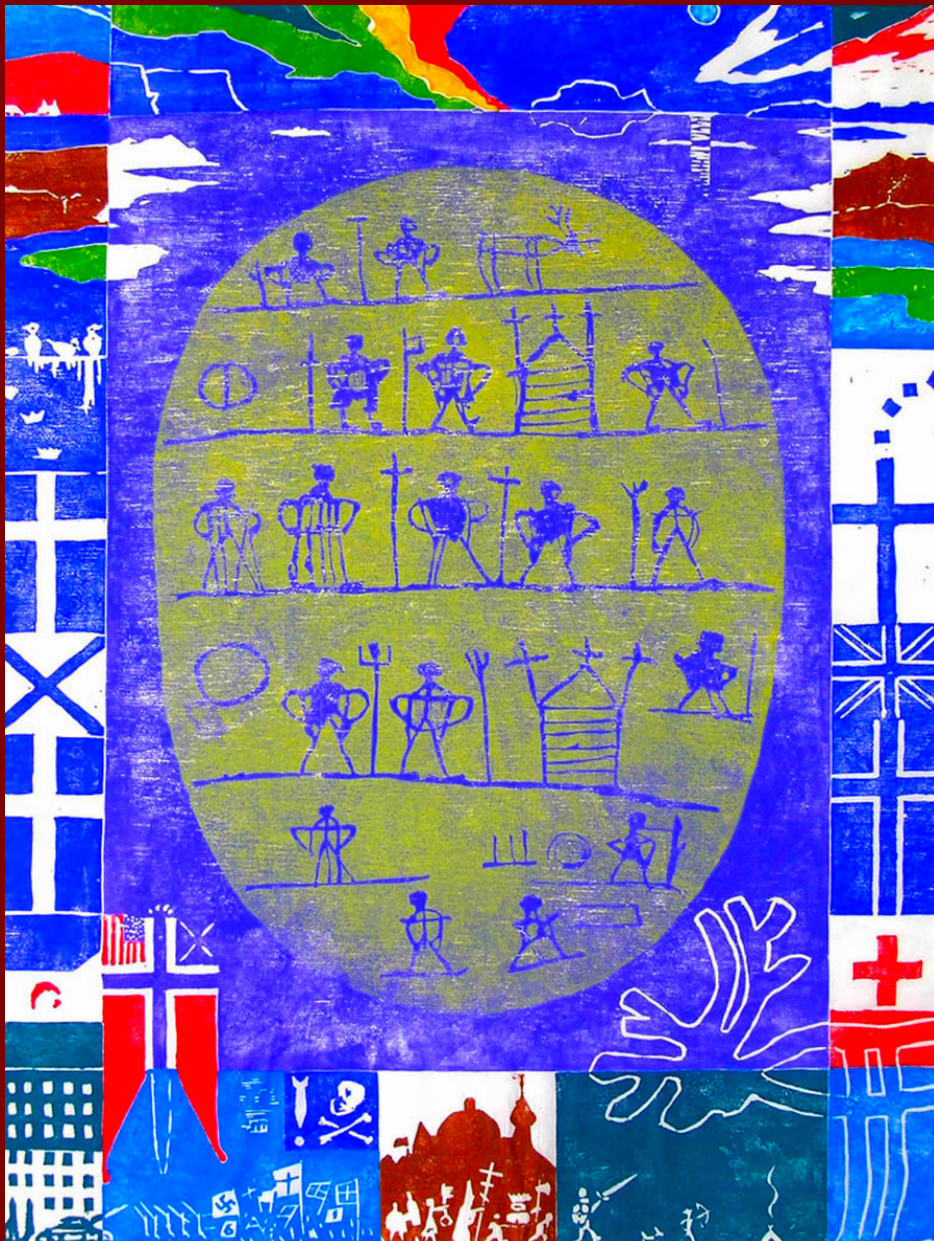


Kertomuksia Saamen kansasta

Saamelaisen kansatyön ja -ajattelun jäljillä



Saara Alakorva

SAARA ALAKORVA

Kertomuksia Saamen kansasta

Saamelaisen kansatyön ja -ajattelun jäljillä

Akateeminen väitöskirja, joka Lapin yliopiston yhteiskuntatieteiden tiedekunnan suostumuksella esitetään julkisesti tarkastettavaksi Saamelaismuseum Siidan auditoriossa kesäkuun 18. päivänä 2025 klo 12



LAPIN YLIOPISTO
UNIVERSITY OF LAPLAND

Rovaniemi 2025

Lapin yliopisto
Yhteiskuntatieteiden tiedekunta

Väitöskirjan ohjaajat:

Professori Sanna Valkonen, Lapin yliopisto
Emeritusprofessori Veli-Pekka Lehtola, Oulun yliopisto

Väitöskirjan esitarkastajat:

Professori Suvi Keskinen, Helsingin yliopisto
Professori Miikka Pyykkönen, Jyväskylän yliopisto

Vastaväittäjä:

Professori Miikka Pyykkönen, Jyväskylän yliopisto



Taitto: Minna Komppa, Taittotalo PrintOne

Acta electronica Universitatis Lapponiensis, 411

ISBN 978-952-337-489-8

ISSN 1796-6310

Elektronisen väitöskirja pysyvä osoite:
<https://urn.fi/URN:ISBN:978-952-337-489-8>

TIIVISTELMÄ

Saara Alakorva

Kertomuksia Saamen kansasta. Saamelaisen kansatyön ja -ajattelun jäljillä

Julkaisupaikka: Lapin yliopisto, 2025, 218 s.

Acta electronica Universitatis Lapponiensis, 411

ISBN 978-952-337-489-8

ISSN 1796-6310

Jäljitän (*guorrat*) tutkimuksessani saamelaisia tapoja kuvitella saamelainen kansa ja kertoa sen olemassaolon perustasta. Tutkin saamelaista kansatyötä ja -ajattelua sekä niihin liittyviä poliittisia visioita, ristiriitoja ja muutoksia. Tarkastelen, miten Saamen kansaa on sovitettu ympäri maailmaa jo asemansa vakiinnuttaneisiin kansallisten instituutioiden muotteihin. Teen ymmärrettäväksi ja näkyväksi prosesseja, joissa saamelaiset ovat hakeneet tunnustusta kansana kansojen joukossa, ja pohdin, miten ne sopivat yhteen saamelaisten omien tilallisten jäsenysten ja kuulumista osoittavien tapojen kanssa. Lähestyn saamelaista kansatyötä ja -ajattelua materiaalisten ilmentymien kautta. Materiaaliset ilmaisut, kuten alueelliset representaatiot, poliittiset instituutiot ja kansalliset symbolit, ovat toimineet dekoloniaalisen analyysini suunnan osoittajina tarkastellessani aikaisempaa tutkimusta ja arkistoaineistoja. Tutkimukseni on toteutettu neljänä osatutkimuksena sekä niiden tuloksia kokoavana yhteenveto-osiona, jossa syvennytään tutkimuksen teoreettiseen viitekehykseen. Teorian tasolla väitöskirjatutkimukseni purkaa saamen kansakerronnan historiakulttuuria ja laajemmin poliittista ajattelua, jolla on oikeutettu erityisesti kansallisvaltioiden valtaa ja marginalisoitu alkuperäiskansoja.

Osatutkimuksessa I tarkastelen *Sápmia* eli yllirajaista Saamenmaata vastaanarratiivina valtioiden yksinomaiselle vallalle määrittää alueita omakseen. Saamelaiset eivät ole itse nähneet tarpeelliseksi määrittää tiukasti *Sápmi*n rajoja. Sen sijaan saamelaisilla on omia tapoja tehdä alueellisia jäsennyksiä esimerkiksi pukeutumisperinteen kautta. Osatutkimuksessa II tuon esiin, miten historiankirjoituksen tapa kansallistaa alueita ja menneisyyttä valtioiden tarpeita varten voi vääristää tulkintoja saamelaisalueen asutushistoriasta, ja saamelaisten suhteesta asuttamaansa maahan. Historialliset arkistot kertovat oman aikansa kolonialistisista ja patriarkaalisista valtarakenteista ja voivat edelleen jatkaa niiden uusintamista, mikäli koloniaalisia arkistoaineistoja tulkitaan kritiikittömästi tai jopa tarkoitushakuisesti pyrkimyksenä kaventaa saamelaisten itsemääräämistä – saamelaisten oikeutta olla olemassa.

Osatutkimuksessa III puran saamelaista kansatyötä tarkastelemalla Saamen lipun valintaan johtaneita historiallisia kehityskulkuja eli saamelaisen yhteiskunnan poliittista institutionalisoitumista tältä osin. Lipun valintaan johtaneista prosesseista on havaittavissa erilaisia poliittisia pyrkimyksiä ja niiden välistä ristivetoa, eikä lipun valinta näyttäytyä niin suunnitelmallisena ja strategisena kuin kansallisiin lippuihin liitetyt transnationaaliset merkitykset voivat antaa olettaa. Saamelaisella kansatyöllä on haluttu korostaa yhteistä poliittista toimijuutta ja haastaa valtioiden kolonialistista vallankäyttöä. Osatutkimuksessa IV tuon esiin, kuinka Pohjoismaainen saamelaisneuvosto ja siinä mukana toimineet saamenystävät ikään kuin moderoivat aluksi sitä, minkälainen moderni Saamen kansa on ja kuinka kansa käyttäytyy. Tämä näkyy myös saamelaisessa kansanvalistustyössä, joka oli Pohjoismaisen saamelaisneuvoston keskeisiä toimintatapoja, ja sen holhoavissa asenteissa. Modernin ajan ja edistyksen eetos kannustivat saamelaisten poliittista järjestäytymistä tiettyyn suuntaan, ja samalla tehtiin eroa primitiivisenä pidettyyn menneisyyteen.

Osoitan tutkimuksessani, kuinka saamelaisista puhuttaessa kansana on muodostunut omanlaisensa historiakulttuuri, jota hallitsevat osin länsikeskeiset ymmärrykset siitä, mitä kansa tai kansakunta tarkoittaa. Ehdotan saamen kansakerronnan historiakulttuurin tulkitsemista saamelaisten uudeksi luomiskertomukseksi, jolla selitetään saamelaisten järjestäytymistä moderniksi kansaksi ja saamelaisten olemassaoloa nykyajassa. Länsikeskeisiä malleja mukailevan poliittisen järjestäytymisen myötä saamelaisille on ikään kuin tapahtunut metamorfoosi luonnonkansasta moderniksi kansaksi. Tutkimuksessani teen näkyväksi, ettei saamelaisten tarina kansana kuitenkaan rajaudu pelkästään vaiheisiin, joissa saamelaispolitiikassa on alettu puhua kansan nimissä, tai otettu käyttöön transnationaaleja tapoja representoida kansaa. Saamelaisen kansan kertomus kietoutuu monisyisemmin osaksi valtasuhteita, joissa kansallisvaltiot sekä transnationaali käsitys kansa/kunnasta ovat rakentuneet. Saamenkielisten kansaa kuvaavien käsitteiden (pohjoissaameksi *álbmot*) etymologiset juuret ovat kansansuverenisuuden periaatteessa, ja käsitteet ovat siirtyneet saamen kielisiin koloniaalisten verotussuhteiden kautta. Vaikka valtiot ovat tunnustaneet saamelaiset kansana jo 1600–1700-luvuilla, alkuperäiskansanäkökulmasta saamelaisen kansaisuuden voi ottaa ontologiseksi lähtökohdaksi, jonka oleellisin perusta on saamelaisten ymmärrys itsestään omana erillisenä ryhmänä sekä pyrkimys säilyä sellaisena.

Saamelainen kansa ja alkuperäiskansa on rakentunut vuorovaikutuksessa kolonialististen ja anti- tai dekoloniaalien prosessien kanssa. Saamelainen kansa-ajattelu on lähtökohtaisesti joustavaa eikä vaadi keskitettyä vallankäyttöä tai yhdenmukaistavaa politiikka tai ole ylhäältä päin johdettua. Saamelaisille on rakentunut omanlaisensa tapa olla ja toimia kansana ja alkuperäiskansana, joka ei ole pelkästään ulkopuolelta asetettujen määreiden sanelemaa. Saamen kansan tapa olla, toimia ja järjestyä yhteiskuntana haastaa yhtäältä pyrkimyksiä määritellä, mitä kansa tai kansakunta tarkoittaa, sekä toisaalta ajatusta, että kansaksi tunnistaminen vaatisi niiden olevan joka

puolella maailmaa samanlaisia ja pelkästään valtiollisiin prosesseihin kiinnittyviä. Saamelainen kansa-ajattelu ja laajemmin alkuperäiskansojen näkökulma laajentavat käsitystä kansoista ja kansakunnista ja purkavat käsitteisiin liittyviä hierarkioita sekä mahdollisuuksien mukaan ohjaavat kansa-käsitystä pois valtiollisista ja alueellisesti tarkkaan rajatuista kehyksistä.

ČOAHKKÁIGEASSU

Saara Alakorva

Kertomuksia Saamen kansasta. Saamelaisen kansatyön ja -ajattelun jäljillä

Almmuhanbáiki: Lappi universitehta, 2025, 218 s.

Acta electronica Universitatis Lapponiensis, 411

ISBN 978-952-337-489-8

ISSN 1796-6310

Dutkamušas guoran sápmelaš vugiid govahallat Sámi álbmoga ja čilget dan leahkima vuodu. Dutkkan sápmelaš álbmotbarggu ja -jurddašeami ja daidda laktáseaddji politihkalaš višuvnnaid, ruossalasvuodaid ja nuppástusaid. Dutkkan, mo sámít álbmogin leat heivehuvvon foarpmaide, mat leat stáđásmahttán sajádagaset álbmotlaš institušuvdnan birra máilmmi. Dagan áddehahttin ja oainnusin daid proseassaid, main sápmelaččat leat ohcan dovddastusa álbmogin álbmogiid gaskkas, ja suokkardan, mo dat heivejit oktii sápmelaččaid iežaset vugiiguin áddet spatialitehta ja čájehit gullevašvuoda. Lahkonan sápmelaš álbmotbarggu ja -jurddašeami materiálalaš almanusaid bokte. Materiálalaš ovdanbuktojumit, dego representašuvnna guovlluid dásis, politihkalaš institušuvnna ja álbmotsymbolat, leat čujuhan guđe guvlui ovdánan mu dekoloniála analysain go lean dárkkodan ovddit dutkamušaid ja arkiivačoakkáldagaid. Mu dutkamuš lea ollašuhthuvvon njealji oassedutkamuššan ja daid bohtosiid čohkkejeaddji čoahkkáigeassuoassin, mas vuojuolduvan dutkamuša teorehtalaš refereansarápmii. Teoriiadásis mu dutkamuš burgá sámii álbmotmuitaleami historjálakultuvrra ja viidábut dan politihkalaš jurddašeami, mainna eandalit nationála stáhtaid váldi lea vuoigadahtton ja eamiálbmogat leat marginaliserejuvvon.

Oassedutkamušas I suokkardalan Sámi dahjege rájaid rasttildeaddji Sámeeatnama vuostenarratiivan stáhtaid eksklusiiva váldái meroštallat guovlluid alceseaset. Sápmelaččat eai leat ieža oaidnán dárbbaslažžan meroštallat Sámi rájaid čavgadit, dan sadjái sápmelaččain leat iežaset vuogit dahkat čovdosiid guovlluid meroštallama oasil ovdamearkka dihte gárvodanárbevieru bokte. Oassedutkamušas II buvttán ovdan, man láhkai historjájáčállima vuohki nationaliseret vássán áiggi ja guovlluid stáhtaid dárbbuid várás sáhttá botnjat dulkojumiid sámeaguovllu ássanhistorjjás ja sámiiid gaskavuodas eatnamii ja guvlui gos sii ellet. Historjjálaš arkiivvat mitalit iežaset áiggi koloniála ja patriarkála válderáhkadusain ja sáhttet ain dán áiggis joatkit daid geardduheami, jus koloniála arkiivamateriálat dulkojuvvojit kritihka haga dahje juoba dainna ulbmiliin ahte sápmelaččaid iešmearrideapmi – sápmelaččaid

vuogatvuolta leat leahkimin – gáržžiduvvo. Oassedutkamušas III burggán sápmelaš álbmotbarggu go guoran Sámi leavgga välljejumái váikkuhan historjjálaš ovdánumiid dahjege sápmelaš servodaga politihkalaš institutionaliserema dan oasil. Leavgga välljejumái váikkuhan proseassain sáhtta vuohhtit iešgudetlágan politihkalaš viggamušaid ja daid gaskasaš ruossutgeassima, iige leavgga välljen leatge daid vuodul nu plánejuvvo ja strategalaš go nationála leavggaid laktojuvvo transnašunála mearkkašumit soitet suovvat navdit. Sápmelaš álbmotbargguin leamaš hállu deattuhit oktasaš politihkalaš doaibmivuoda ja hástalit stáhtaid koloniála válddigeavaheami. Oassedutkamušas IV buvttán ovdan, man láhkai Davviriikkaid Sámiráđdi ja das mielde doaibman sámeverddet ovttá láhkai modererejit álggus dan, makkár lea modearna sámeálbmot ja man láhkai álbmot láhtte. Dát vuhtto maiddái hovdejeaddji doaladumiin sápmelaš álbmotčuvgehusbarggus, mii lei okta Davviriikkaid Sámiráđi guovddáš doaibmavugiin. Odđááigásašvuoda ja ovdánumi ehtos oaivadedje sápmelaččaid politihkalaš ortniiduvvama dihto guvlui, mas dahkkojuvvui seammás earru primitiivan gohčoduvvon vássán áigái.

Dutkamušas čujuhan, mo sápmelaččain háladettiin álbmogin lea šaddan iežaslágan historjákkultuvra, man stivrejit oassái oarjesentrála áddejumit das, maid álbmot dahje našuvdna mearkkaša. Evttohan Sámi álbmotmuitaleami historjákkultuvrra dulkoma sápmelaččaid odđá álgomuitalussan, mainna čilgejuvvo sápmelaččaid ortniiduvvan modearna álbmogin ja ná oasistis sápmelaččaid leahkima dán áiggis. Oarjesentrála málliid politihkalaš ortniiduvvama mielde sápmelaččat leat ovttá láhkai mannan čađa metamorfosa luondduálbmogis odđááigásaš álbmogin. Dutkamušastan dagan oainnusin, ahte sápmelaččaid muitalus álbmogin ii goittotge ráddjejuvvo dušše daid muttuide, main sámpolitiikka leat ságastišgoahtán álbmoga namas dahje main lea váldojuvvo atnui transnašunála vuogit representeret álbmoga. Sámi álbmoga muitalus giessasa mánggadássásabbot oassin daid váldegaskavuodaid, main nationála stáhtat ja transnašunála oaidnu álbmogis/našuvnnas leat hápmašuvvan. Sámegeielat álbmoga govvideaddji doahpágiid etymologalaš ruohttasat leat álbmotsuverenitehta vuodđojurdagis, ja doahpagat leat sirdašuvvan sámegeielaide koloniála vearuhangaskavuodaid bokte. Vaikko stáhtat leat dovddastan sápmelaččaid álbmogin juo 1600–1700-loguin, eamiálbmotgeahčanguovllus sápmelaš álbmotvuoda sáhtta váldit ontologalaš vuolggasadjin, man guovddáš vuodđun lea sápmelaččaid áddejummi alddisteaset iežas sierra joavkun ja viggamuš seailut dakkárin.

Sámi álbmot ja eamiálbmot lea hápmašuvvan vuorrováikkuhusas koloniála ja anti- dahje dekoloniála proseassaiguin. Sámi álbmotjurddašepmi lea vuolggasajistis soddjil, iige dat gáibit čohkkejuvvo válddigeavaheami dahje sullalastojuvvo politihka, iige dat leat bajábealde jodihuvvo. Sápmelaččaide lea hápmašuvvan iežaslágan vuohki leat ja doaibmat álbmogin ja eamiálbmogin, mii ii leat beare olggobealde biddjon merrosiid vuodul dikterejuvvo. Sámi álbmoga vuohki leat, doaibmat ja ortniiduvvat servodahkan hástala viggamušaid meroštallat, maid

álmot dahje našuvdna mearkkaša, ja jurdaga das, ahte álbmogin earuheapmi gáibidivččii dan, ahte dat livčče juohke guovllus máilmmis seammáláganat ja dušše beare stáhtalaš proseassaide giddanan. Sápmelaš álbmotjurddašeapmi ja viidábut eamiálbmogiid geahččanguovlu viiddidit oainnu álbmogiin ja našuvnnain ja burget doahpagiidda laktáseaddji hierarkijaid ja dasa lassin vejolašvuodaid mielde doalvu álbmotádejumi eret guvlui stáhtaid ja guovlluid dásis dárkilit ráddjejuvnon rámmain.

ABSTRACT

Saara Alakorva

Kertomuksia Saamen kansasta. Saamelaisen kansatyön ja -ajattelun jäljillä

Published by: University of Lapland, 2025, 218 p.

Acta electronica Universitatis Lapponiensis, 411

ISBN 978-952-337-489-8

ISSN 1796-6310

In this study, I trace (*guorastit*) Sámi ways of imagining the Sámi nation and narrating about the foundations of its existence. I examine Sámi nation-thinking and nation-work and the related political visions, contradictions and change. I examine the ways in which the Sámi nation has been fitted into the molds of established national institutions around the world. I aim to increase awareness and understanding of the processes by which the Sámi have sought recognition as one nation or people among others and reflect on their compatibility with the Sámi ways of perceiving spatialities and signifying belonging. I approach Sámi nation-thinking and nation-work through their material manifestations. Material expressions, such as regional representations, political institutions and national symbols, have guided my decolonial analysis of previous research and archival materials. My research consists of four sub-studies and an integrative chapter that synthesizes the results of the sub-studies and provides an in-depth discussion of the theoretical framework of my research. At the level of theory, my research sets out to deconstruct the history culture of the Sámi national narratives, and, more broadly, the political thinking that has been harnessed in particular to justify the power of nation states and to marginalize Indigenous peoples.

In sub-study I, my object of examination is Sápmi, the transnational region inhabited by the Sámi, as a counternarrative to the exclusive power of states to assume ownership of areas. The Sámi themselves have not considered it necessary to define the borders of *Sápmi* precisely. Instead, the Sámi have had their own ways of demarcating regional categories, for example, through dress traditions. Sub-study II addresses the ways in which historiography nationalizes regions and the past in the interests of states, which may distort interpretations of the settlement history of *Sápmi* and the Sámi relationship with the land they inhabit. Historical archives reflect the colonial and patriarchal power structures of their time and may continue to perpetuate such structures today if interpretation of colonial archival data is uncritical, and it may even constitute an intentional misinterpretation with

the objective of limiting the Sámi right to self-determination – the Sámi right to existence. Sub-study III addresses the Sámi nation-work efforts by examining the historical developments – the political institutionalization of the Sámi society – that led to the adoption of the Sámi flag. The processes that led to the adoption of the flag reflect various political aspirations as well as cross-draught between them, and the selection of the flag does not appear as systematic or strategic as the transnational meanings ascribed to national flags might lead us to assume. The aim of the Sámi nation-work has, on the one hand, been to emphasize joint political agency and, on the other hand, to challenge the exercise of colonial power by states. In sub-study IV, I discuss how the Nordic Sámi Council, and the *samevenner*¹ as part of it, initially took the role of moderators in defining what a modern Sámi nation is like and how the nation behaves. This also manifests itself in the form of patronizing attitudes in the Sámi popular educational work – one of the main modes of operation for the Nordic Sámi Council. The ethos of modernity and progress functioned as an incentive that guided Sámi political organization in a particular direction, while, at the same time, assuming distance from the “primitive” past.

My study shows that a specific kind of history culture, which is partly dominated by Western-centric understandings of the definition of a people or a nation, has come to characterize discourse about the Sámi as a nation or people. I propose interpretation of the history culture of Sámi national narratives as a new creation myth of the Sámi, the purpose of which is to explain the organization of the Sámi as a modern nation, and, by extension, Sámi existence in today’s world. Along with Sámi political organization according to the guidelines of Western-centric models, the Sámi have experienced a metamorphosis of sorts from a nature-based people to a modern nation. My study increases awareness of the fact that the narrative of the Sámi as a nation or people is not limited to the stages of the Sámi politics of speaking in the name of one people or nation or to the adoption of transnational ways of representing a people or a nation. The narrative of the Sámi nation is intertwined, in more complex ways, with the power relations through which nation states and the transnational conception of a nation have been constructed. The etymological roots of the concepts referring to a people or a nation in the Sámi languages (in North Sámi *álbmot*) lie in the principle of popular sovereignty and the concepts have been transferred to the Sámi languages through colonial taxation relationships. Although states have recognized the status of the Sámi as a nation already in the 17th and 18th centuries, from the Indigenous peoples’ perspective, the nation-ness of the Sámi can be adopted as an ontological starting point the quintessential basis of which is the Sámi understanding of themselves as a separate group and their intention to maintain that status.

1 Non-Sámi actors who belonged to the majority population but worked to promote Sámi issues in the early stages of the institutionalization of Sámi politics.

The Sámi as one nation and one Indigenous people has been constructed through relations with colonial and anti- or decolonial processes. The Sámi nation-thinking is characterized by flexibility, and does not require centralized exercise of power or politics of uniformity, and it is not governed from above. The Sámi have developed their own way of being, acting and organizing as a nation that is not entirely dictated by attributes imposed from the outside. This poses challenges to efforts to define what constitutes a people or a nation, and also challenges the idea that, in order to be recognized as a nation, nations around the world should be similar and tied exclusively to state processes. The Sámi nation-thinking and, more broadly, the perspective of Indigenous peoples, enlarges the conception of peoples and nations and deconstructs the hierarchies related to these concepts, and, where possible, extends beyond the state-bound and tightly defined regional frameworks.

Alkusanat

Työn eri vaiheissa saamelaisen kansa-ajattelun ja kansatyön tutkiminen on ollut itse tutkijankin näkökulmasta enemmän tai vähemmän kiinnostavaa. Välillä on arveluttanut, onko kaikki jo sanottu kansa-ajatteluun liittyen tai mitä hyötyä tällaisten suurten kehysten ja narratiivien purkamisesta voi olla saamelaisten tämänhetkissä poliittisissa kamppailuissa. Maailma on kuitenkin muuttunut väitöskirjaprojektini aikana – tai paljastanut jälleen eri kasvonsa, mikä on ilmennyt valtioiden yksinomaisen valtapolitiikan vahvistamispyrkimyksinä, jopa uusimperialististen aikeiden julkilausumina ja kansakunnan nimissä tehtyinä silmittöminä tuhoina.

Kun aloittelin väitöskirjaprojektia, alkuperäiskansaoikeudet olivat ottaneet merkittäviä kehitysaskelaita ja odotukset liittyivät muotoihin, joissa niitä tulaisiin toteuttamaan. Kun nyt lopettelen väitöskirjaprojektia, seuraamme jännityksellä, miten sopimuksenvaraista maailmanjärjestystä haastetaan eri suunnista. Miten kamppailua vallasta ja luonnonresursseista käydään suurvaltojen välillä kansakuntakäsitteeseen kiinnittyneenä tilanteessa, jossa koko ihmiskunnan tulevaisuutta uhkaa muuttuva ilmasto ja romahtavat luontokulttuurit. Alkuperäiskansojen näkökulmasta suurilla kehyksillä ja narratiiveilla on merkitystä, sillä vain niitä purkamalla on mahdollista nähdä, kuinka monisyisesti ja pitkällä aikavälillä alkuperäiskansojen asema asuttamallaan alueilla on tullut marginalisoiduksi, ja kuinka se edelleen vaikeuttaa alkuperäiskansojen oikeuksien toteutumista.

Varttuminen Suomen eteläisimmässä saamelaiskylässä Vuotsossa on tarjonnut hyvän kasvualustan valtion yksinomaisen aseman kyseenalaistamiselle ja alkuperäiskansojen kansakuntaisuuden pohtimiselle. Perhe- ja sukuhistorioissani risteytyy niin valtioiden rajasulkujen aiheuttamien muuttojen, tekoaltaiden rakentamisen sekä saamen kielen menettämisen tarinat. Myös Suomen ratkaisematon ”saamelaisongelma” ja alkuperäiskansa-käsitteen ympärille kehittynyt polemiikki on kohdistunut kotiseutuuni ja alueen väestöön lapsuudestani lähtien. Ehkäpä tämän työn siemenet ulottuvatkin jo niihin hetkiin, kun olen veneen keulasta tuijotellut altaan mustia aaltoja tai pilvien liikkeitä porojen vasotusmailla.

Aloitin väitöskirjajataipaleeni toimiessani saamentutkimuksen tutkijan tehtävässä Lapin yliopiston yhteiskuntatieteiden tiedekunnassa vuosina 2015–2019. Toimin vuoden 2019–2020 tutkijana Suomen Akatemian rahoittamassa Sanna Valkosen johtamassa Saamelaisen kulttuuriperinnön ontologinen politiikka -hankkeessa (*Arbi*, 324427). Väitöskirjaprojektini on kulkenut mukana myös toimiessani yhteiskuntatieteiden yliopistonlehtorina Saamelaisessa korkeakoulussa (*Sámi Allaskuola*, Kautokeino, Norja) kevätlukukauden 2021 ja aloittaessani nykyisessä

tehtävissäni yliopisto-opettajana politiikkatieteissä ja sosiologiassa (erityisesti arktinen maailmanpolitiikka) Lapin yliopistossa syyslukukaudella 2021. Sain mahdollisuuden keskittyä väitöskirjan viimeistelyyn, kun siirryin vuodeksi 2024 tutkijaksi Sanna Valkosen johtamaan Lapin yliopiston rahoittamaan strategiahankkeeseen *Sámi Political Thought in the Human-Environment Relationality*, mitä on tukenut myös osallisuuteni samoihin aikoihin käynnistyneessä Suomen Akatemian rahoittamassa Sanna Valkosen johtamassa *Sámipolity*-hankkeessa (Saamelaiset poliittiset perinteet ja poliittinen ajattelu ihmisen ja ympäristön yhteiselona, 35744), jossa saamelaisen poliittisen ajattelun tutkimus myös omalta osaltani saa jatkoa. Näihin vuosiin mahtuu myös kolmen kuukauden työskentely Koneen Säätiön rahoittamassa ohjaaja Pauliina Feodoroffin johtamassa *Miltä sopu näyttää* -hankkeessa ja kolmen kuukauden työskentely Interreg Nordin rahoittamassa Sanna Valkosen johtamassa *Dialogues and Encounters in the Arctic* -hankkeessa, vaikka näissä kahdessa hankkeessa työni ei ole liittynyt varsinaisesti tähän tutkimukseen, niillä on ollut oma roolinsa erilaisten tutkijantaitojen kartuttamisessa. Kiitos kaikille rahoittajille ja työnantajille!

Kiitos myös Lapin yliopistolle matka-avustuksesta, joka perustui Paavo Rahkon saamentutkimukseen osoitettuun lahjoitukseen, sekä Saamelaiselle korkeakoululle julkaisutuesta, joka myönnettiin Pohjoismaisen saamelaisinstituutin tutkimusohjelmasta kolmatta osatutkimusta varten.

Suurimmat kiitokseni haluan osoittaa väitöskirjatyön ohjaajilleni saamentutkimuksen professori Sanna Valkoselle ja emeritusprofessori Veli-Pekka Lehtolalle; on ollut kunnia saada työskennellä kanssanne. Kiitos Sanna kaikista opeista ja mahdollisuuksista akateemisessa työelämässä. Olet latukoneen lailla lanannut meille muille jälkiä hiihdellä. Saamelaista pedagogiaa mukailen, olet antanut minulle tilaa pätkäillä ja perustella, mitä olen tutkimassa, kulkea oma polkuni ja tehdä omat virheet. Kiitos luottamuksesta, kärsivällisyydestä ja pitkämielisyydestäsi. Kiitos myös kriittisyydestä ja tarkkuudesta, joita olet edellyttänyt työni viimeistelyvaiheessa.

Veli-Pekka, ensinnäkin haluan kiittää sinua mittavasta urastasi saamelaisten historioiden kirjalliseen muotoon saattamisessa, jonka jäljiltä on ollut paljon helpompaa asetella tutkimuskysymyksiä. Jos tämä tutkimus tuo jotain uutta myös sinun näkökulmastasi, on se saavutus sinänsä. Kiitos, että olet vastannut lukuisiin kysymyksiini ja antanut oivallisia neuvoja tutkimustyöhön liittyen. Olet myös omalla letkeällä huumorillasi tarpeen vaatiessa asettanut asioita oikeisiin mittasuhteisiin.

Kiitos myös alkuvaiheessa työni ohjaajajana toimineelle yliopistonlehtori Mika Luoma-aholle. Sinä olit hyvä mittari siinä, miten pohdintani valtavirtaisen politiikkatieteen näkökulmasta näyttäytyvät, kunnes oli aika luottaa omaan tekemiseen ja sen saamen- ja alkuperäiskansatutkimuslähtöisyyteen.

Kiitos väitöskirjani käsikirjoituksen esitarkastajille Helsingin yliopiston etnisten suhteiden professori Suvi Keskiselle ja Jyväskylän yliopiston kulttuuripolitiikan professori Miikka Pyykköselle. Sain teiltä arvokasta palautetta ja korjausehdotuksia,

jotka pyrin parhaalla mahdollisella tavalla huomioimaan työni loppuun saattamisessa. Kiitos Miikka Pyykköselle myös lupautumisesta vastaväittäjäkseni.

Erityiskiitos artikkeleiden kanssakirjoittajat tutkija Päivi Magga, arktisen ja pohjoisen historian yliopistonlehtori Ritva Kylli ja sosiologian professori Jarno Valkonen. Ei ole sattumaa, että olen päätenyt kirjoittamaan artikkeleita juuri teidän kanssanne. Jarno, olet uskonut tekemiseeni ja nähnyt, miten milloinkin motivoida minua parhaiten. Olet pyydettyessä ollut valmis lukemaan tekstejäni ja tarkkanäköisiin kommentteihisi on voinut aina luottaa niin myös tämän yhteenvedon osalta. Lämpimät kiitokseni. Päivi, kiitos että olen saanut hämmästellä maailman menoa yhdessä myös tekstin muodossa. Kiitos myös ystävydestä ja tuesta kaikessa siinä, mitä tänä aikana on tullut vastaan. Ritva, kiitos että sain tutustua kirjoittamisen kautta ammattitaitoosi. Kiitos myös kaikille artikkeleideni toimitusprosesseihin osallistuneille.

Kollegani tutkijatohtorit Áile Aikio ja Anne-Maria Magga, ilman teitä tällä väitöskirjapolulla olisi ollut yksinäistä vaeltaa. Mikä onni on ollut saada jakaa väitöskirjaprosessin ilot ja surut taitavien tutkijoiden kanssa, jotka jakavat kiinnostuksen saamelaisien tulevaisuuksien rakentamiseen. Anne-Mariaa kiitän erityisesti keskusteluista tutkimusasetelmaa hahmottaessani ja Áilea kaikesta konkreettisesta avusta tutkimusprojektia päätellessäni. Tutkijan urani alusta haluan kiittää myös kollegoitani Piia Nuorgamia saamelaiseen yhteiskuntaan liittyvistä keskusteluista ja Sari Niemisaloa historiallisen tiedon luonteeseen liittyvistä keskusteluista.

Pohjoisen politiikan ja hallinnan professori Laura Junka-Aikio suostutteli minut pikkulapsiarjen keskeltä tutkimuksen tekoon ja omalla esimerkillään inspiroi, mutta myös opetti antamaan arvoa omalle tekemiselle ja tietopohjalle. Kiitos Laura! Alkuperäiskansatutkimuksen professori Rauna Kuokkanen vinkkasi minulle oleellista luettavaa maailmalta ja näki tutkimuksessani potentiaalia. *Giitu Rauna! Goahtejoddi-beaddji Jon-Marcus Kuhmunen, mu hoavda Sámi Allaskuvllas, giitu luohttámušas bargat ja birget sámegilli dorvvolaš ja liegga bargobirrasis váttis dáálkekiid čáda.*¹ Marja Helander, Sigga-Marja Magga, Mikkâl Morottaja, Stina Roos ja Ailu Valle *giitu, takká* yhteistyöstä *Árbi*-hankkeessa.

Ystävääni Pauliina Feodoroffia tahdon kiittää huolehtivasta ja ohjaavasta otteesta kirjoitusprosessissa silloin, kun olen sitä eniten tarvinnut. Erityisen ratkaisevaa oli muuntautua hankisääskeksi, jonka tarkoituksena on ennemminkin osoittaa oleellisia seikkoja kuin kantaa niitä harteillaan. *Spä'sseb* kommentteista tähän työhön sekä niistä pohdinnoista, joita olemme jakaneet itsemäärämisen toteuttamisen käytännöissä.

Niin monista asioista voisin kiittää ystävääni Tiina Sanila-Aikiota, mutta tässä yhteydessä kiitän lukuisista oikoluvuista niin artikkelien kuin yhteenvedon aikai-

¹ Dekaanin, Jon-Marcus Kuhmunen, esihenkilöni Saamelaisessa korkeakoulussa, kiitos luottamuksesta työskennellä ja pärjätä saameksi. Kiitos turvallisesta ja lämpimästä työympäristöstä haastavina aikoina.

semman version osalta. *Spässeb* myös terävistä huomioista ja kysymyksistä, jotka ovat aina tarkentaneet tekstiäni. Saamenkielisiin käsitteisiin ja kieleen liittyvistä pohdintoista kiitän Áilen ja Tiinan lisäksi Elli-Marja Hettaa, Anna Näkkäljärvi-Länsmania sekä Ailu Vallea, joka on kääntänyt myös työni tiivistelmän pohjoissaameksi. Kiitos englanniksi tiivistelmän kääntäneelle Sari Kokkolalle, jonka rautainen ammattitaito näkyy myös englanninkielisissä artikkeleissani. *Giittán Elle-Hánsa go ožžon lobi geavahit fiinna Formalisering-dáiddaduoji bearpmá govuheapmin dáiddára ávvoja-gi*². Kiitos Aino Soiniselle kannen taitosta ja visuaalisesta näkemyksestä. Kiitos Armi Tervaniemelle avusta teknisissä haasteissa. Suuret kiitokset väitöskirjatutkija Maria Annukka Jakkulalle työni lopullisesta kielentarkastuksesta.

Lapin yliopiston rehtoria Antti Syväjärveä tahdon kiittää Inariin perustetusta saamentutkimuksen toimitilasta; nyt työt eivät enää kokoaikaisesti asu kotonani. Paljon kiitoksia myös työyhteisölleni yhteiskuntatieteiden tiedekunnassa, erityisesti politiikkatieteiden ja sosiologian oppiaineissa. Lisäksi haluan kiittää seuraavia henkilöitä jostakin kommentista tai eleestä, joka on ollut juuri tämän työn kannalta minulle merkityksellinen: Aino Alakorva, Sunniva Engh, Ivar Bjørklund, Anni-Siiri Länsman, Tuula-Maija Magga-Hetta, Eeva-Kristiina Nylander, Kaisa Raitio, Petri Ruuska, Audra Simpson, Peter Stadius ja Teivo Teivainen.

Kiitos ystäväilleni kaikesta tuesta. Erityisesti haluan kiittää Saana Hietasta, Sari Niemisaloa, Mari Viinikaista ja Birgitta Vinkkaa siitä, että pääkampuksella Rovaniemellä käynti ei ole tuntunut pelkästään työltä. Sen lisäksi, että olette tarjonneet usein katon pääni päälle, olette tarjonneet lisähappea, iloa ja naurua, uusia oivalluksia ja näkökulmia.

Sukuni Vuotsossa, te, joiden kanssa olen saanut varttua ja kasvaa, enot, tädit, serkut perheineen. Rakkaat veljeni vaimoineen, loistavat *siessálit*. Kiitos teille kaikille, kun olette, teette ja toimitte – ilman teitä tämä kaikki olisi vain sanahelinää.

Kiitos lasteni isälle perheineen kasvatusvastuun jakamisesta myötä- ja vastoinkäymisissä. Kiitos äidilleni hyvästä sydämeestäsi, sitkeydestä ja arjen oivalluksista. Kiitos edesmenneelle isälleni, kun johdatit isojen kysymysten äärelle ja uskalsit ajatella toisin – se oli enemmän kuin sata jänistä. Ja lopuksi kiitokseni kaikista tärkeimmille Sulolle, Niilekselle ja Ksenjalle. Tämä työ on omistettu teille.

2 Elle-Hánsaa, Hans-Ragnar Mathiesenia (Keviselie) kiitän luvasta käyttää upeaa Formalisering-teosta kannen kuvituksena taitelijan juhlavuonna.

Osajulkaisuluettelo

Väitöskirjan yhteenveto-osa perustuu seuraaviin alkuperäisjulkaisuihin, joihin viitataan tekstissä roomalaisilla numeroilla I–IV

Osatutkimus I

Tervaniemi, Saara & Päivi Magga (2019). Belonging to Sápmi: Sámi Conceptions of home and home region. Teoksessa Hylland Eriksen T., Valkonen S. & Valkonen J. (toim.) *Knowing from the Indigenous North*. Abingdon: Routledge. pp. 85–90.

Osatutkimus II

Alakorva, Saara, Ritva Kylli & Jarno Valkonen (2022). From History to Herstory of Sámi World: Proposing feminist approach to the settlement history of Finnish Lapland. Teoksessa Valkonen S., Aikio Á., Alakorva S. & Magga S-M. (toim.) *The Sámi World*. Abingdon: Routledge. pp. 100–114.

Osatutkimus III

Alakorva, Saara (2022). History of the Sámi flag(s): from the revolutionary sign to the institutional symbol. Teoksessa Valkonen S., Aikio Á., Alakorva S. & Magga S-M. (toim.) *The Sámi World*. Abingdon: Routledge. pp. 276–293.

Osatutkimus IV

Alakorva, Saara (tulossa 2025). Entangled histories of the Sámi and the Nordic nations: Colonial legacies of the Sámi national narratives. Teoksessa Graeger N., Hemstad R., Needergaard P., Stadius P. (toim.) *Handbook of Nordic Cooperation*. Edward Elgar Publishing.

Artikkelien I–IV käyttöön väitöskirjan osajulkaisuina on saatu kustantajien lupa.

Sisällysluettelo

TIIVISTELMÄ	3
ČOAHKKÁIGEASSU	6
ABSTRACT	9
Alkusanat	12
Osajulkaisuluettelo	16
Sisällys	17
1. Johdanto	19
2. Nationalismitutkimus luonnollistuneen kansa/kunta -käsityksen purkajana	33
2.1. Transnationaalinen kansa/kunta-käsitteen länsikeskeisyys	36
2.2. Kansojen välinen hierarkia	38
3. Tiede ihmisryhmien välisten hierarkioiden ylläpitäjänä	44
3.1. Lappologia ja katoavan kansan tutkimus	45
3.2. Tulevaisuuden modernit kansat	48
4. Alkuperäiskansojen olemassaolon politiikka	52
4.1. Alkuperäiskansat kansallisvaltioiden käänteisenä projektiona	55
4.2. Eri tavalla kuvitellut alkuperäiskansat	59
5. Saamen kansakerronnan historiakulttuuri	65
5.1. Moderniksi kansaksi järjestäytyminen – uusi saamelainen luomiskertomus	69
5.2. Modernin Saamen kansan institutionaalinen perintö ja sen tutkiminen	80
5.3. Saamentutkimus saamelaisen kansaisuuden jäljillä	83
5.4. Kansan analyttinen tarkastelu saamentutkimuksessa	87
6. Saamelaisen kansatyön ja -ajattelun jäljille dekoloniaalisin tutkimusmenetelmin	92
6.1. Tutkimustehtävä, menetelmät ja aineisto	94
6.2. Tutkijapositio	100
6.3. Tutkimuksen eettisyys ja yhteisöllinen näkökulma	102

7. Osatutkimusten esittely	107
7.1. Julkaisu I: Belonging to Sápmi – Sámi conceptions of home and home region.....	108
7.2. Julkaisu II: From History to Herstory of the Sámi World: Proposing a feminist approach to the settlement history of Finnish Lapland.....	109
7.3. Julkaisu III: The Sámi flag(s): From a revolutionary sign to an institutional symbol.....	110
7.4. Julkaisu IV: Entangled histories of the Sámi and the Nordic nations: Colonial legacies of the Sámi national narratives.....	111
7.5. Yhteenveto osatutkimusten tuloksista.....	112
8. Johtopäätökset	120
Lähteet	128
Osatutkimukset	154
Osatutkimus I.....	144
Osatutkimus II.....	161
Osatutkimus III.....	177
Osatutkimus IV.....	196

1. Johdanto

Saamelaisille valittiin vuonna 2022 Ruotsin Jällivaarassa järjestetyssä 22. saamelaiskonferenssissa uusi kansallissymboli tai pikemminkin kansansymboli: *álbmotluohti* eli kansanluohti tai -joiku¹. Kansanjoiun aseman sai Nils-Aslak Valkeapään Saamenmaan tuntureita kuvaava *Sámi eatnan duoddariid* -joiku, josta on vuosikymmenten saatossa tullut saamelaisten keskuudessa yksi suosituimmista ja tunnetuimmista joiuista.² Samalla tämä oli ensimmäinen kerta, kun kansansymbolin asema annettiin selkeästi saamelaislähtöiselle kulttuuriselle ilmaisu muodolle.

Alun perin ideaan kansanjoiun valitsemisesta ei kuitenkaan suhtauduttu täysin kriittikittömästi: kun asia ensimmäistä kertaa nostettiin poliittiselle agendalle Trondheimin 21. saamelaiskonferenssissa vuonna 2017, konferenssisalissa kysyttiin, onko kansanjoiun valinta saamelainen vai paremminkin nationalistinen eli kansallisvaltioille ominainen tapa toimia. Toisaalta pohdittiin, sopiiko joikuperinteeseen valita yksi joiku kansanjoiuksi eri saamelaisalueiden musiikkiperinteiden erotessa merkittävästi toisistaan, ja näin ollen olisi valittava, minkä saamelaisryhmän musiikkityyliä kansanjoiun tulisi mukailla. Entä olisiko useamman joiun valinta, tai useamman saamen kielen käyttö kansanjoiussa vastoin ”saamelaiset ovat yksi kansa” -ajatusta? Ylipäänsä pohdittiin, mitä merkitystä olisi jälleen yhden kansansymbolin valinnalla, sillä olihan jo aiemmin valittu saamelaisten kansanpäivä (6. helmikuuta), kansallislaulu (*Sámi soga lávlla*, Saamen suvun laulu), sekä Saamen lippu³ ja sille 12 liputuspäivää. Ironisesti harmiteltiin myös sitä, etteivät naapurikansat osaa joikata, sillä henkilöjoikuperinteessä kukaan ei joikaa itseään vaan joku muu joikaa sinut.⁴

Alkuperäiskansat maailmanlaajuisesti ovat hakeneet tunnustusta kansoina, joilla on oikeus itsemääräämiseen kansainvälisen oikeuden mukaisesti. Osoittaakseen kansakuntaisuuttaan monet niistä ovat – saamelaisten tavoin – ottaneet käyttöön globaalisti tunnistettavia kansallisia symboleita, vakiintuneita tapoja representoida

1 Käsitteellisistä valinnoista tarkemmin tämän luvun lopussa.

2 Nils-Aslak Valkeapää levytti joiun ensimmäistä kertaa vuonna 1978 ja teki siihen uuden sanoituksen Suomen Saamelaiskäräjien avajaisiin, jotka järjestettiin vuonna 1996. Kansanjoiun sanoitukseksi valittiin tämä myöhemmin tehty pohjoissaamenkielinen versio, joka on sittemmin käännetty myös muille saamen kielille. Saamen kieliä on yhteensä yhdeksän, joista kolmea puhutaan Suomessa (inarinsaame, koltansaame ja pohjoissaame).

3 Sana *Sápmi* tarkoittaa toisaalta saamelaisaluetta (Saamenmaata) ja toisaalta alueen ihmisiä, eli saamelaisia. Kirjoitan ilmaukset Saamen lippu ja Saamen kansa isolla alkukirjaimella korostaakseni niiden yhteyttä yllirajaiseen Saamenmaahan.

4 Saara Alakorvan muistiinpanot Trondheimissa vuonna 2017 järjestetystä 21. saamelaiskonferenssista.

kansaa. Kansaa ja kansakuntaa voidaan pitää yleismaailmallisena ilmiönä tai ideana, joka on levinnyt ympäri maailmaa, ja jota ilman yhteiskunnallista todellisuutta on vaikea hahmottaa. Toisin sanoen, vaikka yhdistämme jonkin kansan juuri tiettyyn paikkaan tai alueeseen, ymmärrys kansojen ja kansakuntien olemassaolosta on transnationaali kulttuurinen muoto (ks. Appadurai ja Breckenridge 1988), eli joka puolelle maailmaa on levinnyt samankaltainen käsitys kansoista ja kansakunnista. Kansallissymboleiden toimivuus perustuu samaan kaksinaisuusuteen: ne saavat sekä paikallisia että yleismaailmallisia merkityksiä. Thomas Hylland Eriksen (2007) kuitenkin huomauttaa, että esimerkiksi kansallisiin lippuihin suhtaudutaan usein turhan itsestäänselvästi, vaikka jokaisen lipun historia on erilainen. Liput herättävät erilaisia tunnereaktioita ja niihin liitetään sisällöllisesti erityyppisiä tulkintoja. Jokainen lippu kertoo siksi omalla tavallaan kuvitelluista yhteisöistä (mt.).

Saamelaiset ovat globaalisti tunnustettu, neljän valtion alueella asuva monikielinen ja -kulttuurinen alkuperäiskansa, jolla on sekä ylijäisiä että valtioiden sisäisiä, niin saamelais- kuin valtiolähtöisiäkin poliittisia perinteitä ja instituutioita. Saamelaisen poliittisessa historiassa on vaiheita, joissa on selkeästi otettu vaikutteita länsikeskeisen⁵ poliittisen ajattelun ja toiminnan perinteistä. Näin saamelaisista kansansymboleista on tullut yksi institutionalisoitunut tapa ilmentää saamelaisen olevan yksi kansa neljän valtion alueella. Saamelaisen oma poliittinen ajattelu sekä omat poliittiset ja sosiaaliset instituutiot ja tavat osoittaa kuulumista, sekä toisaalta tavat tehdä rajanvetoja suhteessa muihin ryhmiin ja maantieteellisiin alueisiin, ovat voineet osittain integroitua prosesseihin, joissa saamelaisen kansallinen itsetietoisuus on kehittynyt.

Johdannon alun esimerkki kansanjoion valintaan liittyvistä keskusteluista sisältää monia ulottuvuuksia ja perustavia kysymyksiä, jotka ovat johdatelleet minua pohtimaan saamelaisen poliittista ajattelua ja toimintaa kansan viitekehyksessä. Mitä ovat saamelaiset tavat kuvitella Saamen kansa, kertoa siitä ja sen olemassaolon perustasta? Tutkimuksessani tarkastelen saamelaista kansa-ajattelua ja kansatyötä sekä niihin sisältyviä poliittisia visioita, ristiriitoja ja muutoksia. Tarkoitan saamelaisella kansa-ajattelulla saamelaista kansaisuutta ilmentävää ja rakentavaa poliittista ajattelua, jossa yhdistyy sekä saamelaisen omia kuulumisen perinteitä että transnationaaleja kansan käsitteellistämisen, representoinnin ja kansan toimimisen tapoja. Saamelaiseksi kansatyöksi kutsun poliittista toimintaa, jolla on tietoisesti pyritty haastamaan kansallisvaltioiden yksinomaista ja kiistattomalta näyttäytyvää valtapositiota alueella, haettu tunnustusta kansana kansojen joukossa sekä tehty näkyväksi saamelaisen olemassaoloa ja asemaa alueella ottamalla vai-

5 Käytän tässä tutkimuksessa käsitettä 'länsikeskeinen' käsitteen 'länsimainen' sijaan, koska tarkoitukseni on kiinnittää huomiota poliittisen ajattelun perinteeseen, joka on kehittynyt läntisen ja erityisesti eurooppalaisen arvopohjan mukaisesti, mutta se ei ole tapahtunut pelkästään länsimaissa vaan myös niiden ulkopuolella vieraaseen ja toiseuteen peilaten.

kutteita transnationaaleista tavoista representoida kansaa. Tutkimuksessani pyrin tekemään edellä mainittuja prosesseja näkyviksi ja ymmärrettäviksi sekä pohdin, mitä kolonialistisia käytäntöjä ja rakenteita ja ajattelutapoja ja niitä vastustavaa ja purkavaa anti- ja dekoloniaalista perintöä saamelainen kansatyö ja -ajattelu kantavat mukanaan.⁶ Monenlaisia eri aikakausille sijoittuvia arkistoaineistoja hyödyntäen tarkastelen, miten saamelaiset ovat hakeneet tunnustusta kansana kansojen joukossa, ja miten Saamen kansaa on sovitettu muotteihin, jotka ovat vakiinnuttaneet asemaansa kansallisina instituutioina ympäri maailmaa. Lisäksi pohdin, miten nämä kansaisuuden prosessit sopivat yhteen saamelaisten omien tilallisten jäsenysten ja kuulumista osoittavien tapojen kanssa. Pohdinnassani hyödynnän omaa tutkijapositioniani saamelaisena.

Erilaisten poliittisten prosessien sekä tieteellisten keskustelujen myötävaikutuksella on ajan saatossa kehittynyt tietynlainen tapa selittää, kertoa ja ilmaista, miten saamelaisista on tullut kansa, ja mitä historiallisia tapahtumia ja prosesseja siihen liittyy. Kyse on siis omanlaisesta saamen kansakerronnan historiakulttuurista. Tämä on erillinen saamelaisten varhaisempaa alkuperää olevasta luomiskertomuksesta, jonka mukaan maailmankaikkeus on luotu porosta, ja poro on lahja auringolta saamelaisille, jotka ymmärtävät itsensä auringon lapsiksi (ks. Magga 2024, 49, 187). Luomiskertomukset ovat alkuperäiskansojen omia tapoja jäsentää maailmaa ja paikkaansa siinä suhteessa muihin oleviin ja luonnonympäristöön (ks. Simpson 2017; Stark 2012). Saamen kansakerronnan historiakulttuurissa korostuu saamelaisten järjestäytyminen yhdeksi moderniksi kansaksi ja alkuperäiskansaksi, mistä kansansymboleiden käyttöönoton katsotaan olevan osoitus (ks. esim. Bjørklund 2000; Lehtola 1995; Stordahl 1996). Ehdotan tutkimuksessani saamen kansakerronnan historiakulttuurin tulkittamista saamelaisten uudeksi luomiskertomukseksi, jolla selitetään saamelaisten järjestäytymistä moderniksi kansaksi ja alkuperäiskansaksi. Samalla se osaltaan perustelee saamelaisten olemassaoloa tässä ajassa ja paikantumista suhteessa muihin kansoihin.

Tutkimuksessani lähestyn saamelaista kansa-ajattelua ja -työtä materiaalisten ilmentymien kautta. Näitä ovat alueelliset representaatiot, poliittiset instituutiot ja kansalliset symbolit, jotka tekevät muuten abstraktin ajatuksen kansasta yksittäiselle ihmiselle helpommin lähestyttäväksi. Geneviève Zubrzycki (2020, 5, käännös SA) kuvaa: ”Yksilöt kokevat historiallisia narratiiveja ja kansallisia myyttejä visuaalisten esitysten ja materiaalisten ilmentymien kautta, kuten myös rakennetun ympäristön,

6 Tässä tutkimuksessa käytän pääsääntöisesti termejä *kolonialismi* ja *kolonialistinen*, jotka ovat monimerkityksellisempiä kuin *kolonisaatio* ja *koloniaalinen*. Jälkimmäiset voivat rajautua tarkoittamaan ainoastaan historiallisia tapahtumia. Dekolonialismin osalta käytän suomen kielessä vakiintuneempia ilmauksia *dekolonisaatio* ja *dekoloniaalinen*. Näillä viitataan siirtomaavallan purkamisen ohella laajemmin kolonialististen valtasuhteiden aktiiviseen purkamiseen sekä alkuperäiskansojen omien yhteiskuntien uudelleenrakentamiseen. Termit *antikolonialismi* ja *antikoloniaalisuus* viittaavat kolonialismia vastustaviin tekoihin erityisesti silloin, kun niitä on aikalaiskontekstissa kuvattu näillä käsitteillä.

esimerkiksi arkkitehtuurin, monumenttien ja maiseman kautta”. Kansan aineelliset muodot eivät pelkästään ilmennä kansallista ajattelua, vaan ne myös uudelleentuotavat sitä (mt.). Tarkastelemalla saamelaisen kansatyön materiaalisia ilmentymiä sekä sitä, millaista poliittista ajattelua niillä tuotetaan tai puretaan, voi lähestyä kansa-ajatteluun sisältyviä ja kiinnittyviä poliittisia visioita, ristiriitoja ja muutoksia (vrt. Zubrzycki 2011). Näin on mahdollista tavoittaa saamelaisen kansa-ajattelun ja -työn syvempiä merkityksiä. Materiaalisten ilmentymien kautta saamelainen kansa tulee aistein havaittavaksi ja kuuluminen siihen osaltaan mahdolliseksi. Koska pystymme antamaan maisemalle tai musiikille kansallisia merkityksiä, voi olla myös mahdollista, että jokin sävel ei kuulosta tarpeeksi saamelaiselta, kuten saamelaisten kansallislaulusta on todettu (ks. Lehtola 2002; Lehtola ja Länsman 2012). *Sámi soga lavlla:n* ei koettu sopivan saamelaisten ”kansalliseen soundtrackiin” (kansallisesta soundtrackista ks. esim. Biddle ja Knights 2007), ja siksi nähtiin tarpeellisena valita Saamen kansalle yhteinen joiku.

Tutkimukseni koostuu neljästä osatutkimuksesta (tutkimusartikkelit I–IV) sekä yhteenvedosta, jossa esittelen tutkimuksen teoreettisen viitekehysten, jota vasten peilaan osatutkimusten tuloksia vetäen yhteen tutkimuksen laajemmat johtopäätökset. Kaikki artikkelit ovat englanninkielisiä, yhteenveto-osio on suomenkielinen ja siitä on tehty myös pohjoissaamenkielinen ja englanninkielinen tiivistelmä. Tutkimukseni sijoittuu osaksi yhteiskuntatieteellisen saamentutkimuksen ja alkuperäiskansatutkimuksen sekä nationalismitutkimuksen keskusteluja. Nationalismitutkimuksessa on peräänkuulutettu valtion rajat ylittävistä kansallisista projekteista syvempää poikkitieteellistä analyysia, joka huomioisi syvällisemmin erilaiset historialliset kontekstit ja paikalliset kielet (Mylonas ja Tudor 2021). Saamelaisnäkökulmasta tehty, lähtökohtaisesti monitieteinen tutkimus ylijarjaisesta Saamen kansasta, keskeisessä roolissaan myös saamenkieliset arkistoaineistot ja käsitteet, yhdistää nämä kaikki ulottuvuudet.

Teorian tasolla tutkimukseni tarkoituksena on purkaa saamelaisen kansakerronnan historiakulttuuria ja laajemmin sellaista poliittista ajattelua, jolla on oikeutettu erityisesti kansallisvaltioiden valtaa ja näin marginalisoitu alkuperäiskansoja. Tarkoitukseni on välttää ennalta asetettuja määreitä sille, mitä kansalla ja kansakunnalla tarkoitetaan, ja siksi myös nostaa esiin huomiota, jotka poikkeavat totutuista tavoista puhua saamelaisista kansana. Tarkastelen, mitä kansana oleminen nimenomaan saamelaisten maailmassa tarkoittaa, ja miksi ymmärryksen laajentuminen siitä mitä kansana oleminen tarkoittaa, tai voisi tarkoittaa, on tärkeää alkuperäiskansanäkökulmasta. Pohdin myös, miten saamelaisen kansan materiaaliset ilmentymät haastavat saamelaista kansakerronnan historiakulttuuria. Osoitan tutkimuksessani tarpeen tarkastella laajempia poliittisia ilmiöitä saamelaisten omista lähtökohdista käsin. Samalla arvioin, mitä uusia näkökulmia saamelaisen kansa-ajattelun ja sen materiaalisten ilmentymien kautta voi nostaa alkuperäiskansojen kansaisuudesta tai kansakuntaisuudesta käytäviin keskusteluihin.

Osatutkimuksessa I olen kiinnostunut *Sápmista* eli ylijaraisesta Saamenmaasta vastanarratiivina valtioiden yksinomaiselle vallalle määrittää alueita omakseen sekä saamelaisten omista tavoista hahmottaa, asuttaa ja osoittaa kuulumista alueelle. Pohdin, miten saamelaisten omat tilalliset jäsenyykset suhteutuvat saamelaisen kansakerronnan historiakulttuuriin ja transnationaalien kansa/kunnan käsitykseen. Osatutkimuksessa II tarkastelen, miten valtioiden kansalliset projektit ovat pyrkineet ohittamaan saamelaisten asumisen alueella sekä miten tämä kolonialistinen ja patriarkaallinen historia voi edelleen nykyajassa vaikuttaa saamelaisten itsemääräämisestä käytäviin keskusteluihin. Osatutkimuksessa III puran saamelaista kansatyötä eli tarkastelen saamelaisten kansansymboleiden, erityisesti Saamen lipun valintaan johtaneita historiallisia kehityskulkuja sekä saamelaisten poliittista institutionalisointumista tältä osin. Osatutkimuksessa IV tarkastelen Pohjoismaista saamelaisneuvostoa kansatyön alulle panijana ja moderooijana sekä kiinnitän huomiota kansaisuuden prosessin transnationaaleihin ulottuvuuksiin – eli myös muihin kuin saamelaisiin toimijoina. Lisäksi teen käsitehistoriallisen avauksen saamenkielisiin kansaa vastaaviin käsitteisiin, eli tarkastelen miten kansaa kuvaavat käsitteet ovat tulleet saamen kieleen ja missä merkityksessä.

Alkuperäiskansanäkökulma kansalähtöisen poliittisen ajattelun ja toiminnan tutkimiseen

Kriittisessä alkuperäiskansatutkimuksessa on kyseenalaistettu länsikeskeisen nationalismitutkimuksen selitysvoimaa alkuperäiskansojen kansakuntaisuudesta. Alkuperäiskansatutkimus on kiinnittänyt huomiota ulkoapäin tuotuihin määreisiin ja valtarakenteisiin sekä siihen, miten ne ovat vaikuttaneet ja vaikuttavat edelleen alkuperäiskansoihin. (ks. esim. Andersen 2015; Simpson 2014.) Alkuperäiskansojen kansakuntaisuutta ei historiallisesti ottaen ole nähty yhtä kehittyneeksi kuin modernien kansakuntien. Idea kansoista sekä niiden oikeuksista ja velvollisuuksista on rakentunut hierarkkisen ihmiskuvan pohjalle eli suhteessa käsitykseen joistakin kansoista kehittyneempinä kuin toiset, jolloin niillä nähdään olevan paitsi oikeus myös velvollisuus laajentaa hallintaansa yli muiden ryhmien. Näin ollen kansan käsite ei ole erillinen rodun ja heimon käsitteistä eikä sittemmin aiempia korvaamaan yleistyneestä etnisyyden käsitteestä. Samaan jatkumoon sijoittuu myös alkuperäiskansan käsite, jonka määrittelyä on tehty suhteessa kansallisvaltioihin. Alkuperäiskansojen asema on tunnustettu kansainvälisoikeudellisesti sillä ehdolla, että se ei uhkaa nykyisiä valtionrajoja. Tämän vuoksi sitä on kuvattu rauhanomaiseksi ja demokraattiseksi tavaksi pyrkiä muutokseen (ks. esim. Minde 2008). Ymmärrys eri käsitteiden sisällöistä ja paikantumisesta toisiinsa on osaltaan vaikuttanut siihen, miten alkuperäiskansoiksi kategorisoidut kansat ovat tulleet nähdyksi ”kansojen välisessä perheessä” (ks. Malkki 2012, tarkemmin luku 2), ja millaiseksi niiden itsetietoisuus ja poliittinen toiminta kansana ovat muodostuneet.

Kansalähtöisen poliittisen ajattelun ja toiminnan tutkiminen alkuperäiskansanäkökulmasta on tärkeää. Ensinnäkin siksi, että näin luodaan ymmärrystä, millaisella poliittisella ajattelulla on oikeutettu alkuperäiskansojen alueiden haltuunottoa, ja miten alkuperäiskansat on pyritty joko rodullistamisella ulossulkemaan valtiollisen kansakunnan viitekehyksestä, tai toisaalta assimiloimaan ne osaksi valtiollista kansakuntaa. Toiseksi, saamelaisen kansa-ajattelun ja -työn analyysi on tarpeellista myös sen mahdollisuudessa muodostaa tarkempi ja syvällisempi käsitys alkuperäiskansojen poliittisesta järjestäytymisestä ja pyrkimyksestä tulla tunnustetuksi kansana kansojen joukossa. Näin voidaan hahmottaa, miten ajatus alkuperäiskansojen itsemääräämisestä yhtä aikaa sekä kiinnittyy kansalliseen ajatteluun että haastaa sitä.

Transnationaali kansa/kunnan käsitys ja yhteneväiset kansa/kunnan esittämisen tavat voivat myös luoda mielikuvaa nationalistisesta saamelaispolitiikasta, joka yhden kansan nimissä puhumisen ohella ilmenisi käytännön tasolla ylhäältä päin johdettuna strategisena kansan rakentamisena. Ne voivat myös suunnata korostetusti huomion poliittisen järjestäytymisen osalta pelkästään saamelaistoimijoihin tai ohjata tekemään rinnastuksia saamelaisten poliittisen toiminnan ja valtiokansojen kehitysvaiheiden välillä vaikeivät saamelaiset ole koskaan pyrkineet valtionmuodostukseen (saamelaisten alueellisista tavoitteista ks. Helander 1994; Rantala ja Lehtola 2011). Saamelaisten poliittista toimintaa kansan viitekehyksessä on kuitenkin tutkittu poikkeuksellisen vähän, joten tietoa esimerkiksi siitä, mihin saamelaisen kansansymbolien valinnalla on pyritty, ei ole kovin paljon.

Sanna Valkonen on vuonna 2009 julkaistussa väitöskirjassaan *Poliittinen saamelaisuus* sen sijaan tuonut esiin, millaisten prosessien ja erontekojen kautta puhuminen saamelaisista yhtenä kansana on tullut mahdolliseksi, ja kuinka alkuperäiskansadiskurssiin siirtyminen on merkittävällä tavalla vaikuttanut saamelaisen kansaisuuden muotoutumiseen. Valkonen (mt.) tarkastelee kansan muodostumista diskursiivisten ja etnopolitiittisten käytäntöjen kautta. Nämä tuottavat tietynlaista, usein ykseytenä rakentuvaa todellisuutta ja toimijuutta ja voivat näin myös rajoittaa muunlaisia mahdollisuuksia toimia ja nähdä todellisuus. Kansa ei ole koskaan ykseys, vaan sen moninaisia merkityksiä haastetaan jatkuvasti eri suunnilta – myös sisältä päin (ks. Foster 1995; Valkonen 2009). Tutkimukseni voidaan katsoa jatkavan Valkosen osoittamalla tiellä pureutuen Saamen kansan genealologiaan, pyrkimyksenä tarkastella kriittisesti saamelaista historiaa kansan viitekehyksessä. Tarkoitukseni on problematisoida sellaisia vakiintuneita tulkintoja saamelaisista kansana, jotka näyttäisivät perustuvan eurooppalaisessa nationalismitutkimuksessa luotuihin teoreettisiin ja monella tapaa arkipäiväistyneisiin käsityksiin kansana olemisesta. Tavoitteenani on avata uusia näkökulmia saamelaisen kansatyön tulkitsemiseen. Tämä voi kenties luoda saamelaisinstituutioille uudenlaisia poliittisiä näkymiä ja horisontteja yhtenä kansana toimimiseen ja asemoitumiseen tavalla, jossa saamelaisten omat poliittiset perinteet huomioidaan paremmin.

Kansojen oikeus itsemäärämiseen

Itsemääräminen on sisäänrakennettu ajatus kansa- ja kansakunta-ajattelussa, ja se eroaa suverenisuuden käsitteestä, joka viittaa yleensä valtion ehdottomaan valtaan tietyllä alueella. Jotkut alkuperäiskansat ovat jo historiallisesti tunnustettu suvereenina kansoina, joiden kanssa on neuvoteltu sopimuksia, ja jotka toimivat perustana alkuperäiskansan ja valtion nykyisille suhteille. Jotkut alkuperäiskansat voivat myös vaatia vahvempaa autonomista asemaa, joka on lähempänä alueellista suvereniteettia (ks. Kuokkanen 2025; Tsosie 2006). Suverenisuus viittaa vahvempaan tunnustettuun toimivaltaan alkuperäiskansan maa-alueella. Itsemääräminen voi viitata enemmän pyrkimykseen hallita omia asioitaan sekä edistää poliittisia tavoitteitaan omat arvot ja perinteet huomioiden (Kuokkanen 2025). Itsemäärämisen ja suverenisuuden käsitteitä voidaan joskus käyttää alkuperäiskansakontekstissa myös toistensa synonyymeina. Näin on esimerkiksi silloin, jos alkuperäiskansa ei tavoittele ehdotonta alueellista valtaa, mutta ei myöskään halua painottaa itsemäärämiseen oleellisesti linkittyvää kansainvälisoikeudellista ulottuvuutta.

Saamelaispolitiikassa on painotettu alkuperäiskansojen oikeudellisen aseman vahvistamista osana valtioiden välistä, sopimuksiin perustuvaa kansainvälistä järjestelmää, ja siksi keskityn tutkimuksessani itsemäärämisen periaatteeseen. Tämä ei poissulje saamelaisten aseman tarkastelua myös suverenisuuden toteutumisen näkökulmasta, tai sitä etteivätkö valtiot olisi historiallisesti tunnustaneet saamelaisia suvereenina kansana: Ruotsin ja Tanska-Norjan väliseen Strömstadin sopimukseen sisältyvää lisäpöytäkirjaa, *Lappkodicillia*, pidetään esimerkkinä siitä, kuinka historialliset pohjoismaiset valtiot tunnustivat saamelaisten kansakuntaisuuden jo vuonna 1751, puhuttiinhan siinä saamelaisista kansana (*den lappiske nationens konservation*) ja sopimuksella turvattiin monia saamelaisten kollektiivisia oikeuksia, joiden toteumista valtioiden rajanvedoilla ei haluttu estää (ks. esim. Lehtola 1997a, 36; Kuokkanen 2019, 78; Valkonen 2009, 62). Vaikka kansakunnan (*nation*) käsitteellä ei tuolloin ollut täysin samaa merkityssisältöä kuin nykyisin, saamelaisista käytettiin samaa käsitettä kuin valtiokansat käyttivät itsestään (ks. Eriksson 1997, 85). Myös kolttasaamelaisten *Gramota*-arkistoa (*kreäppast*) voisi tulkita suverenisuuden ja näin kansakuntaisuuden tunnustamisen näkökulmasta. Sen vanhin asiakirja, jossa Venäjän keisari tunnustaa kolttasaamelaisten oikeudet laidunmaihin ja kalavesiin, on vuodelta 1601 ja nuorin vuodelta 1775 (ks. Tanhua 2020).

Kansojen itsemäärämisoikeudella tarkoitetaan yleisesti kansan (*people / peoples*) oikeutta päättää omasta asemasta ja tulevaisuudesta sekä kehittää omaa yhteiskuntaa; toisin sanoen oikeutta olla olemassa. Kansojen itsemäärämisoikeudesta on kehittynyt kansainvälisoikeudellinen periaate, jonka toteutumista valvoo valtioiden väliseen yhteistyöhön perustuva kansainvälinen järjestelmä – enemmän tai vähemmän onnistuneesti. Alkuperäiskansojen itsemääräminen kansainvälisoikeudellisenä periaatteena on sisällöltään moninainen ja mahdollistaa erilaisia hallintomuotoja ilman valtioiden rajojen haastamista (Iverson ym. 2007). Itsemäärämisen käsite

itsessään ei tarjoa yhdenmukaista ratkaisua sille, mitä itsemäärääminen eri kansoille tarkoittaa tai etenkin sille, mitä se eri alkuperäiskansoille tarkoittaa ja kuinka sitä tulisi toteuttaa. Sen sijaan alkuperäiskansojen itsemäärääminen periaatteellisesti haastaa valtioita jakamaan valtaa rajojensa sisällä (ks. esim. Corntassel ja Woons 2017; Kuokkanen 2019; Picq 2015).

Saamelaisten oikeus itsemääräämiseen alkuperäiskansana on tunnustettu Norjassa, Ruotsissa ja Suomessa. Suomessa tämä on tehty perustuslain tasolla, ja saamelaisten kielellistä ja kulttuurista itsehallintoa toteuttamaan on perustettu Saamelaiskäräjät. Itsemääräämisoikeutta ja sitä toteuttavaa itsehallintoa ei ole kuitenkaan pystytty kehittämään perustuslain ja kansainvälisen oikeuden tavoitteiden mukaisesti (Guttorm 2018). Saamelaisten itsehallinnon kehitys Suomessa on jäänyt niin sanotun saamelaiskiistan jalkoihin, jonka keskiössä on kysymys siitä, kuka saa äänestää Saamelaiskäräjien vaaleissa ja kenellä on oikeus tästä päättää (ks. saamelaiskiitasta Lehtola 2015b). Itsemääräämisperiaatteen mukaan kansalla on oikeus päättää omista jäsenistään (Heinämäki 2017; Åhrén ja Aikio 2014). Keskustelu itsemääräämisestä ulottuu kuitenkin monelle eri tasolle, kuten Saamelaiskäräjien nykyinen puheenjohtaja Pirita Näkkäljärvi kirjoitti vuonna 2016 liittyen saamelaiskulttuurin appropriatioon Suomessa:

Saamelaisuus ei ole osa suomalaista kulttuuriperintöä, sillä saamelaiset ovat aivan erillinen kansa omine kielineen, historioineen ja kulttuureineen. Saamelaiset, suomalaiset – kaksi eri sanaa, kaksi täysin eri asiaa. Saamelaisten mielestä heidän pukunsa ja kulttuurinsa eivät siis ole suomalaisten omaisuutta vaan saamelaiset haluavat päättää niistä itse – edes niistä. (Näkkäljärvi 2016)

Itsemääräämisen periaate ei ole muodostunut yksinomaan modernina aikana sopimus pohjaisesti vaan erikielisten kansaa kuvaavien käsitteiden etymologiaan sisältyy ajatus siitä, että kansa haluaa toimia ja säilyä omana poliittisena yksikkönään ja erottua muista omana kansanaan tai kansakuntanaan (ks. Andersen 2015). Erottuminen ei välttämättä tarkoita erilaisuuksien korostamista tai ylläpitämistä vaan voi tarkoittaa tahtoa määrätä kansaa koskevista asioista kollektiivin sisällä (mt.). Saamelaisten poliittinen historia kansana poikkeaa muista alkuperäiskansoista sijaintiinsa nähden, koska saamelaisten perinteiset asuma-alueet sijaitsevat samalla mantereella, josta transnationaali kansa-ajattelu on saanut alkunsa, eli Euroopassa. Näin ollen saamelaisilla on moniin muihin alkuperäiskansoihin nähden pidempi historia prosesseista, joissa käsitys kansoista ja kansakunnista on virinnyt, yhdenmukaistunut ja levinnyt ympäri maailmaa.

On monia syitä, miksi valtioille voi olla vaikea kunnioittaa ja kehittää alkuperäiskansan itsemääräämistä, vaikka siihen oltaisiinkin muodollisesti sitouduttu. Toteutuessaan alkuperäiskansojen itsemäärääminen haastaa valtioiden valta-asemaa

alueella, esimerkiksi oikeutta päättää yksin luonnonresurssien hallinnasta ja käytöstä (Corntassel ja Woons 2017; Picq 2015). Voisiko ongelma piillä myös siinä, että kansallisvaltioista ja läntisen poliittisen ajattelun mukaisesta kansasta ja kansakunnasta on tullut niin itsestäänselviä poliittisen järjestäytymisen muotoja, että muunlaisia tapoja toimia ja järjestäytyä kansana tai kansakuntana ei pystytä tunnistamaan, eikä myöskään tarvetta jakaa valtaa eri tavalla kuviteltujen ja järjestäytyneiden kansojen kanssa. Tai ehkä valtioiden institutionaalinen muisti ei tavoita sitä, miksi alkuperäiskansojen itsemäärääminen on periaatteellisesti tärkeää, ja mikä on valtioiden moraalinen ja poliittinen velvollisuus suhteessa alkuperäiskansoihin? Joka tapauksessa, alkuperäiskansojen tunnustuksen haun (*recognition*) politiikka ei ole tuottanut heille toivotunlaista tulosta siinä määrin kuin alkuperäiskansat ja valtiot ovat yhdessä kansainvälisellä areenalla siihen sitoutuneet (Alfred 2005; Coulthard 2014; Corntassel 2003; Kuokkanen 2019; Simpson 2014).

Alkuperäiskansatutkimuksessa on 2000-luvulla vahvistunut suuntaus, jonka mukaan tunnustuksen haun politiikan sijaan alkuperäiskansojen itsemäärääminen on mahdollista saavuttaa kääntämällä katse alkuperäiskansojen omiin poliittisiin perinteisiin, hallintamalleihin ja maasuhteeseen (ks. Lightfoot 2020). Alkuperäiskansojen keskuudessa tämä on tarkoittanut käytännössä sellaisen poliittisen puheen vahvistumista, joka entistä tiukemmin sitoutuu kansakunta (*nation*)-käsitteeseen. Radikaaleimpien näkemysten mukaan alkuperäiskansojen tulee lähtökohtaisesti vastustaa eurooppalaisia tapoja hallita ja omistautua alkuperäiskansojen omien hallintamallien vahvistamiseen tai niiden uudelleen perustamiseen alkuperäiskansojen omien arvojen pohjalta (ks. Alfred 2005; Coulthard 2014; Corntassel 2003). Alkuperäiskansojen tulee myös kieltäytyä epäedullisesta yhteistyöstä valtioiden kanssa. Tutkijat, jotka kannustavat yhteistyöstä kieltäytymiseen (*refusal*) ja painottavat omien perinteiden elvyttämistä (*resurgence*), näkevät valtioiden hallinnon periaatteet, ihanteet ja käytännöt perustavanlaatuisesti yhteensopimattomina alkuperäiskansojen poliittisten periaatteiden ja näin itsemääräämisen toteutumisen kanssa (Major 2022, 7; ks. paradigmanmuutoksesta Lightfoot 2016; 2020; saamelaiskontekstissa ks. Kuokkanen 2021). Scott Lyons (2010, 113–114) toteaa, että paradigmanmuutos näkyy niin lukuisina tutkimuksina eri tieteenaloilta kuin poliittisena aktivismina, joka hänen mukaansa on itsessään nationalistisempaa ja separatistisempaa alkuperäiskansapolitiikkaa kuin aikaisemmin, ja joka esittää samalla uudenlaisen vaateen kulttuurirytylle. Myös Suomessa saamelaisten yhteiskunnallinen aktivismi on jälleen lisääntynyt 2010-luvulla (Nykänen ym. 2023) ja kiinnostus toteuttaa itsemääräämistä saamelaisten omista lähtökohdista käsin on kasvanut (ks. Kuokkanen ja Pieski 2023).

