ellos Deatnu -liikkeen toiminnan keskiössä olleesta moratoriosta löytyy ikonisin kansainvälinen esimerkki 1960-luvun lopulla Vietnamin sotaa vastustaneista massamielenosoituksista ja rauhanliikkeestä (kts. esim. BBC 2019.). Jäämeren rataa vastustavista Rajanveto -mielenosoituksista julkaistuissa kuvissa aktivistit taas ovat kyltteineen järjestäytyneet samalla tapaa kuin Alta-konfliktin aikaan ilmestyneen Charta 79 -julkaisun eräässä Mäzen kyläläisten protestissa otetussa kuvassa. (kts. Greenpeace 2019b; Varsi 2020, 65.) Mäzen kuva on laajasti tunnettu, ja sitä käytetään edelleen usein kuvaamaan saamelaisten asemaa suhteessa norjalaiseen enemmistöön. (Varsi 2020, 64.) Myös Suohpanterror viitanee Tenon

sillasta hirressä roikkuvien saamelaisten kuvalla Charta 79 -julkaisun kansikuvaan vuodelta 1980. Kansikuvassa vaatteistaan saamelaiseksi tunnistettava hahmo roikkuu hirressä sähkölinjasta. (kts. Varsi 2020, 67.) Tenon ja jäämeren radan protesteissa käytössä olleet iskulauseet, mediassa julkaistut valokuvat ja muut ulostulot viestivät tällä tavoin samanaikaisesti sekä yhteisön ulkopuolelle että yhteisön sisälle. Haastateltava kertoo sopivien toimintatapojen valikoitumisesta:

H2: [M]ä niinku ajattelen, että on kauhean tärkeää, että me toimitaan sellaisella tavalla, joka sopii meidän kansalle ja siinä ne aiemmat tapahtumat on esimerkkejä. Meidän kansa on aiemminkin toiminut näin ja kyllä me nytkin voimme.

Viittaaminen Alta-konfliktin tapahtumiin on tapa legitimoida protestitoimintaa suhteuttamalla se menneisiin kamppailuihin ja muistuttamalla taisteluiden kautta saavutetusta tunnustuksesta kansallisvaltioissa. Nostamalla esiin menneiden taisteluiden symboliikkaa osoitetaan kunnioitusta aiemmille aktivistisukupolville ja kerrotaan heille, että vuosikymmeniä sitten tehty työ kantaa edelleen hedelmää. Tenon ja Jäämeren radan protestien symboliset viitteet menneistä kamppailuista viestivät liittymisestä 1970- ja 80-lukujen aktivismin traditioon, ja ovat keino luoda toiminnalle ja aatteille pitkää jatkumoa. Kysyessäni haastateltavalta kokeeko hän protestoinnin olevan jatkumoa 1970-luvulla alkaneelle saamelaisliikkeelle, hän vastaa:

H8: Kyllä, ja myös ne ihmiset jotka on toiminu niissä liikkeissä on tullu sanomaan että he kokee että tää on. He kokee sen jotenkin helpottavana että me jatketaan sitä, että se on siirtynyt se perintö. Jotku vanhemman polven ihmiset sanoo, että heille on jo lapsesta asti syötetty sitä, että on kuoleva kieli ja katoava kansa ja kulttuuri katoaa ja tiiätkö, assimiloituu. Se että he näkee sen että ollaan vielä elossa ja vielä se tuli palaa ja se sama arvomaailma elää, niin on tulleet useammat semmoset, jotka on ollu vaikka Altassa tai muissa protesteissa tai siinä liikehdinnässä aktiivisia, niin ovat ite tulleet sanomaan että he kokee. Mutta kyllä me iteki ehdottomasti niin koetaan, sieltä tää nimikin Ellos Deatnu tulee. Eikä se ollut edes meidän oma ajatus vaan se on tullut muilta, että miten he näkevät tän yhteyden. Se on ehkä sellasen kollektiivisen identiteetin osa-alue.



Alta-konfliktin ympärille sijoittuvan saamelaisaktivismitoiminnan perintö on niin vahva, että haastateltava nimeää sen osaksi saamelaista kollektiivista identiteettiä. Valkonen (2009, 83) sanoo Alta-spektaakkelin tuottaneen uuden näkökulman todellisuuteen, josta on myöhemmin tullut saamelaisen kansallisen ja etnoliittisen diskurssin valtavirtaa: Altajoen konflikti teki näkyväksi, sanoitti ja ruumiillisti kolonialistiset suhteet ja rakenteet Saamenmaassa. Tenon ja Jäämeren radan protestien viittaukset menneisiin kamppailuihin kuvaavat tietämyksen ympäristö- ja oikeuskamppailuista kuuluvan osaksi ymmärrystä saamelaisesta poliittisen toiminnan yhtenäiskulttuurista. 2010-luvun aktivisteille tuleminen lopulta todelliseksi osaksi traditiota vaatii kuitenkin, että muut tunnistavat heidät arvoiltaan ja toimiltaan sopivaksi osaksi tuota perintöä. Haastateltava pohti harjoittamansa aktivismin suhdetta yhteisönsä:

H8: Se ei oo pelkästään se, että miten sie ite ajattelet vaan miten kaikki muut näkee sinut. Se toiminta nähdään osana jotakin. Vaan se ei ole niin että ”minä nyt sanon että olen!”, ja kaikki muut ajattelee että et ole. Vaan se nimenomaan menee toiseen suuntaan, että toiset sanoo että me olemme, ja me ollaan että ”no niinpäs olemmekin!”

Traditioon liittyminen ei siten tapahdu itsestään, vaan se vaatii poliittisen historian ja oman yhteisön kulttuuristen toimintatapojen perinpohjaista tuntemista, ja näiden tietojen pohjalta toimimista siten, että kamppailut tuodaan osaksi kulttuurisesti jo hyväksytyä politiikan perinnettä. Etnoliittisen saamelaisliikkeen muodostumisen alusta saakka liike toiminut yhtenäistä kansa -subjektia rakentavalla tavalla. (Valkonen 2009, 69–71.) 2010-luvun protestitoiminnassa on myös tärkeää jatkaa erityisesti kansan ja sen tulevaisuuksien rakentamista, vaikka toiminnan yhteiskunnalliset ja poliittiset lähtökohdat eroavat aiempien vuosikymmenien toiminnasta.

## 6.2. Saamelaisaktivismin konkreettinen perintö osana 2010-luvun kamppailujen käytäntöjä

Yksi poliittisen itseymmärryksen muodostumisen konkreettinen seuraus on erilaisten saamelaisasioita ajavien järjestöjen lisääntynyt perustaminen 1960-luvulta alkaen. Järjestöt ovat olleet saamelaiselle etnoliittiselle toiminnalle yksi keskeisimpiä areenoja: pohjoismaisten rajojen yli toimiessaan saamelaisjärjestöt ovat tuoneet kansaa yhteen Saamenmaan laajuudelta, ja järjestöjen kokouksissa on voitu vaihtaa ajatuksia toimintavoista sekä muuten verkostoitua. (Lehtola 1997, 78–80.) Erityisen merkittävä

areena järjestöt ovat olleet saamelaisnaisille, joiden poliittiset mielipiteet ovat helposti jääneet parlamentaarisen politiikan tekemisessä huomiotta. Vuonna 1978 perustetun, koko saamelaisalueella toimivan Sáráhkka -naisjärjestön perustajajäsenet toimivat merkittävänä osana saamelaisessa etnopolitiisessa liikkeessä 1960-luvulta alkaen. Saamelaisnaisten poliittiseen toimintaan on kuulunut järjestötyön ja aktivismin lisäksi aina myös kulttuuristen ja taloudellisten oikeuksien palauttaminen ja saamelaisnaisten tasa-arvoisuuden tunnustamisen kysymykset erityisesti perinteisten elinkeinojen ja maanomistuksen yhteydessä. (Kuokkanen 2004, 144–145.)

Tutkimushaastatteluissa järjestötoiminnan rooli koettiin nykyisin erityisesti taloudellisen tuen vuoksi merkitykselliseksi mutta myös vakiintuneiden yhteispohjoismaisten saamelaisjärjestöjen antama tuki paikallisen tason kamppailuille tunnistettiin tärkeäksi. Oma aktivismitoiminta nähtiin ”helppona” verrattuna aiempien vuosikymmenien kamppailuihin juuri sen vuoksi, että työtä järjestäytymisen eteen on tehty vuosikymmeniä tuomalla erilaiset saamelaisasioita ajavat järjestöt pysyväksi osaksi saamelaisyhteiskuntaa. Haastateltava reflektoi omaa kokemustaan suhteessa 1970-luvun aktivismitoimintaan:

H4: Miten paljon enemmän ne joutui oikeesti niinku paikallisesti, että ne ei saaneet yhtään paikallisilta tukea, ja kaikki se miten paljon enemmän ne panosti omia resursseja, et omaa rahaa ja.. Meillähän on nyt kuitenkin ne järjestöt, joista me saadaan jotain kuluja katettua mut sillon se oli semmosta, että tuo toi poronlihat ja tuo toi perunat, että saatiin sitten illalla keitto, että niinku saatiin väki syötettyä. Se oli jotakin ihan muuta. Helppoahan meillä on kun vertaa siihen aikaan.

Saamelaisjärjestöjen merkitys poliittisen toiminnan tukijoina ja mahdollistajina tulee esiin käytännöllisillä tasoilla. Tenolla luvattomasta kalastuksesta kiinnijättäytyneet ja oikeuteen saakka edenneet protestoijat käyttivät julkisen kampanjoinnin apuna ammattidokumentaristien kanssa tehtyjä videoita, joissa kerrottiin saamelaisnaisten oikeuskamppailun taustoista ja lähtökohdista. Videoiden avulla hankittiin näkyvyyttä ja sanoitettiin oikeustaistelun luonnetta näyttävällä tavalla (kts. ALVA – Sámi Human Rights Association 2019). Ammattimainen kuvaustuotanto rahoitettiin haastateltavan mukaan osittain järjestöjen avustuksella.

Saamelaisten ja valtion välille muodostuneiden konfliktisten suhteiden nostaminen laajasti esille vaikuttaa vaativan aktivismiin ryhtyviltä edelleen suurta rohkeutta, sillä toiminta haastateltujen mukaan ei automaattisesti nauti hyväksyntää yhteisön sisältä. Haastateltava kuvaa saamelaisten alistamisen historian ja asuntolasukupolven kokemusten taakan tulleen tunnistetuksi myös protestitoiminnan tapoja ja osallistujia pohdittaessa:

H4: Kyllä tässäkin huomaa tässä meidän tapauksessa että tuota kyllähän niinku aika ristiriitanenki vastaanotto oli silloin kun me se tehtiin, eikä me hirveesti sitä huueltukaan, että niille puhuttiin ketä arveltiin että lähtis sitte sinne. Et siinä vaiheessa oli sitte semmonen että ootteko vähä pöljiä. Varsinkin meidän vanhempien ikäluokan taholta. Että se on niin se totteleminen iskostunut tuohon asuntolasukupolveen.

Alta-konflikti valtavana massaprotestina loi yhteisöihin sisäisiä ristiriitoja, ja vaikka jälkikäteen tarkasteltuna protestien voidaan sanoa linkittyneen toiminnan muodoiltaan osaksi aikansa rauhanliikkeitä ja toiminnan katsotaan olleen aktivistien puolelta pääosin rauhanomaista, on konfliktiin liittyvä historia tuottanut tulkinnan siitä, että väkivaltaisuuDET eivät ole kamppailujen lopputuloksen kannalta tehokas, eikä myöskään yhteisön puolelta toivottu tapa toimia. Haastateltava kertoo näkemyksensä väkivallan ja väkivallattomuuden merkityksistä:

H2: Uskon että lähtökohtaisesti niihin protesteihin lähdetään väkivallattomasti. Esimerkiksi Kautokeinin kapina ja Alta-konflikti on siksi niin mieleensyöpyneitä, koska saamelaiset ei ole väkivaltaisia ihmisiä ja me ei niinku sodita eikä väkivallalla muutenkaan ratkaista juuri mitään noin niinku kollektiivisesti. Niin ei se oo meille niinku luonteenomainen tapa toimia myöskään.

Aineistossa rauhanomaisuuden korostettiin olevan tärkeä osa saamelaisten tapaa toimia paitsi yhteisönä myös yksilönä: ”me olemme rauhanomainen kansa.” Väkivallattomuuden ja rauhanomaisuuden toimintatavat katsottiin toisaalta myös ainoiksi mahdollisiksi tavoiksi toimia tilanteessa, jossa vastapuolena on kasvoton valtio ja paperiset sopimukset:

H1: [E]i me katsottu, että meillä olis minkäänlaista oikeutusta väkivaltaan, vaikka voihan Tenon sopimuksen katsoa henkiseksi väkivallaksi mutta se on vaan aineeton paperi. Sitä jokea ei esimerkiksi oo kuivatettu tai sitä ei oo

padottu – et joki on yhä siinä ja kalat on yhä siellä. Ei oo mitään fyysistä mitä vastaan oltais oltu.

### 6.3. Taide protestoinnin välineenä

Taiteella ja protestitoiminnalla on ollut erityinen ja näkyvä suhde saamelaispoliittisessa kontekstissa Altan kamppailuista alkaen (Lehtola 1997, 70), ja taiteentekeminen on läsnä vahvasti myös 2010-luvun saamelaisaktivistien toiminnassa. Semi Purhosen (2002, 11–13) mukaan on ratkaisevaa nähdä sukupolviyksikön mobilisoituminen vain yhdeksi sukupolven artikuloitumisen muodoksi. Tämä tarkoittaa myös sitä, että sukupolven on mahdollista tuottaa itseymmärrystä muillakin keinoilla kuin mobilisoitumalla poliittisesti. Jos sukupolvien mobilisaatio nähdään lopullisena sukupolven muodostumisen vaiheena, ohitetaan muut poliittisen ja yhteiskunnallisen vaikuttamisen tavat ja samalla ne muut keinot, joilla sukupolvea artikuloidaan ja tuotetaan.

2010-luvulla erityisen näkyvästi saamelaisten oikeuksia on puolustanut artistikollektiivi *Suohpanterror*, joka on tuottanut ison määrän vaikuttavaa, osuvaa ja tyylikästä julistetaidetta tarkoituksenaan täyttää julkisen keskustelun tilaa saamelaisella äänellä ja jopa melulla. Suohpanterrorin tarkoitus on ollut sosiaalisen median tykkäysten ja julkisuuden avulla ennen kaikkea tuoda alkuperäiskansan ääni kuulluksi ja raivata tietä muille saamelaisasioita ajaville tahoille. (Junka-Aikio 2018, 12.) Suohpanterror on ollut mukana myös Tenon ja Jäämeren radan protesteissa: Tenon sopimuksen siirtyessä Suomen eduskunnan hyväksyttäväksi kansanedustajille postitettiin artistiryhmän tekemiä postikortteja, joissa kaksi saamelaista roikkui hirressä Saamen sillasta. Kortissa oli kuvan lisäksi teksti ”Toimitko saamelaiskulttuurin pyövelinä?”. Jäämeren radan protestien yhteydessä Suohpanterror vastasi punaisten mielenosoituskylltien suunnittelemisesta tehden mielenosoitustapahtumista julkaistuista kuvista huoliteltuja, ammattimaisia ja esteettisesti kiinnostavia.

Haastateltava kuvaa taiteellisen toiminnan erityisluonnetta etnoliittisen liikkeen välineenä ja alkuvaiheen toiminnan kimmokkeena:

H8: [T]aiteen avulla sie voit vaikuttaa ihmisten tunteisiin ja sie voit vaikuttaa siihen ymmärrykseen ja siinä ei tarvi käyä mitään kovin voimakasta sensuuria läpi. Ja se on meidänki toiminnassa ollut se liikkeellepaneva voima, ja jotenki se tarve tehdä jotain, ja taiteen kautta sie voit sitä tuottaa ja hakea sitä kontaktia

toiseen sen tekemisen kautta. -- Ei oo sitten niin paljon rajoja siinä että mitä voi taiteen kautta tehdä. Se on semmosta vapautta.

Taiteen voima protestoinnin työkaluna piilee mahdollisuudessa rakentaa kollektiivista ymmärrystä kamppailun lähtökohdista ja päämääristä. Esimerkiksi Ellos Deatnu -liikkeen tunnus, piirretty koristeellinen lohi<sup>10</sup>, jonka kyljestä voi erottaa virtaavan Tenojoen ja sen Tiirasaaren, viestii vaivattomalla tavalla kamppailusta paikallisen elinkeinon ja jatkuvuuden puolesta. Monitulkintainen ja taiteellinen lähestymistapa mahdollistaa vastarinnan liittämisen symbolisesti osaksi menneitä kamppailuja sekä sanoittaa ja rakentaa aktivismitoimijoiden toivomia ja kuvittelemia Saamen kansan tulevaisuuksia.

Taiteellisen toiminnan erityisyys on myös sen vapaudessa, kuten haastateltava sanoo. Taiteentekeminen on esimerkiksi oikeudenkäyntiprosessien tai parlamentaarisen politiikan raskaaseen ja jäykkään etenemiseen verrattuna toimintamekanismeiltaan kevyttä, ja toisaalla ja muiden toimesta määritellyistä rakenteista riippumatonta. Protestoinnin (ainakin osittainen) määrittäminen taiteelliseksi performanssiksi voi kuitenkin tehdä sen uskottavuudesta haavoittuvan, ja on mahdollista, että vastarinta typistetään ”pelkäksi” vaarattomaksi taideprojektiksi, jolloin se voidaan ohittaa protestoijien poliittista sanomaa kuuntelematta. Toisaalta taiteen kautta toimiminen tuo myös suojaa protestitoimijoille. Haastateltava jatkaa:

H8: [S]itte on siinä semmonenki että mitä just tässä moratorion toiminnassaki ollaan pohdittu että kun ei meillä, tai on ihmisiä jotka on lähteny sen käräjöinnin kautta edistämään asioita, ja kyllä niinku niistäkin ihmisistä jotka on Tiirasaaren moratorion perustanu, on valmiita käymään jonku oikeusprosessin läpi jos siitä jotakin tulee. Mutta toisaalta ollaan sitäkin ajateltu että tää on taideprojekti, että me voidaan se tekeminen perustella senkin kautta.

Toimiminen taideaktivismiin, tai artivismiin, nimissä mahdollistaa uudenlaisten poliittisen toiminnan tapojen luomisen lisäksi mahdollisuuden kokeilla erilaisia tapoja artikuloida saamelaisuutta ja rakentaa saamelaisten itsemääräämisoikeutta. Protestien osana nähdyn kuvataiteen lisäksi Ellos Deatnu -liikkeen kirjoittamissa teksteissä on sanataiteen keinoin tiivistetty liikkeen postkoloniaaliset lähtökohdat sekä kirjoitettu myös liikkeen toivomia tulevaisuudenkuvia, jotka teksteissä paikantuvat moratorioksi muuttuneeseen Tiirasaareen. Moratorioalueen säännöt on jaettu yhdeksän alaotsikon alle, jotka ovat paikan oikeudet,

---

<sup>10</sup> kts. Ellos Deatnu:n kotisivut

keskustelu, kalastus, huolenpito, oikeudenmukaisuus, rakkaus, sovinnollisuus ja turvallisuus, hyvänsuopuus ja rehellisyys sekä laavustelu. Säännöissä kohotetaan perinteistä saamelaiskulttuuria ja pidetään sen ylläpitämistä nykyisyyden ja tulevaisuuden tehtävänä. Sääntöjen rakkaus -osiossa kerrotaan:

Rakastamme luontoa, eläimiä, kasveja, ihmisiä, henkiä, kulttuuriamme ja esivanhempiemme perintöä. Vahvistamme ja rohkaisemme selviytymään ja auttamaan Saamen kansaa kohti tervettä ja turvallista tulevaisuutta. Kuljemme rakkauden tiellä, emme vihan.

Sanataiteen avulla luoduissa tekstitodellisuuksissa pureudutaan protestoinnin ja vastarinnan lisäksi myös tulevaisuuksien luomiseen. Säännöt kirjoittanut Ellos Deatnu -liike kiinnittää tekstillä itsensä uudensuolisiin, feministisiin lähtökohtiin, ja tiivistää toiminnassaan globaalin alkuperäiskansaliikkeen uudet ajatukselliset virtaukset. Alkuperäiskansafeminismistä kirjoittava Kuokkanen (2019b) toteaa, kuinka feminismi on alkuperäiskansojen keskuudessa perinteistä sukupuolten välistä tasa-arvoa laajempi kysymys: Alkuperäiskansanaisten näkökulmasta heidän ongelmansa ja kysymyksensä ovat erottamattomasti kytköksissä yhteiskunnan rakentumiseen ja rakenteiden tuottamaan alistamiseen kokonaisuutena, ei vain sukupuolten välistä epätasa-arvoa muodostaviin rakenteisiin. Esimerkiksi luontoperustaisten ja perinteisten elinkeinojen, kuten poronhoidon tai kalastuksen, ympärille muodostetut valtiolliset hallintarakenteet vaativat alkuperäiskansojen naisten näkökulmasta feminististä pohdintaa, sillä kyse on näiden elinkeinojen parissa toimivien naisten mahdollisuuksista jatkaa työtään sekä välittää kulttuurista tietoa eteenpäin myös lapsilleen.

Ellos Deatnu:n kirjoittamissa teksteissä tunnustetaan myös paikallisen ympäristön monilajisuudet, ja ihmisyyys yleisesti linkitetään osaksi ympäröivää luontoa. Paikan oikeuksista liike kirjoittaa:

Tiirasaari on sinne kuuluvien lintujen, eläinten, hyönteisten, kasvien ja muiden luontokappaleiden saari, jossa ihminen on vieraana. Tiirasaarella on samat oikeudet kuin meillä ihmisillä ja niin on myös saaren muilla luontokappaleilla, kuten kaloilla, linnuilla ja hyönteisillä. Tiirasaarella kokonaisuudessaan on oikeus hyvään elämään, biologiseen monimuotoisuuteen, tasapainoon, puhtaaseen veteen ja ilmaan, ja siihen, että turmeltuneet käytänteet korjataan. Tiirasaari elinympäristöineen tulee elää ja selviytyä terveenä.

Tiirasaaren moratorioalue on aktivistien tuottamassa sanataiteessa symboli sellaiselle Saamenmaalle, jonka olemassaolon esteenä olevat ”turmeltuneet käytänteet” halutaan paitsi nostaa kriittisen tarkastelun alle, myös jo todella aloittaa niiden korjaaminen. Taiteen keinoin käydyssä itsehallintokeskustelussa voidaan sortavien, konkreettisten rakenteiden tunnistamisen ja purkamisen sijaan muotoilla aktivistiliikkeen toivoman saamelaisyhteiskunnan ontologisia lähtökohtia. Näin liike oman toimintansa keinoin tuottaa jo aikakautta, jossa valtiollinen hallinta ei enää kahlitse saamelaisitsehallinnon toteutumisen mielikuvia, vaan alistavista rakenteista suoraviivaisesti työnnetään läpi.

#### 6.4. Luvun yhteenveto

Tässä luvussa olen analysoinut tapoja, joilla 2010-luvun saamelaisaktivistit jatkavat saamelaisten poliittista itseymmärrystä ja asemaa merkittävästi muovanneen Alta-konfliktin poliittisen toiminnan perintöä. Luvun keskiössä on ollut se, millaisin tavoin saamelaisen radikaalin etnopolitiittisen liikkeen suurin näyttämö ja spektaakkeli on yhä läsnä saamelaisaktiivisuuden nykyisyyksissä sekä millaisia piirteitä menneistä kamppailuista nostetaan esiin, ja kuinka perinnön jatkamisen myötä 2010-luvun aktivistit liittyvät saamelaisaktiivisuuden poliittiseen traditioon.

Neljä vuosikymmentä sitten tapahtuneiden kamppailujen poliittisen ja kulttuurisen perinnön kunnioittaminen tehdään varsin näkyväksi 2010-luvun protestitoiminnassa: sekä Jäämeren radan että Tenon konfliktien kuvastoissa ja käytännöissä tehdään kunniaa 1970- ja 1980-lukujen saamelaisaktiivisuudelle. Menneisyyden voitokkaiksi tulkittuihin kamppailuihin viittaaminen on nuorille saamelaisaktiivisille toisaalta myös tapa legitimoida omaa toimintaa. Altan kamppailut ovat, kuten haastateltavat painottivat, tuttuja kaikille saamelaispolitiikan toimijoille, ja kamppailuihin liittyvät merkitykset ovat osa jaettua ymmärrystä saamelaisen poliittisen aktiivisuuden tarkoituksista. Altassa 1970-luvun lopussa alkaneessa ympäristökonfliktissa sekä kamppailtiin valtion epälegitiimiksi ja epäreiluksi koettua ympäristöhallintaa vastaan, että aktiivisesti tuotettiin saamelaista poliittista itseymmärrystä. Samoin toimitaan myös tarkastelemisani ympäristökonflikteissa 2010-luvulla. Tenon kalastussopimusta ja Jäämeren rataa vastaan käydyissä kamppailuissa sekä kyseenalaistetaan kansallisvaltioiden toiminnan legitimitettä että pyritään aktiivisesti mm. taiteen keinoin tuottamaan saamelaisen itsehallinnon tulevaisuuden kuvia.