Samalla saamelaisten itsehallintoelimiä, jotka on perustettu valtioiden kanssa yhteistyössä alkuperäiskansojen itsemääräämisoikeuden kansainvälinen kehitys huomioiden, on kritisoitu siitä, että ne mukailevat liiaksi valtiollisia toimintaperiaatteita. Esimerkiksi Jorunn Eikjok (2007) ja Rauna Kuokkanen (2007a; 2019)

ovat kiinnittäneet huomiota saamelaisten kohdalla siihen, kuinka antikoloniaaliset liikkeet usein omaksuivat koloniaalisia tapoja vahvistaa kansallista ajattelua ja kehittää hallintoa. Myös kansansymboleiden valinta on alusta asti nostanut esiin soraäänii (ks. osajulkaisu III). Saamelainen queer-aktivisti Timimie Märakin sosiaalissa mediassa julkaissama teksti saamelaisten kansanpäivänä 6.2.2023 on yksi tuore esimerkki:

Sámi Anti National Day
The Day of Sámi People.
The people
We create safe spaces or we put up borders.
Celebrate people. Not nations.
Take care of land. Not nations.
Timimie Märak 2023

Näyttäisikin siltä, että länsimaisia poliittisia perinteitä mukailevien saamelais-ten kansallisten representaatioiden ja poliittisten instituutioiden kriittinen tarkastelu on lähtökohtaisesti helpompaa kuin sen tunnistaminen, että myös ajatus alkuperäiskansojen itsemääräämisestä on muodostunut jatkumona prosesseille, joissa kansojen ja kansakuntien valtaa on vakiinnutettu. Eli samalla kun saamelais-ten kansansymboleiden valintaa ei välttämättä nähdä saamelaisena tapana toimia, saatetaan oikeuksia itsemääräämiseen ja alueelliseen valtaan argumentoida juuri kansoihin ja kansakuntiin kiinnittyvään ajatteluun, puhetapaan ja järjestykseen nojautuen. Saamelaisista lähtökohdista käsin olisikin tärkeää tuntee paremmin saamelaisten poliittista historiaa kansatyön osalta ja tunnistaa, millaista kolonialis-tista mutta myös anti- ja dekoloniaalista perintöä se kantaa mukanaan. Nyt jähme-ältä ja taantuneelta vaikuttava toiminta on omana aikanaan voinut olla hyvinkin radikaalia.

Käsitteellisistä valinnoista

Vaikka saamelaisilla on pitkä historia kansallisten representaatioiden käytöstä ja poliittisesta järjestäytymisestä kansana (*people*), kansakunnan (*nation*) käsitteen käyttö ei ole saamelaisten keskuudessa yhtä vakiintunutta kuin esimerkiksi Yhdysvaltojen ja Kanadan alkuperäiskansoilla. Pohjois-Amerikassa *Native Nations* on vakiintunut alkuperäiskansoja kuvaava yläkäsite. Saamelaisen kansa-ajattelun ja kansatyön tutkiminen voikin avata uusia näkökulmia myös alkuperäiskansatutkimuksen piirissä käytäviin keskusteluihin nationalismista. Se voi moninaistaa ymmärrystä siitä, mitä kansa ja kansakunta tarkoittaa tai voisi tarkoittaa. Koska kansat rakentuvat olen-naisin osin poliittisessa mielikuvituksessa, niitä on mahdollista kuvitella myös eri tavoin – pohtia ja visioida tulevaisuuden yhteisöllisyyden muotoja kansoina tai alkuperäiskansoina.

Nationalismitutkimuksessa lähtökohtaisesti kiinnostavana nähty englanninkielinen käsite on tietysti *nation*, joka yleensä suomennetaan kansakunnaksi. Siinä missä *nation*-käsitteeseen useammin liitetään autoritäärisiä piirteitä ja poliittisia valtapyrkimyksiä, *people* tai *peoples* kuulostavat inklusiivisemmilta, kaikki ihmiset mukaan ottavilta. Alkujaan *people*-käsite on viitannut valtaa pitävistä käsin alempaan luokkaan, rahvaaseen, mutta samalla kun ajatus kansanvallasta on muotoutunut, se on kehittynyt kuvaamaan kaikkia kansalaisia ja koko kansaa (ks. Ruuska 2005, 201). Suomenkielinen kansa-käsite sisältää sekä käsitteiden *nation* että *people* merkityksiä, koska sen etymologinen tausta on kansansuverenisuuden periaatteessa, mutta sitä on käytetty myös kansan rakentamiseen (Liikanen 2003) tarkoittaen sitä, että kansa-käsitteen kautta on alettu visioida poliittisen yhteisön tulevaisuutta. Kansan rakentamisen (*nation building*) käsitteellä viitataan yleensä valtion muodostukseen ja sen ideologisiin lähtökohtiin, mutta myös konkreettisiin toimiin, joilla valtion infrastruktuuria on rakennettu (Jensen ja Loftsdottir 2021).

Kirjoittaessani tutkimuksessani saamelaisista kansana, viitataan sillä kaikkien nykyisten saamelaisryhmien yhdessä muodostamaan poliittiseen kollektiiviin. Oman pohdintansa ansaitsisi se, voisiko saamelaisten kansallista prosessia tulkita eri saamelaisryhmien väliseksi neuvotteluksi ja sopimukseksi toimia yhden kansan nimissä (vrt. Stark 2012). Joka tapauksessa kutakin saamelaisryhmää erikseen voisi kutsua myös omaksi kansakseen *people*-käsitteen merkityksessä, ja toisaalta saamelaisten yhdessä muodostamaa poliittista kollektiivia kansakunnaksi *nation*-käsitteen merkityksessä, jota erityisesti saamelaisten poliittinen järjestäytyminen yhtenä kansana perustelisi. Olen kuitenkin päättänyt käyttämään tutkimuksessani suomenkielistä käsitettä kansa, koska se mukailee paremmin tapaa, jolla saamen kielissä saamelaisista kansana puhutaan. Suomenkielisessä nationalismitutkimuksessa ei myöskään aina tehdä kovin suurta eroa kansan ja kansakunnan käsitteiden välillä. Itse asiassa suomenkielisen kansa-käsitteen käyttö on toimivaa juuri siksi, että yhdellä sanalla voi viitata monella eri tavalla rakentuvaan kansaan (Haapala 1998, 18, ks. Ruuska 2005, 197). Kirjoittaessani kansoista ja kansakunnista teorian tasolla pyrin parhaani mukaan tekemään eroa käsitteiden välillä, jotta avaisin paremmin, miksi alkupe-
räiskansatutkimuksessa ja politiikassa eri käsitteitä on pyritty myös tasapäistämään. Korostaakseni välillä viitaavani sekä kansan että kansakunnan käsitteisiin, käytän ilmaisua kansa/kunta.

Saamelaisesta kansasta kirjoittaessa voisi olla perusteltua käyttää suomenkielistä kansan käsitettä, mutta tällöin joutuisin samankaltaisen pulman eteen kuin kansanjoiu-
n valinnassa: minkä kielistä kansan käsitettä käyttäisin kaikista yhdeksästä puhutusta saamen kielestä? Saamelaisista kansana puhutaan monilla kielillä, eri saamen kielten lisäksi valtakielillä. Saamelaispolitiikkaa ja näin saamelaista kansatyötä on myös tehty saamen kielten lisäksi valtakielillä. Pohjoismaisessa saamelaisneuvostossa ruotsin tai norjan kielet ovat voineet olla kokousten käyttökieliä tai asiakirjakieliä, ja asiakirjoja on käännetty myös suomeksi ja venäjäksi. Kielenkääntäjillä on voinut

olla keskeinen rooli siinä, mitä käsitettä he ovat valinneet käyttää saamelaisista kansana samalla, kun eri kielissä kansa/kuntaa vastaavat käsitteet voivat saada eri painotuksia. Esimerkiksi skandinaavisissa kielissä on *nation*-käsitettä vastaava termi, josta se on siirtynyt myös näillä alueilla puhuttaviin saamen kieliin kuten pohjoissaameen *našuvdna*-muodossa. Se ei ole kuitenkaan yhtä yleisesti saamen kielissä käytössä kuin vanhempi, pohjoissaamenkielinen kansaa kuvaava käsite *álbmot*, jolle löytyy vastine jokaisesta puhutusta saamen kielestä (*Álgu*-tietokanta 2025).

Saamelaisista kansansymboleista alettiin keskustella 1970-luvulla Pohjoismaisen saamelaisneuvoston viitekehyksessä, ja niitä kutsuttiin ensin heimolliseksi tunnusmerkistöksi (pohjoissaameksi *Sámi čearddalaš dovddaldagat*). Tätä nimitystä Saamelaisneuvosto käyttää vaihtelevasti edelleen ja ilmaisu esiintyy myös symboleita hallinnoivan lautakunnan nimessä (ks. Saamelaisneuvosto 2017). Yleisempiä symboleista käytettäviä ilmaisuja pohjoissaameksi ovat kuitenkin *álbmoga symbolat* (kansan symbolit) tai *álbmoga dovdomearkkat* (kansan tunnusmerkit). 1990-luvulta alkaen symboleista on vaihtelevasti käytetty myös nimitystä *našuvnnalaš dovdomearkat* (kansalliset tunnusmerkit) tai *našuvnnalaš symbolat* (kansalliset symbolit) (ks. Saamelaisneuvosto 2017).

Niinpä saamelaisten julistaessa olevansa yksi heimo tai kansa käytetystä kielestä ja käännöksistä riippuen, julistus voi eri kielillä saada erilaisia painotuksia. Toisaalta sekä heimo- että kansa-käsitteiden yhtäaikaista käyttöä voi tulkita myös pyrki-mykseksi tasapäistää käsitteitä. Saamelaisessa kontekstissa ei kuitenkaan ole tehty sellaista käsitehistoriallista tutkimusta, jossa huomioitaisiin, millä kielellä saamelaisista kansana puhutaan tai missä merkityksissä saamelaisista kansana puhutaan eri saamen kielissä. Tutkimuksessani luon käsitehistoriallisen katsannon erityisesti *álbmot*-käsitteeseen avaamalla sen taustoja, mutta tarkempi käsitehistoriallinen analyysi jää odottamaan seuraavia, toivottavasti myös saamenkielisiä tutkimuksia. Käytän tutkimuksessani saamenkielisiä kansaan rinnastettavia käsitteitä vain silloin, kun todella viittaa niihin. Valinta on luonteva, koska kirjoitan suomeksi, mutta myös siksi, että en koe tarvetta olla vakiinnuttamassa saamenkielisten käsitteiden sisältöä tiettyyn suuntaan. Pohjoissaamenkieliset käsitteet korostuvat tutkimuksessani, koska ne nousevat esiin saamelaista kansatyötä arkistoaineistosta tarkastellessa.

Virallisesti Saamen kansaa edustamaan valituista symboleista käytän käsitettä kansansymbolit. Suomeksi niitä kutsutaan myös kansallissymboleiksi, mutta olen kuitenkin käsitevalinnallani halunnut mukailla enemmän saamen kieliä mukailevaa ilmaisuja. Pohjoissaamenkielistä ilmaisuja normitettaessa on lisäksi erikseen punnittu, tahdotaanko juhlapäivää 6. helmikuuta kutsua *álbmotlašbeaivi*:ksi eli kansallispäiväksi vai *álbmotbeaivi*:ksi eli kansanpäiväksi. Tuolloin tehtiin tietoinen päätös, että *álbmotbeaivi* on parempi ilmaisu, vaikka sillä ei ole samanlaista käsitteellistä sisältöä kuin valtakielten käsitteillä, joilla kuvataan kansallissymboleita (Aikio 1996; Palojärvi 2002). Oleellista onkin huomata, että periaatteessa samaa asiaa tarkoittavissa

erikielisissä käsitteissä on sävyeroja, jotka voivat muuttaa myös ilmiön sisällöllistä katsantokantaa.

Poiketen muista kansansymboleista Saamen suvun laulun (*Sámi soġa lávlla*) osalta käytän ilmaisua kansallislaulu, sillä suomeksi kansanlaululla on kokonaan eri merkityksensä. Lisäksi *Sámi soġa lávlla* on kenties aiheuttanut eniten vierauden kokemuksia sen saamelaisesta musiikkiperinteestä poikkeavan sävellyksen vuoksi.⁷ Kansansymboleista ensimmäistä kertaa päätettäessä vuonna 1986 Åren saamelaiskonferenssissa Suomen saamelaisdelegaation edustaja Pekka Lukkari (PSN 1986) totesi ehdolla olevan kansallislaulun sävelmästä: ”voi olla niin, että sen taso on niin korkealla, ettei se ole oikein sopiva tällaisen kansanjoukon lauluksi [...] tämä melodia ei kuvaa oikein sitä, mitä sen pitäisi kuvata”. Huomioiden, miten eri musiikkityylejä on käytetty kansakuntien rakentamiseen ja toisaalta, miten toisia musiikkityylejä on pidetty kansakuntaa rappeuttavina (ks. esim Bohlman 2010; Nielsen.& Vallejo 2022), Lukkarin kommentin voi tulkita leikittelevän itseironisesti ajatuksella kansojen välisistä hierarkioista.

Ensimmäisen saamelaiskulttuurilähtöisen kansallisen symbolin valitseminen ja siihen liittyvät käsitevalinnat paljastavat osaltaan ristiriidan saamelaisen poliittisen ajattelun ja transnationaalien kansakunta-käsityksen välillä. *Sámi eatnan duoddariid* -luohti on vaikea kääntää eri saamen kielille, koska kyse on tyyllillisesti pohjoissaamelaiseen vokaaliperinteeseen kuuluvasta musiikillisesta ilmaisusta, ja jokaisen saamelaisryhmän vokaaliperinteet ja niihin liittyvät käsitteistöt eroavat toisistaan. Pohjoissaameksi kyseessä on *álbmotluohti* eli kansanluohti, josta tässä tutkimuksessa käytän suomennosta kansanjoiku. Joiku on käännös pohjoissaamenkielisestä sanasta *juoiggus*, joka on vähemmin käytetty johdos pohjoissaamenkielisestä joikaimista kuvaavasta verbistä *juoigat* (ks. Näkkäläjärvi-Länsman 2024). Tarkempaa olisi käyttää joiun sijaan termiä *luohti*, joka mukailee paremmin pohjoissaamenkielistä tapaa ilmaista asioita (mt.). *Sámi eatnan duoddariid* -luohti on kuitenkin saanut uusia ja laajempia merkityksiä kansanjoiksi valitsemisen myötä, ja siitä on toivottu tehtäväksi tulkintoja saamelaisten eri vokaalimusiikkityyleillä. Eri saamenkielisissä käännöksissä puhutaankin jokaisen ryhmän omista vokaaliperinteistä⁸, mutta kansallisjoiku-sanana eri saamenkielisissä käännöksissä on käytetty *juoiggus*-sanana johdannaisia (esim. inarinsaameksi *aalmugjuáigus* ja koltansaameksi *meerjuoigġ*), osoituksena ennemminkin sen kuulumisesta alkuperäisesti pohjoissaamenkieliseen

7 Isak Saban tekstiin oli olemassa kaksi eri sävellystä, Uno Klamin sävellys, josta Lapin sivistysseura oli julkaissut vuonna 1934 nuottipainoksen (ks. Aikio 1984, 30) ja Arne Sørlien sävellys. Isak Saban sanoitukselle yritettiin pitkään etsiä paremmin saamelaista musiikkiperinnettä mukailevaa sävellystä, mutta kun se ei tuottanut tulosta, toinen jo olemassa olevista sävelmistä, Sørlien sävellys, valittiin kansallislaulun sävelmäksi vuonna 1992 (PSN 1992).

8 Pohjoissaameksi: *garra dálkkit juoiggadallet máná vuohtunluđiid*; Inarinsaameksi: *korrá šooŋab livđuustáleb párnáá vuáttumliivđiid*; Koltansaameksi: *kõrr šõõj leu'ddstå'lle päärna nuákkamleeu'did* (suom. rajuilmat tuodittavat joiullaan lapset uneen).

vokaalitradiitioon kuin ilmauksena sen edustavan kaikkien saamelaisten yhtä ja yleistä musiikkiperinnettä. Koska suomen kielessä ei aina tehdä eroa saamelaisten eri musiikkityylien välillä, kansallisjoiku-sana viittaa saamelaiseen musiikkiperinteesen abstraktimmin.

Väitöskirjan rakenne

Väitöskirjani etenee rakenteellisesti siten, että johdannon jälkeen luvuissa kaksi, kolme ja neljä asetan tutkimukseni teoreettisen viitekehyksen. Avaan ensiksi luvussa kaksi transnationaalista kansa/kunnan käsitystä, jota nationalismitutkimus osaltaan pyrkii purkamaan, ja toisaalta länsikeskeisen nationalismitutkimuksen kykenemättömyyttä huomioida syvällisesti kansalliseen ajatteluun sisäänrakentunutta hierarkista ihmiskuvaa, johon taas postkoloniaalinen tutkimus on avannut näkymiä. Luvussa kolme tarkastelen, kuinka kahtiajako moderneihin ja perinteisiin yhteisöihin on hallinnut nationalismitutkimusta, mutta myös laajemmin yhteiskuntatieteellistä tutkimusta ja miten tämä on näkynyt saamelaisiin kohdistuvissa tutkimustraditioissa. Luvussa neljä tarkastelen alkuperäiskansojen näkökulmaa suhteessa kansa/kunnan käsitteeseen ja sen tutkimiseen sekä luon näkökulmia alkuperäiskansojen itsemääräämiseen. Luvussa viisi kontekstualisoin omaa tutkimustani yhteiskuntatieteelliseen saamentutkimukseen ja erityisesti sellaiseen tutkimukseen, jossa kansan käsitteeseen on suhtauduttu analyyttisesti. Samalla kuvaan saamen kansakerronnan historiakulttuuria, joka toimii peilauspintana pyrkimykselleni laajentaa käsitystä siitä, mihin saamelainen kansaisuus perustuu. Luvussa kuusi etenen varsinaisesti tutkimukseni empiiriseen osuuteen, esittelen tutkimustehtävät ja menetelmälliset ratkaisut sekä käsitteelen tutkimukseeni liittyviä eettisiä kysymyksiä peilaten niitä myös tutkijapositioni. Luvussa seitsemän esittelen itsenäiset osatutkimukset ja niiden keskeiset tulokset, pohtien niitä myös suhteessa teoreettisen viitekehyksen kautta empirialle asettamiini kysymyksiin. Päättäntöluvussa kahdeksan vedän yhteen tutkimukseni johtopäätökset vastaten laajempaan tutkimustehtävääni ja reflektoin, miten koen onnistuneeni tutkimuksen toteuttamisessa.

2. Nationalismitutkimus luonnollistuneen kansa/kunta-käsityksen purkajana

Yhdenmukaiset tavat ja mallit representoida kansaa tai kansakuntaa ympäri maailmaa ovat verrattain nuori ilmiö. Ne ovat levinneet Euroopasta käsin joka puolelle maailmaa imperialistisen maailmanjärjestyksen myötä (mallien sopeuttamisesta ks. Anderson 2007 [1983]). Toisaalta esimerkiksi kansallisten lippujen historiallisessa tarkastelussa on haettu yhteyttä myös primitiiviseksi leimattuun totemistiseen perinteeseen, jossa eläimistä tai kasveista tulee toteemisia, koska niiden avulla jäsenneetään vastuita ja velvollisuuksia yhteisön sisällä sekä suhteessa ympäristöön (Eriksen ja Jenkins 2007). Oman ryhmän, heimon tai kansan ilmentämistä visuaalisesti ei kuitenkaan voi pitää pelkästään läntiseen poliittisen perinteeseen kuuluvana tapana. Tästä osoituksena ovat lukuisat esimerkit siitä, miten eri alkuperäiskansat ilmentävät omaa erillisyyttään muista ryhmistä, ja sisäistä kuulumista ryhmään erilaisin visuaalisin elementein, kuten pukeutumisen keinoin. Vaikka myös lipun juuret ovat paikannettavissa aikaan ennen Euroopan nousua maailmanvallaksi, juuri Euroopassa lippu on tullut osaksi sellaista kansallista ajattelua, jollaisena se tunnetaan tänään (Eriksen 2007). Lippua on myös käytetty merkkamaan merten takaisia valloitettuja alueita.

Eurooppa-lähtöisestä mallista järjestäytyä kansana ja representoida kansaa on tullut myös eräänlainen kriteeri sille, millaista ryhmää voidaan pitää kansakuntana. Varhaisessa nationalismitutkimuksessa kansakuntaa käsitteenä pyrittiin määrittelemään luettelomalla kansakunnille yhteisiä nimittäjiä; samalla tultiin luoneeksi tavoitteita sille, miten tulla tunnistetuksi ja tunnustetuksi kansakuntana. Nira Yuval-Davis (1997, 19) luonnehtii näitä ”ostoslistoiksi” jotka ovat kannustaneet ihmisryhmiä kaikkialta maailmasta seuraamaan eurooppalaista esimerkkiä kansakuntaisuuden representoimisessa. Liisa Malkki (2012) puhuu ”asioiden kansallisen järjestyksen ulottuvuudesta”, jossa kansoilta odotetaan ja edellytetään tiettyntyyppisiä representaatioita ja käytäntöjä. Nämä kansalliset representaatiot ovat tehokkaita ja toimivia, koska arkiymmärrykseemme sisältyy ajatus kansa/kuntien olemassaolosta, jopa niin että maailmaa ilman kansa/kuntia on vaikea hahmottaa (Pakkasvirta ja Saukkonen 2005b; Özkrimlin 2000). Monesti käsitystä kansa/kunnista pidetään niin itsestäänselvänä, ettei sitä edes huomata kyseenalaistaa. Kansa/kunnista puhutaan ikään kuin ne olisivat elävien olentojen kaltaisia ja näin luonnollisia orgaaneja (Luoma-aho 2002; Schmitt [1922] 1997). Kansa/kunnat eivät kuitenkaan ole ilmestyneet tai kehittyneet itsestään vaan ne ovat luonteeltaan poliittisesti rakentuneita. Sekä kansat että kansakunnat muodostuvat ja niitä tuotetaan ihmisten välisissä merkityksenannoissa, ja ne ovat lähtökohtaisesti historiallisesti ja sosiaalisesti rakentuneita konstruktioita. Käsitys kansakuntien olemassaolosta on siis monessa mielessä poliit-

tisen mielikuvituksen tulosta kuten Benedict Anderson (2007 [1983]) tunnetussa teoksessaan *Kuvitteelliset yhteisöt, Nationalismin alkuperän ja leviämisen tarkastelua* toi esiin, ja näin hän rikkoi luonnollistuneita mielikuvia kansakunnista. Michael Billig (1995) on arkipäiväistä liputtamista tarkastelemalla osoittanut, kuinka arkista ja huomaamatonta kansallinen ajattelu ja lojaalisuus kansa/kunnille on (ks. myös Ruuska 2005, Skey 2011; Valkonen ja Ruuska 2012). Kansakuntiin kiinnittyvä puhetapa, nationalismi diskurssina, muokkaa jatkuvasti tietoisuuttamme ja vaikuttaa tapaamme merkityksellistä maailmaa. Se määrittää ihmisten kollektiivisen identiteetin kansalliseksi ja tuottaa kansallista ajattelua yhä uudelleen. (mt.)

Pohjimmiltaan nationalismiin voisikin ymmärtää ajattelu- ja puhetavaksi, jossa maailma hahmottuu ja rakentuu kansoihin ja kansakuntiin sekä näihin rinnastuvien käsitteiden kautta. Yhtäältä nationalismi viittaa tällöin yksittäisiin kansoihin, toisaalta kansojen muodostamaan globaaliin yhteisöön, joiden kuvittelua molemmat edellyttävät. (Gorski; 2000; Skey 2011; Ruuska 2005; Özkrimli 2000.) Periaatteessa saman ideologian eri ilmentymiksi voidaan luokitella niin sota ja orjuutus, universaalien ihmisoikeuksien kehittyminen kuin kolonialistiset ja dekolonialistiset prosessit. Kansoihin kiinnittynyt ajattelu – tai puhe – ei siis itsessään ole hyvää tai pahaa, mutta sillä on todistettavasti ollut sekä vahingoittavia että emansipovia vaikutuksia koko ihmiskunnan, samoin kuin alkuperäiskansojenkin, historiassa. Petri Ruuskan (2005, 216) mukaan kansapuhe eli ”nationalismin diskurssi koostuu mistä tahansa lausumista, jotka viittaavat kansaan tai vastaaviin kategorioihin”. Nationalismin rihmastot ulottuvat näin ollen arkisesta jutustelusta kansainväliseen politiikkaan (mt., 192). Kuten kansalliset narratiivit laajemmin, tutkimuksessa tarkastelemani saamen kansakerronnan historiakulttuuri on eittämättä myös kansapuhetta. Koska olen kiinnostunut lähinnä sellaisista lausumista tai teoista, jotka selittävät Saamen kansan olemassaoloa, enkä esimerkiksi arkisesta puheesta saamelaisista, olen nimenyt kansapuheen tarkemmin saamelaisen kansakerronnan historiakulttuuriksi (ks. luku 5). Tällä käsitteellä teen eroa siihen, mitä Valkonen (2009) tarkoittaa saamelaisdiskurssilla, jossa huomio on laajemmin saamelaisista kollektiivisena ryhmänä puhumisen tavoissa.

Kansallinen tietoisuus ei rakennu pelkästään kielellisesti, vaan monien eri aistien kautta. Geneviève Zubrzyck (2011) puhuu kansallisesta sensoroinnista, jonka mukaan nimenomaan kokemus kansallisista kertomuksista ja myyteistä mahdollistaa tunteet emotionaalista kiintymyksestä ja kansallisesta kuulumisesta. Piotr Sztompkan (1993) mukaan käsitys kansakunnasta rakentuu yhteisten tarinoiden, symbolien ja kuvastojen kautta. Se ei perustu vain yhteisesti jaettuihin kokemuksiin, vaan myös konfrontaatioihin, joita materiaaliset ilmentymät herättävät. Tämä konsensuksen ja erimielisyyden vuorovaikutus itsessään tuottaa kansallista yhteenkuuluvuutta (mt.).

Poliittinen mielikuvitus edellyttää ihmisten symbolisoinnin kykyä eli taipumusta liittää materiaalisiin ilmaisuihin esimerkiksi kansallisia merkityksiä. Niiden

symboliarvo ei perustu siihen, että niistä tehdään samankaltaisia tulkintoja vaan paremminkin siihen, että kansan sisällä samat symbolit koetaan tärkeiksi ja merkityksellisiksi. Näin ne ovat mahdollistamassa samankaltaisuuden kokemuksia. Materiaaliset ilmaisut toimivat ikään kuin välineistönä, jonka avulla merkityksellistetään ja kategorisoidaan maailmaa, ja jonka kautta yksilö kokee yhteisön olemassaolevaksi. Kansallisvaltioiden ja alkuperäiskansojen välineistöt voivat olla hyvin eri tyyppisiä, eikä alkuperäiskansojen materiaalisilla ilmaisuilla ole itsestään selvältä vaikuttavaa valtiokansanarratiivia turvanaan. Kuitenkin kaikkien materiaalisten ilmaisujen – myös sellaisten, joilla on vahvempi institutionalisoitunut asema, merkityksiä rakennetaan ja uusinnetaan sosiaalisissa kanssakäymisissä. (Vrt. Cohen 1985; ks. myös Tervaniemi 2012; 2013.)

Siinä missä itsemäärääminen kansainvälisoikeudellisena periaatteena suuntaa katseen kansojen oikeuteen olla olemassa tulevaisuudessa, nationalismitutkimus on perinteisesti ollut kiinnostunut kansojen ja kansakuntien olemassaolosta menneisyydessä. Tutkimuksissa on esimerkiksi kartoitettu, milloin itse asiassa on voitu alkaa puhua nykyisten kansakuntien olemassaolosta, mitkä tekijät ovat vaikuttaneet niiden kehitykseen ja minkälaiseen logiikkaan niiden olemassaolo perustuu (Anderson [1983] 2007; Gellner 1992 [1983]; Smith 1991). Tutkimuksissa on myös jaoteltu nationalismeja sen mukaan, ovatko ne genealogisia, kulttuurisia vai valtiollisia (Gellner 1992[1983]; Smith 2001). Tällöin käsitteellä *people* viitataan usein genealogisiin ja kulttuurisiin kansoihin ja käsitteellä *nation* valtiollisiin tai valtion muodostamiseen pyrkiviin kansakuntiin (Gellner 1992 [1983]). Kansakunnan ymmärretään muodostuneen yhteiskunnallisen järjestäytymisen ja sopimisen myötä ja olevan moderni poliittinen entiteetti, kun taas genealogisten ja kulttuuristen kansojen kehittymisen ajatellaan tapahtuneen luonnostaan ja sattumanvaraisesti, eikä niillä ole nähty välttämättä olevan järjestyneen yhteiskunnan muotoja (mt.) – tai ei ainakaan sellaisen yhteiskunnan, joka olisi tarpeeksi sivistynyt länsikeskeisten standardien mukaan olemaan kansakunta.

Kansan käsitettä käytetään usein synonyymina kansakunnan käsitteelle, jolloin sen merkityksessä korostuu kansakuntaisuus tai pyrkimys siihen. Lisäksi kansalla voidaan monesti tarkoittaa valtion rajojen sisällä asuvaa väestöä, valtion kaikkia kansalaisia, jolloin monikulttuurisella kansalla on valtion rajojen sisällä toimivat yhteiset hallinnolliset rakenteet. Esimerkiksi alkuperäiskansoihin kuuluvat yksilöt ovat myös valtioiden kansalaisia (*citizens*), ja heillä on valtioiden kansalaisuus (*citizenship*). Alkuperäiskansojen jäsenet kuuluvat näin myös valtioiden kansoihin tai kansakuntiin niiden väestöllisessä merkityksessä (ks. esim. Valkonen ja Valkonen 2017). Kansa/kunta onkin helpompi ymmärtää monikulttuuriseksi, kun siitä puhutaan valtiollisissa raameissa, jolloin liberaalin valtion hallinnolliset rakenteet pystyvät ylläpitämään ja tuottamaan monikulttuurisuutta. Sen sijaan ”perinteiset yhteisöllisyyden muodot”, etniset ja kulttuuriset kansat voivat näyttäytyä suljetumpina ja jo ennestään kulttuurisesti homogeenisempina. Veli-Pekka Lehtola (2000)

kuitenkin osoittaa, kuinka esimerkiksi saamelaiset ovat aina olleet lähtökohtaisesti monikulttuurisia, ja kuinka valtioiden rajat ja kansalaisuus ovat moninaistaneet saamelaista kansaa entisestään (ks. myös Valkonen 2009, 18–22).

2.1. Transnationaalinen kansa/kunta-käsitteen länsikeskeisyys

Nykyisin yleismaailmallisina, arkisinakin pidetyt käsitykset kansoista ja kansakunnista sekä niiden välisistä eroista tai yhdenmukaisuuksista perustuvat länsimaiseen poliittisen ajattelun perinteeseen. Lännen hegemonisen aseman sekä modernisaatio- ja globalisaatiokehityksen myötä yhdenmukaiset käsitykset kansa/kunnista ovat levinneet joka puolelle maailmaa (Anderson 2007 [1983]). Nämä transnationaalit ymmärrykset kansa/kunnista ovat ihmiskunnan historiaan nähden suhteellisen nuoria (mt.). Itse asiassa ideaa kansakunnista ja kansallisvaltioista on kehitetty modernina aikana oikeuttamaan imperialistista politiikkaa, alueiden haltuunottoa ja väestön hallitsemista valtaa pitävien tarpeisiin. Transnationaalit kansakunnan käsitykset ovat levinneet eri mantereille vasta 1800- ja 1900-luvuilla (Pakkasvirta ja Saukkonen 2005a, 8).

Benedict Anderson ([1983] 2007) on korostanut kreolivaltioiden muodostumisen Etelä-Amerikassa 1700-luvulta lähtien olleen keskeinen tekijä nationalismin kehitykselle ja leviämislle eri puolilla maailmaa. Kansakuntaperiaatteen synnyn taustalla Etelä-Amerikassa vaikutti se, että kreolit, jotka olivat siirtomaissa syntyneitä eurooppalaisten jälkeläisiä, eriytyivät tai eriytettiin suhteessa emämaihin. Vaikka kreolit olivat syntyneet valkoisista eurooppalaisista vanhemmista, asuminen ja kasvaminen Etelä-Amerikassa teki heistä eurooppalaisen sivistyneistön näkökulmasta alempiarvoisia ja sopimattomia esimerkiksi korkeimpiin virkoihin siirtomaahallinnossa. Näin kreolijohtajille muodostui tarve kehittää yhteiskuntajärjestelmää, jossa he itse pääsisivät johtoasemaan, ja myös ennaltaehkäistä alkuperäiskansojen ja orjien kapinointia tekemällä heistä kanssakansalaisia. Andersonin (mt., 37) mukaan tuolloin syntyneitä kansallisia ”malleja” oli sen jälkeen mahdollista istuttaa enemmän tai vähemmän tietoisesti ”moninaisiin kasvuympäristöihin, joissa ne sulautuivat tai ne sulautettiin yhä moninaisimpiin poliittisiin ideologioihin”.

Nykymerkityksellinen kansakunnan käsite on kehittynyt länsikeskeisesti rinnakkain valtiollisen ajattelun kanssa ja erityisesti kansallisvaltioiden kehityksen myötä. Keskiössä on periaate, jonka mukaan historiallisen, kielellisen ja kulttuurisen yhteyden omaava kansakunta kuuluu tietylle alueelle, joka on tuon kansakunnan omaisuutta, ja jota sillä on yksinomainen oikeus hyödyntää ja hallita jatkuvan kehityksen nimissä (Dhamoon 2015). Kuten Malkki (2012, 29) toteaa: ”Kansojen maailma kuvitellaan selkeärajaisesti lohkotuiksi maa-alueiksi; se on jakautunut tietyille ihmisryhmille kuuluviin alueisiin (*territorialized*) samaan tapaan kuin koulun monivärinen kartasto.” Sekä kansan että kansakunnan käsitteet ovat kuitenkin

itsessään paljon vanhempia ja alkuperältään monimerkityksellisempiä. Kansan ja kansakunnan käsitteellä on myös voitu tarkoittaa hyvin erityyppisiä ja kooltaan pieniäkin ryhmiä johonkin samuuden kokemukseen liittyen, olipa se sitten jaettu asuinpaikka, kieli, usko tai poliittinen päämäärä (Ruuska 2005).

Koska transnationaali käsitys kansa/kunnista liittyy niin vahvasti ajatukseen alueellisesta suvereniteetista ja sen saavuttamisesta valtion muodossa, alkuperäiskansat eivät välttämättä aina tule tunnistetuiksi kansoina tai kansakuntina. Sama ongelma kosketti alkujaan myös postkoloniaalisia valtioita, joita suurin osa nykyisistä valtioista on. Ne muodostuivat antikoloniaalisten prosessien eli imperialistisista hallintosuhteista irtautumisen seurauksena. Vuonna 1791 alkanut Haitin vallankumous, joka johti alueen itsenäistymiseen ensimmäisenä mustana valtiona vuonna 1804, haastoi olennaisella tavalla rodullistavia käsityksiä ja purki ymmärrystä siitä, millaiset kansat ovat oikeutettuja muodostamaan valtion ja määräämään omista asioistaan. Haitin vallankumouksella oli keskeinen merkitys orjuuden ja kolonialismin vastaisille liikkeille, ja se innoitti muita kansallisia vapautusliikkeitä. C.L.R Jamesin (1963 [1938]) mukaan Haitin vallankumous muutti käsitystä siitä, mitä vapaus tarkoittaa, ja horjutti Eurooppa-johtoista maailmanjärjestystä. Hän ei kuitenkaan idealisoinut valtion muodostamista ainoana mahdollisuutena kansan vapautumiseen, vaan näki prosessiin liittyvän paljon haasteita ja ristiriitoja, joiden lopputuloksena on uusi vallan keskittyminen (mt.).

Antikoloniaalisten liikkeiden ja vapaustaistelua käyvien kansojen on usein nähty edustavan nationalismin epäilyttäviä muotoja, ja niiden ei ole katsottu olevan verrattavissa kansakunnan klassisiin muotoihin, joita eurooppalaiset kansakunnat edustavat (Chatterjee 1991; Smith 1986, 8–12; Giddens 1987, 268). Vaikka uusien valtioiden kansakuntien rakentamisprosesseissa on otettu mallia eurooppalaisista poliittisen järjestäytymisen malleista ja tavoista representoida kansaa, esimerkiksi Löfgren (1993, 166) on kutsunut uusien valtioiden prosesseja epärealistisiksi ja haihatteleviksi unelmiksi (*airy-fairy dreams*). Umut Özkrimlin (2000) mukaan tämä on osoitus siitä, kuinka vahvasti länsikeskeinen ajattelu on vaikuttanut myös nationalismitutkimuksen tapaan suhtautua eri kansoihin.

Partha Chatterjee (1991) on tutkinut postkoloniaalisia valtioita ja kansallista ajattelua Etelä-Aasiassa ja avannut antikoloniaalisen nationalismin logiikkaa ja ilmenemismuotoja. Hänen (mt., 30) mukaansa länsikeskeiset teoriat ovat vaikuttaneet siihen, miten todistaakseen kykynsä oman yhteiskunnan johtamiseen on ”jälkeenjääneiltä kansoilta” edellytetty modernisoitumista ja paradoksaalisesti samalla kulttuurisen identiteetin säilyttämistä. Kolonialistinen vieraannuttaminen kansan omista poliittista perinteistä ei ole tapahtunut pelkästään sotilaallisella vallankäytöllä tai teollisella voimalla vaan myös filosofisilla ja poliittisilla ajatteluperinteillä (Chatterjee 1986, 10; ks. myös Lawrence 2005, 202) – toisin sanoen länsikeskeisten poliittisten perinteiden ylivallalla. Postkoloniaalisessa tutkimuksessa on tuotu esiin, kuinka kyse oli ihmisten kulttuurisesta ja psykologisesta hävittämisestä. Länsikes-

keisen tradition kriittinen tarkastelu onkin virinnyt eurooppalaista kolonialismia vastustavien antikoloniaalisten liikkeiden tutkimuksesta ja sellaisten tutkijoiden toimesta, joilla on ollut kokemuksellista tietoa kolonialismin vaikutuksista (ks. esim. Césaire & Pinkham 2000 [Césaire 1955]; Fanon 1952; James 1963 [1938]). Käänteentekevässä teoksessaan ”*Orientalismi*” (1978) Edward Said osoitti, kuinka läntisestä arvopohjasta käsin kaikki vieras ja erilainen luokiteltiin epäsiivistyneeksi ja epätoivottavaksi, millä oikeutettiin eurooppalaisten hallintavaltaa muualla maailmassa. Alkuperäiskansoille tällä ajattelutavalla oli tuhoisia seurauksia.

Kansakunnan käsite itsessään alleviivaa kansojen hierarkkista asemaa suhteessa toisiinsa, koska kansakunnalla on viitattu nimenomaan tavoiteltavaan tapaan olla kansa (ks. Ruuska 2005, 197). Alkuperäiskansanäkökulmasta kansakuntien ja kansojen hierarkkinen asetelma on ongelmallinen, koska se on asettanut alkuperäiskansat kehittymättömiksi kansoiksi, joilla ei ole muuta mahdollisuutta säilyä tulevaisuudessa kuin järjestäytyä poliittisesti moderniksi kansaksi tai kansakunnaksi siten kuin se länsikeskeisten poliittisten perinteiden näkökulmasta ymmärretään (ks. luku 4). Paradoksaalisesti, alkuperäiskansojen pyrkimystä tulla tunnistetuksi kansaksi tai kansakunnaksi ja saavuttaa näin itsemäärääminen on kritisoitu siitä, että se näyttäisi kiinnittyvän samaan länsikeskeiseen kansa-ajattelun logiikkaan, jonka perustalle kolonialistiset valtiot on perustettu, ja jota postkoloniaalisten valtioiden perustamisella on vain vahvistettu (Sharma 2015). Imperialistisista hallintosuhteista irrottautuminen tarkoitti myös infrastruktuurin uudelleen järjestämistä uudessa valtiossa sekä uuden, valtiota tukevan kansallisen kertomuksen (*national narrative*) vahvistamista (Bhabha 1990a; 1990b). Postkoloniaaliset valtiot saavuttivat muodollisesti itsemääräämisen ja näennäisen vapauden päättää yhteiskunnan järjestäytymisestä sekä omistussuhteiden jakamisesta sosiaalisesti kestäväällä tavalla, mutta ne eivät kuitenkaan käytännössä päässeet eroon taloudellisista riippuvuussuhteista emämaihin ja globaaliin talouteen (Sharma 2015). Näin ollen ne joutuivat jatkamaan alueen ja sen väestön hallintaa kapitalistisen talouden logiikan mukaisesti. Alkuperäiskansojen kohdalla tämä on tarkoittanut kolonialistisen hallinnan jatkumista myös uusissa valtioissa, eri isäntien alaisuudessa. Alkuperäiskansa käsitteenä viittaa nimenomaan sellaisiin kansoihin tai kansakuntiin, jotka jäivät epäedulliseen asemaan myös uusissa valtioissa (ks. tarkemmin luku 4).

2.2. Kansojen välinen hierarkia

Nationalismitutkimusta on tehty länsikeskeisesti, pääsääntöisesti anglosaksisissa maissa, joten länsikeskeisyyden kritiikkikin on tarkoittanut käytännössä liikkeelle lähtemistä anglosaksisesta tutkimustraditiosta (Özkirimli 2000, 7). Näin on tehty feministisessä nationalismitutkimuksessa, jossa on kritisoitu sukupuolten sivuuttamista kansallisen ajattelun kehittämisessä ja pyritty rikkomaan kuvaa kansallisten

tarinoiden homogeenisyydestä (esim. Marttila 2007; Walby 1992; Yuval-Davis 1997). Postkoloniaalisessa nationalismitutkimuksessa (*subaltern studies*) on tutkittu kansallisen ajattelun kehitystä itsenäistyneissä entisissä siirtomaissa sekä kyseenalaistettu länsikeskeisen tutkimuksen tapaa nähdä muualla tapahtunut kansallinen liikehdintä epäilyttävämpänä kuin omalla maaperällä. Partha Chatterjeen (1986) mukaan tämä on yksi hallinnan muoto.

Valtavirtainen kansojen ja kansakunnan luonnetta pohtiva tutkimus alkoi viritä ensimmäisen maailmansodan jälkeen siihen liittyvän nationalistisen päätöksen ja valtion rajojen muutosten seurauksena (Pakkasvirta ja Saukkonen 2005b, 19). Vaikka jo tuolloin esitettiin kriittisiä huomioita suhteessa kansalliseen ajatteluun, kansakuntiin suhtauduttiin edelleen yksioikoisesti. Tällaista oli esimerkiksi kansojen kuvailuun keskittyvä tutkimus. (Mt.) Vasta toisen maailmansodan jälkeen kansojen ja kansakuntien poliittista luonnetta alettiin tarkastella kriittisemmin, kun sodan seuraukset alkoivat paljastua kaikessa kauheudessaan ja havahduttiin siihen, mitä kaikkea kansan nimissä on mahdollista tehdä. Eric Hobsbawmin (1983) mukaan nimenomaan väkivaltaisuudet Euroopan mantereella saivat eurooppalaiset tutkijat pohtimaan nationalismia kriittisemmin. Mutta vielä sodan jälkeenkin tutkimus keskittyi enemmän erilaisten nationalismien muotojen tyypittelyyn sen perusteella, minkä ymmärrettiin johtaneen kansalliseen liikehdintään. Imperialistisen maailmanjärjestyksen purkaminen ja sen myötä uusien valtioiden perustaminen Aasiaan ja Afrikkaan lisäsivät valtavirtaisen tutkimuksen kiinnostusta tarkastella myös Euroopan ulkopuolista nationalismia (Pakkasvirta ja Saukkonen 2005b, 21).

Vasta 1980-luvulla kansan ja kansakunnan käsitteisiin alettiin suhtautua kriittisemmin, kun lähdettiin tarkastelemaan niihin kohdistuneita luonnollistuneita oletuksia. Tuolloin julkaistiin Benedict Andersonin (2007 [1983]) käännteentekevän teoksen lisäksi Ernest Gellnerin (1992 [1983]) *Kansakunnat ja nationalismit* sekä Eric Hobsbawmin ja Terence Rangerin (1992 [1983]) toimittama teos *Keksityt traditiot*. Näissä tutkimuksissa korostettiin nykyisten kansakuntien suhteellisen lyhyttä historiaa ja etsittiin perusteluja sille, miksi kansakuntaan kiinnittyvästä ajattelusta on tullut niin merkittävä muutosvoima maailmassa.

Nationalismin aikakautena katsotaan alkaneen Yhdysvaltain ja Ranskan vallankumouksista⁹, koska niissä käsitettä kansakunta käytettiin ensimmäistä kertaa poliittisten tavoitteiden saavuttamiseksi (Özkirimli 2000, 21). Kummassakaan tapauksessa poliittisia vaateita ei perusteltu homogeeniseen, kieleltään ja kulttuuriltaan yhtenäiseen, kansakuntaan perustuen vaan molemmissa vallankumouksissa korostettiin kansan valtaa ja kansan oikeutta päättää omista asioistaan. Vallankumouksien katsotaan kuitenkin luoneen pohjan yhteiseen kieleen, kulttuuriin ja

9 Yhdysvallat tavoitteli itsenäisyyttä emämaastaan, ja Ranskassa haluttiin kaataa monarkia ja perustaa tasavalta.

historiaan perustuvalla kansallisvaltiolle, koska ne kannustivat muita kansoja taistelemaan ulkoista hallitsijaa vastaan ja vaatimaan tasa-arvon ja vapauden aatteille perustuvaa kansanvaltaa (Furet 1989).

John Breuillyn (1996; 1999) mukaan nationalismia tulisikin tarkastella osana kansan tahdon ja kuninkaan vallan välistä hegemoniataistelua. Tällöin nationalismissa ei ole kyse vain kansalaisuskonnosta, jonka tarkoitus on legitimoida valtioiden rajat ja valtarakenteet, vaan kansalliset liikkeet toimivat myös oppositiovoimina, jotka haastoivat vanhat valtarakenteet ja loivat vaihtoehtoisia visioita poliittisista yhteisöistä ja poliittisesta toimijuudesta. Craig Calhounin (1997, 69, suomennos Liikanen 2003) mukaan nationalismin avainjuonne on ”itsestäänselvyydeksi kehittynyt arjen vakaumus – että poliittinen valta oli oikeutettua ainoastaan, kun se heijasti sille alistetun kansan tahtoa tai vähintäänkin palveli kansan etuja.” Kansan tahdon toteuttaminen oli Ranskan vallankumouksen tärkein katalysaattori ja modernin politiikan perustava käyttövoima. Kansan julistauduttua kuninkaan sijaan ylimmäksi vallanhaltijaksi uudenlainen ideologia sai ylivallan, valta muuttui symboliseksi ja kuviteltu tuli osaksi politiikkaa. (Furet 1989.)

Kansanvallan perustana toimi sekä yksilöllisen että kollektiivisen itsemääräämisoikeusperiaatteen kehittyminen. Tämä edellytti merkittävää muutosta yhteiskunnan jäsenten käsityksessä itsestään sekä keskustelua vallan jakamisesta laajemman väestön keskuudessa. Aiemmin hallitsijalla oli täysi valta tietyllä maantieteellisellä alueella asuvaan väestöön, ja yksilön asema yhteiskunnassa määräytyi syntyperän perusteella. Sen sijaan 1700-luvulla korostui yksilön vapaa tahto oman asemansa määrittämisessä yhteiskunnassa. Valistuksen ajan filosofit, erityisesti John Locke ([1698] 1963), Jean Jacques Rousseau ([1796] 1997) ja Immanuel Kant ([1787] 2001) vaikuttivat merkittävästi käsityksiin yksilön vapauden ja oikeuksien keskeisestä roolista. Kansa/kunta-käsitteen sisällöllisessä muotoutumisessa keskeisiä valistuksen aateperinnön lisäksi olivat romantiikan (menneisyyden romantisointi, kansallinen identiteetti) ja liberalismien (kansalaisten oikeus ja vapaus, taloudellinen vapaus ja rajoitettu hallinto) aateperinnöt (Pakkasvirta ja Saukkonen 2005a, 9). Nämä kehittyivät peilaten osaltaan vapauden ja ihmisyyden kysymyksiä suhteessa kolonialistisiin valtasuhteisiin (Bhambra 2007; 2014; ks. luku 2.3).

”Uuden maailman” löytäminen ja valloittaminen 1400-luvun lopulta lähtien haastoi monella tapaa Euroopan poliittista ajattelua ja kansallisen ajattelun kehitystä. Se ajoi törmäyskurssille käsityksen yksilön universaaleista oikeuksista ja käsityksen toiseudesta, johon peilaten kansallinen ajattelu muodostui. Tämä ilmeni keskusteluna siitä, keitä itse asiassa voitiin pitää universaalien oikeuksien piiriin kuuluvina ihmisinä, ja mihin moraalinen oikeus perustaa kolonioita uuteen maailmaan pohjautui (Bhambra 2007; 2014; James 1963 [1938]; Simonsen 2013). Miten perustella alueen ihmisten hallintaa, kidutusta, orjuutusta tai jopa tuhoamista? Carl Schmitt ([1922] 1997) on todennut, että kysymys siitä, kuka oli vapaa, muuttuikin kysymykseksi siitä, kenellä oli oikeus päättää ja hallita.

Romantiikan aikakaudella 1700-luvun lopusta 1800-luvun puoliväliin kiinnostus kansakuntiin ja kansallisiin identiteetteihin Euroopassa korostui, ja kansallista historiaa keksittiin tai kuviteltiin sinnekin, missä sitä ei välttämättä edes ollut (Gellner 1967, 169; Hobsbawm ja Ragner 1983). Tämä näkyi muun muassa siten, että kansojen materiaalista ja henkistä kulttuuria koottiin ja esitettiin tieteessä (kansan kuvailu), taiteessa (maalaukset, kansalliseepokset) ja sitä varten perustetuissa museoissa. Kansallisromantiikan aikakausi yhdessä muiden yhteiskunnallisten muutosten kanssa johti sellaiseen kansallisvaltion ideaan, jossa valtioiden rajat vastaavat yhden kansallisen yhteisön rajoja. Ensimmäisen maailmansodan (1914–1918) päätyttyä Versailles’n rauhansopimuksen seurauksena syntyi monia uusia kansallisvaltioita. Rauhansopimuksessa painotettiin kansojen oikeutta itsemääräämiseen ja oman poliittisen kohtalon määrittämiseen. Lisäksi vanhojen imperiumien hajoaminen teki tilaa kansallisille projekteille ja tarjosi mahdollisuuden visioida Euroopan valtioiden rajanvetoja uudelleen. Sodan voitot ja tappiot vahvistivat kansallisia projekteja ja lisäsivät jännitteitä, jotka johtivat vähitellen muun muassa kansallissosialismin (natsismi) nousuun Saksassa ja toisen maailmansodan syttymiseen. Euroopan historiaa vuodesta 1789 vuoteen 1945 voidaan pitää aikakautena, jolloin idea moderneista kansakunnista kehittyi (Baycroft 1998,3; Özkirimli 2000,12). Idea on sittemmin levinnyt joka puolelle maailmaa, samalla kun käsitys kansoista ja kansakunnista on yhdenmukaistunut tarkoittamaan tietyllä tapaa järjestäytyneitä modernia kansakuntaa.

Vaikka kansaan kiinnittyvän ajattelun taustalla on idea yksilön itsemääräämisestä ja kansan suvereniteetista eli siitä, että valta päättää asioista tulisi olla kaikilla poliittiseen yhteisöön kuuluvilla ihmisillä (*rule by the people*), on tämä käytännössä kehittynyt tarkoittamaan sitä, että poliittinen yhteisö ajatellaan moderniksi kansakunnaksi (Özkirimli 2000, 3). Tasa-arvon ja oikeuden nähdään kuuluvan kansakunnan jäsenille, joiden hallitsemisesta poliittinen eliitti kilpailee (mt.). Länsimaisessa filosofiassa erityisesti Rousseau kehitti ajatusta kansalaisuudesta (*citizenship*) vastinparina luonnontilassa eläville ihmisille. Sellaiset ihmisryhmät, jotka eivät muodostaneet modernia kansakuntaa (*nation*) eurooppalaisten ihanteiden mukaisesti, elivät Rousseau ([1796] 1997) ajattelussa lähempänä luonnontilaa ja vapaina moraalisisista velvoitteista. Rousseau suhtautui ihailen esimerkiksi Amerikan alkuperäiskansoihin, jotka olivat vapaampia läntisten sivilisaatioiden yhteiskunnallisista rakenteista, hierarkioista sekä painostuksesta, mutta samalla hän painotti eurooppalaisen kulttuurin ensisijaisuutta ihmiskunnan kehitykselle (Tully 1995). Kansakuntaisuus nähtiin siis ainoaksi sivistyneeksi poliittisen yhteisöllisyyden muodoksi, kun taas alkuperäiskansoilla ei katsottu olevan järjestäytyneen yhteiskunnan ja näin sivistyneen kansakuntaisuuden edellyksiä. Kansakunta oli perustettu yhteiskuntasopimuksella (Hobbes [1651] 2003; Locke [1698] 1963; Rousseau [1796] 1997), mutta alkuperäiskansat olivat tuon ajatusleikin jaloja villejä ja siksi täysin epäpoliittisia (ks. esim. Locken kritiikistä Tully 1993).

Ajatus ihmiskunnan edistyksestä eli pyrkimyksestä kohti parempia elinehtoja sekä moraalisesti ja henkisesti täydellisempää ihmisyyttä on ollut 1700-luvulta lähtien modernin yhteiskunnan historiallisen ja poliittisen ymmärryksen keskiössä (Jokisalo 2015, 158). Siirtomaiden valloitus, kapitalistisen markkinatalouden synty sekä luonnontieteen ja teknologian kehitys loivat edellytykset länsikeskeiselle ajattelulle, jossa ihmiskunnalla on mahdollisuus kehittyä ja oikeus hyödyntää luontoa rajattomasti. Tähän liittyy ihmisen vapautuminen luonnontilasta ja tuleminen luonnon herraksi. Myös despotismia tai autoritääristä vallan käyttöä suhteessa ”toisiin” oikeutettiin edistysajattelulla, joskin mielipide-eroja oli siitä, tuleeko esimerkiksi alkuperäiskansat tuhota kokonaan sivistyneemmän kulttuurin tieltä vaiko ohjata edistyksen tielle. (Mt.,162–167.) Sharma (2015, 40) muistuttaa, että idea kansallisvaltiosta ja sille kuuluvasta alueellisesta suvereniteetista on kehittynyt suhteessa globalisoituihin taloussuhteisiin. Kapitalistinen talousjärjestelmä ja idea kansallisvaltioista ovat kehittyneet rinta rinnan.

Keskusteltaessa eri ihmisryhmien välisistä eroista sivistyksen ja kehityksen suhteen haettiin todistus pohjaa filosofisten, oikeudellisten ja antropologisten pohdintojen rinnalla myös biologiasta. Darwinin evoluutioteorian vaikuttamana yhteiskunnan nähtiin kehittyvän tuloksena kilpailusta, jossa vahva voittaa heikomman (Jokisalo 2015, 167). Fyysistä antropologiaa ja rotututkimusta käytettiin todistamaan eurooppalaisten rotujen ja näin ollen eurooppalaisten kansojen ylivertauisuutta suhteessa muihin (ks. Isaksson 2001). Vain kehittyneillä roduilla katsottiin olevan mahdollisuuksia moderniin yhteiskunnalliseen järjestäytymiseen ja edistykseen. Sen sijaan muilla roduilla ei nähty tulevaisuutta ja rotututkimuksiin perustuen niiden jatkuvuus haluttiin estää. Samalla kun ihmisryhmiä asetettiin keskenään hierarkkiseen järjestykseen, rodun käsitettä käytettiin ulossulkemaan niitä ihmisryhmiä, joille eivät kuuluneet samat universaalit ihmisoikeudet kuin eurooppalaisen ajattelun mukaisille kansalaisille (Sheth 2009).

Sivilisaation käsitteillä tehtiin eroa toisiin (*other*) tai toiseuteen (*otherness, alterity*) ja vedettiin rajoja sen suhteen, mitkä ihmisryhmät eivät ole läntisen arvopohjan mukaan tarpeeksi kehittyneitä ja sivistyneitä omataakseen universaaleiksi katsottuja oikeuksia (Brunstetter 2020). 1800-luvun lopulla oltiin siinä pisteessä, että sosiaalidarwinismin ja siirtomaaimperialismin myötä edistysajattelulla puolustettiin vinoutuneesti kansanmurhan logiikkaa, joka nähtiin edistyksen väistämättömäksi sivutuotteeksi. Vasta toinen maailmansota ja Auschwitz herättivät kyseenalaistamaan kansanmurhan edistyksen nimissä (Jokisalo, 2015, 167–168).

Rodullistamisella on ollut tuhoisimmat vaikutukset ihmisiin ja kansoihin, jotka sijoittuvat PoC-käsitteen alle (*People of Colour*). Saamelaisten asema Euroopan alkuperäiskansana on muiden alkuperäiskansojen näkökulmasta erilainen siinä suhteessa, että saamelaisilla ei ole nähty olevan sellaisia fyysisiä piirteitä (ihonväri), joiden perusteella heitä ei voisi pitää valkoisina. Toisin oli kuitenkin eurooppalaisessa rotututkimuksessa. Pekka Isakssonin (2001) mukaan saamelaiset on mainittu kaikissa

keskeisissä 1700-luvun rotuluokituksissa ja -teorioissa. Itse asiassa saamelaiset olivat mukana jo ensimmäisessä rotujakoa esittävässä tekstissä, Francois Bernierin vuonna 1684 julkaisemassa kirjoituksessa, jossa hän luokitteli maailmassa olevan neljä rotua: eurooppalaiset, afrikkalaiset, aasialaiset ja lappalaiset/saamelaiset (Isaksson 2001). Greggor Mattson (2014) osoittaa, kuinka kategoria lappalainen oli keskeisessä roolissa siinä, miten eurooppalaiset luokittelivat rodun ja väestön käsitteitä, ja miten ideaa homogeenisestä kansakunnasta kehitettiin. Mattson onkin purkanut kansallisvaltion käsitettä hyödyntäen lappalaisen kategoriaa tarkastelemalla ruotsalaisen kansallisvaltion kehittymistä. Ruotsia pidetään yhtenä ensimmäisistä moderneista kansakunnista, jonka perustan ajatellaan olevan homogeenisessä väestössä, samalla kun saamelaisista tuotettiin toiseuttavaa tietoa (mt.).

Saastamoisen (2003, 44) mukaan Ruotsi valtiona ilmaistiin ensimmäisen kerran vasta vuoden 1809 hallitusmuodossa, kun käsitteellä *statsråd* korvattiin ilmaisu *riksens råd*. Taustalla vaikutti ideologinen kehityskulku, jossa kuninkaan valtaa lisättiin suhteessa *allmogen*. *Allmoge*-käsite on kaikissa skandinaavisissa kielissä tarkoittanut koko kansaa tai rahvasta (Liikanen 2003, 258). Vuoden 1723 valtiopäivillä oli esitetty kuninkaan vallan vahvistamista, jota pohjustamaan tilattiin ruotsinkielinen käännös John Locken teoksesta *Two Treatises of Government*. Jos aikaisemmin kuninkaan tehtävänä ajateltiin olevan puolustaa ja noudattaa koko kansan tahtoa eli kansan muinoin hyväksymää lakikoelmaa, uuden sopimusteoreettisen näkökulman mukaan kuninkaalla oli valta säätää ja muuttaa lakeja tarpeen mukaan. (Mt.) Sopimusteoriat, joiden mukaan villit antavat päätösvallan ylemmälle taholle välttääkseen luonnontilan, vaikuttivat siihen, miten valtaa riisuttiin pois kansalta ja sellaisilta ryhmiltä kuin saamelaiset, joita oli myös kategorisoitu *allmoge*-käsitteen alle (osatutkimus IV). Miikka Pyykkönen (2015) tuo esiin, kuinka valtioiden nationalistiset projektit 1800-luvun puolivälin jälkeen muokkasivat valtion hallintaa saamelaisiin nähden. Saamelaisia alettiin hallita nimenomaan erillisenä etnisenä ryhmänä, kun sitä ennen hallinta oli ollut enemmän uskonnollista ja taloudellista (mt.).

3. Tiede ihmisryhmien välisten hierarkioiden ylläpitäjänä

Kansojen kulttuureita, yhteiskuntia ja historioita lähestyttiin ennen nykyisten tieteenalajakojen kehittymistä kokonaisvaltaisemmin niin kutsutuissa kansoja kuvailevissa tutkimuksissa (ks. Hansen 2011), jotka itsessään ovat olleet luomassa käsitystä kansa/kuntien olemassaolosta ja erityisesti niiden moderniuudesta. Historia tieteenalana kehittyi selittämään länsimaisten ”dynaamisten” kansojen kehitystä ja järjestäytymistä kansallisvaltioiksi, tai tämän edellytyksiä, kun taas antropologia ja etnografia keskittyivät primitiivisiin eli perinteisiin yhteisöllisyyden muotoihin, jotka näyttäytyivät paikalleen pysähtyneiltä, muuttumattomilta ja kehittymättömiltä (ks. Hansen 2011, 186). Jaottelun juuret ulottuvat valistuksen ja edistysajattelun filosofisiin keskusteluihin sekä hierarkkiseen ihmiskuvaan. Eri ihmisryhmiä kuvaaviin käsitteisiin ja kategorioihin on ikään kuin sisäänkirjoitettu, mikä on niiden valtapositio suhteessa toisiin ryhmiin, ja mikä on niiden suhde modernisaatioon. Tämä tulee selvimmän esille rodun käsitteen kautta, koska toisten rotujen on kuvattu olevan kehittyneempiä kuin toisten, ja näin oikeutetumpia olemaan olemassa sekä hallitsemaan ja alistamaan toisia. Kun rotujen välisten erotteluiden tieteellinen pohja kumottiin ja rodun käsitteen kiistanalaisuuteen alettiin kiinnittää huomiota, etnisyydestä muodostui yhteiskuntatutkimuksessa osin sitä korvaava käsite¹⁰ (Huttunen 2005). Etnisyys korvasi myös aikaisemmin antropologisen tutkimuksen keskiössä olleen heimon käsitteen. Etnisyyden käsite sisältää ajatuksen toiseudesta; sen etymologinen tausta on kreikan kielen sanassa *ethnos*, joka tarkoittaa vierasta ja outoa eläinten tai ihmisten parissa (ks. Pääkkönen 2008, 57; Tuulentie 1997, 61). Valtaapitävät ryhmät eivät yleensä kutsu itseään etnisiksi ryhmiksi vaan etninen ryhmä on valtaa hallussaan pitävän ryhmän käänteinen projektio, eli ”toinen”. Erillisyyden ja erottuminen valtaapitävästä kansakunnasta tekee ryhmistä ”toisia” ja näin etnisiä ryhmiä. (Valtonen 2004, 107–112.)

Kahtiajako moderneihin ja primitiivisiin kansoihin on hallinnut myös yhteiskuntatieteellistä keskustelua koko sen olemassaolon ajan, koska sen fokuksessa ovat olleet modernit teollistuneet yhteiskunnat vastakohtana antropologian alaan kuuluville esimoderneille ja primitiivisille yhteiskunnille (ks. Huttunen 2005). Modernisaatioteorioilla, jotka korostavat teollistumisen, taloudellisen kasvun ja

10 Rodun käsitettä käytetään edelleen Yhdysvaltojen ja Kanadan keskusteluissa, mutta rotu ymmärretään enemmän konstruoiduksi käsitteeksi ja sen kategorisoinniksi sen sijaan, että se nähtäisiin biologisena faktana. Rodun käsite kuitenkin huomioi, että biologiset ja fyysiset ominaisuudet, kuten ihonväri, vaikuttavat siihen, miten ihmiset identifioivat itsensä ja kuinka heitä kategorisoidaan (ks. Valkonen ym. 2018, 143).

teknologisen kehityksen muutosvoimaa paremman demokraattisen yhteiskunnan saavuttamisessa, on ollut keskeinen rooli yhteiskuntatieteellisessä tutkimuksessa 1900-luvun alusta alkaen (Inglehart ja Welzel 2005; Castells 2000). Itse asiassa modernisaatioteoriat olettivat perinteisten yhteisöllisyyden muotojen, syntymästä saatujen siteiden kuten sukulaisuuden ja etnisyyden, väistyvän sopimustenvaraisten suhteiden tieltä. Etnisyyttä pidettiin esimerkiksi sosiologiassa katoavana ja siksi epäkiinnostavana ilmiönä – se edusti häviämässä olevaa sosiaalisten suhteiden tyyppiä. Yhteiskuntatieteellinen tutkimus joutui kuitenkin kohtaamaan etnisyyden renessanssin 1960-luvulta lähtien. Entisten siirtomaiden itsenäistyminen ja siihen liittyvä dekoloniaalinen liikehdintä veivät pohjaa maailman jaottelemisesta esimoderniin ja moderniin, valtiottomiin ja valtiollisesti järjestäytyneisiin yhteiskuntiin. (Huttunen 2005, 122–124.) Etninen liikehdintä lisääntyi tai siitä tultiin tietoisemmiksi myös modernisaatiokehityksen eturintamassa olevissa teollisuusmaissa esimerkiksi baskien, saamelaiden ja Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen parissa (Valtonen 2004, 108).

Etnisyyttä alettiin tulkita poliittisen toiminnan, yhteiskunnallisten liikkeiden ja antikoloniaalisen kamppailun liikkeelle panevana voimana (Tuulentie 1997; Valtonen 2004). Valtonen (2004, 111) korostaa, että nimenomaan kansallisvaltioiden laajentuminen ja maiden haltuunotto on tarkoittanut, että alueen koko väestön on täytynyt tunnustaa valtio ja tulla osaksi sen kansakuntaa, valtion kansalaisiksi. Tämä itsessään on saanut aikaan etnisten ryhmien tai valtiottomien kansojen poliittisten liikehdinnän vahvistumista (mt., 113). Nykyisin vallitseva ymmärrys on, että rotua, etnisyyttä ja kansa/kuntaa ei voida teoreettisesti erottaa käsitteinä toisistaan. Sen sijaan käsitteiden yhteenkietoutumista on tuotu esiin eri tieteenaloille sijoituvissa tutkimuksissa (ks. esim. Brubaker ym. 2004; Lie 2004; Mattson 2014). Jaottelu esimoderneihin ja moderneihin yhteiskuntiin on silti usein yhä läsnä muun muassa nationalismitutkimuksen keskusteluissa.

3.1. Lappologia ja katoavan kansan tutkimus

Saamelaisiin kohdistuva pitkä tutkimusperinne on linkittynyt rodullistaviin hierarkioihin. Tätä 1600-luvulta alkanutta kirjallista traditiota kutsutaan lappologiaksi (Lehtola 2005b; 2017; Valkonen ja Valkonen 2016). Toisaalta lappologialla voidaan tarkoittaa rajatumminkin 1800-luvun lopulta 1950-luvulle asti kestänyttä tutkimussuuntausta, jonka tarkoituksena oli koota kaikki mahdollinen tieto saamelaisista ennen kuin saamelainen kulttuurimuoto katoaa (Lehtola 2022a, 182–186). Koska lappologian käsitteellä viitataan hyvin pitkällä aikavälillä tuotettuun kirjalliseen tietoon saamelaisista, on selvää, että se kattaa varsin monenlaisia kirjoituksia ja tutkimuksia. Yhteinen tekijä kuitenkin on, että tietoa on kerätty muiden kuin saamelaiden itsensä tarpeisiin ja saamelaiset ovat olleet tutkimuksissa enemmänkin

kohteena. Tiedon keräämisen tarkoituksena on ollut laajentaa tietoa ja tuntemusta pohjoisesta, pyrkimyksenä pohjoisten alueiden ja ihmisten hallinta.

Saamelaiset toimivat Euroopan sisällä toiseutena sille, miten eurooppalaiset muodostivat omakuvaa itsestään, ja heidät asetettiin Euroopan sisäisissä tarkasteluissa kehitystasoltaan alimmaksi ihmisryhmäksi (Keskinen 2019). Myöhemmin lappologisessa tutkimuksessa tuotettua tietoa tarvittiin kansallisvaltioiden ja niiden nationalististen projektien tarkoituksiin. Suomen kohdalla tämä tarkoitti tarvetta todistaa suomalaisten kuulumista Euroopan sivistyneeseen kulttuuripiiriin, mikä tehtiin osoittamalla saamelaisten takapajuisuutta ja vierautta (Lehtola 2005b; 2017). Lehtolan (2005b) mukaan ”saamelaisista luotiin kuvaa pohjoismaisen, talonpoikaisen yhteiskunnan vastakohtana, jonakin ”toisena”, jolla ei ollut mahdollisuuksia selviytyä modernissa maailmassa.”

Koska lappologinen tutkimus kiinnittyy sekä fyysiseen antropologiaan että kansallisvaltioiden rakentamiseen, sitä on kritisoitu kolonialistisesta tiedon tuottamisesta (Nyyssönen ja Lehtola 2017; Lehtola 2017; Aikio 2023). Ongelma lappologisessa tutkimuksessa on siinä, että se tarkasteli saamelaisuutta erojen kautta ja pyrki löytämään aitoa saamelaiskulttuuria, jolloin kaikki sellaiset kulttuurimuodot ja elämäntavat, joissa näkyi vaikutteita muista kulttuureista, leimattiin epäaidoiksi tai turmeltuneiksi. Lappologia loi näin mielikuvaa aidosta saamelaisuudesta. (Aikio 2023, 28.) Toisaalta lappologisen tutkimuksen keräämällä tai tuottamalla tiedolla saamelaisten menneisyydestä on myös arvoa ja sitä on hyödynnetty saamelaisten revitalisaatioprosesseissa (ks. esim. Nylander 2023). Tiedolla on voinut olla merkitystä myös siinä, että saamelaisten historia ja asema alueella on tullut laajempaan tietoisuuteen valtayhteiskunnassa, mikä osaltaan on voinut vaikuttaa valtioiden saamelaisia koskevaan politiikkaan.

Sodan jälkeen alettiin kiinnittää enemmän huomiota siihen, mikä on valtioiden velvollisuus suhteessa sen alueella eläviin vähemmistöihin ja alkuperäiskansoihin. Tutkimuksen piirissä alkoi olla laajemmin toimijoita, jotka pohtivat saamelaiskysymystä eli saamelaisten tulevaisuutta osana valtioita. Osa tutkijoista näki, että saamelaisten kannalta olisi parasta, jos heidät assimiloitaisiin osaksi valtakulttuureita, kun taas toiset pitivät arvokkaana sitä, että saamelaiset voisivat säilyttää omat kulttuurimuotonsa, ja näin saamelaiset tulisi ikään kuin reservoida eläväksi museoksi (ks. Andresen 2016). Toisaalta tutkijoiden joukosta alkoi muodostua saamenystävien ryhmä, joka pohti saamelaiskulttuurin mahdollisuuksia säilyä modernissa maailmassa sekä sitä, miten saamelaiset voisivat itse kehittää yhteiskuntaansa siten, että he voivat säilyttää kulttuurinsa ytimen. Saamenystävät olivat keskeisessä roolissa kehittämässä saamelaisten omia poliittisia instituutioita ja tukemassa saamelaisia vuoropuheluun valtioiden kanssa (ks. esim. Jernsletten 1997; Lehtola 2000; Pääkönen 2008).

Astri Andresen (2016) on tutkinut sodanjälkeistä saamelaispolitiikkaa Norjassa ja pohtinut, mitkä tekijät muuttivat Norjan valtion suhtautumista saamelaisiin.

Aikaisemmin syiksi on mainittu muun muassa se, että saamelaiset todistivat lojaa-liutensa taistelemalla sodassa valtaväestön rinnalla (ks. Minde 2008) sekä Norjan päätös allekirjoittaa YK:n ihmisoikeusjulistus (Magga 2006). Andresen (2016) epäilee, olisiko kumpikaan syy yksistään johtanut poliittisen ilmapiirin muutokseen suhteessa saamelaisiin. Sen sijaan hänen mukaansa yksi keskeisimmistä syistä oli se, että saamelaisten historiaa alettiin kertoa uudella tavalla, pohjautuen saamelaislähtöiseen historialliseen tietoon sekä kulttuuri- ja yhteiskuntatieteelliseen analyysiin. Tiedon tuottajina toimivat saamelaiset asiantuntijat, jotka olivat yleensä keskeisiä ja aktiivisia henkilöitä yhteisöissään, sekä tutkijat, jotka olivat selkeästi sitoutuneita saamelaisasioihin. (Mt.)

Esimerkiksi Guttorm Gjessing (1953; 1964) osoitti arkeologisella tutkimuksellaan vääräksi vallitsevat oletukset siitä, että saamelaiset olisivat muuttaneet pohjoisille alueille vasta myöhemmin ja tuoneet mukanaan vierasta esineistöä. Lisäksi Gjessing pyrki näyttämään toteen, että saamelaiset olivat asuneet hyvin organisoidussa, rauhanomaisessa ja demokraattisessa yhteiskunnassa, mikä muutti aiempaa kuvaa saamelaisista alempiarvoisena ihmisrotuna ja “villeinä”. Andresenin (2016) mukaan Gjessing loi saamelaisista uutta historiallista kertomusta, joka samalla osoitti uutta suuntaa saamelaispolitiikalle.

Tutkijat olivat myös tietoisia ja vaikuttuneita Gunnar Myrdalin (1944) tunnetusta ja aikanaan käännteentekevistä teoksesta *The Negro Problem*. Andresen (2016) kuvaa, kuinka Gjessingin argumentoima saamelaisongelma rinnastuu siihen, mitä Myrdal kirjoittaa afroamerikkalaisesta kontekstista. Siinä missä Myrdal piti assimilaatiokehitystä toivottavana afroamerikkalaisten osalta, Norjassa toimivat tutkijat näkivät saamelaiskulttuurin säilyttämisen arvoiseksi. Suomalaisista tutkijoista esimerkiksi Karl Nickul kävi kansainvälisten kollegoidensa kanssa kirjeenvaihtoa, jossa saamelaisten tilannetta verrattiin niin Afrikan eri heimoihin kuin Amerikan alkuperäiskansoihin (ks. Lehtola 2000; 2005a). Saamelaisista puhuttiin primitiivisenä kansana, alkuperäisväestönä ja alkuperäiskansana sen mukaan, miten eri käsitteelliset variantit kehittyivät kansainvälisissä keskusteluissa (Tveiten 2020). Käännteentekevää sinänsä oli, että tutkijat alkoivat ymmärtää saamelaisten muodostavan oman yhteiskuntansa, kuten Asbjørn Nesheimin käyttämä käsite *samiske samfunn* osoittaa. Tutkimuksella edesautettiin siis sitä, että Norjassa vallitsevaksi käsitykseksi muodostui ajatus Norjan valtion perustamisesta kahden erillisen kansan asuttamalle alueelle. (Andresen 2016.) Tämän on todennut sittemmin myös Norjan kuningas Harald V Norjan Saamelaisparlamentin avaamisseremoniassa vuonna 1997 (ks. Falch ym. 2016).

Pohjoismaiset valtiot vähätelivät pitkään kolonialistista historiaansa, jonka ajateltiin mieluummin liittyvän suurempiin imperialistisiin valtioihin, joilla on merten takana paljon väkivaltaisempi historia. Pohjoismaisten valtioiden omakuva on perustunut ihmisoikeuksien ja demokratian edistämiseen. Pohjoismaisten valtioiden kohdalla kolonialismin tarkastelussa huomio kiinnittyy rakenteisiin, malleihin ja

diskursseihin, jotka ovat ohjanneet epäsymmetristen valtasuhteiden kehittymistä saamelaisten ja valtayhteiskuntien välillä. Kolonialistiset käytänteet eivät aina tarkoita tarkoituksellisia negatiivisia aikomuksia kolonisoitavia kohtaan, mutta ne linkittyvät aina sellaisiin ideologioihin ja tapoihin ajatella, jotka arvottavat valtakulttuurin tapoja ja käytänteitä paremmiksi. (Junka-Aikio ym. 2022, 5.)

3.2. Tulevaisuuden modernit kansat

Kun kriittinen nationalismitutkimus 1980-luvulla virisi, sen keskeiseksi debatiksi muodostui kysymys kansakuntien suhteesta esimoderneihin yhteiskuntiin. Niin kutsuttu modernistinen koulukunta, jota esimerkiksi Anderson (2007 [1983]), Gellner 1992 [1983], Hobsbawm (1990) ja Nair (1975) edustavat, selittää nationalismin syntyä sosiaalisilla rakennemuutoksilla ja näkee kansakunnat nimenomaan modernina ilmiönä. Tämä on vastakkainen näkemys edeltävälle primordiaaliselle koulukunnalle, jossa kansoihin suhtauduttiin luonnollisina entiteetteinä. Modernistien mukaan teollistuminen, kaupungistuminen, maallistuminen sekä liikenteen ja tiedotuksen nopeutuminen olivat olennaisia tekijöitä nationalismin synnylle. Anderson (2007 [1983]) antoi painoarvoa printtikapitalismille kansallisen ajattelun kehittäjänä. Painetut kansankieliset mediat yhdistivät ihmisiä ja tekivät mahdolliseksi ihmisten kuvitella paikallisyhteisöä laajemman kansallisen yhteisön (mt.). Hobsbawm (1990) kiinnitti huomiota perinteisiin tapoihin, käytäntöihin, rituaaleihin ja symboleihin, joita tietoisesti käytettiin korostamaan menneen ja nykyisyyden välistä eroa tai yhteyttä, ja jotka loivat jopa kyseenalaista historiallisen jatkuvuuden tunnetta. Ernest Gellnerin (1992 [1983]) mukaan taas agraariyhteiskunnan muuntuminen teolliseksi yhteiskunnaksi synnytti nationalistista ajattelua.

Gellner (1992 [1983]) myös tyypitteli nationalismia sen mukaan, mikä sitä luovan ryhmän asema on. Oma tyyppinsä hänen mukaansa on diasporaryhmien nationalismi. Vähemmistöinä elävät diasporaryhmät ovat kulttuuriltaan liian erilaisia valtaväestöön nähden, eikä niillä ole tarpeeksi poliittista vaikutusvaltaa. Teollisissa yhteiskunnissa diasporaryhmiin kohdistuu kulttuurin yhtenäistämisen paine, jolloin oman kansallisen ajattelun vahvistaminen voi näyttäytyä ainoalta vaihtoehdolta täydelliselle assimiloitumiselle (Remy 2004, 52–53). Andersonin (2007 [1983], 35) ilmaisuja mukaillen kyse on siitä kun ”vanhat kansakunnat” joutuvat ”alanationalismien” haastamiksi rajojensa sisällä, ja diasporaryhmät pyrkivät irtautumaan alisteisesta asemasta.

Anthony D. Smith (1986) on kritisoinut modernistista koulukuntaa niin kansallisen ajattelun historiallisen jatkuvuuden vähättelemisestä kuin kansakuntien ja kansallisten identiteettien keinotekoisuuden ylikorostamisesta. Smithin (1991) mukaan kansan käsitteessä yhdistyy kaksi ulottuvuusyhdistelmää: toinen liittyy kansalaisuuteen ja alueellisuuteen valtiollisessa kontekstissa, ja toinen etnisyyden

historiaan. Kansalliset identiteetit voivat muodostua ja ilmetä eri tavoin – sekä poliittisina että kulttuurisina ilmiöinä. Smith on nimennyt edustamansa nationalistimitutkimuksen suuntauksen etnosymboliseksi lähestymistavaksi. Etnosymbolinen tutkimus korostaa kaikilla kansoilla ja kansakunnilla olevan yleensä jokin yhteinen käsitys menneisyydestä, ja tutkimuksessa nämä etniset siteet ja tuntemukset tulee ottaa huomioon. Smith selittääkin nationalismiin menestystä sillä, että etninen ja kansallinen identiteetti ovat pysyvämpiä ja hitaammin muuttuvia kuin luokkaidentiteetti tai alueellinen identiteetti. Nationalismiin liittyy näin ollen vahva emotionaalinen puoli, jota ylläpidetään kansallisilla tunnuksilla (Pakkasvirta ja Saukkonen 2005; Remy 2005; Andersen 2015).