Altan jättämän poliittinen perintö on läsnä 2010-luvulla operoivien liikkeiden toimintamahdollisuuksissa myös käytännön tasoilla. Kohtuullisen pysyväksi muodostuneen

järjestöverkoston muodostaman toimintainfrastruktuurin myötä protestoijilla ja aktivisteilla on nopeasti käytössään erilaisia poliittiseen vaikuttamiseen tarvittavia resursseja. Yksittäisen liikkeen tai yksittäisten henkilöiden poliittisen toiminnan tueksi on siten jo olemassa turvaverkko, jonka kautta toimintaa voidaan esimerkiksi rahoittaa.



## 7. Saamelaisaktivismi 2010-luvulla: poliittisen tradition uudistaminen

Pysyäkseen elinkelpoisena tulee poliittisen tradition aika-ajoin jossakin määrin uudistua. Virtasen (2002) mukaan uuden sukupolven liittyminen aktivismin traditioon tarkoittaa sitä, että osa traditiosta jää unholaan, ja toisenlaiset painotukset tulevat pinnalle traditiota jatkavan liikkeen toiminnassa. Tässä luvussa analysoin, millaiseksi saamelaisaktivismin perintö uudistuu uuden sukupolven myötä tarkastelemalla aktivistien narratiiveja saamelaisten etnopolitiittisista nykyisyyksistä ja odotetuista tulevaisuuksista.

Saamelaisuuden tulemistä kansa- ja alkuperäiskansa -diskurssien piiriin tutkinut Sanna Valkonen (2009) on korostanut, kuinka saamelaisten poliittinen itseymmärrys rajat ylittävästä kansaisuudesta ja sen poliittisen artikuloinnin mahdollisuuksista suhteessa kansallisvaltioihin on vielä tuore. Siten myös poliittinen toiminta saamenkansan nimissä vielä uudehkoa ja muotoaan hakevaa. Tarkastelemieni protestiliikkeiden tuottama julkinen keskustelu toimi siten alustana myös laajemmalle keskustelulle saamelaisten asemasta suhteessa valtiolliseen politiikkaan, sekä myös uuden sukupolven äänen vahvana nousemisena osaksi saamelaista etnopolitiikkaa. Konfliktien yhteydessä saamelaisaktivistit kommunikoivat niin ympäristönkäyttösuunnitelmien vaikutuksista paikallisiin saamelaiskulttuuriin, laajemmin kansansa asemasta kansallisvaltioissa, kuin myös kansasta osana kansainvälistä alkuperäiskansaperhettä. Tenojoen kalastussopimusta ja Jäämeren rataa vastustavat protestitapahtumat eivät siten ole vain yhden asian liikkeitä, vaan niissä tuotetaan tuoretta saamelaista poliittisen toiminnan kulttuuria sekä neuvotellaan mahdollisuuksista ilmaista saamelaista etnopolitiikkaa suhteessa kansallisvaltiossa tuotettuun saamelaisnarratiiviin.

Analysoimalla yhteiskunnallisen sukupolven puheissa jäsenyviä etnopolitiittisia nykyisyyksiä hahmottelen sitä, kuinka protestiliikkeiden viestinnässä ja aktivistien puheessa narratiivi yhdestä ja poliittisesti yhtenäisestä Saamen kansasta korostuu ja yhdistyy kertomukseen alkuperäiskansojen yhteisistä taisteluista. Näitä saamelaista etnopolitiikkaa perustavia konsepteja tarkastelemalla kysyn, millaista itseymmärrystä 2010-luvun saamelaisaktivistit kansastaan tuottavat, eli analysoin aktivismitoiminnassa tiivistyvän uuden poliittisen sukupolven ääntä ja sitä, mihin suuntaan saamelaisaktivismin traditiota uusi sukupolvi on viemässä.

Saamelaisaktivistien toiminnassa ja toiminnan myötä käydyissä keskusteluissa esitetään jäsenneltyjä tulkintoja ja näkemyksiä paitsi saamelaisten poliittisista vaikutusmahdollisuuksista, myös saamelaisten itsemääräämisen tulevaisuuksista.

### 7.1. Alkuperäiskansaan kuulumisen poliittisena työkaluna

Sanna Valkosen (2009) muodostama politiikan tutkimuksen termi alkuperäiskansaisuus tarkoittaa saamelaisessa etnopolitiikan kontekstissa saamelaisuuden siirtymistä pysyväksi osaksi globaalia alkuperäiskansojen joukkoa, sekä samalla tulemista osaksi alkuperäiskansoihin liitettyjä kansainvälisen politiikan ulottuvuuksia. Alkuperäiskansaisuuden myötä aukeavat toiminnalliset ja diskursiiviset ulottuvuudet ovat etnopolitiittisessa kontekstissa tehokas työkalu. Liittyminen osaksi maailmanlaajuisista alkuperäiskansaliikettä onkin katsottu olevan merkittävin saamelaisen etnopolitiikan siirtymä (Valkonen 2009, 137.).

Alkuperäiskansojen oikeudet ovat kansainvälisessä oikeudessa määriteltyjä, ja sen vuoksi valtiot ovat sopimuksin ja säädöksin velvoitettuja järjestämään alkuperäiskansojen asiat siten, että kansan oikeus täysimääräisiin ihmisoikeuksiin ja perusvapauksiin on suojeltu, että kansa voi säilyttää kulttuurinsa, identiteettinsä ja luonnonläheiset elinkeinonsa ja elintapansa ja että kansa saa läheisesti osallistua heitä koskevaan päätöksentekoon. (YK:n alkuperäiskansojen oikeuksien julistus.) Alkuperäiskansoja edustavien vaatimukset oikeudenmukaisesta ja kulttuuriset erot tunnustavasta kohtelusta on asettanut kyseenalaiseksi demokraattisen valtion kansalaisiaan kohtaan harjoittaman yhtenäisyyden ja yhtäläisyyden, sekä valtion legitimitetin korkeimpana vallankäyttäjänä, mikä tekee alkuperäiskansaisuudesta varsin vallankumouksellisen käsitteen. (Thuen 1995, 3–4.).

Jarno Valkonen, Sanna Valkonen ja Timo Koivurova (2014) ovat tarkastelleet, kuinka yhtenäisen, koherentin ryhmän luominen on muodostunut etnisten vähemmistöjen poliittista olemassaoloa määrittäväksi tekijäksi. Politisoitunut etnisyyttä vaatii ryhmien kautta puhumista tullakseen todeksi, sillä kansainvälisten alkuperäiskansojen oikeuksia turvaavien sopimusten keskiössä on todella alkuperäiskansa, eli yhtenäinen ryhmä. Julkisessa keskustelussa, tutkimuksessa ja poliittisessa puheessa onkin tyypillistä puhua Saamen kansasta yhtenä yksikkönä, jolla on tietyt yhtenäiset erityispiirteensä ja perinteensä. Saamelaiskulttuuria useimmiten tarkastellaan perheiden ja kylien muodostamisen paikallisuuksien sijaan eräänlaisena ”yleissaamelaisuutena”. Vähemmistökansalle tietyn yhtenäiskulttuurisen puhutavan muodostaminen on kansallisvaltioiden poliittisessa

ilmapiirissä muodostunut etnoliittinen strategia: kansadiskurssiin tuleminen on osin performatiivinen teko, joka mahdollistaa paitsi poliittista vaikutusvaltaa myös tuottaa saamelaisuudesta yhtenäistä kansaa. (Valkonen 2009, 134 – 135; 275.) Laajasti tunnistetun etnisen identiteetin performoimisesta on tullut välttämättömyys, sillä sen avulla mahdollistuu poliittinen neuvottelu saamenkansan ja kansallisvaltioiden välillä. (Lehtola 1997, 57.) Valkosen (2009, 134; 275) mukaan saamelaisuuden tuleminen kansadiskurssiin paitsi mahdollistaa poliittisen legitimitetin muotoutumisen suhteessa kansallisvaltioihin, on yhden kansan -käsitteistö ja symbolit myös tapa ylläpitää saamelaisuutta ja tuottaa yhteenkuuluvuuden tunnetta.

Saamelainen kansa on ollut mukana alkuperäiskansojen välisessä yhteistyössä jo 1970-luvun alusta alkaen, ja olivat myös avainasemassa rakentamassa maailmanlaajuisia alkuperäiskansajärjestöjen verkostoa. (Minde 2000, 230–231.) Jo 50 vuotta kestäneen maailmanlaajuisen alkuperäiskansojen järjestöyhteistyön hedelmät näkyvät 2010-luvun aktivismitoiminnassa ja puheissa. Nuoret aktiivit ovat tottuneet jo nuorisjärjestöissä olemaan yhteydessä muihin alkuperäiskansoihin, tekemään vierailuja toisten kansojen luo ja edustamaan saamelaista alkuperäiskansaa virallisissa tilaisuuksissa. (esim. Petra Laitin esittämä puhe UNFPII -paneelissa 2017.). Aktivisteille kertomus saamelaisuudesta on siten samalla kertomus alkuperäiskansaisuudesta Pohjoismaissa, ja alkuperäiskansojen oikeuksien retoriikka läpileikkaa nuoren polven aktivistien julkisia ulostuloja. Alkuperäiskansojen oikeuksien omaksumisen lisäksi aktivistien koulutustuneisuus ja verkostoituminen osaksi dekolonisaatiota ajavia järjestöjä ja yhteisöjä auttaa myös saamelaispoliittisia liikkeitä lisäämään keskustelua saamelaisten oikeuksista paitsi saamelaisyhteisöjen sisällä, myös Pohjoismaisissa hyvinvointivaltioissa.

Yhteistyö muiden alkuperäiskansojen kanssa on tutkimissani protestitapahtumissa ollut varsin konkreettista. Rajanveto -tapahtumissa saamelaisaktivistien tiimiytyminen Greenpeacen ja paikan päälle kutsuttujen Cree-kansan edustajien kanssa teki Jäämeren ratasuunnitelmien vastustamisesta alkuperäiskansojen yhteisen taistelun, linkittäen Suomen valtion rautatiesuunnitelmat globaaliin kolonialistisen hallinnan kontekstiin (kts. Greenpeace 2018). Greenpeace julkaisi tapahtumista useampia suomen- ja englanninkielisiä artikkeleita sekä pressikuvia omissa kanavissaan, ja saavutti siten yhteistoiminnalle laajan yleisön. Myös The Guardian (2019) tarttui jäämeren ratasuunnitelmien merkityksiin ja maankäytön konflikteihin julkaisemalla aiheesta laajan artikkelin, jossa korostettiin Suomen valtion hallinnan vaikutusta Ylä-Lapin saamelaisyhteisöön ja erityisesti perinteisiin

elinkeinoihin. Jo otsikoinnista<sup>11</sup> alkaen artikkeli asetti ratasuunnitelmat selkeään monikansallisen koloniaaliseen kehykseen, jossa Suomen valtio näytteli riistäjän ja riiston mahdollistajan roolia.

Keskustelua Pohjoismaiden koloniaalisista piirteistä avataan paitsi järjestöjen ja mediahuomion avulla, myös omilla kasvoilla ja äänellä keskeltä kiistaa. Yksi Ellos Deatnu-liikkeessä toimineista aktivisteista kuvailee videopalvelussa julkaisemallaan englanninkielisellä avunpyyntövideolla Tenojoen kalastussopimusta koloniaalisten valtioiden paternalistiseksi alkuperäiskansapolitiikaksi, jonka myötä Tenojokilaakson saamelaisten kulttuurisesti merkittävän kalastuselinkeinon laillinen harjoittaminen merkittävästi vaikeutuu. (Holmberg 2017.) Videolla Aslak Holmberg kuvailee pohjoismaisten demokratioiden kolonisaatiotoimia hiljaiseksi tukahduttamiseksi:

It feels like they are killing us, and nobody is paying attention. They don't kill us with guns but slowly and silently.

Vahvan retoriikan käyttäminen on taktinen keino, ja tarkoitus on provosoida. Tarkastelemieni protestiliikkeiden etnoliittinen käytännön toiminta ja saamelaisuuden narratiivit ovat valittuja pohjoismaisten kansallisvaltioiden konteksteihin ja sen poliittiseen ilmapiiriin sopivaksi, ja syystä. Vaikuttava poliittinen toiminta vaatii pienen kapasiteetin toimijoilta hallittua strategiaa, eikä sellaista voi luoda, ellei vastarintaa harjoittavilla ole tuntemusta ympäröivästä poliittisesta kentästä ja arviota mahdollisista vastareaktioista. (Eriksen 1993, 128.)

Suora tapa on toimiva, sillä keskustelu saamelaisia kolonisoivien hallinnantapojen tunnistamisesta on ollut Suomessa pitkään olematonta. Jukka Nyysönen on tutkinut, kuinka mahdottomaksi koettu ajatus Suomesta koloniaalisena valtiona on muodostunut, ja kuvaa useampia tekijöitä, joiden kautta muovautunut päänarratiivi hyvinvointivaltiosta ja tasa-arvon ihannemaasta on tehnyt koloniaalisista piirteistä näkymättömiä niin tutkimukselle kuin julkiselle keskustelulle. Suomalaisten oma historia alistetuksi tulemisesta, alueellisen laajentumisen näkeminen luonnollisten ja valtion ”todellisia” rajoja kohti pyrkivänä, sekä koko maan asuttamisen legitimointi turvallisuussyillä ovat olleet tapoja neuvotella koloniaaliset toimet osaksi ehjän suomalaisen kansakunnan rakentamisen pyrkimyksiä. Hyvinvointivaltion hegemonia on ollut pitkään rikkumaton, ja Nyysönen toteaaakin vuonna

---

<sup>11</sup> The Guardianin artikkeli oli otsikoitu: *The battle to save Lapland: 'First, they took the religion. Now they want to build a railroad'*

2013 julkaistussa artikkelissaan, että vasta viime vuosina suomalaisessa tutkimuksessa ollaan havahduttu Suomen valtion koloniaalisten piirteiden olemassaoloon. (Nyysönen 2013, 104–109.)

Yksi syy kolonisoivaa politiikkaa tunnistavan tutkimuksen ja hyvinvointivaltiohegemoniaa laajemman kansallisen narratiivin puutteelle voi olla saamelaisuuden saama vähäinen huomio julkisessa keskustelussa, jonka vuoksi myös vaihtoehtoisten historioiden kertomukset ovat jääneet kuulematta. (Kuokkanen 2007, 151–152.) 2010-luvun saamelaisaktivistien esilläolon työkalut – sosiaalinen media, blogit ja videopalvelut – ovat merkittäviä juuri sen vuoksi, että aktivistit saavat mahdollisuuden rakentaa laajaa näkyvyyttä ja kertoa sanomaansa omaehtoisesti, ilman välikäsiä. Osa saamelaisaktivisteista toimii aktiivisesti esimerkiksi Twitterissä, jossa yhteiskunnallinen keskustelu ja saamelaistiedon ja -politiikan näkyväksi tekeminen on merkittävä osa heidän poliittista toimintaansa.

Yhteiskunnan rakenteiden tunnistaminen kolonisoiviksi on Suomen kaltaisessa matalan vallan valtiossa toisaalta myös hankalaa. Lehtola (2015, 29) kuvaa suomalaista saamelaispolitiikkaa ”suostuttelevaksi kolonisaatioksi”, jossa paternalistisesti huolehditaan saamelaisten parhaasta. Suomalaisen hyvinvointivaltion rakennuksessa on saamelaisten kohdalla ajateltu niin, että annettaessa kaikille samat edellytykset hyvinvoinnin ja elintason nousuun, voidaan yhteiskunnasta tehdä tasa-arvoinen. Saamelaisten näkökulmasta tämä on tarkoittanut suomalaisen arvomaailman ja elämäntavan pakko-omaksumista yli saamelaisten lähtökohtien. (Lehtola 2015, 29.) Tutkimushaastattelun ymmärrys oli, että alkuperäiskansoille kuuluvien erityisten oikeuksien toteutumisen vaatimista esimerkiksi käräjäoikeudessa ei ole aiemmin koettu kannattavaksi keinoksi taistella saamelaisalueen hallintaa vastaan:

H4: Me ollaan ensimmäiset jotka on perustettu sitä rikosta niinku saamelaisten oikeuksilla. Et sitä ei, vaikka se on ollu ennen, ja näitä asioita on ollu ennen käräjillä niin näitä ei oo ennen perusteltu sillä että saamelaisena alkuperäiskansana meillä olis oikeus tähän kalastukseen.

B: Miksi luulet että näin on käynyt?

H4: Sen takia koska ei ihmiset ei oo ajatellu, ihmiset ei oo uskonu että sillä on mitään merkitystä. Ku ne on ollu semmosia ihmisiä jotka on ollu, jotka on

eläny niitä asuntola-aikoja. Et ei heillä ole ollut mitään merkitystä että he on saamelaisia. Päinvastoin! Et se on vähän niinku taakka.

2010-luvun saamelaisaktivistit voivat olla suunnannäyttäjiä siinä, kuinka alkuperäiskansaisuuden mukanaan tuomaa poliittista valtaa voi, ja kannattaa, käyttää Suomessa, vaikka valtio ei ole allekirjoittanut saamelaisen alkuperäiskansan oikeuksia turvaavaa ILO 169 -sopimusta. Tenon sopimuksen myötä luvattomaksi muuttuneesta kalastuksesta kiinnijättäytyneiden saamelaiskalastajien syytteet hylättiin, ja käräjäoikeuden mukaan kalastuslain rajoitukset ovat myös vastoin Suomea velvoittavia ihmisoikeussopimuksia, jotka turvaavat saamelaisten oikeuden alkuperäiskansana harjoittaa omaa kulttuuriaan. (Yle 2019d.) Vaikka saamelaisilla on ollut merkittävä osa alkuperäiskansajärjestöjen toiminnassa jo puoli vuosisataa, ja heidän asemaansa suhteessa kansainväliseen ja valtiolliseen politiikkaan on alkuperäiskansojen oikeuksien säädöksiin suojeltu, on alkuperäiskansaisuuteen liittyvien oikeuksien soveltaminen paikalliselta tasolta valtion hallintaa vastaan käytävissä kamppailuissa vielä uutta.

## 7.2. Dekolonisaation rakentaminen protestitoiminnassa – perintö seuraavalle sukupolvelle

Tenon ja Jäämerenradan protestitapahtumissa ja niiden yhteydessä esiintyneiden aktivistien puhetta määrittivät rohkeat ja tiedostavat kommentit ja vaatimukset kolonisoivien rakenteiden tunnustamisesta ja purkamisesta. Vaikka protestit sijoittuivat tiettyyn paikkaan ja aikaan ja niissä taisteltiin tietyistä maan- ja vesienkäyttökysymyksistä, läpileikkaa tarkastelemaani protestitoimintaa keskustelu Saamenmaata ja saamelaisia alistavista ja syrjivistä rakenteista ja asenteista. Protesteissa haluttiin erityisesti tehdä näkyväksi koloniaaliseksi koettujen rakenteiden olemassaolo, joita aktivistit todensivat henkilökohtaisten sekä yhteisötasolla koettujen esimerkkien avulla. Saamelaisyhteiskunnan uudelleenrakentamista vaativa nuori aktivistisukupolvi pyrkii siten toteuttamaan dekolonisaatiota aloittamalla laajan keskustelun yhä jatkuvien alistavien ja sortavien rakenteiden olemassaolosta. (kts. Kuokkanen 2018.)

Alkuperäiskansojen keskuudessa kolonisaation ei katsota loppuneen, vaan alkuperäiskansojen koetaan edelleen elävän valtioiden harjoittamien kolonisaatioprosessien kohteina. (Kuokkanen 2007, 144.) Siten vaatimus dekolonisaatiosta ja toive saamelaisen yhteiskunnan uudelleenrakentamisesta on ollut esillä myös saamelaisliikkeen toiminnassa varsinkin 2000-luvulta alkaen. (Valkonen 2009, 202.) Kuten aiemman tutkimuksen

perusteella voidaan todeta, ei saamelaisten poliittisessa historiassa dekolonisaation vaatimus aiemmin ole ollut edes mahdollista, sillä keskustelu pohjoismaisesta kolonisaatiosta on hyvinvointivaltiohegemonian keskellä vaikeaa, myös saamelaisalueen sisäisessä politiikassa. (Nyyssönen 2013, 104–109.)

Aktivistit eivät tyytyneet pelkästään tuomaan esiin koettuja epäkohtia, vaan työstivät aktiivisesti uudenlaisia mahdollisuuksia toteuttaa dekoloniaalista saamelaisyhteiskuntaa. Rauna Kuokkanen (2020) on tulkinnut Tenon kalastussopimuskiistassa toimineen Ellos Deatnu -liikkeen rakentavan toiminnassaan saamelaisyhteiskuntaa valtion ”tuolle puolen”<sup>12</sup>. Liike siten paitsi nostaa kriittiseen tarkasteluun valtion suvereniteetin saamelaisalueella, myös rakentaa poliittisen aktivismin ja taiteen voimin uudenlaista, alkuperäiskansaiselle feminismille perustuvaa saamelaisyhteiskuntaa. Kuokkanen sanoo Ellos Deatnun kaltaisten liikkeiden toiminnan ja sanoman olevan käänteentekevää saamelaisen itsemääräämiskeskustelun kannalta, sillä poliittisessa liikkeessä sanoitetaan ja luodaan nykyisten valtion ehdoilla muodostuneiden rakenteiden ylittäviä, alkuperäiskansalle sopivia hallinantapoja. Ellos Deatnu yhdistää oman tulkintansa saamelaisesta ajattelu- ja tapaoikeusperinteestä feministiseen ajatteluperinteeseen sekä moderniin ympäristöliikkeeseen. Tämä tekee liikkeen sanomasta voimakkaan, sillä se on näin kiinnittynyt sekä oman aikansa poliittisiin keskusteluihin että tulkintaan ja tietoon saamenkansan perinteisistä yhteiskuntajärjestelmistä. Liike tekee uudella tavalla näkyväksi ruohonjuuritasolta tuotettua ymmärrystä alkuperäiskansoista osana ympäristönsuojelua ja alkuperäiskansafeministisistä lähtökohdista tuotettua emansipatorista yhteiskuntajärjestelmää. (Kuokkanen 2020.)

Ellos Deatnu:n toiminnan keskiöön on asetettu paikan ja paikallisen hallintaperinteen tuntemisen merkitykset. Liikkeen toiminnan paikantuminen Utsjoen Tiirasaareen toi siten itsemääräämiskeskustelun konkreettisesti osaksi Tenojokilaaksoa. Haastateltavien mukaan liikkeen toiminta perustui ennen kaikkea paikallisten hyväksynnälle. Ennen Tiirasaareen asettumista liikkeen aktiivit järjestivät keskustelutilaisuuden Utsjoella, jonne oli avoin kutsu:

H1: [O]li kyläkokous, jonka Ellos Deatnu järjesti silloin juhannuksena. Mä en muista kuinka monta ihmistä siihen osallistui, mut niitä oli kymmeniä ja kymmeniä. Se järjestettiin siis Áiligas-talolla Utsjoella ja sinne kutsuttiin ihan

---

<sup>12</sup> Beyond state

avoimesti niitä ihmisiä, joita Tenon sopimus koskettaa ja tarkoitus oli siis ihan keskustella siitä että mikä on paikallisten tahtotila a. Tenon sopimuksen suhteen ja b. ihan yleisesti niiden maiden ja vesien käytön tulevaisuuden suhteen. Et haettiin niinku semmosta konsensusta. Ja sinne siis tuli niinku ihmisiä ympäri paikkakuntaa.

Keskustelut paikallisten asukkaiden kanssa jatkuivat edelleen protestin tukikohdaksi valitun Tiirasaaren valinnassa, kuten haastateltava kertoo:

H8: [M]eidän oli helppo jutella niiden ihmisten kanssa, jotka on perinteisesti käyttäny sitä aluetta. Että kuitenkin meille oli tärkeää se että meillä on jotenkin lupa, ja sitten me myöskin haluttiin käydä siellä saarella fyysisesti kysymässä lupa niiltä paikallisasukkailta, eli linnuilta. Siis että tiiäkkö se on ollu semmonen prosessi myös sen ympäristön kanssa, että pitää kommunikoida sopiiko se. Ja sitten se Tiirasaari, tuntui että saatiin se lupa. Valtiolta ei kyllä kysytty lupaa, mutta nää muut käyttäjät.

Tiirasaaresta tuli moratorion perustamisen myötä Ellos Deatnu -liikkeen arvojen ja toiminnan merkitysten symboli, ja kuten luvussa 6. jo totesin, voidaan liikkeen julkaisemia Tiirasaaren sääntöjä tulkita liikkeen muodostaman ihanteellisen saamelaisyhteiskunnan lähtökohtina, ja tuota yhteiskuntaa kuvaavat enemmän-kuin-inhimillinen tulkinta maailmasta, yhteisöllisen huolenpidon merkitys ja inhimillisen hyvinvoinnin riippuvaisuus ympäröivän luonnon hyvinvoinnista. Säännöissä kerrotaan Tiirasaarella tapahtuvan toiminnan olevan merkityksellistä saamelaisen kulttuuriperinnön jatkumossa:

Olemme Tiirasaarella vaalimassa ja palauttamassa esivanhempiemme ja luonnon perintöä. Tavoitteena on palauttaa voimiinsa luonnon ja meidän oikeudet ja väkivallattomin keinon luoda alku Saamenmaan itsemääräämisoikeudelle. Se on tavoitteemme, velvollisuutemme ja vastuamme.