Siinä missä modernistisen suuntauksen mukaan etnisyys on olemassa olevaa, mutta ei välttämätöntä materiaalia, jota teollistuminen ja kapitalismi voi muokata kansakunniksi, etnosymbolistien mukaan kansakuntaisuutta ei voi olla ilman etnistä taustaa. Esimerkiksi Jeff Corntassel (2003) on todennut, että alkuperäiskansat eivät sovi modernistisen tutkimussuuntauksen luomaan viitekehykseen, jonka mukaan käsitys kansakunnista olisi kehittynyt vasta viimeisen parin vuosisadan aikana ja sillä tarkoitettaisiin pelkästään tietyn tyyppisiä kansoja. Samoin postkoloniaalisessa ja feministisessä nationalistimitutkimuksessa on nostettu esiin, että nationalistimitutkimuksen klassisessa debatissa on huomioitu vain länsikeskeistä kansallista ajattelua, johon Andersonin (2007 [1983]) nimeämä kreolinationalismikin lukeutuu. Esimerkiksi Lisa Trivedi (2003) osoittaa, kuinka suuressa osaa postkoloniaalista maailmaa kansallinen tietoisuus nousi lukutaidottomuuden keskellä – ilman printtimedian vaikutusta; keskinäistä solidaarisuutta osoitettiin esimerkiksi perinteistä vaatetusta käyttämällä ja siirtomaahallinnon dokumentteja polttamalla.

Koska etnosymbolinen tutkimus on ottanut paremmin huomioon kansojen etniset juuret ja se ei ole antanut yhtä vahvaa painoarvoa sosiaalisille rakennemuutoksille kuin modernistinen suuntaus, sitä on käytetty selittämään kansakuntaisuutta myös alkuperäiskansatutkimuksessa. Esimerkiksi Scott Richard Lyons (2010; 2015) rinnastaa alkuperäiskansat siihen, kuinka etnosymbolisessa teoriassa *ethnie* järjestäytyy kansaksi. Lyonsin (2010) mukaan tämä kuvaa paljolti, mitä alkuperäiskansojen nationalistisessa liikehännässä on tapahtunut tai tapahtuu: *ethnie* modernisoituu ja siitä tulee poliittisen prosessin myötä kansakunta. Lyonsin (mt.) mukaan esimerkiksi kirjoittamistaito on ollut yksi keskeinen käännekohta etnisten ryhmien metamorfoosissa kansakunniksi, ja allekirjoittamalla sopimuksia valloittajien kanssa etniset ryhmät ovat jossain määrin päättäneet uudenaikaistua ja tulla kansakunniksi (mt., 127). Esitän, että alkuperäiskansojen kansaisuuden ymmärtämisen näkökulmasta ongelma sekä modernistisessä että etnosymbolisessa teoriassa piilee kuitenkin niiden molempien sisältämässä hierarkkisessa ajatuksessa, jonka mukaan etnisistä ryhmistä tai kehittymättömimmistä kansoista voi tulla poliittisen järjestäytymisen myötä sivistyneitä kansakuntia. Näin ollen teoriat samalla määrittävät, millaista ryhmää voi kutsua kansaksi tai kansakunnaksi, ja millaiseksi kansaksi. Tutkimukseni

taustakysymyksenä pohdinkin, edellyttääkö *ethnien* kutsuminen kansaksi tai kansakunnaksi poliittista järjestäytymistä läntisten mallien mukaisesti. Sen lisäksi, että nämä määritellyt poissulkevat etnisiltä ryhmiltä kansakunnan statuksen, ne voivat ohjata niitä tavoittelemaan juuri tietynlaista poliittista järjestäytymistä. Voidaan myös pohtia mitä vaikutuksia on sillä, että alkuperäiskansan käsitteellä tehdään eroa *moderneihin sivistyneisiin* kansoihin. Tullakseen tunnistetuksi kansaksi tai kansakunnaksi, ryhmältä odotetaan modernia poliittista toimijuutta. Tullakseen tunnistetuksi alkuperäiskansana, ryhmän odotetaan säilyttävän perinteisiä poliittisia instituutioitaan ja kulttuurisia tapojaan.

Vaikka kansakuntien etnisen taustan pohtiminen on menettänyt merkitystään nationalismitutkimuksessa, nationalismitutkimuksen keskustelut ovat tuoneet esiin, kuinka ideaa kansakunnasta ja valtiosta on rakennettu rinnakkain ja miten ne kietoutuvat toisiinsa. Valtiot on luotu laajentamalla hallintaa alueille, jotka on kuviteltu tyhjiksi maiksi (*terra nullius*), mikäli ne eivät ole olleet jonkun muun modernin kansakunnan hallinnassa. Vain modernien kansakuntien on nähty olevan tarpeeksi kehittyneitä ja edistyskellisiä hallitsemaan ja hyödyntämään ”tyhjää maata”. Anderson (2007 [1983]) käyttää homogeenisesti tyhjän ajan käsitettä, jossa kansakunnan jäsenet ymmärtävät kuulumisensa (tyhjälle) alueelle historiallisena jatkumona yhteiseksi kuviteltujen kokemusten kautta. Jensen ja Lófsdóttir (2022, 12–13) huomauttavat, että tämä ajatus esiintyy paradoksaalisesti rinnakkain sen progressiivisen käsityksen kanssa, että kansakunta on itsessään moderni ilmiö, joka korvaa perinteiset yhteisöllisyyden muodot, mutta silti sen jatkuvuus ajassa ja tilassa esitetään ikiaikaiseksi. Ajaton tila toimii takuuna sille, että vain nämä ihmiset tässä tilassa hallitsevat. Se luonnollistaa ajatuksen yhteisöstä, joka on sidottu tiettyyn ympäristöön. Yhtä aikaa sekä ajattomien että modernien valtioiden asemaa tässä ajassa ylläpidetään korostamalla niiden kansakuntien erinomaisuutta ja ainutlaatuisuutta, ja ilmiötä on selitetty ekseptionalismilla käsitteellä. Valtioiden kohdalla painotetaan innovatiivisia, luovia, dynaamisia ja tulevaisuuteen suuntaavia ominaisuuksia. (Mt.) Valtioiden kansalaisuutta tuottava nationalismi nähdään liberaalina, kun taas etninen nationalismi kollektivisoivana ja autoritäärisenä (ks. esim. Greenfeld 1992; Guibernau 1997; ja Nairn 1997).

Alkuperäiskansatutkimuksessa ei ole tarkoitus kiistää, etteivätkö modernisaation aiheuttamat sosiaaliset rakennemuutokset olisi vaikuttaneet eri tavalla eri yhteiskuntiin ja kansoihin. Juuri tämän takia alkuperäiskansojen kansakuntaisuuden ymmärretään muodostuneen eri tavalla. Valtavirtainen nationalismitutkimus ei perinteisesti ole kuitenkaan ollut kiinnostunut alkuperäiskansojen kansakuntaisuudesta, sillä sen huomio on tunnustetuissa kansakunnissa ja valtioissa, sekä sellaisissa (moni)kansallisissa projekteissa, jotka voimallisesti haastavat valtioiden rajanvetoja. Jaottelu kansakuntien ja kansojen välillä itsessään hallitsee sitä, mihin nationalismitutkimuksessa on kiinnitetty huomiota, vaikka kansoihin ja kansakuntiin tutkittavina ilmiöinä suhtauduttaisiin samalla tavalla. Esimerkiksi nationalismilla ymmärtä-

minen diskurssina ja kansaan kiinnittyvän puheen tutkimus eivät ole samalla tavalla sidottuja siihen, milloin kansakunnista modernina ilmiönä voidaan puhua (Gorski 2000). Tämä lähestymistapa voi kuitenkin kohdentua yksioikoisesti yhden kansan nimissä puhumiseen, jolloin voi jäädä huomiotta siihen vaikuttaneet valtasuhteet. Alkuperäiskansanäkökulma nationalismitutkimuksessa painottaa nimenomaan valtasuhteiden tarkastelun tärkeyttä ja sen purkamista, miten erilaiset määrittelyt ja kategorisoinnit vaikuttavat alkuperäiskansoihin ja niiden kansakuntaisuuteen.

4. Alkuperäiskansojen olemassaolon politiikka

Yleismaailmallinen julistus ihmisoikeuksista hyväksyttiin vuonna 1948 heti toisen maailmansodan jälkeen. Sodan seuraukset alkoivat paljastua kaikessa laajuudessaan ja kansainvälinen yhteisö halusi varmistaa, ettei mitään vastaavaa voisi enää tapahtua tulevaisuudessa. 1950–1960-luvuilla huomio alkoi kääntyä kolonialistisiin valtasuhteisiin. Afrikan valtioiden itsenäistyminen sekä kansalaisyhteisöjä kaikille vaativa ja rotusortoa vastustava liikehdintä Yhdysvalloissa tekivät tilaa myös alkuperäiskansojen tilanteen tarkastelulle. Keskeiset kansainväliset sopimukset, joissa todetaan itsemääräämisen kuuluvan kaikille kansoille, hyväksyttiin 1960-luvun puolivälissä (Rotusyrjinnän poistamista koskeva yleissopimus vuonna 1965 ja Kansalaisyhteisöjä ja poliittisia oikeuksia koskeva kansainvälinen yleissopimus, KP-sopimus 1966). Käytännössä ”kaikilla kansoilla” tarkoitettiin edelleen valtiollisia kansoja tai valtion muodostukseen pyrkiviä kansoja (ks. esim. Anaya 1996), mikä toimi kannustimena uusien valtioiden perustamiseen. Aikavälillä 1945–1975 valtioiden määrä maailmassa moninkertaistui.

Alkuperäiskansanäkökulmasta valtiosuvereniteettiä perustuva maailmanjärjestys on perustettu väkivallalla, rikotuilla sopimuksilla ja muilla epätasa-arvoisilla toimilla suhteessa alkuperäiskansoihin ja heidän maihinsa (Corntassel ja Woons 2017). Kolonialismilla on ollut ja on edelleen dramaattisia vaikutuksia alkuperäiskansoihin. Patrick Wolfe (2006) on tuonut esiin, kuinka alkuperäiskansoja on pyritty fyysisesti ja/tai kulttuurisesti eliminoimaan heidän asuttamillaan alueilla. Fyysinen eliminointi on tarkoittanut alkuperäiskansoihin kohdistuvaa suoraa väkivaltaa, kuten kansanmurhia tai pakkosiirtoja. Kulttuurinen eliminointi on pitänyt sisällään alkuperäiskansojen omien kielten, uskomusten ja perinteiden tukahduttamista tai assimilaatiopolitiikkaa, jossa alkuperäiskansat on pyritty sulauttamaan enemmistökulttuureihin. (Mt.) Wolfe (mt.) korostaa, että alkuperäiskansojen eliminointi ei tarkoita vain yksittäisiä tekoja vaan se on syvemmälle juurtunut poliittinen tavoite koloniaalisissa rakenteissa ja institutionalisoiduissa prosesseissa, jotka pyrkivät hävittämään tai häivyttämään alkuperäiskansojen olemassaolon. Alkuperäiskansojen poliittinen liikehdintä sekä paikallisesti että kansainvälisesti onkin syntynyt tarpeesta taistella oikeudesta olla olemassa. Monin paikoin maailmaa alkuperäiskansat ovat yhteiskunnan heikoimmassa asemassa olevia ryhmiä, sillä ne ovat siirtomaavallan aikana joutuneet kohtaamaan syrjintää ja väkivaltaa, ja koloniaaliset hallinnan muodot ovat jatkuneet myös uusissa valtioissa. Oikeus olla olemassa voi monen alkuperäiskansaan kuuluvan yksittäisen henkilön kohdalla tarkoittaa päivittäistä selviämistä ja pärjäämistä sekä sosiaalisten ongelmien kanssa kamppailua. Kollektiivisella tasolla

oikeus olla olemassa tarkoittaa sitä, että alkuperäiskansalla on mahdollisuus siirtää kieliään, kulttuureitaan sekä yhteiskunnallisia ja poliittisia perinteitään seuraavalle sukupolvelle. Koska monet alkuperäiskansat ovat menettäneet paljon, olemassaolon puolesta taisteleminen pitää sisällään myös perinteiden vaalimista ja haltuunottoa. Se on jatkuvaa taistelua assimilaatiota vastaan kiihtyvän globalisaation aikana.

Alkuperäiskansat eivät ole voineet välttyä vaikutuksilta, joita transnationaalinen kansa/kunnan käsityksen leviäminen kaikkialle maailmaan on aiheuttanut. Eroa on toki sen suhteen, missä vaiheessa ja missä määrin eri alkuperäiskansat ovat olleet kontaktissa ”modernien kansakuntien” kanssa, ja kuinka paljon kontaktissa oleminen on kussakin vaiheessa perustunut vapaaehtoisuuteen tai toisaalta pyrkimykseen eliminoida alkuperäiskansat. Valtioiden perustaminen, ja niiden tapa hallita maita ja väestöä, ovat konkretisoineet kansakunnan idean myös yksilötasolla viimeistään, kun alkuperäiskansoista on tehty valtioiden kansalaisia. Koska kulttuuriseen eliminointiin liittyy alkuperäiskansojen omien perinteiden arvottaminen vähempiarvoiseksi, kolonisoidut mielet voivat, kuten Frantz Fanon jo vuonna 1952 kirjoitti, alkaa hylkiä ja hävetä omia perinteitään ja imitoida kolonisoijien tapoja. Tämä voi olla yksi syy sille, miksi transnationaalit tavat representoida kansaa ovat otettu vastaan myös alkuperäiskansojen keskuudessa. On kuitenkin hyvä muistaa, että edelleen on alkuperäiskansoja, joita ei ole onnistuttu tai myöhemmin haluttu kansallistaa valtioiden taholta, koska ne ovat valtiollisten instituutioiden ulottumattomissa tai kieltäytyvät valtion kansalaisuudesta (ks. Simpson 2014).

Toisaalta joissakin tapauksissa kansan käsite on voinut hyvin vastata alkuperäiskansojen omakielisiä käsitteellistyksiä itsestä ja muista. Vaikka nykyinen kansainvälisoikeudellinen periaate kansojen itsemääräämisestä on muodostunut länsikeskeiseen poliittiseen traditioon perustuen, ei voida poissulkea sitä, etteikö eri alkuperäiskansoilla olisi myös omia käsityksiä itsemääräämisestä (ks. esim. Baker 2005). Olisivatko, esimerkiksi, eri kansat historian saatossa laatineet sopimuksia keskenään, elleivät ne olisi nähneet toisiaan itsemääräävinä poliittisina entiteetteinä? Länsikeskeiseen poliittiseen ontologiaan perustuvat kansan ja kansakunnan käsitteet ja niiden teoretisointi ovat kuitenkin kannustaneet joitakin alkuperäiskansoja poliittiseen järjestäytymiseen, joka mukaillee länsikeskeisiä poliittisia perinteitä ja tapoja representoida kansaa. Länsikeskeisillä kansan representoinnin tavoilla on asemoitu itseä suhteessa muihin kansoihin, ja samalla vastustettu alkuperäiskansojen asettamista muihin kansoihin nähden alempiarvoiseen asemaan. Niillä on tehty näkyväksi omaa olemassaoloa ja haettu tunnustusta omalle kansakuntaisuudelle. Saamelaisten lisäksi esimerkiksi maorit, aboriginaalit ja inuiitit ovat ottaneet käyttöön kansallisen lipun 1960–1980-luvuilla. Myös inkojen vuosituhansia vanha symboli *wiphala* on otettu käyttöön lipun muodossa 1970-luvulla Etelä-Amerikassa, mutta ei pelkästään yhden kansan vaan laajemmin alkuperäiskansojen poliittisen liikkeen toimesta (Caplin 2011). Yhdysvalloissa ja Kanadassa on satoja eri alkuperäiskansoja ja alkuperäiskansojen lippuja, joista joidenkin lippujen historia ulottuu

uudisasukkaiden ja alkuperäiskansojen välisiin konfrontaatioihin ja kohtaamisiin sekä reservaattien perustamisen monisyiseen historiaan 1800-luvun lopulta lähtien (Smith 2011).

Yleismaailmallisten ihmisoikeuksien sekä yksilöllisen ja kollektiivisen itsemääräämisen kehittyminen kansainvälisoikeudellisena periaatteena on tietysti keskeisesti sitonut alkuperäiskansoja kansojen väliseen järjestelmään ja diskurssiin. Vaikka itsemääräämisperiaatteen kehittyminen mahdollisti kansallisvaltioiden idean synnyn, samaan periaatteeseen pohjautuen on perustettu sopimus pohjainen järjestelmä, joka pyrkii rajoittamaan valtioiden ja niiden kansakuntien harjoittamaa hallintaa ja dominointia muiden kansojen yli. Nationalismia valtiottomien kansojen viitekehksessä tutkinut Michael Keating (2001) kuvaa postsuvereniteetin käsitteen avulla kansainvälistä järjestelmää, joka kaventaa valtioiden toimintavapautta. Hänen analyysissään inter/nationalismin käsite huomioi nimenomaan sen, kuinka kansallinen ja kansainvälinen eivät ole irrallisia toisistaan, vaan muokkaavat jatkuvasti toisiaan. Plurinationalismi kuvaa sellaisia poliittisia järjestyksiä, joissa valtio sovittaa omiin hallintomalleihinsa myös alueen muiden kansojen vaateita ja mahdollisesti tunnustaa myös muita poliittisia ja oikeudellisia järjestelmiä. Tämä eroaa multinationalismista, joka voi olla eri kansojen yhteinen hallintomuoto. (Mt., 27.)

Alkuperäiskansojen maailmanlaajuista liikehdintää ja 1960–1970-luvuilla alkanutta järjestäytymistä kuvataan usein menestystarinaksi, koska alkuperäiskansat ovat päässeet samoihin pöytiin kansainvälisissä organisaatioissa kuten YK, joissa aikaisemmin ainoastaan valtiot ovat istuneet (ks. Minde 2008). Vuonna 2007, kun YK:n julistus alkuperäiskansojen oikeuksista viimein hyväksyttiin (*United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, UNDRIP), valtiot tunnustivat itsemääräämisen kuuluvan myös alkuperäiskansoille. Alkuperäiskansoilla on ollut keskeinen rooli valtioiden yksiomaisen ja jakamattoman toimintavapauden kyseenalaistamisessa. Valtioiden ovat joutuneet selvittämään suhteessa omiin hallintomalleihinsa, miten ne voisivat parhaalla tavalla toteuttaa alkuperäiskansojen itsemääräämistä ja esimerkiksi vahvistaa alkuperäiskansojen jo olemassa olevia itsehallintoelimiä. Koska saamelaisilla on sekä omia perinteisiä poliittisia instituutioita (ks. Magga 2023) että jokaisessa kolmessa Pohjoismaassa on lisäksi valtioiden toimesta perustettu edustukselliset saamelaisinstituutiot, ovat nämä valtiot pohjimmiltaan plurinationalistisia, vaikka saamelaisten itsemääräämisen toteutumisessa on edelleen puutteita.

Nykyymmärryksen mukainen alkuperäiskansan käsite on suhteellisen nuori ja se on kehitetty kansainvälisen oikeuden areenoilla pyrkimyksenä korjata kolonialismin aiheuttamia tuhoja suhteessa alkuperäiskansoihin (Pääkkönen 2008; Valkonen ja Valkonen 2017). Alkuperäiskansan käsite on tullut myös voimakkaasti kritisoiduksi, koska käsite kantaa mukanaan hierarkkista ihmiskuvaa ja sen juuret ulottuvat niihin keskusteluihin, joilla on oikeutettu kolonisaatiota ja Euroopan ulkopuolisten kansojen alistamista (ks. esim. Kuper 2003). Toisaalta maailman kaikkein marginalisoiduimmat ryhmät ovat mobilisoituneet käsitteen ympärille ja onnistuneet

sen avulla parantamaan oikeuksiaan. Alkuperäiskansoista on tullut kansainvälisen oikeuden oikeussubjekteja, mikä itsessään haastaa valtiokeskeistä järjestelmää. Alkuperäiskansat eivät ole omaehtoisesti halunneet määrittää käsitteen sisältöä liian tiukaksi ja poissulkeväksi. Henry Minde (2008) toteaaakin, että käsitteen ympärillä käyty debatti on monelta osin harhaanjohtavampaa mitä itse asia, alkuperäiskansojen aseman ja oikeuksien parantaminen, ansaitsisi.

Nationalismin alkuperäiskansoihin ulottuvilla rihmastoilla on ollut sekä tuhoavia että emansipovia vaikutuksia. Alkuperäiskansojen itsensä kiinnittyminen kansalliseen diskurssiin edellyttääkin nationalismin tarkastelua historiallisesti pidemmältä ajalta sekä moninaisten, kansakunnan olemassaoloa muodostavien ja konkretisoivien valtasuhteiden avaamista. Se haastaa myös ajattelemaan, millaiseen kansalliseen ajatteluun alkuperäiskansat itse sitoutuvat ja millaista kansallista ideologiaa ne tuottavat. Tähän ei ole vain yhtä vastausta, koska alkuperäiskansat eivät muodosta poliittisilta tavoitteiltaan yhtenäistä joukkoa kansoja. Sen sijaan alkuperäiskansan määritelmät ja keskustelut alkuperäiskansojen itsemääräämisestä suuntaavat kansallista ajattelua tiettyyn suuntaan. Ne asemoivat alkuperäiskansat suhteessa kansojen väliseen perheeseen (ks. Malkki 2012). Kansan ja kansakunnan olemassaolo edellyttää aina muiden kansojen – kansojen perheen – kuvittelun (mt.), sillä kansat muodostuvat suhteessa muihin kansoihin. Kuten Smith (2001) kiteyttää, internationalismi oikeuttaa nationalismin. Alkuperäiskansojen keskinäinen kansainvälinen yhteistyö ja solidaarisuus ei näin ollen voi myöskään olla vaikuttamatta eri alkupe-
räiskansojen kansallisen ajattelun logiikkaan.

4.1. Alkuperäiskansat kansallisvaltioiden käänteisenä projektiona

Lukuisissa tutkimuksissa on osoitettu, kuinka alkuperäiskansan käsitettä käytettiin alun perin kolonialistisiin tarkoituksiin (Maul 2019; Niezen 2003; Rodríguez-Piñero 2005). Nimenomaan valtiolliset toimijat ottivat käsitteen käyttöön kuvatakseen alueellaan asuvia etnisiä ja primitiivisiä ryhmiä. Alkuperäiskansat ovat näyttäneet vastakohtana moderneille kansoille. Alkuperäiskansan käsitteellinen sisältö on lähtenyt rakentumaan valtioiden välisissä keskusteluissa kansainvälisissä instituutioissa, joissa on pohdittu primitiivisten ryhmien kohtaloa ja tulevaisuutta modernisoituvassa maailmassa sekä valtioiden vastuuta suhteessa näihin ryhmiin. Daniel Maul (2012; 2019) on kuvannut, kuinka alkuperäiskansan käsitettä kehitettiin kansainvälisen työjärjestön (ILO) kontekstissa 1950-luvulta lähtien. Alkuperäiskansoja koskevan normiston kehittyminen oli sidoksissa pohdintoihin siitä, millä tavalla nämä väestönosat integroidaan osaksi kansallisvaltiota. Kysymys oli myös kansallisvaltioiden tuottavuudesta: parempien työolojen ja materiaalsen edistyksen turvaamisen kaikille väestönosille nähtiin olevan eduksi valtion kokonaiskehityksen kannalta. Alkuperäiskansojen omat perinteet ja tavat katsottiin kuitenkin esteeksi

sille, kuinka näiden ryhmien olisi mahdollista integroitua osaksi valtakuntaa ja hyödyntää sen hallinnollisen järjestelmän etuja. (Mt. 81–82.) Luis Rodríguez-Piñero (2005) on osoittanut, kuinka ILO:n normisto asetti nimenomaan standardeja, joita alkuperäiskansojen oli syytä tavoitella; valtaväestön elämäntapojen ja elintason omaksumista. Asiantuntijakomiteat, jotka käsitelivät alkuperäiskansojen asemaa, eivät huomioineet alkuperäiskansojen joukossa voivan olla myös sellaisia kansoja, jotka eivät halua olla kytköksissä laajempaan valtakuntaan ja sen talouteen. Vuonna 1957 hyväksyttiin Kansainvälisessä työjärjestössä ILO:ssa sopimus nro. 107, joka käsiteli itsenäisissä maissa asuvien alkuasukkaiden ja muiden heimoasteella tai vastaavissa oloissa elävien väestöryhmien suojelua ja assimiloimista. Sopimus sai kritiikkiä osakseen sen epätasa-arvoistavista kielellisistä ilmaisuista sekä assimiloivasta asenteesta alkuperäiskansoja kohtaan (Rodríguez-Piñero 2005). Sopimus korvattiin vuonna 1989 voimaan tulleella sopimuksella nro. 169, joka käsiteli itsenäisten maiden alkuperäis- ja heimokansoja ja huomioi paremmin alkuperäiskansojen oikeudet itsemääräämiseen. ILO nro. 169 -sopimuksen ensimmäisen artiklan mukaan sopimus koskee:

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

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

YK:n piirissä alkuperäiskansojen tilannetta tarkasteltiin aluksi vähemmistöoikeuksien toteutumisen näkökulmasta. Saamelaiset mainitaan ensimmäisen kerran 1960-luvun lopussa laaditussa YK:n raportissa, joka käsittelee vähemmistöjen kokemaa syrjintää. Nomadisen poronhoidon tapa adaptoitua yhteiskuntaan mainitaan esimerkillisenä tapana sopeutua, koska se hyödyntää koulutusta. Vuonna 1970 alkuperäiskansojen tilannetta käsiteltiin ensimmäistä kertaa erillisenä asiana vähemmistöihin nähden YK:n tasolla; tämä oli oleellista alkuperäiskansojen oikeuksien kehitykselle pidemmällä tähtäimellä (Minde 2008, 52–55). Alkuperäiskansa-asioiden käsittelyä erillisenä vähemmistöjen kysymyksistä esitettiin myös YK:n erityisraportin José Martínez Cobon työryhmän laatimassa selvityksessä eli niin sanotussa Cobo-raportissa (Martínez Cobo 1986), jossa ensimmäistä kertaa käsiteltiin pelkästään alkuperäiskansoihin kohdistuvaa syrjintää. Cobo-raportti oli

laajamittainen selvitys alkuperäiskansojen asemasta ja oikeuksista ja loi pohjan alkuperäiskansa-asioiden käsittelylle jatkossa YK:ssa. Selvitystyö aloitettiin 1970-luvun alussa ja se valmistui vuonna 1986. Cobo-raportti sisältää myös tunnetun työmääritelmän siitä, mitä alkuperäiskansoilla tarkoitetaan. Leena Heinämäki (2017, 86) on suomentanut ja tiivistänyt määritelmän seuraavasti:

Alkuperäiskansoja (indigenous communities, peoples and nations) ovat ne, joilla on historiallinen jatkuvuus ennen kolonialismia vallinneisiin yhteiskuntiin, jotka kehittyivät niillä alueilla, joilla tai osissa niissä, ne yhä asuvat. Niiden tulee niin ikään olla vähemmistöasemassa ja kokea itsensä erilaiseksi valtaväestöstä, joka nyttemmin asuttaa samoja alueita. Ne tahtovat suojella, kehittää ja siirtää tuleville sukupolville perinteiset alueensa sekä etnisen identiteettinsä, jotka muodostavat perustan niiden säilymiselle kansoina, omien kulttuuristen tapojensa, sosiaalisten instituutioidensa ja oikeusjärjestelmiensä mukaisesti.

Cobon-raportin parissa työskentelevä Willemsen Diaz neuvoi alkuperäiskansoja järjestäytymään sellaisessa muodossa, jossa niiden olisi mahdollista ottaa osaa YK:n työskentelyyn (Minde 2008, 55). Tämä tarkoitti yhdistysmuotoista järjestäytymistä, jolle on mahdollisuus saada YK:n ECOSOC-status eli mahdollisuus osallistua YK:n toimintaan sen talous- ja sosiaali-neuvoston (*Economic and Social Council*) valtuutuksella. Alkuperäiskansojen maailmanneuvosto (*World Council of Indigenous Peoples*, WCIP) perustettiin Port Albernessa Kanadassa Secwepemc-päällikön Georg Manuelin johdolla vuonna 1974. Perustamiskokoukseen osallistui myös delegaatio, jossa oli saamelaisia kolmesta Pohjoismaasta. Saamelaisten mukaanottamista maailmanneuvoston toimintaan jouduttiin kuitenkin harkitsemaan, koska tuolloin alkuperäiskansat oli määritelty pitkälti *blue water* -doktriinin mukaan, eli alkuperäiskansoiksi nähtiin ryhmät, jotka olivat tulleet nimenomaan merten takaa eurooppalaisten kolonisoimiksi (*Blue Water* -doktriinista ks. Anaya 1996, 43). Lisäksi saamelaisten vaalea ihonväri herätti epäilystä, mutta kokouksessa paikan päällä olleet ovat kertoneet, että kun Nils-Aslak Valkeapää joikasi kokouksessa, kukaan ei enää sen jälkeen epäillyt saamelaisten kuulumista alkuperäiskansojen globaaliin yhteisöön (Crossen 2014, 173; ks. myös Nyssönen 2007).

Georg Manuelista tuli kansainvälisen alkuperäiskansaliikkeen keulahahmo, ja hän oli jo aikaisemmin vuonna 1972 Tukholmassa järjestetyssä ympäristöseminaarissa tavannut saamelaisvaikuttaja Aslak Nils Saran, jonka hän myös mainitsee vuonna 1974 julkaistussa teoksessaan *The Fourth World* (Manuel 1974). Yhteyksien luominen Yhdysvaltojen ulkopuolisiin alkuperäiskansoihin oli vahvistanut Manuelin näkemystä alkuperäiskansojen kansainvälisen järjestön perustamisesta. Manuel näki, että saamelaisten mukanaolosta maailmanneuvostossa voisi olla myös strategisesti hyötyä, sillä pohjoismaisiin hyvinvointiyhteiskuntiin integroituna ja

poliittisesti järjestäytyneenä ryhmänä saamelaiset voisivat toimia esimerkkinä siitä, mitä muiden alkuperäiskansojen on mahdollista tavoitella. Jo seuraava WCIP:n kokous järjestettiin saamelaisten kotiseudulla Ruotsin Kiirunassa vuonna 1977. (Minde 2008.) Saamelaiset halusivat tulla WCIP:ssä edustetuiksi yhtenä kansana ja näin heillä oli käytettävissä kokouksissa vain yksi ääni sen sijaan, että he olisivat käyttäneet kolmea, mahdollisesti myös neljää ääntä, valtioiden rajoja mukailten (ks. Crossen 2014, 100).

WCIP:n poliittiset vaateet erosivat *International Indian Treaty Councilin* (IITC) vaateista, josta tuli toinen keskeinen kansainvälinen YK:n toimintaan osallistuva eri alkuperäiskansojen yhteinen organisaatio. Vuonna 1974 perustettu IITC otti jäsenikseen ainoastaan Amerikan mantereen alkuperäiskansoja, ja sen tavoitteena oli nimenomaan hakea tunnustusta alkuperäiskansoille kansakuntina (*nations*). Siinä missä WCIP otti linjakseen lähteä edistämään alkuperäiskansojen itsemääräämistä, joka olisi mahdollista toteuttaa valtion rajoja kunnioittaen rauhanomaisesti ja demokraattisesti, IITC:n suhtautuminen valtioiden kanssa tehtävään yhteistyöhön oli kriittisempi. Se ei esimerkiksi suostunut ottamaan taloudellista tukea valtioilta toisin kuin WCIP, mikä teki WCIP:sta epäilyttävän toimijan IITC:n näkökulmasta. Manuel näki taas alkuperäiskansojen verkoston globaalina kylänä, jonka tarkoitus ei ole tehdä irtiottoa valtioista (Minde 2008, 61–63).

Working Group on Indigenous Populations (WGIP) oli ensimmäinen YK:n sisäinen organisaatio, joka keskittyi vain alkuperäiskansojen kysymyksiin. Se perustettiin vuonna 1982 laatimaan alkuperäiskansoja koskevaa kansainvälistä sopimusta. WGIP kokoontui vuosittain Geneveen ja kutsui kaikki alkuperäiskansat ja alkuperäiskansojen yhdistykset osallistumaan kokouksiinsa. Näistä kokouksista muodostui suuria massatapahtumia, jotka itsessään mobilisoivat lisää osallistujia alkuperäiskansojen kansainväliseen liikkeeseen (Minde 2008; ks. myös Seurujärvi-Kari 1994; 2012). Tutkimuksessa alettiin puhua alkuperäiskansojen internationalismista (ks. esim. Crossen 2014; 2017). WGIP:n laatiessa alkuperäiskansoja koskevaa kansainvälistä sopimusta, yhdeksi kynnyskysymykseksi valtioiden ja alkuperäiskansojen välillä muodostui, käytetäänkö alkuperäiskansoista samaa ilmaisua kuin kansoista yleisesti kansainvälisessä lainsäädännössä eli käsitettä ”peoples”. Muotoiluista – ja ässän paikasta *people*-sanan perässä – neuvoteltiin kolmekymmentä vuotta.

Kun kansainvälinen asiakirja hyväksyttiin viimein julistuksen muodossa vuonna 2007 (UNDRIP), se alleviivasi alkuperäiskansojen (*Indigenous Peoples*) kuuluvan niiden kaikkien muiden kansojen joukkoon, joille itsemäärääminen tunnustetaan kansainvälisissä sopimuksissa. Vaikka kyseessä on julistus, ei muodoltaan sitovampi sopimus, kansainvälisissä oikeuskäytännöissä alkuperäiskansojen itsemäärääminen on tunnustettu. Oikeuskäytännöt yhdessä julistuksen kanssa ovat tehneet alkuperäiskansojen itsemääräämisestä oikeudellisenä periaatteena sitovamman (Heinämäki 2017). Alkuperäiskansojen itsemääräämisessä, kuten siitä on sovittu kansainvälisesti, on keskeistä, että sitä vahvistetaan nykyisiä valtioiden rajoja kunnioittaen.

Alkuperäiskansojen itsemääräämistä ei tule sekoittaa valtionmuodostukseen pyrkivien kansojen itsemääräämisvaateisiin. Oikeudellisena periaatteena se sijoittuu valtioiden alueellisen suvereniteetin ja vähemmistöoikeuksien välimaastoon (Åhrén 2016). Alkuperäiskansojen itsemääräämistä on kuvattu rauhanomaiseksi tavaksi korjata epätasa-arvoistavia valtasuhteita. Alkuperäiskansaperspektiivi haastaa valtioiden yksinomaista, lopullista valtaa ja auktoriteettia tehdä päätöksiä ihmisistä, maista ja vesistä sekä luonnonympäristöstä. Se paljastaa valtiokeskeisen järjestelmän kolonialistista perustaa korostamalla alkuperäiskansojen omia näkökulmia. Alkuperäiskansojen maailmankatsomukset ja käytännöt haastavatkin pohtimaan, millaista olisi jakaa valtaa valtion sisällä ja yli valtion rajojen sekä yli globaalin valtiokeskeisen järjestelmän. (Picq 2015.) Rauna Kuokkasen (2019) mukaan alkuperäiskansojen itsemäärääminen tulisikin ymmärtää suhteena, arvona tai visiona, jonka avulla järjestetään uudelleen epätasa-arvoisia valtasuhteita valtion ja alkuperäiskansan välillä, ja joka samalla edellyttää myös sukupuolten välisen tasa-arvon turvaamista.

4.2. Eri tavalla kuvitellut alkuperäiskansat

Alkuperäiskansat ovat vastustaneet sitä, että heidän yhteiskuntansa nähdään olemassa oleviksi ainoastaan kulttuurisesti, ja alkuperäiskansojen omia poliittisia traditioita ei ymmärretä järjestäytyneen yhteiskunnan muodoiksi. Chris Andersen (2015) kuvaa, kuinka paljon alkuperäiskansojen kohdalla on selitetty sitä, mikä tekee heistä alkuperäisiä ja autenttisia (*indigenous*) verrattuna siihen, mikä tekee heistä kansoja (*peoples*), ja tämä vaatisi enemmän huomiota. Kun keskitytään kulttuuriseen erilaisuuteen, alkuperäiskansojen kansakuntaisuudesta voidaan puhua enemmän kulttuurisena kuin poliittisena ilmiönä, mikä riisuu samalla alkuperäiskansoilta mahdollisuuden vahvistaa positiotaan ja valta-asemaansa, visioida tulevaisuutta. Erojen korostaminen voi olla samalla vaade autenttisuudesta ja muuttumattomuudesta. Se vie huomiota pois niistä valtasuhteista, jotka ovat vaikuttaneet alkuperäiskansojen nykyiseen tilanteeseen. Se myös jättää vähemmän tilaa kolonialistissa suhteissa toteutuneiden muutosten tarkasteluille, eikä huomioi riittävästi, että alkuperäiskansat ovat myös nykyajassa eläviä kansoja tai kansakuntia. (Andersen 2015.)

Kriittisessä alkuperäiskansatutkimuksessa on alettu kiinnittää huomiota siihen, mitä kansa, kansakunta ja nationalismi itse asiassa tarkoittavat alkuperäiskansakontekstissa. Monet alkuperäiskansat ovat poliittisessa puheessa enenevissä määrin alkaneet käyttää kansakunnan käsitettä (ks. ilmiöstä CANZUS¹¹ -maiden osalta Cornell 2015). Kansakunta-käsitteen tietoinen käyttöönotto ei ole kuitenkaan uutta alkuperäiskontekstissa. Alkuperäiskansatutkija Vine Deloria Jr. (1974) ryhtyi tasavertaistamaan kansan ja heimon käsitteitä jo 1970-luvulla käyttämällä teksteis-

11 Kanada, Australia, Uusi-Seelanti ja Yhdysvallat.

sään systemaattisesti sanan *tribe* (heimo) tilalla ilmaisua *native nation*. Tällä hän halusi korostaa alkuperäiskansojen oikeutta neuvotella omista asioistaan. Andersen (2015) toteaaakin, että siinä missä länsikeskeinen modernistinen nationalismitutkimus on pyrkinyt todistamaan, että nationalismissa tai kansakuntaisuudessa ei ole mitään heimomaista, alkuperäiskansatutkimuksessa on korostettu, että heimot ovat myös kansakuntia, joilla tosin voi olla erilainen poliittisen järjestäytymisen historia ja suhde maahan.

Toisin kuin monet muut alkuperäiskansat, jotka ovat alkaneet käyttää kansa/kunnan käsitettä vasta 2000-luvulla (esim. *The Osage Nation*, ks. Cornell 2015, 10), saamelaiset ovat poliittisessa puheessa pidempään kiinnittyneet kansan käsitteeseen, ja saamelaisten historia on kietoutunut yhteen niiden eurooppalaisten kehityskulkujen kanssa, joissa idea kansakunnasta on muotoutunut (osatutkimus IV). Toisin sanoen, samalla kun kansakunnan ja heimon käsitteen tasavertaistamisella on sekä alkuperäiskansatutkimuksessa että -politiikassa pitkät perinteet, se on myös nykyajassa ilmenevä uusi poliittinen, jopa radikaali, vaade. Toisaalta se, kuinka radikaalilta vaade näyttää, riippuu kyseisen alkuperäiskansan kansan muodostumisen kontekstista suhteessa ympäröiviin valtioihin.

Dekoloniaalisia prosesseja, tarkoittaen tässä yhteydessä koloniaalisesta hallinnasta irtautumista, voidaan itsessään tarkastella nationalismin näkökulmasta, kuten postkoloniaalisessa nationalismitutkimuksessa on tehtykin (Bhabha 1990a; Chatterjee 1986; 1990; 1991; Guha 1982). Kolonisaation ja imperialistisen hallinnon vastustaminen on tapahtunut usein kansallisessa viitekehyksessä, ja alistetut (*subaltern*), marginaalissa olevat ryhmät ovat tuoneet esiin omaa olemassaoloaan ja vaatineet oikeuksiaan kiinnittymällä kansadiskurssiin. Homi K. Bhabha (1990a, 300) on korostanut marginaalissa elävien kansojen tapoja rakentaa vastanarratiiveja suhteessa kansallisvaltion kansanarratiiveihin. Nämä vastanarratiivit häiritsevät hallitsevien kansakuntien valtaa tuottaen homogenisoivia identiteettikuvastoja. Myös feministisessä tutkimuksessa on nostettu esiin, kuinka globaalissa mittakaavassa naiset ovat aktivoituneet kansallisissa projekteissa enemmän kuin minkään muun poliittisen liikkeen puitteissa (Bystydzienski 1992; ks. myös Marttila 2007).

Chatterjeen (1990) mukaan antikoloniaalinen nationalismi muodostuu nimensä mukaisesti kolonialismin vastaisesta taistelusta; se on pyrkimystä vapautua kolonialistisesta hallinnosta ja rakentaa hallintoa, joka perustuu kansan sisäisiin arvoihin. Vaikka postkoloniaaliset valtiot ovat ottaneet mallia länsikeskeisistä tavoista representoida kansaa ja rakentaa hallintoa, ne eivät ole voineet imitoida länttä yhteiskuntaelämän jokaisella osa-alueella; jos niin olisi tapahtunut, kaikki olisi tulkittavissa länsimaiseksi (mt., 237). Näin Chatterjee irtisanoutuu nationalismin länsikeskeisestä tulkinnasta. Hänen mukaansa (mt.) antikoloniaalisen hallinnon rakentaminen ei tarkoita välttämättä kaikissa tilanteissa pyrkimystä valtion muodostukseen vaan se voi tarkoittaa myös muunlaista yhteiskunnallista järjestäytymistä olemassa olevien rajojen sisällä tai ne ylittäen (mt.). Toisaalta Ro-

bert J. Foster (1995) on osoittanut tutkiessaan kansan tekemistä (*nation making*) Tyynenmeren saarivaltioiden¹² kontekstissa, kuinka valtionmuodostukseen päädyttiin 1970–1980-luvuilla, lähinnä siirtomaaisäntien intressejä mukaillen, vaikka varsinainen antikoloniaalinen liikehdintä saarilla oli suhteellisen vähäistä eikä se tavoitellut valtionmuodostusta.

Foster (1995) erottaa käsitteellisesti kansan rakentamisen kansan tekemisestä tai tekeytymisestä, jolloin kansan rakentaminen viittaa päämääriltään tietoisempaan politiikkaan, ja kansan tekeminen tai tekeytyminen laajemmin ja historiallisesti pidemmältä ajalta niihin moninaiisiin vaiheisiin, joissa idea kansan olemassaolosta muodostuu ja konkretisoituu. Kansan tekemisen tai tekeytymisen käsite huomioi myös paremmin, miten kansainvälinen järjestelmä itsessään kannustaa sitoutumaan kansadiskurssiin ja sen myötä tietynlaiseen poliittiseen järjestäytymiseen. Alkuperäiskansojen kontekstissa on käytetty myös käsitettä kansakunnan uudelleen rakentaminen (*nation rebuilding*), jotta tähdentyisi, etteivät alkuperäiskansat ole poliittisena yhteisönä uuden ajan ”keksintö” vaan niillä on kolonialismista johtuva tarve uudelleenrakentamiseen (ks. Cornell 2015). Käsitteellisesti uudelleenrakentamisessa korostuu myös vaatimus kiinnittää huomiota kansan omiin perinteisiin ja tapoihin toimia niiden mukaan niin kollektiivisella kuin yksilöiden tasolla.

Vaikka alkuperäiskansojen poliittisesta liikehdinnästä kansakontekstissa löytyy vertailupohjaa postkoloniaalisiin valtioihin, alkuperäiskansojen kansakuntaisuuden logiikka on erilainen pelkästään jo siinä mielessä, että alkuperäiskansat eivät pääsääntöisesti pyri valtion muodostukseen. Koska alkuperäiskansat ovat yleensä vähemmistönä valtioissa, niiden ei ole myöskään uskottu ottavan mallia postkoloniaalisten valtioiden nationalistisesta liikehdinnästä (Foxeus 2019, 664–679; Stokke 1998, 97–102). Taiaiake Alfredin (1999, 59) mukaan alkuperäiskansoilta yksinkertaisesti puuttuu tarpeelliset resurssit poissulkeviin ja laajamittaisiin nationalistisiin projekteihin. Alkuperäiskansojen nykyiset maa-alueet ovat pirstaleisia ja väestömäärältään pieniä verotuspohjaisen järjestelmän ylläpitämiseen (mt., 57). Toisaalta sekä Alfred (mt.) että Keating (2001) ovat todenneet, että valtiomuotoinen järjestelmä ei sovi yhteen alkuperäiskansojen poliittisen ajattelun kanssa.

Koska länsikeskeinen nationalismitutkimus on ensisijaisesti ollut kiinnostunut ”moderneista” kansakunnista, jotka ovat muodostaneet tai pyrkivät muodostamaan valtion, se ei ole pystynyt selittämään kansa/kuntiin kiinnittyvää ajattelua ja poliittista liikehdintää alkuperäiskansojen keskuudessa (ks. Alfred 1995). Audra Simpsonin (2014) mukaan länsikeskeiset teoriat, niin Gellner (1992 [1983]) kuin Andersonkaan (2007 [1983]), eivät pysty selittämään sosiaalista ja historiallista kontekstia, jossa esimerkiksi *Mohawk*-kansakunta on muodostunut. Alkuperäiskansojen kansa/kuntiin perustava ajattelutapa ja poliittinen toiminta on alkuperäiskansatutkimuksessa haluttu erottaa länsikeskeisestä tavasta ymmärtää kansakunta ja sen syntyhisto-

12 Fiji, Papua New Guinea, Salomo ja Vanuatu.

ria. Hosmerin ja Nesperin (2013) mukaan alkuperäiskansojen kansakuntaisuus on yhtä aikaa sekä saavutus että pyrkimys, jolloin korostuu yhteisön poliittinen luonne, tapa tulkita historiaa ja visioida tulevaa.

Taiaiake Alfred (1995) on jaotellut alkuperäiskansojen kansankuntaisuuden muodostumista eri vaiheisiin (*ideology of Native nationalism*). Ensimmäinen vaihe on yhteistyö (*co-operative phase*), jossa vallitsee keskinäinen kunnioitus uudisasukkaiden ja alkuperäiskansojen välillä. Uudisasukkaat ja niiden hallinto ovat haavoittuvia ja riippuvaisia alkuperäiskansoista, joten heidän on edullista noudattaa yhteisiä sopimuksia ja mukautua jossain määrin alkuperäiskansojen tapoihin (mt., 180). Kun uudisasukkaat ja heidän hallintonsa ovat saaneet vakiinnutettua asemaansa alueella, ne alkavat laiminlyödä sopimuksia ja ottaa maita ja alueen väestöä tiukempaan kontrolliin tavoitellen assimilaatiota tai kulttuurista eliminointia. Tätä vaihetta Alfred (mt., 180) kutsuu kääntämiseksi (*cooptive phase*), suomeksi sitä voisi kuvata kenties myös assimilaation vaiheeksi. Kolmannessa vaiheessa alkuperäiskansat alkavat haastaa uudisasukkaiden hallinnon legitimiisyyttä, mikä johtaa yhteenottoihin ja kriiseihin (*phase of confrontation and crisis*). Tässä vaiheessa alkuperäiskansat tukeutuvat jo kansojen itsemääräämisen retoriikkaan ja alkavat representoida itseään kansoina käyttäen hyödykseen omaa kulttuuriperintöään. Siirtomaahallinnot taas tehostavat assimilaation vaihetta valikoivilla myönnytyksillä. (Mt., 180). Aslak-Antti Oksanen (2020) on arvioinut, miten nämä vaiheet selittävät saamelaisten poliittista organisoitumista kansana (ks. tarkemmin luku 3.2.).

Toisaalta alkuperäiskansatutkimuksen näkökulmasta ei ole oleellista tarkastella pelkästään alkuperäiskansojen kansakuntaisuuden historiallisen kontekstin erilaisuutta suhteessa länsikeskeiseen nationalismiin vaan kiinnittää huomiota myös siihen, miten alkuperäiskansat muodostavat tai pyrkivät muodostamaan kukin oman poliittisen entiteettinsä, jolla on vaateita suhteessa maahan, omaan tulevaisuuteen ja poliittisiin suhteisiin, vaikka niihin pyrittäisiin nykyisten valtionrajojen raameissa (ks. Corner 2015, 3). Tämän keskustelun ytimessä on esimerkiksi kysymys siitä, edellyttääkö alkuperäiskansanationalismi samanlaista keskitettyä vallankäyttöä ja tarkkarajaisten alueiden hallintaa kuin länsikeskeinen nationalismi. On myös pohdittu, vaatiiko alkuperäiskansanationalismi samankaltaista yhtenäiskulttuurin rakentamista vai onko se lähtökohtaisesti moninaisempaa kuin länsikeskeinen nationalismi. (Andersen 2015.)

Alkuperäiskansojen kansakuntaisuuden voi ottaa tutkimuksen ontologiseksi lähtökohdaksi ilman kyseenalaistamista, jos alkuperäiskansa haluaa tulla tunnistetuksi kansana tai kansakuntana. Alkuperäiskansan kansakuntaisuus ei edellytä, että sen tulisi olla jollakin tietyllä tapaa poliittisesti järjestäytynyt tai moderni. Cornell (2015) kuitenkin huomauttaa, että nykyään alkuperäiskansojen kansakuntaisuus on monessa tapauksessa enemmän kuin heimon ja kansakunnan käsitteitä tasa-päistämään pyrkivä retorinen ilmaisu; se on todennettua ja institutionalisoitunutta poliittista todellisuutta.

Alkuperäiskansatutkimuksessa nationalismin tarkastelu voi näin ollen pureutua siihen, miten alkuperäiskansat järjestäytyvät poliittisesti ja hallinnollisesti kansana (*organizing as a Nation*) (Cornell 2015). Diane Smith (2004) kuvaa alkuperäiskansojen poliittista järjestäytymistä valintojen prosessiksi, jossa alkuperäiskansoilla tulisi olla vapaus valita, keitä he ovat tai haluavat olla, ja mitä tämä tarkoittaa poliittisille organisaatioille ja toiminnalle sekä suhteessa muihin poliittisiin entiteetteihin. Poliittinen järjestäytyminen kansa/kunnan nimissä muuttaa kansana tai kansakuntana olemisen ontologisesta lähtökohdasta tavoitteelliseksi poliittiseksi toiminnaksi, jolloin huomiota olisi hyvä kiinnittää siihen, millaisia rajanvetoja alkuperäiskansojen kansakuntaisuuteen liittyy. Yksi keskeinen rajanveto on esimerkiksi se, miten jäsenyys ja näin kuuluminen kansaan alkuperäiskansojen kohdalla määritellään. Tämä on yksi eniten puhuttaneista rajavedoista myös saamelaisten kohdalla Suomessa (Mörkenstam ym. 2022). Corner (2015, 12) tuo esiin myös toisenlaisia rajanvetoja, kuten millaista poliittinen järjestäytyminen ja hallinnointi on tai tulisi olla, kenellä on tai tulisi olla valtaa ja missä asioissa, mitkä asiat priorisoidaan tai tulisi priorisoida, miten päätökset tehdään ja erimielisyydet ratkaistaan tai tulisi ratkaista, sekä kuinka ja kenen toimesta ylläpidetään suhteita ympäröiviin valtoihin. Etsittäessä vastauksia näihin kysymyksiin Corner (mt.) alleviivaa tarvetta tarkastella, miten ulkoiset tekijät ja määritelmät vaikuttavat alkuperäiskansapolitiikkaan. Corner (mt.) osoittaa, kuinka esimerkiksi CANZUS-maissa valtiot ovat säädelleet tai kannustaneet tietynlaiseen poliittiseen järjestäytymiseen ja määritelleet, millaista on hyvä ja toivottava hallinto.

Alfred (1995, 183–184) on todennut, että pyrkimys dekolonisaatioon on itsessään eräänlaista nationalismia, mutta alkuperäiskansanationalismin ei tule jäljitellä valtioiden politiikkaa vaan mukauttaa toimintaa vastaamaan alkuperäiskansojen tarpeita. Alfredin mukaan kolonialistinen sorto voi jatkua alkuperäiskansojen poliittisten instituutioiden ja johtajien kautta, jotka toiminnassaan mukailevat liiaksi länsikeskeisiä arvoja ja poliittisia perinteitä. Ne voivat myös etäännyttää alkuperäiskansoja omista perinteistään, mikäli instituutiot sidotaan liiaksi länsikeskeisiin hallintokäytänteisiin (Alfred 1999, 58–59). Siksi ainoa tapa saavuttaa alkuperäiskansakuntaisuus (*indigenous nationhood*) on vahvistaa ja palauttaa omia poliittisia arvoja ja perinteitä.

Itsemääräämisen näkökulmasta alkuperäiskansojen omiin perinteisiin keskittävää tutkimusta ja politiikkaa ei voi asettaa täysin vastakkain tunnustuksen haun politiikalle, sillä idea itsemääräämisestä lähtökohtaisesti määrittää kansojen välistä suhdetta. Ilman muita kansoja itsemäärääminen on selviö; vasta suhteessa muihin kansoihin tarve itsemääräämiselle todellistuu. Tämä tulee korostuneesti esiin alkuperäiskansojen kohdalla: alkuperäiskansat ovat muiden kansakuntien kolonisoimia ja edelleen niiden valtioiden hallinnon alla, mikä luo rajoituksia alkuperäiskansojen itsemääräämiselle tai kokonaan estää sen toteutumista.

Nadita Sharma ja Cynthia Wright (2008) ovat kyseenalaistuneet nationalististen projektien kautta tapahtuvia pyrkimyksiä dekolonisaatioon (ks. myös Sharma

2015). He kysyvät, miksi alkuperäiskansojen nationalistiset projektit olisivat vähemmän väkivaltaisia, ja miten ne voisivat purkaa valtaa pitävien tarpeisiin perustuvia käsityksiä alueen ja ihmisten hallinnasta ja kontrollista, jos ne kiinnittyvät samanlaiseen toiminnan logiikkaan kuin länsikeskeinen nationalismi. Sharman ja Wrightin (2008) mukaan esimerkiksi alkuperäiskansojen maasuhteen korostaminen uudelleentuottaa kolonialistista logiikkaa, joka luonnollistaa toisien ryhmien suhdetta alueeseen ulossulkien toisia. Rita Dhamoon (2015) kuitenkin huomauttaa, että Sharman ja Wrightin kritiikki perustuu länsikeskeiseen käsitykseen kansakunnista, koska he automaattisesti olettavat, että mikä tahansa kansakuntiin perustuva ajattelu ja toiminta pyrkii replikoimaan valtioita ja niiden alueellista suvereniteettiä. Sharma ja Wright (2008) rinnastavat itsemääräämisen suvereniteettiin ja valtioiden pyrkimykseen hyödyntää luonnonresursseja rajattomasti ja kontrolloida alueen ihmisiä etnisyyteen perustuen. Länsikeskeisessä poliittisessa ajattelussa, olipa kyse liberalismista tai marxismista, maa on aina (yksityisesti tai kollektiivisesti omistettu) omaisuus, jota ihmisellä on oikeus hallita. Sen lisäksi, että Sharma ja Wright (mt.) jättävät huomioimatta kansakuntiin kiinnittyvän ajattelun ja toiminnan mahdollisen vapauttavan potentiaalin, heille dekoloniaalinen ymmärrys maan jakamisesta ei näytä olevan mahdollinen (Dhamoon 2015).

Jotta eri alkuperäiskansojen kansa/kuntaisuudessa ei päädyttäisi vain ottamaan mallia länsikeskeisestä poliittisen ajattelun perinteestä, olisi tärkeä reflektoida, mikä on se ”itse” joka saa tavoittelemaan *itsemääräämistä* (Cornell 2015). Kansa/kunnan kaukaisemman menneisyyden ja lähihistorian tuntemisella voi olla merkitystä siinä, miten ihmiset kokevat kollektiivina toimimisen ja pitävätkö he sitä tärkeänä. Tämä voi auttaa hahmottamaan kansan institutionaalisia rakenteita ja päätöksentekoprosesseja sekä esimerkiksi syitä erilaisille sosiokulttuurisille rajanvedoille. (Cornell 2000.) Kansa/kunnan itsetietoisuus ja oman historian kirjoittaminen osana sitä auttaa alkuperäiskansoja asemoimaan itsensä ja poliittiset vaateensa suhteessa muihin. Sen sijaan se, mitä valtio alkuperäiskansoilta odottaa tunnustaakseen ja toteuttaakseen alkuperäiskansojen oikeuksia, voi olla jatkuvassa muutoksessa ja siksi lähtökohtaisesti saavuttamattomissa (ks. Povinelli 2000). Olipa kyse sitten huomion kiinnittämisestä alkuperäiskansojen omiin perinteisiin hallintomalleihin tai sellaisiin poliittisiin instituutioihin, jotka on perustettu valtion kanssa yhteistyössä, alkuperäiskansanationalismi tutkimussuuntauksena pyrkii kääntämään katseen alkuperäiskansojen reaktiivisesta politiikasta kohti itsetietoisempaa politiikkaa ja pidemmän tähtäimen visiointia.

5. Saamen kansakerronnan historiakulttuuri

Ihmisellä on perustavanlaatuisen kyky tarinallistaa menneisyyttä. Meillä on taipumus asettaa menneisyydestä tehtyjä tulkintoja itsellemme loogiseen järjestykseen niin, että muodostuu selkeitä syy- ja seuraussuhteita. Jos mietimme aikaa, jossa elämme, ymmärrämme myös tapahtumien moninaisuuden, rinnakkaisuuden ja ristiriitaisuuden; silti tästäkin ajasta (kenties) valikoituvat tapahtumat ja tulkinnat, jotka kertovat laajemmin ihmiskunnan ja eri kansojen vaiheista. Historian kirjoittaminen kansallisesta näkökulmasta on ollut keskeinen tekijä siinä, että olemme alkaneet hahmottaa maailmaa kansa/kuntien kautta ja kansoista on tullut itsestäänselvä tapa kategorisoida maailmaa. Historia tieteenalana on kehittynyt selittämään modernien kansakuntien menneisyyttä ja niiden varhaisia ilmenemismuotoja. Saamelaiset eivät siksi ole kuuluneet automaattisesti akateemisen historian tutkimuksen kiinnostuksen piiriin, joka oli keskittynyt valtiollisten kansakuntien narratiivin muodostamiseen (Hansen 2011, 186). Sittemmin historian tutkimus on pyrkinyt irrottautumaan (valtio)kansallisesta tarkastelukulmastaan ja välttämään metodologista nationalismia, jolloin tutkimus on suunnannut katseensa mikrohistorioihin tai valtioiden rajat ylittäviin transnationaaleihin näkökulmiin (Lehtola 2022a; Rastas et al. 2021).

Saamelaiset ovat itse 1900-luvun alusta lähtien alkaneet esittää historiallisia kuvauksia kirjallisessa muodossa. Uraauurtavia merkkiteoksia ovat Johan Turin (1910) *Muitalus sámiiid birra* (Kertomus saamelaisista), Anders Larsenin (1950) *Mearrasámiiid birra* (Merisaamelaisista) ja Anta Pirakin (1937) *Jáhttee saamee viessoom* (Jutaavan saamelaisen elämä). Nämä kuvaukset eivät pyrkineet esittämään saamelaisia yleistävästi vaan pikemminkin keskittyivät kukin oman elinpiirinsä tarkkaan kuvailuun ja analyysiin. Harald Gaski (2015, 157) on kuvannut tämän tyyppisiä kirjoituksia nimenomaan vastatarinoiksi valtiokansalliselle historian kirjoitukselle. Niitä yhdisti paikallinen ja omaan kokemukseen perustuva näkökulma, jossa suullisella perimätiedolla on keskeinen rooli (ks. Hansen 2011).

Useat lappologiset tutkimukset (ks. luku 3.1.) integroivat mukaan myös saamelaisia, joilla oli laaja tietämys saamelaisten historiasta ja elämäntavan jatkuvuuden edellytyksistä. Näin esimerkiksi Israel Ruong (1937; 1964; 1982) alkoi julkaista saamelaisten historiaa ja elämäntapaa kuvaavia tekstejä. Ruongin jäljillä historian tutkimuksen pariin on löytänyt tiensä useampi saamelainen alkaen Samuli Aikiosta, jonka pohjoissaamenkielistä teosta *Olbmot ovdal min: Sámiid historjá 1700-logu rádjái* (1992) on pidetty ensimmäisenä saamelaisten kokonaishistoriaa käsittelevänä teoksena. Saamelaisten historian tutkijoiden kuten Sverre Fjellheimin (1999), Veli-Pekka Lehtolan (1997; 2012, 2022), Regnor Jernslettenin (1997; 2002), Henry

Minden (1996), Johan A. Kalstadin (1987) ja Aage Solbakkin (1993) töillä on ollut sittemmin keskeinen rooli saamelaisen historiatietoisuuden kehittymisessä.

Kiinnostus saamelaisia koskevaan tutkimukseen virisi laajemmin yhteiskuntatieteissä siinä vaiheessa, kun saamelaisia ei voinut tarkastella enää kansatieteen ja antropologian näkökulmasta katoavana kansana. Antropologinen tutkimuskin kiinnitti huomiota modernisaation vaikutuksiin saamelaisten elämässä samoin kuin oman yhteiskuntaelämän jatkuvuuksiin ja tapoihin sopeutua (esim. Barth 1969; Ingold 1976; Paine 1965; Pelto 1973). Etnisyyden nousu (*ethnic revival*) tarkoitti saamelaisten poliittisen toiminnan ja yhteisöllisyyden muotojen analyysia uusien yhteiskuntatieteellisten käsitteiden avulla (Otnes 1970). Akkulturaation näkökulmasta saamelaisista teki tutkimusta muun muassa Erkki Asp (1965) ja etnisyyden käsitettä hyödynsivät esimerkiksi Harald Eidheim (1969; 1971) ja Ludger Muller-Wille (1974).

Yhtä aikaa valtavirtaisen yhteiskuntatieteellisen kiinnostuksen kasvun kanssa alkoi viritä myös saamelaisten itsensä tekemä, monitieteellisiä lähestymistapoja hyödyntävä saamentutkimus, joka huomioi saamelaisten omat tiedonintressit (ks. Keskitalo 1973). Tämä oli seurausta niin ikään kansainvälisen ilmapiirin muuttumisesta ja saamelaisten oman poliittisen aktivismin vahvistumisesta 1960–1970-luvuilla (ks. esim. Junka-Aikio ym. 2022; Lehtola 2022a, 58–62; Valkonen ja Valkonen 2016). Samoin kuin 1960-luvun lopulla virinnyt aktivismi, myös tutkimus lähti taistelemaan saamelaisiin kohdistuneita negatiivisia stereotyyppisiä mielikuvia vastaan ja irtautumaan aitouden vaatimuksista. Vuonna 1973 perustettiin ensimmäinen saamelainen tutkimuslaitos, Pohjoismaainen saamelaisinstituutti (Kautokeino, Norja), jonka tutkimuksellinen fokus oli erityisesti saamelaisten historiallisissa maa- ja vesioikeuksissa. Keskeisessä roolissa oli vanhoihin tapoihin ja lakeihin perustuvien saamelaisten oikeuksien tutkimus ja niiden mahdollinen painoarvo myös nykyaikana (esim. Helander 1999; Ruong 1982). Saamelaiset alkoivat kuvata sellaisia historian prosesseja ja ilmiöitä, joista ei oltu aikaisemmin keskusteltu valtioiden sulauttamis- ja yhdentämispolitiikan vuoksi (Hansen 2011, 177–178). Tutkimuksessa nostettiin esiin valtioiden assimilaatiopolitiikkoja (Minde 2003b; Jernsletten 1993), niiden aiheuttamaa saamelaisten vastaliikehdintää sekä yhteiskunnan institutionalisoitumista ja saamelaisten oikeuksia alkuperäiskansana (esim. Lehtola 1997a; 2000b; Magga 1993; Minde 1996; 2000; Pedersen 1996; Seurujärvi-Kari 1994; Solbakk 1993; Åhrén 1993)

Saamentutkimuksesta muodostui saamelaiset lähtökohdat huomioiva tieteenala, johon saamelaisia koskeva tutkimus oli oleellista paikantaa tutkijan etnisyydestä riippumatta. Identiteettitutkimuksen kasvu 1990-luvun lopussa ja 2000-luvun alussa näkyi myös saamentutkimuksessa, jossa sitä tehtiin monista eri näkökulmista käsin (esim. Olsen 2010; Stoor 1999; Stordahl 1993; Tuulentie 1997; 2001; Pääkönen 2008; Valkonen 2009). Myös kielisosiologinen tutkimus toi olennaisella tavalla esiin saamelaisten yhteiskunnallista tilannetta assimilaatiopaineessa (Aikio

1988; Helander 1984). Tutkimuksissa tarkasteltiin enenevässä määrin pohjoismaisen kolonialismin erityispiirteitä, esimerkiksi sitä, miten saamelaisten mukaanotaminen osaksi hyvinvointivaltion rakenteita on samalla sulauttanut saamelaisia valtaväestöön (Kuokkanen 2007; Lehtola 2012a; 2015c; Össbo ja Lantto 2011) ja sitä, kuinka hyvinvointivaltioiden viitekehyksessä keskustelu koloniaalisista rakenteista on ylipäättään ollut vaikeaa (Nyyssönen 2007). Vasta viime vuosikymmeninä tutkimuksessa on tarkemmin pureuduttu tässä ajassa ilmeneviin saamelaisten omaan poliittisiin ja oikeudellisiin järjestyksiin (Helander 2001; Labba 2022; Länsman 2004; Magga 2024; Nilsson 2019) samoin kuin siihen, miten saamelaiset ovat onnistuneet saamelaistamaan tai alkuperäiskansaistamaan instituutioitaan (Aikio 2023; Hirvonen 2003).

Kun saamelaisten menneisyydestä ja yhteiskunnasta kerrotaan etnonymien kautta, alkaa väistämättä muodostua myös kertomus saamelaisen kansan historiasta, eräänlainen kansallinen kehityskertomus, jossa eri aikojen, alueiden ja eri saamen kieltä puhuvien, saamelaiseksi itseään kutsuvien ihmisten arkinen elämä ja siitä poikkeavat tapahtumat liitetään osaksi laajempaa kansallista kertomusta (ks. Valkonen 2009). Puhuttaessa saamelaisista kansana on muodostunut omanlaisensa kansakerronnan historiakulttuuri, jota hallitsevat osin länsikeskeiset ymmärrykset siitä, mitä kansa tai kansakunta tarkoittaa (ks. historiakulttuurin käsitteestä Lehtola 2022a, 24–25). Saamen kansakerronnan historiakulttuurilla selitetään saamelaisten järjestäytymistä moderniksi kansaksi, ja näin osaltaan saamelaisten olemassaolo nykyaikana. Länsikeskeisiä malleja mukailevan poliittisen järjestäytymisen myötä saamelaisille on ikään kuin tapahtunut metamorfoosi luonnonkansasta moderniksi kansaksi. Tästä on tullut uusi luomiskertomus, jolla saamelaisten olemassaoloa kansana ja alkuperäiskansana perustellaan tässä ajassa.

Saamelaisten historiankirjoitus on haastanut valtioiden kansallisia kertomuksia, jotka usein ovat sivuuttaneet saamelaisten läsnäolon ja menneisyyden alueella. Käsitys menneisyydestä ei perustu pelkästään historialliseen todistusaineistoon ja siitä kerättyyn tietoon vaan siitä tehtyihin tulkintoihin, jotka voivat olla myös keskenään ristiriidassa. Kansakerronnan historiakulttuurilla en tarkoitakaan yksinomaan tulkintoja tuottavaa tutkimusta, vaan myös historian muodollisempia ja populaarimpia esittämisen tapoja ja uudelleen tulkintoja (ks. Lehtola 2022a, 24–25). Tällaisia ovat esimerkiksi museot, oppikirjat, elokuvat, kirjallisuus ja teatteri.

Veli-Pekka Lehtola (2022a; 2022b) on korostanut museoiden ja kulttuurin roolia saamelaisten historiatietoisuuden kehittymisessä. Koska saamelaissältöjen opettaminen kouluissa on kehittynyt suhteellisen hitaasti ja myöhään eikä historian tutkimus ole riittävässä määrin pystynyt vastaamaan saamelaisten tiedollisiin tarpeisiin, on selvää, että museoissa ja taiteessa tehtyjen menneisyyden tulkintojen merkitys korostuu saamelaisten historian tuntemuksessa (mt.). Saamelaislähtökohdista tehdyllä tutkimuksella on tietysti keskeinen rooli menneisyyden tulkintojen tuottajina, ja myös yksittäisillä tutkimuksilla on voinut olla merkittävä rooli siinä, millaiseksi

saamen kansakerronnan historiakulttuuri on muodostunut. Tämä johtuu siitä, että saamelaisten historiaa on alettu esittää kirjallisesti suhteellisen myöhään ja kansallisen näkökulman omaava historiankirjoitus on nuorta. Saamentutkimuksessa keskityttiin ensin paikallishistorioihin ja elämäntavan kuvaamiseen (Hansen 2011) ja vasta myöhemmin alettiin korostaa saamelaisyhteiskunnan transnationaalista luonnetta, minkä jälkeen huomio on jälleen kiinnittynyt saamelaisten moninaisuuteen ja vähemmistöihin saamelaisyhteiskunnan sisällä (vrt. Junka-Aikio ym. 2022, 2). Áile Aikio (2023) kuvaa, kuinka myös museoissa historiallisen kertomuksen painopisteet ovat muuttuneet moninaisimmiksi.

Saamen kansakerronnan historiakulttuuri ei kuitenkaan ole muodostunut pelkästään saamelaisten itsensä toimesta vaan siihen yhdistyy lappologinen tutkimusperinne ja transnationaalinen kansa/kunnan käsitys eli se, mitä kansa/kuntien oletetaan tarkoittavan, miten kansa/kuntia odotetaan esitettävän, ja mitä niistä odotetaan kerrottavan. Teoreettiset ja arkiset ymmärrykset kansa/kunnasta vaikuttavat siihen, mitä asioita kansallisessa kertomuksessa korostetaan. Siksi kansoille kuvaillaan myös tiettyjä kehitysvaiheita alkaen niiden syntymästä. Saamelaisten poliittisen historian tarkastelussa kansan viitekehyksessä on pureuduttu nimenomaan tapahtumiin ja vaiheisiin, jotka ovat tunnistettavissa poliittiseksi toiminnaksi ja järjestäytymiseksi läntisten poliittisten perinteiden mukaan, ja joiden myötä saamelaiset ovat järjestäytyneet nimenomaan moderniksi kansaksi. Sekä lappologisessa että saamelaisten itsensä tekemässä tutkimuksessa on luotu kuvauksia saamelaisista nimenomaan kansana tai kansakuntana. Saadakseen huomiota saamelaisten tilanteelle saamelaisista tehtiin joitakin yleisluontoisia teoksia, kuten vuonna 1970 julkaistut Karl Nickulin *Saamelaiset kansana ja kansalaisina* ja Per Otnesin *Den samiske nasjon* sekä Israel Ruongin vuonna 1982 julkaisema *Samerna i historien och nutiden* (ks. myös Helander 1993). Nämä kuvaukset noudattelevat hyvin tyypillistä tapaa kertoa kansan historiasta, asuinalueesta, väestöstä, kulttuurisista erityispiirteistä ja elinkeinoista.

Kansakerronnan historiakulttuuria voisi kutsua myös kansanarratiiviksi, josta on kirjoitettu paljon nationalismitutkimuksessa. Se tarkoittaa kansan historiallista tarinaa, sen muodostumisesta nykyisenlaisekseen. Kansalliset narratiivit eivät ole koskaan sisällöltään yhdenmukaisia, vaan tulevat useasta suunnasta haastetuiksi ja ovat näin itsessään monimerkityksellisiä (Bhabha 1990a; ks. saamelaisten osalta Valkonen 2009). Kansakerronnan historiakulttuurin käsite korostaa kuitenkin mielestäni paremmin sitä, että kyse ei ole yhdestä suuresta narratiivista vaan erilaisista, myös käynnissä olevista puhumisen, esittämisen, kirjoittamisen ja politiikan tekemisen tavoista, jotka nykyajassakin kiinnittyvät traditioon, jossa menneisyyttä ja nykyisyyttä kehystetään kansa/kunnan näkökulmasta.

Saamen kansakerronnan historiakulttuuriin sisältyy myös visuaalista ja materiaalista kulttuuria, joka on tärkeää kansalliselle ajattelulle. Ihmiset oppivat assosioimaan esimerkiksi jotkut paikat, alueet, kuvat, tekstit ja musiikin osaksi kansallista kuvastoa. Asle Høgmo (1994, 24–25) on kuvannut modernia saamelaisuutta uu-

denlaiseksi symboliseksi konstruktioksi, joka nojaa saamelaisinstituutioihin. Erkki Pääkkönen (1995, 94–107) kirjoittaa saamelaispolitiikan aikaan saamasta uudesta saamelaisesta symboliuniversumista, johon sisältyvät historian uudelleentulkinta, kielen virallistaminen ja saamelainen koulutus ja kulttuuriautonomia. Vigdis Stordahl (1994;1997) on kuvannut, miten saamelaiset ottivat 1970-luvulla käyttöön etniset symbolit vahvistaakseen saamelaisidentiteettiä. Olen itse aikaisemmin tuonut esiin, kuinka saamelaisuutta rakentava poliittinen symboliikka ei rajaudu pelkästään symboleihin, joista on tietoisesti päätetty poliittisilla areenoilla; symboliikkaan sisältyy myös perinteisimpiä tapoja osoittaa kuulumista (Tervaniemi 2012; 2013). Saamelaisten poliittiseen symboliikkaan kuuluu kuitenkin myös kansallistavia ja alkuperäiskansallistavia symboleita, joita käytetään, kun saamelaisia rinnastetaan muihin kansoihin ja alkuperäiskansoihin (mt.).

5.1. Moderniksi kansaksi järjestäytyminen – uusi saamelainen luomiskertomus

Tutkimuksissa on pyritty jäljittämään, missä vaiheessa saamelaiset ovat alkaneet puhua yhden kansan nimissä. Jukka Nyysösen (2007) mukaan tämä tapahtui voimallisesti 1970-luvun aikana ja oli seurausta ihmisoikeuksien ja kansainvälisen oikeuden kehittymisestä sekä saamelaisten osallistumisesta maailmanlaajuiseen alkuperäiskansaliikkeeseen. Sanna Valkonen (2009, 136) on kuvannut, kuinka alkuperäiskansadiskurssi tuli osaksi saamelaispolitiikkaa ja kansojen maailmassa saamelaiset vakiinnuttivat paikkansa nimenomaan alkuperäiskansana (ks. tarkemmin kappale 5.4). Saamelaispolitiikan institutionalisoitumista on tarkasteltu nimenomaan kansan viitekehyksessä ja esimerkiksi kansansymboleiden käyttöönottoa on tulkittu saamelaisten järjestäytymisenä moderniksi kansaksi (Bjørklund 2000; Lehtola 1995, 52; Stordahl 1996; 1997). Saamelaisten institutionalisoitumisen on esitetty olleen nationalistista siinä mielessä, että tarkoituksena oli koota saamelaiset yhteisten kulttuuristen ja poliittisten tavoitteiden taakse (Stordahl 1996, 93; ks. myös Lehtola ja Länsman 2012).

Saamen kansakerronnan historiakulttuurissa korostuu selkeästi kaksi vaihetta, joiden nähdään olleen ratkaisevia saamelaisten kansallisen tietoisuuden kehityksessä. Ensimmäinen, niin kutsuttu kansallisen heräämisen vaihe, sijoittuu 1900-luvun alkuun ja toinen, radikaalin saamelaisliikkeen vaihe virisi 1960-luvulta lähtien ja johti saamelaisten oikeuksien tunnustamiseen Pohjoismaissa ja sen myötä saamelaispolitiikan institutionalisoitumiseen (ks. esim. Eidheim 1997; Lehtola 1997a; Valkonen 2009). Tästä narratiivista on muodostunut ikään kuin uusi luomiskertomus saamelaisille, jolla Saamen kansan olemassaoloa nykyaikana kuvataan. Samalla rakentuu eronteko saamelaisten primitiivisenä pidettyyn historiaan. Saamelaispolitiikassa on ollut tärkeää todistaa, että saamelaiset ovat juuri tässä ajassa elävä moderni

kansa, mikä juontuu hierarkkisesta ihmiskuvasta ja siihen linkittyvistä tavoista kategorisoida eri ihmisryhmiä. Avaan seuraavaksi saamelaisten poliittista historiaa niiltä osin kuin se on tutkimusasetelmani kannalta tarpeellista. Nämä ovat kehityskulkuja, joista on saamentutkimuksessa tuotettu runsaasti tietoa. Tässä tarkoitukseni on tuoda esiin, miten saamelaisten kansaisuutta selitetään olemassa olevaksi, ja samalla pohtia, selittävätkö tapahtumakulkuja myös muut kuin ”kansalliset” syyt.

1900-luvun alun kansallinen herääminen

Saamelaisten poliittinen liikehdintä ja pyrkimys aktivoida saamelaisia yhdessä vastustamaan sulauttamispolitiikkaa virisi 1900-luvun alussa. Saamelainen yhteiskunta oli joutunut murrokseen valtioiden rajasulkujen takia samalla kun uudisasutus valtasi yhä enemmän tilaa saamelaisten luontaiselinkeinoilta. Valtioiden rajankäynnit olivat jo 1700-luvun puolivälistä lähtien alkaneet vaikuttaa saamelaisten elämään (ks. Eriksson 1997, 84–90). Rajojen olemassaolo vahvistui Strömstadin sopimuksen (1751) myötä, vaikka porosaamelaisten oikeus liikkua rajojen yli turvattiin vielä lisäpöytäkirjalla. Valtioiden keskinäisistä ristiriidoista johtuen saamelaisten vapaata liikkuvuutta valtioiden rajojen yli alettiin kuitenkin rajoittaa 1800-luvun lopussa. Vuonna 1852 eskaloitunutta Kautokeinin kapinaa on joskus kuvattu ensimmäiseksi kansallisesta heräämisestä johtuvaksi yhteenotoksi valtaväestön kanssa (ks. Lehtola 1997a, 46), mutta siinä yhdistyivät sekä rajasulkuihin että uskonnollisiin liikkeisiin liittyvät tapahtumakulut, jotka toivat muutoksia ja levottomuutta saamelaisten elämään. Näitä ristiriitaisuuksia käsittelee Nils Gaupin ohjaama, vuonna 2008 ilmestynyt elokuva *Kautokeinin kapina*, jolla on ollut suullisen perimätiedon ja tutkimuksen rinnalla keskeinen merkitys historiallisen tiedon välittäjänä tuon ajan yhteiskunnallisista murroksista.

Varsinkin 1800-luvun puolivälistä alkaen nationalistinen ideologia kiihdytti ja legitimoiti valtioiden pyrkimyksiä integroida saamelaisten asuttamat alueet asukkaineen osaksi valtioiden kansallisia projekteja (ks. Ryymin 2005, 56). Assimilatiopolitiikkaa harjoitettiin jokaisessa valtiossa, mutta avoimuus assimilaatiopolitiikan kirjaamisessa lakeihin ja asetuksiin vaihteli valtioiden välillä. Kaikista selvimmin assimilaatiopolitiikka poliittisena linjauksena tuli esiin niin kutsutussa norjalais-tamispolitiikassa, joka oli pitkäkestoista, päättäväistä ja systemaattista lakeihin, hallintokäytäntöihin ja kouluihin sisäänkirjattua saamelaisten sulauttamista (Minde 2003b). Yhdeksi syyksi Norjan tiukalle assimilaatiopolitiikalle on arveltu pelkoa siitä, että saamelaiset eivät olisi lojaleja Norjan valtiolle ja saamelaisten ja kveenien kautta olisi voinut levitä pohjoiskalotille Venäjälle myötämielistä vaikuttamista (Anttonen 1999). Eriksson (1997, 89) korostaa, että saamelaiset eivät ole joutuneet vain yhden valtion nationalistisen politiikan uhkaamiksi vaan jääneet jokaisessa neljässä valtiossa erikseen tapahtuneen kansallisen identiteetin rakennusprojektin varjoon, kun pohjoiset alueet kolonisoitiin lopullisesti 1900-luvun aikana. Saamelaisten poliittisen liikehdinnän on kuvattu käytännössä mukailleen

valtioiden rajoja, koska se on ollut reagoitua kunkin valtion politiikkaan ja lakeihin sekä pyrkimykseen rakentaa yhtenäiskulttuuria (Eriksson 1997, 91; Lehtola 1997a; Ryymin 2005; Nyssönen 2007).