Tiirasaaren säännöissä Ellos Deatnu kirjoittaa uudenlaisesta saamelaisyhteiskunnasta, joka perustuu menneiden sukupolvien ja saamelaisalueen luonnon perinnölle. Säännöissä paikan tuntemus, luonnon kanssa yhdessä eläminen ja kulttuuriperinnön vaaliminen ovat avaimia Saamenmaan tulevaisuuteen. Luonnon ja esivanhempien perinnön vaaliminen on metaforana voimakkaan aatteellinen: liikkeen sanoittama ihanneyhteiskunta palaa



saamenkansan konfliktisessa nykyisyydessä kuvitelluille luonnonkansan juurille, joita valtion tunkeutuminen ja politiikka ei ole pilannut.

Paluu turmeltumattomille juurille ei ole uutta saamelaisten etnopolitiittisessa puheessa, vaan luonnonkansa -retoriikka on tuttua etnopolitiittisen liikkeen alkuajoista alkaen. Yhtenäisen Saamen kansan diskurssia onkin Valkosen (2009, 135) mukaan rakennettu saamelaisliikkeen toiminnassa erityisesti perinteisyyttä ja perinteiden tärkeyttä korostamalla. Saamenmaan ympäristökonflikteissa on kyse luonnonvarojen hallinnasta ja siitä, kenellä on oikeus harjoittaa tuota hallintaa. Tenon ja Jäämeren radan konflikteja edeltävissä neuvotteluissa saamelaisyhteisöjen kuuleminen ei toteutunut riittäväällä tavalla, jolloin aktivistien poliittinen työkalu on vedota kansan ikiaikaisiin oikeuksiin ja erityiseen kykyyn vaalia luonnon oikeuksia, ja samalla tuottaa kertomusta perustavanlaatuisesta vastakkainasettelusta valtion toteuttaman ympäristöhallinnan ja saamelaisen ympäristösuhteen välillä. Tällöin keskustelu oikeuksista ei sammu suurelle yleisölle tuntemattomaan juridiseen kieleen, vaan nousee ennemminkin moraaliseksi tasolle.

Luonnonkansamielikuvien rakentaminen voi kuitenkin osin olla pulmallista. Valkosen (ibid.) mukaan perinteisyyden muodostuessa erityisen halutuksi piirteeksi tulee nykyajassa olemassa olevan saamelaisuuden moderniutta torjua, mikä taas tarkoittaa Saamen kansan nykyisyyteen sijoittuvien todellisuuksien mahdollista osittaista poissulkemista. Modernissa ajassa elävien saamelaisten ongelmat saattavat siten jäädä poliittisen toiminnan mielikuvituksen ulkopuolelle, jolloin saamelaispolitiikassa voidaan epäonnistua nykyaikaan kiinnittyneiden ongelmien ratkaisemisessa.

Dekolonisaation näkökulmasta vastakkainasettelun tuottaminen on kuitenkin kaksisuuntainen poliittinen työkalu, ja siksi tehokas. Ensinnäkin tarkoitus on vähentää kansallisvaltion legitimitettä Saamenmaalla. Toiseksi se on tehokeino herätellä myös saamelaisalueen ulkopuolella asuvia tarkastelemaan Lapin ympäristökonflikteja koloniaalisen politiikan tuottamina kamppailuina, ei vain valtiollisen ympäristönsuojelupolitiikan tuottamina erimielisyyksinä.

### 7.3.Luvun yhteenveto

Saamelaisten oikeuksien ja itsemääräämisen odotetut tulevaisuudet, niin kuin protestiliikkeiden toimijat niitä ajavat, tulevat esiin ympäristökonflikteissa tiivistyvissä keskusteluissa saamelaisten poliittisista nykyisyyksistä. Etnopolitiikka rakentuu näissä protesteissa narratiiveissa saamelaisuudesta alkuperäiskansaisuuden ja paikallisten

kulttuuris-poliittisten todellisuuksien välillä. 2010-luvun saamelaisaktivismi nojaa paljon 70-luvun radikaalin saamelaisliikkeen jättämään poliittiseen perintöön esimerkiksi jatkamalla Saamen kansaisuuden rakentamista erityisesti luonnonkansa -narratiivien kautta. Toisaalta keskusteluun tuodaan näkemyksiä ja puhetapoja, jotka innoittuvat muiden modernien alkuperäiskansojen kamppailuista sekä kansainvälisten alkuperäiskansajärjestöjen puhumisen tavoista. Kansainvälisten virtausten keskusteluja pyritään yhdistämään keskusteluun pohjoismaisen valtiollisen politiikan seurauksista saamelaisalueen paikallisella tasolla, rakentaen näin julkiseen keskusteluun uudenlaista ymmärrystä siitä, millaisia toiveita ja ajatuksia kiistankohteena olevilla alueilla asuvilla saamelaisilla on.

Näen liikkumisen erilaisiin todellisuuksiin kiinnittyvien kertomusten välillä mahdollistavan erilaisia kerronnan ja sanoman vivahteita sekä siten mahdollisuutena saavuttaa erilaisia yleisöjä ja laajempaa näkyvyyttä. Toisin sanoen, kertomuksen erilaiset painotukset mahdollistavat enemmän ja monipuolisempia poliittisen vaikuttamisen työkaluja. Aktivismikontekstissa tulkitsen saamelaisuutta eri kulmista narratoivan puheen ja tekstin olevan keino ottaa laajasti haltuun julkista keskustelua, sekä pohjaavan aktivistien ymmärrykselle kansastaan ja sen poliittisesta asemasta suhteessa kansainväliseen politiikkaan ja kansallisvaltion politiikkaan.

Saamelaisuuden kertomuksen sitominen ideaan turmeltumattomasta luonnonkansasta resonoi erityisesti ilmastonmuutoksen ajassa. Tällöin epävarmaan tulevaisuuteen suuntaavan sukupolven tuottama kuva kansastaan luonnon kanssa sopusoinnussa elävänä on tehokas väline hankkia poliittista legitimaatiota paitsi oman kansan, myös valtaväestön keskuudesta. Kuten Lindroth & Sinevaara-Niskanen (2018) kirjoittavat, on ilmastokriisin aikakaudella alkuperäiskansojen ympäristötiedosta tullut poliittisesti kiinnostavaa ja vetovoimaista. Nuoren sukupolven tietoisuus kansainvälisen alkuperäiskansapolitiikan ajankohtaisista keskusteluista ja kehityssuunnista on käännettyki tutkimieni liikkeiden toiminnassa poliittisen kamppailun työkaluiksi. Siten ympäristöön liittyvästä erityisestä tiedosta, luonnonkansaisuudesta, tulee alkuperäiskansan käytössä aktivismia merkittävästi tukeva poliittinen narratiivi.

Saamelaisyhteiskunnan dekolonisaatio on projekti, jonka toteutumiseen tarvitaan dialogia saamelaisyhteiskunnan ja kansallisvaltioiden välillä. Aktivistit pyrkivät vauhdittamaan tätä keskustelua luomalla julkiseen keskustelun painetta käsitellä nuoren saamelaisen

sukupolven sanoittamia kokemuksia saamelaisten yhteiskunnallisesta ja poliittisesta asemasta, sekä vaatimuksia aseman kohottamisesta. 2010-luvun ympäristökonflikteissa toimivien saamelaisaktivistien perintö saamelaisaktiivismin poliittiseen traditioon on laajamittaisen keskustelun aloittaminen Saamenmaan koloniaalisten todellisuuksien olemassaolosta, sekä koloniaalisten rakenteiden vaikutuksista saamelaisyhteisöön.

## 8. Yhteenveto

Olen tutkielmassani käsitellyt Tenon ja Jäämerenradan protesteissa toimivien saamelaisaktivistien sukupolvikokemuksia ja mobilisoituneen sukupolven poliittisen toiminnan muotoutumista tradition ja historiallisen kerrostumisen näkökulmasta. Olen tarkastellut millaisista kollektiivisista yhteiskunnallisista lähtökohdista 2010-luvulla toimivat nuoret aktivistit operoivat, kuinka 2010-luvun aktivistiliikkeet tulevat osaksi saamelaista etnopolitiittista liikettä muovanneen aktivismin traditiota, sekä sitä, millä tavoin traditio uudistuu uuden sukupolven myötä.

### 8.1. Sukupolvikokemukset ja poliittisen tradition jatkuminen 2010-luvun saamelaisaktivismissa

Tunnistin aineistostani kolme suurta sukupolvea tuottavaa kokemusta. Ensimmäisenä esittelin ilmastomuuttuvan maailman ja ”vihreän kolonialismin” tuottaman sukupolvea läpileikkaavan kokemuksen. Ilmastonmuutoksen aiheuttamien ympäristömuutosten arvaamattomuus ja laaja-alaisuus ovat valtavia haasteita vahvasti luontoperustaisten elinkeinojen varaan rakentuville saamelaisyhteisöille. Samaan aikaan kansallisvaltioiden harjoittama ilmastomuutoksen torjumisen ja ilmastomuutoksen seurausten hallinnan politiikka tuottaa saamelaisyhteisöille lisääntyvässä määrin huolta luonnonympäristöjen muutoksen puolesta. Saamelaisalueella ilmastomuutoksen kokonaisvaikutukset siis moninkertaistuvat.

Toinen tunnistamani sukupolvikokemus oli vastuutetuksi tulemisen ja toivon harjoittamisen kokemus. Vastuu oman kulttuurin jatkamisesta ja kulttuurin tulevaisuudesta monien erilaisten ristipaineiden alla, vastuu saamelaisasioiden pitämisestä esillä politiikassa ja vastuu valtaväestön kouluttaminen tietoiseksi saamelaisasioista, jotta saamelaisten poliittisten kysymysten olisi edes mahdollista edetä. Toivon harjoittaminen linkittyi osaksi kaikkia vastuutetuksi tulemisen käytäntöjä, jonka myötä toivon jatkuvasta ylläpidosta tulee myös politisoitunutta, kuten Lindroth ja Sinevaara-Niskanen (2018) ovat omassa aiemmin huomauttaneet. Toivo paremmasta jalkauttaa poliittisesti aktiiviset saamelaisyksilöt osallistumaan sinnikkäästi esimerkiksi julkiseen keskusteluun saamelaispolitiikasta. Toisaalta toivon politisoituminen tarkoittaa myös passivointia: toivo ja luottamus demokraattisen valtion sopimusprosessien oikeellisuuteen esimerkiksi luonnonkäyttöneuvotteluissa pitävät saamelaisia neuvottelijoita rakenteellisessa häkissä.

Kolmas sukupolvikokemus on alkuperäiskansaan kuulumisen kokemusten tuleminen luonnolliseksi osaksi nuoren sukupolven poliittista ja kulttuurista mielikuvitusta ja itseymmärrystä. Oman kansan kamppailut linkittyvät alkuperäiskansojen yhteisiin kamppailuihin, mikä tarkoittaa sekä sitä että konfliktit liittyvät osaksi isompaa taistelua mutta myös sitä, että muista alkuperäiskansoista tulee saamelaiden poliittisia liittolaisia. Tarkastelemien ympäristökonfliktien yhteydessä alkuperäiskansaan kuulumisen merkitys ennen kaikkea kulttuurista yhtenäisyyttä sekä poliittista toveruutta.

Sukupolvikokemusten tunnistamisen jälkeen siirryin tarkastelemaan saamelaisaktiivisuuden poliittisen tradition jatkumista ensin traditioon liittymisen kautta ja tämän jälkeen tradition uudistumisen näkökulmasta. Lähtökohtani koko tutkielmaan oli se, että tarkastelemissani ympäristökonflikteissa on kyse enemmän kuin yhden asian liikkeistä. Sen sijaan liikkeet pyrkivät jollakin tavalla neuvottelemaan uudelleen saamelaiden poliittista tilaa suhteessa kansallisvaltioihin, sekä artikuloimaan saamelaisen yhteiskunnan huolia kulttuurin tulevaisuuksista Saamenmaalla. Saamelaisaktiivisuuden suunnannäyttäjän Alta-konfliktin on varsinkin jälkikäteen tulkittu tuottaneen 1980-luvun Pohjoismaissa erityisiä poliittisia seurauksia, joista merkittävin on saamelaisen poliittisen itseymmärryksen voimakas vahvistuminen sekä esimerkiksi ILO-169 -sopimuksen ratifioiminen Norjassa. (Lehtola 1997, 73.) Saamelainen emansipaatio on kuitenkin yhä kesken, minkä vuoksi etnopolitiittisen liikkeen on myös aika-ajoin uudistuttava. Tämän vuoksi Ellos Deatnu:n ja Punaisen raidon kaltaisten liikkeiden tekemää saamelaista etnopolitiikkaa tulee tarkastella paitsi tradition jatkajina, myös sen uudistajina.

Tarkastelemissani liikkeissä on siis kyse muustakin Alta-konfliktissa muodostuneen poliittisen toiminnan yhtenäiskulttuurin nostalgisoinnista. Viittaamalla Altaan 2010-luvun aktivistit asettavat omat kamppailunsa sekä tietynlaiseen jatkumoon kamppailuissa kansallisvaltion koloniaalista ympäristöpolitiikkaa vastaan, sekä viestivät olevansa liikkeellä koko kansan yhteisellä asialla. Sen vuoksi on tärkeää ymmärtää, että liikkeiden toiminta ja viestintä ei ole vain valtaväestöön ja valtion poliittiseen päätöksentekoon suunnattua, vaan tarkoitus on tuottaa jonkinlaista uutta poliittista mielikuvista. Kuten Rauna Kuokkanen (2020a; 2019) esimerkiksi Ellos Deatnu:sta kirjoittaa, liikkuu aktivistiryhmä jo ”valtion jälkeiseen aikaan”, eli tuottaa vahvoja mielikuvia siitä, mitä onnistunut dekolonisaatio tarkoittaa nuoren sukupolven saamelaiselle etnopolitiikalle.

Aktivistien tuottamassa ympäristökonfliktiviestinnässä esiin nostetut saamelaispolitiikan ja etnisen vähemmistön assimilaation teemat ovat tulleet osaksi ainakin sosiaalisessa mediassa käydyin saamelaiskeskustelun sisältöjä. Aktivistien puheesta yleiseen julkiseen saamelaiskeskusteluun siirtyneet puhumisen tavat ovat siten ehkä mahdollistaneet myös muille kuin aktivismitoimintaan osallistuneille saamelaisille tapoja eritellä kulttuurisen ja poliittisen väheksynnän tai turhautumisen kokemuksia. Mahdollisuus poliittisten todellisuuksien muutokseen on väistämättä läsnä tällaisten paljon julkisuutta saaneiden liikkeiden toiminnassa.

## 8.2. Teoreettisen näkökulman reflektointia

Sukupolvimallin sisäänkirjoitettu oletus on, että yhteiskunnallinen sukupolvi on jonkin avainkokemuksen myötä herännyt sukupolvensa jakamaan erityisluonteeseen, ja ryhtyy sen voimin harjoittamaan sukupolven näköistä poliittista toimintaa. Jotta sukupolvi voitaisiin tunnistaa teoreettisen mallin tavalla todella sukupolveksi, olisi yhteinen avainkokemus tunnistettava, ja sen jälkeen ryhdyttävä tarkastelemaan avainkokemuksen synnyttämiä reaktioita ja niistä alkavia kehityssuuntia. Parasta olisi, jos sukupolvea analysoitaisiin ajallisen etäisyyden päästä: Suomessa sukupolvitutkimuksen lempilapsi on suurten ikäluokat ja 60-lukulaisuus, jota 90-luvulla ja 2000-luvun alussa on pohdiskeltu kulttuurihistorian, sosiologian ja politiikan tutkimuksen keskuudessa oikein urakoiden (esim. Karisto 2005.; Tuominen 1991.; Purhonen et al. 2008.)

Ajallinen etäisyys auttaa sukupolvitutkijaa hahmottamaan, olivatko tapahtumat todella sukupolvea muotoileva kokemus, vai sittenkin hetkellinen yhteiskunnallinen käänne. Omassa tutkielmassani ajallinen etäisyys ei välttämättä ole tarpeeksi suuri poliittisen saamelaisliikkeen sukupolvisen murroksen tunnistamiseksi. Tämän vuoksi keskityin tutkielmassa analysoimaan niitä poliittisten toimijoiden kollektiivisia lähtökohtia, jotka ovat selkeästi tunnistettavissa nuorten saamelaisten yhteiskunnallista kokemusta läpileikkaavaksi. Sukupolvea muodostavat kokemukset ovat tutkielmassani ennemminkin sarja yhteiskunnallisten rakenteiden tuottamia kokemuksia kuin jokin yksittäinen tapahtuma. Näin on lopulta myös niiden aiemmin avainkokemuksiksi katsottujen tapahtumien, kuten sotien ja esimerkiksi taloudellisten kriisien aikaan: murrokset harvoin tapahtuvat yhdessä yössä, vaan ne ovat määritellyistä aloitus- ja loppumispäivämääristään huolimatta luonteeltaan prosessuaalisia tapahtumia.

Sukupolvikokemuksen lisäksi olin kiinnostunut saamelaispoliittisen historian kerrostumien tulemisesta osaksi protestointia, sekä tapahtumille annetuista merkityksistä. Pysin myös tunnistamaan uudenlaisia poliittisen toiminnan ja keskustelun tapoja, joiden myötä historiallinen kerrostuminen edelleen jatkuu ja kerää lisää vaikutusvaltaa. Näin jokseenkin konservatiivisesta ja historiallista aikaa tarkastelevasta teoreettisesta mallista tulikin hyvä väline myös tuoreiden kamppailujen tarkasteluun.

Sukupolveksi, jonkinlaiseksi kollektiivisubjektiksi julistautuminen ja oman sukupolven tuntojen kuvaaminen, eli sukupolven äänenä toimiminen, sisältää myös vahvoja valta-asetelmia: kenen ääntä ja kokemuksia kuullaan, ja millä perusteilla? Sukupolvien tutkimuksesta tuleekin helposti vain intellektuaalisen eliitin tutkimusta, jonka tulkitsema ajankuva voi erota merkittävästikin jonkin toisen samaan sukupolveen kuuluvan ryhmän tulkinnosta. Esimerkiksi Valkonen (2009, 203–205) esittää väitöskirjassaan kritiikkiä postkoloniaaliselle hegemonialle, jossa jonkinlaista paluuta turmeltumattomille juurille pidetään ainoana oikeana mahdollisuutena saamelaisten itsemääräämisen toteutumiselle. Narratiivi täysin turmeltumattoman saamelaisyhteiskunnan rakentamisesta voi tuottaa modernissa ajassa eläville ja monin, perustavin tavoin kansallisvaltion integroituneille saamelaisille yksilöille syviä ristiriitaisuuden tunteita, joissa kokemukset omasta saamelaisuudesta eivät riitä täyttämään hegemonisessa postkoloniaalisessa narratiivissa esitettyä saamelaiskuva. Luonnonkansakertomukset olivat vahvoja protestiliikkeiden kerronnan ja viestinnän välineitä mutta tulkitsin näitä kertomuksia ennen kaikkea näiden liikkeiden poliittisina työkaluina, joiden tarkoitus on kyseenalaistaa valtiorakenteisiin kiinnittyneen vallan suvereniteettia Saamenmaalla ja saamelaisessa yhteiskunnassa.

Saamen kansalla ei ole omaa valtiota mutta sillä on omat poliittiset ja hallinnolliset perinteensä, toimijansa ja instituutionsa. Tässä tutkielmassa tulkitsin saamelaisaktiivismin olevan yksi saamelaisyhteiskunnan poliittisista instituutioista, jota analysoimalla voidaan päästä perille myös saamelaisesta tulevaisuuteen suuntautuvasta poliittisesta mielikuvituksesta, ja samalla tarkastella, kuinka tämä instituutio muuntuu ja kerrostuu osana saamelaisten poliittista historiaa. Poliittista toimintaa voidaan tutkimissani ympäristökonflikteissa tulkita myös kritiikkinä nykyisen kaltaisin tavoin muodostuneelle saamelaiselle parlamentaariseen politiikalle. Etnisen vähemmistön ja alkuperäiskansan poliittisista todellisuuksista käytävien keskustelujen jäsentämisessä sukupolviteorian keinoin antoi mahdollisuuden luoda koherentti tutkielma siitä, miten dekolonisaatiota ja itsemääräämisoikeuden tulevaisuuksia tuotetaan ruohonjuuritason liikkeissä: Aktiivismin

parissa toimivien, yhteistä sukupolvikokemusta jakavien liikkeiden jäsenten tunnistaminen merkittäviksi sosiaalisen muutoksen luojiksi tekee omasta mielestäni tästä teoreettisesta asetelmasta mielekkään keinon tarkastella näitä ympäristökonflikteja.

### 8.3.Lopuksi

Tarkastelemassani liikkeissä on lopulta aidosti kyse myös saamelaisalueen ympäristönkäytön hallinnan siirtymisestä saamelaisen yhteiskunnan päätöksenteon ja paikallisten ihmisten tavoittamattomiin. Kaikki haastateltavat kokivat itsensä kuuliaisiksi Suomen valtion kansalaisiksi, ja kaikilla heillä oli luottamus demokratiaan ja saamelaisten ja suomalaisten välisen neuvottelun onnistumiseen, mikäli kaikki osapuolet saavat oman äänensä kuuluviin. Aktivismiin ryhtymistä ei pidetty siis ensimmäisenä keinona vaikuttaa omiin asioihin, vaan se ennemminkin koettiin viimeiseksi mahdollisuudeksi tehokkaasti vaikuttaa epäoikeudenmukaisiksi muodostuneisiin tilanteisiin. Sen vuoksi aktivismin kautta kerrotun kuuleminen ja aktivismin tunnistaminen poliittisen keskustelun välineeksi on tärkeää erityisesti etnisten vähemmistöjen kohdalla.

Lisäksi saamelaista etnopolitiikkaa ja emansipaatiota on aiemminkin harjoitettu muualla kuin parlamentaarisen politiikan paikoissa. Esimerkiksi tutkimus on rakentanut 2010-luvulla toimivien aktivistien toimintamahdollisuuksia myös tekemällä tieteen keinoin näkyväksi aiempien vuosikymmenten assimilaatiota ja koloniaalisia käytäntöjä sekä niiden vaikutuksia. (kts. esim. Gaski 2000, Kuokkanen 2004;2007.) Erityisesti alkuperäiskansan itsensä keskuudesta nouseva tutkimus toimiikin yhtäältä alkuperäiskansan tietoisuuden ja subjektiuden rakentajana ja tuo esille myös erilaisia, usein epäsymmetrisestä valta-asetelmasta johtuvia valtaväestön ja vähemmistön välisiä vallan muotoja ja niiden toimintaa erilaisissa institutionaalisissa tai arkisissa käytännöissä. (Valkonen 2009, 26–27.) Tutkimuksen ja aktivismin suhde toimii molempiin suuntiin: saamelaisliikkeen korkeakouluttautuneiden aktiivien käymä vilkas keskustelu tuottaa ja asettaa lähtökohtia myös tutkimukselle. Siksi haluan ehdottaa, että tulevaisuuden konflikteja estävän jatkotutkimuksen olisi hyvä tarkastella saamelaisessa aktivismissa esiin tulleita saamelaisia huolestuttavia teemoja. Valtioiden mahdollistama ja monikansallisten yhtiöiden harjoittama ”pohjoismainen vihreä kolonialismi” on yksi tällainen teema, joka on ajankohtainen ja vaatii tutkimusta.

Tarkastelemalla saamelaisen mobilisoituneen sukupolven narratoimia kokemuksia etnisenä vähemmistönä ja alkuperäiskansana pohjoismaisessa kansallisvaltiossa olen oppinut



ymmärtämään sortavia ja vähemmistöjä huomaamattomasti hallitsevia rakenteita, rasismia, länsimaisen ja alkuperäiskansatutkimuksen poliittisuutta ja ideologisuutta, lakien ja erityisesti kansainvälisten sopimusten muotoutumista ja käyttöönoton prosesseja, poliittisia strategioita, alkuperäiskansojen kansainvälisessä ja kansallisessa kontekstissa muotoutuvaa poliittisuutta sekä vähemmistöaktivismia Suomessa. Opinnäytteiden tarkoitus on lopulta toimia kirjoittajan oppimisen välineenä. Ajattelen tutkielmani osaltaan paikkaavan sitä tiedon ja ymmärryksen puutetta, jota saamelaiden poliittisen aseman realiteeteista Suomessa esiintyy: ainakin omalla kohdallani tutkielman tekeminen on ollut tähän hyvä väline.