Vastareaktiona valtioiden kolonialistiseen politiikkaan saamelaiset ryhtyivät järjestäytymään uudella tapaa mukaillemalla valtakunnallisen malleja ja pyrkimällä osallistumaan valtakunnallisen päätöksentekoprosesseihin. Norjassa eteläisellä saamelaisalueella perustettiin saamelaisyhdistyksiä, ja pohjoisessa (Finnmark ja Norrland) saamelaiset yrittivät saada vaikutusvaltaa vaalien ja poliittisten puolueiden kautta (Solbakk 1993). Suomessa saamelaiset taas pyrkivät edistämään asioita osallistumalla paikallishallintoon (Lehtola 2012a; Puuronen 2022). Saamelaiset alkoivat hyödyntää myös moderneja tiedonvälityksen mekanismeja keskinäisen solidaarisuuden ja saamen kielten aseman vahvistamiseksi. Ensimmäinen saamenkielinen lehti *Nuorttanaste* vuonna 1898 oli uskonnollinen, kun taas tiukempaa saamelaispoliittista linjaa edusti vuonna 1904 ilmestymisen aloittanut *Sagai Muittaleagje*. Jälkimmäisen toimituksessa huomattiin pian, että jos saamelaisten tavoitteena oli saada jotain aikaan, saamelaisten oli yhdistyttävä ja tehtävä yhteistyötä (Rasmussen ym. 2022). Lehden taustalla vaikuttivat *Anders Larsen* ja *Isak Saba*, joiden sanotaan ottaneen vaikutteita norjalaisesta nationalismista, mutta halunneen työskennellä Saamen *kansan* eteen (Ryymin 2005, 64).

Ensimmäiset saamelaiset, jotka lähtivät opintielle pohjoismaisiin oppilaitoksiin, vaikuttivat suomalaisesta ja norjalaisesta kansallisromantiikan hengestä (ks. Ryymin 2005), ja esimerkiksi Anders Fjellnerin pyrkimyksenä oli kirjoittaa saamelaisille oma kansalliseepos (ks. osatutkimus IV). Saamelaisten keskuudesta nousi vahvoja toimijoita, jotka tukeutuivat kansaretoriikan käyttämiseen, kuten Daniel Mortenson ja Elsa Laula Renberg. Laula julkaisi vuonna 1904 pamfletin *Inför lif eller död? Sanningsord i de lappska förhållandena* (Elämä vai kuolema? Totuuden sanoja Lapin olosuhteista), jossa hän kannusti saamelaisia perustamaan yhdistyksiä ajamaan Saamen kansan asiaa, mitä ei voi luottaa muiden kuin saamelaisten itsensä käsiin (Laula [1904] 2017). Laula Renberg oli ensimmäisen, vuonna 1904 perustetun saamelaisyhdistyksen *Fatmomakken* keulahahmo ja mukana perustamassa myös monia muita saamelaisyhdistyksiä sekä Ruotsissa ja Norjassa. Laula Renberg oli myös mukana Norjan puolella vuonna 1910 perustetussa *Brurskanken samiske kvindeforening* -nimisessä saamelaisnaisten yhdistyksessä, joka Ivar Bjørklundin (2017) mukaan oli ensimmäinen naisten ryhmämuotoinen mobilisaatio Norjan valtion norjalaistamispolitiikkaa vastaan (ks. myös Knobbek 2022). Wigdehls (1972,13) on kutsunut ajanjaksoa ”yksinäisten päälliköiden” ajaksi, koska viranomaisten päätösten vastustaminen henkilöityi usein johonkin tiettyyn toimijaan. Elsa Laula Renberg oli yksi 6. helmikuuta vuonna 1917 järjestetyn Trondheimin kokouksen koollekutsujista. Tätä pidetään ensimmäisenä valtioiden rajat ylittävänä saamelaisten kokoontumisena. Helmikuun 6. päivä on valittu myöhemmin vuonna 1992 saamelaisten kansanpäiväksi, ja Laula Renbergin potretista on tullut 2000-lu-

vulla osa saamelaista kulttuurista kuvastoa, joka on koristanut niin t-paitoja kuin tienvarsia graffitien muodossa.

2000-luvulla on julkaistu enenevässä määrin historiantutkimusta liittyen saamelaisten poliittiseen toimintaan 1800–1900-lukujen vaihteessa. Historiaa on avattu henkilöiden, kuten juuri Johan Turin (Lehtola 2012b), Anders Fjellnerin (Gaski ym. 2003), Elsa Laula Renbergin (Johansson 2017), Anders Larsenin (Bjørklund ja Gaski 2014), Karin Stenbergin (Ösbo ym. 2021) ja Per Fokstadin (Fokstad U. 2017) kautta. Lisäksi Ketil Zachariassen (2012) on tarkastellut saamelaisten mobilisointimista Norjassa 1900-luvun alussa sekä Isak Saban, Anders Larsenin ja Per Fokstadin työtä nimenomaan saamelaisen kansanrakentamisen näkökulmasta.

Tutkimuksessa on pohdittu syitä sille, miksi yksittäisten saamelaisten käyttämä kansallinen retoriikka ei saanut aikaan laajempaa poliittista liikehdintää (ks. esim. Oksanen 2020). Saamelaisten lukutaidon ja kiinnostuksen yhteiskunnallisiin asioihin on arvioitu olleen tuolloin vielä heikkoja (Lehtola 2012a, 134–135). Maa-ilmansodat ja niiden väliin sijoittuva yleismaailmallinen lama 1930-luvulla saivat muun Euroopan ohella myös Saamenmaan kriisiin, mikä osaltaan oli hidastamassa saamelaisten yhteisten asioiden hoitoa (Minde 2000, 229). Toisesta näkökulmasta katsottuna voi ajatella, että saamelaisten huomio saattoi olla vielä omissa yhteiskunnallisissa instituutioissa kuten porosiidoissa, eikä tarve uudentalaiselle poliittiselle järjestäytymiselle ja poliittiselle aktiivisuudelle ollut läpäissyt vielä kaikkia saamelaisen yhteiskunnan osia.

1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun kuvataan usein olleen kansallisen heräämisen aikaa (Oksanen 2020), vaikka esimerkiksi Lehtola (2015, 75) on muistuttanut, että kyse oli paljolti paikallisista oloista nousevaa reaktiota elinehtojen kaventumista vastaan. Toisaalta myös aikalaiset puhuivat kansallisesta heräämisestä, mutta hieman eri merkityksessä, nimittäin heräämisenä valistukseen ja edistykseen (ks. Lehtola 2015a, 80). Toisessa vuonna 1918 Ruotsin Östersundissa järjestetyssä saamelaiskokouksessa keskusteltiin saamelaisten oikeudesta kaikenlaiseen sivistykseen vastalauseena Ruotsin ”*lapp skall vara lapp*” -politiikalle, joka pyrki säilyttämään porosaamelaisen kulttuurimuodon autenttisenä ja aitona (mt., 76–78).

Kuvaavana esimerkkinä tutkimuksen roolista kansallisen tietoisuuden rakentajana, kuinka vielä vuonna 1986, kun kaksi ensimmäistä kansansymbolia valittiin, ei ollut selkeää näkemystä, millä perusteella saamelaisten kansanpäivä tulisi valita. Tuolloin historioitsija Samuli Aikio totesi, että saamelaisten historiaa ei ole kirjoitettu päivämäärien, merkittävien tapahtumien tai ihmisten mukaan. Sen sijaan saamelaiskonferenssissa keskusteltiin esimerkiksi marianpäivän valitsemisesta kansanpäiväksi, koska se oli päivä, jolloin poronvasa ensimmäisen kerran potkaisee emän kohdussa. (PSN 1986.) Jos tuo päivä olisi valittu, kansanpäivä olisi linkitetty myös olennaisesti saamelaisten perinteiseen luomiskertomukseen, niin kuin lippu on (ks. osatutkimus III). Sen sijaan seuraavaan saamelaiskonferenssiin oli koottu tietoa merkittävistä historiallisista tapahtumista ja saamelaisten kansanpäiväksi

valittiin 6. helmikuuta Trondheimissa vuonna 1917 järjestetyn kokouksen mukaan. Vuonna 2017 helmikuussa Trondheimissa juhlittiin saamelaisten poliittisen järjestäytymisen 100-vuotisjuhlaa.

Saamelaispolitiikan institutionalisoitumisen alku

Vuonna 2022 järjestetyssä saamelaiskonferenssissa valittu saamelainen kansanjoiku voidaan nähdä jatkumona saamelaispolitiikan institutionalisoitumiselle siitä lähtien, kun ensimmäinen saamelaiskonferenssi järjestettiin vuonna 1953 ja kun vuonna 1956 perustettiin Pohjoismaiden saamelaisneuvosto (*Davvirákkalaš Sámiráddi*), jonka korkein päättävä elin saamelaiskonferenssi on. Ensimmäinen saamelaiskonferenssi ja Saamelaisneuvoston perustaminen ovat merkittäviä tapahtumia saamelaisten poliittisessa historiassa, koska ensimmäistä kertaa saamelaisilla oli ylirajainen organisaatio, jonka puitteissa pystyttiin pitkäjänteisesti edistämään saamelaisten poliittisia tavoitteita.

Ensimmäisen saamelaiskonferenssin ja Pohjoismaiden saamelaisneuvoston perustamisen on tulkittu tarkoittaneen pan-saamelaisen liikkeen alkua (Minde 2000, 200), jonka taustalla vaikutti se, että saamelaiset alettiin hahmottaa yhtenä kansana, joka asuu kolmessa Pohjoismaisessa valtiossa (Bjørklund 2000, 25). Ensimmäisissä saamelaiskonferensseissa ja Pohjoismaiden saamelaisneuvoston toiminnan alkuvaiheessa keskeisessä roolissa olivat kuitenkin muut kuin saamelaiset. Silti saamelaisten poliittisen organisoitumisen yhtenä kansana on kuvattu tapahtuneen pienen saamelaisliiton toimesta (ks. esim. Eidheim 1997, 32). Tämä on tyypillinen kansakerronnan tapa, jossa korostetaan nimenomaan etnisesti saamelaisten toimijuutta. Voidaan kuitenkin kysyä, millaiseen käsitykseen kansoista ja keiden ymmärrykseen ajatus saamelaisista yhtenä kansana perustui (osajulkaisu IV). Saamelaisten mukaantulo Pohjoismaiden saamelaisneuvoston toimintaan tapahtui vaiheittain niin, että vasta 1970-luvulla kaikki konferenssin virallisten delegaatioiden jäsenet olivat saamelaisia (ks. Minde 2000, 230) ja saamen kielestä tuli neuvoston kokousten työkieli.

Idea saamelaisasioiden käsittelystä pohjoismaisesti esitettiin tammikuussa vuonna 1952 Tukholmassa järjestetyssä kotitalous- tai käsityökonferenssissa, jossa erityisesti norjalainen kielitieteilijä Asbjørn Nesheim, suomalainen geodeetti Karl Nickul ja Ruotsin saamelainen kielitieteilijä Israel Ruong¹³ keskustelivat tarpeesta laajemmalle pohjoismaiselle yhteistyölle saamelaisten tilanteen parantamiseksi (Lehtola 2000, 159). Heistä ainoastaan Ruong oli saamelainen. Kotitalous- tai käsityökonferenssi oli jatkumo aikaisemmalle yhteistyölle ja pyrkimykselle selvittää, miten saamelaisiin liittyviä kysymyksiä oli ratkaistu muissa Pohjoismaissa. Yhteistyön puitteissa oli esimerkiksi järjestetty saamelaisiin käsitöihin keskittyviä näyttelyitä, joiden tarkoituksena oli myös levittää tietoisuutta saamelaisten elämäntavasta (mt., 157).

13 Katso tarkemmin näiden toimijoiden urasta: Aarseth 2022 (Nesheim), Andresen 2016 (Ruong) sekä Lehtola 2000 ja Lehtola 2005 (Nickul).

Kotitalouteen tai käsityöhön liittyvät kysymykset voivat näyttäytyä epäpoliittisilta, mutta ne linkittyivät tiiviisti kansanvalistukseen ja kansansivistyksellisiin tehtäviin eli siihen, millaisiksi kansalaisiksi valtioiden väestöä oli tarkoitus muokata (ks. Koski 2011). Sotien jälkeen 1940-luvun lopussa enemmistön suhtautumisessa saamelaisiin oli nähtävissä muutosta, koska saamelaiset olivat sodissa näyttäneet lojaaliutensa valtioille (Wigdehl 1972). Jälleenrakennuksen uskottiin myös vähentävän sosiaalisia ja etnisiä eroja (Haugluid 1986). Saamelaisilta odotettiin, että he luopuisivat omista tavoistaan oman hyvinvointinsa vuoksi, ja tämä nähtiin mahdolliseksi toteuttaa koulutuksen avulla (Pyykkönen 2015). Saamelaiset tuli saada mukailemaan valtioiden ihanteita puhtaudesta ja terveydestä samoin kuin ylipäätään sitä, miten rotuhygieniaan perustuva ihmiskuva määritteli terveen ihmisen ominaisuudet. Saamelaisten elintasoja tuli saada nostettua lähemmäksi valtaväestön tasoa ja asettamia kriteerejä. Kotitalous- tai käsityökonferenssissa oli tarkoitus pohtia, miten käsityö voisi toimia tehokkaammin osana saamelaisten taloudellista pärjäämistä (ks. Wigdehl 1972).

Saamelaisten sivistyksellisten olojen parantaminen oli myös vuonna 1932 perustetun Lapin sivistysseuran keskeinen tehtävä: seuran tarkoituksena oli ”edistää saamelaisten sivistyksellistä ja aineellista vaurastumista omaperäisellä pohjalla sekä saamelaisten ja Lapinmaan entisyyden ja nykyisyyden tuntemusta” (ks. Aikio 1984, 28). 1950-luvulla seura ajoi edelleen Samuli Aikion (1984, 34) mukaan nimensä mukaista sivistyspolitiikkaa, mutta valmistautui samalla yhä tarkemmin kuuntelemaan saamelaisten omaa ääntä. Nickul toimi yhtäaikaaisesti sihteerinä sekä Lapin sivistysseurassa (1940–1971) että Pohjoismaisessa saamelaisneuvostossa (1962–1972), joten hänellä oli paljon vaikutusvaltaa saamelaispolitiikan visioinnissa. Esimerkiksi Israel Ruong on korostanut Nickulin keskeistä roolia Pohjoismaisen saamelaisneuvoston kehittäjänä. (Lehtola 2000, 168.)

Saamelaiskonferensseihin vuosina 1953, 1956 ja 1959 osallistui kuusi yhdistystä, Lapin sivistysseuran lisäksi Suomesta *Samii Litto*, Norjasta *NRL (Norske rein-driftssamers landsforbund)* ja Ruotsista *Sámi Sær’vi*, *SSR* ja *Same-Åtnam*. Kaikissa yhdistyksissä toimi tiedemiehiä (*vitenskapmenn*) ja saamelaisasioissa tunnettuja vaikuttajia tai julkkiksia ilman akateemista taustaa (*kjentmenn*) (Andresen 2016, 406–408). Heistä suuri osa oli ei-saamelaisia saamenystäviä (*samevenner*) (ks. Jernsletten 1997); yhdistyksiä on siksi kutsuttu myös eliittiyhdistyksiksi (Otnes 1970). Samat henkilöt, jotka olivat aktiivisia näissä yhdistyksissä, olivat keskeisessä roolissa myös Pohjoismaisen saamelaisneuvoston perustamisessa ja sen toiminnan aloittamisessa (Jernsletten 1997, 283–285).

Pohjoismainen saamelaisneuvosto perustettiin vuonna 1956 järjestyksessään toisessa saamelaiskonferenssissa Karasjoella. Sen tehtäväksi määriteltiin eri saamelaisyhtymien yhteenkuuluvuuden tunteen lisääminen, saamelaiskysymysten pohtiminen ja niiden tunnetuksi tekeminen valtaväestöjen keskuudessa (Rantala 2004). Saamelaiskonferenssi Pohjoismaisen saamelaisneuvoston ylimpänä päätöksentekuelimenä

nimesi neuvostoon jäsenet Norjassa, Ruotsissa ja Suomessa toimivista saamelais-yhdistyksistä tai saamelaisasioita edistävästä yhdistyksistä. Näin Pohjoismaisesta saamelaisneuvostosta ja saamelaiskonferensseista muodostui ikään kuin katto-organisaatio niiden toiminnassa mukana oleville yhdistyksille. Yhdistyskentällä tapahtuneet muutokset vaikuttivat myös neuvoston toimintaan osallistuvien yhdistysten kokoonpanoon. Esimerkiksi kun Norjassa perustettiin Norjan saamelaisten keskusjärjestö (*NSR*) Ruotsin *SSR*:n tapaan, tuli siitä myös aktiivinen toimija neuvostossa.

Pohjoismaiselle saamelaisneuvostolle luotiin myös logo, jossa kolmea suurta rengasta yhdistää niiden leikkauspisteeseen asetettu pieni rengas. Suurien renkaiden on kerrottu kuvaavan kolmea Pohjoismaata ja pienen renkaan keskellä saamelaisia niitä yhdistävänä tekijänä (osatutkimus III). On epäselvää, kaavailtiinko rengaskuviosta myös Saamen kansan virallista lippua, mutta joka tapauksessa logo oli pitkään esillä saamelaiskonferensseissa lipun muodossa, mutta lipun asemaa se ei saamelaisten keskuudessa kuitenkaan laajemmin saanut. Renkaat kuvaavat ajatusta kolmesta selvärajaisesta valtiosta, joiden alueet eivät ulotu toisen valtion alueelle. Sen sijaan saamelaisten hierarkkisesti pienempi rengas on ylirajainen ja sijoittuu kokonaisuudessaan valtioita kuvaavien renkaiden sisään.

Pohjoismainen saamelaisneuvosto osallistui myös Euroopan vähemmistökansojen unionin (FUEN) toimintaan, jonka jäseneksi Lapin sivistysseura oli liittynyt jo vuonna 1955 (Aikio 1984, 35; Lehtola 2000, 170). Yhteistyö FUENin kanssa mitä todennäköisemmin poiki Saamen kansasta tehtyjä kuvauksia, koska se pyysi kirjallista tietoa vähemmistöjen kielestä, elinkeinoista, poliittisista organisaatioista ja symboleista. Vastaaminen vääjäämättä aktivoi pohtimaan näitä kysymyksiä ja kiinnittämään huomiota kansallisiin representaatioihin. Ensimmäisen saamelaiskonferenssin järjestämisestä lähtien Pohjoismaisen saamelaisneuvoston perustamisessa ja sen toiminnan suunnittelussa tehtiin yhteistyötä valtioiden kanssa. Valtiot tukivat toimintaa tarjoamalla fasilitoiteja ja rahallista tukea. Pohjoismaisen saamelaisneuvoston säännöt laadittiin myös mukailemaan valtioiden välisen yhteistyöorganisaation, vuonna 1952 perustetun Pohjoismaiden neuvoston säännöstöä. Pohjoismainen saamelaisneuvosto haki myös saamelaisille tunnustusta yhtenä pohjoisista kansoista Pohjoismaiden neuvostolta, mikä osaltaan vauhditti keskustelua saamelaisten kansansymbolien valinnasta (ks. osatutkimukset III ja IV).

Kansainvälinen ilmapiiri ja kehittyvä ihmisoikeusnormisto vauhdittivat valtioita etsimään ratkaisua ”saamelaiskysymykselle” eli sille, mikä olisi saamelaisten kohtalo modernisoituvassa maailmassa. Nyssönen (2007, 131) on todennut, että pelko modernisaation vaikutuksista saamelaisten asuinalueisiin, elinkeinoihin ja kulttuuriin edesauttoivat pohjoismaisen yhteistyön viriämistä saamelaisasioissa. Pelko ei kuitenkaan tarkoittanut pelkästään saamelaisten omaa huolta tulevaisuudesta, vaan valtioiden omantunnon kysymystä siitä, mitä niiden laajeneminen on aiheuttanut perinteisille yhteisöllisyyden muodoille. Gunhild Tveiten (2020) on verrannut Pohjoismaisen saamelaisneuvoston ja saamelaiskonferenssien alkuvuosien keskusteluja

saman aikakauden keskusteluihin Kansainvälisessä työjärjestössä ILO:ssa, jossa pohdittiin alkuperäiskansojen tulevaisuutta, ja nähnyt niissä selkeitä yhteneväisyyksiä.

Jällivaarassa järjestetyssä 7. saamelaiskonferenssissa vuonna 1971 hyväksyttiin Pohjolan saamelaisten yhteinen kulttuuripoliittinen ohjelma, jonka siteeratuin lause lienee: ”Me olemme yksi kansa. Meillä on yhteinen kieli, yhteinen historia ja kulttuuri ja meillä on voimakas yhteenkuuluvuudentunne.” Kulttuuripoliittisen ohjelman sisältämän kansaretoriikan vuoksi sitä on tulkittu nationalistiseksi käänteeksi saamelaispolitiikassa, jonka syyksi on selitetty muun muassa radikaalin nuorison mukaan tuloa neuvoston toimintaan varsinkin, kun kyseessä oli ensimmäinen konferenssi, jossa jäsenyhdistysten nimeämien virallisten delegaatioiden edustus muodostui pelkästään saamelaisista.

Jos ohjelmaa tarkastellaan tarkemmin, siinä ei mainita käsitettä kansa monta kertaa, eikä esimerkiksi ohjelmaa valmistelevalle kokoukselle puhuta kansa-käsitteen kautta kertaakaan (SN 1974). Ohjelmassa korostetaan saamelaisten epäedullista asemaa, mitä kaikkea saamelaiset ovat menettäneet ja ”kuinka monille meistä on opetettu käsityksiä, että meidän kansamme ja kulttuurimme on tuomittu häviöön”. Ohjelmassa viitataan uuteen ja elinvoimaiseen saamelaissukupolveen, ”jolla on luja tietoinen tahto viedä saamelaista perintöämme eteenpäin”, kun se sitä ennen on ollut ”lamaantunut ja pysähtynyt kehityksessään”. Ohjelmassa huomioidaan myös, että valtayhteiskunnat ovat tunnistaneeet saamelaisten kohtaamat uhat sekä alkaneet tukea ja edistää saamelaisten pyrkimyksiä. Ohjelmassa esitetään yksitoista toimintaehdotusta saamen kielen ja koulutustilanteen parantamiseksi sekä Pohjoismaisen saamelaisinstituutin perustamista. Lisäksi ohjelma ehdottaa käytännön ratkaisuja saamelaisen kotiteollisuuden, taiteen, median ja saamelaisten järjestöjen kehittämiseksi sekä saamelaisten maista koituvien tuottojen tulouttamista saamelaisille. Vaikka ohjelmassa painotetaan saamelaisten asioiden edistämistä nimenomaan yhteisesti ja yhteistyössä valtioiden kanssa eikä saamelaisten aseman parantumiselle nähdä mahdollisuuksia ilman valtion tunnustusta ja tukea, ohjelmassa kyseenalaistetaan valtioiden omistus saamelaisten maihin, koska valtioiden vaaditaan luopuvan vaatimuksistaan saamelaisen maapohjan omistamiseen. (Mt.)

Vaikka saamelaisten kulttuuripoliittinen ohjelma hyväksyttiin konferenssissa, jossa nuorella sukupolvella oli jo merkittävä rooli, siinä on havaittavissa selkeästi sama tematiikka kansanvalistukseen ja elintason parantamiseen liittyen kuin ensimmäisessä saamelaiskonferenssissa. Kansaretoriikan osalta ohjelma ei ehkä poikennut niin paljoa Pohjoismaisen saamelaisneuvoston kontekstissa käydyistä aikaisemmista keskusteluista, mutta ennemminkin sen julkaiseminen strategisena poliittisena ohjelmana oli uutta. Kulttuuripoliittisen ohjelman yleisen osan laati-joiksi mainitaan Israel Ruong ja Per Mikael Utsi, kun muut osat on koottu konferenssissa toteutetuissa työryhmissä. Julistuksen laatimisen aikaan Pohjoismaisen saamelaisneuvoston sihteerinä toimi vielä Karl Nickul, mutta ohjelman julkaisemisesta huolehti jo hänen jatkajansa Samuli Aikio (SN 1974). Kansaretoriikan käyttö

on jatkunut sittemmin myös muissa saamelaiskonferenssien julkilausumissa, mutta tutkimusta niiden tavoitteellisesta toteuttamisesta ei ole tehty. Tällainen tutkimus voisi avata uudenlaisia näkymiä saamelaisten politiikkaan kansan viitekehyksessä varsinkin, kun institutionaalisessa kehityksessä on tuossa vaiheessa painottunut kansallisten saamelaisparlamenttien toiminnan kehittämisen ja kansainvälinen alkuperäiskansapolitiikka.

Jällivaaran saamelaiskonferenssista alkoi joka tapauksessa monella tapaa uusi aika Pohjoismaisen saamelaisneuvoston historiassa. Alkuperäiskansojen kansainvälinen yhteistyö vahvistui 1970-luvulla, mihin saamelaiset osallistuivat alusta alkaen: jo seuraavassa, vuonna 1974 järjestetyssä saamelaiskonferenssissa saamelaisten todettiin olevan nimenomaan alkuperäiskansa. Kansainvälisen toiminnan lisääntyminen tarkoitti, että Pohjoismaisen saamelaisneuvoston toimintaan tarvittiin enemmän kielitaitoisia ihmisiä, joita nuoremman polven saamelaistoimijat olivat. Alkuperäiskansaliikkeen radikaalimpi linja ja kansainvälisyys myös houkuttivat nuoria enemmän mukaan (osatutkimus IV).

Vaikka nuoria aktivisteja tuli mukaan Pohjoismaisen saamelaisneuvoston toimintaan, toiminnan muodot säilyivät diplomaattisina, kuten ne olivat olleet siihenkin asti. Toiminnassa mukana olevat sisäistivät, että jos organisaatio sanoo edustavansa kansaa, niin tulee sen silloin käyttäytyä kuin kansa (osatutkimus IV). Hilla Reiniharju (2017) on tarkastellut Suomessa tuotettuja saamenkielisiä radio-ohjelmia alkuperäiskansa-käsitteen vakiinnuttajina pohjoissaamen kieleen 1970-luvulla muodossa *álgoálbmot* tai *eamiálbmot*. Radio-ohjelmissa rakennettiin yhteyttä ja solidaarisuutta maailman muihin alkuperäiskansoihin (mt.). Tämä näkyi seuraavina vuosikymmeninä myös Pohjoismaisen saamelaisneuvoston toiminnassa lukuisina kannanottoina muiden alkuperäiskansojen tilanteesta ja solidaarisuuden osoituksina heille.

1960-luvulla virinnyt saamelaisaktivismi

Saamelaisten oikeudet ja aseman parantuminen Pohjoismaissa ei tapahtunut pelkästään institutionaalisesti vaan myös poliittisten konfrontaatioiden kautta. Näissä keskeisessä roolissa oli nuoremman saamelaissukupolven yhteiskunnallinen aktiivisuus, jota kutsutaan saamelaisliikkeeksi. Kuten muunkin väestön kohdalla, sotien jälkeen syntynyt sukupolvi oli saamelaisten osalta poikkeuksellisen suuri samalla kun korkeakoulutettujen määrä kasvoi (vrt. Monti ja Purokuru 2018, 21–22). Jos niin kutsuttu massakoulutus aiheutti valtayhteiskunnassa luokkayhteiskunnan rajojen rikkomista ja vastustamista, saamelaisten kohdalla kontrasti oli vieläkin suurempi. Sotien jälkeen syntynyt sukupolvi oli ensimmäinen saamelainen koulutettu sukupolvi. Koulutus kuitenkin merkitsi yhtäaikaaisesti asuntoloissa asumista ja näin myös etäntymistä omasta kulttuurista ja kielestä. Tämä itsessään sai nuoret kapinoimaan ja vastustamaan valtioiden assimilaatiopolitiikkaa ja hakemaan vertailupohjaa muualla maailmassa tapahtuvasta antikoloniaalisesta liikehdinnästä.

Monti ja Purokuru (2018) korostavat, kuinka 1960-luvun kamppailut eivät olleet pelkkää sukupolvikapinaa, vaan kapinaa porvarillisuutta, konservatismia ja kapitalistista järjestelmää vastaan. Sen lisäksi saamelaisnuoria kosketti rotukysymys ja maailmalla valloillaan olevat rotumellakat ja antikoloniaaliset liikehdinnät (ks. esim. Valkeapää 1971; Paltto 1973; Sara 1984). Se, että valtayhteiskunnissa nuoriso yhtäaikaisesti tiedosti näitä kysymyksiä ja osaltaan kapinoi omia auktoriteettejaan vastaan, tuki saamelaisnuorten pyrkimyksiä. Saamelaiskontekstissa liikkeestä on puhuttu myös “saamelaiseliittinä” (ks. Eidheim 1997, 32; Lehtola 1997a, 70; Valkonen 2009, 22) osittain siksi, että juuri koulutetusta nuorista saamelaisista nousi keskeisiä poliittisia toimijoita. Käsite voi kuitenkin virheellisesti etäännyttää saamelaisyhteiskunnan tapahtumia muusta 1960–1970-lukujen poliittisesta liikehdinnästä, jossa keskeisessä osassa oli kapinointi luokkaeroja vastaan ja koulutuksen mahdollistamien hyötyjen tasa-arvoistaminen kaikille. Jos postkoloniaalisten valtioiden institutionaalinen rakentaminen tapahtui eliitiksikin kutsuttujen oppineiden toimesta (Chatterjee 1991), Pohjoismaissa koulutus tuli mahdolliseksi kaikille, eikä siihen sisältynyt samankaltaisia luokkaeroja kuin muualla maailmassa. Hirvasvuopio-Laitin ja Siivikon (2019, 197–198) mukaan eri saamelaissukupolvien väliset tavoitteet eivät välttämättä eronneet esimerkiksi kielen suhteen, mutta tavat, joilla tavoitteisiin pyrittiin, erosivat:

“Kun nuoret puhuivat sorrosta ja kolonialismista, kokivat vanhemmat sukupolvet usein vuosikymmenien ajan tehdyn maltillisen yhteistyön valuvan hukkaan. Nuorten kritiikki nähtiin saamelaisia haittaavana, jopa suomalaista yhteiskuntaa halventavana. Koulutausta nähtiin heille yhteisön sisällä myös haitaksi, eikä nuorten esiinmarssi tapahtunut vailla vastusta. Julkisessa keskustelussa kritisoitiin myös suomalaisten suunnalta “liiaksi heimostaan etäännyneiden lappalaisten” mielipiteitä.

Erityisesti taistelu Altajoen vesivoiman rakentamista vastaan mobilisoi nuoria eri puolilta saamelaisaluetta. Vaikka vesivoimala lopulta rakennettiin, Altan tapahtumasarjan on kuvattu olleen käännteentekevä sekä saamelaisten että laajemmin alkuperäiskansojen keskinäisen solidaarisuuteen kasvun näkökulmasta (Lehtola 2015a; Nykänen 2022b; Valkonen 2009). Altan tapahtumat muuttivat Norjan valtion pitkään jatkunutta assimilaatiopolitiikkaa suhteessa saamelaisiin, minkä myötä saamelaisten asema ja oikeudet alkoivat asteittain parantua. Nuoremmalle yleisölle saamelaisten mobilisaatio osana Altan vesivoiman patoamista vastustavaa liikehdintää on voinut tullut tutuksi vuonna 2023 ensi-illan saaneessa elokuvassa *Ellos eatnu* (Anna joen virrata, ohjaaja Ole Giæver). Eidheim (1997, 49) toteaa, että Altan konfliktin myötä saamelaisliike hajosi radikaaliin ja maltillisempaan siipeen. Oleellista on tähdentää, että tuona aikana jo pelkästään saameksi kirjoittaminen näyttäytyi poliittisesti radikaalilta toiminnalta. *ČSV*-kirjainyhdistelmää, joka edelleen nykyäänkin viittaa saamelaisradikalismiin, kehitettiin *Čállagat*-lehdessä, jonka tavoitteena oli

kannustaa ihmisiä kirjoittamaan saameksi. Kirjainyhdistelmän vakiintunein selitys on *Čájet Sámi Vuoiŋŋa* (näytä saamen henki), mutta alkujaan sille tarjottiin useita eri vaihtoehtoja “iskulauseiksi”, joista monet liittyivät kirjoittamiseen kuten *Čállut Sámeŋiela Vuokkasit* (kirjoita saamea helposti/keveästi) tai *Čallut Sámiid Varas* (kirjoita saamelaisia varten) (*ČŠV*-liikkeestä ks. Hætta 2013). Mázen taiteilijakollektiivi, joka muutti Mázen kylään sen ollessa hukuttamisuhan alla Altajoen vesistön rakentamissuunnitelmissa, otti asiakseen visualisoida saamelaisten poliittista taistelua. Näin saivat muotonsa monet kulttuurituotteet, jotka hyödynsivät saamelaisten perinteistä kulttuurikuvastoa. Keskeistä Mázen taiteilijakollektiiville, kuten saamelaisliikkeelle laajemminkin, oli esittää saamelaiset modernina kansana ja purkaa saamelaisiin liitettyjä stereotypioita. (Hansen Horsberg 2014.) *ČŠV* on edelleen usein käytetty symboli kuvaamaan esimerkiksi saamenhenkisyyttä ja saamelaisaktivismia, ja kirjainyhdistelmä esiintyy niin vaatteissa, koruissa kuin tatuoinneissakin.

Monti ja Puronkuru (2018, 27) kuvaavat, kuinka valtayhteiskunnissa monet politisoituivat nimenomaan kulttuurin kautta, ja kuinka kulttuuri ja taide arkipäiväistyivät, kaupallistuivat ja tulivat enemmän kaikkien ulottuville. Myös saamelaisessa yhteiskunnassa tuotettiin ennen näkemättömän paljon saamelaisista lähtökohdista saamenkielistä musiikkia ja kirjallisuutta samalla, kun alettiin vaalia omia perinteitä esimerkiksi pukeutumiskulttuurissa. Tutkimuksessa tätä ajanjaksoa on kutsuttu saamelaisrenessanssiksi (Lehtola 2002, 198; Valkonen 2009, 20) ja erityisesti Nils-Aslak Valkeapään, *Áillohaksen*, roolia saamelaiskulttuurin esiin nostajana on korostettu (Hirvasvuopio-Laiti ja Siivikko 2019, 191). Toisaalta voi ajatella, että saamelaiset hyödynsivät samoja materiaalisen kulttuurin elementtejä, joita oli käytetty rodullistavissa hierarkioissa osoittamaan saamelaisten alempiarvoisuutta. Suvi Keskinen (2019, 173) kirjoittaa, kuinka esimerkiksi ruotsalaiset esitettiin rotubiologiseen tutkimukseen liittyvissä kuvissa idyllisissä maisemissa ja hienoissa vaatteissa, kun taas saamelaisten huonommuutta osoitettiin epäedullisella valotuksella, joka korosti vaatteiden kuluneisuutta.

Stordahlin (1993) mukaan käsitys saamelaisesta kansakunnasta (*nation*) muodostui 1960–1970-lukujen etnisessä heräämisessä, ja nimenomaan saamelaisliike alkoi esittää saamelaiset kansana 1970-luvulla. Stordahlin (1996) mukaan saamelaisliike tuotti saamelaisen kansallisen kulttuurin, eli koko kansaa koskevan kulttuurisen sisällön (ks. myös Nyyssösen 2007, 246; Valkonen 2009, 73). Saamelaisen kansallisen kuvaston näkökulmasta saamelaisliikkeellä ja Altan taistelulla oli keskeinen merkitys siinä suhteessa, että ajalle tyypillisesti poliittisia vaateita alettiin esittää myös kulttuurin keinoin. Olisi hyvä pohtia, missä määrin kulttuurisen kuvaston luomisessa oli kyse ylhäältä päin johdetusta strategisesta kansan rakentamisesta, ja missä määrin nimenomaan ”saamelaiskulttuurin esiinmarssista” antikoloniaalisessa hengessä, johon vaikuttivat muut ajalle tyypilliset ilmiöt, kuten se, että pukeutumisella voitiin osoittaa poliittisia mielipiteitä, ja että ylipäätään nuorisokulttuurin kasvun myötä kulttuurituotteiden tuotanto kasvoi ja moninaistui.

5.2. Modernin Saamen kansan institutionaalinen perintö ja sen tutkiminen

Saamelaisten institutionaalinen kehitys on tapahtunut moninapaisesti, eikä eri maiden saamelaisille ole muodostunut yhtä selkeää johtavaa poliittista instituutiota. Tämän voidaan nähdä olevan ristiriidassa keskittyntä vallankäyttöä heijastavan transnationaalien kansa/kunta-käsityksen kanssa. Huolimatta saamelaispolitiikan institutionalisoitumisesta yhden kansan nimissä saamelaisille ei ole myöskään muodostunut sellaista julkista sektoria, joka tietyn maantieteellisen alueen sisällä pystyisi määrittelemään kaiken saamelaiseksi ja esimerkiksi hallitsemaan sitä, minkä kieliseksi ja mieliseksi ihmiset siellä kasvavat. Saamelaiset eivät ole tässä mielessä kansallisvaltioihin verrattavissa oleva kansakunta (*nation*) (ks. Valkonen 2009).

Sen sijaan saamelaiset ovat olleet valtioiden kansallisten projektien kohteena: saamelaisista on tehty valtioiden kansalaisia ja saamelaisia on pyritty assimiloimaan valtayhteiskuntiin. Tästä osoituksena on esimerkiksi se, kuinka saamelaisilta on odotettu niin koulussa, kirkossa kuin sosiaali- ja terveyspalveluiden asiakkaina valtakielisyyttä. Saamelaiset poliittiset instituutiot ovat kuitenkin pystyneet haastamaan ja kyseenalaistamaan kansallisvaltioiden monopolia päättää alueiden käytöstä sekä määrittää ihmisten identiteettejä ja tehdä niistä *kansallisia* vain valtion näkökulmasta. Vigdis Stordahlin (1993, 57) mukaan saamelaisten poliittinen mobilisoituminen ja yhdistyminen saamelaiseksi kansaksi on tapahtunut rinnakkaisesti saamelaisia kansallisvaltioiden kansalaisiksi sitovien prosessien kanssa.

Saamelaiset ovat osallistuneet kansainväliseen alkuperäiskansaliikkeeseen sen alkuajoista 1960–1970-luvulta lähtien. Saamelaisten asema alkuperäiskansana on tunnustettu sekä valtioiden tasoilla että kansainvälisesti Yhdistyneissä kansakunnissa (YK). Pohjoismaissa saamelaisten itsemääräämistä on vahvistettu kansallisten lainsäädäntöjen kautta pyrkimyksenä parantaa alkuperäiskansan asemaa kansainvälisen oikeuden luomien velvoitteiden mukaisesti. Saamelaisten itsehallintoelimet Saamelaisparlamentit¹⁴ (*Sámediggit*, Suomessa Saamelaiskäräjät) on jokaisessa Pohjoismaassa kytketty osaksi valtioiden hallinnollisia rakenteita. Kaikki kolme saamelaisparlamenttia toteuttaa kulttuurillista ja kielellistä itsehallintoa, mikä tarkoittaa, että itsehallintoon ei sitä perustettaessa ole kuulunut oikeutta tehdä päätöksiä tai osallistua päätöksentekoon maantieteellisestä alueesta ja sen luonnonresurssista (Mörkenstam ym. 2022). Muuten parlamentit eroavat toisistaan merkittävästi, koska niillä on hyvin erilaiset mahdollisuudet toimia sekä mandaattiansa että resurssiensa puolesta. Parlamentit ovat myös eri tavalla pystyneet kehittämään ja vahvistamaan asemaansa. Lisäksi jokaisessa kolmessa

14 Käytän käsitettä saamelaisparlamentti silloin, kun viittaan kaikkiin kolmeen edustuksellisesti valittuun saamelaisinstituutioon Pohjoismaissa. Kun kirjoitan pelkästään Suomen kontekstissa, käytän suomenkielistä käsitettä Saamelaiskäräjät.

Pohjoismaassa saamelaisten itsemääräämisen laajuus ja syvyys on tullut testatuksi myös tuomioistuimissa.

Se, missä määrin saamelaisten itsemääräämistä on ollut mahdollista vahvistaa eri Pohjoismaissa, on riippunut täysin siitä, mikä on ollut valtion valmius ja tahtotila sitoutua itsemääräämisen edistämiseen. Esimerkiksi Norjassa, joka ainoana pohjoismaisena valtiona on allekirjoittanut ILO 169 -sopimuksen, on itsemääräämisessä tapahtunut alueellinen käänne, kun saamelaiset oikeudet maahan tunnustettiin ja saamelaisten itsehallintoa on kehitetty määrätietoisesti (ks. Spitzer ja Selle 2020). Eri maiden saamelaisparlamenttien yhteisessä poliittisessa organisaatiossa, Saamelaisten parlamentaarisessa neuvostossa (*Sámi parlamentáralaš ráđđi*, perustettu vuonna 2000) kohtaavat näin ollen kolme hyvin erilaista saamelaista itsehallintoelintä. Kuolan niemimaan saamelaisilla on parlamentaarisessa neuvostossa vain tarkkailijan asema, sillä Venäjällä asuvilla saamelaisilla ei ole omaa edustuksellista instituutiotaan. Kuolan saamelaisten asema onkin merkittävästi erilainen verrattuna pohjoismaisissa hyvinvointivaltioissa asuviin saamelaisiin, joilla on pidempi historia yhteisen saamelaispolitiikan visioinnissa.

Ennen edustuksellisten saamelaisparlamenttien perustamista¹⁵ yhteistä saamelaispolitiikkaa visioitiin ja toteutettiin 1950-luvulta asti ylijarjaisesti toimivan Pohjoismaisen saamelaisneuvoston ja saamelaiskonferenssien viitekehyksessä. Määre ”Pohjoismainen” jäi Saamelaisneuvoston nimestä pois vuonna 1992, kun Venäjällä Kuolan niemimaalla asuvat saamelaiset pääsivät virallisesti ottamaan osaa saamelaisten ylijarjaiseen yhteistyöhön suurvaltapolitiittisten jännitteiden laantuessa. Tuossa vaiheessa saamelaisten poliittisen toiminnan institutionaalinen kehitys Pohjoismaissa oli johtanut jo vaaleilla valittavien saamelaisinstituutioiden perustamiseen ja niiden väliseen parlamentaariseen yhteistyöhön. Kansainvälisillä foorumeilla, kuten YK:n alkuperäiskansaorgaaneissa Saamelaisparlamentit ovat edustettuina alkupe-
räiskansaparlamentteina (*Indigenous parliaments*) valtiollisissa delegaatioissa, kun taas Saamelaisneuvosto on edustettuna ei-valtiollisena toimijana (*non-governmental organisation*, NGO). Saamelaisten poliittinen institutionalisoituminen on tapahtunut pitkälti pohjoismaisia ihanteita mukailen, mitä on edesauttanut se, että Kuolan saamelaisilla ei ole ollut mahdollisuutta osallistua yhteiseen toimintaan, samalla kun saamelaisten poliittista institutionalisoitumista on tuettu vahvasti pohjoismaisten valtioiden toimesta (ks. Berg-Nordlie 2017).

Vaikka saamelaisten poliittiset instituutiot eivät ole verrattavissa kansallisvaltioiden valtakoneistoihin, niillä on ollut merkitystä esimerkiksi saamen kielten saattamisessa kirjalliseen muotoon ja saamenkielisen opetuksen järjestämisessä kouluissa. Yhtenä Pohjoismaisen saamelaisneuvoston keskeisenä saavutuksena voidaan pitää

15 Saamelaisparlamentit on perustettu Norjaan vuonna 1987, Ruotsiin vuonna 1992 ja Suomeen vuosina 1973 (asetuksella perustettu saamelaisvaltuuskunta) ja 1995 (omalla lailla perustettu Saamelaiskäräjät).

sitä, että pohjoissaamen kirjoitustapa yhtenäistettiin vuonna 1978, jonka jälkeen kielen normitustyö on jatkunut myös muiden saamen kielten osalta. Kolmessa Pohjoismaassa puhuttavan pohjoissaamen kirjoitustavan yhtenäistäminen ei ollut valtioiden näkökulmasta täysin ongelmaton, sillä esimerkiksi Norjassa pelättiin, että valtioiden rajat ylittävä yhteistyö kielen kirjoitusasun yhtenäistämiseksi mahdollistaisi myös neuvostopropagandan leviämisen Suomen kautta muualle Pohjoiskalotille (ks. Anttonen 1999; Lehtola ja Rantanen 2011; Paltto 1973). Saamelaisen kielityön tarkastelu olisikin yksi tapa lähestyä saamelaista kansatyötä (ks. esim. Seurujärvi-Kari 2012).

Vaikka nimenomaan saamelaiskonferenssien ja Saamelaisneuvoston kontekstissa kolmen, ja sittemmin neljän valtion alueella asuvat saamelaiset ovat julistaneet olevansa yksi kansa, jota valtioiden rajat eivät saa rikkoa (PSN 1986), erityisesti edustuksellisten saamelaisinstituutioiden perustamisen jälkeen saamelaisasioita on edistetty enemmän valtioiden sisäisinä kysymyksinä. Nykyisin Saamelaisneuvosto tunnetaan erityisesti kansainvälisestä toiminnastaan alkuperäiskansafoorumeilla ja sillä on YK:n ECOSOC-status. Saamelaisneuvosto edustaa neljässä valtiossa asuvien saamelaisten kansalaisjärjestöjen kenttää, ja näin se on instituutiona hyvin erilainen kuin edustukselliset saamelaisparlamentit. Saamelaisneuvoston ja saamelaiskonferenssien poliittisen painoarvon voidaan katsoa vähentyneen siinä vaiheessa, kun edustukselliset saamelaisinstituutiot perustettiin. Saamelaisneuvosto ei-valtiollisena toimijana (NGO) on kuitenkin edelleen ainoa saamelaisten yhteinen ylijarjainen instituutio, jossa myös Kuolan saamelaiset ovat edustettuina. Tosin tätä kirjoittaessani Kuolan saamelaisten osallistuminen ylijarjaiseen yhteistyöhön on jälleen käytännössä mahdotonta maailmanpoliittisten jännitteiden seurauksena.

Saamelaiskonferenssien ja Pohjoismaisen saamelaisneuvoston merkitys saamelaispolitiikan suunnannäyttäjänä on kiistaton. Ne ovat olleet osa institutionaalista polkua, jossa edustuksellisten saamelaisparlamentin tai parlamenttien perustamisesta on käyty keskusteluja myös ylijarjaisesti (idea yhteisen saamelaisparlamentin perustamisesta ks. Somby 2025). Esimerkiksi kun Suomessa perustettiin ensimmäisenä edustuksellinen saamelaisinstituutio eli saamelaisvaltuuskunta (*Sámi parlameanta*)¹⁶ vuonna 1973, se nimesi edustajansa osallistumaan saamelaiskonferensseihin. Tämä on osoitus siitä, että tietyssä vaiheessa Pohjoismaisen saamelaisneuvoston ja saamelaiskonferenssien ajateltiin edustavan ylintä päätöksentekovaltaa saamelaisasioissa. Saamelaisvaltuuskunta jättäytyi pois saamelaiskonferensseista ja Pohjoismaisen saamelaisneuvoston työstä vasta siinä vaiheessa, kun Ruotsiin ja Norjaan perustettiin saamelaisparlamentit ja oli mahdollista toteuttaa parlamentaarista yhteistyötä.

Nykyisin yhteistyötä eri saamelaisinstituutioiden välillä tehdään sektoreittain niillä osa-alueilla, joissa se on käytännössä hyödyllistä ja mahdollista esimerkiksi kansallisten hallintorakenteiden ja saamelaisinstituutioiden eroavaisuudet huo-

16 Suomen Saamelaiskäräjien edeltäjä, joka perustettiin asetuksella vuonna 1973.

mioiden. Yhteistyö näyttäisi lähtevän käytännön tarpeista ja toimijoista käsin, alhaalta ylöspäin sen sijaan, että se olisi instituutioiden poliittisen johdon sanelemaa. Saamelaisten kansansymboleiden hallinnoimiseksi on perustettu lautakunta, joka on Saamelaisen parlamentaaristen neuvoston ja Saamelaisneuvoston yhteinen ja tällaisena poliittisena elimenä ainoa laatuaan. Pohjoismaiden kansallisia lainsäädäntöjä on pyritty harmonisoimaan valtioiden ja saamelaisparlamenttien yhdessä luonnostelemalla Pohjoismaisella saamelaissopimuksella (2005), jota ei ole kuitenkaan vielä ratifioitu (ks. Labba 2022). Tutkimuksessani olen kiinnostunut nimenomaan Pohjoismaisessa saamelaisneuvostossa tehdystä kansatyöstä, jolla on muodostettu vastanarratiivia valtioiden kansallisille projekteille. Alkuperäiskansanationalismin näkökulmasta voisi olla mielenkiintoista tarkastella myös vastuun ja vallan kysymyksiä eri saamelaisparlamenttien välillä sekä suhteessa Saamelaisneuvostoon, tai ylipäätään sitä, millaisin reunaehdoin saamelaista tulevaisuutta visioidaan parlamentaarisessa yhteistyössä; tästä tutkimuksestani olen kuitenkin rajannut tällaisen tarkastelun pois.

5.3. Saamentutkimus saamelaisen kansaisuuden jäljillä

Saamentutkimuksen piirissä on analysoitu tekijöitä, jotka selittävät saamelaista kansaisuutta, vaikka tutkimus ei välttämättä paikantuisikaan alkuperäiskansanationalismin perustavanlaatuisiin kysymyksiin itsemääräämisestä ja itsensä määrittämisestä. Tutkimusten lähtökohtana voi olla se institutionaalinen todellisuus, jota alkuperäiskansaoikeuksien kehittyminen ja saamelaisten itsehallinnon tai hallintojen rakentaminen ovat jo itsessään tuottaneet. Vaikka saamentutkimus on perusluonteeltaan ja temaattisesti ylirajaista, tutkimuksen rahoitus, hallinnointi ja tuloksien esittäminen ovat usein sidoksissa valtiokehyksiin ja valtiokansallisiin projekteihin, muun muassa tutkijoiden kansallisuuden ja kielitaustan kautta. Tutkimusta voi usein hallita metodologinen nationalismi (saamentutkimuksen osalta ks. Ahvenjärvi 2017), jossa valtioiden rajat suurelta osin määrittävät tutkimusasetelmia, mutta myös sitä, millaisiin tieteellisiin keskusteluihin saamentutkimus on eri maissa kytkeytynyt.

Tutkimuksissa on analysoitu saamelaisten poliittista järjestäytymistä sekä valtiokansallisesta että ylirajaisesta näkökulmasta käsin, eli toisin sanoen sitä, miten saamelaisten institutionaalinen kehitys tapahtui jokaisessa maassa paikallisten yhdistysten perustamisesta pohjoismaiseen yhteistyöhön (Lantto 2000; Lantto & Jernsletten 2002; Lehtola 1997a; Minde 2003a; Sollbak 1993). Tutkimuksissa on kartoitettu, millaisia konflikteja saamelaisilla on ollut valtion kanssa, millaisia edistysaskelia saamelaisten asioissa on tapahtunut suhteessa valtioon, ja toisaalta millaisia haasteita saamelaisten pyrkimykset edelleen kohtaavat (Guttorm 2018; Josefsen 2011; Lantto ja Mörkenstam 2008; Mörkenstam 1999). Saamelaisten itsehallintoelinten toimintaa on vertailtu myös keskenään (ks. Josefsen ym. 2015). Erityisesti

Norjan kontekstissa on kiinnitetty huomiota siihen, miten saamelaisparlamentissa tehdään päätöksiä, ja miten valta jakautuu myös suhteessa saamelaiseen kansalaisyhteiskuntaan (Selle ja Strømsnes 2023). Saamelaisoikeuksien (Åhrén 2016; Vars 2009) ja saamelaisten itsehallinnon kehittymisestä on jokaisessa maassa erikseen muodostunut omat tutkimussuuntauksensa, joissa tarkastellaan, miten ne täyttävät kansainvälisesti asetetut kriteerit alkuperäiskansojen itsemääräämisoikeudelle (alueellisesta näkökulmasta ks. Falch ym. 2016; Spitzer ja Selle 2020).

Saamelaisten osallistaminen valtion päätöksentekoon on keskeinen osa valtion toiminnan legitimiisyyttä, jos sen pyrkimyksenä on edustaa koko kansaa ja toimia demokraattisesti (Beckman ym. 2022). Varsinkin Norjassa ja Ruotsissa saamelaisten osalta on tehty myös vaalitutkimusta, jossa on kartoitettu saamelaisten poliittista osallistumista ja asenteita, äänestyskäyttäytymistä ja yhteiskunnallisen syrjinnän kokemuksia. Tutkimuksissa on analysoitu, miten saamelaisten osalta yhdenvertaisuus ja tasa-arvo valtioiden kansalaisina toteutuvat. (Ks. esim. Dahlberg ja Mörkenstam 2019; Selle ja Strømsnes 2010.) Edustukselliset saamelaisinstituutiot ja niihin linkittyneet äänestysoikeus ovat nostaneet tutkimuksellisen kiinnostuksen kohteeksi myös kansalaisuuden (*citizenship*) kysymykset suhteessa saamelaisyhteiskuntaan, erityisesti miten jäsenyys saamelaisyhteiskuntaan muodostuu, ja toisaalta miten tämä voi olla ristiriidassa saamelaisten omien määrittelytapojen kanssa (Valkonen 2019; Lantto 2010; Nilsson 2019). Tämän osalta on tehty myös vertailevaa tutkimusta paitsi eri maiden saamelaisparlamenttien välillä (ks. Mörkenstam ym. 2022) myös sen välillä, miten identifioituminen saamelaiseksi ja valtioiden kansalaisiksi asettuvat suhteessa toisiinsa (Selle ym. 2013). Erityisesti Suomessa äänioikeus Saamelaiskäräjillä on keskusteluttanut myös tutkimuksissa, koska sen ympärille on muodostunut kiistoja, jotka itsessään ovat hidastaneet Suomen Saamelaiskäräjien itsehallinnon kehitystä (Junka-Aikio 2016; Lehtola 2015; Valkonen 2019; Pääkkönen 2008). Tutkimuksessa on vähemmän fokusoiduttu saamelaisen kansalaisyhteiskunnan kenttään ja esimerkiksi siihen, missä määrin eri maiden saamelaisparlamenteilla on legitimizeettää edustaa saamelaista kansaa, tai miten saamelaiset hahmottavat saamelaisyhteiskuntaa ja siellä toimivia poliittisia instituutioita myös valtiorajojen yli. Sekä Saamelaisneuvoston että saamelaisparlamenttien on kritisoitu olevan liian länsimaisia poliittisina instituutioina, jotka eivät tunnista saamelaisten omia toimintatapoja ja välttämättä toiveita siitä, miten saamelaista itsemääräämistä tulisi kehittää (Lawrence ja Mörkenstam 2016; Kuokkanen 2019). Huomiota on kiinnitetty myös sukupuolten välisen tasa-arvon toteutumiseen saamelaishallinnossa (Kuokkanen 2014; 2019).

Maahan perustuvien perinteisten elämänmuotojen joutuminen kriisiin on saanut aikaan saamelaisten poliittista liikehdintää ja johtanut nykyiseen institutionaaliseen kehitykseen. Suhde maahan myös keskeisellä tavalla liittyy alkuperäiskansan määrittelmään, koska se viittaa ihmisryhmään, jolla on erityinen ja pitkäkestoinen suhde asuttamaansa maahan, joka ulottuu aikaan ennen valtioiden perustamista. Valtioiden sitoumus edistää saamelaisten itsemääräämistä on osaltaan synnyttänyt tarpeen

tutkia maankäyttöön ja siihen liittyvien oikeuksien sekä väestön asutushistoriaan kuuluvia kysymyksiä saamelaisten asuma-alueilla (Svensson 1997). Suomessa maa-oikeustutkimuksia on tehty valtion tilaamana, koska niiden on ajateltu tuottavan sellaista tietoa, joka edesauttaisi valtiota parantamaan saamelaisten oikeuksia (ks. Lehtola 2022a, 149–153).

Alkuperäiskansojen itsemääräämisoikeuden alueellinen ulottuvuus on haaste valtioiden suvereenille vallankäytölle. Koska lähtökohtaisesti saamelaisten itsehallintoa on alettu kehittää valtioiden rajoja mukaillen ja jokaisen pohjoismaisen saamelaisen itsehallinnon asema ja sen ulottuminen alueelliseen päätöksentekoon on erilainen, myös tavat määrittellä saamelaisaluetta valtion rajojen sisällä eroavat toisistaan. Norjassa ja Ruotsissa poronhoitoalueet ja saamenkieliset hallintoalueet usein määrittävät, miten saamelaisaluetta kuvataan. Esimerkiksi Norjassa kunnilla on mahdollisuus päättää liittymisestä osaksi saamenkielistä hallintoaluetta. Ruotsissa taas saamelaisalueeksi kuvataan usein alue, jossa poronhoito on luvallista valtion päätöksellä ympäri vuoden (Svalastog 2015, 44). Tällöin ne alueet, joita käytetään vain kausittain, rajautuvat pois siitä, miten saamelaisaluetta esitetään (mt.). Vakiintunein tapa esittää saamelaisalue kartalla on Suomessa, jossa se mukailee lainsäädännössä määritettyä saamelaisten kotiseutualuetta. Saamelaisten kotiseutualueeseen kuuluvat Enontekiön, Inarin ja Utsjoen kunnat sekä Sodankylän kunnasta sen pohjoisosa, Lapin paliskunnan alue. Lisäksi lainsäädännössä on määritelty erikseen kolttalaue, joka sijoittuu kokonaisuudessaan saamelaisten kotiseutualueen sisään.

Erilaiset hallinnolliset tavat määrittää saamelaisaluetta valtion sisällä siirtyvät vaihtelevasti ylijarajisiin esityksiin *Sápmista*. Lehtola (2012, 68) on tarkastellut saamelaisten ”omia maantieteitä” verrattuna virkamiesten alueellisiin esityksiin ja tuo esiin kuinka useissa *Sápmia* kuvaavissa kartoissa on havaittavissa sekä alkuperäiskansojen omat että kolonialistiset maantieteet. Anna Lydia Svalastogin (2015) mukaan *Sápmin* kuvaukset ovat koloniaalisia, sillä rajat mukailevat usein valtion hallinnollisia määritelmiä. *Sápmi* kuvataan usein ylijarajaisena saamelaisten kotiseutualueena, mutta sillä voidaan tarkoittaa myös saamelaisaluetta jonkin valtion sisässä. Tutkimuksissa on tuotu esiin, kuinka *Sápmista* yhtenäisenä alueena on alettu puhua vasta valtioiden rajanvetojen jälkeen ja erityisesti vasta 1960–1970-lukujen poliittisessa liikehdinnässä (ks. esim. Eriksson 1997; 2002; Valkonen 2009; Lehtola ja Länsman 2012). Saamelaisliike korosti *Sápmia* yhtenä alueena tuomalla esiin alueiden ja paikkojen saamenkielisiä nimiä ja luomalla visuaalisia esityksiä *Sápmista* yhtenäisenä alueena, tunnetuimpina Hans Ragnar Mathisenin kartat.

Koska *Sápmin* esittämisen tavat eivät ole vakiintuneita, *Sápmi* tulisi siksi Johan Erikssonin (2002, 242) mukaan ymmärtää sosiaalisena ja poliittisena konstruktiona, joka on edelleen kehitysvaiheessa. Eriksson pohtii (mt., 244–255), kuinka oman haasteensa *Sápmin* rakentamisessa omaksi poliittiseksi yksikökseen tuo se, että sitä yritetään tehdä transnationaalisti neljän valtion alueella. Etua on kuitenkin pohjoismaisten valtioiden samankaltaisuudesta. Puhumalla yhdestä yhtenäisestä

*Sápmi*stä rikotaan saamelaisten pitkää perinnettä toimia paikallisina yhteisöinä, ja Erikssonin (mt., 248) mukaan tulisikin hyväksyä se, että ”*Sápmi* ei ole primordaalista todellisuutta, vaan sellaista todellisuutta, millaiseksi saamelaiset päättävät tehdä sen” (suomennos SA). Eriksson korostaa, kuinka saamelaiset ovat olleet ryhmänä heterogeeninen, ja vaikka eri saamelaisryhmät ovat kutsuneet itseään saamelaisiksi tai aluettaan *Sápmiksi*, tämä kertoo hänen mukaansa enemmänkin siitä, että rinnakkain on ollut useampi *Sápmi* kuin että olisi ollut yksi yhtenäinen *Sápmi*. Vaikka Eriksson (mt., 242) viittaa saamelaisten mahdollisuuteen valita, millaiseksi alueelliseksi todellisuudeksi he *Sápmia* rakentavat, hän näyttää olettavan, että *Sápmi*n esittäminen yhtenä alueena tarkoittaa samalla pyrkimystä rakentaa homogeenista saamelaisväestöä ja kulttuuria. Näin hän sivuuttaa kolonialistiset valtasuhteet alueellisten todellisuuksien esittämisessä ja tarkastelee saamelaisten kansana olemista ja sen ilmentymiä ainoastaan transnationaalien kansa/kunta-käsityksen valossa.

Tutkimuksessa on alettu kohdistaa enemmän mielenkiintoa kolonialistiseen maantieteeseen ja sen pyrkimykseen heikentää tai ohittaa alkuperäiskansojen asema alueella sekä toisaalta siihen, mitä ovat alkuperäiskansojen omat tilalliset jäsenyydet ja omat maantieteet (ks. esim. Brooks 2018; Lehtola 2012a; Witgen 2012). Karttojen tutkimuksessa tulee huomioida niiden poliittisuus, eli mihin tarkoitukseen ne on tuotettu ja millaista maailmankuvaa niiden on tarkoitus välittää (ks. Lakomäki ym. 2020; Lehtola 2012a, 68–71). Sami Lakomäki ym. (2020) ovat tarkastelleet saamelaisten kotiseudusta laadittua kuutta historiallista karttaa¹⁷, joita kaikkia hallitsee valtiokeskeinen ja kolonialistinen tarkastelutapa. Vaikka saamelaisten kotiseutujen määritetään noissa kartoissa kuuluvan eri hallitsijoille, ne sisältävät runsaasti jälkiä myös saamelaisten läsnäolosta esimerkiksi saamelaisen paikannimistön muodossa, sillä huomattava osa karttojen sisällöistä perustuu nimenomaan saamelaisilta saatuihin tietoihin (mt., 448).

Lakomäki ym. (2020) ovat pureutuneet myös Schefferuksen Lapponia-teokseen sisältyvän kartan ranskannokseen, jonka laati Rankan kuninkaallinen maantieteilijä Augustin Lubin. Se poikkeaa alkuperäisestä latinan kielellä julkaistusta kartasta siten, että valtakuntien jakolinjojen lisäksi ja niiden yli on lisätty teksti ”*Sabmien ladi*”, joka Schefferuksen mukaan oli saamelaisten oma nimitys alueelle. Lakomäki ym. (mt.) haastavat näkemystä, jonka mukaan *Sápmi* olisi pelkästään poliittisen saamelaisliikkeen luoma mielikuva 1900-luvulla. He esittävät Schefferuksen ja Lubinin tekemän selväksi, että jo 1600-luvulla ainakin jotkut saamelaiset puhuivat joissain tilanteissa ”saamelaisten maasta”, mutta toteavat historioitsijoiden olleen haluttomia kutsumaan saamelaisten kotimaita sellaisilla saamelaisten omilla, kollektiivisesti omaan maahan viittaavilla termeillä kuten *Sápmi*. Saamelaisten olemassaoloa alueel-

17 Andreas Buren ”Lapin kartta” (1611) ja ”Pohjoismaiden kartta” (1626), Treskin kartat Kemin (1642) ja Tornion (1643) ”lapinmaista”, Jonas Geddan kartta ”Uumajan lapinmaasta” (1671) ja Johannes Schefferuksen Lapponia-teoksen osana julkaistu kartta (1673).

la on pyritty häivyttämään myös nimeämällä saamenkieliset paikat valtakielillä, mikä Norjassa oli eräs sulauttamispolitiikan välineistä (Rautio-Helander 2008).

5.4. Kansan analyttinen tarkastelu saamentutkimuksessa

Vaikka saamelaisista kansana on tutkimuksissa kirjoitettu paljon, tutkimusta, jossa kansan käsitteeseen suhtauduttaisiin analyttisemmin, on vähemmän. Esimerkiksi Johan Eriksson (1997, 137) huomauttaa, kuinka saamelaisten materiaalisesta kulttuurista ja elinkeinoista on kirjoitettu paljon kansanperinteenä samalla kun valtasuhteet on häivytetty niistä pois. Saamelaisten ja baskien poliittista liikehdintää tutkinut Eriksson (1997, 135) päätti olla tarkastelematta saamelaisia kansa-käsitteen näkökulmasta, sillä se on liiaksi sidoksissa ajatukseen, jossa kansa tavoittelee suvereenia valtiota. Sen sijaan hän tarkastelee, ovatko saamelaiset solidaarisia toisilleen yli valtiorajojen. Eriksson (mt., 135) mainitsee myös saamelaiset poliittiset johtajat, jotka hyvin epämääräisesti määrittelevät, mitä he tarkoittavat saamelaisilla kansana (mt., 135). Erikssonin (mt., 127) mukaan saamelaispolitiikassa tapahtuva kategorisointi, jossa kaikille saamelaisille yhteiset asiat ovat kansainvälisiä ja valtion sisäiset asiat kansallisia, kertoo saamelaisten antaneen periksi valtiokeskeiselle ajattelulle.

Sanna Valkosen (2009) väitöskirja oli ensimmäinen saamentutkimuksen alaan sijoittuva tutkimus, jossa kansan käsitteeseen suhtauduttiin analyttisemmin, ja se näytti suuntaa Saamen kansan genealogian kriittiselle tarkastelulle. Valkosen työ sijoittuu jälkikoloniaaliseen alkuperäiskansatutkimukseen, ja tutkimusasetelmassaan se ammentaa valtajärjestyksiä purkavan tutkimuksen postmoderneista ja feministisistä lähestymistavoista. Postmodernit lähestymistavat ovat tuoneet esiin, kuinka ihmisten moninaiset hybridi-identiteetit ovat haastaneet ja muokanneet käsitystä kansa/kunnista (esim. Hall 1999; Jenkins 2008). Tutkimuksissa kansa/kunnan käsitettä on tarkasteltu kriittisesti muun muassa sukupuolen, rodullistamisen, muuttoliikkeiden, monikulttuurisuuden ja diasporien tutkimuksen näkökulmista, ja niissä on kiinnitetty huomiota erilaisten ryhmäidentiteettien essentialisoiviin vaikutuksiin, myös siihen, miten marginaalista käsin voidaan luoda ryhmäisyyttä, joka voi olla samalla ulossulkevaa. Valkonen (mt.) erittelee, kuinka saamelaisdiskurssi rakentaa yhtä ja yhtenäistä poliittista subjektia kansana ja alkuperäiskansana, ja millaisten prosessien kautta saamelaisista yhtenä kansana puhuminen on tullut mahdolliseksi. Valkonen (mt., 57–103) kuvaa saamelaista yhden kansan retoriikkaa ja sen mahdollistaneita kehityskulkuja. Erityisesti 1960-luvulla alkanut etnopolitiininen liikehdintä ja kansainväliseen alkuperäiskansaliikkeeseen sijoittuminen ovat merkittävästi vaikuttaneet saamelaisen kansaisuuden muodostumiseen (mt., 136.). Valkonen (mt., 60) tarkastelee myös kansan käytäntöjen luomista osana saamelaisdiskurssia, sillä käytännöt ja diskurssi eivät ole erillään toisistaan.

Valkosen (2009) mukaan strategisesta essentialismista¹⁸ on tullut saamelainen etnopolitiittinen käytäntö, jota toteutetaan yhden kansan ja alkuperäiskansan diskurssien viitekehyksessä. Valkonen tarkastelee Suomen saamelaisten keskuudessa toteutettujen haastattelujen ja muiden aineistojen avulla, kuinka saamelaisdiskurssi tuottaa kuvaa saamelaisuudesta, johon yksittäisten saamelaisten voi olla toisinaan vaikea samaistua. Saamelaisdiskurssilla Valkonen tarkoittaa niin saamelaispolitiikan kuin myös tutkimuksenkin vakiintunutta tapaa puhua saamelaisista homogeenisenä ja yhtenäisenä ryhmänä, yhtenä kansana. Kansaisuuden rakentumista lähestytään performatiivisuuden näkökulmasta tarkastellen myös, kuinka kollektiivista subjektiivista tuottava valta tulee yksilötasolle, toisin sanoen, kuinka kuuluminen sekä saamelaisuuden kulttuuriset tunnusmerkit ja vaateet ruumiillistuvat kansaan kuuluvien elämässä. Yhtenäisyyden ja voimaantumisen lisäksi saamelaisdiskurssi subjektiivana valtana voi aiheuttaa myös toiseuden kokemuksia. Tutkimuksessa pohditaankin, voiko essentialisoiva puhe saamelaisuudesta tehdä siitä jähmeän monoliitin. Sen sijaan, että yhden kansan nimissä puhuminen yksinomaan lisäisi yhteenkuuluvuuden tunnetta saamelaisten välillä, se voi myös poissulkea saamelaisia ja tehdä saamelaisuudesta identiteettikategoriana vaativan. Saamelaisdiskurssi on hänen mukaansa performatiivista valtaa, joka voi kolonisoida erilaiset saamelaisuudet ja saamelaisuuden kokemukset. (Mt., 15.)

Lina Gaski (2008) on Norjan kontekstissa pohtinut, onnistuuko saamelaisten julkinen poliittinen diskurssi sisällyttämään saamelaiseen kansan kehykseen sellaiset saamelaiset, jotka esimerkiksi asuvat saamelaisalueen ulkopuolella, eivät puhu saamen kieltä, ja joilla ei ole sellaista perinteistä tietotaitoa, jota saamelaisilla oletetaan usein olevan. Eli sellaiset saamelaiset, joilla on hyvin vähän kosketuspintaa kulttuuriin elementteihin, joilla saamelaisia yleensä kuvaillaan. Gaski kysyy, miten saamelaiset ovat onnistuneet rakentamaan Saamen kansaa tilanteessa, jossa saamelaisuuden marginaalissa elävät eivät välttämättä tunnista itseään siitä kuvasta millaiseksi poliittiset instituutiot ja saamelaispoliitikot Saamen kansan kuvailevat. Gaskin mukaan nimenomaan saamelainen poliittinen eliitti on ollut keskeisessä roolissa rakentamassa Saamen kansaa (mt.).

Saamelaisuuteen linkittyviä marginaalisuuden kokemuksia on myös tutkittu useissa etnistä identiteettiä käsittelevissä tutkimuksissa (esim. Hovland 1996; Lehtola 1997b; Nykänen 2022a; Olsen 2010; Stordahl 2006; Stoor 1999) on myös tarkasteltu saamelaisliikkeelle muodostuneita vastaliikkeitä (Lehtola 2015b; Pääkkönen 2008) ja uusia identiteettikategorioita, joita ne ovat synnyttäneet (Nykänen 2022a; Valkonen ym. 2017). Tutkimukset yhdessä eri saamelaisryhmien kielipoliittisen aktivoitumisen myötä ovat haastaneet saamelaisia poliittisia instituutioita ottamaan

18 Gayatri Spivakia (1993) mukaillen strateginen essentialismi tarkoittaa Valkosen (2009, 13) mukaan “kollektiivisen, olemuksellisen identiteetin omaksumista tiettyjen poliittisten päämäärien saavuttamiseksi ryhmän sisäiset eroavaisuudet (väliaikaisesti) sivuuttaen”.

paremmin huomioon saamen kielten ja kulttuurien moninaisuuden toiminnassaan. Tästä esimerkkinä Suomen kontekstissa inarinsaamen kielen revitalisaatioprosessi (Pasanen 2015). Vaikka koltta- ja inarinsaamelaisia on ollut mukana – ja myös keskeisissä asemassa – Suomessa perustetuissa saamelaisen yhteisissä poliittisissa organisaatioissa kuten saamelaisvaltuuskunnassa, eivät ne vielä toimintansa alkuvaiheessa korostaneet eri kieliä ja kulttuuriryhmiä. Tämä on tullut vasta myöhemmin institutionalisoiduksi tavaksi puhua saamelaisista ja esittää saamelaisuutta. Toisaalta juuri uudenlaisen saamelaispolitiikan tulkitaan mahdollistaneen saamelaisuuden jatkumisen ja saamelaisen identiteetin säilymisen nykyajassa, saamelaisuuden kehkeydyttyä kylä- ja paikallisidentiteetistä yleissaamelaiseksi etniseksi ja kansalliseksi identiteetiksi (ks. Lehtola 1997a, 57; Lehtola ja Länsman 2012; Valkonen 2009, 23).

Saamelaisinstituutioiden poliittisella diskurssilla on tuottavaa valtaa, joka rakentaa sekä saamelaista subjektiutta että saamelaisuuden rajapinnalle sijoittuvia marginaalisuuden kokemuksia (Valkonen 2009), ja näiden kokemusten esiin tuominen on itsessään ollut tärkeää. Toisaalta esimerkiksi saamelaisen ulkopuolisuuden kokemukset suhteessa omaan yhteisöön voivat johtua myös sellaisista yhteisön sisäisistä normeista, joita on ollut olemassa jo ennen moderneja poliittisia instituutioita. Esimerkiksi Sigga-Marja Magga (2018) on väitöskirjassaan tarkastellut *duodjiin* eli saamenkäsityöhön liittyviä normeja ja sitä, kuinka ne osaltaan rakentavat saamelaisyhteiskuntaa. Poliittisten instituutioiden tuottama saamelaisdiskurssi yhdessä saamelaisen alkuperäiskansadiskurssiin tuleminen kanssa on synnyttänyt uudenlaisia sekä vahvistanut joitakin olemassa olevia normeja liittyen saamelaisuuteen.

Aslak-Antti Oksanen (2020) on tarkastellut saamelaisen suhteita pohjoismaisiin valtioihin nimenomaan alkuperäiskansanationalismina, joka on muodostunut reaktiona asuttajakolonialismille¹⁹, mutta jota on myös mahdollistanut kansainvälisen normiston kehitys sekä alkuperäiskansojen verkostoituminen globaalisti. Oksanen hyödyntää Taiaiake Alfredin (1995) jaottelua alkuperäiskansojen ja uudisasutusvaltioiden (*settler states*) kohtaamisen eri vaiheista ja näin alkuperäiskansanationalismin kehityksestä. Oksanen mukaan jaottelu selittää hyvin alkuperäiskansojen itsetietoisuuden kehitystä sekä kansojen itsemääräämiseen ankkuroituneen kielen omaksumista, minkä tarkoituksena on ollut kyseenalaistaa valtioiden yksinomaista valtaa määrittää alueita ja ihmisiä kansallisiksi. Oksanen mukaan jaottelu ei kuitenkaan riittävästi selitä, miksi alkuperäiskansanationalismi on juuri viime vuosina menestynyt ja pystynyt haastamaan uudisasutusvaltioiden legitimitettä, vaikka alkuperäiskansojen poliittisen toimijuuden rakentuminen kansan viitekehyydessä ei ole mukaillut valtioiden kansallista kehitystä. Täydentääkseen Alfredin selitysmal-

19 Suomessa käytetään *settler colonialism* -käsitteelle rinnakkain kahta eri suomennosta: asutuskolonialismi ja asuttajakolonialismi. Molemmat käsitteet huomioivat kolonialismin rakenteena, mutta asuttajakolonialismi korostaa enemmän uudisasuttajien aktiivista toimijuutta yhteiskunnallisten rakenteiden muuttamisessa, minkä vuoksi käytän sitä.

lia alkuperäiskansanationalismista Oksanen hyödyntää tutkimuksessaan Michael Keatingin (2001) postsuvereniteetin käsitettä, jolla viitataan valtioiden toimintavapautta ja suvereenia valtaa rajoittaviin ylikansallisiin lakeihin ja normeihin. Näin ollen alkuperäiskansanationalismissa ei ole kyse pelkästään alkuperäiskansan itsetietoisuuden ja poliittisen toimijuuden kehittymisestä suhteessa uudisasuttajavaltioon vaan sillä on myös globaali ulottuvuutensa johon liittyy vähemmistö- ja alkuperäiskansaoikeuksien kehitys.

Oksasen (2020) mukaan saamelaisten suhteet uudisasuttajavaltioihin mukailevat pitkälti Alfredin (1995) jaottelemaa mallia yhteistyöstä (*co-operative phase*), assimilaatiosta (*cooptive phase*) sekä yhteenotoista ja kriiseistä (*phase of confrontation and crisis*) (ks. vaiheista tarkemmin luku 4.4.), mutta Oksasesta keskeinen ero on siinä, että saamelaisten ja uudisasukkaiden kohtaaminen ei alussa perustunut yhteistyöhön. Sen sijaan hän kuvaa kohtaamista alkukaaokseksi, jossa eri hallitsijat pyrkivät 1000-luvulta alkaen saamaan saamelaiset ja heidän alueensa hallintaansa. Alfred (1995) on tehnyt jaottelun tarkastellessaan *mohawkien* poliittista liikehdintää ja itsetietoisuuden kehitystä kansana, jossa konkreettinen kohtaaminen uudisasukkaiden kanssa on sijoitettavissa tiettyyn ajankohtaan, johon on liittynyt väkivaltaisia yhteenottoja ja esimerkiksi tautien tuhoisaa leviämistä. Tähän nähden saamelaisten ja uudisasukkaiden kohtaamista ei voi pitää ainakaan kaoottisempana, koska sitä on vaikea sijoittaa alkaneeksi mihinkään tiettyyn ajankohtaan.

On totta, että hallitsijat ovat pyrkineet 1000-luvulta alkaen saamaan saamelaiset ja heidän alueensa hallintaan. Saamelaisalueen haastavat luonnonolosuhteet ovat kuitenkin vaikuttaneet siihen, että ylipäätään liikkuminen alueella on vaatinut jonkinlaisten suhteiden muodostamista ja yhteistyötä paikallisten saamelaisten kanssa (ks. osatutkimus II). Esimerkiksi Svalastogin (2015) mukaan vielä keskiajalla saamelaiset nähtiin Fennoskandian eteläosissa kanssa-asujina alueilla, joissa kulttuurit elivät rinnakkain, ja naapurikansana pohjoisen suunnassa, jossa oli myös hyvin selkeä käsitys siitä, missä saamelaisalueen raja kulkee. 1800- ja 1900-luvuilla eurooppalaisten katsantokanta pohjoiseen ja sen resursseihin muuttuivat, ja tällöin uusille kansallisvaltioille oli edullista määrittää, merkitä ja luetteloida pohjoinen uudelleen. Samalla saamelaisten historiaa uloskirjoitettiin Fennoskandiasta ja saamelaisista tuli vaikeasti määriteltävä eksoottinen ja arktinen, rodullisesti alempiarvoinen toinen, minkä itsessään voi nähdä kolonialistisena projektina. (Mt.)

Saamelaisten kohdalla Oksanen ajoittaa Alfredin jaotteleman assimilaatiovaiheen alkaneen 1800-luvun puolivälissä osittain valtioiden oman kansanrakennuksen ja toisaalta maatalousmaiden laajentamistarpeen seurauksena. Aikaisempien tunnustettujen oikeuksien evääminen oli keskeinen käänne valtioiden ja saamelaisten suhteen muutoksessa, varsinkin kun aikaisemmin *Lappkodicilillä* turvattu saamelaisten liikkuvuus valtioiden rajojen yli kiellettiin. Yhteenottojen ja kriisien vaiheen alun Oksanen sijoittaa 1900-luvun alkuun, jolloin saamelaisten ja uudisasukkaiden konfliktien seurauksena järjestettiin ensimmäisiä suurempia saamelaiskokoontumi-

sia. Oksanen nostaa keskeisinä esimerkkeinä Ruotsin saamelaisten keskusjärjestön (*SSR*) ja Pohjoismaisen saamelaisneuvoston perustamisen, mutta myös niiden kykenemättömyyden rakentaa ympärilleen laajempaa saamelaista poliittista liikehdintää ja saamaan aikaan saamelaisten kansallista heräämistä. Vasta Altan konflikti valtion ja saamelaisten välisenä kriisinä ja yhteenottona 1960-luvulta lähtien kasvatti laajemmin saamelaisten kansallista tietoisuutta ja keskinäistä solidaarisuutta yli rajojen. Kysymykseen siitä, miksi 1950–1960-lukujen saamelaisliike ei ollut aikaisemmin kyennyt samaan, ei Alfredin teoria Oksasen mukaan pysty tarjoamaan selitystä. Selitys löytyy Oksaselle nimenomaan sodanjälkeisen kansainvälisen normiston kehitymisestä ja alkuperäiskansaliikkeen yhtäaikaisesta viriämisestä, jotka Alta-konfliktin aikaan olivat tukemassa saamelaisten poliittisia vaateita. Myös alkuperäiskansojen omaa toimijuutta kansainvälisen normiston kehittämisessä voisi tähdentää, jolla oli prosessissa keskeinen merkitys. Täydentäväksi syyksi voisi myös nostaa tutkimuksen merkityksen historiallisen ymmärryksen kasvattajana saamelaisten ja valtaväestön suhteista (Andresen 2014). Saamelaisten lojaalisuuden valtioille toisessa maailmansodassa on myös todettu lisänneen valtioiden luottamusta suhteessa saamelaisten poliittisiin vaateisiin (Minde 2008) unohtamatta myöskään 1960-luvulta kasvanutta saamelaisradikalismia, joka oli osa laajempaa antikolonialisessa hengessä tapahtunutta yhteiskunnallista liikehdintää.

6. Saamelaisen kansatyön ja -ajattelun jäljille dekoloniaalisin tutkimusmenetelmin

Työtäni ovat motivoineet pohdinnat saamelaisesta kansaisuudesta ja laajemmin alkuperäiskansojen kansakuntaisuudesta. Johdannon alussa esittämäni esimerkki saamelaisen kansanjoion valinnasta ja sen aiheuttamasta keskustelusta herätti kysymyksiä, jotka tutkimuksessani olen nostanut yleisemmälle tasolle hämmästelystä siitä, miksi saamelaiset ovat ottaneet käyttöön kansansymboleita, ja miksi saamelaisten kulttuurisia ilmaisuja tai instituutioita on haluttu esittää kansallisessa muodossa, vaikka lähtökohtaisesti ne kaikessa moninaisuudessaan tuntuisivat sotivan kansa-ajatteluun sisältyvää yhdenmukaisuuden olettamusta vastaan. Miksi alkuperäiskansankin kohdalla näyttää olleen tärkeää sovittaa toimintaa länsikeskeisen maailmanjärjestyksen luomiin kansallisiin malleihin, ja miten ylipäätään alkuperäiskansojen poliittista ajattelua ja toimintaa kansallisessa viitekehyksessä tulisi lähestyä tai jäsentää? Tai miksi usein helposti ajatellaan, että kansan tai kansakunnan nimissä esitetyt asiat edustavat ihmisryhmää, joka yhtenä poliittisena entiteettinä toimimisen lisäksi tavoittelee myös kulttuurisesti ja kielellisesti yhdenmukaista väestöä alueelleen, jota hallitaan keskitetysti ja suvereenisti? Olen tutkimuksessani rakentanut teoriaa hämmästykseni saamelaisen kansatyön ja -ajattelun perusteista paneutumalla kansa-ajattelun historialliseen kehitykseen, ja joka puolelle maailmaa levinneeseen transnationaaliin kansa/kunnan käsitykseen samoin kuin siihen, miten saamelaisista kansana puhumisesta on muodostunut omanlaisensa historiakulttuuri, jota hallitsevat osin länsikeskeiset ymmärrykset siitä, mitä kansa tai kansakunta tarkoittaa.

Hakeakseen tunnustusta kansana kansojen joukossa on saamelaispolitiikassa otettu käyttöön transnationaaleja kansallisia representaatioita. On myös alettu selittää kansaisuuttaan sellaisten prosessien kautta, jotka ovat tunnistettavissa kansallisiksi nimenomaan länsikeskeisen poliittisen ajattelun mukaan. Ehdotan tutkimuksessani tämän saamen kansakerronnan historiakulttuurin tutkitsemista saamelaisten uutena luomiskertomuksena. Tutkimukseni yhtenä tavoitteena on laajentaa käsitystä siitä, mitä muuta saamelainen kansaisuus on, ja miten muuten se ilmenee kuin transnationaalien kansarepresentaatioiden ja -diskurssin kautta.

Tutkimukseni sijoittuu menetelmällisesti dekoloniaaliseen alkuperäiskansatutkimukseen tutkimuksen tavoitteiden ja tutkijapositioni kautta. Kuuluminen saamelaisyhteisöön ja toimiminen siinä ovat vaikuttaneet merkittävästi siihen, millaisiin teoreettisiin keskusteluihin tutkimuksellinen mielenkiintoni on suuntautunut sekä millaiseksi tutkimusongelma ja tutkimusasetelma ovat muodostuneet. Alkuperäiskansatutkimus lähtökohtaisesti kunnioittaa ajatusta alkuperäiskansojen

itseäänämisestä ja pyrkii mahdollistamaan alkuperäiskansojen tulevaisuuksia, ja on näin luonteeltaan dekoloniaalista. Postkoloniaalisen tutkimuksen tavoin dekoloniaalinen alkuperäiskansatutkimus on tuonut esiin kolonialismin vaikutuksia alkuperäiskansoihin. Tämän lisäksi se pyrkii osoittamaan ja aktiivisesti purkamaan kolonialistisia valtasuhteita ja rakenteita, jotka ovat muuttaneet muotoaan nyky-yhteiskunnassa sekä nostamaan esiin alkuperäiskansojen omia ääniä, näkökulmia ja tiedontuottamisen tapoja. (Ks. esim. Kuokkanen 2009; Smith 1999.) Lisäksi dekoloniaalinen tutkimus kiinnittää huomiota modernin ja kolonialismin yhteenkietoutumiseen, joka on vauhdittanut kapitalististen talouksien kehittymistä ja länsikeskeistä tiedontuotantoa (ks. Keskinen 2019, 179).

Dekolonialismilla ja nationalismilla on teoreettisina käsitteinä paljon yhtymäkohtia, mutta dekolonialismin käsitteen avulla on mahdollista myös tarkastella kriittisesti valtavirtaista nationalismitutkimusta pitkään hallinnutta vastakkainasettelua perinteisten ja modernien yhteisöjen välillä sekä pyrkimystä oikeuttaa syrjivää, transnationaaliin kansa/kunnan käsitykseen tukeutuvaa vallankäyttöä. Dekolonialismin käsite kuvaa paremmin marginalisoitujen kansojen pyrkimyksiä vastustaa sortavaa valtaa (Jensen & Loftsdottir 2021). Alkuperäiskansatutkimuksessa on nostettu esiin kriittisiä huomioita transnationaalista kansa/kunnan käsityksestä eli siitä, millaista ryhmää voi kutsua kansaksi, ja millä perusteilla sekä miten transnationaali kansa/kunnan käsitys osaltaan jatkaa kolonialismin perintöä (ks. luku 4).

Vaikka tutkimukseni käsittelee saamelaista kansaisuutta ja osallistuu myös nationalismitutkimuksen keskusteluihin, en ole nimennyt tutkimaani ilmiötä ”saamelaiseksi nationalismiksi”, sillä tämä ilmaisu esiintyy tutkimuksessani aineistolähtöisesti vain kerran (ks. osatutkimus III). Tähän on sekä käytännöllisiä että teoreettisia syitä. Ensinnäkin nationalismin arkikielisiin merkityksiin liittyy paljon negatiivisia ennako-oletuksia. Nationalismi ymmärretään usein arkikielessä kiihkomieliseksi oman kansan etujen ajamiseksi, johon liittyy autoritääristä vallankäyttöä ja pyrkimyksiä oman valtapiiriin laajentamiseen (Ruuska 2005). Vaikka tutkimuksellisenä käsitteenä nationalismi ei rajaudu valtiolliseen tarkasteluun ja on käsitteenä neutraalimpi, ei yksioikoisesti hyvä tai paha asia, sen sisään yritetään usein mahduttaa kansan kehityskertomus. Jos siis olisin alun perin päättänyt tutkia nimenomaan ”saamelaista nationalismia”, olisin tutkimuksessani tehnyt erilaisia valintoja. Esimerkiksi nyt tutkimuksestani on rajautunut kokonaan pois saamen kielten parissa tehty työ, jolla on ollut varmasti keskeinen merkitys saamelaisen yhteiskunnan kehittymisessä kansan kontekstissa (ks. Seurujärvi-Kari 2012), ja jota voisi halutessaan tarkastella myös (kieli)nationalismina. Petri Ruuska (2005, 192) onkin todennut, että ”nationalismin kuvaaminen ja luokittelu on lähempänä nationalismia – yhteisön kuvittelua – kuin nationalismin selittelyä”. Koska tavoitteeni on nimenomaan purkaa saamen kansakerronnan historiakulttuuria, tutkittavien ilmiöiden kutsuminen nationalismiksi ei siihen liittyvien mielikuvien vuoksi edesauttaisi tutkimukseni dekoloniaalisia tavoitteita.

Tarinallistamisen tai tarinan kerronnan voi ajatella olevan yksi alkuperäiskansa- ja saamentutkimuksen menetelmistä. Perinteisessä saamelaisyhteiskunnassa tietoa on siirretty suullisesti tarinoiden muodossa, jolloin tarinoiden sisällöllä ja kerronnan tilanteella on erityistä merkitystä (Helander ja Lehtola 2022). Saamelaiseen tarinankerrontaan liittyy myös tietynlainen hajanaisuus ja epäsuoruus (ks. esim. Helander ja Kailo 1997, 224), jolloin kuulija ottaa vastuuta kokonaisuuden ja tarinan tarkoituserän hahmottamisesta. Vaikka en tietoisesti ole pyrkinyt olemaan epäsuora tai kirjoittamaan hajanaisesti, olen pyrkinyt tutkimuksessani välttämään sellaista lineaarisuutta, joka liiaksi vahvistaisi tai toistaisi tietynlaista totuttua tarinaa saamelaisesta kansasta. Tutkimuksen toteuttaminen osatutkimuksina on osaltaan tukenut pyrkimystä välttää saamelaisen kansallisen narratiivin uusintamista; vakiintuneita tapoja kertoa saamelaisista kansana. Vaikka tutkimuksellinen mielenkiintoni on ollut koko ajan saamelaisissa kansana, osatutkimusten rajauksiin ovat vaikuttaneet myös saamelaisyhteiskunnan näkökulmasta ajankohtaiset asiat sekä mahdollisuus mielenkiintoisiin yhteiskirjoittamisprojekteihin. En ole avannut tutkimuksen teoreettisia lähtökohtia osatutkimuksissa itsessään vaan olen syvällisemmin käsitellyt niitä vasta tässä yhteenvedossa. Oma ajatteluni on kehittynyt tutkimusprosessin edetessä, mikä näkyy esimerkiksi kansaan ja kansansymboleihin liittyvissä käsitevalinnoissa.

6.1. Tutkimustehtävä, menetelmät ja aineisto

Elina Helanderin ajattelua mukaellen tutkimukseni voi mieltää “nomadisena kehänä”, jossa keskustelen saamelaisesta kansaisuudesta arkistoaineistojen, nationalismitutkimuksen sekä alkuperäiskansatutkimuksen esiin nostamien kysymysten valossa saamelaisesta tutkijapoiitista käsin (ks. Helander ja Kailo 1997, 213–238). Tutkimuksessani tarkastelen, mitä ovat saamelaiset tavat kuvitella saamelainen kansa ja kertoa sen olemassaolon perustasta, miten saamelaisen kansan materiaaliset ilmenymät haastavat valtion yksinomaista valtaa tehdä päätöksiä saamelaisalueesta ja sen ihmisistä ja luonnonvaroista, sekä miten saamelaisen kansan materiaaliset ilmenytyvät haastavat myös saamen kansakerronnan historiakulttuuria. Tutkimuksessani pyrin tekemään saamelaista kansa-ajattelua ja -työtä näkyväksi ja ymmärrettäväksi. Tutkin, mitä poliittisia visioita, ristiriitoja ja muutoksia saamelaiseen kansatyöhön ja -ajatteluun liittyy sekä pohdin, mitä kolonialistista ja antikoloniaalista perintöä ne kantavat mukanaan. Saamelaisella kansa-ajattelulla tarkoitan saamelaista kansaisuutta ilmentävää ja rakentavaa poliittista ajattelua, jossa yhdistyy sekä saamelaisten omia kuulumisen perinteitä että transnationaaleja kansan representoinnin ja kansana toimimisen tapoja. Saamelaiseksi kansatyöksi kutsun poliittista toimintaa, jolla on tietoisesti pyritty haastamaan kansallisvaltioiden itsestäänselvää ja yksinomaista valtapositiota alueella, haettu tunnustusta kansana kansojen joukossa sekä tehty

näkyväksi saamelaisten olemassaoloa ja asemaa alueella ottamalla vaikutteita transnationaaleista tavoista representoida kansaa.

Menetelmällisesti kaikkia osatutkimuksia yhdistää saamelaista kansatyötä -ja ajattelua lähestyminen materiaalien ilmentymien eli alueellisten representaatioiden, instituutioiden sekä kansallisten symboleiden kautta, erityisesti tarkentamalla niistä käytävien keskustelujen poliittisuuteen. Nämä materiaaliset ilmentymät ovat osoittaneet suuntaa, missä yhteyksissä ja millaisissa aineistoissa keskustellaan asioista, joiden voim olettaa kertovan jotain oleellista kansallisista projekteista. Menetelmäni voi luonnehtia poliittisuuden luennaksi, jolloin huomiota kiinnitetään materiaaliin ilmentymiin liittyviin merkityksenantoihin ja lausumiin, erityisesti keskittyen mahdollisiin konfliktisiin tulkintoihin ja tausta-ajatuksiin.

Toinen yhteinen menetelmällinen tekijä osatutkimuksissa on dekoloniaalinen analyysi, joka pyrkii kyseenalaistamaan länsikeskeisiä tulkintoja saamelaisten kotiseudusta ja saamelaisista kansana sekä aktiivisesti haastamaan ja purkamaan kolonialistisia valta-asemia ja suhteita. Tämä on tarkoittanut tutkimuksessani saamelaislähtöisten käsityksien ja käytäntöjen aktiivista esiinlukemista, mikä on edellyttänyt myös kirjaviisautta syvempää saamelaisen yhteiskunnan ja kulttuurin tuntemusta. Osatutkimuksessa II menetelmänä on lisäksi feministinen luenta, joka pyrkii paljastamaan patriarkaalisia valta-asetelmiä, joita kolonialistiset rakenteet usein tukevat. Tällöin tarkastelu on pureutunut erityisesti patriarkaalista ja kolonialistista käsitystä tukevien tutkimusten tyhjiin kohtiin ja hiljaisuuksiin, siihen mikä tulkinnoissa jätetään syytä tai toisesta pimentoon.

Osatutkimuksissa tarkastellut empiiriset tutkimuskysymykseni ovat:

- a) Mitä ovat saamelaisten tilalliset jäsenyykset ja tavat osoittaa kuulumista asuma-alueelleen? Mitä saamelaisten omat tilallisen jäsentämisen ja kuulumisen osoittamisen tavat kertovat saamelaisesta kansa-ajattelusta?
- b) Miten valtiot ovat pyrkineet kyseenalaistamaan saamelaisten aseman heidän asuttamallaan alueella? Miten valtiot ovat hyödyntäneet hierarkkista ihmiskuvaa ja patriarkaalista valtaa asemansa saavuttamisessa?
- c) Mitä saamelaispolitiikassa on tavoiteltu kansansymbolien käyttöönotolla? Mitä poliittisia visioita symboleihin liittyy? Millaista yhteiskunnallista muutosta niillä on tavoiteltu? Mitä ristiriitaisia tulkintoja kansallisiin representaatioihin liittyy?
- d) Mitkä tekijät ovat vaikuttaneet saamelaispolitiikan institutionalisoitumiseen kansan nimissä? Miten nämä tekijät ovat vaikuttaneet saamelaispolitiikan kehittymiseen?
- e) Mitä saamenkielinen *álbmot*-käsite voi kertoa saamelaisesta kansa-ajattelusta?

Osatutkimuksissa I ja II lähtökohtana on maantieteellinen alue *Sápmi* ja sen hahmottamisen tavat. Osatutkimuksissa III ja IV tarkastelussa ovat saamelaiset kansansymbolit ja poliittiset instituutiot. Osatutkimuksessa I aineisto perustuu aikaisimpiin kirjoituksiin *Sápmista* ja kansatutkijuuden keinoin lähestyttyihin maastoinventointeihin. Osatutkimuksessa II dekoloniaalisen luennan kohteina ovat väestö-, sosiaali- ja perhehistorian tutkimukselle tyypilliset arkistoaineistot, jotka kertovat Utsjoella asuneista ihmisistä aina 1600-luvulta 1800-luvulle asti. Tällaisia aineistoja ovat muun muassa rippikirjat ja muut kirkonkirjat, veroluettelot ja perunkirjat. Osatutkimuksissa III ja IV aineistoina toimivat erityisesti saamelaiskonferensseista ja Pohjoismaisen saamelaisneuvoston toiminnasta kertovat arkistoaineistot, jotka luovat kuvaa kehityskuluista, joissa eri maiden saamelaiset ovat suunnitelleet yhteisiä poliittisia linjauksia. Tällaisia aineistoja ovat saamelaiskonferenssien julkilausumat, Pohjoismaisen saamelaisneuvoston ja sen alaisten lautakuntien tai työryhmien kokouspöytäkirjat, jotka voivat olla muodoltaan joko keskustelu- tai päätöspöytäkirjoja, Pohjoismaisessa saamelaisneuvostossa toiminneiden luottamushenkilöiden, sihteeristön ja työntekijöiden välinen kirjeenvaihto, puheet ja muistiinpanot. Kuten ennen tietoliikenteen nopeutumista oli tapana, asioita edistettiin paljolti kirjeitse ja telefakseina, joten arkistoaineistot ovat avanneet myös asioita valmistelevia keskusteluja. Olen käynyt läpi aineistoja aina ensimmäisestä vuonna 1954 järjestetystä saamelaiskonferenssista vuoteen 1992 järjestettyyn konferenssiin. Pohjoismaisen saamelaisneuvoston arkistot ovat sijoitettuna kolmeen eri paikkaan: Saamelaisneuvoston sihteeristöön Karasjoelle, Norjan saamelaisarkistoon Kautokeinoon sekä Saamelaismuseumiin Siidaan Inariin.

Olen mahdollisuuksien mukaan hyödyntänyt myös Pohjoismaisen Saamelaisneuvoston jäsenjärjestöjen, kuten Norjan saamelaisten keskusjärjestön (*NSR*) arkistoja Norjan saamelaisarkistossa, ja Lapin sivistysseuran arkistoja Suomen Saamelaisarkistossa. Arkistot ovat voineet sisältää myös vuorovaikutusta sellaisten henkilöiden kanssa, jotka eivät ole olleet mukana instituutioiden muodollisessa toiminnassa, mutta jotka ovat olleet keskeisiä toimijoita saamelaisliikkeessä tai valtion hallinnossa. Myös Pohjoismaisessa saamelaisneuvostossa, sen jäsenjärjestöissä tai valtiolla saamelaisasioissa toimineiden henkilöiden yksityisarkistoista, kuten Samuli Aikion, Fredrik Forsbergin, Karl Nickulin ja Leif Rantalan arkistoista on ollut suunnattomasti hyötyä. Ne sijaitsevat Suomen Saamelaisarkistossa. Pohjoismaisen neuvoston toimintaan liittyviä arkistoja (ulkoministeriö, Helsinki) olen tarkastellut vain rajattuun kysymykseen liittyen. Olen myöhemmässä vaiheessa tehnyt myös muutamia arkistoaineistoa täydentäviä haastatteluja. Käytännössä tämä on tarkoittanut sitä, että olen lähestynyt henkilöitä, jotka ovat arkistoaineistojen perusteella olleet mukana Pohjoismaisen saamelaisneuvoston toiminnassa ja kysynyt heiltä lisätietoa ja näkemyksiä valintaprosesseihin liittyen (ks. tarkemmin yhteydenottojen toteuttamisesta eettisesti kappaleessa 6.3.).

Kutsun arkistoaineistojen analyysimenetelmää pohjoissaamenkielisellä käsitteellä *guorrrat*, jonka voi suomentaa tarkoittavan jäljittämistä tai kuoraamista. Ensimmä-

mäisessä osatutkimuksessa seurataan jälkiä, mutta suoraan maastossa hyödyntäen kansatutkijuuden menetelmää. Sekä suomenkielinen käsite ”jäljittäminen” että pohjoissaamenkielinen käsite ”*guorrat*” alkuperäisessä merkityksessään viittaavat eläimen jälkien seuraamiseen joko pyynti- tai paimennustilanteessa. Myöhemmin molemmat käsitteet ovat laajentuneet tarkoittamaan minkä tahansa asian jäljittämistä. Myös arkistoaineistoista voidaan *jäljittää* esimerkiksi päätösprosesseja seuraamalla sitä, miten asiat ovat edenneet. Esimerkiksi kansansymboleiden valintaan liittyvien prosessien jäljittäminen ei ole kuitenkaan ollut kovin suoraviivaista, siksi olen rinnastanut *guorrat*-menetelmää nimenomaan eläinten jäljittämiseen (ks. osatutkimus III).

Arkistotutkimuksessa käytetään usein niin kutsuttua johtolankamenetelmää, jossa tutkija salapoliisin tavoin selvittää historiaan sijoittuvaa mysteeriä siitä jääneiden jälkien avulla. Saamelaisista lähtökohdista tehdyille arkistotutkimukselle sopii kenties paremmin metafora eläintä seuraavasta tai pyytävästä jäljittäjästä – olipa kyse sitten poronhoitajasta tai metsästäjästä. Tämä ei ole ensimmäinen kerta, kun historiantutkimuksen menetelmiä verrataan eläinten jälkien seuraamiseen, niin teki jo johtolankamenetelmän kehittäjänä tunnettu Carlo Ginzburg (1996). *Guorrat*-käsitteen avulla on kuitenkin mahdollista kiinnittää huomiota niihin menetelmällisiin erityispiirteisiin, jotka painottuvat saamelaislähtöisessä tutkimuksessa. Ensinnäkin saamelaisiin ja saamelaisinstituutioihin liittyen on edelleenkin arkistoaineistoja, joita ei välttämättä ole tutkittu aiemmin tai niitä ei ole tutkittu saamelaisesta näkökulmasta. Tutkijana pääsee ikään kuin puhtaalle lumelle, kuten minä pääsin seuraamaan saamelaisten kansansymboleiden valintaan liittyviä prosesseja. Toiseksi kaikki aineistot saamelaisarkistoissa eivät välttämättä ole järjestettyjä, ennakkotarkastettuja ja huollettuja, jolloin korostuu kyky jäsentää ja kontekstualisoida aineistoja sekä ottaa huomioon eettisiä erityiskysymyksiä (ks. tähän liittyen kappale 6.3.). Tämä voi edellyttää valtakielten hallitsemisen lisäksi saamen kielen tai kielten taitoa sekä saamelaisen elämäntavan, instituutioiden ja poliittisen historian tuntemusta.

Kun kyseessä on kansa, jonka historiallinen kirjoitus ja institutionaalinen kehitys on nuorta, saamelaisen yhteiskunnan rakenteisiin ja toimintaperiaatteisiin kiinni pääseminen edellyttää usein omaa osallisuutta ja kokemukseen perustuvaa niin kutsuttua hiljaista tietoa. Koloniaalisten aineistojen suhteen Lakomäki ym. (2020) ovat korostaneet lisäksi alkuperäiskansojen omien tarpeiden huomioimista siinä, mitä hyötyä arkistoaineistojen uudelleentulkinnessa voi olla tässä ajassa. Tällöin keskeisessä roolissa on alkuperäiskansojen omien asiantuntijoiden panos, jonka avulla on mahdollista kyseenalaistaa vallitsevia narratiiveja ja tuoda tieteelliseen keskusteluun tuoreita näkökulmia (mt.). Seuraavaksi avaan vielä jokaisen osatutkimuksen osalta erikseen niissä käytettyjä aineistoja ja menetelmiä.

Ensimmäisen osatutkimuksen *Belonging to Sápmi – Sámi conceptions of home and home region* keskeisenä menetelmänä on kansatutkijuus saamelaisen kulttuuriympäristön asiantuntijan Päivi Maggan kanssa, joka on tutkimuksessaan käsitteellistänyt

saamelaista kulttuuriympäristöä ja tehnyt pioneerityötä saamelaisen kulttuuriympäristön inventoinnissa (ks. Magga 2013; 2022). Maggan työ saamelaisen kulttuuriympäristön inventoimisen parissa on edellyttänyt myös maastoinventointeja, jota hyödyntäen pohdimme kuulumisen tematiikkaa suhteessa kotiin ja saamelaisalueelle laajemmin. Magga on saamelaisten paikallishistoriaa sekä maastoon asumisesta ja elämisestä jääneitä jälkiä seurailen pohtinut saamelaista suhdetta paikkaan sekä tapoja osoittaa sitä. Osatutkimuksessa yhdistimme hänen asiantuntemustaan paikallishistoriasta ja kulttuuriympäristöstä saamelaisten kotiseudusta tehtyihin aiempiin tulkintoihin sekä molempien kuulumisen kokemuksia rajat ylittäviin saamelaissuikiin ja niiden pukeutumisperinteeseen.

Yhdessä ajatteleva ja näin myös yhteiskirjoittaminen Maggan kanssa osoittautui luontevaksi ja hedelmälliseksi työskentelytavaksi, sillä hänen tutkimuksensa saamelaisesta kulttuuriympäristöstä ulottuu konkreettisesti paikkoihin ja siihen, millaista aineellista ja aineetonta kulttuuriperintöä alueeseen liittyy. Artikkelissa Maggan asiantuntemus saamelaisten historiasta alueella ja siitä miten se näkyy tai jää näkymättömäksi ympäristössä (*Unseen cultural environment – unseen Sápmi?*, Näkymätön kulttuuriympäristö – näkymätön Sápmi) yhdistyy minun kiinnostukseeni *Sápmista* poliittisena instituutiona (*Sápmi as a political institution*, Sápmi poliittisena instituutiona). Pohdimme valtioiden rajanvetojen vaikutusta saamelaisten oman yhteiskuntamuodon eli siidajärjestelmän murenemiseen (*Breakdown of the siida system – changes in the Sámi home region*, Siidajärjestelmän murentuminen – muutokset saamelaisten kotiseudulla) ja toisaalta rajojen ilmenemistä saamelaisyhteiskunnassa muuten kuin maastoon tai karttaan merkattuna viivana, toisen sanoen saamelaisessa pukeutumisperinteessä (*Gákti; message bearer of home and home region*, Saamenpuku, kodin ja kotiseudun merkitysten kantaja). Lähdimme yhdessä pohtimaan, miten saamelaiset itse ymmärtävät kodin ja kotiseudun käsitteen, ja miten he kokevat ylijärjestyksen *Sápmin* kotiseudukseen ja ilmentävät suhdettaan siihen. Koska olemme molemmat Suomessa asuvia saamelaisia, artikkelin esimerkit sijoittuvat pitkälti Suomen saamelaisalueelle. Toisaalta tuleamme kumpikin saamelaissuvuista, joihin valtioiden rajanvedot ovat merkittävästi vaikuttaneet, joten pystyimme huomioimaan niiden vaikutuksen kokemukseen kotiseudusta ja mielikuvaan *Sápmista* ylijärjestyksena alueena.

Osatutkimus II *From History to Herstory of the Sámi World: Proposing a feminist approach to the settlement history of Finnish Lapland* perustuu arkistoaineistojen jäljittämiseen sekä niiden dekoloniaaliseen ja feministiseen uudelleenluentaan kansatutkijuuuden keinoin. Yhdessä historiantutkija Ritva Kyllin ja sosiologian professori Jarno Valkosen kanssa tarkastelimme, mitä tietoja vanhat arkistoaineistot sisältävät saamelaisnaisten elämästä Utsjoella 1600–1800-luvuilla, ja mitä ne jättävät kertomatta saamelaisnaisten roolista kulttuurin jatkajina. Artikkelin työstäminen lähti tarpeesta kiinnittää huomiota Utsjoen asutushistoriasta tehtyyn poikkeukselliseen tulkintaan, jonka mukaan Utsjoki olisi alkuaan suomalaisten asuttama (ks. Joon

2019). Taustalla vaikutti Valkosen oma paikantuminen Utsjoen saamelaiskuihin ja kiinnostus saamelaisuudesta käytäviin keskusteluihin ja kiistoihin. Historioitsija Ritva Kylli tunsi perusteellisesti aiemman tutkimuksensa kautta historiallisia lähteitä Utsjoen alueella asuneista ihmisistä. Olin itse aikaisemmin kirjoittanut saamelaismääritelmään liittyvästä problematiikasta Suomessa (Alakorva 2021; Tervaniemi 2019) ja myös alkuperäiskansoihin kohdistuvista uusidentifikaatiovaateista Kanadassa ja Yhdysvalloissa (ks. Valkonen ym. 2018). Näin päädyimme kirjoittamaan artikkelia yhdessä, ja minun vastuullani oli tutkimuskysymyksen asemoiminen suhteessa ajankohtaisiin keskusteluihin saamelaismääritelmästä ja saamelaisten maa- ja oikeuksista, sekä feministisestä saamentutkimuksesta. Lisäksi olin saamelaisena naisena pohtimassa, mitä saamelaisnaisiin liittyvät historialliset merkinnät tai niiden puuttuminen kertovat saamelaisten arjesta, ja laajemmin saamelaisten elämästä tuolla alueella. Luimme arkistoaineistoja ristiin suhteessa saamenkieliseen paikannimistöön, suulliseen perinnetietoon, materiaaliseen kulttuuriin sekä ymmärrykseemme saamelaisesta elämäntavasta ja kielellisistä jatkumoista. Tällaisella historian uudelleentulkinnalla, tai tässä tapauksessa korjaavalla tulkinnalla, voidaan haastaa valtioiden omia narratiiveja ja kyseenalaistaa perustuksia, joilla valtiovaltaa ja valtaväestöä pyritään asemoimaan alueelle ohi alkuperäiskansan (vrt. Wolfe 1999, 183).

Osatutkimuksessa III *The Sámi flag(s): From a revolutionary sign to an institutional symbol* jäljitän saamelaisten kansansymboleiden valintaan johtaneita kehityskulkuja arkistoaineistojen, aiemman tutkimuksen ja täydentävien haastattelujen avulla. Olen tutkinut Pohjoismaisen saamelaisneuvoston arkistoaineistoja, koska sen toiminnan viitekehyyksessä on valittu Saamen kansaa virallisesti edustavat kansansymbolit – tehty saamelaista kansatyötä. Oletuksenani oli, että valintaprosessit ja niihin liittyvät keskustelut paljastavat, mitä visioita ja ristiriitaisia näkemyksiä niiden valintaan liittyy, ja millaiseen muutokseen niiden käyttöönottolla on pyritty. Osatutkimuksessa IV *Entangled histories of the Sámi and the Nordic nations, Colonial legacies of the Sámi national narratives* olen hyödyntänyt aineistona samoja Pohjoismaisen saamelaisneuvoston, sen jäsenjärjestöjen ja työntekijöiden arkistoja, muuta aikaisempaa kirjallisuutta sekä samaa analyysimenetelmää. Aikaisemmin mainittujen arkistoaineistojen lisäksi olen tarkastellut Pohjoismaisen neuvoston arkistoja saamelaisasioiden osalta. Lisäksi tässä osatutkimuksessa olen hyödyntänyt yhtä tekemääni tarkentavaa haastattelua.

Eva Gerharzin (2012) esimerkkiä mukaillen, tavoittaakseni ideoiden transnationallyisuutta, kiinnitän osatutkimuksessa IV huomiota vuorovaikutussuhteisiin olettettujen alueellisten yksikköjen ja etnisten rajojen yli. Tämä edellyttää monikielisiä aineistoja, jotka eivät mukaile valtioiden rajoja, ja joissa tarkastelu ei keskity pelkästään saamelaisiin toimijoihin. Angelika Epplen (2012) mukaan tarkastelemalla ylijärjaitä ja yhteen kietoutuneita (*entangled*) historioita yhdessä postkoloniaalisten lähestymistapojen kanssa on mahdollista saada parempaa ymmärrystä globaalin maailman ilmiöistä. Esimerkiksi Suvi Keskinen (2019) on kiinnittänyt huomiota

tarkastellessaan suomalaista kansallista kertomusta myös muihin toimijoihin kuin niihin, joita yleensä korostetaan koloniaaliset ja rodullistavat valtasuhteet ohittavassa kansallisessa kerrontatavassa. Lisäksi teen käsite- ja aatehistoriallisen avauksen selvittämällä saamenkielisen *álbmot*-käsitteen taustoja.

6.2. Tutkijapositio

Tutkijan paikantuneisuuden esiin tuominen suhteessa tutkimusaiheeseen on vakiintunut tapa alkuperäiskansa- ja saamentutkimuksessa. Tämän tutkimusasetelman muodostuminen on sidoksissa omaan saamelaisuuteeni ja aktiivisuuteeni saamelaisyhteiskunnassa. Saamelaisuudellani ei ole merkitystä vain siinä suhteessa, tarkastelenko asioita sisä- vai ulkopuolelta, ja olenko riittävässä määrin pystynyt etäännyttämään itseäni tutkittavasta ilmiöstä vaan se liittyy kaikin tavoin siihen, mitä kysymyksiä olen päättänyt pohtimaan tutkimuksessani. En siis ole etäännyttänyt itseäni vaan pikemminkin kokemani saamelaisen ja suomalaisen kansan ideologioiden ristiriidat ovat saaneet minut tutkijana lähtemään sekä transnationaalin kansa/kunnan käsityksen että saamelaisen kansatyön- ja ajattelun jäljille. Nämä eri ideologioiden ristiriidat ovat näkyneet elämässäni muun muassa ulkopuolisuuden kokemuksina, luontoperusteisten elinkeinojen ahdinkona, hukutettuina maina, menetettyinä ja takaisin otettuna kielenä, koulun ja terveydenhuollon käytäntöjen kyseenalaistamisena, huolena tulevaisuudesta sekä siitä, millaisen perinnön jätämme lapsillemme, ja millaiset mahdollisuudet heillä on jatkaa elämistä näillä mailla.

Tutkimusasetelmani on kytköksissä tietysti myös muodolliseen koulutukseeni yhteiskuntatieteiden maisterina (pääaineena kansainväliset suhteet, sivuaineina valtio-oppi ja kansainvälinen oikeus). Saamen- ja alkuperäiskansatutkimukseen pääsin suuntautumaan vasta jatko-opinnoissani, sillä perusopinnoteni aikaan Lapin yliopistossa tutkintooni ei ollut mahdollista sisällyttää saamen- ja alkuperäiskansatutkimuksen opintokokonaisuutta. Kun aloitin vuonna 2015 nuoremman tutkijan tehtävissä Lapin yliopistossa, osallistuminen saamen- ja alkuperäiskansatutkimuksen sivuaineen kehittämiseen yhteistyössä saamentutkimuksen professori Sanna Valkosen kanssa oli yksi työtehtävistäni. Työni saamentutkimuksen tehtävissä, erilaisissa tutkimushankkeissa toimiminen ja yhteistyö muun muassa Oulun yliopiston *Giellagas*-instituutin kanssa ovat vahvistaneet osaamistani saamen- ja alkuperäiskansatutkimuksesta monitieteisenä tutkimusalana.

Muodollisen koulutuksen lisäksi olen saanut oppia globaalista alkuperäiskansaliikkeestä ja alkuperäiskansojen itsemääräämisen periaatteista osallistuessani opiskelijana kahden viikon koulutukseen Kalaallit Nunaatissa vuonna 2003 ja vuonna 2007 neljän kuukauden Fellowship-ohjelmaan YK:n ihmisoikeuskomiteassa alkuperäiskansa- ja vähemmistöasioiden yksikössä Genevessä. Jo tätä ennen olin osallistunut esimerkiksi vuonna 2002 ensimmäiseen YK:n alkuperäiskansojen pysy-

vän foorumin kokoukseen New Yorkissa opiskelukaupunkini saamelaisyhdistyksen kautta. Nämä ovat ajallisesti kaukaisia asioita, mutta niiden myötä olen saanut asiantuntemusta, jota en olisi pystynyt tuolloin saamaan yliopisto-opinnoista.

Kiinnostus tämän tutkimuksen keskeisiin teemoihin oli havaittavissa jo pro gradu -tutkielmassani, joka käsitteli saamelaisten poliittista symboliikkaa (Tervaniemi 2012). Symbolit itsessään ja symbolisoinnin kyvyn ymmärsin yhteisöllisyyden kokemisen ja rakentumisen mahdollistajiksi. Tarkasteluni ei rajautunut institutiionaalisiin kansansymboleihin vaan nostin esiin esimerkiksi saamelaisen käsityön *duodjin* merkitystä poliittisena symbolina. Alun perin kiinnostukseni poliittisiin symboleihin oli virinnyt vuonna 2008 saamelaisyhteisössä käydystä keskusteluista siitä, ovatko rumpukuviot edelleen tärkeitä saamelaisille vai ovatko ne menettäneet kokonaan merkityksensä ja siksi vapaasti matkailuteollisuuden hyödynnettävissä. Vuosina 2007–2010 toimin Saamelaiskäräjien varajäsenenä, ja vuonna 2008 tein töitä Saamelaisneuvostolle. Saamelaisinstituutioiden välillä ilmeni hämmäntävä erimielisyys asiasta (ks. Tervaniemi 2012). Vaikka en pro gradu -tutkielmassani sen enempää kuin väitöskirjassanikaan ole käsitellyt rumpukuvia, ne ovat jollakin tavalla kulkeneet tutkimusprosessissani mukana ja reitittäneet sitä. Kuvaahan Saamen lipussa oleva punainen kehä aurinkoa ja sininen kehä kuuta niin kuin ne olivat kuvattuina myös rummun kalvolla. Kun Pohjoismainen saamelaisneuvosto lähetti tiedotteita virallisesti valitusta Saamen lipusta, rinnalla kulkivat myös rumpusymbolit (SN 1987).

Tämä tutkimusasetelma on muodostunut nykyisenlaiseksi, koska aloin ”vikoa” sitä, miten saamelaiset kansana esitetään ja miten saamelaisista kansana puhutaan. Jokin siinä, miten saamelaisista kansansymboleista kerrottiin, ei vastannut omaa käsitystäni ja kontekstualisointiani saamelaisena. Saamelaisten poliittinen liikehdintä ei mielestäni täysin sopinut siihen kansalliseen muottiin, jolla sitä yritettiin selittää ja rinnastaa valtiokansojen kansalliseen kertomukseen. Erityisesti yksi lause Valkosen (2009) tutkimuksessa sai minut pohtimaan saamelaista kansaisuutta: ”Jos nähdään Saamen kansa vielä keskeneräisenä rakennusprojektina, jossa askel askelelta edetään kohti suurempaa yhtenäisyyttä, voidaan ajatella, että yksi Saamen kansa ei ole vielä samalla tavalla kuviteltu yhteisö kuin mainitut kansallisvaltioissa elävät kansat ovat (mt., 133)”. Kriittinen alkuperäiskansatutkimus sai pohtimaan kysymystä siitä, tarvitseeko saamelaisten olla samanlailla kuviteltu yhteisö tullakseen tunnistetuksi kansaksi tai kansakunnaksi.

Onko tutkimusasetelmani sitten empiria- vai teorialähtöinen? Se on molempia, mutta kokemukseni saamelaiseen maailmaan kasvaneena tutkijana korostuu ja vaatii enemmän perusteluita. Se poikkeaa valtavirtaisesta tutkimusotteesta, jossa ei tarvitse perustella esimerkiksi sitä, mikä merkitys suomalaiseksi kasvamisella on tutkimuksen mielenkiinnon kohdistumisessa suomalaiseen yhteiskuntaan. Tutkimuksen luotettavuuden kannalta keskeistä onkin tutkimusprosessin avoimuus suhteessa tutkimuskohteeseen. Siksi olen kokenut tärkeäksi kertoa vaiheita, joissa

kiinnostukseni tutkittavaan ilmiöön on muodostunut. Pakkasvirta ja Saukkonen (2005b) ovat tuoneet esiin, kuinka perinteisessä nationalismitutkimuksessa muualla tapahtuneessa kansallisessa liikehdinnässä on nähty helpommin huonoja puolia, kun taas oman kulttuurin piirissä tapahtuvassa nationalismissa niiden näkeminen on ollut vaikeampaa (ks. myös Stordahl 2008). Tutkijan ennako-oletukset vaikuttavat merkittävästi siihen, mitä teoreettista ilmiötä tai tapauksia tutkija päättää tutkia ja ennen kaikkea, mitä hän odottaa löytävänsä. Häikiö ja Niemenmaa (2015, 54) toteavatkin, että jos toinen tutkija suhtautuu tutkimuskohteeseensa myönteisesti ja toinen tutkija kielteisesti, he voivat samankaltaisista tutkimusasetelmista päätyä hyvin erilaisiin johtopäätöksiin. Siksi on tärkeää pohtia omien näkemysten suhdetta tutkimuksen lähestymistapaan, jolloin tutkija tulee tietoisemmaksi omista ennako-oletuksistaan. Olen tietoinen siitä, että mikä minulle näyttää dekoloniaalisena, voi jollekin toiselle näyttää nationalistisena. Toivon kuitenkin pystyneeni perustelemaan, mikä merkitys alkuperäiskansojen itsemääräämisellä on epätasa-arvoisten valtasuhteiden haastajana, ja näin tekemään paremmin ymmärrettäväksi saamelaista näkökulmaa.

Vaikka saamelaisena tutkijana lähtökohtaisesti tuen periaatetta alkuperäiskansojen itsemääräämisestä, se ei automaattisesti tarkoita, ettenkö pystyisi tarkastelemaan kriittisesti saamelaisyhteiskuntaan liittyviä kysymyksiä. Päinvastoin, kriittinen tarkastelu voi parhaimmillaan kohdistua kysymyksiin, jotka ovat keskeisiä saamelaisessa yhteiskunnassa. Toivon tutkimukseni herättävän keskusteluja ja avaavan uusia näkökulmia siihen, miten saamelaista yhteiskuntaa tulisi kehittää ja rakentaa tai miten saamelaista itsemääräämistä toteuttaa. Tämä on mahdollista, kun tarkastelee saamelaisesta näkökulmasta saamelaista poliittista historiaa kansan viitekehyksessä. Huomioitava kuitenkin on, että samalla kun tutkimukseni kieli on suomi, se on osa todellisuutta, jossa olen kasvanut saamelaiseksi. Suomessa saamelaisten itsemääräämisestä ja sen toteutumisesta on muodostunut pitkäaikainen poliittinen konflikti. Sillä on ollut vaikutusta yksittäisiin valintoihin osatutkimuksissa, mutta myös laajemmin siihen, että olen päättänyt lähteä tarkastelemaan kansa-ajattelua, johon ajatus itsemääräämisestä oleellisesti sitoutuu.

6.3. Tutkimuksen eettisyys ja yhteisöllinen näkökulma

Yhteisölähtöisyys on keskeinen periaate, joka täytyy ottaa erikseen huomioon tarkasteltaessa tutkimuksen eettisyyttä saamen- ja alkuperäiskansatutkimuksessa. Yhteisölähtöisyyttä voi lähestyä kolmesta eri näkökulmasta. Yksi on se, millä tavalla tutkimus palvelee saamelaisyhteisöjä tai yhteiskuntaa ja ottaa niiden tietotarpeet huomioon. Toinen keskeinen kysymys on, millä tavalla yhteisö osallistetaan tutkimukseen. Kolmas lähtökohta on, miten tutkimusta varten koottu tieto ja toisaalta tutkimuksessa tuotettu tieto palautuu yhteisöille. Saamentutkimuksen eettisiä

periaatteita on kehitetty viime vuosina ja ohjeet on julkaistu vuonna 2024 (Heikkilä ym. 2024). Jos aloittaisin tutkimusprosessin nyt, vähintään tiedottaisin siitä sekä Saamelaisneuvostolle että Saamelaiskäräjille ja arvioisin tarvetta yhteisöllisen suostumuksen pyytämiseen. Toisaalta se, mitä tiedottaisin tutkimusprosessin alussa ei välttämättä pitäisi paikkansa tutkimusprosessin lopussa. Kuten Häikiö ja Niemennmaa (2015, 41) toteavat: “[..] todellisuudessa tutkimukset etenevät harvoin niin hallitusti kuin valmiista tutkimuksista voidaan lukea”. He pitävätkin metodologisen kestävyuden kannalta tärkeänä sitä, että tutkimukseen liittyvistä harhapoluista ja epävarmuudesta kirjoitettaisiin avoimemmin.

Tutkimusprosessin aikana en ole kerännyt saamelaisten perinteistä tietoa ja olen tutkimuksessa hyödyntänyt pääsääntöisesti jo olemassa olevia aineistoja. Omalla saamelaisuudellani ja osallisuudellani saamelaisessa yhteiskunnassa on ollut keskeinen rooli tutkimusasetelman muodostamisessa. Nimenomaan omassa positiossani saamelaisena tutkijana olen havainnut tarpeen historialliselle ja teoreettiselle tarkastelulle, joka kytkeytyy saamelaisten tämänhetkiseen tilanteeseen ja pyrkimykseen toteuttaa itsemääräämistä sekä rakentaa saamelaisia tulevaisuuksia. Yhteisölähtöisyyttä alkuperäiskansa- ja saamentutkimuksessa ei tulisikaan ymmärtää kapeasti tutkijan ja yhteisön välisenä vuoropuheluna tai yhteistyönä vaan myös teoriaorientoitunut tutkimus voi olla yhteisölähtöistä silloin, kun yhteisössä kasvaneet tutkijat lähtevät haastamaan itse asettamallaan kysymyksillä vallitsevia teorioita tai luomaan yhteisön omista lähtökohdista käsin kokonaan uusia teorioita, jotka osaltaan voivat avata uudenlaisia näkökulmia saamelaisen yhteiskunnan kehittämiseen (ks. Alakorva 2022).

Tutkimuksen yhteisölähtöisyys nostaa esiin myös kysymyksiä, jotka tutkijan tulee osata jäsentää ja ratkaista, jotta tutkimusta voidaan pitää luotettavana ja eettisesti kestäväenä. On pohdittava omia sidonnaisuuksia tutkimuskohteeseen. Se, että olen saamelainen, ei yksinomaan muodostaisi sidonnaisuuksia suhteessa tutkimusaiheeseen, joka käsittelee saamelaista kansatyötä ja -ajattelua. Sen sijaan osallistuminen tutkimiini päätöksentekoprosesseihin voisi aiheuttaa sidonnaisuuksia, tai sidonnaisuudet tulisi ratkaista menetelmällisesti. Pääosa tutkittavista aineistoista liittyy historiallisiin tapahtumiin, joissa en ole ollut mitenkään mukana. Kuriositeettina mainittakoon, että tutkimuksen johdannossa viitataan Trondheimissa 21. saamelaiskonferenssissa tehtyyn ehdotukseen kansanjoiun valinnaksi. Itse asiassa esityksen teki konferenssin Suomen delegaation nimissä muusikko Niko Valkeapää, ja muodollisesti olin itse tuolloin Suomen saamelaisten delegaation jäsenenä tekemässä ehdotusta, vaikka en ollut osallistunut esityksen laatimiseen tai vaikuttanut sen käsittelyyn. Toisaalta, jos en olisi ollut konferenssissa, en olisi päässyt kuulemaan sitä mielenkiintoista keskustelua, joka kansanjoiun ehdotukseen liittyen käytiin. Sittemmin kansanjoiuk asian edistäminen siirtyi Saamelaisen parlamentaarisen neuvoston alaisuuteen perustetulle kansanjoiukutyöryhmälle. Oma valintani on ollut olla osallistumatta kansanjoiukua koskeviin keskusteluihin Saamelaisneuvoston jäse-

nenä (2017–2022) sitä edistävän työryhmän kanssa, enkä tutkimuksessani analysoi prosessia, joka johti kansanjoiun valintaan.

Tarkoitukseni ei ole tällä sanoa, etteikö tutkija saisi osallistua tai vaikuttaa poliittisiin päätöksentekoprosesseihin. Päinvastoin, niin pienessä yhteisössä kuin saamelaiset muodostavat, tutkijan velvollisuus osallistua yhteiskunnalliseen keskusteluun korostuu. Voi olla eettinen kysymys itsessään, jos tutkija keskustelee vain tutkimuksen kautta ja yhteisö ei pääse hyötymään tutkijan osaamisesta silloin, kun se liittyy esimerkiksi johonkin tiettyyn instituutioon. En kuitenkaan koe kansanjoiun valintaa asiana, johon minulla tutkijana olisi ollut tarvetta vaikuttaa enkä näe, että pöydällä oli välttämättä oikeita tai vääriä ratkaisuja. Itse asiassa kansatyön ja -ajattelun tutkiminen on etäännyttänyt minua aiheesta sen verran, ettei minulle ole muodostunut kansanjoiun valintaan vahvaa mielipidettä. Sen sijaan valintaprosessi on näyttäytynyt minulle lähinnä mielenkiintoisena ilmiönä.

Lisäksi ilman omaa jäsenyyttäni Saamelaisneuvostossa – ja myös aikaisempaa lyhyttä työkokemusta Saamelaisneuvoston sihteeristössä – minun olisi tutkijana ollut vaikeampi hahmottaa, miten neuvosto toimii, ja mikä logiikka sihteeristön arkistoinnilla on. Jotta ylipäätään olen pystynyt suuntamaan tutkimuksellisen mielenkiintoni Saamelaisneuvoston arkistoihin, minun on tullut ymmärtää edustuksellisten saamelaisparlamenttien suhde Saamelaisneuvostoon sekä ymmärtää esimerkiksi taustoja sille, miten mandaatteja eri asiakokonaisuuksien osalta on vähitellen siirretty Saamelaisneuvostosta edustuksellisille saamelaisparlamenteille. Saamelaisyhteiskunnan rakenteiden hahmottaminen on vaatinut pitempiaikaista osallisuutta saamelaisessa kansalaisyhteiskunnassa ja suullisesti siirrettyä tietoa muilta toimijoilta, erityisesti vanhemmilta sukupolvilta. Osallisuuteen ja kokemukseen liittyvä tieto voi siis olla välttämätöntä sellaisen tutkimuksen tekemiseksi, jolla on mahdollisuus palvella saamelaista yhteisöä ja yhteiskuntaa.

Suurin osa tutkimistani arkistoaineistoista on vapaasti tutkittavissa. Tutkimuslupa vaativien aineistojen, kuten Karl Nickulin arkistoon pääsemiseksi, olen hakenut tutkimuslupan Saamelaisarkiston käytänteiden mukaisesti. Samoin Saamelaisneuvoston sihteeristössä Karasjoella sijaitsevien arkistojen tutkimus on edellyttänyt lupaa tulla tutkimaan aineistoja. Tutkimuksessa käytetyt aineistot ovat hajallaan eri arkistoissa (Saamelaisarkisto ja Saamelaismuseum Siida Inarissa, Norjan saamelaisarkisto Kautokeinosssa, Saamelaisneuvoston sihteeristö Karasjoella, Suomen ulkoministeriö Helsingissä). Siksi tutkimuksessa käytetyn arkistoaineiston tietojen tarkistaminen olisi työlästä, joten olen tutkimustulosten läpinäkyvyyden vuoksi ottanut tärkeimmistä asiakirjoista kopiot ja järjestänyt ne omaan kansioon, jonka tutkimusprojektin päätyttyä tallennan Inarin Saamelaisarkistoon. Näin tutkimuksessani esitetyt tiedot ovat helpommin tarkistettavissa, mikä edesauttaa tutkimuksen läpinäkyvyyttä.

Oman kokemukseni mukaan saamelaisarkistojen tutkimiseen liittyy myös eettinen erityiskysymys sen suhteen, että suuri osa arkistoaineistoista on järjestämätöntä. Näin on esimerkiksi tutkimuksessani analysoimieni Saamelaisneuvoston

arkistojen osalta. Arkistoja ei näin ollen ole käyty läpi tai järjestetty siinä mielessä, että ne olisivat tutkimuksen vapaasti käytettävänä, vaan ne ovat pääsääntöisesti siinä järjestyksessä kuin ne on arkistoitu käytännön työn tarpeiden mukaisesti. Arkistot voivat sisältää tietoa esimerkiksi ihmisten ekonomisesta tilanteesta, perhesuhteista tai muista henkilökohtaisista asioista. Tällaisissa tapauksissa tutkijan vastuu arkistoa-aineistojen käsittelyssä ja tulkinnessa korostuu. Hänen tulee välttää kuvaamasta tai tallentamasta tietoja, jotka sisältävät henkilötietoja ja jotka muutenkaan eivät ole välttämättömiä tutkimuksen kannalta.

Päätin tehdä arkistotutkimusta, jotta en kuormita yhteisöä liikaa, ja jos päädynkin haastattelujen tekemiseen, olisi minulla siihen riittävät pohjatiedot. Tein lopuksi arkistoa-aineistoja täydentäviä, joko suullisesti tai kirjallisesti toteutettuja haastatteluja. Näiden osalta käsitelin henkilötietoja haastateltavan nimeen, ikään, asuinpaikkaan ja työhön ja/tai luottamustoimiin liittyen, ja tietysti etnisyyteen, sillä haastattelemani henkilöt ovat saamelaisia. Tutkimusprosessin ajan olen tallettanut aineiston yliopiston tietoturvalliseen sisäiseen verkkoon, omaan verkkolevykansioon. Tutkimusprojektin päätyttyä talletan haastattelun liittyvän kirjallisen materiaalin haastateltavien nimellä tai anonymisoituna samaan kansioon, joka tallennetaan Inarin Saamelaisarkistoon, tai tuhoan haastattelumateriaalin riippuen siitä, mikä on ollut haastateltavan toive. Suullisesti toteutettujen haastattelujen tallentamista Saamelaisarkistoon en pidä välttämättömänä, koska haastattelu käsittelee suhteellisen kapeaa aihetta ja olen analysoinut ne tarkkaan tutkimukseni, joten aineiston uudelleen hyödyntämisen mahdollisuudet olisivat rajalliset. Haastatteluja pystyin toteuttamaan suomeksi, pohjoissaameksi ja englanniksi. Olen kuitenkin kirjallisesti antanut mahdollisuuden vastata myös skandinaavisilla kielillä. Venäjällä asuviin saamelaisiin en ole ollut yhteydessä, koska he rajautuvat pois myös arkistoa-aineistosta tullessaan mukaan Saamelaisneuvoston työhön vasta 1990-luvulla. Käytännössä kaikki haastattelumateriaalini on kuitenkin pääsääntöisesti pohjoissaameksi tai suomeksi. Olen itse kasvanut saamelaisyhteisössä, jossa saamen kielen vaihtuminen suomen kieleen on tapahtunut radikaalisti yhdessä sukupolvessa (ks. Aikio 1988) ja kielen elvytystoimet ovat tuottaneet käänteistä tulosta hitaasti ja enenevässä määrin vasta minua nuoremmissa sukupolvissa. Siksi se, että olen pystynyt tekemään haastattelut sekä suullisesti että kirjallisesti saameksi, näyttää minulle ja todennäköisesti myös haastateltaville eettisenä kysymyksenä. Se osoittaa sitoutumista ja kunnioitusta tavoitteisiin, joiden eteen haastateltavien sukupolvet ovat tehneet työtä.

Julkaisen väitöskirjani yhteenveto-osuuden suomen kielellä ja osatutkimukset on julkaistu englanninkielisinä. Tutkimuksen tuloksista julkaistaan sekä pohjoissaamenkielinen että englanninkielinen tiivistelmä. Oman kielihistoriani vuoksi pohjoissaameksi kirjoittaminen ei missään vaiheessa ollut vaihtoehto tutkimuksen toteuttamiskieleksi. Englanninkieliset artikkelit taas tavoittavat lukijakuntaa yli valtiorajojen ja näin palvelevat rajatonta Saamen kansaa parhaiten. Tutkimuksen

tuloksista minulla on tarkoitus käydä puhumassa erilaisissa tilaisuuksissa ja mediassa suomeksi, pohjoissaameksi ja englanniksi. Yhteiskunnallisiin keskusteluihin osallistuminen ja sitä kautta muutoksiin pyrkiminen on yksi tapa, jolla tutkija voi palauttaa yhteisölle tutkimuksessa tuotettua tietoa.

7. Osatutkimusten esittely

Väitöskirjani on toteutettu neljänä osatutkimuksena sekä niitä taustoittavana yhteenvetolukuna. Osatutkimukset on julkaistu neljänä englanninkielisenä artikkelina korkeatasoisissa tieteellisissä kokoomateoksissa, jotka ovat käyneet läpi kustantajien edellyttämät arviointiprosessit. Ensimmäinen osatutkimuksen *Belonging to Sápmi – Sámi conceptions of home and home region* olen kirjoittanut yhdessä Päivi Maggan kanssa. Se on julkaistu vuonna 2019 englanninkielisenä Routledgen kustantamassa Thomas Hylland Eriksenin, Sanna Valkosen ja Jarno Valkosen toimittamassa kirjassa *Knowing from the Indigenous North. Sámi approaches to history, politics and belonging*. Kirja koostuu kymmenestä artikkelista ja kirjan toimittajien kirjoittamasta johdannosta. Kirjassa painotetaan pohjoisen omia tietämisen ja olemisen tapoja sekä tiedon paikantuneisuutta saamelaisesta näkökulmasta käsin.

Osatutkimukset II ja III on julkaistu vuonna 2022 englanninkielisinä artikkeleina Routledgen kustantamassa kirjassa *The Sámi World*, joka on osa Routledge-kustantamon Worlds-sarjaa. Kirja koostuu 35 artikkelista, jotka edustavat laajasti saamelaisen monia maailmoja ja saamentutkimuksen eri tutkimussuuntauksia. Lisäksi kirja sisältää sen toimittajien kirjoittaman johdannon sekä antropologi Thomas Hylland Eriksenin kirjoittaman epilogin. Olin mukana toimittamassa kirjaa yhdessä Sanna Valkosen, Áile Aikion ja Sigga-Marja Maggan kanssa. En itse luonnollisestikaan osallistunut omien artikkelieni toimitus- ja arviointiprosesseihin. Kirjan lähtökohta oli saamelaisissa ontologioissa, jolloin toimitustyön tekeminen saamelaisesta näkökulmasta käsin oli oleellista. Minulle oli kunnia olla väitöskirjatutkijana mukana toimittamassa kolmen muun saamelaisnaisen kanssa yhtä laajinta saamentutkimuksellista teosta, jossa on myös kirjoittajina poikkeuksellisen suuri määrä saamelaisia tutkijoita. Lisäksi saamentutkijana julkaiseminen sellaisessa teoksessa, jonka toimituksessa on laaja asiantuntijuus alkuperäiskansa- ja saamentutkimuksesta, on harvinaista ja arvokasta sinänsä.

Osatutkimuksesta II julkaistun artikkelin “From History to Herstory of the Sámi World: Proposing a feminist approach to the settlement history of Finnish Lapland” olen kirjoittanut yhdessä Ritva Kyllin ja Jarno Valkosen kanssa. Osatutkimukseen III perustuvan artikkelin “The Sámi flag(s): From a revolutionary sign to an institutional” olen kirjoittanut yksin samoin kuin osatutkimukseen IV perustuvan artikkelin “Entangled histories of the Sámi and the Nordic nations; Colonial legacies of the Sámi national narratives”, joka julkaistaan vuonna 2025 teoksessa *Handbook of Nordic Cooperation*, kustantajana Edward Elgar Publishing. Teos julkaistaan myös sähköisenä ja avoimesti saatavalla olevana versiona (*open access*). Teoksessa on poh-

joismainen toimituskunta, johon kuuluvat Nina Græger (Kööpenhaminan yliopisto), Ruth Hemstad (Oslo'n yliopisto ja Norjan kansalliskirjasto), Peter Nedergaard (Kööpenhaminan yliopisto) ja Peter Stadius (Helsingin yliopisto). Kirja koostuu 30 vertaisarvioidusta artikkelista, jotka edustavat laajasti pohjoismaisen yhteistyön tutkimusta. Kirjassa painottuu yllämainitun yhteistyön merkitys ”pohjoismaisen yhteiskuntamallin” kehittymisessä. Kirja sisältää sen toimittajien kirjoittaman johdannon ja epilögin.

Jokaiseen osatutkimukseen on vaikuttanut myös artikkelit sisällyttäneiden teosten fokus. Vuorovaikutuksella julkaisujen toimittajien kanssa sekä vertaisarviointiprosessissa saadut kommentit ovat merkittävällä tavalla vaikuttaneet osatutkimusten syntyprosesseihin. Tässä luvussa esittelen osatutkimukset ja yhteenvedona niiden tulokset suhteessa siihen, miten ne vastaavat asettamiini tutkimuskysymyksiin liittyen saamelaiseen kansa-ajatteluun ja -työhön. Tutkimuksen johtopäätöksissä (luku 8) peilaan tuloksia laajempaan tutkimustehtävääni. Osatutkimukset toimivat myös itsenäisinä tutkimuksina ja voivat sisältää myös näkökulmia, joita en ole kokenut tarpeelliseksi käsitellä väitöskirjani tutkimuskysymysten valossa. Varsinkin osatutkimusten I ja II kohdalta, joissa olen vain yksi kirjoittajista, haluan huomauttaa, että kansatutkijani eivät ole vastuussa siitä, miten olen tulkinut artikkelien tuloksia väitöskirjani kysymyksenasetteluihin nähden. Englanninkieliset käsitevalinnat Saamen kansan tai kansansymbolien osalta eivät vastaa täysin sitä, miten olen päättänyt käyttää suomenkielisiä käsitteitä tässä yhteenvedoluvussa, eikä käsitteiden käyttö ole yhdenmukaista välttämättä osatutkimusten sisällä tai niiden välillä. Tämä johtuu osittain siitä, että artikkeleiden painotus on ollut myös muissa kuin kansaisuutta koskeissa kysymyksissä, mutta käsitevalinnat osoittavat myös ajatteluni kehittymistä tutkimusprosessin aikana. Artikkelit asettuvat tutkimukseeni niiden julkaisujärjestyksessä.

7.1. Julkaisu I: Belonging to Sápmi – Sámi conceptions of home and home region

Väitöstutkimukseni ensimmäisessä osatutkimuksessa ”*Belonging to Sápmi – Sámi conceptions of home and home region*” (Kuuluminen Saamenmaahan – Saamelaiset käsitykset kodista ja kotiseudusta) tuomme tutkija Päivi Maggan kanssa esiin, kuinka saamelaisten historia ja suhde asumaansa alueeseen on erilainen verrattuna siihen, miten Euroopan pohjoinen yleensä kuvataan marginaalisena ja luonnonresursseiltaan rikkaana alueena. Nostamme artikkelissa esiin saamelaisten erilaisia tapoja jäsentää aluettaan, kokea kuuluvuutta alueeseen ja tuoda sitä esiin. Väitöstutkimukseni kannalta osatutkimuksen keskeisimmät tulokset liittyvät *Sápmiin* poliittisena instituutiona, sen rajoihin ja niiden esittämistapoihin sekä toisaalta saamelaisten omiin tapoihin jäsentää ja osoittaa kuulumista alueelle ja tehdä rajanvetoja. Ensin-

näkään saamelaisilla ei ole ollut tapana osoittaa kuulumista alueelleen esimerkiksi rakentamalla monumentteja. Perinteisesti myös saamelainen kodin käsite on viitanut maantieteellisesti laajempaan alueeseen nomadisen tai seminomadisen elämäntavan takia. Saamelaisten pukeutumisperinnettä on mahdollista tulkita saamelaisten omana tapana osoittaa kuulumista alueelle ja tehdä rajanvetoja suhteessa toisiinsa ja naapurikansoihin, ja saamenpuvut kertovat myös omaa tarinaansa saamelaisten sisäisistä muuttoliikkeistä, joihin on vaikuttanut valtioiden rajojen vetäminen ja siidajärjestelmän mureneminen.

Saamelaiset eivät ole itse nähneet tarpeelliseksi määrittää tiukasti *Sápmi*n rajoja. Pohdimme, voisiko tällä olla yhteyttä siihen, että myös historiallisten hallintoalueiden, *siidojen*, rajat ovat olleet tarvittaessa joustavat, eikä saamelaisten tapana ole ollut merkata rajoja maastoon ja näin julistaa aluetta omakseen. Ehdotamme artikkelissa, että *Sápmi*n voisi ymmärtää prosessina tai verkostona. Tämä perustuu maantieteilijä Anssi Paasin (2001; 2017) näkemykseen alueiden luonteesta, jolloin alueella voi yhtä aikaa olla useita alueellisia todellisuuksia. Saamelaiset ovat assimiloituneet osaksi valtion luomia alueellisia hierarkioita, mutta he näkevät ja kokevat alueen edelleen myös omien käytäntöjen, perinteiden ja historian kautta. Toisin sanoen saamelaiset ovat oppineet jossain määrin toimimaan erilaisten alueellisten todellisuuksien välillä. Tämä voi olla osoitus saamelaisten sopeutumiskyvystä, kunhan hallinnolliset päätökset eivät vaaranna saamelaisten oikeutta harjoittaa kulttuuriaan ja ylläpitää kieltään. Saamelaisten integroimista pohjoismaisiin hyvinvointivaltioihin ei voi kuitenkaan tulkita pelkästään positiivisena assimilaationa vaan myös asuttajakolonialismin seurauksena. Vallan eri muodot onkin otettava huomioon, kun tarkastellaan, kuinka erilaisia alueellisia realiteetteja määritellään ja kunnioitetaan.

7.2. Julkaisu II: From History to Herstory of the Sámi World: Proposing a feminist approach to the settlement history of Finnish Lapland

Toisessa osatutkimuksessa ”*From History to Herstory of the Sámi World, Proposing a feminist approach to the settlement history of Finnish Lapland*” (Miesnäkökulmaisesta historiakerronnasta saamelaisnaisten historiaan: Suomen Lapin asutushistorian feministinen luenta) ehdotamme Ritva Kyllin ja Jarno Valkosen kanssa feminististä näkökulmaa Suomen Lapin asutushistoriaan ja erityisesti saamelaisten maa- oikeuskysymyksen tarkasteluun. Osajulkaisussa problematisoimme Suomen valtion pyrkimyksen selvittää saamelaisten maa- oikeuksia koloniaalisiin historiallisiin lähteaineistoihin perustuen. Osoitamme, kuinka Suomen Lapin asutushistorian tarkastelu pelkästään virallisiin arkistotietoihin perustuen voi johtaa poikkeuksellisiin tulkintoihin, kuten tulkintaan siitä, että Utsjoen alue olisi alun perin suomalaisten asuttama (Joona 2019, 27–30). Havainnollistamme Utsjokea esimerkkinä käyttäen,

kuinka arkistoaineistot ja muut historialliset lähteet eivät ole vapaita sukupuolittuneista käytännöistä ja valtarakenteista. Kiinnitämme huomiota siihen, kuinka saamelaisnaisten historia ja historiallinen asema *siidoissa* tulee ohitetuiksi kiinteistöoikeudellisiin asiakirjoihin keskittyvässä historiallisessa tarkastelussa. Lisäksi osoitamme, kuinka tämä asettaa saamelaiset marginaaliin asuttamallaan alueella ja saamelaisnaiset moninkertaiseen marginaaliin suhteessa maa- ja vesioikeuksiin. Artikkelissa väitämme, että vanhat kiinteistörekisterit eivät pelkästään ilmennä aikansa patriarkaalista valtaa vaan niillä on edelleen nykyajassa kolonialistisia ja patriarkaalisia rakenteita tukevia vaikutuksia suhteessa saamelaisiin. Jos historiallisia lähdeaineistoja ei tarkastella kriittisesti ja niille annetaan liikaa painoarvoa saamelaisten maa- ja vesioikeuksien tai saamelaisyhteisön jäsenyyden määrittelyssä kuten Suomen ns. saamelaiskiistassa on käynyt, Ruotsin vallan aikaiset koloniaaliset ja patriarkaaliset valtasuhteet jatkavat vaikuttamista saamelaisyhteisöön myös tässä ajassa. Tämän vuoksi on tärkeää kiinnittää huomiota siihen, kuka on luonut historialliset lähdeaineistot ja mihin tarkoitukseen sekä tunnistaa taustalla olevat sukupuolittuneet valtarakenteet. Ylipäätään se, että päädyimme osatutkimuksessa II todentamaan Utsjoen asutuksen saamelaista alkuperää, on osoitus siitä, miten kysymys saamelaisten alkuperäiskansa- asemasta ja itsemääräämisestä on politisoitunut Suomessa viimeisten 30 vuoden aikana, eli siitä lähtien, kun alkuperäiskansaoikeudet ottivat ensimmäisiä kehitysaskelia ILO 169 -sopimuksen (1989) muodossa.

7.3. Julkaisu III: The Sámi flag(s): From a revolutionary sign to an institutional symbol

Kolmannessa osatutkimuksessa ”*The Sámi flag(s): From a revolutionary sign to an institutional symbol*” (Saamen liput, vallankumouksellisesta tunnuksesta institutionaaliseksi symboliksi) jäljitän virallisen Saamen lipun historiaa. Tuon esiin, miten ajatus Saamen lipusta nousee ensin saamelaistaiteessa antikoloniaalisessa hengessä 1960- ja 1970-lukujen vaihteessa, ja kuinka päätökseen virallisesta Saamen lipusta päädyttiin vuonna 1986 suunnittelukilpailun kautta. Tutkin, mitä virallisen Saamen lipun valinta kertoo saamelaisten poliittisesta historiasta, ja osoitan, kuinka Saamen lipun syntyhistoria kuvastaa saamelaisliikkeen institutionalisoitumista. Vaikka niin sanotulla alkulipulla ja virallisella Saamen lipulla on omat historiansa, kokonaisuudessaan prosessi, jossa Saamen lippu kehittyi ČSV-henkisestä vallankumouksellisesta symbolista viralliseksi kansan symboliksi, on rinnastettavissa siihen, kuinka saamelaisliike institutionalisoitui ja nuorista radikaaleista tuli valtaa pitäviä niin kutsuttua *establishmentia*. Sekä Synnøve Persenin suunnittelema alkulippu ja erityisesti Astrid Båhlin suunnittelema virallinen Saamen lippu ammentavat saamelaisesta värimaailmasta ja symboliikasta, mikä samalla rikkoo lippuihin liitettyjä heraldisia säännöksiä. Poikkeuksena muihin pohjoismaisiin ristilippuihin Saamen

lipun ja Grönlannin / Kalaallit Nunaatin lipun keskellä on aurinkoa esittävä ren-
gas, joka esiintyy myös muissa antikoloniaalisissa lipuissa; tätä tulkittiin myös
vastalauseena pohjoismaisille valtioille. Lipun valintaan johtaneista prosesseista oli
havaittavissa erilaisia poliittisia pyrkimyksiä ja niiden välistä ristivetoa, eikä lipun
valinta näyttäytynyt niin suunnitelmalliselta ja strategiselta kuin kansallisiin lippui-
hin liitetyt transnationaaliset merkitykset voivat antaa olettaa. Väitöskirjatutkimuk-
seni kannalta keskeinen havainto on, että alkuvaiheessa lippu kytkettiin vaateisiin
autonomisesta saamelaisalueesta. Saamelaiset ja Saamenmaa rinnastetaan muihin
pohjoisen kansoihin ja erityisesti Grönlantiin. Tavat, joilla itsehallintokysymyksiä
oli ratkaistu muiden pohjoismaisten vähemmistöjen ja periferioiden osalta toimivat
peilauspintana sille, mitä saamelaisilla oli mahdollista tavoitella. Kun lippuasiaa alet-
tiin vihdoin edistää 1980-luvun puolivälissä Pohjoismaisessa saamelaisneuvostossa,
siihen liittyvät alueelliset vaateet olivat laantuneet, eikä Saamen lippu samalla tavalla
näyttäytynyt enää radikaalilta ehdotukselta.

7.4. Julkaisu IV: Entangled histories of the Sámi and the Nordic nations: Colonial legacies of the Sámi national narratives

Neljäs osatutkimus *“Entangled histories of the Sámi and the Nordic nations, Colonial
legacies of the Sámi national narratives”* (Saamelaisten ja pohjoismaisten kansojen
yhteenkietoutuneet tarinat ja saamelaisten kansallisten kertomusten koloniaali-
nen perintö) käsittelee pohjoismaista yhteistyötä saamelaisessa yhteiskunnassa, joka
käsittää sekä saamelaisten keskinäisen yllirajaisen yhteistyön mutta myös yhteistyön
yli etnisten ja alueellisten rajojen. Olen kiinnostunut *ideoiden yllirajaisuudesta* eli
siitä, miten kansan käsite ylipäättään on tullut saamen kielisiin, miten idea kansal-
lissymboleiden valinnasta tuli osaksi saamelaispoliittisia keskusteluja, ja millaisia
yllirajaisia ulottuvuuksia kansansymboleiden valintaan liittyy. Osatutkimuksessa
erittelen, miten saamelainen kansa-ajattelu on saanut vaikutteita pohjoismaisten
valtioiden ja saamenystävien kanssa tehdystä yhteistyöstä yhtenä pohjoisista kan-
soista sekä tuon esiin saamelaisten ja pohjoismaisten kansojen historioiden yhteen-
kietoutumista pitkältä aikaväliltä ja sen mukanaan kantamaa kolonialismin perin-
töä. Tutkimukseni kannalta tämän osatutkimuksen yksi keskeisimmistä tuloksista
on pohjoissaamenkielisen *álbmot* (kansa) -käsitteen käsittehistoriallinen tarkastelu
ja havainto siitä, että käsitteen ja sen eri saamenkielisten varianttien taustat ovat
kansansuvereenisuuden periaatteessa. Kansaan rinnastuvan käsitteet ovat siirtyneet
lainasanana saamen kielisiin skandinaavisesta käsitteestä *allmoge* alkuaan saamenkieli-
sessä muodossa *almug* viimeistään 1600-luvulla (Sammallahti 2018). Alkuaan käsite
allmoge on viitannut viitannut kaikkiin verovelvollisiin, minkä jälkeen sen merkitys
on laajentunut tarkoittamaan koko kansaa tai rahvasta (Saastamoinen 2003). Ko-
loniaaliset verotussuhteet ja kristinuskoon kääntäminen ovat myötävaikutaneeet

saamenkielisten kansaa kuvaavien käsitteiden vakiintumista saamen kieliin. Tätä tulkintaa vahvistaa se, että itäisissä saamen kielissä esiintyy lisäksi kansaa kuvaavat käsitteet *meer* ja *narod*, jotka ovat lainasanoja venäjän kielestä, joka puolestaan on ollut itsäsaamelaisryhmiä verottaneen hallitsijan kieli (Koponen 2018). Käsittelen artikkelissa toiseksi sitä, miten vaikutteet kansallisromantiikan ajalta 1800-luvulta mahdollistivat saamelaisen varhaisemman luomiskertomuksen toistamisen saamelaisen kansallisissa symboleissa, jotka otettiin käyttöön vasta 1900-luvun loppupuolella. Kolmanneksi osatutkimuksessa käsittelen sitä, kuinka ylijärjennyt yhteistyö poliittisten instituutioiden kehittämisessä ei tapahtunut pelkästään saamelaisen kesken vaan sitä tuettiin pohjoismaisesti. Tuon esiin esimerkkejä siitä, mitä tuki tarkoitti käytännössä saamelaisen kansanarratiivin rakentumisessa.

7.5. Yhteenvedo osatutkimusten tuloksista

Kansaan rinnastuvat käsitteet ovat siirtyneet lainasanoina saamen kieliin kolonialistien verotussuhteiden kautta ja kristinuskoon käännättämisen myötävaikutuksella viimeistään 1600-luvulla (osatutkimus IV). Saamen kielille käännettyt uskonnolliset tekstit ovat todennäköisesti vaikuttaneet saamenkielisten, kansaa kuvaavien käsitteiden vakiintumiseen, koska kirkot ovat käyttäneet kristinuskoon käännättämiseen saamen kieliä ja käännettäneet uskonnollisia tekstejä saamen kielille. Nationalismitutkimuksessa on osoitettu, kuinka uskonnollisissa teksteissä kansaa kuvaavilla käsitteillä on keskeinen merkitys, ja niiden mukana kansoihin kiinnittyvää ajattelua on levinnyt muuallekin maailmaan (ks. Anderson, 2007 [1983]), 59).

Saamenkielisten kansaa kuvaavien käsitteiden etymologinen tausta on kansansuvereenisuusperiaatteessa, kun huomioidaan skandinaavisen käsitteen *allmog* merkitys eri väestöissä kuvaavien käsitteiden hierakiassa ja saamelaisen poliittinen historia suhteessa valtaväestöihin. Vaikka en ole tutkimuksessa systemaattisesti analysoinut saamenkielisten kansaa vastaavien käsitteiden ilmenemistä ja käyttöä historiallisissa aineistoissa, on selvää, että käsitteillä on enemmän viritetty taistelua poliittisen vallan perusteista ja haastettu vallitsevia valtarakenteita kuin että niitä olisi käytetty yhdenmukaisen kansan rakentamisen välineenä (vrt. Liikanen 2003, 258). Saamen kielissä kansaa kuvaavilla käsitteillä ei kuitenkaan nykyisin ole sellaisia merkityksiä, jotka viittaisivat hierarkisesti alempiarvoiseen asemaan (Sammallahti 2018). Missä määrin eri saamenkielisiä käsitteitä on käytetty saamelaisessa kansatyössä, vaihtelee. Eniten saamelaisessa kansatyössä on käytetty pohjoissaamenkielistä *álbmot*-käsitettä, koska pohjoissaamalla on pisimmät perinteet kirjallisena kielenä ja sen puhuma-alueet ylittävät valtioiden rajat. Poliittisen institutionalisoitumisen alkuvaiheessa huomiota ei myöskään riittävästi kiinnitetty saamen kielten ja kulttuurien moninaisuuteen, samalla kun ulospäin oli tarve näyttäytyä yhtenä kansana (ks. Valkonen 2009).

Tutkimuksessani on ollut periaatteellisesti tärkeää ulottaa saamelaisen kansa-ajatelun tarkastelu ajallisesti kauemmas kuin tavallisesti Saamen kansan kehityksessä tehdään. Yleensä saamelaisten kansallisen itsetietoisuuden kuvataan alkaneen kehittyä 1900-luvun alussa, kun esimerkiksi Anders Fjellner pyrki saamaan varhaisemman luomiskertomuksen kansalliseepoksen muotoon ja näin osoittamaan, että saamen kielet soveltuvat korkeampiin kirjallisuuden muotoihin (osatutkimus IV). Tässä tutkimuksessa olen tarkastellut aineistoja, jotka ajoittuvat jopa 1600-luvulle asti (osatutkimus II). Valinnalla olen tietoisesti halunnut rikkoa ajatusta siitä, että saamelaisten kansaisuus olisi sidottu tiettyihin poliittisiin prosesseihin, ja suunnata katsetta siihen, että saamelaisten kansaisuus ei ole riippuvainen vierasperäisten käsitteiden käytöstä tai ulkopuolisten valtojen tunnustamisesta. Dekoloniaalisen alkuperäiskansatutkimuksen mukaisesti saamelainen kansaisuus on tutkimukseni ontologinen lähtökohta, jonka oleellisin perusta on saamelaisten ymmärrys itsestään omana erillisenä ryhmänä ja pyrkimys säilyä sellaisena. Arkistoaineistot kuitenkin vahvistavat käsitystä, että saamelaiset olivat eurooppalaistenkin silmin oma erillinen kansa, joka teki myös omakielisillä käsitteillä eroa meihin ja muihin.