## Liite 1: Haastattelurunko

1. Kuvaile omaa historiaasi lyhyesti. Missä olet syntynyt, millaisesta perheestä lähtöisin? Mikä on kotikielesi / äidinkielesi?
2. Mikä on suhteesi saamelaisuuteen? Mitä saamelaisuus sinulle merkitsee?
3. Mikä on suhteesi norjalaisuuteen / ruotsalaisuuteen / suomalaisuuteen? Entä Norjan valtioon / Ruotsin valtioon / Suomen valtioon? Koetko olevasi jossain mielessä norjalainen / ruotsalainen / suomalainen? Mitä kansalaisuus sinulle merkitsee?
4. Milloin kiinnitit huomiota Alta-joen patoamiseen / Kallakin kaivossuunnitelmiin / Tenon kalastuksen säätelyyn ja Jäämeren ratahankkeeseen? Mikä asiassa kiinnitti huomiotasi?
5. Millaisia keinoja olet yrittänyt käyttää vastustaaksesi näitä hankkeita? Mitä ajattelet niin sanotuista virallisista keinoista vaikuttaa asioihin?
6. Onko saamelaisten oma edustuksellinen järjestelmä kyennyt ajamaan ympäristöhankkeisiin liittyviä asioita tarpeeksi tehokkaasti? Miksi uskot, että näin on?
7. Mihin protesteihin tarkkaan ottaen osallistuit?
8. Mistä toimintamalli tapahtumiin käsityksesi mukaan tuli? Olivatko aiemmat saamelaisprotestit tai muualla maailmalla tapahtuneet protestit esikuvia?
9. [kysymys vain Tenon / Jäämeren radan kamppailuihin osallistuneille] Mistä ajatus moratoriosta tuli? Miksi juuri Tiirasaari valikoitui ensimmäiseksi moratorioksi?
10. Keitä protesteihin osallistui? Olivatko ne pääasiassa tiettyjen sukupolvien tapahtumia vai oliko mukana eri-ikäisiä ihmisiä? Kuuluvatko pääjärjestäjät tiettyihin sukupolviin?
11. Millaisia protestitapahtumat / -päivät olivat? Kuka hoiti käytännön järjestelyt? Millainen henki tapahtumissa oli?
12. Mikä rooli taiteella ja taiteilijoilla oli protestoinnissa?

13. Mikä rooli ajan teknologialla oli protestoinnissa? Kuinka esimerkiksi käytitte viestintävälineitä?
14. Kuinka viranomaiset suhtautuivat protesteihin? Entä ne paikalliset, jotka eivät itse protestoineet?
15. Kuuluiko protesteihin toimintaa, jota mielestäsi voisi pitää kansalaistottelemattomuutena? Millaista toimintaa tämä oli? Miksi toiminta oli kansalaistottelemattomuutta / ei ollut kansalaistottelemattomuutta?
16. (kysymys vain Altan kiistaan osallistuneille) Sanotaan, että IRA tarjosi protestoijille apua patohankkeen sabotoimiseksi. Oletko kuullut näistä suunnitelmista? Miten mahdolliseen avuntarjoukseen suhtauduttiin?
17. Vaikka protestointi olisi ollut kansalaistottelemattomuutta, varsinaista väkivaltaa ei harjoitettu. Miksi näin?
18. 1970-luvun alussa kehittyi ČSV –tunnuslause. Mitä se on sinulle merkinnyt? Mitä saamelainen henki tänä päivänä on?
19. Mitä ajattelet jälkeenpäin siitä, oliko osallistuminen protesteihin hyödyllistä tai mielekästä? Mitä hyötyä siitä oli?
20. Onko vielä jotain, jota tapahtumiin liittyen haluaisit kertoa?

## Liite 2: Haastatteluaineistoa täydentävä aineisto

Ellos Deatnu -liikkeen kotisivut. <https://ellosdeatnu.wordpress.com/>

Holmberg, Aslak (2017) Indigenous salmon-fishing Saami criminalised by Finland and Norway. Julkaistu Youtube -videopalvelussa. <https://www.youtube.com/watch?v=H8ObcQnncf8>

Laiti, Petra (2017) Mistä puhumme, kun puhumme Tenon sopimuksesta? Blogikirjoitus. Petra Laitin kotisivu. <https://petralaiti.com/2017/08/03/mista-puhumme-kun-puhumme-tenon-sopimuksesta/>

## Kirjallisuus:

Aboim, Sofia & Vasconcelos, Pedro (2014) From Political to Social Generations: A Critical Reappraisal of Mannheim's Classical Approach. *European Journal of Social Theory*. 17:2. 165–183.

Aikio, Samuli (1985) Katsaus saamelaisten historiaan. Teoksessa Martti Linkola (toim.) *Lappi 4. Saamelaisten ja suomalaisten maa*. Hämeenlinna: Karisto.

Andersen Svein S., Midttun Atle & Andersen Svein (1985) Conflict and Local Mobilization: The Alta Hydropower Project. *Acta Sociologica*, 1985, Vol. 28, No. 4. pp. 317–335. Sage.

Anderson, Benedict (1983/2006) *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.

Barthes, Roland (1975) An Introduction to the Structural Analysis of Narrative. *New Literary History*. 6:2. s. 237–272.

Björklund, Ivar (2021) Society, ethnicity, and knowledge production – changing relations between Norwegians and Sámi. Teoksessa Laura Junka-Aikio, Jukka Nyysönen & Veli-Pekka Lehtola (2021). *Sámi Research in Transition: Knowledge, Politics and Social Change*. Taylor & Francis Group.

Briggs, C.M. (2006) Science, Local knowledge and exclusionary practices: Lessons from the Alta Dam case. *Norsk Geografisk Tidsskrift Norwegian Journal of Geography* Vol. 60. s. 149–160. Oslo.

Eidheim, Harald (1997) Ethno-Political Development Among the Sámi after World War II: The invention of selfhood. Teoksessa Harald Gaski (toim.) *Sami Culture in a New Era*. Karasjok: Davvi Girji OS.

Eisenstadt, Shmuel N. (2001) Sociology of Generations. Teoksessa Neil J. Smelser and Paul B. Baltes (toim.) *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, vol. 9. Amsterdam: Elsevier. 6055–6061.

Eriksen, Thomas Hylland (1993) *Ethnicity and Nationalism. Anthropological perspectives*. London: Pluto.

Finbog, Liisa-Rávná; García-Antón, Katya; Moulton, Kimberley & Hætta, Susanne (2020). *Mázejoavku: Indigenous collectivity and art*. Office for Contemporary Art Norway.

Fjellheim, E. (2020). Decolonial perspectives on south Saami history, indigeneity and rights. Teoksessa (toim.) A. Breidlid & R. Krøvel. *Indigenous knowledges and the sustainable development agenda*. New York, NY: Routledge.

Garcia-Antón Katya, Gaski Harald & Guttorm Gunvor (2020) Introduction. Teoksessa Katya García-Antón, Harald Gaski, ja Gunvor Guttorm. *Let the River Flow: An Indigenous Uprising and Its Legacy in Art, Ecology and Politics*. Amsterdam: Valiz

Gaup, Káren-Elle (2006) Histore, minne og myte i moderne samisk identitetsbygging. Teoksessa Vigdis Stordahl (toim.) *Samisk identitet. Kontinuitet og endring*. Diedut 3. Koutokeino. Saamelaisinstituutio.

Guttorm, Juha (2018) *Saamelaisten itsehallinto Suomessa - dynaaminen vai staattinen?: Tutkimus perustuslaissa turvatus saamelaisten itsehallinnon kehittymisestä lainsäädännössä vuosina 1996–2015*. Lapin yliopisto.

Helander, Elina (1994) Den Samiska Kvinnorörelsen. *Naistutkimus*. 2:94. s. 17–24.

Hänninen, Vilma (2018) Narratiivisen tutkimuksen käytäntöjä. Teoksessa (toim.) Valli, Raine & Aaltola, Juhan. *Ikkunoita tutkimusmetodeihin: 2, Näkökulmia aloittelevalle tutkijalle tutkimuksen teoreettisiin lähtökohtiin ja analyysimenetelmiin* (5., uudistettu ja täydennetty painos.). PS-kustannus.

Intergovernmental panel on Climate Change 2019. *IPCC Special Report on the Ocean and Cryosphere in a Changing Climate*. IPCC.

Junka-Aikio, Laura (2018) Indigenous Culture Jamming: Suohpanterror and the articulation of Sami political community. *Journal of Aesthetics & Culture*. 10:4. DOI: 10.1080/20004214.2017.1379849

Joks, Solveig & Law, John (2017) Sámi Salmon, State Salmon: LEK, Technoscience and Care. *The Sociological Review*. 65:2.

Karisto, Antti (2005) *Suuret ikäluokat*. Tampere: Vastapaino.

Kecskemeti Paul (1952) Introduction. Teoksessa Paul Kecskemeti (toim.) *Karl Mannheim: Essays on the Sociology of Knowledge*. 1-32. London: Routledge.

Kohli, Martin (1996) *The Problem of Generations: Family, Economy, Politics*. Budapest: Collegium Budapest, Public Lecture Series No 14.

Koselleck, Reinhart (2004/1979) *Futures Past: on the semantics of historical time*. New York: Columbia University Press.

Kuokkanen, Rauna (2020a) Indigenous Post-State Sovereignty Teoksessa (toim.) Brendan Hokowhitu et al. *Routledge handbook of critical indigenous studies*. Routledge, Taylor & Francis Group.

Kuokkanen, Rauna (2020b) The Deatnu Agreement: a contemporary wall of settler colonialism. *Settler Colonial Studies*. 10:4, 508–528, DOI: 10.1080/2201473X.2020.1794211

Kuokkanen, Rauna (2019) Kohti toisenlaista todellisuutta – alkuperäiskansafeminismιά valtioiden tuolla puolen. *Nuori Voima*.

Kuokkanen, Rauna (2018) Suomellakin on oma kolonisointihistoriansa – Saamenmaan kolonialismi on asuttajakolonialismia. *Fåktálávvu*.

Kuokkanen, R. J. (2007). Saamelaiset ja kolonialismin vaikutukset nykypäivänä. In J. Kuortti, M. Lehtonen, & O. Löytty (toim.) *Kolonialismin jäljet: keskustat, periferiat ja Suomi*. Gaudeamus. s. 142–155.

Kuokkanen, Rauna (2006). *Toward the hospitality of academia: The (Im)possible gift of indigenous epistemes*. UMI Dissertation Services.

Kuokkanen, R. J. (2004). Saamelaisnaiset, feministinen analyysi ja saamelaisyhteiskunnan dekolonisaatio. In K. Kailo, V. Sunnari, & H. Vuori (toim.) *Tasa-arvon haasteita globaalin ja lokaalin rajapinnoilla*. Oulun yliopisto. s. 143–160.

Laihiala-Kankainen, Sirkka & Potinkara, Nika (2009) Kuolansaamelaiset Venäjän murroksessa. *Idäntutkimus*. 2:2009. s.38–52.

Lantto Patrik (2018) A Reindeer Herding People? Political Visions of Sami Futures. Teoksessa Wormbs N. (toim.) *Competing Arctic Futures. Palgrave Studies in the History of Science and Technology*. Palgrave Macmillan, Cham.

Lehtola, Veli-Pekka (2019) ”Lappalainen on kaukaa ovela ja laskelmallinen” Saamelaisten arkipäivän vastarinta E.N. Mannisen teoksissa. Teoksessa (toim.) Autti, Outi & Lehtola, Veli-Pekka. *Hiljainen vastarinta*. Tampere: Tampere University Press.

Lehtola Veli-Pekka (2015) Second world war as a trigger for transcultural changes among Sámi people in Finland. *Acta Borealia*, 32:2, 125-147. DOI: 10.1080/08003831.2015.1089673

Lehtola, Veli-Pekka (2015) Sámi Histories, Colonialism, and Finland. *Arctic Anthropology*, 52: 2, s. 22–36.

Lehtola, Veli-Pekka (2014) Saamelaistaiteilijoiden kotiinpaluu. Maasin ryhmä modernin saamelaistaiteen aloittajana. Teoksessa Hautala-Hirvioja, Tuija; Kuusikko, Riitta & Lundström, Jan-Erik (toim.) *Saamelaista nykytaidetta: Dálá Sámi dáidda = Sámi contemporary*. Rovaniemi: Rovaniemen taidemuseo, 117–121.

Lehtola, Veli-Pekka (2005) Saamelainen parlamentti. Suomen saamelaisvaltuuskunta 1973–1995. Inari: Saamelaiskäräjät.

Lehtola Veli-Pekka (1997) *Saamelaiset - historia, yhteiskunta ja taide*. Inari: Kustannus-Puntsi.

Lieblich Amia, Tuval-Mashiach Rivka, Zilber Tamar (1998) *Narrative Research: Reading, Analysis and Interpretation*. Thousand Oaks: SAGE Publications.

Lindroth, Marjo & Sinevaara-Niskanen, Heidi (2018). *Global politics and its violent care for indigeneity: Sequels to colonialism*. Palgrave Macmillan.

Linkola-Aikio, Inker-Anni; Paksuniemi, Merja & Keskitalo, Piggä (2018) Saamelaislasten historiaa satavuotiaassa Suomessa. *AGON*. 2:2018.

Lundström Jan-Erik (2014) Saamelainen nykytaide. Teoksessa (toim.) Hautala-Hirvioja, Tuija & Kuusikko, Riitta & Lundström, Jan-Erik (2014) *Saamelaista nykytaidetta: Dálá Sámi dáidda = Sámi contemporary*. Rovaniemen taidemuseo.

Luonnonvarakeskus (2016) *Status of the River Tana salmon populations 2016. Report of the Working Group on Salmon Monitoring and Research in the Tana River System*.

MacAdams Dan P. (1993) *The Stories We Live By: Personal myths and the making of the self*. New York: William Morrow.

Mannheim, Karl (1952/1928) The Problem of Generations. Teoksessa Paul Kecskemeti (toim.) *Karl Mannheim: Essays on the Sociology of knowledge*. 276-322. London: Routledge.

Martello, Marybet Long (2008). Arctic Indigenous Peoples as Representations and Representatives of Climate Change. *Social Studies of Science*, 38(3), 351–376. <https://doi.org/10.1177/0306312707083665>

Minde Henry (2003) Assimilation of the Sami – Implementation and Consequences. *Acta Borealia*, 20:2, 121-146, DOI: [10.1080/08003830310002877](https://doi.org/10.1080/08003830310002877)

Minde Henry (2000) Alkuperäiskansojen kansainväliset liikkeet: historiallinen näkökulma. Teoksessa Irja Seurujärvi-Kari (toim.) *Beaivvi Mánát. Saamelaisen juuret ja nykyaika*. Helsinki: SKS. s.227–236.

Normann Sarah (2021) Green colonialism in the Nordic context: Exploring Southern Saami representations of wind energy development. *J Community Psychol*. 49: 77– 94.

Nykänen, Tapio, & Valkeapää, Leena (toim.) (2016). *Kilpisjärven poliittinen luonto: matkoja Käsivarren kulttuurimaisemassa*. Suomalaisen kirjallisuuden seura. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia Nro 1422.

Nyyssönen, Jukka (2013) Sami Counter-Narratives of Colonial Finland. Articulation, Reception and the Boundaries of the Politically Possible. *Acta Borealia*. 30:1. 101–121.

Nyyssönen, Jukka (2007) *"Everybody recognized that we were not white": Sami identity politics in Finland, 1945-1990*. University of Tromsø.



Näkkäljärvi, Klemetti, Juntunen, Suvi & Jaakkola, Jouni (2020) *SAAMI – Saamelaisten sopeutumisen ilmastonmuutokseen hankkeen tieteellinen loppuraportti*. Valtioneuvoston selvitys- ja tutkimustoiminta.

Olsson, Sven E. and Dave Lewis (1995) Welfare Rules and Indigenous Rights: the Sami People and the Nordic Welfare States. Teoksessa J. Dixon and R. P. Scheurell (toim.) *Social Welfare with Indigenous Peoples*. London & New York, Routledge: 141-87.

Pilcher, Jane (1994) Mannheim's Sociology of Generations: An Undervalued Legacy. *British Journal of Sociology* 45:3, 481–495.

Persson, Inger (2006) Etnisk Identitet och postcolonial teori. Teoksessa Vigdis Stordahl (toim.) *Samisk identitet. Kontinuitet og endring*. Diedut 3. Koutokeino: Saamelaisinstituutti. 114–126.

Polkinghorne Donald E. (1991) Narrative and Self Concept. *Journal of Narrative and Life History*. 1. 135–154.

Polkinghorne Donald E. (1988) *Narrative Knowing and the Human Sciences*. Albany: State University of New York Press.

Rasmus, Minna (2008). Bággu vuolgit, bággu birget: sámemánáid ceavzinstrategiijat Suoma álbmotskuvlla ásodagain 1950-1960-logus [Pakko lähteä, pakko pärjätä: saamelaislasten selviytymisstrategiat Suomen kansakoulun asuntoloissa]. (Vol. 10). Oulu: Giellagas.

Piispa, Mikko & Pihkala, Panu (2020). Onko ilmastonmuutos sukupolvikysymys?. *Tieteessä Tapahtuu*. 38:4.

Purhonen, Semi (2015) Generations on paper: Bourdieu and the critique of 'generationalism'. *Social Science Information*. 55:1. 94–114.

Purhonen, Semi, Tommi Hoikkala ja J. P. Roos (2008) *Kenen sukupolveen kuulut? Suurten ikäluokkien tarina*. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press.

Purhonen, Semi (2007) *Sukupolvien ongelma*. Helsinki: Yliopistopaino.

Purhonen, Semi (2002) Sukupolvikäsitteen kolme ulottuvuutta: Diskursiivisen dimension merkitys sukupolvitietoisuuden rakentumisessa. *Sosiologia*. 1/02.

Rosenthal, Gabriele (1997) National Identity or Multicultural autobiography. *Narrative Study of Lives*. 5. 1-20.

Seurujärvi-Kari, Irja (2012). Ale jaskkot eatnigiella. Alkuperäiskansaliikkeen ja saamen kielen merkitys saamelaisten identiteetille. *Virittäjä* 116:1.

Shils, Edward (1981) *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

- Stordahl, Vigdis (1996) *Same in den moderne verden*. Karasjok: Davvi Girji OS.
- Stordahl, Vigdis (1997) *Sami Generations*. Teoksessa Harald Gaski (toim.) *Sami Culture in a New Era. The Norwegian Sami Experience*. Karasjok: Davvi Girji OS.
- Spivak, Gayatri C. (1993). *Outside in the teaching machine*. New York: Routledge.
- Thuen, Trond (1995) *Quest for equity: Norway and the Saami challenge*. ISER.
- Tuohinen, Titta (1996) Isät, pojat ja pärjäämisen henki. Teoksessa Tommi Hoikkala (toim.) *Miehenkuvia*. Tampere: Gaudeamus.
- Tuominen, Marja (1991) “*Me ollaan kaikki sotilaitten lapsia.*” *Sukupuolvihegemonian kriisi 1960-luvun suomalaisessa kulttuurissa*. Tampere: Otava.
- Turunen, Juha-Pekka; Peltonen, Lasse & Karjalainen, Timo (2020) *Tenon kalastussopimuksen vaikutukset – sopimuksen toimivuuden arviointi eri osapuolten näkökulmasta*. Maa- ja metsätalousministeriön julkaisuja. 2020:2.
- Valkonen, Jarno (2003) Ylä-Lapin luontopolitiikka ja luonnon paikallisuudet. teoksessa Leena Suopajarvi & Jarno Valkonen (toim.): *Pohjoinen luontosuhde: elämäntapa ja luonnon politisoituminen*. Lapin yliopiston yhteiskuntatieteiden tiedekunta.
- Valkonen, Jarno; Valkonen, Sanna & Koivurova, Timo (2014) Groupismi alkuperäiskansan määrittelyssä: tapaustutkimus Suomen alkuperäiskansakonfliktista. *Politiikka*. 56:3. s. 210-229
- Valkonen, Sanna (2009) *Poliittinen saamelaisuus*. Vastapaino: Tampere.
- Valtonen, Taarna & Valkeapää, Leena (2017) Tunturien lapsesta saamelaisten rengiksi. Teoksessa Taarna Valtonen & Leena Valkeapää (toim.) *Minä soin – Mun Cuojan. Kirjoituksia Nils-Aslak Valkeapään elämästä*. Lapland University Press.
- Valtonen, Taarna (2019) Miten Saanasta tuli pyhä? Erilaisten rinnakkaisten Saana-diskurssien tarkastelua. *Terra*. 131:4. s. 209–222.
- Varsi, Magne Ove (2020) The Áлта Action in Images. Teoksessa Katya García-Antón, Harald Gaski, ja Gunvor Guttorm. *Let the River Flow: An Indigenous Uprising and Its Legacy in Art, Ecology and Politics*. Amsterdam: Valiz
- Virtanen, Matti (2001) *Fennomanian Perilliset: Poliittiset traditiot ja sukupolvien dynamiikka*. SKS.
- Ween, Gro B. (2012) Resisting the Imminent Death of Wild Salmon: Local Knowledge of Tana Fishermen in Arctic Norway. Teoksessa (toim.) C. Carothers, K.R. Criddle, C.P. Chambers et al.) *Fishing People of the North: Cultures, Economies, and Management Responding to Change*. Fairbanks: University of Alaska Fairbanks & Alaska Sea Grant.

Wolfe, Patrick (2006) Settler Colonialism and the Elimination of the Native. *Journal of Genocide Research* 8:4. 387–409.

## Medialähteet ja muut lähteet

ÁLVA. Sami Human Rights Organization. Kotisivu: <https://www.samihumanrights.org/>

BBC (2019) Moratorium Day: The day that millions of Americans marched. 15.10.2019.

Greenpeace (2018) Philippa Duchastel de Montrouge (2018) The Red Line: A week in solidarity with the Sami people in Finland. 4.9.2018.

Greenpeace (2019) Laiti, Petra. Jäämeren radan tukeminen on välinpitämättömyyden merkki. 28.5. 2019.

Helsingin Sanomat (2016) Heikkinen, Mikko-Pekka. Suohpanterror on nuorten saamelaisten vastaisku. 30.10.2016.

Helsingin Sanomat (2015) Jutta Sarhimaa. Tämä saamelaisnainen yllyttää kansaansa kapinaan Suomen sortovaltaa vastaan. 4.12.2014.

Idle No More -kotisivu: <https://idlenomore.ca/>.

Laiti, Petra (2017) United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues (UNFPII) Statement by Suoma Sámi Nuorat. Petra Laitin kotisivu. 2.8.2017.

Liikenne- ja viestintäministeriö (2019) Suomen ja Norjan välisen Jäämeren radan selvitystyöryhmän loppuraportti. *Liikenne- ja viestintäministeriön julkaisuja*.

Liu, Louise (2016). "Thousands of protesters are gathering in North Dakota – and it could lead to 'nationwide reform'". *Business Insider*. Julkaistu 10.12.2016.

Nordic Sámi Youth Conference (2021) Saamelaisnuorten julkilausuma ilmastonmuutoksesta. *Nuorisoneuvosto*.

Oktavuohta (2021) Saamelaistietoon keskittyvä tieto- ja uutissivusto. oktavuohta.com.

The Guardian (2019) Wall, Tom. The battle to save Lapland: 'First, they took the religion. Now they want to build a railroad'. 23.2.2019.

Sámediggi (2019) Jäämeren radan jatkoselvitysraportit julkaisu – hanke ei ole taloudellisesti kannattava.

Sámediggi (2018) Jäämeren radan linjauksesta ei neuvoteltu Saamelaiskäräjien kanssa.

Ulkoasiainministeriö (2016) YK:n julistus alkuperäiskansojen oikeuksista ja alkuperäiskansojen maailmankonferenssina tunnetun YK:n yleiskokouksen korkean tason täysistunnon loppuasiakirja. *Ulkoasiainministeriön julkaisuja*. 5/2016.

Valtiosopimukset (2017) Valtioneuvoston asetus kalastuksesta Tenojoen vesistöissä Norjan kanssa tehdyn sopimuksen voimaansaattamisesta sekä sopimuksen lainsäädännön alaan kuuluvien määräysten voimaansaattamisesta ja soveltamisesta annetun lain voimaantulosta. 42/2017. *Finlex*.

Voima (2018) Tamminen, Jari. Jäämeren rata ei ole tervetullut. 7.9.2018.

Yle (2019a) Tynkkynen, Jyri. Viisi saamelaista oikeudessa salakalastuksesta – ovat valmiita viemään asian kansainvälisiin tuomioistuimiin. *YLE*. 14.2.2019.

Yle (2019b) Ruokangas, Perttu & Mäntykenttä, Juha Angry Birds -mies Vesterbacka lähtee vetämään kiisteltyä Jäämeren rataa – juna Kirkkoniemeen voisi kulkea jo viiden vuoden kuluttua. 9.5.2019.

Yle (2019c) Siivikko Jarno & Ruokangas Perttu. Saamelaiset nuoret osoittivat mieltä Helsingin Säätälöllä: "Me ansaitsemme parempaa". *YLE*. 22.5.2019.

Yle (2019d) Leisti, Tapani (2019) Lapin käräjäoikeus on hylännyt kaikki Utsjoen saamelaisten syytteet luvattomasta kalastuksesta Vetsijoella ja Utsjoella. 6.3.2019.

Yle (2018a) Alajärvi, Martta. Tenon kalastussäännön vastustamisesta lähtenyt kapina laajentui Saamenmaan laajuiseksi kansanliikkeeksi – nyt itsemääräämisoikeutta puolustetaan jo useiden paikallisyhteisöjen voimin. 9.7.2018.

Yle (2018b) Rinta-Tassi, Minna. Citysaamelainen Marja Helander elää kahden kulttuurin välissä: "On aika raskasta, jos koko ajan pitää olla vihainen". 2.12.2018.

Yle (2017) Talvitie, Marjatta. Tenon kalastussopimus hyväksyttiin eduskunnassa. 22.3.2017.

Yle (2015) Aikio, Áile. Suomen Saamelaisnuoret ry: "Meidän sukupolvi ei tule antamaan periksi." *Yle Sápmi*. 13.3.2015.

Yle (2014) Leukumavaara, Jenni (2014) Kaivosvastustus kovenee ja hakee uusia muotoja. 18.7.2014.