Olen ulottanut tutkimuksessani tarkastelun myös sellaisiin materiaaliin ulottuvuuksiin, fyysiseen ympäristöön, joka ei ole ollut tyypillinen tarkastelukohde saamelaiskansallisessa kehityksessä (osatutkimus I). Osatutkimuksissa I ja II tarkastelun huomio on asutushistoriallisissa kysymyksissä. Osatutkimuksessa I osoitamme, että saamelaiseen poliittiseen ajatteluun ei ole perinteisesti kuulunut alueen merkitseminen omaksi fyysisillä merkeillä, rajoilla tai patsailla, vaan pyrkimyksenä on ollut jättää mahdollisimman vähän jälkiä luontoon. Myöskään *Sápmia* modernina poliittisena instituutiona ei ole pyritty rajaamaan tarkasti saamelaisten poliittisten instituutioiden toimesta (osatutkimus I), vaikka poliittisen institutionalisoitumisen alkuvaiheissa saamelaiset tavoittelivat alueellista erityisasemaa pohjoismaisten alueellisten erityishallintojen esimerkkien mukaisesti (osatutkimus III).

Kartat ovat olleet kolonisoivien valtioiden tapa kerätä tietoa ja hallita alkuperäiskansoja nimeämällä paikkoja uudelleen. Se, että *Sápmia* on alettu esittää yhtenäisenä alueena kartalla vasta sen jälkeen, kun valtioiden rajat ovat tulleet osaksi saamelaisten todellisuutta, ei kerro siitä, etteikö saamelaisilla ja naapurikansoilla olisi ollut ymmärrys, mitkä alueet kuuluvat saamelaisille. Tämä käy ilmi muun muassa siinä, miten uudisasutusta rajattiin siirtymästä saamelaisten maille vielä siinä vaiheessa, kun hyvät kauppa- ja verotussuhteet saamelaisten kanssa olivat hallitsijoille tärkeämpiä kuin maatalouspohjaisen asutuksen kautta hallinnan vahvistaminen (osatutkimus I). Lakomäki ym. (2020) ovat lisäksi huomioineet kuinka käsite *Sábmie* esiintyy jo 1600-luvulla laaditussa kartassa osoittamassa ylijarajasta aluetta valtioiden pohjoisosissa, mikä rikkoo käsitystä, että idea *Sápmista* yhtenäisenä maantieteellisenä alueena olisi kehitetty vasta saamelaisliikkeessä. Saamelaisilla on ollut ja on edelleen omia tapoja osoittaa kuulumista sekä jäsentää ja kategorisoida alueita ja eri saamelaisryhmiä. Saamen kielet ovat tietysti yksi keskeisimmistä tavoista, mutta osa-

julkaisussa I ehdotamme saamelaisten pukeutumisperinteen ja laajemmin *duodjin* tulkitsemissa tapana jäsentää ja rakentaa kuulumista alueelle tai alueille, sillä puvuista on luettavissa myös sukujen asutushistoriaa.

Pohjoisten luonnonvarojen takia kansallisvaltioille on ollut edullista määrittää, merkitä ja luetteloida pohjoinen uudelleen ja toiseuttaa saamelaisia heidän omalta kotiseudultaan (Svalastog 2015). Raporteilla, tutkimuksilla ja tilastoilla onkin ollut keskeinen rooli siinä, miten valtiot ovat hallinneet saamelaisia (Pyykkönen 2015). Tilastollisten tietojen keruu saamelaisten asuttamilta alueilta, muun muassa omistukseen, verotukseen tai tilojen perustamiseen liittyen, on liittynyt hallitsijoiden pyrkimyksiin tiukentaa hallintaansa alueella. Saamelaisalueelle tullessaan nämä kirjurit, kuten kirkonmiehet ja tutkijat, ovat kuitenkin olleet riippuvaisia saamelaisten paikallistuntemuksesta ja hallinnoimista kuljetuksista, tarjoamasta ruuasta, lämmöstä ja vaatetuksesta – erityisesti talvella (osatutkimus II). Tässä on yhtymäkohtia siihen, miten Alfred (1995, 180) kuvaa alkuperäiskansojen kansallisen itsetietoisuuden kehityksen vaiheita sekä sitä, miten ennen assimiloivaa vaihetta uudisasukkaat ja niiden hallinto olivat haavoittuvia ja riippuvaisia suhteista paikallisiin, joten heidän oli edullista mukautua jossain määrin alkuperäiskansojen tapoihin. Saamelaisten kytkeminen osaksi hallinnollisia käytäntöjä edellytti niiden jonkinasteista sopeuttamista saamelaisten elämänrytmiin ja kielellisiin vaatimuksiin sekä yhteistyötä näiltä osin (osatutkimus II).

Saamelaisten liikkuva elämäntapa ei myöskään sopinut hallitsijoiden ja kirjureiden käsitykseen siitä, miten maahan muodostuu omistusoikeus, jonka on nähty tapahtuvaksi ainoastaan tilan perustamisen kautta. Ainoastaan pysyvän asutuksen on katsottu olevan osoitus sivistyneestä kansasta, jolla voi olla myös oikeuksia asuttamaansa alueeseen. Valtiokansallisen historiankirjoituksen tapa tulkita menneisyyttä talonpoikaisasutuksesta kertovien historiallisten lähteiden perusteella – samalla kun saamelaisten liikkuvasta elämäntavasta on jäänyt vähemmän merkintöjä niin maastoon kuin historiallisiin arkistoihinkin – voi vääristää tulkintoja saamelaisalueen asutushistoriasta ja saamelaisten suhteesta asuttamaansa maahan. Pysyvän asutuksen puuttuminen on tehnyt valtioiden kansallisten projektien näkökulmasta saamelaisten alueesta tyhjää aluetta (*terra nullius*), joka odottaa sen norjalaistamista, ruotsalaistamista, suomalaistamista tai venäläistämistä – tällöin saamelaiset on nähty ennemminkin päämäärättömästi vaeltavina ”jaloina villeinä” (ks. Lakomäki ym. 2020, 441). Tämä liittyy laajempaan tieteelliseen traditioon kirjoittaa historiaa ainoastaan paikallaan asuvien ihmisten näkökulmasta (Deleuze ja Guattari 1987; Malkki 2012; Susiluoto 2000). Koloniaaliset arkistot on koottu palvelemaan valtioiden tarvetta tarinallistaa omaa historiaansa alueella ja näin samalla legitimoida sitä.

Osatutkimuksessa II toimme esiin, kuinka historialliset arkistot eivät ole vapaita sukupuolittuneesta vallan käytöstä, sillä esimerkiksi kirjureiden tapaa havainnoida ja tehdä huomiota alueesta ja sen ihmisistä väritti heidän omassa yhteiskunnassaan ajalle tyyppillinen hierarkkinen ihmiskuva ja sen myötä käsitys kehittyneistä ja vä-

hemmän kehittyneistä ihmisistä ja kansoista. Tämä näkyy jo pelkästään siinä, miten kirjaajina toimineet miehet kiinnittivät huomiota pääsääntöisesti vain miesten toimintaan valtakunnassa vallitsevien käsitysten mukaisesti. Saamelaisnaisilla on omassa yhteiskunnassaan ollut vahvempi asema esimerkiksi omistusoikeuden suhteen kuin valtakunnan naisilla omassaan. Saamelaisnaisista on arkistoissa kuitenkin hyvin vähän merkintöjä, ja ne yleensä liittyvät johonkin poikkeukselliseen tilanteeseen, kuten rikokseen. Saamelaisten arki ja erityisesti saamelaisnaisten arki jää arkistoaineistoissa kokonaan näkymättömäksi. Historialliset arkistot kertovat oman aikansa kolonialistisista ja patriarkaalista valtarakenteista, mutta ne voivat edelleen tässä ajassa jatkaa kolonialististen ja patriarkaalisten valtarakenteiden pönkittämistä, jos niitä tulkitaan kriittittävästi ja tarkoituksenmukaisesti pyrkien kaventamaan saamelaisten itsemääräämistä (osatutkimus II). Eli jos niitä käytetään siihen tarkoitukseen, johon ne on myös koottu: valtion ehdottoman vallan vahvistamiseen.

Arkistoaineistojen sukupuolittuneisuus tulee ilmi myös siinä, kuinka saamelaisiin kohdistuvat uusidentifikaatiovaateet (ks. Mörkenstam ym. 2022) kiinnittyvät Suomessa pääasiassa miespuolisiin esi-isiin eli asiakirjoihin lappalaisiksi merkittyihin miehiin, jotka perustivat uudistilan vuosisatoja sitten (osatutkimus II). Kanadassa *cherokee*-kansaan kohdistuneet uusidentifikaatiovaateet kiinnittyvät taas naispuolisiin esiäiteihin (Sturm 2010, 109–113, ks. myös Valkonen ym. 2018). Tämä on seurausta Pohjoismaissa ja Kanadassa käytettyjen koloniaalisten arkistoaineistojen luonteen ja kirjaamisperiaatteiden eroista. Suomessa pitkään jatkuneen ”saamelaiskiistan” (ks. Lehtola 2015) kontekstissa Juha Joonan (2019) on esittänyt alkuperäiskansan käsitteelle poikkeuksellista tulkintaa. Hänen mukaansa alkuperäiskansa ei viittaisikaan kollektiivisesti johonkin kansaan vaan tulisi tarkastella yksilötasolla, kuka täyttää alkuperäiskansan määritelmän. Alkuperäiskansa muodostuisi Joonan (mt.) ehdotuksen mukaan yksilöistä, jotka polveutuvat historiallisiin asiakirjoihin 1600- ja 1700-luvuilla merkityistä ”lappalaisista”. Tämä tulkinta on tietysti kaukana niistä lähtökohdista, joita varten alkuperäiskansaoikeuksia on kehitetty erityisesti 1980-luvulta lähtien. Miksi oikeuksia olisi lähdetty kehittämään sellaisten yksilöiden näkökulmasta, jotka polveutuvat historiallisiin asiakirjoihin merkitystä henkilöstä – ilman, että heillä välttämättä on kulttuurista yhteyttä esivanhempaansa tai tässä päivässä läsnä olevaan alkuperäiskansaan? Alkuperäiskansaoikeuksien näkökulmasta, kansainvälisestikin vertailtuna, tällainen tulkinta on marginaalinen ja kontroversaali (ks. Heinämäki 2017) ja se jatkaa pyrkimystä marginalisoida saamelaisia kategorioiden ja käsitteiden avulla. Alkuperäiskansojen itsemääräämisoikeuden vahvistamisen tarkoituksena on purkaa laajempia epätasa-arvoistavia ja hierarkkiseen ihmiskuvaan perustavia valtarakenteita, joilla on oikeutettu valtioiden yksinomaista valtaa suhteessa nykyisiin alkuperäiskansoihin.

Saamelaisten vaade tulla tunnustetuksi kansana kietoutuu prosesseihin, joilla ulkopuoliset ovat pohtineet saamelaisuuden mahdollisuutta säilyä modernissa maailmassa. Toisaalta saamelaiset ovat ottaneet haltuun poliittisen diskurssin puhua yh-

den kansan nimissä. Saamelaisten järjestäytyminen moderniksi kansaksi ajoitetaan usein alkaneeksi vuonna 1917 järjestetystä ensimmäisestä valtioiden rajat ylittävästä saamelaiskokouksesta Trondheimista, mutta saaneen institutionaaliset raaminsa vasta 1950-luvulla Pohjoismaisen saamelaisneuvoston perustamisesta, ja päässeen kunnolla vauhtiin 1960–1970-luvuilla radikaalimman ja nuoremman saamelais-sukupolven myötä. Saamelaispolitiikan institutionalisoitumisen alkuvaiheessa kansaretoriikan tavoitteena oli vakuuttaa, etteivät saamelaiset ole este pohjoismaisten valtioiden kehitykselle vaan edistyksen eetoksen mukaisesti saamelaiset saavuttavat pohjoismaisten hyvinvointivaltioiden väestöilleen asettamat tavoitteet sivistyksestä, terveydestä ja tuottavuudesta samalla säilyttäen omat kulttuurinsa – ja tämän vuoksi myös saamelaisilla tulisi olla oikeus olemassa.

Osatutkimuksessa IV osoitan, kuinka Pohjoismaisen saamelaisneuvoston hallintoa kehitettiin sen perustamisesta lähtien saamelaisten ylimmäksi kansalliseksi ylijarjaiseksi edustuselimeksi, sen toimintaperiaatteet kun jäljittelivät valtiollisen instituution eli Pohjoismaisen neuvoston toimintatapoja. Aikaisemmassa tutkimuksessa on tuotu esiin, kuinka suuri rooli muilla kuin saamelaisilla oli ensimmäisen valtioiden rajat ylittävä modernin poliittisen instituution toiminnan alulle panijana (ks. Lehtola 2000). Saamenystävillä oli hyväntahtoinen pyrkimys pelastaa saamelaiset täydelliseltä assimilaatiolta, mutta samalla he moderoivat, minkälainen voi olla moderni kansa, miten kansa käyttäytyy, ja mikä on sopivaa toimintaa kansan nimissä. Tämä näkyy myös saamelaisen kansanvalistustyön holhoavissa asenteissa, joka oli yksi Pohjoismaisen saamelaisneuvoston keskeisistä toimintatavoista, ja sen toivottiin innostavan saamelaisia laajemmin ajamaan omia asioitaan kansansa nimissä.

Pohjoismaisen saamelaisneuvoston on kuitenkin kuvattu kiinnittyneen tiukemmin kansaretoriikkaan vasta sitten, kun saamelaisnuoria tuli mukaan neuvoston toimintaan 1970-luvulla ja toiminta muuttui saamelaisvetoiseksi. Tämä tapahtui ajallisesti samanaikaisesti globaalien alkuperäiskansaliikkeen viriämisen kanssa, jossa saamelaiset olivat myös mukana. Saamelaiset alkoivat harjoittaa alkuperäiskansapolitiikkaa alkuun sellaisen instituution kautta, joka oli kehitetty mukailemaan pohjoismaisten valtioiden käytäntöjä. Nuoret radikaalit toimijat tiedostivat organisaation omanlaisen toimintaperiaatteen; kun instituutio sanoo edustavansa kansaa, silloin sen tulee käyttäytyä kuin kansa (osatutkimus IV).

Saamelaisten kansansymboleiden valinnassa risteytyvät mielenkiintoisella tavalla molemmat poliittiset traditiot ja kansainväliset kehityskulut. Radikaalin ehdotuksen Saamen lipun valinnasta teki nuori saamelaisaktiivi Lars-Anders Baer vuoden 1978 saamelaiskonferenssissa. Kulttuuripoliittisessa ohjelmassa (1971) saamelaisten oli todettu olevan yksi kansa, mikä oli herättänyt pohdintoja siitä, kuinka kansaisuutta tulisi visualisoida (osatutkimus III). Kulttuuripoliittisen ohjelman laadinnassa oli ollut mukana samoja keskeisiä toimijoita, jotka olivat olleet Pohjoismaisen saamelaisneuvoston toiminnassa mukana alusta alkaen, eikä se sisällöltään poikennut neuvoston aikaisemmasta linjasta sen suhteen, missä merkityksessä saamelaisista

puhuttiin kansana. Ohjelmamuotoinen julistus sen sijaan oli uusi, tulevaisuuteen suuntava toiminnan muoto. Kulttuuripoliittinen ohjelma oli sisällöllisesti linjassa sen kanssa, kuinka kansoille kuuluvaa itsemääräämistä painotettiin uusissa laadituissa kansainvälisissä sopimuksissa (esim. KP-sopimus 1966).

Saamenystävien tapa puhua saamelaisista 1950-luvun saamelaiskonferensseissa mukaili keskusteluja, joita Kansainvälisessä työjärjestössä (ILO) käytiin tarpeesta modernisoida alkuperäiskansat (Tveiten 2020). Modernina kansanosana saamelaiset palvelisivat paremmin myös valtakuntien kehitystä. Ei ole varmuutta, missä määrin saamenystävät olivat tietoisia ILO:n piirissä käydyistä keskusteluista, mutta Andresen (2016) on esittänyt, että he olivat hyvin perehtyneitä siihen, millaista keskustelua mustien tulevaisuudesta käytiin Yhdysvalloissa. Tässä onkin nähtävillä yhtymäkohta siihen, miten saamelaiskysymys kehystetään nimenomaan ”saamelaisongelmaksi” (mt.).

Pohjoismaisten saamenystävien näkemys poikkesi kuitenkin sekä ILO:ssa että Yhdysvalloissa käydyistä keskusteluista, sillä he eivät nähneet tarvetta saamelaisten assimiloimiseksi kokonaan valtakuntiin vaan saamelaisilla toivottiin olevan mahdollisuus säilyä tulevaisuudessa, mikäli he järjestäytyvät moderniksi kansaksi ja modernisoivat elämäntapansa ja elinkeinonsa säilyttäen kuitenkin omaleimaisuutensa (Tveiten 2020). Ylipääntään idean siitä, että alkuperäiskansa voisi säilyttää omat kielet ja kulttuuriset tapansa olematta samalla valtion kehityksen hidasteena, voidaan katsoa tuona aikana olleen edistyksellinen verrattuna valtioiden täydellistä assimilaatiota edistävään politiikkaan. Sinänsä hyväntahtoisilla aikeilla oli myös kolonialistisia piirteitä, sillä valtakulttuurien tavat arvioitiin paremmiksi ja välttämättömiksi alkuperäiskansan säilymisen kannalta. Moderniuden ja edistyksen eetos kannustivat näin saamelaisten poliittista järjestäytymistä tiettyyn suuntaan, jossa tehtiin eroa primitiivisenä pidettyyn menneisyyteen. Esimerkiksi vaikka kansansymboleissa toistuu saamelaisen luomiskertomuksen tarina saamelaisista auringon lapsina, ne ovat ikään kuin varhaisemman luomiskertomuksien salonkikelpoisempia versioita, joista on siivottu pois viittaukset poronhoitoon tai laajemmin luontaislinkeinoihin ja eläinsuhteisiin. Tuona aikana oli tarve todistaa, että saamelaisuus on muutakin kuin luontoperustaista elämää.

Saamen lipun valintaa pidetään usein esimerkkinä saamelaisten järjestäytymisestä moderniksi kansaksi. Lippuhin liitettyjen yleismaailmallisten merkitysten vuoksi Saamen lipun tulkitaan kertovan poliittisesta pyrkimyksestä rakentaa yhtä ja yhdenmukaista Saamen kansaa. Virallisen Saamen lipun valinta rinnastetaan usein myös valtioiden kansakunnan rakentamiseen, vaikka saamelaisilla ei ole ollut pyrkimystä valtion muodostukseen. Jos saamelaisten poliittiseen historiaan kansan viitekehksessä halutaan etsiä vertailukohtaa, pohjoismaisten valtioiden sijaan enemmän yhtäläisyyksiä voisi löytyä postkoloniaalisten valtioiden prosesseista. Saamen lipun historian tarkastelu osoittaa, kuinka ei ollut vain yhtä ideaa ja ehdotusta Saamen lipuksi, ja kuinka ne kaikki tehtiin antikoloniaalisessa hengessä (osatutkimus III).

Osatutkimuksessa III tuon esiin, kuinka 1970-luvulla niin taiteelliset kuin institutionaaliset ehdotukset Saamen lipun valitsemiseksi sidottiin vahvemmin ajatukseen saamelaisten kohtaamasta kolonialistisesta sorrosta sekä tarpeesta vahvistaa saamelaisten itsetuntoa ja asemaa. Lippuun liitettiin myös alueellisia pyrkimyksiä, sillä muut pohjoismaiset erityisasemassa olevat alueet toimivat peilauspintana sille, mitä saamelaisten oli mahdollista tavoitella. Lipun ajateltiin myös edistävän saamelaisten mahdollisuutta saada jäsenyys Pohjoismaisessa neuvostossa, mikä itsessään olisi edellyttänyt myös saamelaisten alueellisen erityisaseman tunnustamista. Tämä olisi taas vaatinut saamelaisalueen tarkempaa määrittelyä, jonka rinnalle valtioiden näkökulmasta olisi tarvinnut enemmän pohjatietoa saamelaisten demografiasta. Näissä keskusteluissa nousi esiin myös tarve saamelaisen määrittämiselle.

Loppujen lopuksi, kun virallinen Saamen lippu viimein valittiin Åren saamelaiskonferenssissa vuonna 1986, alueelliset vaateet olivat laantuneet, ja saamelaisten itsemääräämistä oli ryhdytty kehittämään kansallisilla tasoilla jokaisessa kolmessa Pohjoismaassa erikseen (osatutkimus III). Virallisen lipun valinnalla tehtiin ero niin kutsuttuun alkulippuun, joka oli liehunut Altajoen patoamista vastustavissa mielenosoituksissa. Saamen lipun valintaprosessissa peilautuu se, kuinka radikaali saamelaisliike institutionalisoitui. Toisaalta lipun valinnan ympärillä käydään edelleen saamelaisyhteiskunnan sisäistä debattia ja tällä tavoin käsitellään saamelaisten poliittista historiaa. Saamen lippuun voi sisältyä toistensa kanssa ristiriidassa olevia tulkintoja, mikä on hyvin tyypillistä poliittisille symboleille. Lisäksi Saamen lippuun voidaan suhtautua saamelaisten keskuudessa hyvinkin eri tavoin riippuen myös siitä, mikä on kunkin saamelaisten asuttaman valtion valtiollisen lipun asema, ja millaisia perinteitä ja kokemuksia siihen liittyy.

Saamelaisten kansansymboleiden valinnassa on pyritty huomioimaan, mikä on tärkeää nimenomaan saamelaisille. Kansalliset raamit ovat voineet myös mahdollistaa esimerkiksi saamelaiseen varhaisempaan luomiskertomukseen liittyvien tarinoiden leviämistä ja siirtymistä myös nykyaikana (osatutkimus IV). Saamelaisten omien tapojen ja poliittisen ajattelun kanssa on kuitenkin kulkenut rinnan vaade tulla tunnistetuksi yhtenä, yhtenäisenä ja modernina kansana, minkä vuoksi saamelaisten moninaisuus on voitu sivuuttaa ainakin poliittisessa diskurssissa. Toisaalta kansansymbolien valinnoissa on haluttu varmistaa niiden tärkeys nimenomaan kaikille saamelaisryhmille, minkä takia keksittiin kokonaan uusia symboleita (kansanpäivä).

Pohjoismaisen saamelaisneuvoston tekemä kansatyö on osaltaan emansipoinut saamelaisia ja mahdollistanut saamelaisyhteiskunnan rakentumisen nykyisenkaltaiseksi. Vaikka kansatyössä on otettu vaikutteita transnationaaleista kansan esittämisen tavoista saamelaisten kansansymboleiden muodossa, niitä ei ole kuitenkaan sidottu pyrkimykseen saada yksinomaista päätöksentekovaltaa alueesta ja sen ihmisistä, eikä varsinaisesti tukemaan sellaista institutionaalista kehitystä, jossa saamelaisilla olisi yksi yhteinen ylin päätöksentekoeelin.

Saamelaisten aseman ja itsehallinnon kehittyessä jokaisessa kolmessa Pohjoismaassa erikseen samalla kun kollektiivisesti edistetyn saamelaispolitiikan huomio alkoi keskittyä enemmän globaaliin alkuperäiskansaliikkeeseen, taka-alalle jäivät vaateet Saamelaisalueen erityisasemasta, joka aiemmin oli nähty oleelliseksi pohjoismaisesta näkökulmasta ja yhteistyöstä käsin. Saamelaispolitiikassa sitouduttiin kehittämään alkuperäiskansojen itsemääräämistä oikeudellisena periaattena, joka ei uhkaa valtioiden rajoja osana kansainvälistä alkuperäiskansojen liikettä. Georg Manuelin johtamana ensimmäinen maailmanlaajuinen alkuperäiskansaorganisaatio WCIP tukeutui ajatukseen alkuperäiskansojen itsemääräämisestä rauhanomaisena ja demokraattisena tapana muuttaa maailmaa (ks. Minde 2008) sen sijaan, että alkuperäiskansat olisivat lähteneet vaatimaan kansa/kunta-ajatteluun tiukasti linkittyvää maantieteellisen alueen yksinomaista hallintaa ja omistusta.

8. Johtopäätökset

Jokaisella alkuperäiskansalla on oma poliittinen historiansa sen suhteen, miten niiden yhteiskunta on rakentunut ja järjestynyt, sekä missä määrin ne ovat pystyneet säilyttämään omia sosiaalisia ja poliittisia traditioitaan valtioiden assimilaatiopaineessa. Saamelaisen asemoituminen Euroopan alkuperäiskansana on kytkenyt saamelaiset jo varhaisessa vaiheessa osaksi epätasa-arvoistavia valtasuhteita, joissa käsitys kansallisvaltiosta ja transnationaalista kansa/kunnasta on muodostunut. Saamelaiset ovat toimineet Euroopan sisällä toiseutena valtioiden kansallisille projekteille. Kolonialismin historiasta huolimatta saamelaiset ovat onnistuneet ylläpitämään kielellisiä ja kulttuurisia tapojaan sekä sosiaalisia ja poliittisia instituutioitaan.

Siinä missä jonkun muun alkuperäiskansan vaade tulla tunnustetuksi kansa/kuntana voi näyttäytyä nykyajassa poliittisesti radikaalilta, saamelaisen kohdalla se voi näyttäytyä jähmeältä, sillä saamelaisilla on pitkä historia poliittisten vaateiden esittämisestä yhtenä kansana ja niin ikään kansallisten representaatioiden käytöstä. Saamelaiset ovat voineet kokea myös vierautta siihen, miten saamelaiset on haluttu kansana esittää tai minkä materiaalistien ilmaisujen on toivottu edustavan saamelaisia kansana. Saamelaisessa kansatyössä on vastattu ulkopuolelta asetettuihin määreisiin, mitä kansa tarkoittaa ja miten kansaisuutta osoitetaan. Voidaan perustellusti kysyä, kuinka paljon ne ovat vaikuttaneet suuntaan, johon saamelaispolitiikka on alkanut kehittyä, ja missä määrin esimerkiksi valtiolliset toimijat ovat pystyneet vaikuttamaan institutionaalisten rakenteiden kehitykseen. Saamelaisen institutionaalisiin rakenteisiin suhteessa valtioon sisältyy myös sukupuolittunutta valtaa, jonka purkaminen vaatii historian tarkastelua kauemmas aina niihin vaiheisiin asti, jolloin saamelaisia on alettu kytkeä osaksi valtioita ja niiden intressejä määrittellä, luokitella ja hallita alueita omakseen.

Alkuperäiskansojen kansa/kuntaisuus kattaa niiden omat maailmankatsomukset ja poliittiset perinteet ja laajemman poliittisen historian liittyen siihen, miten alkuperäiskansat ovat tulleet kolonisoiduksi ja siihen, miten alkuperäiskansojen oikeuksia on kehitetty kansainvälisessä järjestelmässä yhteistyössä valtioiden kanssa. Tässä mielessä alkuperäiskansat ovat eri tavalla kuviteltuja kansoja, joilla on omia tapojaan ylläpitää suhteita maahan sekä tehdä rajanvetoja suhteessa meihin ja muihin. Alkuperäiskansojen kohdalla ei tulisi keskittyä pelkästään siihen, miten itsetietoisuus kansana on muodostunut ilman, että huomioidaan transnationaalisiin kansa/kunta-käsitykseen liittyvät valtasuhteet ja tarve niiden purkamiselle. Saamelaisen tarina kansana ei rajaudu pelkästään vaiheisiin, joissa saamelaispolitiikassa on alettu puhua kansan nimissä tai otettu käyttöön transnationaaleja tapoja representoida

kansaa. Saamelaisen kansan kertomus kietoutuu monisyisemmin osaksi valtasuh- teita, joissa kansallisvaltiot poliittisina entiteetteinä ja ylipäätään transnationaali käsitys kansa/kunnasta on rakentunut.

Saamen kielissä on ollut lainasanoita tulleita, kansaan rinnastuvia käsitteitä viimeistään 1600-luvulta lähtien ja käsitteiden etymologinen tausta on kansansuve- reenisuuden periaatteessa. Olisi mielenkiintoista tutkia tarkemmin, missä vaiheessa ja missä määrin esimerkiksi pohjoissaamenkielistä *álbmot*-käsitettä on alettu käyttää tulevaisuuteen suuntaavassa poliittisessä visioinnissa. Tässä tutkimuksessa minulla ei ole ollut mahdollisuutta tehdä tarkempaa käsitehistoriallista analyysia saamen- kielisistä kansaa kuvaavista käsitteistä. Sen sijaan olen kiinnittänyt huomiota siihen, millaisia sävyeroja erikielisiin kansan käsitteisiin voi liittyä, ja kuinka saamelaispo- liittiset lausumat ja julistukset voivat saada eri merkityksiä riippuen siitä, millä kie- lellä ne on esitetty, ja mitä käsitteitä niiden käänöksissä käytetään. Esimerkiksi *álbmot*-käsitteen rinnalla varsinkin poliittisen institutionalisoitumisen alkuvaiheessa käytettiin pohjoissaamenkielistä käsitettä *čearda* eli heimo, mitä voi tulkita käsittei- den tasapäistämisen näkökulmasta, eli pyrkimyksenä todistaa, että heimotkin ovat kansoja. Tai kyse voi olla siitä, ettei käsitteiden käyttöä pyritty yhdenmukaistamaan ja siinä mielessä kansan nimissä tehty politiikka ei ollut aina kovinkaan harkittua ja suunnitelmallista. Oleellista lienee ollut tarve korostaa saamelaisten erillisyyttä valtayhteiskunnista ja yhteistyön tärkeyttä jaettujen haasteiden edessä.

Saamen kansakerronnan historiakulttuurissa, jota olen ehdottanut tulkittavaksi saamelaisten uutena luomiskertomuksena, korostuu pyrkimys osoittaa saamelaisten olevan uudella tavalla järjestäytyneet moderni ja sivistynyt kansa sekä alkuperäis- kansa. Saamen kansakerronnan historiakulttuuri ei ole muodostunut vain saame- laisten itsensä toimesta vaan teoreettiset ja arkiset ymmärrykset kansa/kunnan merkityksestä ovat vaikuttaneet siihen, mitä kansallisessa kertomuksessa on koettu tarpeelliseksi korostaa. Länsikeskeisiä malleja mukailevan poliittisen järjestäytymi- sen myötä saamelaisille on ikään kuin tapahtunut metamorfoosi luonnonkansasta moderniksi kansaksi. Saamelaisten järjestäytyminen moderniksi kansaksi ei kuiten- kaan ole ollut niin systemaattista ja suunniteltua kuin historiallisten tapahtumien sitominen osaksi kansallista narratiivia antaa olettaa. Alkuperäiskansanäkökulmasta saamelainen kansakuntaisuus ei ole myöskään riippuvainen tietynlaisesta poliitti- sesta järjestäytymisestä tai toiminnasta – tai siitä, missä vaiheessa on alettu käyttää kansaan rinnastuvia käsitteitä. Sen sijaan kansakuntaisuus perustuu lähtökohtaisesti saamelaisten omaan ymmärrykseen itsestään erillisenä ryhmänä, jolla on kuulumuus saamelaisalueelle, ja joka haluaa rakentaa saamelaisia tulevaisuuksia.

Modernin poliittisen järjestäytymisen painottaminen saamen kansakerronnan historiakulttuurissa voi etäännyttää saamelaisia heidän omien yhteiskuntamuoto- jensa historiasta, kuten *siidajärjestelmästä* ja sen murenemisestä. Se voi estää näke- määstä yhteiskunnallisen järjestäytymisen muotoja muussa kuin länsikeskeisiä malleja mukailevassa poliittisessä toiminnassa. Alkuperäiskansadiskurssiin sijoittuminen on

tarjonnut kenties enemmän tilaa saamelaisten omista perinteistä lähtevälle poliittiselle toiminnalle ja ajattelulle. Koska alkuperäiskansoista kuitenkin puhutaan (valtio)kansojen käänteisenä projektiona ja usein kulttuurisesta näkökulmasta käsin korostaen erilaisuutta tai erityisyyttä, ongelmaksi voi muodostua, että saamelaisia ei ymmärretä tässä ajassa oleviksi poliittisiksi yhteisöiksi, järjestyneiksi yhteiskunniksi ja kansaksi, jolla on oikeus itsemääräämiseen. Myös alkuperäiskansatutkimus, joka painottaa omien tapojen ja perinteiden tärkeyttä alkuperäiskansojen kansakuntaisuudelle, voi viedä huomiota kulttuuriseen erilaisuuteen sen sijaan, että pohdittaisiin itsemääräämisen toteuttamista vahvemmin niistä lähtökohdista käsin, jota on jo saavutettu kansainvälisessä oikeudessa ja valtioiden kanssa neuvotteluissa.

Mitä saamen kansakerronnan historiakulttuurin rinnastamisella saamelaisten varhaisempaan luomiskertomukseen voi saavuttaa? Rinnastamisella on mahdollista kiinnittää huomiota siihen, että myös varhaisempi luomiskertomus on kuulunut järjestäytyneelle yhteiskunnalle. Saamelaisten oikeus itsemääräämiseen kansana ei perustu pelkästään vaiheisiin, kun kansaisuutta on osoitettu ja selitetty yleismaailmallisesti tunnistettavilla malleilla. Sen sijaan kansalliset representaatiot ovat tuoneet Saamen kansan kertomuksiin uuden ulottuvuuden. Saamelaisten kansallisiin representaatioihin, kansansymboleihin on sisällytetty elementtejä saamelaisten varhaisemmasta luomiskertomuksesta. Niinpä ne ovat haastaneet pohtimaan, mikä on näiden erilaisten kansan olemassaoloa selittävien kertomusten suhde toisiinsa. Alkuperäiskansojen luomiskertomukset ovat perinteisesti kertoneet, miten alkuperäiskansat ymmärtävät vastuunsa ja velvollisuutensa suhteessa muihin lajeihin ja ympäristöön. Saamelaisten luomiskertomuksessa korostuu ajatus porosta lahjana auringolta saamelaisille (ks. Magga 2024). Länsikeskeistä poliittista ajattelua mukaileva kertomus kansatietoisuuden kehityksestä kääntää katseensa ainoastaan ihmisiin poliittisina toimijoina ja kansaan itseensä ilman pohdintaa vastuista ja velvollisuuksista suhteessa muihin oleviin; ”Kukaan ei joikaa itseään vaan joku muu joikaa sinut”²⁰.

Saamelaisissa kansan kuvittelemisen tavoissa yhdistyvät mielenkiintoisella tavalla saamelaisten omat poliittiset perinteet ja poliittinen ajattelu sekä yhtenä kansana järjestäytymisen ja alkuperäiskansana toimimisen historia. Saamelainen kansa on rakentunut vuorovaikutuksessa kolonialististen sekä anti- ja dekoloniaalisten prosessien kanssa, ja sen voi ajatella olevan näin monikerroksista. Saamelaista poliittista ajattelua ei ole ollut helppo sovittaa mukailemaan transnationaalia kansa/kunnan käsitystä, mikä tulee esiin muun muassa johdannossa esittämiini esimerkkeihin kansanjoien valintaan liittyvistä keskusteluista ja käsitteellisistä ratkaisuista. Ristiriitaisuuksista huolimatta, saamelaisille on rakentunut omanlaisensa tapa olla ja toimia kansana, joka ei ole yksinomaan ulkopuolelta asetettujen määreiden sanelemaa.

20 Saara Alakorvan muistiinpanot Trondheimissa vuonna 2017 järjestetystä 21. saamelaiskonferenssistä

Tämä haastaa pyrkimyksiä määritellä, mitä kansa tai kansakunta tarkoittaa, sekä ajatusta, että kansa/kunta olisi joka puolella maailmaa samankaltainen, ja pyrkisi pääsääntöisesti mukailemaan valtiollista järjestäytymisestä ja olisi siihen kiinnittyvää tai sille alisteista. Sen sijaan saamelaiset kansan kuvittelemisen tavat haastavat hahmottamaan kansa/kuntaisuutta, joka ei mukaile valtioiden rajoja vaan ylittää ne tai sijoittuu niiden väliin. Saamelainen kansa-ajattelu ja laajemmin alkuperäiskansojen näkökulma laajentaa käsitystä kansoista ja kansakunnista sekä mahdollisuuksien mukaan vie sitä pois valtiollisesta ja alueellisesti tarkkaan rajatuista kehyksistä, joissa asetetaan ihmisten materiaalistien tarpeiden kasvu keskiöön kehityksen nimissä. Saamen kansan materiaaliset ilmentymät ohjaavat pohtimaan kansojen välisiä hierarkioita sekä suoran ja epäsuoran vallan käyttöä kansojen välillä.

Alkuperäiskansojen vaade dekolonisaatioon sekä itsemääräämisoikeuden tunnustamiseen ja toteutumiseen pyrkii lähtökohtaisesti muutokseen, jota edistetään yhteistyössä rauhanomaisesti valtioiden kanssa. Se on pyrkimys uudelleen jakaa valtaa (Kuokkanen 2019; Picq 2015) ilman, että alkuperäiskansojen itsemääräämisellä automaattisesti pyrittäisiin samanlaiseen valtapaan kuin esimerkiksi valtioilla on suhteessa sen alueeseen ja ihmisiin. Saamelaisella kansatyöllä on haluttu korostaa eri saamelaisryhmien välistä yhteistä poliittista toimijuutta ja haastaa valtioiden kolonialistista vallankäyttöä. Saamelainen kansatyö ei lähtökohtaisesti perustu samankaltaiseen rajojen vetoon sekä alueen määrittelyyn ja merkkäamiseen kuin valtioiden kansalliset projektit; se on luonteeltaan joustavampaa. Jos tarkastellaan, millaista institutionaalista todellisuutta saamelaisella kansatyöllä on tuotettu, voidaan havaita, että saamelainen kansatyö ei edellytä keskitettyä vallankäyttöä tai yhdenmukaistavaa politiikkaa, eikä se ole ylhäältä päin johdettua. Saamelaiset kansan kuvittelemisen tavat luovat omanlaistansa alueellista todellisuutta, erilaisissa verkostoissa ja suhteissa kudottua *Sápmia*, joka vaatii valtioita pohtimaan mahdollisuuksia vallan jakamiseen.

Tutkimukseni tavoitteiden mukaisesti olen purkanut saamen kansakerronnan historiakulttuuria ja laajemmin poliittista ajattelua, jolla on oikeutettu erityisesti kansallisvaltioiden valtaa ja marginalisoitu alkuperäiskansoja. Olen avannut erilaisia tapoja kuvitella saamelainen kansa ja kertoa sen olemassaolon perustasta eli tehnyt ymmärrettäväksi saamelaista poliittista ajattelua ja toimintaa yhden kansan kehyksessä. Saamelaisen kansa-ajattelun ja -työn lähestyminen materiaalistien ilmentymien kautta on ollut hedelmällistä, mutta se on suunnannut huomiota vahvemmin transnationaaleihin tapoihin representoida kansaa. Uskon, että toisenlaisilla valinnoilla olisi ollut mahdollista syventyä enemmän saamelaisten omiin tapoihin hahmottaa, asuttaa ja osoittaa kuulumista alueelle, sekä toisaalta tarkastella eri saamelaisryhmi- en välisiä valtasuhteita.

Koska saamelaisessa kansatyössä painottuu pohjoismainen yhteistyö, Venäjän saamelaisten poliittinen historia jää tässäkin tutkimuksessa vähemmälle huomiolle. Tulevaisuudessa tutkimuksessa olisikin syytä kiinnittää huomiota saamelaisten

ylirajaiseen historiaan myös idän suunnalla ja pohtia mahdollisuuksia yhteistyöhön, johon kaikilla saamelaisryhmillä olisi yhtäläiset mahdollisuudet osallistua. Myös saamelaiden eri tahtiin – ja suuntaan – kehittyvä itsemäärääminen kolmessa Pohjoismaassa vaatisi tarkastelua yhden Saamen kansan ja alkuperäiskansan näkökulmasta.

Vaikka olen tutkimuksen kysymyksenasetteluissa ja aineistovalinnoissa pyrkinyt huomioimaan saamelaiset rajattomana tai ylirajaisena kansana ja välttämään saamelaisen kansaisuuden tarkastelua jonkin valtiokansan viitekehyksessä, on selvää, että oma paikantumiseni Suomen saamelaisyhteisöön ja tutkimuksen kielet (suomi ja englanti) ovat vaikuttaneet tutkimuksessa tehtyihin valintoihin. Tarkasteluni painopiste on ollut myös selkeästi poliittisessa historiassa ja pyrkimyksessä laajentaa ymmärrystä saamelaisten tarpeesta tulla tunnustetuksi kansojen joukossa teorialähtöisesti. Toivon kuitenkin, että tutkimus tarjoaa saamelaisille ja alkuperäiskansoille laajemmin näkökulmia kansana ja alkuperäiskansana toimimiseen tulevaisuudessa omat poliittiset perinteet paremmin huomioiden, ja että se laajentaa valtayhteiskunnissa ymmärrystä alkuperäiskansojen itsemääräämisen vahvistamisen tarpeista ja dekoloniaalisten tulevaisuuksien rakentamisen tärkeydestä yhteistyössä alkuperäiskansojen kanssa. Historiallinen tarkastelu osoittaa, kuinka kansa/kuntaa kuvaavat käsitteet ovat rakentuneet ja olleet muutoksessa aikojen saatossa – kansojen kuvittelu eri tavalla ei siis ole mahdotonta myöskään tulevaisuudessa.

Katso.

Kaikki ympärilläsi on tarinaa.

Tuhansia tarinaimpulsseja, sinua lävistämässä, koettuja, elettyjä, sinuun manipuloituja, sinuun istutettuja, ehdotettuja, tulkinnan varaan jätettyjä, kaikki ympärilläsi, äärettömiin.

Ja niiden äärelle hakeudut, uppoudut, aivan itse, nyt ja nyt ja nyt.

Etsien tarinaa koko ajan.

Ja jos kukaan ei valmiina sinulle valmista sellaista tarjoa, valmistat itse.

Luet tarinaksi itse.

Ja niin se on.

Ja se syntyy siitä, että on nimet.

Nimetään.

Nimeämiselle on tarina. Nimeäminen on tarina.

Mistä tämä syntyi,

miksi se syntyi,

ja mihin se pystyi ja pystyy vielä nytkin kun siinä tarinaasi todistat.

Ja siinä se on.

Ja kun tiedetään, että se on se mikä se on, ja sen mikä se on potentiaali, alkaa se mikä se on tapahtua.

Kun kävi sitten näin.

Ja siihen liittyy tarina.

Ja siitä syntyi se.

Ja se johti siihen.

Ja näin meillä on kokonainen maailma, kokonaisia maailmoja.

Ja niihin syntytarina, joka nimeää sen, mistä se koostuu.

Miksi se koostuu.

Mikä se on.

Ja antaa sinulle ohjeen olla maailmassa.

Ohje joko tarinassa tai tarinana.

Selkeä, mutta ei lyhyempi ja ytimekkäämpi kuin tarina. Mitä sait luvan oppia ei ole lupa irrottaa tarinastaan, muodostaan, asiastaan jolla se on sinun korviesi väliin kuljetettu.

Koko kielen idea on tarinassa.

Että voimme sanoa ääneen sen, mitä on.

Missä on.

Ja mitä ei ole.

Mitä emme halua että on.

Voimme kutsua luokse.

Voimme ajaa ulos.

Aineetonta ainetta joka valuu suustamme hengityksen mukana,

ääniäallon verran painavampaa kuin henki,

virtaa käsiemme kautta paperille, näppäimistölle,

kiviluolan seiniin.

Aines jolla mielemme ymmärtää itseään sisältä ja sen ulkopuolelta.

Aines, joka kertyy mieliimme, jota voimme jakaa, pakottaa, varastaa ja kierrättää

toinen toisiltamme, toisillemme, äärettömiin.

Siksi rakastat tarinoita. Kaikkia tarinoita, kaikkien tarinoita.

Koska ymmärrät niitä.

Koska ymmärrät niistä.

Rakastat tarinoita jotka on jo kerrottu.

Rakastat tarinoita joita kerrotaan. Tullaan kertomaan.

Pauliina Feodoroff 2016

Ote CO2lonialNation-teatterikäsikirjoituksesta

Lähteet

Arkistolähteet

Saamelaisneuvoston arkisto

- Aikio, S. 1996. Samuli Aikion lähettämä telekopio Saamelaisneuvostolle
- Palojärvi, L. 2002. Laila Palojärven kirje Samuli Aikiolle.
- PSN 1974. Sámiin kulturpolitiikalaš prográm 'ma/ Saamelaisten kulttuuripoliittinen ohjelma, hyväksytty VII pohjoismaisessa saamelaiskonferenssissa Jällivaarassa 11.-14.8.1971.
- PSN 1987. Pohjoismaisen saamelaisneuvosto tiedote saamenlipusta ja sen tilaamisesta.
- PSN 1986. Åressa 13.-15.8.1986 järjestetyn 13.saamelaiskonferenssin pöytäkirja.
- PSN 1992. Helsingissä 15.-17. 1992 järjestetyn 15. saamelaiskonferenssin pöytäkirja

Henkilökohtainen tiedonanto

- Koponen, E. (2018). Kysymys koltan käsitteistä aalmi, meer ja narod. Henkilökohtainen sähköpostiviesti 13.6.2018.
- Sammallahti, P. 2018. Álbmot-käsité. Henkilökohtainen sähköpostiviesti 14.6.2018.

Oikeudelliset lähteet

Kansainväliset sopimukset

- Kansainvälinen työjärjestö. *Yleissopimus alkuperäis- ja heimokansoista* (ILO Convention No. 169 Concerning Indigenous and Tribal Peoples), hyväksytty 27.6.1989. Voimaan 5.9.1991.
- Yhdistyneet kansakunnat. *Julistus alkuperäiskansojen oikeuksista* (United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, UNDRIP), hyväksytty YK:n yleiskokouksessa 13.9.2007.
- Yhdistyneet kansakunnat. *Kansalaisyhteisö- ja poliittisia oikeuksia koskeva yleissopimus* (International Covenant on Civil and Political Rights, ICCPR), hyväksytty 1966. Voimaan 23.3.1976.
- Yhdistyneet kansakunnat. *Kansainvälinen yleissopimus rotusyrjinnän kaikinpuoliseksi poistamiseksi* (International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination, ICERD), 21.12.1965, YK:n yleiskokous, sopimus nro 2106 (XX). Voimaan 4.1.1969.
- Yhdistyneet kansakunnat. *Taloudellisia, sosiaalisia ja sivistyksellisiä oikeuksia koskeva kansainvälinen yleissopimus* (International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, ICESCR), hyväksytty 1966. Voimaan 3.1.1976.

Kansalliset lait

- Laki saamelaiskäräjistä 974/1995. Suomen säädöskokoelma. Annettu 17.7.1995.
- Laki saamelaisvaltuuskunnasta 974/1973 (kumottu). Suomen säädöskokoelma. Annettu 9.11.1973.
- Lag om Sametinget (1992:1433). Sverige. Antagen 17.12.1992.
- Lov om Sametinget og andre samiske rettsforhold 1987 nr. 56 (Sameloven). Norjan säädöskokoelma. Kunngjort 12.6.1987.
- Suomen perustuslaki 731/1999. Suomen säädöskokoelma. Annettu 11.6.1999.

Kirjallisuus

- Aarseth, B. 2022. Språkforsker Asbjørn Nesheim. *Store norske leksikon; Norsk biografisk leksikon*. Julkaistu 29.6.2022. Viitattu 8.10.2024. https://nbl.snl.no/Asbj%C3%B8rn_Nesheim
- Aikio, A. & Åhrén, M. 2014. A Reply to Calls for an Extension of the Definition of Sámi in Finland. *Arctic Review on Law and Politics*, Vol. 5, No. 1, 123–143.
- Aikio, Á. 2023. *Saamelainen museo? Tutkimus saamelaisen kulttuuriperinnön ontologisesta politiikasta*. Inari: Kustannus-Puntsi.
- Aikio, M. 1988. *Saamelaiset kielenvaihdon kierteessä: Kielisosiologinen tutkimus viiden saamelaiskylän kielenvaihdosta 1910–1980*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Aikio, S. 1984. Lapin sivistysseura 50 vuotta. Teoksessa J. Helander, M. Mykkänen, E. Nickul, T. Salo & L. Sammallahti (toim.), *Bálggis: Sámi čuvgehussearvi 1932–1982 / Polku: Lapin sivistysseura*. Helsinki: Lapin sivistysseura, 27–40.
- Aikio, S. 1992. *Olbmot ovdal min: Sámiid historjá 1700-logu rádjái*. Ohcejohka: Girjegiisá.
- Alakorva, S. 2021. Miksi pluralistinen jäsenyyden periaate ei sovellu saamelaiskäräjille. *Politiikasta.fi*. Julkaistu 19.02.2021. Viitattu 29.11.2024. <https://politiikasta.fi/miksi-pluralistinen-jasenyyden-periaate-ei-sovellu-saamelaiskarajille>
- Alakorva, S. 2022. Ten challenges faced by a Sámi researcher who studies her own community. Teoksessa L. Junka-Aikio, J. Nyssönen & V.-P. Lehtola (toim.), *Sámi Research in Transition*. Abingdon: Routledge.
- Alfred, T. 1995. *Heeding the Voices of Our Ancestors: Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism*. Toronto; New York; Lontoo: Oxford University Press.
- Alfred, T. 1999. *Peace, Power, Righteousness: An Indigenous Manifesto*. Don Mills: Oxford University Press.
- Alfred, T. 2005. *Wasáse: Indigenous Pathways of Action and Freedom*. Toronto: University of Toronto Press.
- Anaya, S. J. 1996. *Indigenous Peoples in International Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Andersen, C. 2014. *Métis: Race, Recognition, and the Struggle for Indigenous Peoplehood*. Vancouver: UBC Press.
- Andersen, C. 2015. Indigenous nationhood. Teoksessa S. N. Teves, A. Smith & M. Raheja (toim.), *Native Studies Keywords*. Arizona: The University of Arizona Press, 180–198.
- Anderson, B. 2007 [1983]. *Kuivitellut yhteisöt: Nationalismin alkuperän ja leviämisen tarkastelua*. Tampere: Vastapaino.
- Andresen, A. 2016. Vitenskapene og den nye samepolitikken (1945–1963). *Historisk Tidsskrift*, 3(95), 405–435.
- Anttonen, M. 1999. *Etnopolitiikkaa Ruijassa: Suomalaislähtöisen väestön identiteettien politisoituminen 1990-luvulla*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Appadurai, A. & Breckenridge, C. 1988. Why Public Culture? *Public Culture*, 1(1), 5–9.
- Asp, E. 1965. *Lappalaiset ja lappalaisuus: Sosiologinen tutkimus Suomen nyky-lappalaisista*. Turku: Turun yliopisto.
- Baker, J. 2005. For Whom Sovereignty Matters. Teoksessa J. Baker (toim.), *Sovereignty Matters: Locations of Contestation and Possibility in Indigenous Struggles for Self-Determination*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1–32.
- Barth, F. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Oslo: Norwegian University Press.
- Baycroft, T. 1998. *Nationalism in Europe 1789–1945*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beckman, L., Gover, K. & Mörkenstam, U. 2022. The Popular Sovereignty of Indigenous Peoples: A Challenge in Multi-People States. *Citizenship Studies*, 26(1), 1–20.

- Berg-Nordlie, M. 2017. *Fighting to Be Heard – in Russia and in Sápmi: Russian Sámi Representation in Russian and Pan-Sámi Politics 1992–2014*. Tromsø: UIT, The Arctic University of Norway.
- Bhabha, H. K. 1990a. Dissemination: Time, Narrative and Margins of the Modern Nation. Teoksessa H. K. Bhabha (toim.), *Nation and Narration*. Lontoo: Routledge, 291–322.
- Bhabha, H. K. 1990b. *Nation and Narration*. Lontoo: Routledge.
- Biddle, I. & Knights, V. 2007. *Music, National Identity and the Politics of Location: Between the Global and the Local*. Lontoo: Ashgate.
- Billig, M. 1995. *Banal Nationalism*. Lontoo: Sage.
- Bohlman, P. 2010. *Focus: Music, Nationalism, and the Making of the New Europe: Music, Nationalism, and the Making of the New Europe* (2.p.) New York: Routledge.
- Bjørklund, I. 2017. Landsmøtet i 1917 og samene i nord. *Heimen*, 54(2), 122–137.
- Bjørklund, I. 2000. *Sápmi – Becoming a Nation: The Emergence of a Sami National Community*. Tromsø: Tromsø Museum.
- Bjørklund, I. & Brantenberg, T. 1981. *Samisk Reindrift – Norske Inngrep: Om Altaelva, Reindrift og Samisk Kultur*. Tromsø: Universitetsforlaget.
- Bjørklund, I. & Gaski, H. 2014. *Mearrasámiid birra ja eará čállosat*. Kaarasjoki: ČálliidLágáduš ja SÁMIacademia.
- Breuilly, J. 1999. *Nationalism and the State* (2. p.). Chicago: University of Chicago Press.
- Brooks, L. 2018. Awikhigawôgan ta Pildowi Ôjmwôgan: Mapping a New History. *William and Mary Quarterly*, 259–294.
- Brubaker, R., Loveman, R. & Samtov P. 2004. Ethnicity as Cognition. *Theory and Society* 33, 31–64.
- Bystydzienski, J. M. 1992. *Women Transforming Politics: Worldwide Strategies for Empowerment*. Bloomington: Indiana University Press.
- Calhoun, C. 1997. *Nationalism*. Buckingham: Open University Press.
- Caplin, D. 2011. Wiphala, Relic or Re-invention? *Bolivian Express Magazine*. Julkaistu 1.11.2011. Viitattu 29.11.2024. <https://bolivianexpress.org/blog/posts/wiphala-relic-or-re-invention>
- Castells, M. 2000. *The Rise of the Network Society*. Volume I of *The Information Age: Economy, Society and Culture*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Césaire, A., & Pinkham, J. 2000. *Discourse on Colonialism*. New York: NYU Press.
- Chatterjee, P. 1986. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* New Jersey: Zed Books.
- Chatterjee, P. 1990. The Nationalist Resolution in the Women's Question. Teoksessa K. Sangari (toim.), *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*. New Brunswick: Rutgers University Press, 233–252.
- Chatterjee, P. 1991. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cobo, M. 1986. *Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations*. United Nations, Economic and Social Council, Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities.
- Cohen, A. 1985. *Symbolic Construction of Community*. Florence: Routledge.
- Cornell, S. 2000. 'That's the Story of Our Life'. Teoksessa P. Spickard & W. J. Burroughs (toim.), *Constructing Ethnic Identity*, 41–51. Philadelphia: Temple University Press.
- Cornell, S. 2015. Processes of Native Nationhood: The Indigenous Politics of Self-Government. *The International Indigenous Policy Journal*, 6(4), 1–27.
- Cornassel, J. 2003. Who is Indigenous? 'Peoplehood' and Ethnonationalist Approaches to Rearticulating Indigenous Identity. *Nationalism & Ethnic Politics*, 9(1), 75–100.

- Cornassel, J. & Woons, M. 2017. Indigenous perspectives. Teoksessa S. McGlinchey, R. Walters & C. Scheinpfug (toim.), *International Relations Theory*, 131–137.
- Coulthard, G. 2014. *Red Skin, White Mask: The Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis & Lontoo: University of Minnesota Press.
- Crossen, J. 2014. *Decolonization, Indigenous Internationalism, and the World Council of Indigenous Peoples*. Waterloo: University of Waterloo.
- Crossen, J. 2017. Another Wave of Anti-Colonialism: The Origins of Indigenous Internationalism. *Canadian Journal of History*, 52(3), 533–560.
- Dahlberg, S. & Mörkenstam, U. 2019. Social Identification, In-group Integration and Voter Turnout in Three Parliamentary Elections: An Analysis of the Swedish Sámi Electorate. *Electoral Studies*, 59, 99–108.
- Dhamoon, R. 2015. A Feminist Approach to Decolonizing Anti-Racism: Rethinking Transnationalism, Intersectionality, and Settler Colonialism. *Feral Feminisms*, 4, 21–37.
- Deloria, V. 1974. *Behind the Trail of Broken Treaties*. Austin: University of Texas Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kaufman, E. & Heller, K. J. 1998. *Deleuze & Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Eidheim, H. 1965. When ethnic identity is a social stigma. Teoksessa F. Barth (toim.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Bergen-Oslo: Universitetsforlaget; Lontoo: George Allen & Unwin.
- Eidheim, H. 1971. *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo-Bergen: Universitetsforlaget.
- Eidheim, H. 1985. Samenes rettsstilling – likeverd, velferd og rettferdighet. *Nytt Norsk Tidsskrift*, 2(2), 68–85. Oslo: Scandinavian University Press.
- Eidheim, H. 1997. Ethno-political Development among the Sami after World War II: The Invention of Selfhood. Teoksessa H. Gaski (toim.), *Sami Culture in a New Era: The Norwegian Experience*. Kaarasjoki: Davvi Girji OS, 29–61.
- Eikjok, J. 2007. Gender, Essentialism and Feminism in Samiland. Teoksessa J. Green (toim.), *Making Space for Indigenous Feminism*. Winnipeg: Fernwood Publishing, 108–123.
- Epple, A. 2012. The Global, the Transnational and the Subaltern: The Limits of History beyond the National Paradigm. Teoksessa A. Amelina (toim.), *Beyond Methodological Nationalism: Research Methodologies for Cross-Border Studies*. New York: Routledge, 155–175.
- Eriksen, T. H. 2007. Some questions about flags. Teoksessa T. H. Eriksen & R. Jenkins (toim.), *Flag, Nation and Symbolism in Europe and America*. Lontoo: Routledge, 1–13.
- Eriksen, T. H. & Jenkins, R. 2007. Preface. Teoksessa T. H. Eriksen & R. Jenkins (toim.), *Flag, Nation and Symbolism in Europe and America*. Lontoo: Routledge, xii-xiv.
- Eriksson, J. 1997. *Partition and Redemption: A Machiavellian Analysis of Sami and Basque Patriotism*. Uumaja: University Department of Political Science.
- Eriksson, J. 2002. The Construction of Sápmi: Towards a Transnational Polity? Teoksessa K. Karppi & J. Eriksson (toim.), *Conflict and Co-operation in the North*, 239–267. Uumaja: Norrlands Universitetsförslag.
- Falch, T., Selle, P. & Strømsnes, K. 2016. The Sámi: 25 Years of Indigenous Authority in Norway. *Ethnopolitics*, 15(1), 125–143.
- Fagan, K. 2005. Tawatatha: Wi. Aboriginal Nationalism in Taiaiake Alfred's Peace, Power, Righteousness: An Indigenous Manifesto. *American Indian quarterly*, 28(1), 11.
- Fanon, F. 2008 [1952]. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Fjellheim, S. 1999. *Samer i Rorostraktene*. Snåsa: Fjellheim.

- Fokstad, U. 2017. *Viisjõnæren og nasjonsbyggeren: Per Fokstads kamp for samisk språk og kultur*. Kaarasjoki: ČálliidLágáduš.
- Foster, R. J. 1995. Introduction: The Work of Nation Making. Teoksessa R. J. Foster (toim.), *Nation Making: Emergent Identities in Postcolonial Melanesia*, 1–27. Michigan: University of Michigan Press.
- Foxeus, N. 2019. The Buddha was a Devoted Nationalist: Buddhist Nationalism, Resentment, and Defending Buddhism in Myanmar. *Religion*, 49(4), 661–690.
- Furet, F. 1989. *Interpreting the French Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gaski, L. 2008. Sami Identity as a Discursive Formation: Essentialism and Ambivalence. Teoksessa H. Minde (toim.), *Indigenous Peoples, Self-determination, Knowledge, Indigeneity*. Delft: Eburon Delft, 219–236.
- Gaski, H., Fjellner, A., Kappfjell, L. & Weinstock, J. 2003. *Biejjiæn Baernie: Sámi Son of the Sun / Beaivvi Bárdni*. Kaarasjoki: Davvi Girji.
- Gaski, H. 2015. Journeying with the Son of the Sun. Teoksessa A. L. Svalastog & G. Fur (toim.), *Visions of Sápmi*. Kööpenhamina: Arthub Publisher, 149–166.
- Gellner, E. 1967. *Thought and Change*. Lontoo: Weidenfeld & Nicolson
- Gellner, E. 1992 [1983]. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Gerharz, E. 2012. Approaching Indigenous Activism from the Ground Up: Experiences from Bangladesh. Teoksessa A. Amelina (toim.), *Beyond Methodological Nationalism: Research Methodologies for Cross-border Studies*. New York: Routledge, 129–152.
- Gjessing, G. 1953. *Mennesket og kulturen*. Kööpenhamina: Gyldendal.
- Gjessing, G. 1964. *Samene – det norske raseproblem?* Oslo: Pax Forlag.
- Giddens, A. 1987. *The Nation-State and Violence (Vol. 2)*. Berkeley: University of California Press.
- Ginzburg, C. 1996. *Johtolankoja: Kirjoituksia mikrohistoriasta ja historiallisesta metodista*. Helsinki: Gaudeamus.
- Gorski, P. 2000. The Mosaic Moment: An earlier modernist critique of modernist theories of nationalism. *American Journal of Sociology*, 105(5), 1448–1468.
- Guha, R. 1982. *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society (Vol. 1)*. Oxford: Oxford University Press.
- Guibernau, M. 1997. *Nationalisms: The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century*. Cambridge: Polity Press.
- Guttorm, J. 2018. *Saamelaišten itsehallinto Suomessa – dynaaminen vai staattinen? Tutkimus perustuslaissa turvatun saamelaišten itsehallinnon kehitymisestä lainsäädännössä vuosina 1996–2015*. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Greenfeld, L. 1992. *Five Roads to Modernity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Haapala, P. 1998. Tarvitaanko kansallista historiaa? Tieteessä tapahtuu, 5/1998. Hall, S. 1999. *Identiteetti*. Tampere: Vastapaino.
- Hansen, L. I. 2011. Näkökulmia saamelaiseen historiankirjoitukseen. Teoksessa I. Seurujärvi-Kari, P. Halinen & R. Pulkkinen (toim.), *Saamentutkimus tänään. Tietolipas 234*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 177–207.
- Hauglid, O. A. 1986. Gjenreisning i et rikspolitisk perspektiv. Ottar: Gjenreisning eller nyreisning, 1(1986), 5–11.
- Heinämäki, L. ym. 2017. Saamelaišten Oikeuksien Toteutuminen: Kansainvälinen Oikeusvertaileva Tutkimus. Helsinki: Valtioneuvoston kanslia.
- Heikkilä, L., Kuokkanen, R., Lehtola, V.-P., Magga, P., Magga, S.-M., Näkkäläjärvi, J., Valkonen, S. & Virtanen, P. 2024. Saamelaisia koskevan tutkimuksen eettiset ohjeet Suomessa. Oulu: Oulun yliopisto.

- Helander, E. 1984. *Om trespråkighet: En undersökning av språkvalet hos samerna i Övre Soppero*. Uumaja: Almqvist & Wiksell.
- Helander, E. 1993. The Saami People: Demographics, Origin, Economy and Culture. Teoksessa *Majority-Minority Relations. The Case of the Sami in Scandinavia*, Report, Guovdageaidnu, Norway, 2–4 July 1993, 23–34.
- Helander, E. 1994. Saamelaisten asema valtioiden välisessä yhteistyössä. Teoksessa L. Heininen (toim.), *Inari–Svanvik–Nikel, Kalottiakatemia 1994, Arktisen keskuksen tiedotteita* 10. Rovaniemi: Arktinen keskus, 38–46.
- Helander, E. 1999. Land and Saami Traditional Rights. Teoksessa T. Svensson (toim.), *On Customary Law and the Saami Right Process in Norway*. Tromssa: Senter for samiske studier, 143–164.
- Helander, E. 2001. Samiska rättsuppfattningar i Tana. Teoksessa *Samiske sedvaner og rettsoppfattninger: Bakgrunnsmateriale for samerettsutvalget, NOU 2001:34*, 425–458.
- Helander, H. & Lehtola, V.-P. 2022. Trickster Blurring Expectations and Values of Sámi Community: Author Jovvna-Ánde Vest Reshaping Sámi *Muittašangirjjálašvuohhta* (Reminiscence Literature). Teoksessa S. Valkonen, Á. Aikio, S. Alakorva & S.-M. Magga (toim.), *The Sámi World*. Lontoo: Routledge, 72–85.
- Helander, E. & Kailo, K. 1999. Elämisen nomadinen kehä. Teoksessa E. Helander & K. Kailo (toim.), *Ei alkua ei loppua: Saamelaisten puheenvuoro*. Helsinki: Like, 213–238.
- Hirvasvuopio-Laiti, A. & Siivikko, N. 2019. Saamelaistsanssin synty ja Nils-Aslak Valkeapään *Joikuja*-albumi (1968). Teoksessa M. Leskelä-Kärki, M. Ahonen & N. Heikkilä (toim.), *Toivon ja raivon vuosi 1968*. Helsinki: Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 191–203.
- Hirvonen, V. 2003. *Mo sámáidabhttit skuulla? Sámi oahpabeaddjiid oainnut ja sámí skuulla ollašubttin: Reforpma 97 evalueren*. Kaarasjoki: ČállidLágádus.
- Hobbes, T. 2023 [1651]. *Leviathan – eli kirkollisen ja valtiollisen yhteiskunnan aines, muoto ja valta*. Tampere: Vastapaino.
- Hobsbawm, E. J. 1990. *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, E. J. & Ranger, T. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hosmer, B. & Nesper, L. 2013. *Tribal Worlds: Critical Studies in American Indian Nation Building*. New York: State University of New York Press.
- Hovland, A. 1996. *Modern urfolk: Samisk ungdom i bevegelse*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Huttunen, L. 2005. Etnisyys. Teoksessa A. Rastas, L. Huttunen & O. Löytty (toim.), *Suomalainen vieraskirja: Kuinka käsitellä monikulttuurisuutta*. Tampere: Vastapaino, 117–160.
- Häikiö, L. & Niemimaa, V. 2015. Valinnan paikat. Teoksessa M. Laine, J. Bamberg & P. Jokinen (toim.), *Tapaustutkimuksen taito*, 3. painos. Helsinki: Gaudeamus, 41–56.
- Hætta, J. K. K. 2013. ČSV – Sámi nationalisttaid dahje sámenašuvnna doaimmalaččaid muitun. *Sámi diedalaš áigečála*, 1(2013), 29–48.
- Høgmo, A. 1994. Social and Cultural Change in the Sámi World -Building the Sámi Nation. Teoksessa L. Heininen (toim.) *The Changing Circumpolar North*, Arktisen keskuksen julkaisuja 6. Rovaniemi: Arktinen keskus. 139–150
- Inglehart, R. & Welzel, C. 2005. *Modernization, Cultural Change, and Democracy: The Human Development Sequence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingold, T. 1976. *The Skolt Lapps Today*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Isaksson, P. 2001. *Kumma kuvajainen: Rasismi rotututkimuksessa, rotuteorioiden saamelaiset ja suomalainen fyysinen antropologia*. Inari: Kustannus-Puntsi.

- Iverson, D., Patton, P. & Sanders, W. 2007. Introduction. Teoksessa D. Iverson, P. Patton & W. Sanders (toim.), *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*. Cambridge: Cambridge University Press, 1–22.
- James, C. L. R. 1963 [1938]. *The Black Jacobins: Toussaint Louverture and the San Domingo Revolution*. New York: Vintage.
- Jenkins, R. 2008. *Social Identity* (3. p.). Lontoo: Routledge.
- Jensen, L. & Loftsdottir, K. 2021. *Exceptionalism*. Lontoo: Routledge.
- Jensletten, R. 1997. Reindrift, samevenner og samisk etnopolitikk i Norden 1945–74. Teoksessa *Stat, religion, etnisitet: Rapport fra Skibotn-konferansen 27.–29. mai 1996*. Tromssa: Sámi dutkamiid guovddáš.
- Jensletten, R. 2002. The Development of a Saami Élite in Norden. Teoksessa K. Karppi & J. Eriksson (toim.), *Conflict and Co-operation in the North*, 148–153. Uumaja: Norrlands Universitetsförlag i Umeå AB.
- Johansen, S. B. 2017. Elsa Laula Renberg: Sápmelaččaid ovdamanni. Kaarasjoki: ČálliidLágádus.
- Jokisalo, J. 2015. Edistuksen käsite, historianfilosofia ja länsimainen historiankirjoitus. Teoksessa K. Väyrynen & J. Pulkkinen (toim.), *Historianfilosofia: Klassiset ajattelijat antiikista nykyaikään*. Tampere: Vastapaino, 158–177.
- Josefsen, E. 2011. The Norwegian Sámi Parliament and Sámi Political Empowerment. Teoksessa G. Minnerup & P. Solberg (toim.), *First World, First Nations: Internal Colonialism and Indigenous Self-determination in Northern Europe and Australia*. Brighton: Sussex Academic Press, 31–44.
- Josefsen, E., Mörkenstam, U. & Saglie, J. 2015. Different Institutions within Similar States: The Norwegian and Swedish Sámediggis. *Ethnopolitics*, 14(1), 32–51.
- Joona, J. 2019. *Ikimustoinen oikeus: Tutkimus Lapin alkuperäisistä maa- ja vesioikeuksista*. Rovaniemi: University of Lapland, Arctic Centre.
- Junka-Aikio, L. 2016. Can the Sámi Speak Now? *Cultural Studies*, 30(2), 205–233.
- Junka-Aikio, L., Nyssönen, J. & Lehtola, V.-P. 2022. Sámi Research in Transition – Introduction. Teoksessa L. Junka-Aikio, J. Nyssönen & V.-P. Lehtola (toim.), *Sámi Research in Transition: Knowledge, Politics and Social Change*. Lontoo: Routledge, 1–16.
- Kant, I. 1787/2001. *Kritiikki puhtaasta järjestä*. Helsinki: Gaudeamus.
- Keating, M. 2001. *Plurinational Democracy: Stateless Nations in a Post-Sovereignty Era*. Oxford, Oxford University Press.
- Keskinen, S. 2019. Intra-Nordic Differences, Colonial/Racial Histories, and National Narratives: Rewriting Finnish History. *Scandinavian Studies*, Vol. 91, No.1–2, Nordic Colonialism (Spring/Summer 2019), 163–181.
- Keskitalo, A. I. 1994. Research as an inter-ethnic relation. Rovaniemi ; Guovdageaidnu: Arctic Centre, University of Lapland: Sámi instituhtta.
- Kotimaisten kielten keskus. n.d. Älgu-tietokanta. Verkkosivu. Viitattu 24.4.2025. https://kaino.kotus.fi/algu/index.php?t=sanue&lekseemi_id=24811&chakusana=%C3%A1lbmot&salue_id=9149.
- Kuokkanen, R. 2007. Saamelaiset ja kolonialismin vaikutukset nykypäivänä. Teoksessa J. Kuortti, M. Lehtonen & O. Löytty (toim.), *Kolonialismin jäljet: Keskustat, periferiat ja Suomi*. Helsinki: Gaudeamus, 145–155.
- Kuokkanen, R. 2009. *Boaris dego eana: Eamiálbmogiid diehtu, filosofijat ja dutkan*. Kaarasjoki: ČálliidLágádus.
- Kuokkanen, R. 2014. “Gean jiena mii gullat Sámedikkis? Sámi iešmearrideami guorahallan.” *Gába*, 1/2014.

- Kuokkanen, R. 2019. *Restructuring Relations: Indigenous Self-Determination, Governance, and Gender*. Oxford: Oxford University Press.
- Kuokkanen, R. 2021. Ellos Deatnu and Post-State Indigenous Feminist Sovereignty. Teoksessa B. Hokowhitu (toim.), *Routledge Handbook on Critical Indigenous Studies*. Lontoo: Routledge, 310–323.
- Kuokkanen, R. 2025. “It Doesn’t Rise to the Level of Crisis That Other Situations Would”: Indigenous Self-Determination and Gendered Violence in Alaska. *Politics & Gender*. 1–30.
- Kuokkanen, R. & Pieski, A. 2023. *Siiddaid Sápmi*. Kaarasjoki: DAT.
- Kuper, A. 2003. The Return of the Native. *Current Anthropology*, 44(3), 389–395.
- Koski, L. 2011. Kasvatuksen ihmiskäsitykset ja ihanteet. Teoksessa A. Heikkinen & P. Leino-Kaukiainen (toim.), *Välustus ja koulunpenkki: Kasvatus ja koulutus Suomessa 1860-luvulta 1960-luvulle*. Hämeenlinna: Kariston Kirjapaino Oy, 37–55.
- Labba, K. 2022. The Characteristics and Legal Status of Sámi Legal Tradition and Law. Teoksessa S. Valkonen, Á. Aikio, S. Alakorva & S. Magga (toim.), *The Sámi World*. New York: Routledge, 494–506.
- Lakomäki, S., Aalto, S., & Kylli, R. (2020). Näkymättömissä ja kuulumattomissa? Saamelaiset ja koloniaaliset arkistot. *Historiallinen Aikakauskirja*, 118(4), 438–450. Saatavilla: <https://journalfi/haik/article/view/140756>.
- Lantto, P. (2000). *Tiden börjar på nytt: En analys av samernas etnopolitiska mobilisering i Sverige 1900–1950*. Uumaja: Kulturgräns Norr.
- Lantto, P. (2010). Borders, Citizenship and Change: The Case of the Sami people, 1751–2008. *Citizenship Studies*, 14(5), 543–556.
- Lantto, P., & Mörkenstam, U. (2008). Sami Rights and Sami Challenges: The Modernization Process and the Swedish Sami Movement, 1886–2006. *Scandinavian Journal of History*, 33(1), 26–51.
- Larsen, A. 1950. *Mearrasámiid birra*. Tromssa: Tromsø museum
- Laula, E. 1804/2017. *Eallit vai jápmi?: Duohtavuodasámi sámi diliid birra = Inför lif eller död? : Sanningsord i de lappiska förhållandena (Begränsat opplag på samisk og svensk.)*. Jokkmokk: Bágo éalliid siebrie.
- Lawrence, P. 2005. *Nationalism, history and theory*. Edinburgh: Pearson Education limited.
- Lawrence, R. & Mörkenstam, U. 2016. Indigenous Self-determination through a Government Agency? The Impossible Task of the Swedish Sámediggi. *International journal on minority and group rights*, 23(1), 105-127.
- Lehtola, V.-P. 1995. Saamelainen kirjallisuus rajoilla. – Marginaali ja kirjallisuus. Ääniä suomalaisen kirjallisuuden reunoilta. Helsinki: SKS.
- Lehtola, V.-P. 1997a. *Saamelaiset: Historia, Yhteiskunta, Taide*. Inari: Kustannus-Puntsi.
- Lehtola, V.-P. 1997b. *Rajamaan identiteetti: Lappilaisuuden rakentuminen 1920- ja 1930-luvun kirjallisuudessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lehtola, V.-P. 2000. *Nickul, rauhan mies, rauhan kansa*. Inari: Kustannus-Puntsi.
- Lehtola, V.-P. 2000b. Kansain välit – Monikulttuurisuus ja saamelaishistoria. Teoksessa Seurujärvi-Kari, I. *Beaivvi Mánát, Saamelaisten juuret ja nykyaika. Tietolipas 164*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 185–196.
- Lehtola, V.-P. 2002. Towards a united Sápmi. Teoksessa J. Pennanen & K. Näkkäläjärvi. *Siiddastalan, From Lapp Communities to Modern Sámi Life*. Inari: Siida Sámi Museum, 201–205.
- Lehtola, V.-P. 2005a. Research and Activism in Sami politics: The Ideas and Achievements of Karl Nickul towards Securing Governance for the Sámi, *Acta Borealia* 22, no. 2: 154, 153–169.
- Lehtola, V.-P. 2005b, Saamelaiset itse tutkimuksensa tekijöiksi. Virkaanastujaispuhe. – Kaltio 5 2005.

- Lehtola, V.-P. 2012a. *Saamelaiset suomalaiset. Kohtaamisia 1896–1953*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden seura.
- Lehtola, V.-P. 2012b. Johan Turi – sámiid iežaset etnográfá? – Sámi dieđalaš áigečála 1-2011 ja 2-2012.
- Lehtola, V.-P. 2015a. *Saamelaiset: Historia, Yhteiskunta, Taide*. (2, päivitetty laitos). Inari: Kustannus-Puntsi.
- Lehtola, V.-P. 2015b. *Saamelaiskiista: Sortaako Suomi alkuperäiskansaansa?* Helsinki: Into.
- Lehtola, V.-P. 2015c. Sámi Histories, Colonialism, and Finland. *Arctic Anthropology*, Vol. 52, No. 2, pp. 22–36.
- Lehtola, V.-P. & Länsman, A.-S. 2012. Saamelaisliikkeen perintö ja institutionalisoitunut saamelaisuus. Teoksessa V.-P. Lehtola, U. Piela & H. Snellman *Saamenmaa. Kulttuuritieteellisiä näkökulmia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 13–35.
- Lehtola, V.-P. & Rantala, L. 2011. En samisk stat? *Arctic Review on Law and Politics* 1, vol. 2, 110–116.
- Lehtola, Veli-Pekka 2017: Vanishing Lapps, Progress in Action. The Sámi: Some Aspects of Nordic Research. *Arctic and North* 2 (toim. J. Nyssönen), 83-102.
- Lehtola, V.-P. 2022a. *Entiset elävät meissä: Saamelaisten historiat ja Suomi*. Helsinki: Gaudeamus.
- Lehtola, V.-P. 2022b. Driving around with Aunt Máret. Historical Consciousness of the Sámi in Transition. Teoksessa S. Valkonen, Á. Aikio, S. Alakorva & S. Magga (toim.), *The Sámi World*. New York: Routledge, 479–493.
- Lie, J. 2004. *Modern Peoplehood: On Race, Racism, Nationalism, Ethnicity, and Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Lightfoot, S. 2016. *Global Indigenous Politics: A Subtle Revolution*. New York: Routledge.
- Lightfoot, S. R. 2020. The Pessimism Traps of Indigenous Resurgence. Teoksessa T. Stevens & N. Michelsen (toim.), *Pessimism in International Relations* (Palgrave Studies in International Relations). Lontoo: Palgrave Macmillan, 155–171.
- Liikanen, I. 2003. Kansa. Teoksessa M. Hyvärinen (toim.), *Käsitteet liikkeessä: Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria*. Tampere: Vastapaino, 257–307.
- Locke, J. 1963 [1698]. *Two Treatises of Government*. New York: New American Library.
- Luoma-aho, M. 2002. *Europe as a Living Organism: Organicist Symbolism and Political Subjectivity in the New Europe*. Newcastle upon Tyne: University of Newcastle upon Tyne.
- Lyons, S. R. 2010. *X-Marks: Native Signatures of Assent*. Minneapolis ja Lontoo: University of Minnesota Press.
- Lyons, S. R. 2015. Nationalism. Teoksessa S. N. Teves, A. Smith & M. Raheja (toim.), *Native Studies Keywords*. Arizona: The University of Arizona Press, 168–179.
- Löfgren, O. 1993. Materializing the Nation in Sweden and America. *Ethnos*, 58(III–IV), 161–196.
- Länsman, A.-S. 2004. *Väärtisubteet Lapin matkailussa: Kulttuurianalyysi suomalaisten ja saamelaisten kohtaamisesta*. Inari: Kustannus-Puntsi.
- Magga, A.-M. 2024. *Siidan lait: Saamelaisen poronhoidon oikeusperiaatteet ja -teoria*. Tampere: Vastapaino.
- Magga, S.-M. 2018. *Saamelainen käsityö yhtenäisyyden rakentajana: Duodjin normit ja brändit*. Oulu: Oulun yliopisto.
- Magga, P. 2013. Mikä tekee kulttuuriympäristöstä saamelaisen? Teoksessa P. Magga & E. Ojanlatva (toim.), *Ealli biras – Elävä ympäristö, Saamelainen kulttuuriympäristöohjelma*. Inari: Saamelaismuseosäätiö.

- Magga, P. 2022. Defining the Sámi Cultural Environment: New Perspectives for Fieldwork. Teoksessa S. Valkonen, Á. Aikio, S. Alakorva & S. Magga (toim.), *The Sámi World*. New York: Routledge, 134–149.
- Magga, O. H. 1993. The Policy Towards the Sami People in Norway. Teoksessa *Majority-Minority Relations. The Case of the Sami in Scandinavia. Report, Guovdageaidnu, Norway, 2–4 July 1993*, 44–49.
- Magga, O. H. 2006. Samisk aktivist i 40 år [Sámi Activist for 40 Years]. *Samtiden*, 2, 72–82.
- Major, S. C. 2022. *Engaging Indigenous Political Theories: Colonial Histories, Decolonial Futures, and Indigenous Political Thought in British Columbia, Canada*. Viitattu 8.10.2024. Saatavilla: <https://escholarship.org/uc/item/3xj3v8dk>.
- Malkki, L. 2012. *Kulttuuri, paikka ja muuttoliike*. Tampere: Vastapaino.
- Marttila, A.-M. 2007. Nationalismi. Teoksessa A. Hirsiaho, J. Kantola & J. Valenius (toim.), *Toinen maailmanpolitiikka: 10 käsitettä feministiseen kansainvälisten suhteiden tutkimukseen*. Tampere: Vastapaino, 61–97.
- Manuel, G. & Posluns, M. 1972. *The Fourth World: An Indian Reality*. Ontario: Collier-Macmillan.
- Mattson, G. 2014. Nation-State Science: Lappology and Sweden's Ethnoracial Purity. *Comparative Studies in Society and History*, 56(2), 320–350.
- Maul, D. 2012. *Human Rights, Decolonization: The International Labour Organization, 1940–1970*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Maul, D. 2019. *International Labour Organization: 100 Years of Global Social Policy*. Geneva: De Gruyter Oldenbourg.
- Minde, H. 1996. The Making of an International Movement of Indigenous Peoples. *Scandinavian Journal of History*, 21(3), 221–246.
- Minde, H. 2000. Alkuperäiskansojen kansainväliset liikkeet: Historiallinen näkökulma. Teoksessa I. Seurujärvi-Kari (toim.), *Beaivvi Mánát: Saamelaisten juuret ja nykyaika, Tietolipas 164*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 227–236.
- Minde, H. 2003a. Urfolksoffensiv, folkerettsfokus og styringskrise: Kampen for en ny samepolitikk 1960–1990. Teoksessa B. Bjerkli & P. Selle (toim.), *Samer, makt og demokrati. Sametinget og den nye Samiske offentligheten*. Oslo: Gyldendal Akademisk, 87–123.
- Minde, H. 2003b. Assimilation of the Sami – Implementation and Consequences. *Acta Borealia*, 20(2), 121–146.
- Minde, H. 2008. The Destination and the Journey: Indigenous Peoples and the United Nations from the 1960s through 1985. Teoksessa H. Minde (toim.), *Indigenous Peoples, Self-Determination, Knowledge, Indigeneity*. Delft: Eburon Delft, 49–86.
- Monti, A. & Purokuru, P. 2018. *1968: Vallankumouksen vuosi*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Müller-Wille, L. 1974. *Lappen und Finnen in Utsjoki (Obcjobka), Finnland: Eine Studie zur Identität ethnischer Gruppen im Kulturkontakt mit 43 Tabellen und 28 Abbildungen*. Institut für Geographie und Länderkunde und der Geographischen Kommission für Westfalen.
- Mylonas, H. & Tudor, M. 2021. Nationalism: What We Know and What We Still Need to Know. *Annual Review of Political Science*, 24, 109–132.
- Myrdal, G. 1944. *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*. New York: Harper and Row Publishers.
- Mörkenstam, U. 1999. *Om 'Lapparnes Privilegier': Föreställningar om Samiskhet i Offentlig Svensk Samepolitik 1883–1997*. Stockholm: Stockholm Studies in Politics 67.

- Mörkenstam, U., Selle, P. & Valkonen, S. 2022. Who are 'We, the People'? A Comparative Analysis of the Right to Register in the Sámi Electoral Roll in Finland, Norway and Sweden. Teoksessa S. Valkonen, Á. Aikio, S. Alakorva & S. Magga (toim.), *The Sámi World*. New York: Routledge, 294–309.
- Märak, T. 2023. Sámi Anti National Day. Instagram 6.2.2023.
- Nair, K. 1975. *The Oppressed Women: Their Role in the National Movement in India*. Boston: G. K. Hall & Co.
- Nairn, T. 1997. *Faces of Nationalism: Janus Revisited*. Lontoo: Verso.
- Nielsen, K. & Vallejo, J. 2022. Music and Nationalism. World Music Textbook: Vol. 3, Article 1.
- Niezen, R. 2003. *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Nickul, K. 1970. *Saamelaiset kansana ja kansalaisina*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Nilsson, R. 2019. The Consequences of Swedish National Law on Sámi Self-Constitution – The Shift from a Relational Understanding of Who Is Sámi Toward a Rights-Based Understanding. *Ethnopolitics*, 19(3), 292–310.
- Nylander, E. 2023. *From repatriation to rematriation: Dismantling the attitudes and potentials behind the repatriation of Sámi heritage*. Oulu: Oulun yliopisto.
- Nykänen, T. 2022a. *Lapin ihminen: Identifikaatiot, ympäristöt ja yhteinen erityisyys*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Nykänen 2022b. The Áltá and Deatnu conflicts and the articulations of nature. Teoksessa S. Valkonen, Á. Aikio, S. Alakorva & S. Magga (toim.), *The Sámi World*. New York: Routledge, 397–412.
- Nykänen, T., Vinkka, B., & Lehtola, V.-P. 2023. Kansalaistottelemattomuutta ja taiteellista protestointia: Altan ja Tenon kiistat ja saamelaisen vastarinnan kehitys. Teoksessa T. Nykänen, J.-E. Kukko, & P. Koikkalainen (toim.), *Tottelematon kansa: poliittisen vastarinnan muuttuvat muodot*. Tampere: Vastapaino, 173–209.
- Nyysönen, J. 2007. 'Everybody recognized we were not white': *Sami Identity Politics in Finland 1945–1990*. Tromssa: Department of History, University of Tromsø
- Nyysönen, J. & Lehtola, V.-P. 2017: Introduction. From depictions of race to revitalizing a people: aspects of research on the Sámi in Finland and Norway. The Sámi: Some Aspects of Nordic Research. *Arctic and North* 2, 50–62.
- Näkkäljärvi-Länsman, A. 2024. Gullevašvuohta – luohi pohjoissaamenkielisen saamelaisyhteisön kulttuuriperintönä. *Etnomusikologian vuosikirja*, 36, 42–67.
- Näkkäljärvi, P. 2016. Näkökulma: Närkästyneet saamelaiset otsikoissa. Yle Näkökulma: Närkästyneet saamelaiset otsikoissa. Viitattu 24.4.2025. <https://yle.fi/a/3-8877876>
- Oksanen, A. 2020. The Rise of Indigenous (Pluri-)Nationalism: The Case of the Sámi People. *Sociology (Oxford)*, 54(6), 1141–1158.
- Olsen, K. 2010. *Identities, Ethnicities and Borderzones, Examples from Finnmark, Northern Norway*. Stamsund: Okrana Akademisk.
- Otnes, P. 1970. *Den samiske nasjon. Interesseorganisasjoner i samenes politiskehistorie*. Oslo: Pax Forlag.
- Paasi, A. 2002. Rajat ja identiteetti globalisoituvassa maailmassa. Teoksessa T. Syrjämaa. & J. Tun-turi (toim.), *Eletty ja muistettu tila*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 154–176.
- Paasi, A. 2017. Alueiden ja paikkojen historia ja identiteetti. Teoksessa R. Vanhatalo (toim.), *Kotiseutu 2017: Mitä kotiseutu merkitsee? 104. vuosikerta*. Helsinki: Kotiseutuliitto, 9–23.
- Paine, R. 1965. *Coast Lapp Society: A Study of Economic Development and Social Values*. Tromssa: Universitetsforlaget.

- Pakkasvirta, J & Saukkonen P. 2005a. Johdanto. Teoksessa J. Pakkasvirta & P. Saukkonen (toim.), *Nationalismit*. Helsinki: WSOY, 8–11.
- Pakkasvirta, J & Saukkonen P. 2005b. Nationalismi teoreettisen tutkimuksen kohteena. Teoksessa J. Pakkasvirta & P. Saukkonen (toim.), *Nationalismit*. Helsinki: WSOY, 14–45.
- Paltto, K. 1973. *Saamelaiset*. Helsinki: Tammi.
- Pasanen, A. 2015. *Kuávsui já peeivičuová. 'Sarastus ja päivänvalo'. Inarinsaamen kielen revitalisaatio*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Pedersen, S. 1996. Saami Rights: A Historical and Contemporary Outlook. A Nordic Saami Convention and the Lapp Codicil of 1751. Teoksessa I. Seurujärvi-Kari & U.-M. Kulonen (toim.), *Essays on Indigenous Identity and Rights*. Helsinki: Yliopistopaino, 66–86.
- Pedersen, P. & Høgmo, A. 2012. *Samiske revitaliserings- og moderniseringsprosesser i siste generasjon*. Kaarasjoki: ČálliidLágádus.
- Pelto, P. J. 1973. *The Snowmobile revolution: Technology and Social Change in the Arctic*. San Francisco: Cummings Pub. Co.
- Picq, M. 2015. 'Self-Determination as Anti-Extractivism: How Indigenous Resistance Challenges World Politics'. Teoksessa M. Woon (toim.), *Restoring Indigenous Self-Determination: Theoretical and Practical Approaches*. Bristol: E-International Relations.
- Pirak, A. 1937. *Jáhhttee saamee viessoom*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Pohjoismainen saamelaissopimus. 13. marraskuuta 2002 nimitetyn suomalais-norjalais-ruotsalais-saamelaisen asiantuntijaryhmän 27. lokakuuta 2005 luovuttama luonnos. Viitattu 24.4.2025. https://api.hankeikkuna.fi/asiakirjat/b9e74a8e-621c-4b16-bb4b-015c0262b60d/d2d2e5b0-fda8-4197-9230-3533d021e7ad/JULKAISU_20170822115848.pdf
- Povinelli, E. 2002. *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Lontoo: Duke University Press.
- Puuronen, V. 2022. Municipal politics in the Sámi homeland in Finland. Teoksessa S. Valkonen, Á. Aikio, S. Alakorva & S. Magga (toim.), *The Sámi World*. New York: Routledge, 348–363.
- Pyykkönen, M. 2015. Ethically Ethnic: The Ethno-Culturalization of the Moral Conduct of the Sámi and the Roma in the Governance in Finland between the 1850s and 1930s. *Journal of political power*, 8(1), 39–59.
- Pääkkönen, E. 2008. *Saamelainen etnisyys ja pohjoisten paikallisuus: Saamelaisten etninen mobilisaatio ja paikallisperustainen vastaliike*. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus.
- Rantala, L. 2004. Saamelaisneuvosto 50 vuotta, *Historiikki*. 18. Saamelaiskonferenssi, Honningsvåg, 7–9.10.2004.
- Rasmussen, T., Sara, I.-A. & Krøvel, R. 2022. The history of the hybrid Sámi media system. Teoksessa S. Valkonen, Á. Aikio, S. Alakorva & S.-M. Magga (toim.), *The Sámi World*. New York: Routledge, 415–429.
- Rastas, A., Koivunen, L. & Kallio, K. 2021 Vastuullinen museotyö – Marginaalien tunnistamisesta vähemmistöjen mukaan ottamiseen ja dekolonisointiprojekteihin. Teoksessa A. Rastas & L. Koivunen (toim.), *Marginaaleista museoihin*. Vastapaino, 21–56.
- Rautio-Helander, K. 2008. *Namat dan nammii. Sámi báikenamaid dáiruiduhttin Várjjaga guovllus Norgga uniovdnaáiggi loahpas*. Guovdageaidnu: Sámi instituhtta.
- Regnor, M. 1993. Dáruiduhttin. Teoksessa A. Solbakk (toim.) *Sápmelaččat*. Guovdageaidnu: Sámi instituhtta, 95–128
- Reiniharju, H. 2017. Alkuperäiskansat 1970-luvun Yle Sámi Radiossa, Radiotoimittaja Nils-Aslak Valkeapää alkuperäiskansatermien ja -historioiden välittäjänä. Teoksessa T. Valtonen & L. Valkeapää (toim.) *Minä soin – Mun čuojan. Kirjoituksia Nils-Aslak Valkeapään elämäntyöstä*. Rovaniemi: Lapland University Press, 97–115.

- Remy, J. 2004. Onko modernisaatio vai etnisyyden kansakuntien perusta. Teoksessa J. Pakkasvirta & P. Saukkonen (toim.), *Nationalismit*. Helsinki: WSOY, 48–69.
- Rodríguez-Piñero, L. 2005. *Indigenous peoples, postcolonialism, and international law: The ILO regime (1919-1989)*. Oxford: Oxford University Press.
- Rousseau, J. 1997 [1796]. *Yhteiskuntasopimuksesta, eli valtio-oikeuden johtavat aatteet*. Hämeenlinna: Karisto.
- Ruong, I. 1937. *Fjälllapparna i Jukkasjärvi socken*, Uppsala: Appelbergs Boktryckeriatebolag.
- Ruong, I. 1964. *Jåkkakaska sameby*. Särtryck ur Svenska Landsmål och Svenskt Folkliv.
- Ruong, I. 1982. *Samerna i Historien och Nutiden*. Stockholm: Bonnier Fakta.
- Ruuska, P. 2005. Nationalismi. Teoksessa Rastas, A., Huttunen, L. & Löytty, O. *Suomalainen vieraskirja: Kuinka käsitellä monikulttuurisuutta*. Tampere: Vastapaino, 190–227.
- Ryymin, T. 2005. The Rise and Development of Nationalism in Northern Norway. Teoksessa M. Lähteenmäki. & P. M. Pihlaja (toim.), *North Calotte, Perspectives on the history and cultures of northernmost Europe*. Inari: Kustannus-Puntsi 54–66.
- Saamelaisneuvosto. 2017. Elsa Laula Renberga riegádanbeaivi almmolaš leavgabeaivin. Verkkosivu. Viitattu 21.11.2023. <https://www.saamicouncil.net/news-archive/elsa-laula-renberga-rieg-danbeaivi-almola-leavgabeaivin>
- Saastamoinen, K. 2003. Johdatus poliittisiin käsitteisiin uuden ajan alun Ruotsissa. Teoksessa M. Hyvärinen (toim.), *Käsitteet liikkeessä: Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria*. Tampere: Vastapaino, 19–62.
- Said, E. 1978. *Orientalism*. Lontoo: Routledge.
- Sara, I. 1984. Muukalainen omalla maallaan. Teoksessa J. Helander, M. Mykkänen, E. Nickul, T. Salo & L. Sammallahti (toim.), *Bálggis: Sámi čuvgebussearvi 1932–1982 Polku: Lapin sivistysseura*. Helsinki: Lapin sivistysseura, 41–43.
- Schmitt, C. 1922/1997. *The Concept of the Political*. Chicago: University of Chicago Press.
- Selle, P., Semb, A. J. & Strømsnes, K. 2013. Citizenship Identity Among Norwegian Sami in Core Sami Areas. *Citizenship studies*, 17(6-7), 712–727.
- Selle, P. & Strømsnes, K. 2010. Sámi Citizenship: Marginalisation or Integration? *Acta borealia*, 27(1), 66–90.
- Selle, P. & Strømsnes, K. 2023. Indigenous People's Self-governing Bodies and the Role of Civil Society: The Case of the Norwegian Sámi. *Ethnopolitics*, 1–20.
- Seurujärvi-Kari, I. 1994. Saamelaiset alkuperäiskansojen yhteisössä. Teoksessa Kulonen, U-M., Pentikäinen J. & Seurujärvi-Kari, I. *Johdatus saamentutkimukseen, Tietolipas 131*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 171–189.
- Seurujärvi-Kari, I. 2012. *Ale jaskkot eatnigiella: Alkuperäiskansaliikkeen ja saamen kielen merkitys saamelaisten identiteetille*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Sharma, N. 2015. Postcolonial Sovereignty. Teoksessa S. N. Teves, A. Smith & M. Raheja (toim.), *Native Studies Keywords*. Arizona: The University of Arizona Press, 35–57.
- Sharma, N. & Wright C. 2008. Decolonizing Resistance: Challenging Colonial States. *Social Justice* 35, no 3. 120–138.
- Sheth, F. 2009. *Toward a Political Philosophy of Race*. Albany NY: State University of New York Press.
- Simonsen, K.-M. 2013. The Politics of Universalism. Strategic Uses of Human Rights Discourses in Early Modernity, *Journal of Aesthetics & Culture*, 5:1, 231–257.
- Simpson, A. 2014. *Mohawk Interruptus, Political Life Across the Borders of Settler States*. Durham: Duke University Press.
- Simpson, L. 2017. *As We Have Always Done. Radical Resurgence Project*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.

- Smith, A. D. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.
- Smith, A. D. 1991. *National identity*. Reno: University of Nevada Press.
- Smith, A. D. 2001. *Nationalism: Theory, Ideology, History*. Cambridge: Malden, MA: Polity Press; Blackwell.
- Smith, A. 2011. *American Indian Nationalism: A History*. University of Oklahoma Press.
- Smith, D. E. 2004. *From Gove to governance: Reshaping Indigenous governance in the Northern Territory (Discussion Paper 265/2004)*. Canberra: Centre for Aboriginal Economic Policy Research, Australian National University.
- Smith, L.T. 1999. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Lontoo, Zed Books.
- Skey, M. 2011. *National belonging and Everyday Life: The Significance of Nationhood in and uncertain World*. Basingstoge: Palgrave.
- Solbakk, A. 1993. Organisašuvnnat ja institušuvnnat. Teoksessa A. Solbakk (toim.), *Sápmelaččat*. Guovdageaidnu: Sámi instuhtta, Davvi girji o.s., 184–211
- Somby, K. 2025. Sámi Entering and Shaping a Globalised World. Nordic Indigenous Political, Activist and Intersectional Movements 1968–1990. Tromssa: Arctic University of Tromsø.
- Spitzer, A. J. & Selle, P. 2021. Is Nonterritorial Autonomy Wrong for Indigenous Rights? Examining the ‘Territorialisation’ of Sami Power in Norway. *International journal on minority and group rights*, 28(3), 544–567.
- Spivak, G. C. 1993. *Outside in the Teaching Machine*. Lontoo: Routledge.
- Stark, H. K. 2012. Marked by Fire: Anishinaabe Articulations of Nationhood in Treaty Making with the United States and Canada. *American Indian quarterly*, 36 (2), 119–149.
- Stokke K 1998 Sinhalese and Tamil Nationalism as Post-colonial Political Projects from ‘above’, 1948–1983. *Political Geography* 17(1): 83–113.
- Stordahl, V. 1993. Identity and Saminess: Expressing World View and Nation. Teoksessa *Majority-Minority relations. The case of the Sami in Scandinavia. Report, Guovdageaidnu, Norway, 2–4 July 1993*, 57–62.
- Stohrdahl, V. 1996. *Same in den modern verden. Endring og kontinuitet I et samisk lokalsamfunn*. Kaarasjoki: Davvi Girji.
- Stordahl, V. 1997. Sami Generations. Teoksessa H. Gaski (toim.), *Sami Culture in a New Era: The Norwegian Experience*. Kaarasjoki: Davvi Girji OS, 143–154.
- Stordahl, V. 2008. Nation Building Through Knowledge Building: Discourse of Sámi Higher Education and Research in Norway. Teoksessa H. Minde (toim.) *Indigenous Peoples, Self-determination, Knowledge, Indigeneity*. Delft: Eburon Delft, 249–265.
- Stoor, M. 1999. “Enköhän mie itte tiia parhaiten, kuka mie olen.” Suomea puhuvien saamelaisten ja nk. lappalaisten etninen identifikaatio. Teoksessa M. Tuominen, S. Tuulentie, V.-P. Lehtola & M. Autti (toim.), *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit: Osa 1, Outamaalta tunturiin*. Inari: Kustannus-Puntsi, 67–80.
- Sturm, C. 2010. *Becoming Indian: The Struggle over Cherokee Identity in the Twenty-first Century*. Santa Fe: School for Advanced Research Press.
- Susiluoto, P. 2000. Suomen ajan ihmismaantiedettä Petsamosta. Teoksessa V. Tanner (toim.), *Ihmismaantieteellisiä tutkimuksia Petsamon seudulta: 1, Kolttalappalaiset*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 9–31.
- Svalastog A. L. 2015. Mapping Sami Live and Culture. Teoksessa A. L. Svalastog & G. Fur (toim.), *Visions of Sapmi*. Kööpenhamina: Arthub Publisher, 17–46.
- Svensson, T. G. 1997. *The Sámi and their Land. The Sámi vs the Swedish Crown. A Study of the Legal Struggle for Improved Land Rights: The Taxed Mountain Case*. Oslo: Novus Forlag.

- Sztompka, P. 1993. *The Sociology of Social Change*. Cambridge: Blackwell.
- Tanhua, S. 2020. Kolttasaamelainen kyläkokousjärjestelmä muutosten keskellä. Ennen ja nyt, 20(1), 29–49.
- Tavory, I., and Timmermans, S. 2013. “A Pragmatist Approach to Causality in Ethnography.” *American Journal of Sociology* 119(3): 682–714.
- Tervaniemi, S. 2012. Saamelaisymbolit: Poliittikkatieteellinen tutkielma saamelaisista yhteisöllisyyden symboleista. Pro gradu -tutkielma. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Tervaniemi, S. 2013. Symbolista sodankäyntiä saamelaisuudesta. *Agon* 37–38, 14–18
- Tervaniemi, S. 2019. Korkein hallinto-oikeus saamelaisuuden määrittelijänä. *Politiikasta.fi* -verkkosivu. Julkaistu 17.9.2019. Viitattu 8.10.2024. <https://politiikasta.fi/korkein-hallinto-oikeus-saamelaisuuden-maarittelijana/>.
- Teves S. N., Smith, A. & Raheja, M. 2015. Nation. Teoksessa S. N. Teves. A. Smith & M. Raheja (toim.), *Native studies keywords*. Arizona: The University of Arizona Press, 157–167.
- Trivedi, L. 2003. Visually Mapping the “Nation”: Swadeshi Politics in Nationalist India, 1920–1930. *J. Asian Stud.* 62, 111–141
- Tsosie, R. 2006. “What Does It Mean to ‘Build a Nation’? Re-imagining Indigenous Political Identity in an Era of Self-Determination.” *Asian-Pacific Law & Policy Journal* 7 (1): 38–64.
- Tully, J. 1993. *An approach to political philosophy: Locke in contexts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tully, J. 1995. *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turi, J. 1979. *Kertomus saamelaisista*. Helsinki: WSOY.
- Tuulentie, S. 1997. *Kansallinen identiteetti ja saamelaiskysymys: Suomalaisuuden ja saamelaisuuden rakentuminen saamelaisten oikeuksia koskevista lakiehdotuksista käydyissä keskusteluissa 1980- ja 1990-luvuilla*. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Tuulentie, S. 2001. *Meidän väbemistämme: Valtaväestön retoriikat saamelaisten oikeuksista käydyissä keskusteluissa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tveiten, G. 2020. Fra husflidsmøte til internordisk samarbeid, Nordisk sameråd og urfolksspørsmål 1952–1959. Masteroppgave i historie. Oslo: Universitet i Oslo.
- Yuval-Davis, N. 1997. *Gender and Nation*. Lontoo: Sage.
- Valkeapää, N.-A. 1971. *Terveisiä Lapista*. Helsinki: Otava.
- Valkonen, J., & Ruuska, P. 2012. Nationspeak as a Tool in Nature Tourism Work. *European Journal of Cultural Studies*, 15(1), 105–120.
- Valkonen, S. 2009. *Poliittinen saamelaisuus*. Tampere: Vastapaino.
- Valkonen, S. 2019. Conceptual Governance on Defining Indigeneity – the Sámi Debate in Finland. Teoksessa T. H. Eriksen, S. Valkonen & J. Valkonen (toim.), *Knowing from the Indigenous North, Sámi approach to History, Politics and Belonging*. Lontoo: Routledge, 142–162.
- Valkonen, S. & Valkonen, J. 2016. Foreword. Teoksessa *Sámi society matters*. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus, 6–10.
- Valkonen, S. & Valkonen, J. 2017. The Non-State Sámi: Struggle for Indigenous Citizenship in the European North. Teoksessa C. Wiesner, A. Björk, H.-M. Kivistö & K. Mäkinen (toim.), *Shaping Citizenship, A Political Concept in Theory, Debate and Practice*. Lontoo: Routledge, 138–152.
- Valkonen, J., Valkonen, S., & Koivurova, T. 2017. Groupism and the Politics of Indigeneity: A Case Study on the Sámi Debate in Finland. *Ethnicities*, 17(4), 526–545.

- Valkonen, S., Koriranta, S. & Tervaniemi, S. 2018. Alkuperäiskansaan kuulumisen identiteetti-valintana? Uusidentifikaatiot ja -heimoutuminen cherokee- ja métis-kontekstissa. Teoksessa J. Valkonen (toim.), *Häiritsevää yhteiskuntatutkimus*. Rovaniemi. Lapland University Press, 143–168.
- Valtonen, P. 2005. Etnisyys ja kansakunta. Teoksessa J. Pakkasvirta & P. Saukkonen (toim.), *Nationalismit*. Helsinki: WSOY, 106–123.
- Vars, L. S. 2009. The Sámi people's right to self-determination. Tromssa: UIT– The Arctic University of Tromsø.
- Walby, S. 1992. *Theorizing patriarchy*. Hoboken: Blackwell Publishers.
- Wigdehl, A. H. 1972. *Nordisk Sameråd: En oversikt over det Nordisk-Samiske organisasjonsarbeidets historie*. Hovedoppgave i historie. Bergen: Universitetet i Bergen.
- Witgen, M. 2012. *An Infinity of Nations. How the Native New World Shaped Early North America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Wolfe, P. 1999. *Settler colonialism and the transformation of anthropology: The politics and poetics of an ethnographic event*. Lontoo: Cassell.
- Wolfe, Patrick. 2006. Settler Colonialism and the Elimination of the Native. *Journal of Genocide Research* 8, no. 4, 387–409.
- Zachariassen, K. 2012. *Samiske nasjonale strategar: Samepolitikk og nasjonsbygging 1900-1940: Isak Saba, Anders Larsen og Per Fokstad*. Kaarasjoki: ČálliidLágádus
- Zubrzycki, G. 2011. History and the National Sensorium: Making Sense of Polish Mythology. *Qualitative Sociology* 34(1), 21–57.
- Zubrzycki, G. 2017. *National matters: Materiality, culture, and nationalism*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Åhrén, I. 1993. Political development in Sapmi. Teoksessa *Majority-Minority relations. The case of the Sami in Scandinavia. Report, Guovdageaidnu, Norway, 2–4 July 1993*, 35–38.
- Åhrén, M. 2016. *Indigenous peoples' status in the international legal system*. Oxford: Oxford University Press.
- Össbo, Å. & Lantto, P. 2011. Colonial Tutelage and Industrial Colonialism: Reindeer husbandry and early 20th-century hydroelectric development in Sweden. *Scandinavian journal of history*, 36(3), 324–348.
- Özkirimli, U. 2000. *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*. Lontoo: Macmillan Press LTD.

Osatutkimus I

Saara Tervaniemi ja Päivi Magga (2019)

Belonging to Sápmi: Sámi Conceptions of home and home region.

Teoksessa Hylland Eriksen T., Valkonen S. & Valkonen J. (toim.) *Knowing from the Indigenous North*. Abingdon: Routledge. pp. 85– 90.

Artikkeli julkaistaan uudestaan väitöskirjassa osana artikkelin alkuperäisten tekijänoikeuksien haltijan ystävällisellä luvalla

6 Belonging to Sápmi – Sámi conceptions of home and home region

Saara Tervaniemi & Päivi Magga*

Introduction

In this chapter, we examine the ways in which the Sámi imagine and experience the idea of *Sápmi*, and the particular worldviews and values that are attached to Sámi conceptions of home and homeland. Sámi are Indigenous people attached to a region spanning four countries, from Central Norway and Central Sweden across Finnish Lapland to the Kola Peninsula in Russia. The Sámi call this region their homeland, *Sápmi*. The Sámi have special relation and history to this area and it differs from the ways European North is generally seen, experienced and presented. Without observing this special relation and history Sámi region may appear as a marginal and remote area, whereby it can be easily seen only through the natural resources which can benefit the states rather than the people of the home region, in particular the Sámi.

The concept of home region – being from a particular region or belonging to a particular region – entails observing the environment and landscape from within the local culture. Worldviews and values are conveyed through the language, whose concepts are culture-specific. The artist Nils-Aslak Valkeapää, a reindeer herding Sámi, described the Sámi way of life in his wide range of works. In one of his classic poems, he writes *mu ruoktu lea mu váimmus, ja dat johtá mu mield* ('my home is in my heart and it travels with me') (Valkeapää 1985). This reflects to the nomadic or seminomadic lifestyle in which 'home' does not refer merely to a building and its surroundings but to an area which people move around in and use (Magga 2015). The North Sámi word *báiki* means place but is often used as a synonym for the word for home, *ruoktu*. For example, Inari Sámi has only the word *báiki*, meaning both place and home. The home region is an inherent feature of the Sámi concept of home.

The chapter examines *Sápmi* as the Sámi's home region by analysing different ways in which the Sámi relate to the area, and the ways these relationships are expressed – in the context of material and immaterial culture. To analyse these special relations, we draw attention to phenomena strongly affecting the modern Sámi society: the history of *siida* system and its break down; the political processes through which *Sápmi* has become

institutionalised; the special characteristics of the Sámi cultural environment, and rich *duodji* (handicraft) tradition of the Sámi. Although we examine these phenomena using examples which are located or attached to the Sámi region in modern Finland, they contribute something essential about how the Sámi in general understand the notion of home and home region, and how it is related to idea of the *Sápmi*. If the history of the *Sápmi* is not understood as shared, discussion of the home region might end up confined to national contexts and we will fail to understand the impact of national borders on Sámi experiences of the home region.

Breakdown of the *siida* system – changes in the Sámi home region

The Sámi community has traditionally been organised into *siidas*. The North Sámi word *siida* refers to historical geographical areas and the Sámi communities that used them. A *siida* was divided into certain common areas as well as areas used in various ways by the extended or close family, the latter known as family lands. The boundaries were generally not marked in the terrain but the community knew who used each area and for what purpose. The geographical shape of *siidas* has changed over time, as the system has adapted to various transformation within Sámi societies and livelihoods. For instance when communities were based on hunting, *siidas* tended to be circular in shape. With increased specialisation in reindeer herding they turned into long strips of land that followed features in the terrain. This made it possible to use different pastures within an individual *siida*, in keeping with the annual cycle of the reindeer. In simplified terms, the reindeer herding Sámi went to the sea coast for the summer and came back inland to more sheltered terrain for the winter. The *siida* system also provided for flexibility when crises arose. (On the *siida* system, see e.g. Aikio 2000.)

The *siida*-based way of life did not mean that the Sámi had no contacts with people outside their own *siidas*. The nature and number of such contacts varied from one group of Sámi to another depending on where they lived and what livelihood they were engaged in. Although the histories of the Sámi vary in this respect and, for example, Lehtola (2012) has emphasised that the history of the Sámi should not be conceived as a single history, similarities can be observed in the histories of Sámi groups, with large-scale changes in particular affecting all groups of Sámi. Variation can be seen as regards the period of time over which and how quickly Sámi have been able to adjust to the changes.

The *siida* system began to break down gradually with the arrival of settlers and the closing of national borders between what are today known as Norway, Sweden, Finland and Russia. During the Middle Ages and early modern times, farmers were not allowed to settle in the Sámi region which was separated from other areas with the historical border of ‘Lapland.’ It was the states’ interest to protect the borders of the Sámi’s hunting grounds, because fur provided important export goods for Sweden. Not all the information

on the borders of Lapland and their exact location is available. The 1640 border of Lapland and its location on the Finnish side are well known. The significance of the border declined with the Lapland edicts, issued in 1673 and 1695, which permitted settlement north of the border, that is, in Sámi lands. In the areas where settlers lived alongside Sámi, the Sámi ended up in a subjugated position and the areas became finnicised. In the course of this process, the Sámi area moved increasingly farther northwards. The last border was defined in 1796 but it had no longer economic significance, as settlement already extended north of the border (Sammallahti 2013).

In 1751 the Treaty of Strömstad, concluded between Sweden and Denmark-Norway, fixed the border between the two countries. The treaty provided for free movement of the Sámi across the borders in a codicil (the Lapp Codicil), which set out special rights for the Sámi. The Codicil is considered evidence that the states recognised that the treaty covered the lands belonging to the Sámi (Lehtola 2002, 36–37; Nahkiaisojä 2006, 175–180). According to the treaty, in both states Sámi were to be treated like the state's own citizens regardless of which side of the border they officially lived on; this was to apply even in times of war. The Codicil also released Sámi from military service (Lehtola 2002, 36–37). It is clear that even before they had agreed definitively on the border between them, the states were aware that the border would not conform to the Sámi's perception of what their home region was and did not want the border to hamper Sámi in practising their livelihoods and moving from place to place.

The position of the Sámi changed radically in the 1800s. Sweden ceded Finland to Russia in the Peace of Hamina in 1809, and the *siidas* located along the border between Finland and Sweden were divided between two states. The Neiden common area between Norway and Russia was divided in 1826 and the Skolt Sámi were driven from Russia to Finland. Disagreements between Norway and Russia led to Russia closing its border with Norway in 1852. This action and the closing of the border with Sweden in 1889 brought an end to the free movement across borders for the Sámi that the Lapp Codicil had safeguarded since it was signed (Lehtola 2002, 36–37). This development precipitated a radical change in Sámi society, one with far-reaching repercussions. With the border closed, the reindeer herder Sámi could not continue with their way of life based on the yearly cycle of the reindeer as they were forced to choose which country they wished to be registered as citizens of. This resulted in forced migration and resettlement within the Sámi home region.

Where the Skolt Sámi were concerned, extensive changes were still on the way. Finland became independent in 1917, and its borders with Russia were confirmed in the Treaty of Tartu in 1920. Under the Treaty Finland received the Petsamo region from Russia and the Skolt Sámi *siida* (*Suõ'nn'jel*, *Suonikylä*) was split by the new border. The area where the Skolt Sámis lived became fragmented between the territories of three countries. The Petsamo area was ceded back to Soviet Union some twenty years later at the end of World War II in the Moscow Armistice in 1944. The Skolt Sámi left their

home areas and moved to locations inside the Finnish border. The Skolt Sámi in *Suõ'mn'jel* were resettled in part in the winter pasture lands of the Skolt Sámi in Näättämö and in the areas used by the Inari Sámi. This meant an irreversible change for the Skolt Sámi in their *siida*-based way of life.

World War II, and the Lapland War in particular, had irremediable impacts on Sámi culture. During the wars, the Sámi had to leave their home region. They were evacuated to southern Finland where they lived with Finnish families until they were able return home. The foreign cultural influences which they absorbed as evacuees came back with them; what they found was a region whose material culture had been destroyed when Lapland was burnt down by the receding German troops. In the course of reconstruction, the Sámi style of building also underwent changes. Utsjoki was the only region that was spared total destruction (Lehtola 2012, 370–387).

During the post-war period, the encroachment of state interests onto Sámi land for example through national legislation has caused the breakdown of the *siida* system. The regulation of land use and land-use planning in the Sámi home region is carried out by Finnish state agencies and municipalities based on rationalities, aims and geographical units that are entirely different from those of the Sámi *siida* system. This has reduced the significance of the knowledge the Sámi have of practices and beliefs relating to their traditional ways of using of the land, which was based on the annual cycle of nature-based livelihoods such as reindeer herding. In addition, Sámi culture has had to constantly adjust to new challenges brought by the modern era and new forms of living and of using the land – changes that have not necessarily taken place in Sámi's own terms. Nevertheless, Sámi society has succeeded at adapting and renewing its culture in the modern era without having to wholly forget its past. Sámi perceptions of the home region are still connected to the old *siida* system.

***Sápmi* as a political institution**

The break down of the *siida* system and concern for the home region have also activated the Sámi in a new way to organise politically. The Sámi have organised as a nation, which has resulted in the institutionalisation of the *Sápmi* to some extent. The political organisation of the Sámi as a nation and an Indigenous people during the latter part of the 20th century has had crucial impact on the ways in which the Sámi express their sense of belonging and collective attachment to the area understood as *Sápmi*. The modern political organisation of the Sámi can be understood, at least in part, as a continuum of the decay of the *siida* system and of the pressure for assimilation that threatened the existence of Sámi languages and cultures. Generally, Sámi 'national awakening' is traced back to the end of 1800s, when the first Sámi associations and press were established in Norway and Sweden. The new kind of political activism of the Sámi intensified in the 1960s and 1970s. In particular, the more than ten-year struggle to protect the waters in the Alta-Kautokeino area brought together Sámi artists and other influential

Sámi representing the future generations (Lehtola 2002). The establishment of Sámi institutions such as Sámi parliaments in Finland 1973, Norway 1989 and Sweden 1993 can be seen as part of the same process and an outcome of the Sámi political movement.

The Sámi movement has created the perception and visual portrayal of *Sápmi* as a single region. It has been said that *Sápmi* was only portrayed as a single region after national borders had already broken up the Sámi home region (Lehtola 2002; Valkonen 2009). The need to imagine a uniform Sámi homeland area was a direct consequence of the Sámi's need to defend their culture in relation to the majority society, to make themselves visible and to be acknowledged as a separate people. According to Valkonen (2009, 94), '*Sápmi* reflects the Sámi's own conception of the world and, when drawn on a map, brings out a fundamental fact for the existence of the Sámi as an Indigenous people – that states were established in the area inhabited by the Sámi people.' Thus, *Sápmi*, when depicted visually as a single area, also reminds us of the presence of colonial power in the area (op. cit.).

According to Paasi (2002), a people should have effective institutional and symbolic practices that impart meanings to, justify and reproduce the accounts of the past, present and future of the people and the areas where they have lived. In this same process an area may also become institutionalised when it is given a name has other symbols linked to it (Paasi 2017, 17). As the Sámi movement has started to highlight *Sápmi* as a single area, simultaneously using original names of the places in Sámi language, and demanded use of them in official contexts, the idea of *Sápmi* has become institutionalised also on several other fronts. For instance the Sámi as a nation have embraced the use of their own, shared national symbols: the Sámi flag; a national day, 6 February; and a national anthem, *Sámi soga lávlla*, the Song of the Sámi People. Indeed, Valkonen points out that every time the Sámi flag is hoisted on a flagpole, the Sámi people are defined as an entity in relation to other peoples. Here, the boundaries setting the people off from others are not only lines on a map or marked in the terrain; rather boundaries are created in other national representations as well, ones whose material foundation is nevertheless connected to a geographical area (Valkonen 2009, 87–94).

Yet, it should be pointed out the Sámi have been in to some extent inspired by European ways to produce and maintain nationhood. Compared to other peoples in Europe, the Sámi have been rather late in organising politically in the context of nationhood. Simultaneously, research of nationalism was already taking a more critical stance on the bases of nations' existence (see Pakkasvirta and Saukkonen 2005), especially after the horrors of the World War II, attention was turning to how a nation is produced and maintained politically. Accordingly, the political nature of nation building of the Sámi has been analysed in the research (see Valkonen 2009). Also presence of the states in the Sámi region has been seen as a result of a settler colonialism (Kuokkanen 2007). There has however been surprisingly little research which questions the legitimacy of states and their political presence in the

Sámi region even though the legitimacy of the states is also produced in political imagination (see Anderson (2006 [1983]) and by inventing traditions (see Hobsbawm and Ranger 1983). Compared to the Finns, the Sámi have not had an extensive written narrative of their efforts to build a nation, nor have they had a forum comparable to a Finnish educational system for cultivating their own history. This being the case, the peoplehood of the Sámi is not necessarily based on the idea that there must be a uniform culture nor on a need to explicitly demarcate a particular region solely as their own.

The way the lands are inhabited and used by the Sámi are presented on a map is essentially bound to the history of colonialism; the practice of mapping originated from the need of rulers to show that territories were theirs and to appropriate the resources in them. Thus, the Sámi's lands have primarily been mapped by people other than the Sámi. Experiences of colonialism elsewhere directed the gaze of rulers northward in a new way (Svalastog 2015).

The history of colonialism has also left its mark on how *Sápmi* has been depicted as a single, uniform area. Svalastog highlights problems associated with the first maps on which efforts were made, by the Sámi, to present *Sápmi* in its entirety. In her view 'the maps do not correlate with Sámi geography or actual Sámi past and present land use, but represent a mix of Sámi rights and Sámi usage [...] the maps of *Sápmi* appears as complicated and affected adversely by politics and a problematic theoretical heritage' (Svalastog 2015, 44). Here she is referring to outside attempts to conceive of and define the Sámi area in terms of language, livelihood or, for example, to consider it as 'no more than' part of the Arctic cultural sphere. These divisions may be present also in the Sámi's own depictions of *Sápmi*. For example, Svalastog points out how, when speaking of the Sámi areas in modern Sweden, representations of the Sámi area correlate many times with areas where reindeer herding was permitted throughout the year by state mandate. This being the case, areas used on a seasonal basis are many times left out from the Sámi presentations of the Sámi region in Sweden although they are important for reindeer herding, because this area has not been administratively as clearly defined by the state.

However in Sweden 19 municipalities are included in an administrative district within which the Sámi language holds a stronger status in terms of provision of services, such as kindergarden and elderly homes where Sámi languages are used. The administrative district does not include all the 51 *samebys*, or 'Sámi reindeer herding communities,' in their entirety. Also in Norway, municipalities may choose whether or not they want to be part of the Sámi-speaking administrative district, a status entitling them to financial support for Sámi-language services (Sammallahti 2013, 54).

Only in Finland the Sámi homeland is defined in administrative terms in law and it contains the municipalities of Enontekiö, Inari and Utsjoki, as well as the northern part of the municipality of Sodankylä, that is, the Lappi reindeer herding co-operative. In addition, a separate Skolt Sámi area has been demarcated within the Sámi homeland. The idea of establishing a Sámi homeland in Finland was put forward for the first time in 1952. The

proposal sought to ensure the Sámi people legal status in their home region, which would have safeguarded their position in the region at a time when the Finnish population was growing in the area. However, the Sámi homeland was not defined in Finland until 1973 when the mandate of a new representative body, the Sámi Delegation covered the region. At the time 90 per cent of the Sámi population lived in the homeland. When the Sámi Parliament was established in 1995, the legislation recognised the cultural autonomy of the Sámi in their homeland as it had been defined (Lehtola 2005; Valkonen 2017; see also Valkonen, this volume).

The different states in which the Sámi live have either different ways of defining the Sámi region or in which region rights concerning Sámi are implemented. This can blur notion of what ‘*Sápmi*’ means on any given occasion (Sammallahti 2013). Although *Sápmi* as a single transnational area has become institutionalised to some extent, the region does not figure among established ways of representing the world, which highlight national borders. What *Sápmi* means varies even among the Sámi themselves. Does it refer to the transnational *Sápmi* or perhaps the administratively defined Sámi area in the country where the particular Sámi lives? Sámi institutions have also not come together to define the exact boundaries of *Sápmi*, the result being that one can still find different ways of depicting *Sápmi* on maps.

Descriptions of the Sámi home region are often framed in the context of the nation-state, with the view of the region confined to the part falling within the borders of the country concerned. This orientation tends to overlook the fact that the history of the transnational *Sápmi* and the experiences related to it affect how the Sámi themselves perceive and feel about their home region and how they express their relationship to it.

Unseen cultural environment – unseen *Sápmi*?

The Sámi have a long history in the area where they live but very few traces of their culture can be seen today in the environment. The signs of their culture might have been so subtle that outsiders failed to see or understand them. The traditional use of land among the Sámi was not based on demarcated boundaries or on a need to build things in the areas one used. The building materials were local natural materials and thus decomposed quickly when they were no longer used. In many locations, permanent settlements were a late development and the use of logs in building is a comparatively recent tradition among the Sámi. The upshot of these practices is that others have seen the Sámi region as a wilderness, not a cultural environment (Magga 2013, 10–13; see also Mulk 1997; Schanche 2002).

The Sámi have traditionally lived in different places during different seasons. Reindeer herding Sámi migrated in keeping with the rotation of pastureland for their animals. The Fisher Sámi lived in different places in winter and summer. Up until World War II the Skolt Sámi had a custom whereby in winter they gathered together in a single winter village and in summer the families spread out to their respective hunting grounds. The dwellings used

in different seasons had slightly different purposes and, accordingly, the buildings, structures and yards around them developed distinctive shapes. The Sámi adopted permanent settlements relatively late and this occurred in different parts of the Sámi regions at different times and in a number of stages. All of this has influenced how ‘home’ and ‘home region’ are understood (Magga 2013; 2015).

One’s home region is a product of experiences that occur on the boundary between space and time. According to Riukulehto (2013), the interpretation one makes of a place is a landscape. A place is not merely a natural landscape or structures but the traditions and social relations associated with the location; these Riukulehto (2013, 24) calls the spiritual environment. This description comes close to the conception of a Sámi cultural environment, which includes not only the structures visible in the landscape but also, and crucially, the spiritual, unseen cultural environment. This relates to traditional knowledge, which tells how places and areas are used. Through this knowledge meanings are created that change the physical landscape into a cultural landscape, and the environment into a cultural environment (Magga 2013, 10–11).

The Sámi have a distinctive way of understanding what culture and nature are, and a cultural environment takes on a different character in Sámi perspective. An old dwelling site, spring, *sieidi* (sacred place) or boundary of a grazing area may go unnoticed by most people but their significance and value are apparent to Sámi by virtue of their traditional knowledge. What to others appears to be the wilderness may be a cultural environment to the Sámi regardless of whether one can see concrete signs of human activity in the terrain (Magga 2013, 10–13).

One crucial aspect of the Sámi conception of a cultural environment is the traditional knowledge associated with different areas and places. In fact, this is both knowledge and skill enabling people to function in their environment. Even to this day, it is knowledge that is transmitted orally and learned in the course of everyday work. These forms of transmission make it vulnerable when people’s way of life changes (Magga 2013, 10–13).

As the history of the Sámi has long been oral, based on traditional knowledge acquired and passed on orally, historical scholarship based on written sources is comparatively recent. This situation is in part due to the diversity of the Sámi languages and their relatively slow development into written languages. The fact that different Sámi languages have evolved in different regions tells us much about the long history of the Sámi in the areas they inhabit. The languages contain a great deal of information specific to the areas where they are spoken. The vocabulary of the Inari Sámi who lived on the shores of Lake Inari is very much a guide to the habitat and the livelihoods practised there. For example, studies have shown that the names of fish are by far the most common attributes used in place names (Mattus 2007, 67). This reflects the importance of fishing for the Inari Sámi culture; moreover, names also contain a great deal of information on ecosystems and how they are – or once were used. Feodoroff (2013, 231), describing the Skolt Sámi context, writes about the gender of water bodies and

the strict rules in each family on the use of waters. In her view, the rules can be seen as part of the customs intended to keep waters viable and to maintain good relationships between people and waters. Yet, such traditional knowledge associated with the character and status of a place has been overlooked and even repudiated by the scientific community and the authorities. This has led to traditional knowledge being deprecated and thus to its not being passed on as readily as it might have been (op. cit. 231).

The traditional knowledge of the Sámi has also been ignored in deciding on place names. Sámi place names have not been seen for a long time on maps, because maps were made in the majority language by non-Sámi. With the history of the Sámi nowhere to be seen on maps of the areas they live in, their homeland became an area named and defined by others (Rautio-Helander 2008). Mapmakers were not Sámi nor did they not understand Sámi language. They might invent entirely new Finnish names, translate place names directly into Finnish, or rework names to somehow reflect the Sámi pronunciation, completely changing the meaning in the process. Locals might continue to use their own place names but the official maps bore the names created by the cartographers, names the locals were unfamiliar with.

Oral knowledge is closely bound to places and regions and tells us – in the form of stories, place names and yoiks – about how those areas have been used and about the people who have used them. In the Sámi music tradition, ‘yoiks’ (*luohti, livde, leu'dd*) often mention places. Yoiks for particular people often mention the place or region where the person has lived or which he or she has used. A place can also have its own yoik, which is indicative of its importance (Magga 2015, 10–11). For example, the yoik tradition in the Lappi reindeer-herding co-operative was systematically recorded at the beginning of the 2000s, when it was in great danger of vanishing. The district lost together with some home villages 11.5 per cent of its pastures when one of the biggest artificial lakes in Western Europe, Lokka and Porttipahta, were built by the Finnish state in the end of 1960s and beginning of the 1970s. Aikio (2013) points out that as the land was inundated, Sámi culture was drowned and in the process yoiks ceased to be heard, so protecting nature is also about protecting culture. In a culture closely bound to nature, the land and the people live in a symbiosis, with changes in the environment having repercussions for how people cope through the changes impact livelihoods – but also for expressions of the culture overall.

As the policy of Finnicisation took hold, the Sámi underwent a radical language shift in which the transmission of the Sámi languages to new generations was significantly compromised, in some places even ceasing altogether (e.g. Aikio-Puoskari 2009). As recently as the 1960s, some 75 per cent of Sámi spoke Sámi as their native language; today only some 24 per cent report that Sámi is their native language (Sanila-Aikio 2016). The language shift was not voluntary; it was the result of Finnicisation.

It is said that one's native language is one's native land. In this light, one might ask whether the Sámi have lost part of their native land – their

homeland – as a result of the language shift, or what part of their homeland they have lost. For example, the vocabulary of Sámi culture, with its intimate connection to nature, has a wide variety of names for describing features of the landscape and snow (see e.g. Helander-Renvall 2016), as well as for kinship relationships. The shift from Sámi to Finnish does not merely impoverish the rich vocabulary the Sámi have developed for describing the environment; it can change the way they view their environment and their relationship to it.

***Gákti*: message bearer of home and home region**

Although the Sámi have no clear equivalent for the concept of home region and the issue of the home region is not discussed as much as it is example in the Finnish context, the Sámi's strong relation to the home region comes to the fore in other ways. It is present and is embodied, for example in *duodji* tradition. *Duodji* is a North Sámi word and in its broadest sense refers to the material culture of the Sámi in its entire scope, according to the narrowest interpretation it means a handicraft tradition (Guttorm 2007, 65–66; see also Harlin, this volume). The Sámi's strong bond to the land and the environment in which they live is particularly clear in the traditions associated with *duodji*. The connection to the old *siida*-based social system has not broken completely but rather lives on, especially in the immaterial culture; material expressions of the culture continue to arise partly from the same land that the people still use.

When two Sámi persons meet for the first time, it is not all that important at first to find out what the other person's name is, but rather to get an idea of what region and family he or she is from and thus what his or her cultural background is. If a Sámi is wearing the traditional dress, *gákti*, the questions 'where are you from' and 'which family do you belong to' can be answered without even having to ask. The traditional dress not only indicates the region where the wearer is from but tells those who understand its messages other things as well what the person's marital status is. In short, a Sámi wearing *gákti* signals belonging to a particular cultural area, a particular place – his or her home region. The *duodji* models and production techniques vary from one group of Sámi, one area and even one family to another. *Duodji* and traditions of dress are among the things that do not follow national borders. Their special features have developed not only locally but also in the social relations and interaction among Sámi, and have incorporated influences from other cultures.

It must be pointed out, however, that, unlike in the case of Finnish national costumes, Sámi dress was not developed or invented to represent a certain region. Compared to the Finnish national costume, the *gákti* has always been a more practical outfit and part of a living culture. Where Finnish national costumes were explicitly developed to support regional identity, the Sámi traditions of dress have developed in the day-to-day living and in interaction among the Sámi. Although Sámi dresses are often presented region by region, the meaning system associated with them is more fine-grained. Living in a particular area does not automatically entitle a person to use the dress. Even after

living for several generations in the Inari region families might wear the dress from Enontekiö or Utsjoki region. It can be difficult for outsiders to understand the customs associated with use of traditional Sámi dress but for Sámi the norms and meanings are important (see Magga 2014). The Sámi recognise one another by family and they also grow into the dress by family. When a Sámi places another person wearing the Sámi dress in a particular family and place, the wearer also becomes located on a historical continuum that incorporates a knowledge of the families' history and where they have lived.

Earlier, *duodji* was very highly valued, because the related skills were preconditions for survival in the North. Indeed, the material foundation of *duodji* can be found in the area in which the Sámi live. The choice of materials depended on the materials available locally. Until the Middle Ages Sámi clothes were made of different animal and fish skins. They made use of roots, wood, bone and horns, plants were used for treating skins. (Aikio 2010) All these materials are still important in *duodji* traditions today and material production is closely tied to reindeer herding. Later on the barter economy brought with it additional options concerning materials. For example, the cloth materials used in the present-day Sámi dress has become available since in the early 1800s (op. cit.).

The Sámi were well known for their handicraft skills and through the barter economy *duodji* products came to be used by non-Sámi as well. Particularly after World War II, the high regard *duodji* enjoyed began to decline, a development occasioned by societal changes and the increased use of imported consumer products but also by the subjugated position of the Sámi vis-à-vis the majority population. Sámi who had been evacuated to other locations during the war had adopted new customs and habits that impacted their choices and values as well as the way in which they dressed (Lehtola 2004, 200–205).

As the majority society placed little value on Sámi culture, with certain negative images came to be associated with it; in particular, young people might have felt ashamed to wear the traditional Sámi dress. The extent to which the *duodji* traditions have been preserved in a particular location has also been affected by the power relations in the area, by the amount of interaction between the Sámi and the majority population there and by what their status in the area has been.

Duodji began to be highly valued again in the 1960s and 1970s, as political action sprung up in the Sámi community and conscious efforts were made to revitalise and defend the culture. To an extent, wearing the traditional Sámi dress became a conscious choice showing that one valued one's cultural background. In line with its heightened appreciation, *duodji* increasingly came to symbolise a difference between us and others. Sámi began using *duodji* products, such as the traditional Sámi dress, to emphasise their sáminess, to distinguish themselves from others and to show that they held their own culture in high regard. At this point, if not before, Sámi began to be more particular about who could wear Sámi dress and to whom it belongs (Tervaniemi 2012).

With the Sámi dress being very personal on the one hand and a compelling sign of belonging on the other, wearing of the costume by non-Sámi is not

necessarily looked upon favourably. Finland has seen debate and dispute for decades stemming from non-Sámi exploiting the *duodji* tradition by wearing the Sámi dress or imitations of it. Such an abuse has occurred particularly in the tourism sector in Lapland. In addition, in efforts to create a regional image, the *duodji* tradition has been portrayed as representing the province of Finnish Lapland, and thus being seen as a part of Finnish culture. Where this occurs, it is overlooked that the Sámi have a culture of their own, one that is not confined to Finland.

Too little attention has been given to the fact that borders of the sámness are maintained in *duodji* tradition. *Duodji* separates different Sámi groups, but it also unites them together. For example, the Sámi dress is a strong visible sign which belongs to the Sámi people and distinguishes them from others. That is why the question concerning right to wear *gákti* is important for the Sámi people and *gákti* it is not fully comparable to the other regional and national dresses.

Concluding words

Interest among the Sámi in their homeland is intimately connected with the questions of who we are and where do we come from. Answering both questions is crucial for both individuals and the community in constructing a self-image, identity and self-determination. Determining what one's home is depends on whose perspective is adopted in answering the questions and whose belonging to an area is being considered. Precisely for this reason, home region has a political dimension in addition to geographical, historical and cultural ones (cf. Riukulehto 2013, 24).

Discourse concerning Sámi home region inevitably challenges the idea that states and their borders are natural features of the political landscape and the notion that national cultures are uniform. In this light, examining Sámi home region is seen readily as being political. It forms a counter-narrative from the Sámi point of view and is part of rewriting the history of the Sámi. In contrast, if the Sámi home region is examined solely in terms of the confines of national borders, the Sámi's own linguistic, cultural and economic spheres of activity go unnoticed, although these are integral aspects of how the Sámi perceive their home region.

The discussion on the Sámi home region necessarily reflects historical events in the states where the Sámi live. Where borders have been drawn, they have fragmented the area in which the Sámi lived and been related to efforts to assimilate the Sámi into the respective nation-states. The history of the Sámi has been marked by dramatic changes and losses of home regions; in different decades and centuries national borders have broken up the Sámi's *siida*-based social system and thus undermined their conception of their home regions, one that was closely connected to the lands they used.

The Sámi, living in separate countries, experience strong mutual cohesion despite the breakdown of the *siida* system and forced assimilation. In modern

Sámi politics *Sápmi* has become a more or less successful presentation of the united Sámi groups with shared history working together across state borders.

Even though the peoplehood of the Sámi is not based necessarily on a need to explicitly demarcate a particular region as their own, which is reflected in the special characters of Sámi cultural environment and in the flexibility of borders, it does not undermine value of the Sápmi as a region or make it less real. *Sápmi* offers effective counter-narrative to the nation-states, which have never respected the boundaries of languages, livelihoods or cultures of the Sámi, nor the lived experiences of home and home region. At the same time borders are maintained in some other circumstances than in geographical area like in *duodji* tradition, which is controlled by strict norms of belonging.

It can be asked in what way the Sámi's traditional ways of understanding home and home region, and expressing their belonging to it, have influenced and still influence on the representation of the Sámi as a people now when the Sámi have organised politically in a new way. 'Home' has been defined rather flexibly. Even though the boundaries of *siidas* have been known, they have also proven elastic and adjusting, when possible and necessary to environmental conditions. The transnational concept of *Sápmi* has also been malleable; it has adjusted and taken on the shape it has had in a situation in which states define and govern the area that the Sámi live in. States have become part of the Sámi's world of experience, for example, through the infrastructure and services that the state provides.

Perhaps *Sápmi* as a region is easier to understand as a process or network, similar to Paasi's (2017) suggestion on how a home region should be understood in general. According to Paasi, the world contains many overlapping regional 'realities,' and perhaps many truths as well, regarding the nature of places. The fact that the Sámi are assimilated to be part of the regional hierarchies created by the state but still have continued to perceive the area based on their own traditions and history, could be seen as an indication of the Sámi's capacity to adjust as long as administrative decisions do not endanger Sámi people practising their cultures, livelihoods and languages. This way the Sámi have the ability to operate between different realities. However the effects of administrative decisions are not always predictable, and opportunities and ways to resist them vary. That is why integrating the Sámi into the Nordic welfare state cannot be described as a voluntary process but as a form of settler colonialism (see Kuokkanen 2007; Åhren & Lawrence 2017). Questions of power need to necessarily be taken account when examining how different regional realities are defined and respected.

It is important to acknowledge that the Sámi have not demanded a formal recognition for the borders of Sámi homeland. It is not seen as primary for as to how to resolve questions concerning Sámi rights to language, culture and land. In Finland most Sámi live today outside the homeland; the proportion of Sámi children under 10 years of age living outside the homeland may be as high as 70 per cent (Sámi Parliament 2016). The possibilities to use Sámi and to arrange teaching in the languages are far worse outside the homeland.

At the same time, Sámi culture and languages are dependent on traditions practised in the homeland and on the communality they are reproducing. Land belonging to the Sámi or Sámi culture belonging to the land is still today not recognised in state's practices of governing natural resources and the environment, which causes conflicts over the land use in the Sámi region. The flexibility of concepts thus also has its downside: it becomes easier to challenge the position of the Sámi in the Sámi region if the majority cultures continue interpret and assess questions of belonging only from their own standpoint. In that case the presence and belonging of the Sámi in their home region remain invisible and is easily overlooked.

Note

- * In addition to the editors of the book we want to extend our gratitude to Kaisa Raitio, Veli- Pekka Lehtola, Laura Junka- Aikio and Pauliina Feodoroff for their insightful comments on earlier version of this chapter. *Piera Jovma Leena Saara and Piera Niillasa Piera Päivi.*

References

- Åhren, Jon Matthias & Rebecca Lawrence. 2017. Mining as Colonisation: *The Need for Restorative Justice and Restitution of Traditional Sámi Lands*. London: Routledge, 133–148.
- Aikio, Áile. 2010. Láidehus. [Introduction]. In *Suomen Saamelaispuvut*. Inari: Sámi Duodji ry. 14–15.
- Aikio, Kristiina. 2013. Hukutettu maa – hukutettu joiku? [Drowned Land – Drowned Joik?] In *Ealli biras – Elävä ympäristö. Saamelainen kulttuuriympäristöohjelma*, edited by Päivi Magga and Eija Ojanlatva. Inari: Sámmuseum – The Sámi Museum Foundation. 129–131.
- Aikio, Samuli. 2000. Mikä oli lapinkylä eli siita? [What Was Lap Village Also Known As Siida?] In *Giibat don leat? Sámi álbmotbeaivve seminára 6.2.1998 Oulus*, edited by Kaarina Vuolab. Suomen ja saamen kielen ja logopedian laitoksen julkaisuja N:o 16. Oulu: University of Oulu. 1–10.
- Aikio-Puoskari, Ulla. 2009. The Ethnic Revival, Language and Education of the Sámi, an Indigenous People, in Three Nordic Countries (Finland, Norway and Sweden). In *Social Justice through Multilingual Education*, edited by Ajit Mohanty, Minati Panda, Robert Phillipson and Tove Skutnabb-Kangas. Bristol: Multilingual Matters, Linguistic Diversity and Language Rights.
- Anderson, Benedict. 2006 [1983]. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. 3rd ed. London: Verso.
- Feodoroff, Pauliina. 2013. Perinteisen tiedon tulisi ohjata maankäytön suunnittelua. [Traditional Knowledge Should Guide Planning of the Land Use]. In *Ealli biras – Elävä ympäristö. Saamelainen kulttuuriympäristöohjelma*, edited by Päivi Magga and Eija Ojanlatva. Inari: Sámmuseum – The Sámi Museum Foundation. 231.
- Guttorm, Gunvor. 2007. Duodji – Sámi handicrafts. Who Owns the Knowledge and the Works? In *Traditional Knowledge and Copyright*, edited by John T. Solbakk. Karasjok: Sámiopijja. 61–94.

- Helander-Renvall, Elina. 2016. Traditional Ecological Knowledge, Snow and Sámi Reindeer Herding. In *Sámi Society Matters*, edited by Jarno Valkonen and Sanna Valkonen. Rovaniemi: LUP. 30–41.
- Hobsbawm, Eric & Terence Ranger. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuokkanen, Rauna. 2007. Saamelaiset ja kolonialismin vaikutukset nykypäivään [Sámi and the Effects of Colonialism in Modern Times]. In *Kolonialismin jäljet, keskustat, periferiat ja Suomi*, edited by Joel Kuortti, Mikko Lehtonen and Olli Löytty. Helsinki: Gaudeamus. 142–155.
- Lehtola, Veli-Pekka. 2002. *The Sámi People, Traditions in Transition*. Inari: Kustannus Puntsi.
- Lehtola, Veli-Pekka. 2004. *Saamelainen evakko. Rauhan kansa sodan jaloissa*. [Sámi Evacuees. The People of Peace Faces War]. Helsinki: City Sámit ry.
- Lehtola, Veli-Pekka. 2005. *Saamelaisten parlamentti. Suomen saamelaisvaltuuskunta 1973–1995 ja Saamelaiskäräjät 1996–2003* [Parliament of the Sámi's. The Sámi Delegation 1973–1995 and Sámi Parliament 1996–2003]. Inari: Sámi Parliament.
- Lehtola, Veli-Pekka. 2012. *Saamelaiset Suomalaiset. Kohtaamisia 1896–1953* [Sámi Finnish Encounters 1896–1953]. Helsinki: SKS.
- Magga, Päivi. 2007. Rakennuksia, kotasijoja, muistoja – saamelaista kulttuuriympäristöä inventoimassa [Buildings, Dwelling Sites, Memories – Inventing Sámi Cultural Environment]. In *Eletty, koettu maisema – näkökulmia saamelaiseen kulttuuriympäristöön*, edited by Tiina Elo and Päivi Magga. Suomen ympäristö 34/2007. Rovaniemi. Lapin ympäristökeskus. 11–24. < https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/38433/SY_34_2007.pdf?sequence=9 > Accessed January 2017.
- Magga, Päivi. 2013. Mikä tekee kulttuuriympäristöstä saamelaisen? [The Sámi Cultural Environment?] In *Ealli biras – Elävä ympäristö. Saamelainen kulttuuriympäristöohjelma*, edited by Päivi Magga and Eija Ojanlatva. Inari: Sámi Museum – The Sámi Museum Foundation. 10–13.
- Magga, Päivi. 2015. Saamelainen pihapiiri [Sámi Yard]. *Tuuma* 4/2015. 24–27.
- Magga, Päivi and Tervaniemi Saara. 2017. Kotiseutuna Sápmi – Saamenmaa. In *Kotiseutu 2017. Mitä kotiseutu merkitsee?* edited by Riitta Vanhatalo. 104. vuosikerta. Helsinki: The Finnish Local Heritage Federation. 26–143.
- Magga, Sigga-Marja. 2014. Kommunikoiva saamenpuku. Gákti mitala [Sámi dress communicates]. Sámi Translation Outi Länsman. In *Gákti. Julkaisuhetle*. Lappi-osasto. Rovaniemen kaupunginkirjasto. Rovaniemi. 3–7. www.rovaniemi.fi/loader.aspx?id=fac5127c-28cb-484a-86a2-b6a3ff9ad1d9. Accessed by January 2017.
- Mattus, Ilmari. 2007. Mitä paikannimet kertovat? [What Place Names Tell?] In *Eletty, koettu maisema – näkökulmia saamelaiseen kulttuuriympäristöön*, edited by Tiina Elo and Päivi Magga. Suomen ympäristö 34/2007. Rovaniemi. Lapin ympäristökeskus. 65–76. < https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/38433/SY_34_2007.pdf?sequence=9. Accessed by January 2017.
- Mulk, Inga-Maria. 1997. Sámi Cultural Heritage in The Laponian World Heritage Area. Småskrifter från Äjtte 5. Jokkmokk: Äjtte, Swedish Mountain & Sámi Museum.
- Nahkiaisoja, Tarja. 2006. *Asutus ja maankäyttö Inarissa ja Utsjoella 1700-luvun puolivälistä vuoteen 1925* [Housing and Land Use in Inari and Utsjoki from the Mid 18th to the 1925s]. Helsinki: Ministry of Justice.
- Paasi, Anssi. 2002. Rajat ja identiteetti globalisoituvassa maailmassa [Border and Identity in a Globalizing World]. In *Eletty ja muistettu tila*, edited by Taina Syrjämäa and Janne Tunturi. Helsinki: SKS. 154–176.

- Paasi, Anssi. 2017. Alueiden ja paikkojen historia ja identiteetti [History and Identity of Places and Regions]. In *Kotiseutu 2017. Mitä kotiseutu merkitsee?* edited by Riitta Vanhatalo. 104.vuosikerta. Helsinki: The Finnish Local Heritage Federation. 9–23.
- Pakkasvirta, Jussi and Saukkonen, Pasi. 2005. Nationalismi teoreettisen tutkimuksen kohteena [Nationalism As a Subject of Theoretical Research]. In *Nationalismit*, edited by Jussi Pakkasvirta and Pasi Saukkonen. Porvoo: WSOY. 14–44.
- Rautio-Helander, Kaisa. 2008. *Namat dan nammii. Sámi báikenamaid dáruiduhttin Várjjaga guovllus Norgga uniovdnaáiggi loahpas* [Naming names. Changing the Sami place names in Norwegian]. Diedut 1/2008. Guovdageaidnu: Sámi University of Applied Sciences.
- Riukulehto, Sulevi. 2013. Muisto kohtaa maiseman. Kotiseutu syntyy kokemuksista [Memory Meets the Landscape. The Home Region Is Built on Experiences]. In *Kotiseutu 2013*. 100. vuosikerta, edited by Lassi Saressalo. Helsinki: The Finnish Local Heritage Federation. 23–27.
- Sámi Parliament 2016: *Saamelaiusten lukumäärä vuoden 2015 Saamelaiskäräjien vaaleissa* [The Number of the Sámi People in the Election of the Sámi Parliament in 2015]. Statistics of the Sámi Parliament's Election Board. Unpublished.
- Sammallahti, Pekka. 2013. Saamelaiusten asutushistorian vaiheista – Saamen maa ja saamen kieli [Phases of the Sámi Settlement – Sámi Land and Sámi Language]. In *Ealli biras – Elävä ympäristö. Saamelainen kulttuuriympäristöohjelma*, edited by Päivi Magga and Eija Ojanlatva. Inari: Sámi Museum – The Sámi Museum Foundation. 54–59.
- Sanila-Aikio, Tiina. 2016. Personal Communication with President of the Sámi Parliament. November 2016.
- Schanche, Audhild. 2002. Meahcci, den samiske utmarka. In *Sámi Landscape and Agenda 21. Culture, Livelihood, Protection of Environment, Democracy*, edited by Svanhild Andersen. Diedut 1/2002. Guovdageaidnu: Sámi Institution. 156–170.
- Svalastog, Anna Lydia. 2015. Mapping Sámi Life and Culture. In *Visions of Sápmi*, edited by Anna Lydia Svalastog and Gunlög Fur. Røros: Arthur Publisher. 17–45.
- Tervaniemi, Saara. 2012. *Saamelaisymbolit: Poliittikatieteellinen tutkielma saamelaisista yhteisöllisyyden symboleista* [Sámi Symbols, Political Scientific Research about Symbols of Sáminess]. Master's thesis. Rovaniemi: LUP. Unpublished.
- UNESCO/ United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. 2010. *Atlas of the World's Languages in Danger*, 3rd edn, edited by Christopher Moseley. www.unesco.org/languages-atlas/ Accessed July 2016.
- Valkeapää, Nils-Aslak. 1985. *Ruoktu váimmus* [Home at Heart]. Kautokeino: Dat.
- Valkonen, Sanna. 2009. *Poliittinen saamelaisuus* [Political Sáminess]. Tampere: Vastapaino.
- Valkonen, Sanna. 2017. Kuvaus saamelaisen itsehallinnon kehittymisestä sekä saamelaisuuden määrittelyn ja saamelais- ja alkuperäiskansakeskustelun taustoista ja tapahtumista Suomessa [The Development of the Sámi Cultural Autonomy and the Background and Development of the Sámi Definition and Sámi Debate in Finland]. In Heinämäki et. al. *Actualizing Sámi Rights: International Comparative Research*. Helsinki: Prime Minister's Office. 176–223.

Osatutkimus II

Alakorva, Saara, Ritva Kylli & Jarno Valkonen (2022).

From History to Herstory of Sámi World: Proposing feminist approach to the settlement history of Finnish Lapland.

Teoksessa Valkonen S., Aikio Á., Alakorva S. & Magga S-M. (toim.) *The Sámi World*. Abingdon: Routledge. pp. 100–114.

Artikkeli julkaistaan uudestaan väitöskirjassa osana artikkelin alkuperäisten tekijänoikeuksien haltijan ystävällisellä luvalla

CHAPTER SIX

FROM HISTORY TO HERSTORY OF THE SÁMI WORLD

Proposing a feminist approach to the settlement history of Finnish Lapland



Saara Alakorva, Ritva Kylli and Jarno Valkonen

INTRODUCTION

The Sámi people have often been portrayed as a people without a history and rights. According to Paulo Susiluoto (2000, 16), ‘this mindset has been characterized by something of a permanent settlement model in which history does not begin until the establishment of a permanent peasant culture.’ Finns as well as Swedes and Norwegians have often seen the Sámi as nomadic savages and viewed them through a Nordic nationalist perspective. Little attention has been paid to Sámi-defined structures of society.

The Sámi people’s own perspectives have remained invisible in the historical narratives of their home region. Sámi women have been rendered doubly invisible: Their history and historical status have been largely overlooked in historical research (see also Aikio in this volume). There are very few mentions of Sámi women in historical sources, such as tax records, as the status accorded to women in the dominant society has not been equal to that of men, and thus, the underlying assumptions informing documentation have caused attention to be focused on male activity.

In the eyes of the church and state, only men have been considered active agents and eligible to produce documents in the community. In historical sources, women are usually mentioned only in connection with an extraordinary event, such as an act of crime. For this reason, the interpretations also tend to focus on crime or property. In other words, women’s everyday lives remain practically invisible in historical records. The invisibility of Sámi women in historical sources can distort our understanding of Sámi history in many ways.

Gendered power structures of historical administrative practices can continue to affect the relations between the state and the people in our time. In this chapter, we examine these power structures by analyzing the settlement history and ethnic

dynamics of the *Ohcejohka* region. We illustrate how the presence and status of Sámi women are practically overlooked in historical examination and show that this results in the marginalization of the Sámi in their region and the multiple marginalization of Sámi women in the context of land and water rights.

We propose a feminist approach to examining the settlement history of Finnish Lapland. As Rauna Kuokkanen (2007), Vuokko Hirvonen (2017) and Jorunn Eikjok (2007), among others, have argued, research has not paid enough attention to the status and history of Sámi women. This is partly due to the fact that the Sámi ethnopolitical movement has reinforced the myth of strong Sámi women and a matriarchal society in contrast with mainstream society. According to Kuokkanen (2019), this has overshadowed the need to examine the impacts of colonial and patriarchal structures and assimilative practices on Sámi society. Kuokkanen insists that the self-determination of Indigenous Peoples requires the identification of gendered power structures that are repressive and violent. She has studied the realization of Sámi self-governmental organizations from the perspective of gender equality, or lack thereof. Here we pay attention to the same problem, but over a larger historical time frame. We argue that the roots of colonial and patriarchal structures go deeper and continue to impact the discussion of the Sámi land and water rights. In what follows, we illustrate how historical sources reflect the colonial and patriarchal power structures of their time and, when interpreted in our time, can continue to have impacts that reaffirm colonial and patriarchal structures that underlie today's Sámi societies.

The context of our examination is the ongoing Sámi debate in Finland. Through their right to self-determination, the Sámi hold a strong constitutional position in Finland. However, the development of Sámi rights has been stalled due to Finland's inability to ratify ILO Convention No. 169, which would further strengthen Sámi rights (see Guttorm 2018; Heinämäki 2017). Finland has declared its intention to ratify the Convention, but before ratification, it has wanted to thoroughly examine the legal basis of the land and water rights of the Sámi people – a matter considered a threshold question. The Finnish government has supported resolving the matter from a property law perspective, and numerous studies have been carried out from this perspective (Vihervuori 1999; Wirilander 2001; Saamelaistoimikunnan mietintö 2001; Lapin maa- ja metsätalouden tutkimusryhmä 2006). The issue of Sámi land and water rights, however, remains unresolved. In addition, the ongoing political debate in Finland about fundamental questions such as who is Sámi, how Indigenous People should be defined and who can be seen as the right holder in the context of land and water rights are further complicating the matter and delaying its resolution. (For more about the Sámi debate in Finland, see Mörkenstam *et al.*, and Junkka-Aikio in this volume.)

The main sources used in practically all studies on land rights carried out so far have been written archival data regarding property ownership and historical documents related to taxation and the establishment of properties. We argue that addressing the matter of Sámi land and water rights from such a perspective is problematic in many ways. Most importantly, the authorities and the authors of the documents did not always acknowledge the Sámi rights to residence and land. Sámi people were not regularly recorded in the property documents because their residence was seasonal as well as lighter in terms of structure. In addition, examining settlement

history based solely on official archival data can lead to exceptional interpretations. For example, as late as the 19th century, only men were usually mentioned as taxpayers in sources related to taxation. Based on written sources, it has been possible to claim that the Deatnu River valley in the Ohcejohka region was first inhabited by Finns (Joonas 2019, 27–30). In addition, when old taxation records are used in making new identification claims and demands to be recognized as Sámi and be able to vote in the elections of the Sámi parliament (see Mörkenstam *et al.* in this volume), they are interestingly related mainly to male ancestors, Sámi or ‘Lapp’ men, who established a farm centuries ago.¹ Next, we illustrate that archival materials and other records that are used as historical data are not free from gendered practices and power structures. If the materials are not examined critically, studies can reinforce colonial and patriarchal power structures. For this reason, it is necessary to pay attention to who created the archival materials and for what purpose and to identify the underlying gendered power structures.

THE SÁMI AND THE SETTLERS IN THE OHCEJOHKA REGION

Located in the sub-Arctic region, Ohcejohka (in Finnish, Utsjoki), is the northernmost municipality of Finland. It was inhabited almost completely by the Sámi, especially before the 20th century (see e.g. Müller-Wille 1996). Many of the inhabitants have lived on the southern side of the Deatnu River (in Finnish, Teno, and in Norwegian, Tana), which has formed part of the border between Finland and Norway since the mid-18th century. The Deatnu is a renowned salmon river, and it has provided food and wealth to the region for centuries. According to the Ohcejohka parish archives, some of the Ohcejohka inhabitants (so-called ‘mountain Lapps’) were reindeer herders and some of them (‘fisher Lapps’) fished salmon from Deatnu, hunted and kept cows.² Occasionally, residents from areas in southern Finland moved to Ohcejohka, but they quickly adopted the Sámi language and the Sámi way of life or returned to the south (Kylli 2005; Aikio 2005; Nahkiaisojä 2016).

The Sámi are unquestionably the original population of the Deatnu River valley, as evidenced by the strength of the Sámi language in the region, both historically and at present. The place name Ohcejohka (Utziuckei), which is of Northern Sámi origin, was mentioned for the first time in historical sources in the 16th century. The first mention was in the travelogue of Vassilj Ivanowitch, who was the Grand Prince of Moscow, in 1517 and in a letter of protection from the King of Sweden to the Sámi in 1551. Other first semi-permanent settlement names in the vicinity of Ohcejohka, as recorded in 1820, are also of Northern Sámi origin: *Karrinjarri*, *Goadnil*, and *Utsjokiabme* (Müller-Wille 1996, 17–22).

According to Maria Sofia Aikio (2005), the place names around the Deatnu and Ohcejohka Rivers are, without exception, of Northern Sámi origin. There are a lot of names related to the Sámi hunting culture of the past centuries, such as *Gottetvárri* (deer hill) and *Geatkegielas*, which refers to catching wolverines with a trap. There are also plenty of old deer-hunting pits from prehistoric times to the 18th century in the Ohcejohka area and also traces of stone fences used to catch deer in the 17th century. Some names such as *Mádjohka* (beaver river) also preserve memories of animals that have not existed in the area for centuries.

The Sámi were surrounded by spirits and deities, and harmonious coexistence with them resulted in good fish catches and large herds of reindeer. There are place names related to the spiritual world of the Sámi, such as *Háldenjárga*, *Noaiddevárri* and, of course, *Áilegas* – there are three sacred fells by the name of *Áilegas* in the Deatnu River valley. Several names also refer to the significance of reindeer. Prior to the actual reindeer husbandry in the area, reindeer were used as draught animals in transportation of goods and persons. The Sámi took care of the area's traffic with their reindeer before the roads were constructed; the road to Ohcejohka from the south was not completed until 1957 (Aikio 2005; Lehtola 2012, 232).

A name reminiscent of Sámi women living in the area is *Gietkkabeahcci* ('Cradle Pine'). Women of that area used to leave their breastfed children in a *gietkka* – a boat-shaped cradle – and suspended it from a pine tree for the duration of their visit to church or when moving their sledge reindeer (Aikio 2005).

The place names testify to the strength of the Sámi settlement and belonging in Ohcejohka. However recently, this history seems to have been distorted by some researchers. For instance, in his study on Sámi land and water rights, Juha Joonas – a legal historian and a state-appointed expert on Sámi land rights – claims that the settlement of the Deatnu River valley was of Finnish origin (Joonas 2019). Joonas's claim is based, for example, on an 1848 text by Anders Wærelius, a Finnish writer and a well-known Fennomans. The Fennomans were members of the nationalist movement in Finland that began in the mid-19th century. Many Fennomans wanted to create in their writing an image of Finnish culture as uniform. Finnish national identity was built partly on the ideas of receding and weak neighbouring peoples, which was also reflected in the way the Fennomans wrote about the history of the Sámi settlement (see e.g. Tervonen 2014). Wærelius was also a strong promoter of the Finnish-speaking culture in Finland, while Swedish was still widely used as an administrative language (Vesikansa 2007). In the Wærelius' text Joonas refers to, Wærelius argues that the fishermen living along the Deatnu River were mentioned as 'Lapps' even though they were almost completely of Finnish origin. Building on Wærelius' text, Joonas concludes that the inhabitants of Ohcejohka at the time were Finns and not Sámi without considering critically the socio-political context in which the text was written.

As we will see later in this chapter, the view held by many other researchers has been very much the opposite. Among them is Tarja Nahkiaisojja (2016), who has studied the use of land in the 18th- and 19th-century Ohcejohka based on wide-ranging source material and has shown the strength of the Sámi settlement along the Deatnu River over the centuries.

In the 17th century, the contacts of the Sámi in the region with Finns, Norwegians, Russians and Swedes were limited to occasional visits by missionaries, merchants and judges; in addition, the Sámi regularly traded or engaged their other livelihoods on the Arctic coast. The systematic Christian conversion of the Sámi began during the 17th century. At that stage, the parishes were established, and the first Finnish and Swedish clergymen were nominated for these parishes by the Lutheran Church. Until the 1740s, Ohcejohka was part of a larger Guovdageaidnu (Kautokeino) parish, currently a municipality in northern Norway). Ohcejohka was part of Sweden until 1809 (see e.g. Kylli 2005).

The first pastor who resided permanently in Ohcejohka was Anders Hellander (1718–1757). He moved to the area and was appointed as 'a Lapp school teacher' in

the early 1740s. The church of the parish was built in 1700. The construction work for the church slowed down due to the fact that the residents responsible for transporting the logs to the construction site spent the summers herding their reindeer and fishing on the coast of the Arctic Ocean. The winter pastures of the parishioners' reindeer lay in the vicinity of the church, and it was only in winter that the reindeer herder residents of the area were able to visit the church. There was no permanent settlement as it is understood today, but near the church, there were church huts, small dwellings that the Sámi could use when they, for example, participated in the parish gatherings. The location of the church was chosen entirely on the terms of Sámi reindeer herders (Kylli 2005, 114). The church huts followed the logic of the traditional dwelling sites and the permanency the Sámi were used to. Every church hut was built and named after a specific family, or coalition of families, and the family members always used their own huts. This practice was familiar to the Sámi who had their own traditional dwelling sites in the areas they used. (For more about the traditional dwelling sites, see Magga, P. in this volume.)

The intensification of Christian missionizing efforts coincided with the time when the colonization of Sámi lands was initiated in Sweden by the issuance of the Royal placards on settlement in 1673 and 1695. Before these settlement decrees, the Sámi areas had been protected from outside settlers, but now the non-Sámi people were allowed to move to the Sámi villages and the traditional Sámi territories. At the onset of the settlement expansion, non-Sámi Finns started to settle in the southern parts of Finnish Lapland that used to be dominated by the Sámi, but in the northernmost regions, there were not many newcomers, and these areas remained dominated by the Sámi after the 17th and 18th centuries. (Lehtola 2015; Nahkiaisaja 2016.)

In the latter half of the 18th century, a Finnish settlement started to form in Aanaar (Inari) in the village of Kyrö – later named Ivalo – a Sámi area located on the southern side of the Ohcejohka. Many settlers from the south considered Aanaar too distant and too difficult to reach. It was not possible to get there by water; reaching Aanaar would have required crossing the Suoločielgi (Saariselkä) mountain area. Ohcejohka was less attractive to Finnish settlers because it lay even farther north and had poor farming conditions. In addition, the best areas along the good fishing waters were already inhabited by the Sámi (Nahkiaisaja 2016, 112–113). By the 1720s, new Finnish settlers had come from the south to many parts of Lapland so that only Aanaar and Ohcejohka had no Finnish inhabitants at all (Hiltunen 1978, 122). According to Nahkiaisaja (2016, 120), it was only in 1831 that the first documented 'farm' settlement was built in Ohcejohka by a local Sámi man, Olof Nilsson Outakoski. Around this time, many Sámi tried to establish rights of ownership of the land areas they had inherited and used for ages, while the Sámi areas came under ever-tighter control of the Finnish government during the 19th century.

Outsiders had historically been allowed to enter the areas of the Lapp villages, or *siidas*, only through marriage or the sale of the areas (Lehtola 2015, 38). Ohcejohka and the inhabitants of the *siidas* next to it took great care to ensure that no such people entered the area whose livelihoods were not suitable for the conditions of the area. In the 1700s, the Indigenous Sámi inhabitants of the area along the river Deatnu still had close control over the areas of their own *siidas*. In 1724, two Finnish men named Mikkel Henriksson and Erik Madsson got a permission from the local *siida* board to move to Kárášjohka (next to Ohcejohka) on the condition that their

arrival would not cause damage to the livelihoods of the Sámi. All in all, the number of Finnish newcomers was so small that it could not resist the pressure of the majority in the area inhabited by the Sámi (Nahkiaisoja 2016, 50–51).

In 1723, the King of Sweden issued a proclamation about teaching Christianity and establishing Lapp schools in the Sámi parishes of the Swedish realm. After that, a school had to be built near each main church, and a schoolmaster was appointed for each school. In the early 1740s, a Lapp school for local Sámi boys was established in Ohcejohka. At the time, the school had six pupils, some of them from the village of Guovdageaidnu (Kautokeino). The schoolteacher, Anders Hellander, also organized church services as he was the only clergyman in the area. The Swedish pastor Pehr Högström, who made attempts to promote Sámi as a written language, visited the Ohcejohka parish in 1746. He was delighted to see that Hellander organized the examination of Christianity in the parishioners' own language. The school was closed down soon after that, but the first Sámi to become travelling teachers (catechists) received their training there. According to the Finnish clergymen, the Sámi who had been raised in the area were qualified to travel from one Sámi home to another in the capacity of catechists.

The first catechists of Ohcejohka were the Tornensis cousins, who had originally come to the Lapp school from Guovdageaidnu. These young men were descendants of the Finnish pastor Anders Tornensis, who had worked in the parish of Guovdageaidnu from 1682 to 1705. The family members assumed a Sámi identity soon after the pastor's death. Anders Tornensis's Finnish successor wrote that the Tornensis's children had 'become genuine Lapps' (Hirvonen 2004; Kylli 2005).

The inhabitants of Ohcejohka spoke the Sámi language and held the majority position, and all the decisions were made from the Sámi perspective. Religious practices were very hybridized. Christian views combined with features of Sámi spirituality. Animals had traditionally had a central role in the Sámi religion, and the significance of animal offerings persisted even into the Christian times. According to the Ohcejohka parish archives, in the 1750s, the parishioners still brought offerings that they had previously brought to the *sieidi* altars (sacrificial sites) to the altars of their Christian churches. Reindeer-herding Sámi, for example, brought offerings of reindeer to the church to ensure luck with their livelihood in the future. Sámi women also participated in this tradition by donating mittens or reindeer cheese to the Lutheran church (Kylli 2005, 119).

The Finnish clergymen appointed to the parish of Ohcejohka emphasized the difficulty of working in a Sámi parish where the language and the way of life were different from what they were used to in southern Finland (Kylli 2005, 122–123). There are, however, a few scattered references to agricultural settlers throughout the 18th century in narrative sources. In his brief notification of the parish of Ohcejohka, Anders Hellander (1772) wrote mostly about local Sámi who either herded reindeer or raised cattle and sheep along the Deatnu River. He also mentioned a man living six miles away who had begun farming six years earlier in a place where soil consisted of mold and clay. Hellander did not explicitly mention this man as a Finn, but according to the historical documents, there was another Finnish man living in Ohcejohka besides Hellander and his wife. This was Hellander's namesake, Anders Abrahamsson Hellander (1705–1770), who was mentioned as a rural police chief and a church builder (Kylli 2005, 38). One of Anders Abrahamsson's sons, Anders

Andersson (1751–1810), formed the Helander Sámi family in Ohcejohka with his Sámi wife Ella Olsdotter (b. 1760).

A newspaper article published in 1791 stated that there were 43 households living in the parish of Ohcejohka: 28 of them were migrating Sámi reindeer herders, in addition to which 15 households lived along the Deatnu River practicing salmon fishing, animal husbandry and hunting. In addition, the news article mentioned two settlers who had tried to grow barley but failed to produce enough harvest (Sund 1791). These settlers were not mentioned in the Ohcejohka land registers, which listed the taxpayers and the taxes paid in each Lapp village. People with tax exemptions (settlers with new farms) were also mentioned in these documents. In Aanaar, however, the land registers mentioned two settlers: Mickel Månsson and a Finnish settler, Hindrik Kyrö. In the Ohcejohka land register of 1803, which also specified the livelihoods of inhabitants, no farm settlers were entered for Ohcejohka either (Uppbörds- och jordeböcker 1794–1809. Norra Lappmarkens Fögderiarkiv. SNAH; see also Nahkiaisoja 2016, 112–113).

THE INVISIBILITY OF SÁMI WOMEN IN THE HISTORICAL SOURCES

It is not possible to form a comprehensive picture of the Sámi world of the past centuries. One of the reasons for this is the invisibility of Sámi women in historical sources. Information on the settlement of the Sámi villages and the inhabitants of these areas has been preserved in many kinds of sources. However, all the sources have significant limitations, and they often even contradict each other. There are a lot of inaccuracies (e.g. in travelogues written by Finns in particular because they often wrote in the spirit of promoting a Finnish national identity).

According to Müller-Wille (1996, 20), extremely difficult natural conditions were a key reason the Sámi population maintained a majority position in the Ohcejohka area. The environmental conditions in the area were not suitable for farming. In the 1860s, a Sámi teacher, Aslak Laiti (1862), who had been born in Ohcejohka, was concerned about the fact that Finns encouraged the Sámi to give up reindeer herding, which was the most profitable livelihood in the northernmost part of Lapland. In 1925, the municipal council of Ohcejohka suggested that the municipality should be codified as a ‘Sámi area of protection.’ Aanaar was a warning signal to Ohcejohka residents: It had gained many Finnish residents since the latter half of the 19th century, and the Finnish population had exceeded the number of Sámi in 1915. As Ohcejohka was ‘the only whole’ Sámi population in Finland, its residents wanted to slow down the progress of Finnish agricultural settlement to the north (see e.g. Lehtola 2012, 220–221).

The concerns expressed by the Sámi were united by one factor: They originated from the writings of Sámi men. The invisibility of women is even more striking if examination is limited to official documents produced by the church and state during the past centuries. In the 16th century, when the Sámi-related series of documents began to emerge in the archival material, the Swedish state was primarily interested in its residents as taxpayers. Tax records were also compiled in the Lapp villages inhabited by the Sámi. Only men paying taxes were included in the records while no other family members were mentioned at all. On the basis of these sources,

conclusions have been drawn about the growing influence of Christianity among Sámi (the spread of the Christian names). At the same time, there is no information about the Sámi female names at all (Kylli 2012).

The names of the Sámi were usually recorded in the documents in their Swedish-language form, and the original Sámi-language forms of the names were not used. Simultaneously, the practice enabled the disappearance of the maternal lines of the Sámi name-giving practices. In the Sámi name-giving tradition, an individual's name can consist of a patronym or a matronym, and a male name can carry reference to the name holder's female relatives (i.e. the mother, the grandmother or even the great-grandmother), especially if they have been strong and well-known personalities in their community. Also, family lines and their homeplaces were sometimes named after well-known females. For instance, Niiles Vuolab (1856–1929), a legendary reindeer herder man in Ohcejohka, was known by the name Gádja-Nilla. His mother, Gádja, was a well-known and strong reindeer-herder woman in her community in the 19th century, and her son Nilla followed her footsteps. Because Nilla's mother was a well-known personality in her community, Nilla became known by her mother's name (Valkonen *et al.* 2017, 156; for more about Gádja, see Nylander in this volume).

Written documents have been compiled and stored in the archives of the states and churches to support the activities of tax collectors, clergymen, judges and other authorities working in the Sámi area. Court records include testimonies of Sámi witnesses and shed light on the daily lives of the Sámi, but even these Sámi speech acts were interpreted by the scribes and translated into Swedish (Lakomäki *et al.* 2020). There was a clear reason for the absence of Sámi women from the written sources: They had limited possibilities to engage in social and professional activities. Even the Christian conversion work was primarily targeted to Sámi men (Rydving 1995, 149–156). Also, researchers and other visitors from the south who encountered and communicated with the locals were men focusing on men's activities. Vuokko Hirvonen (1999, 44) emphasized that the clergymen and scientists determined by themselves which information about the life of the Sámi was valuable and which was not. Sámi women were not used as informants, and they did not appear in the texts either – at least, not by their own names.

Sámi men engaged in public activities with Finnish officials and were more well versed in the Finnish language than Sámi women, which also provided men with job opportunities. Although women's sphere of life was smaller, they wielded considerable power at home. Besides their heavy workload in families, Sámi women held acknowledged positions in their own communities. By taking care of their children, women also had responsibility for future generations (Lehtola 2012, 133, 447). The Sámi are known for their special handicraft tradition *duodji* (see Magga, S.-M. in this volume). The making of handicrafts, which included tanning, shaping and sewing leather into clothing (such as footwear), was a special skill of women. Without this skill, it would have been impossible to cope with the harsh winter conditions in the area (Somby 2003).

Traditionally, the position of Sámi women had been stronger than the role of women in the neighbouring Finnish communities. Sámi women had a strong ownership right and the right of inheritance, which were also respected in judicial decisions

(Korpijaakko 1999; Hirvonen 1999, 178). In 1751, the border between the present-day Norway and Finland was defined. At the same time, the inhabitants had to decide which kingdom they wanted to belong to. If a Sámi man living on Finland's side of the border married a Sámi woman who was registered on Norway's side, the family had the right to take Norway's (or Denmark's) citizenship if the wife had her own tax land in Norway or owned more reindeer than her husband. The man then became a resident of Norway, and his tax payments on Finland's side ended (Nahkiaisoja 2016, 234). In reindeer-herding families, girls had – and still have today – their own reindeer. Women were able to accumulate significant wealth for themselves, which also had a positive impact on their marriage prospects (Paulaharju 1927, 100–107). Erik Solem (1970) highlighted the strong position Sámi women in the Deatnu region still had at the beginning of the 20th century. Solem proposed that Sámi naming customs and terminology indicate a relatively strong matrilinearity and matrilocality.

The dominant cultures practiced a policy of assimilation, seeking to incorporate the Sámi into themselves, which also led to the strengthening of patriarchal structures among the Sámi (see Balto 1997). This does not mean that there used to be gender equality among the Sámi, but rather that the colonial structures have supported the patriarchal structures in the Sámi communities and weakened the matriarchal ones (Kuokkanen 2007, see also Nylander, and Knobbloch in this volume). According to Eikjok (2007), the position of Sámi women in reindeer husbandry weakened after Sámi reindeer husbandry was integrated into the Norwegian agricultural administration in 1945, and men were automatically entered as directors of the *siida* unit, and women were entered as (house)wives, which did not correspond to the reality locally in the reindeer-herding families. Simultaneously with the strengthening of the national assimilation policies and stronger legislation on reindeer herding and land rights, the pietistic religious movement Laestadianism gained an increasing foothold in some Sámi areas. Valkonen and Wallenius-Korkalo (2015) describe how the religious movement, which increased its influence in the Deatnu region, manifested a new kind of gendered power in the region: Firstborn Laestadianism sought to control femininity and the female body more strictly than was the case with men. However, membership in the Sámi community and its matriarchal structures also brought a different kind of freedom to apply the norms of the religious movement in everyday life.

SÁMINESS OF THE FAMILY LINES IN OHCEJOHKA

While Sámi-related sources reflect the colonial and patriarchal structures of states, they do not address the situation in individual Sámi families or communities very accurately. However, they testify to the strength of the Sámi settlement in the area of the Deatnu River valley. Nahkiaisoja (2016, 50–51) notes that no source material from the mid–18th century points towards there having been residents of Finnish origin among the inhabitants of the area. According to all available sources, the residents of that time were completely Sámi. One explanation for this was the fact that the local Sámi women had married Finnish newcomers. Studies in the Sámi region of northern Norway have shown that early newcomers were required to marry a Sámi woman and learn the Sámi language before they could move to the area of the Sámi community (Bjørklund 1985; Aikio 1998, 9).

In Ohcejohka, there were some Sámi families with Finnish ancestors. One of them was Anders Andersson Hellander, who, as was discussed earlier, formed the Helander Sámi family in Ohcejohka with his wife Ella Olsdotter, a Sámi woman whose family had lived in the area for generations (Rippikirjat. Utsjoki parish archives. NAF). According to Anders's estate inventory deed, the family lived in the same way as the other Sámi families (living on salmon fishing and animal husbandry in the Deatnu River valley), in spite of the fact that his estate inventory deed mentioned him as a peasant. Instead, in the tax records, he was listed among the 'fisher Lapps' of the Deatnu area without any mention of the peasantry. According to the estate inventory deed, the family owned, like other 'fisher Sámi' families, a separate winter residence and a summer house as well as meadows. The property included salmon and trout nets, boats and milk containers (Tornion tuomiokunnan II arkisto EcI:1. NAF; Uppbörds- och jordeböcker 1794–1809. Norra Lappmarkens Fögderiarkiv. SNAH).

Similar rapid Sámi-fication also took place in the Högman family during the late 18th century. Finnish pastor David Eric Högman's son Johan Fredrik Högman (1772–1847) married a Sámi woman, Elli Ivarsdotter Vuolabba (1781–1815), and they raised their descendants in Ohcejohka as a Sámi family. Högman's father-in-law was Iver Vuolab, a Sámi man who was born in Norway around 1735 (Blix 1987, 529). It was very common that male residents of Ohcejohka married Sámi women from Norway's side of the border. Reindeer herders, for example, crossed the state border at least twice a year as part of the seasonal migration of reindeer. They moved each year with their reindeer to the Norwegian coast, where they spent their summers and met many local people (Aikio 1998, 84; Nahkiaisoja 2016).

Finnish men who moved to the area from elsewhere quickly became Sámi through adopting the Sámi way of life after marrying Sámi women. The situation remained the same even after the 18th century: When a Finnish man married a Sámi woman in the Sámi area, their descendants adopted the Sámi identity very quickly, and only the surname entered in official documents remained reminiscent of the Finnish origin of the family (Morottaja 2017, 6). However, many Finnish writers have sought to emphasize that the settlement of the Sámi area had a Finnish origin. Joonas mentions examples of men who have been interpreted as Finns of the Deatnu River valley (2019, 27–30). One example was the Laiti family, the members of which had told the Finnish ethnographer Samuli Paulaharju in the 1920s that their ancestor Laides-Aanundi had arrived in the Deatnu area hundreds of years ago from Finland. The first Laiti recorded in the parish registers of Ohcejohka in the 1740s was Anund Nilsson Laiti (1697–1751) (Rippikirjat. Utsjoki parish archives AI:1. NAF). Anund Nilsson might have been the ancestor of the Laiti family, but it is difficult to say anything certain about his or his wife Brita Olofsdotter's ethnicity or background because no moving records or moving certificates were deposited in the parish archives at this stage. According to the oral histories, it is also possible that the first Laiti in Ohcejohka would have moved to Ohcejohka from a neighbouring Sámi *siida* Deatnu. This Ánot Laiti and his wife would have had a winter residence in the headwaters of the Ohcejohka River (Aikio 2005), so it is possible that Anund was a Sámi man called Ánot. A separate winter hut at least refers to the Sámi way of life.

Although Anund Nilsson Laiti might have moved to the area from the south, his descendants' Sámi identity seemed very strong based on the historical sources. In the

early 19th century, one of Ohcejohka's inhabitants was Matts Anundsson Laiti (1793–1866), who was a descendant of Anund Nilsson Laiti in the fourth generation. Matts Anundsson Laiti knew, for example, an old Sámi yoik *Same-ædnam algo-olbmui pirra*, which tells about the intervention of outsiders and the colonization process of Sámi lands (Lakomäki *et al.* 2020). The song was politically toned, and knowing it suggested a strong Sámi identity a long time before any ethnopolitical movements (Gaski 1987, 30–46).

The role of Sámi women has often been downplayed when emphasizing the importance of Finnish men, despite the fact that their role in mediating Sámi culture and passing on Sámi identity to future generations was very central in the Ohcejohka region. In Aanaar, where there was a community of Finnish settlers in the village of Kyrö, the situation was different: Despite the fact that Finnish men married local Sámi women there as well, the Sámi-fication of the Finnish man and his descendants did not take place in the same way as in Ohcejohka. Finnish settler Henrik Henriksson Kyrö's (born 1761) first wife in 1808 was a Sámi woman called Elin Matssdotter Valle, and his second wife was Ingrid Henrikdotter Kuuva, also a local Sámi woman (Nahkiaisaja 2016, 27). The difference was that, in the Kyrö village, the Sámi wives were in a minority position, and the Sámi identity had a stigma. The Sámi wives of the Kyrö village were not able to pass their Sámi language and identity on to the next generation on the same scale as in Ohcejohka, where the settler men were in the minority.

CONCLUDING WORDS

In this chapter, we have illustrated the challenges of obtaining information about the history of Sámi women from archival materials produced and archived by non-Sámi outsiders. In the cases we discussed, the gendered structures of the dominant society contributed to the fact that an agentive role has been ascribed only to men. Scarce historical documents, which open up something of Sámi women's everyday life, show that the position of the Sámi woman in her own society has been stronger than that of women in the dominant society. This is partly due to the special characteristics of the Sámi culture and way of life. The challenging natural conditions have dictated the necessity of working towards shared goals. The way of life has required shifting focus from maintaining distinct gender roles towards readiness to cross any such roles in order to get the tasks done in the name of survival.

If the archival materials have not been produced from a Sámi perspective, and examining them has not been able to – or even sought to – respect the position of the Sámi woman in her own society, it is worth questioning the role of historical documents and other written sources in reflecting the past realities of the Sámi society as a whole. Through failure to acknowledge the limits of these biased sources, some researchers studying land and water rights in Finland have also made very exceptional – and, as such, limited – interpretations of the settlement history in the Sámi area. Source materials should, therefore, be critically interpreted and placed in their appropriate context; one should look at the situation in which they were written, by whom and in whose interest. Ohcejohka is culturally and linguistically the strongest Sámi region in Finland – and it has historically been a Sámi territory since time immemorial. Therefore, those few settlers from outside also became Sámi after

they married Sámi women. This would not have been possible if the surrounding community had not been strongly Sámi speaking, as was the case in Kyrö village and the interethnic marriages there. In Deatnu the established division into upland people (*badjeolbmot*) and waterfront people (*čáhcegátteolbmot*) contributed to the fact that reindeer herders and people living more permanently in the river valley did not recognize each other as ethnically different groups but made a conceptual distinction according to the lifestyle. The Sámi language has separate terms for ethnically non-Sámi people.

This raises the broader question of how, for example, issues related to Sámi land and water rights could be resolved on the basis of historical property documents alone and how they could determine interpretation of the concept of Indigenous Peoples in Finland, which has also been proposed in the Sámi debate. (See Joonna 2012 and critique of her views e.g. by Aikio and Åhrén 2014.) Is it possible to form a comprehensive picture of the patterns of residence and land use with the help of this kind of archival material in the case of a semi-nomadic ethnic group whose own tradition of history writing is young? Our study suggests that in order to arrive at a more in-depth understanding of the phenomenon, it would be necessary to research the relationship between the Sámi and the lands more closely from different perspectives and using different sources. For example, we may ask how it has been possible, in the long succession of Sámi generations and in relation to the surrounding environment, to form a *duodji* tradition and all the know-how associated with it. Without this tradition – and bearing in mind that the Sámi women also clothed and dressed their settler husbands warmly – they would not have survived in Ohcejohka’s conditions.

The principle of Indigenous self-determination includes the dismantling of unequal power structures; as a human right, it aims to secure the future of Indigenous Peoples so that they can decide on their own political, social, cultural and economic relations. According to Esko Aikio (2006), respect for land is central to the self-determination of Indigenous Peoples because

Land is not just an economic resource for Indigenous Peoples. For Indigenous Peoples the land is also their library, source of information, and their university; the land is a repository of history and scientific knowledge. Everything that Indigenous People have experienced, and everything they know about human and good life, belongs to their land and all the stories relating to it.

It is not possible to read these stories from the property law documents. If we rely too heavily on such documents in seeking a resolution to the question of Sámi land and water rights – or Sámi identity – instead of focusing on the political will of the state to secure the self-determination of the Sámi, we continue to reaffirm the related colonial and patriarchal power structures.

NOTES

- 1 This differs from new identity claims made, for example, in the Cherokee context, where the claims are related to female ancestors – a widespread phenomenon also known as the ‘Cherokee princess grandmother syndrome’ (see Sturm 2010, 109–113). This is due to the

differences between the nature and recording principles of historical materials on which identity claims are based in the Nordic countries and Canada.

- 2 In the old archival records, the Sámi are referred as *Lapps*, which is an exonym originally used by others than Sámi by themselves.

REFERENCES

Archives

- National Archives of Finland, Oulu (NAF).
Swedish National Archives in Härnösand (SNAH).

Bibliography

- Aikio, A. 1998. *Avioliitto ja identiteetti: Saamelaisten ja suomalaisten avioituminen Utsjoella, Inarissa ja Enontekiöllä 1731–1920* [Marriage and Identity: Marriage of Sámi and Finns in Utsjoki, Inari and Enontekiö 1731–1920]. Unpublished MA Thesis. University of Oulu.
- Aikio, A. and Åhrén, M. 2014. A reply to calls for an extension of the definitions of Sámi in Finland. *Arctic Review on Law and Politics*, 5(1), pp. 123–143.
- Aikio, E. 2006. *Saamelaisten kulttuuri-itsehallinnon kehittäminen* [Development of Sámi Cultural Self-Government]. Inari: Sámediggi.
- Aikio, M. S. 2005. *Deanu- ja Ohcejohlegiid Kulturinventeren: Loahpporaportta = Tenon- ja Utsjoenlaaksojen Kulttuuri-inventointi: Loppuraportti* [Cultural Inventory of the Teno and Utsjoki Valleys: Final Report]. Inari: Sámi Museum.
- Balto, A. 1997. *Sámi mánáidbajásgeassin nuppástuvvá* [Changing forms of Sámi Children's Upbringing]. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Bjørklund, I. 1985. Local history in a multi-ethnic context – The case of Kvænangen, Northern Norway: Some remarks on the relationship between history and social anthropology. *Acta Borealia*, 2(1–2), pp. 47–56. <https://doi.org/10.1080/08003838508580320>
- Blix, E. S. 1987. *Karasjokslekter* [Karasjok Families]. Oslo: Norsk Folkemuseum.
- Eikjok, J. 2007. Gender, essentialism, and feminism in Samiland. In: J. Green, ed., *Making Space for Aboriginal Feminism*. Halifax, NS: Fernwood Publishing, pp. 108–123.
- Gaski, H. 1987. *Med ord skal tyvene fordrives. Om samenes episk poetiske diktning* [In Words, the Thieves Must Be Expelled. About the Sami's Epic Poetry]. Karasjok: Davvi Media.
- Guttorm, J. 2018. *Saamelainen itsehallinto Suomessa – dynaaminen vai staattinen? Tutkimus perustuslaissa turvatus saamelaisen itsehallinnon kehittymisestä 1996–2015* [Sámi Self-Government in Finland – Dynamic or Static? A Study on the Development of Constitutional Sámi Self-Government 1996–2015]. Rovaniemi: University of Lapland.
- Heinämäki, L. 2017. Saamelaisten oikeudet Suomessa [Sámi rights in Finland]. In: Heinämäki et al., eds., *Saamelaisten oikeuksien toteutuminen: kansainvälinen oikeusvertaileva tutkimus* [Actualizing Sámi Rights: International Comparative Research]. Valtioneuvoston selvitys- ja tutkimustoiminnan julkaisusarja 4/2017. Helsinki: Finnish Government, pp. 22–85.
- Hellander, A. 1772. Kortt underrättelse om Utsjoki By i Torneå Lappmark [Brief notification about Utsjoki village in Torneå Lappmark]. *Tidningar Utgifne Af et Sällskap i Åbo*, 26 March and 2 April.
- Hiltunen, M. 1978. *Enontekiön Lapin asutus, maanomistus ja nautinta 1500-luvulta 1800-luvun alkuaan* [Enontekiö's Lapland Settlement, Land Ownership and Usage Right from the 16th Century to the Beginning of the 19th Century]. Unpublished MA Thesis. University of Oulu.

- Hirvonen, V. 1999. *Saamenmaan ääniä. Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi* [Sounds of Sápmi. The Way for a Sámi Woman to Become a Writer]. Helsinki: SKS.
- Hirvonen, V. 2004. *Sámi Culture and the School: Reflections by Sámi Teachers and the Realization of the Sámi School*. An Evaluation Study of Reform 97. Karasjok: ČálliidLágádus.
- Hirvonen, V. 2017. Saamelaisten historia itsenäisessä Suomessa: politiikka ja kokemukset [Sámi history in independent Finland: Politics and experiences]. *Presentation in the Seminar of Suomi 100*, Inari 21 September 2017.
- Joonas, J. 2019. *Ikimuistoinen oikeus: Tutkimus Lapin alkuuperäisistä maa- ja vesioikeuksista* [Immemorial Right: Research on Lapland's Land and Water Rights]. Rovaniemi: University of Lapland, Arctic Centre.
- Joonas, T. 2012. *ILO Convention no. 169 in a Nordic Context with Comparative Analysis: An Interdisciplinary Approach*. *Juridica Lapponica* 37. Rovaniemi: Lapland University Press.
- Korpijaakko, K. 1999. *Saamelaisten oikeusasemasta Suomessa -kehityksen pääpiirteet Ruotsin vallan lopulta itsenäisyyden alkuun* [On Sámi Legal Status in Finland: An Outline of Development since the End of Swedish Rule Until the Beginning of Independence]. *Diedut* No 1. Guovdageaidnu: Sámi Instituuta.
- Kuokkanen, R. 2007. Myths and realities of Sámi women: A postcolonial feminism analysis for the decolonization and transformation of Sámi society. In: J. Green, ed., *Making Space for Aboriginal Feminism*. Halifax, NS: Fernwood Publishing, pp. 72–92.
- Kuokkanen, R. 2019. *Restructuring Relations. Indigenous Self-Determination, Governance, and Gender*. Oxford: Oxford University Press.
- Kylli, R. 2005. *Kirkon ja saamelaisten kohtaaminen Utsjoella ja Inarissa 1742–1886* [Relations between the Church and the Sámi in Utsjoki and Inari, 1742–1886]. Rovaniemi: PSHY.
- Kylli, R. 2012. Saamelaisnaisten uskonnon jäljillä [Tracing the religion of Sámi women]. In: V.-P. Lehtola, U. Piela and H. Snellman, eds., *Saamenmaa: Kulttuuritieteellisiä näkökulmia*. Kalevalaseuran vuosikirja 91. Helsinki: SKS, pp. 67–80.
- Laiti, A. 1862. Nöyriä toivotuksia Lapinmaalta! [Humble wishes from Lapland!]. *Tapio*, 18 January.
- Lakomäki, S., Aalto, S. and Kylli, R. 2020. Näkymättömissä ja kuulumattomissa? Saamelaiset ja koloniaaliset arkistot [Unseen and unheard? Sáms and colonial archives]. *Historiallinen Aikakauskirja*, 117(4), pp. 439–451.
- Lapin maa- ja vesioikeustutkimusryhmä. 2006. [Lapland Land Right Research Group]. Commissioned by the Ministry of Justice, Finland. Available at: <http://urn.fi/URN:ISBN:952-466-295-7>
- Lehtola, V.-P. 2012. *Saamelaiset suomalaiset: Kohtaamisia 1896–1953* [Sámi, Finns: Encounters 1896–1953]. Helsinki: SKS.
- Lehtola, V.-P. 2015. *Saamelaiset: Historia, yhteiskunta, taide* [The Sámi: History, Society, Art], 2nd revised ed. Inari: Puntsi.
- Morottaja, S. 2017. *Kohdusta hautaan: Inarin syntyvyys ja kuolleisuus 1850–1939* [From Birth to Grave: Birth and Mortality of Inari 1850–1939]. Unpublished MA Thesis. University of Oulu.
- Müller-Wille, L. 1996. *Kahden kulttuurin kohtaaminen. Saamelaiset ja suomalaiset Utsjoella* [The Encounter of Two Cultures. Sámi and Finns in Utsjoki]. Arktisen keskuksen tiedotteita 18. Rovaniemi: University of Lapland.
- Nahkiaisoja, T. 2016. *Saamelaisten maat ja vedet kruunun uudistiloiksi: Asutus ja maankäyttö Inarissa ja Utsjoella vuosina 1749–1925* [The Land and Water Areas of the Sami to Crown's Settlements: Settlement and Land Use in Inari and Utsjoki in 1749–1925]. Oulu: University of Oulu.
- Paulaharju, S. 1927. *Taka-Lappia* [Backwoods Lapland]. Helsinki: Kirja.
- Rydving, H. 1995. *The End of Drum-Time: Religious Change among the Lule Saami, 1670s–1740s*. Uppsala: Uppsala University.

- Saamelaistoimikunnan mietintö. 2001. Helsinki: Oikeusministeriö [Ministry of Justice].
- Solem, E. 1970. *Lappiske rettsstudier* [Lapland Law Studies]. Oslo: Universitetsforlaget.
- Somby, S. R. 2003. *Beaiveneidda duodji. Duodjeárbevieru kultuvrralaš mearkašumit ja enkultuvrašuvdna golmma sohkaoluva áigge Gáregasnjárgga ja Kárášjoga guovllus 1900-logus* [Cultural significance and enculturation of the duodji tradition over three generations in the areas of Gáregasnjárga and Kárášjohka in the 1900s]. Unpublished MA Thesis. University of Oulu.
- Sturm, C. 2010. *Becoming Indian: The Struggle over Cherokee Identity in the Twenty-first Century*. Santa Fe: School for Advanced Research Press.
- Sund, H. 1791. Anmärkningar om Utsjoki sn. i Kemi Lappmark [Remarks about Utsjoki parish in Kemi Lappmark]. *Åbo Tidningar*, 10 January.
- Susiluoto, P. 2000. Suomen ajan ihmismaantiedettä Petsamosta [Human geographical studies in the Pechenga region during Finnish time]. In: V. Tanner, ed., *Ihmismaantieteellisiä tutkimuksia Petsamon seudulta: 1, Kolttalappalaiset* [The Human Geographical Studies from the Pechenga Region: 1, Skolt Sámi]. Helsinki: SKS, pp. 9–31.
- Tervonen, M. 2014. Historiankirjoitus ja myytti yhden kulttuurin Suomesta [Historiography and the myth of a monocultural Finland]. In: P. Markkola, H. Snellman and A.-C. Östman, eds., *Kotiseutu ja kansakunta: Miten suomalaista historiaa on rakennettu* [Homeland and Nation. How Finnish History Has been Built]. Helsinki: SKS, pp. 137–162.
- Valkonen, S., Valkonen, J. and Lehtola, V.-P. 2017. An ontological politics of and for the Sámi cultural heritage – Reflections on belonging to the Sámi community and the land. In: A. Xanthaki, S. Valkonen, L. Heinämäki and P. Nuorgam, eds., *Indigenous Peoples' Cultural Heritage: Rights, Debates and Challenges*. Leiden: Koninklijke Brill, pp. 149–174.
- Valkonen, S. and Wallenius-Korkalo, S. 2015. Embodying religious control: An intersectional approach to Sámi women in Laestadianism. *Culture and religion*, 16(1), pp. 1–16.
- Vesikansa, J. 2007. Warelius, Antero (1821–1904). *Suomen kansallisbiografia 10* [The National Biography of Finland]. *Studia Biographica* 3:10. Helsinki: SKS, pp. 331–332.
- Vihervuori, P. 1999. *Maahan, veteen ja luonnonvaroihin sekä perinteisiin elinkeinoihin kohdistuvat oikeudet saamelaisten kotiseutualueella, ILO:n alkuperäis- ja heimokansoja koskevan yleissopimuksen edellyttämät saamelaisten maahan ja vesiin kohdistuvia oikeuksia koskevat muutosehdotukset* [Rights to Land, Water and Natural Resources and Traditional Livelihoods in the Sámi Homeland, Proposed Amendments to the Sámi Rights to Land and Water Required by the ILO Convention on Indigenous and Tribal Peoples]. Helsinki: Oikeusministeriö [Ministry of Justice].
- Warelius, A. 1847. Bidrag till Finlands kändedom i ethnographiskt hänseende [Contribution to the knowledge of Finland in ethnographic terms]. *Suomi, Tidskrift i fosterländska ämnen*.
- Wirilander, J. 2001. *Lausunto maanomistusoloista ja niiden kehityksestä saamelaisten kotiseutualueella* [Report on the Conditions of Land Ownership and the Development in the Home Region of the Sámi]. Helsinki: Oikeusministeriö [Ministry of Justice].

Osatutkimus III

Alakorva, Saara (2022).

History of the Sámi flag(s): from the revolutionary sign to the institutional symbol.

Teoksessa Valkonen S., Aikio Á., Alakorva S. & Magga S-M. (toim.) *The Sámi World*. Abingdon: Routledge. pp. 276–293.

Artikkeli julkaistaan uudestaan väitöskirjassa osana artikkelin alkuperäisten tekijänoikeuksien haltijan ystävällisellä luvalla

CHAPTER SEVENTEEN

THE SÁMI FLAG(S)

From a revolutionary sign to an institutional symbol



Saara Alakorva

INTRODUCTION¹

The Sámi, like many other Indigenous nations, have their own flag. The Sámi flag is vertically divided into two dominant colour segments: blue (on the right) and red (on the left), and between them, there is a narrow green-and-yellow vertical stripe. The colours are bound by a circle, one half of which is blue and the other red.² The colours echo the colours of *gákti*, Sámi traditional dress (about the *gákti*, see Magga, S.-M. in this volume). According to Astrid Båhl, the designer of the flag, the forms bind the flag to Sámi mythology; the circle represents the sun and the moon as depicted on the Sámi drum (The Saami Conference 1986). However, several other interpretations exist as to what the flag represents and what its colours epitomize, and the various Sámi organizations have not sought to control or unify the meanings assigned to it.

By virtue of its colour scheme, it has been easy to associate the flag with Sáminess ever since its adoption in 1986, and the flag has become a widely recognized symbol of Sáminess, both in official and unofficial contexts. The Sámi flag is widely displayed on the 12 official flag-flying days,³ as well as during efforts calling for Sámi rights. Miniature flag accessories are used as a decoration on clothing and cars, and the flag points to services in Sámi language. It represents one Indigenous People living across the borders of four nation states, and its use has subsequently become an established practice recognized by the Sámi institutions as well as national actors. In Norway, the Sámi flag has even been acknowledged by national legislation, which stipulates when the state institutions have to fly the Sámi flag (see Sametinget 2021).

The Sámi flag has also gained significance among the Sámi in Russia, although, for political power reasons, their opportunity to take part in Nordic Sámi cooperation was still limited at the time the decision to adopt the flag was made in the Nordic Saami Council (Berg-Nordlie 2017, 444–445). The Sámi flag was adopted by the 13th Sámi Conference held in Åre in 1986. The Nordic Saami Council and

the Sámi Conference⁴ offered the first regular forum for Sámi and their supporters to engage in transborder cooperation in order to develop shared political strategies to improve the position of the Sámi and to strengthen their collective political agency. The word ‘Nordic’ was dropped from the official name of the Saami Council only when the Sámi of the Kola Peninsula were able to join in the work of the Council in 1992, following the collapse of the Soviet Union.

However, the authority to decide on the flag, as well as the official flag-flying days, shifted from the joint Sámi civic organization and was entrusted to the Sámi Parliamentary Council (*Sámi parlamentáralaš ráđđi*) at the beginning of this millennium. The Sámi Parliamentary Council is a joint body of the three parliamentarily elected Nordic Sámi Parliaments (see Mörkenstam *et al.* in this volume), in which the Kola Sámi have observer status since they don’t have a parliamentarily elected body of their own.

Before the official Sámi flag was adopted, the first, unofficial flag – referred to as the early flag – had been flown since the late 1970s, notably during the Alta controversy and other efforts in the spirit of the ČSV movement – a movement that emerged in the 1970s and was particularly associated with the political activism of the Sámi youth. The early flag designed by the artist – and then an active member of the ČSV movement – Synnøve Persen lacks the green vertical stripe and the red-and-blue circle found on the official flag.

In this chapter, I set out to *guorastit* – to trace – the history of the Sámi flag or, rather, flags. *Guorastit* means tracing in the North Sámi language. When, for example, a reindeer herder follows the traces of an animal, the traces may disappear from time to time, depending on the terrain or weather. Searching within a larger spectrum, traces can be found again, if the weather is suitable and the herder knows where to look according to their knowledge about nature. This has been the case when researching the archive materials of the Nordic Saami Council, which are not systematically organized. This material has guided me to new sources – other archives, written materials and records of a public debate, the earliest of which date back to the 1970s.

I examine the reasons for adopting the official Sámi flag and track down the events leading to it. Research to date has not looked into the process by which the official flag was chosen nor has it examined the role of the early flag in this development. Although the early flag and the official flag have separate histories, we can find parallels between the process by which the Sámi flag evolved from a revolutionary sign in the spirit of ČSV to an official symbol of the people and the process by which the Sámi movement became institutionalized and its young radicals the power-wielding establishment. The histories of the flags reflect the institutionalization of the Sámi movement.

ANTICOLONIAL ETHOS AND DREAMS OF A SÁMI FLAG

Brother, sister! The Sámi are lacking a flag.
We can write our name, and we can write the letters ČSV.
But we still have to learn to draw our flag.
Let us not hide behind foreign flags
Let us give glory to the colours of the Sámi homeland.
And the world will finally look upon us.⁵

(Nils Viktor Aslaksen 1976)

This verse is from the poem ‘Leavga’ (‘The Flag’) by Nils Viktor Aslaksen (later Holmberg, 1943–2020) published in 1976 (Aslaksen 1976). The poem draws attention to the fact that the Sámi have no flag of their own and encourages the Sámi people to come out of hiding behind foreign flags and honour the colours of the Sámi homeland. Attached to the poem is a drawing by Aslaksen. The picture depicts a Sámi boy in front of the Norwegian flag, raising his hands to meet a cannon and a soldier. The boy is wearing a Sámi hat with the letters ČSV. As the verse of the poem tells us, the Sámi can already write their name – they know who they are – but they should still learn to draw the Sámi flag so that the rest of the world will know about the Sámi people.

The combination of the drawing and the poem can be interpreted as a criticism of the situation into which the Sámi had been forced – into the middle of the battlefield of the great powers in World War II. Because of the Cold War, the presence of the great powers and tension between them remained in the Sámi region. Aslaksen’s poem was published among other texts in Sámi language in the Čállagat series, the purpose of which was to encourage the Sámi to write in the Sámi language (see Turi *et al.*). In the Čállagat publication, many meanings were also proposed to the ČSV as a slogan of Sámi youth. The most common interpretation is Čájjet Sámi Vuoiŋŋa (‘Show the Sámi spirit!’).⁶ At that time, the Sámi languages were used very little as written languages and not even North Sámi – the Sámi language with the largest number of speakers – had a uniform orthography (on the Sámi languages, see Huss and Lindgren in this volume).

Aslaksen’s original poem conveys the idea of ‘flag’ by using two different concepts: *flággá*, which derives directly from the Norwegian word *flagg*, and *leavga*, which later became the established term for ‘flag’ in the North Sámi language. At the time the decision to adopt an official Sámi flag was made in 1986, the concept of ‘leavga’ was still largely alien to the native speakers of the Sámi language, as the following quotation from the words of the schoolteacher and Sámi politician Pekka Lukkari shows:

When I heard you say ‘leavga,’ what came to my mind was that in our language [eastern dialect of Northern Sámi] it means ‘scent,’ not smell but scent. . . . Why not use the word ‘flagga’ or ‘lágga’? . . . It is not that I have something against it [the word ‘leavga’]. But if someone wants to laugh at us, they will of course say ‘You are walking along, carrying the scent of Sámi with you’ (‘don jođát ja dus lea fárus sámi leavga’).

(The Saami Conference 1986)

Pekka Lukkari (1918–2006) belonged to the older generation of Sámi and, in the context of the Sámi society of that time, had grounds for concern that the Sámi might be laughed at, both within and outside their own society (about the ‘dirty Sámi’ stereotype, see Herranen-Tabibi in this volume). Sámi youth of the 1960s and 1970s started to fight against these stereotypes and refused to be ashamed of their Sáminess. The Sámi began demanding that they be seen and treated as equals (see e.g. Sara 1983). Ole Henrik Magga (born in 1947) (2006), a notable Sámi politician,

has described his engagement in ČSV as follows: ‘I was one of the ones who tried to change the centuries of oppression the Sámi had endured.’

Parallels can be drawn between the efforts made by the younger Sámi generation and the political movement in the spirit of decolonization that unfolded across the world in the 1960s and 1970s. The ways in which the Sámi describe their motivation for political engagement echo the ideas of the psychology of the colonized put forward by Franz Fanon in his 1952 book *Black Skin, White Masks*. In his text, Fanon (1952) lays bare the structures and power relations by which the colonized were constituted as ‘inferior’ and thus led to believe that they should feel shame for their existence. This, in turn, resulted in the colonized making efforts to hide their true identity and to imitate those in power, e.g. the way they behave, dress or speak.

Members of the ČSV movement refused to be ashamed about the Sámi culture and hide their identity; on the contrary, they encouraged to strengthen the Sáminess and bring it visible. At the same time, ČSV challenged the traditional notion of Sáminess (on the lappologist image of the Sámi, see Aikio in this volume) and offered a new way of expressing and strengthening the Sámi identity. This was one that no longer rested only on the traditional characteristics and symbols of the people or the way of life associated with the traditional livelihoods (Karlstad 2013). Sámi society was undergoing a transformation, and the key question had become how Sámi could maintain Sámi identity in the modern world. According to some interpretations, one of the objectives of the activities undertaken in the spirit of ČSV has been to establish and understand the Sámi as a modern people (Karlstad 2013). The fact that the idea of adopting a Sámi flag was first introduced in the spirit of ČSV supports this view.

ČSV got involved in and gained strength from the movement that arose to protest the damming of the Alta River (see Nykänen in this volume). This action projected an image of a well-organized crowd that was there to defend Sámi rights and attracted young people to join (Karlstad 2013). Hansen (2014) has analyzed the purpose of the Máze Group – an artist collective which also figures as one of the key actors within ČSV. The Máze Group also took an active role in the protests against the damming of the Alta River. In 1978 the artist collective decided to settle in the Sámi village Máze, which – according to the original, more extensive plan – was doomed to be inundated by the water reserve of the Alta Dam.

According to Hansen (2014), the ongoing revitalization of Sámi culture of that time needed visual representations, and the Máze Group responded to this need by producing several LP and book cover designs as well as posters. In the exhibition catalogue for the artist collective’s 1979 circulating exhibition, Ailo Gaup describes the principles underlying the group’s work as follows:

Every people has the right to its own visual art just as it has the right to its own language and culture. This is the right to self-determination in the broadest sense. In this effort, visual art contributes to a process where

we gradually regain our dignity and the pride we feel in belonging to an indigenous people.

(Gaup 1979; see also Hansen 2014)

One of the nine artists⁷ of the Máze artist collective was Synnøve Persen (born in 1950) from the village of Beavgohti, by the Porsanger fjord. Back in 1977, during her studies at the Oslo Art Academy, Persen created an artistic rendition of a Sámi flag. She brought the flag with her to Sápmi, and it gained prominence, particularly during the demonstrations against the damming of the Alta River.

However, Persen's proposal may not have been the first artistic rendition of a Sámi flag. In addition to Persen and Aslaksen, the idea of a Sámi flag had been embraced by one of the best-known and most influential Sámi artists, Nils-Aslak Valkeapää (1943–2001), also known by the name *Áillohaš*. The source of this information is Sámi artist and member of the Máze artist collective Hans-Ragnar Mathisen (born in 1945), known also by his artist name *Keviselie*. According to Mathisen (2017a), in 1967 Nils-Aslak Valkeapää had sent a picture of his design for a Sámi flag to Odd Mathis Hætta, the editor in chief of the Sámi-language magazine *Ságat*. The design borrowed elements from the red flag of the Soviet Union with its hammer and sickle, but in place of the hammer and sickle, it had reindeer antlers and a Sámi knife. Although, at least in Mathisen's (ibid) understanding, Hætta and Valkeapää thought alike in many areas, Hætta nevertheless considered the flag design far too radical to be published in the magazine. It is hard to determine what motivated Valkeapää to produce such a design. He did not actively take part in party politics, but he probably supported more left-leaning ideas (see Valtonen and Valkeapää 2017, 45). The generally leftist atmosphere at the time undoubtedly influenced his thinking.

Mathisen's (2017b) also notes that he himself sketched designs for a Sámi flag and sent them to *Ságat* in 1970. His designs were inspired by the existing flags of the Nordic countries. One flag had a dark green background with a red cross on top of an orange cross. Mathisen proposed to *Ságat* that it could organize a design competition for a Sámi flag and invite entries from not only Norway but also Sweden, Finland and Russia. At the same time, he wanted to send in his own proposals in advance to ensure that he would not end up being last. However, Mathisen did not get his designs published in the magazine, and the magazine did not proceed with the idea of organizing a flag design competition either (ibid).

According to Mathisen (2017a, 2017b), his interest in the flag issue arose in the 1960s, in particular in response to the festivities for Norway's National Day, celebrated on 17 May, when the Norwegian flag is flown in festive parades. Mathisen (2017a) states: '[W]hen I saw in the parade on this day Sámi children waving Norwegian flags, my heart started beating not of pride but of anger.' Mathisen (ibid) also refers to other responses sparked in the context of the Norwegian National Day – for example, an occasion when he had seen TV footage showing a Sámi child in the Sámi dress pointing the Norwegian flag towards the ground and the case of a Sámi man of the village of *Buolmát* who had hoisted used long underpants up on a flagpole on the Norwegian National Day. Mathisen (2017b) also practiced silent resistance himself when he was designing a Sámi calendar for the year 1974: He added an image of a blank flag next to the Norwegian flag in the space for 17 May – the Norwegian National Day.

THE PROVOCATIVE EARLY SÁMI FLAG

Although the Sámi flag designed by Synnøve Persen may not be the only or even the first proposal for a flag drafted in the spirit of ČSV, her design is nevertheless the only one that can be referred to as a Sámi flag or an early Sámi flag. This is due to the symbolic position to which the early flag had been elevated prior to the adoption of the official Sámi flag. Also, it is worth noting that a photograph taken at the XI Saami Conference in 1980 shows that the early flag has been used by Sámi political institutions, too. In the photograph, the flag can be found in the conference room, behind the lectern, on the wall next to a flag portraying the logo of the Saami Council (Saami Council's Archive).

In his text entitled *Leavga fápmu*/The Power of the Flag, Ánde Somby (2017) has illuminated the context in which Synnøve Persen's flag design emerged and listed factors that contributed to the design process. Somby's text is featured in the exhibition catalogue of Persen's art exhibition *Who's Afraid? Gii ballá?* which had its opening in 2017. The text can be interpreted as a response to Hans Ragnar Mathisen, who has problematized giving the authorship of the flag design to Persen because a similar design had appeared on several book covers and posters before Persen's artwork was published (see Mathisen 2017b). Somby notes that before Persen's flag design, there was only Nils Viktor Aslaksen's poem and goes on to state:

The pattern itself wasn't original. How could it be? Flags do not usually start as artworks. In the case of the Sámi flag, the inspirations were there for all to see. It could be a magnified end of the sleeve of the *gákti* of Buolbmát and Várjjat. It could be the design used in different pulpits at the time. The design was even used in some banners to make political statements. But it was Synnøve's artistic act that flag became a flag.

(Somby 2017)

Thus, it is fairly safe to say that the design and colour scheme of the flag have generally been influenced by the decorations on the *gákti* – elements that were also widely used and recognized as the cultural visual idiom of the Sámi movement. The 'design used in different pulpits' that Somby mentions presumably refers to the decorative cloth on the lectern of the Norwegian Sámi Association (Norske Samers Riksforbund, NSR), which is still used occasionally by the organization at its meetings. However, according to Somby, 'it was through Synnøve's artistic act that the flag became a flag' (ibid).

Persen herself has said she got the idea for the flag on a study trip to the Faroe Islands, which also have a colonial history. The Islands had their own flag back in the early half of the 1900s. On her way back, Persen looked out the plane's window at the lands of Scandinavia and thought that her native country had no colours (Kuhn 2020, 50–51). As Persen (2017) says, '[W]hen you put forward a proposal for a Sámi flag, you have to have a strong inner conviction that you are doing something that is right and that absolutely has to be done.'

Persen (2017) goes back to the colour world of the Sámi flag in the works displayed in her exhibition *Who's Afraid? Gii ballá?* and provides some insights into the atmosphere in which she first created the Sámi flag as a piece of art. As a result of

Norway's policy to assimilate the Sámi, the older generation of Sámi had lived with shame. Persen was a member of the new generation that had received an 'equal right' to a Norwegian education in the Norwegian language and, as a consequence, had been alienated from Sámi culture in school dormitories and classrooms (about the dormitory schools, see Hansen in this volume). Yet that generation's native language was still Sámi, and they were accustomed to using Sámi in a variety of contexts of daily life. To Persen, meeting with other Sámi and Sámi-speaking students in the Oslo Sámi association was a significant empowering factor.

According to Somy (2017), Persen was not alone in her experiences. Rather, she was part of the movement of Sámi youth aiming to 'bring together what was left, to try to heal and revitalise it, and to try to create a future for the Sámi presence.' Persen has stated to *Ávvir* magazine (Helander 2017) that when she put forward her flag design in 1977, she was happily unaware of the personal price she would have to pay. This is how Persen describes the suspicions targeted at her regarding her alleged involvement as a leader in an extremist movement in the North Calotte:

But then Sápmi got a [flag] and I was no longer seen as an artist but as a terrorist. This was the reason that the Norwegian Police Security Service (PST) followed me. The flag. Who knows what they were thinking? Their records say I was involved in leading an extremist movement in the North Calotte.

(Helander 2017)

The early flag designed by Persen was on display for the first time in 1978 in Stockholm in an artist collective's exhibition *Sámi Álbmut* (Grini 2017). Given the provocative content of the works displayed, the exhibition sparked public debate. In a report for *Dagens Nyheter*, Sweden's major newspaper, Brita Svenlund (1977) wrote that the Sámi were demanding a territory of their own. According to Svenlund, at the opening of the exhibition at the House of Culture in Stockholm, Per Mikael Utsi, a department head in the Sámi Institute, wanted to establish a territory where nothing could be done that would undermine Sámi interests: 'The area has to be clearly defined as the Sámi area. It must be governed with Sámi interests in mind but in collaboration with other nationalities and ethnic groups.' Anyone mentioning the idea of an autonomous Sámi area or otherwise displaying interest in strengthening Sámi rights was labeled extremist. This is clearly visible in an interview with Alf Isak Keskitalo, the departmental head at the Sámi Institute, that appeared in *Sáogat* magazine:

I am trying to understand why we are being called extremists. It must mean that our status is that of a colony. Extremists is how ethnic groups in such a position and fighting for freedom are referred to by those in power. They have no real interest in putting forward the historically accurate point that others have a right to be free. This is often almost subconscious – which might explain why the white population of South Africa and Rhodesia, for example, can say what they say without any pangs of conscience.

(*Sáogat* 6/1977)

The arrival of the Sámi flag in Sápmi was met with a great deal of criticism, in particular in Finnmark, northern Norway, and discourse in newspapers hinted at

Persen's alleged plans to found a separate state (see Karlstad 2013). Against this backdrop, it is easy to understand what *Who's Afraid?* – the title of Synnøve Persen's 2017 art exhibition organized around the flag theme – refers to. The Sámi flag and the ideas of an autonomous Sámi area that became associated with it, raised concern among government leaders⁸ and also among Sámi.

At this point, when the idea of a Sámi flag had become concretized in a work of art and received considerable attention, particularly in the media in northern Norway, the Sámi association of South Varanger, *Mádda Várjag Sámiid Searvi* (1978), sent a brief opinion to NSR: 'NO to a Sámi flag' ('*NEI til Sameflagg*'). The Sámi youth association of Karasjok, *Karášjåga Sámi Nuoraid Searvi* (1978) reported that, in principle, it supported the idea of a Sámi flag but considered other Sámi issues to be of greater urgency. The association was also worried that the flag might do more harm than good.

Synnøve Persen (2017) says she designed the flag so that 'heads bent could be held high again,' but there were those who resisted, and some of the animosity against her came from within Sámi ranks. In her opinion, there are still some Sámi who have not gotten over the flag issue and thus still oppose her (Helander 2017). In an interview with Kuhn (2020, 51), Persen notes:

I think I was seen as provoking conflict. As if I was advocating a separate Sámi state, with a possible civil war as a consequence. Even the relatives thought I have gone too far. World War II had had a terrible impact on Finnmark, and people were very afraid of that. For me, these fears were far-fetched, and I was caught completely by surprise.

Eidheim (1997, 49) notes that, in the course of the Alta controversy, the Sámi movement broke into two wings: a radical and a moderate one. ČSV can be seen as representing the more radical wing, which Synnøve Persen (in Bjørklund 2000, 29) describes as follows:

Our minds were freed from captivity. We wanted our lands back, our language, our self-esteem, our culture and our property. We wanted them to return everything that they have taken away from us for hundreds of years. A loosely organized movement, whose main message was 'Show the Sámi spirit!'

The Sámi flag was a new, modern way to show the Sámi spirit, but connecting it to the idea of an autonomous Sápmi was a highly sensitive issue politically. Sápmi was an area split by the Iron Curtain; the Sámi area in Norway was NATO territory that shared a border with the Soviet Union and the Warsaw Pact it commanded. Sweden and Finland were non-aligned countries, of which especially the latter found itself in a very tense position politically between West and East.

THE ANTICOLONIAL ETHOS OF SÁMI INSTITUTIONS

The Sámi flag introduced through Sámi art cannot be severed from the processes whereby the Sámi institutions have made political decisions about it. Efforts to extend action across national borders could be clearly seen in how issues relating

to national symbols appeared on the agendas of the Sámi institutions. However, the first national symbol to be put forward was not the Sámi flag, but a national day. It had been proposed in 1976 by the Bergen Sámi Association (1976) to other Sámi associations whose work spanned the four countries in which Sámi live. It is clear from the proposal that broad support was sought for a national day so that it would be a celebration embraced by all.⁹

The proposal was translated into Norwegian, Swedish, Finnish and Russian. It being translated into Russian is interesting given that the Sámi of the Kola Peninsula have been described as not having participated in Nordic Sámi cooperation, including the choosing of symbols (Eriksson 1997; Berg-Nordlie 2017). The fact that the proposal was translated into Russian and most likely delivered to Sámi living behind the Iron Curtain does not, of course, tell us whether Sámi in Russia were able to contribute to the discussion on national symbols. It does indicate, however, that efforts were made to maintain contact with them.

The issue of a Sámi flag appeared for the first time on the agendas of Sámi institutions when Synnøve Persen sent a letter to the central organization of Sámi in Norway stating that she had created a Sámi flag as part of her artistic work. Persen (1977) expressed that it would be important that the proposal be accepted as the flag of the Sámi but left this determination to the NSR (*ibid*). Hans-Ragnar Mathisen (2017b) also reports that he wrote to the Saami Council and expressed the hope that a flag would be chosen for the Sámi people through a design competition. In his view, given the nature of the flag as a symbol of the people, such a perspective could not be adequately represented by a single artist's rendition, but rather, the choice would require broader inclusion of the community.¹⁰

Archival records indicate, however, that it was Lars-Anders Baer (born in 1952), a young Sámi politician from Sweden, who first introduced the flag issue into the agenda of the Saami Council in the Sámi conference held in 1978. The conference at which Baer put forward his idea of choosing a Sámi flag was among the first Sámi conferences where the great majority of the participants were Sámi. Initially, the majority of attendees were members of the mainstream society, known as *samevenner* (supporters of the Sámi), who were interested in furthering the position of the Sámi. In the course of the 1970s, the younger ČSV generation also started to become involved in decision making.

The anticolonial ethos of the ČSV movement is clearly reflected in Baer's proposal for a flag, in which he states that, as a Sámi nationalist, he considers the adoption of a flag necessary. Baer explains that, to him, 'Sámi nationalism' means political thought that positions the Sámi as free from the Western ways of thinking and power structures which have constituted the Sámi as inferior. In other words, Baer sees a need to raise awareness and promote Sámi culture and politics, which have been suppressed by the mainstream societies. Through their institutions, the dominant societies have made efforts to get the Sámi to forget their identity and to act in accordance with the models those societies have adopted (Baer 1979).

Baer saw the need to choose a flag and the need for Sámi nationalism as inseparably linked to the goal of autonomy. The form self-determination might take can be seen clearly in the proposal for the creation of an autonomous Sápmi. The Sámi

and Sápmi were compared to other northern peoples, in particular the Indigenous People of Greenland. Baer in fact states that the Sámi are the only people in the High North who have not been recognized as a full-fledged people. One sign of this is that the Sámi have been seeking membership in the Nordic Council for a long time, but, so far, they have not been granted membership. In commenting on his flag proposal, Baer (1979) notes that ‘a [Sámi] flag has its greatest importance as a national symbol where external identity is concerned: it makes it easier for other groups and nationalities to recognize the Sámi as a people.’

Among the members of the Nordic Council, Denmark governed Kalaallit Nunaat (Greenland) and the Faroe Islands and Finland the self-governing region of the Åland Islands. For the Greenland Inuit, the issue of a flag became topical when Home Rule was approved in 1979 (Home Rule Act of 1979). Interestingly, it was only in the mid-1980s that the flags of Kalaallit Nunaat and Sápmi were chosen, and in both cases, the selection was made through a design competition. The flag of Kalaallit Nunaat was adopted a year before that of Sápmi, in 1985. At this stage, the idea of a Sámi flag was no longer so closely linked to the demand for an autonomous Sámi region. Thus, the adoption of the Sámi flag was not directly connected to the formal confirmation of the people’s territorial status, unlike the flag of Kalaallit Nunaat (see Healy 1997). The historian Harald Gustafsson (1997, 149) has noted that, by way of protest, the Greenland Inuit and the Sámi left the cross out of their flags that appeared as a shared symbol on the flags of the Nordic countries.

ADOPTION OF THE OFFICIAL SÁMI FLAG

After adoption of a Sámi flag was proposed, it took a full eight years before the issue was on the table again at the Nordic Saami Council’s meeting. Not even the Nordic Sámi Institute, a research-oriented institution given the responsibility to prepare the matter in 1978, had begun working on the task (Nordic Saami Council 1985a, 1985b). It seems that the flag had not been made a high-priority issue in Sámi politics.

When the flag issue was reintroduced, it was the Sámi youth who took it up, but this time a new generation. The association of Sámi youth, Sámi Álbmoga Nuoraid Searvi (1985), sent a letter to the Nordic Saami Council, demanding that the Council resume the flag issue at the Sámi Conference in 1986. The wording of the letter showed that the young people understood that society had not been ready for a Sámi flag before, but now times were more favourable for advancing the issue. The youth association stated, ‘[T]he time is now ripe for us Sámi to adopt a shared symbol for ourselves, a flag, around which we can gather.’

We need a flag for ourselves to show the rest of the world that we are a people in our own right, with a right to our own culture and language and right to our lands and waters. We often travel abroad as representatives of our own people, the Sámi – most recently fielding our own national soccer team and at the conference of indigenous youth in Canada. At such events an official flag would be a good way to show who we are and we come from (cf. the Greenland

flag); at the same time, it would put pressure on states to recognize our rights as a people.

(Sámi Álbmoga Nuoraid Searvi 1985)

Although the next Sámi Conference was held a mere year after the youth association sent their letter, no particular effort was made to advance the flag issue. Finally, Alf Isak Keskitalo from the Nordic Sámi Institute reported that he had looked into the forms and traditions of flags. He quoted *The Book of Flags* as well as *The Flags Through the Ages and Across the World*, the latter of which describes the flags used by ethnic and cultural minorities. It points out specifically that the Sámi have no flag of their own. In light of his investigations, Keskitalo saw no obstacle to the Sámi adopting a flag of their own, and, in his view, the easiest way to proceed was to organize a design competition in keeping with heraldic rules. Then again, he had his doubts as to whether there was a need to adhere to existing heraldic rules. (Nordisk Samisk Institut 1986).

The Nordic Saami Council established ‘the flag working group’ to deal with the flag issue. Its appointed members were Máret Sara and Kaaren Kitti, both teachers by profession, as well as artist Rose Marie Huuva (Nordic Saami Council 1986a). This all-female group was authorized to hire a Sámi artist (*dáiddačeahppi*) if necessary to design a Sámi flag (Nordic Saami Council 1986a). The working group did not embrace this opportunity but rather decided to organize a design competition. All Sámi were invited to participate, with the winner to receive 2000 Finnish marks (approximately 633 EUR). The call for entries was publicized in newspapers and magazines across the Nordic countries and on radio broadcasts as well (The Saami Conference 1986). At that point, the flag working group did not find it particularly important to adhere to heraldic rules, and this consideration was not mentioned in the call for entries (Sámi flag working group 1986a).

The flag competition attracted 24 entrants, who together submitted 74 designs for a Sámi flag (The Saami Conference 1986). The competition seems to have generated quite a bit of interest, given that it was organized in a relatively short time, and the participants had just a couple of months during the summer to draft their proposals. There were 5 entrants whose designs were not considered, as they were not Sámi (The Saami Conference 1986, 100). The competition was intended for Sámi, and it was considered essential that a Sámi flag be designed by a Sámi.

The 69 designs accepted were the work of a total of 19 designers. The artist Hans Ragnar Mathisen, who had already shown interest in the flag issue back in the 1970s, submitted 29 different designs. Rose-Marie Huuva, herself a member of the flag working group, submitted 6 designs; the competition rules did not prevent this – because there were no rules. The other entrants submitted one or two designs each (Sámi flag working group 1986b).

As the conference was about to start in Åre, the flag working group did not have a final proposal for a suitable Sámi flag. The group continued preparing a proposal at the conference venue (Nordic Saami Council 1986b, 1986c). The working group chose nine flags from the proposals, and these were placed on display at the conference venue without the names of the designers. The proposals are mentioned briefly,

and almost all the designs are described as having the Sámi colours – red, yellow, blue and green – or only three of these. It was not until this point that the working group proposed inclusion of a tenth submission, the flag designed by Synnøve Persen, their justification being that her flag had already served as the unofficial Sámi flag for a long time (The Saami Conference 1986, 100). Persen had not taken part in the competition, citing the conflicts her flag had caused in the late 1970s (Somby 2017; Kuhn 2020).

Ultimately, the Sámi Conference made a choice between two proposals, Synnøve Persen's flag and one closely resembling it. The latter, an official entry, differed from Persen's design in having an additional narrow green vertical stripe and a red-and-blue circle. The majority of the Norwegian, Swedish and Finnish sections supported the flag with the circle, which was then chosen as the official Sámi flag at the 1986 conference in Åre.

The designer of the winning entry turned out to be artist Astrid Båhl (born in 1959), whose flag design reflected the Sámi's relation to nature as the Sámi are a people of nature (see Aslaksen 2009). Båhl has pointed out that the flag reflects the idea that 'the Sun gives life to the Earth [land],' and that is the inspiration for the circle, which symbolizes the sun and the moon. The symbols of the sun and the moon are also found on the Sámi drum, which Båhl says inspired her in designing the flag (ibid.).

What makes the choice between the two entries interesting is that Synnøve Persen's flag would have met the heraldic criteria, which Alf Isak Keskitalo referred to in his report for the Sámi Institute. According to heraldic rules, colours such as red, blue and green may not touch one another on a flag; they have to be separated by a metal colour using a yellow or white stripe, for example. By contrast, the winning submission of Astrid Båhl did not adhere to these heraldic rules, as a green stripe was added next to a yellow, or metal, stripe with the green then touching the heraldic red. In addition, adding the red-and-blue ring to the flag resulted in all the heraldic colours on the flag touching one another.

In fact, it seems that nonadherence to heraldic rules was actually appreciated in the flag selection process, perhaps because it made the flag design appear slightly rebellious. When the choice was being made, there was obviously discussion to the effect that the flag was somehow exceptional. This is suggested in a comment made by Ragnhild Nystad that it is precisely the green that makes the Sámi flag perfect because it is hardly ever seen on flags (The Saami Conference 1986, 100). According to one participant at the conference, the Scandinavian [Nordic] colours red and blue come together in the flag; the green between these represents the Sámi and the ring symbolizes cooperation among all the peoples (see Jilek-Aall 1989).

The colour green has also been given an interpretation that augments the significance of the early flag designed by Persen. Veikko Holmberg (2020), a longtime employee of the Saami Council, thinks back the conversations in the Sámi conference and states it was good to include green to the flag design, because various designs of the traditional Sámi dress generally use the colour. In this view, the flag was designed to be more representative of all Sámi and thus could not end up resembling the Sámi



Figure 17.1 The official Sámi flag.

Source: Sámi Museum and Nature Centre Siida/Pasi Nivasalo

dress of a certain area or certain families. The official Sámi flag was raised during the same Sámi conference in Åre. This first prototype of the official Sámi flag was sewn by the members of the working group in their hotel room, led by Rose-Marie Huuva.

CONCLUSION

In this chapter, I have traced the steps leading to the official adoption of a Sámi flag. The process of adopting the new flag also meant retiring the early flag that had been displayed in the demonstrations in the 1970s. One could say that the adoption of the new flag gave a new meaning to the Sámi flag, one less associated with the specific context of the Alta controversy and the related radicalism and political demands. Perhaps in this way, it became possible for the Sámi flag to reach Sámi with a more moderate political stance.

A look at the histories of the Sámi flags shows that, at some point, the idea of a Sámi flag became closely linked to demands for an autonomous Sámi region. This idea might sound even more radical today, but at the time, efforts were being made to strengthen the position of the Sámi in the Nordic Council, to which the Saami Council was seeking membership. The self-government arrangements that had been worked out for other minorities and peripheries in the Nordic countries featured as examples of what the Sámi could hope to achieve. The process of selecting the official Sámi flag was underpinned by an anticolonial ethos, although by the time

the decision to adopt the official flag was made, more insistent demands for a Sámi autonomous territory had begun to fade.

This can be seen clearly in the minutes of meetings, which show that matters progressed very slowly, and the member organizations did not participate actively in the related discussions. At this stage, the focus of Sámi politics had shifted towards the question of how Sámi self-determination could be implemented separately in each individual Nordic country. In addition, many younger-generation Sámi who had been active in the ČSV movement were now increasingly involved in the work of the Sámi institutions.

Minutes from a 1986 meeting of the flag working group reveal criticism of a special Sámi politics. The group had been asked to come up with a new symbol to replace the rings of the logo of the Saami Council.¹¹ The explanation for the request was that the rings properly represented the nation-states – Norway, Sweden and Finland – and the smaller ring the Sámi, binding the nations together (Sámi flag working group 1986a). The flag working group took the view that changing the symbol would require changing Sámi politics, which was not part of the working group's brief. As the group pointed out:

[A]s long as Sámi politics have not changed, as long as continue to divide our people according to national borders, as long as the Saami Council is divided into separate sections, as long as conference delegates are chosen according to the country they represent, as long as every state is to have a separate Sámi Parliament, the working group feels that the present [Saami Council's] symbol is perfectly acceptable.

(Sámi flag working group 1986a)

Another criticism can be seen in Ande Somby's (2017) position on organizing a design competition for a flag. He wonders whether some might consider the colours of an early flag designed by Persen too radical. He goes on to point out that the decision to adopt an official flag left the Sámi with two flags – the one that flew high in the Sámi revolution and the official one. Who, then, might have considered the colours on the early flag to be too radical? Somby may well be referring to Sámi whose political demands were more moderate, a group who opposed the Sámi flag and the ideas of an autonomous Sámi region associated with it or who considered such ideas a threat to societal peace.

All the processes by which the Sámi flag was adopted took place during the Cold War, and the revolutionary colours were most likely too radical for the nation-states as well. The Sámi were living in an area spanning the Iron Curtain, and that's why the Sámi's political demands for autonomy were particularly challenging, even represented in artistic work. Thus, the process of selecting the Sámi flag must be examined through the relationality between the Sámi and the mainstream societies surrounding them, instead of viewing the process as an aspiration simply arising from the Sámi society itself, as an effort to strengthen cultural unity among the Sámi, or working towards a uniform Sámi culture.

The idea of autonomy can still be seen in the late 1980s in *The Flag Bulletin*, an international specialist publication on flags, in which Loise Jilek-Aall (1989, 180)

notes that the adoption of a Sámi flag ‘suggests that Sápmi may achieve autonomy and that the Sámi, gentle but hardy people of the north, will not disappear as a distinct entity but will continue to lend colour and beauty to the harsh region of northernmost Europe.’ Yet, at the same time, the institutionalization of Sámi politics continued within each state, which saw collective demands for an autonomous Sámi region fade. However, the flag’s green element – which openly defies heraldic rules – continues to hint at rebelliousness, and the circle reminds us of the Sámi nature relation and nature-based beliefs. Although adoption of the Sámi flag was not directly connected with strengthening the territorial status of the Sámi, the official position of the Sámi flag has become firmly established in the Sámi political organizations. It thus maintains and sustains the image of a Sámi region spanning borders while at the same time challenging the seemingly unshakable position of the national flags in the area.

NOTES

- 1 I want to thank the Academy of Finland for funding this study. Thank you, Sámi Allaskuvla (Sámi University of Applied Sciences) for granting me publishing support from the Nordic Sámi Institute research program. Thank you also the University of Lapland for granting me travel stipendium from Paavo Rahko fund. Saami Council’s office (Karasjok, Norway), Sámi Archive in Finland (Sajos, Inari) and Sámi Archive in Norway (Diehtosiida, Koutokeino) I want to thank for good cooperation. Richard Foley and Sari Kokkola have helped me with the English translation. Thank you, I appreciate your expertise!
- 2 Pantone color codes: Red Pantone 485 C; Green Pantone 356 C; Yellow Pantone 116 C; Blue Pantone 286 C (The Saami Conference 1986).
- 3 See Sámi flag flying days Samediggi (2021).
- 4 The first Sámi conference had been held in 1953, and 1956 saw the founding of the Nordic Saami Council, whose highest decision-making body is the Sámi Conference, held at three- or four-year intervals.
- 5 Sari Kokkola has translated the poem into English from the Finnish version, which has been translated by Ailu Valle. Thank you, Sari, and Ailu! The poem is originally written and published by the old orthography of North Sámi.
- 6 Other meanings given to the ČSV are, for example, Čállut Sámegeiela Vuokkasit (“Write easily in Sámi”) or Čallut Sámiid Varas (“write for the Sámi”) (5. Čállagat. Sámi girjálav’digâd’di).
- 7 Artists of the Máze group: Åge Gaup, Trygve Lund Guttormsen, Josef Halse, Berit Marit Hetta, Britta Marakatt, Hans Ragnar Mathisen, Rannveig Persen and Synnøve Persen.
- 8 However, the idea found support, too. One of the supporters was official Kalervo Siikala (1977), who worked in the Finnish government.
- 9 A Sámi national day (6th of february) was not elected officially until in 1992.
- 10 This letter I haven’t found in the archives of the Saami Council.
- 11 See the logo from the page of the Saami Council: www.saamicouncil.net/

REFERENCES

Aslaksen E. A. 2009. *Sameflaggets mor. Her er kvinnen som har formgitt det samiske flagget: Kunstneren Astrid Båhl fra Skibotn* [Mother of the Sámi flag. She is the woman who

- designed the Sámi flag: Artist Astrid Båhl from Skibotn]. NRK *Sápmi*. Available at: www.nrk.no/sapmi/sameflaggets-mor-1.6457584 [Accessed 2 September 2021].
- Aslaksen, N. V. 1976. Leavga [The Flag] 5. In: *Cállagat*. Karasjok: Sámi girjálav'digåd'di.
- Baer, L.-A. 1979. Sámiid oktiigulleavašvuoda symbolat [cohesional symbols of the Sámi]. In: *Sámiid X konfereansa. Árjjafluovvi 20–22.6.1978*. Helsset: Davviriikkaid sámiráddi, pp. 33–37.
- Bergen Sámi Association. 1976. *Letter to other Sámi Associations*. [Letter] Årsmeldning 1976. NSR Archive Materials.
- Berg-Nordlie, M. 2017. *Fighting to be Heard – in Russia and in Sápmi. Russian Sámi Representation in Russian and pan-Sámi Politics 1992–2014*. Tromsø: UIT, The Arctic University of Norway.
- Bjørklund, I. 2000. *Sápmi: Becoming a Nation: The Emergence of a Sami National Community*. Tromsø: Samisk etnografisk fagenhet.
- Eidheim, H. 1997. Ethno-political Development among the Sámi after World War II. In: H. Gaski, ed., *Sami Culture in New Era. The Norwegian Sami Experience*. Karasjok: Davvi Media.
- Eriksson, J. 1997. *Partition and Redemption. A Machiavellian Analysis of Sami and Basque Patriotism*. Umeå: Umeå University.
- Fanon, F. 1952. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Gaup, A. 1979. *Gávdnat fas oppa min iešdovddu*. Exhibition catalogue. Sáme Dáiduoavku. Samisk Kunstnergruppe, Máze pp. 9–12.
- Grini, M. 2017. Contemporary Sámi Art in the Making of Sámi Art History: The Work of Geir Tore Holm, Outi Pieski and Lena Stenberg. In: S. Almond, E. Haugdal and U. Angkjær Jørgensen, eds., *Sámi Art and Aesthetics, Contemporary Perspectives*. Aarhus: Aarhus University Press, pp. 297–320.
- Gustafsson, H. 1997. Keskusta ja äärialueet [centre and margin]. In: H. S. Nissen, S. Toropainen and P. Markkola, eds., *Pohjoismaiden historia 1397–1997. 10 esseeä*. Helsinki: Kööpenhamina: Yle: Pohjoismaiden ministerineuvosto, pp. 125–153.
- Hansen Horsberg, H. 2014. Sami Artist Group 1978–1983. Otherness or Avant-Garde? In: P. Bäckström and B. Hjartarson, eds., *Decentring the Avant-Garde*. Amsterdam, Netherlands: Rodopi, pp. 251–264.
- Healy, D. T. 1997. Flags of the native peoples of the United States. In: E. B. Kaye and P. J. Orenski, eds., *Raven: A Journal of Vexillology*. North American Vexillological Association. Volumes 3/4 1996–1997. Available at: https://nava.org/digital-library/raven/Raven_v03-04_1996-full.pdf [Accessed 2 September 2021].
- Helander, A. 2017. *Dán flávdá geažil álge su vákšut* [Because of this flag, they started to follow her]. *Ávvir*, nr. 236, 12 December 2017. Available at: www.pressreader.com/norway/avvir/20171212/281492161661459 [Accessed 2 September 2021].
- Holmberg, V. 2020. Former employee of the Saami Council. Personal communication, 5 February 2020.
- Jilek-Aall, L. 1989. Sapmi, the Sami nation and its flag. *The Flag Bulletin* No. 130, pp. 176–181.
- Kárášjåga Sámi Nuoraid Searvi. 1978. *Letter to NSR 7.12.1978*. [Letter] NSR Archive Materials.
- Karlstad Hætta, J. K. 2013. ČSV – sámi nationalistaid dahje sámeašuvvna doaimmalaččaid muitun [Remembering ČSV – Saami nationalists or Saami political entrepreneurs]. *Sámi dieđalaš áigečála*, 1(2013), pp. 29–48.
- Kuhn, G. 2020. *Liberating Sápmi, Indigenous Resistance in Europe's far North*. Oakland: PM Press.
- Mádda Várjag Sámiid Searvi 1978. *Letter to NSR 27.11.1978*. [Letter] NSR Archive Materials.
- Magga, O. H. 2006. Samisk aktivist i 40 år [Sámi activist for 40 years]. *Samtiden* 2/2006, pp. 72–82.

- Mathisen, H.-R. 2017a. The history of the Sámi flag 1. In: *A New Symbol for an Ancient People*. Available at: www.keviselie-hansragnarmathisen.net/33514860 [Accessed 2 September 2021].
- Mathisen, H.-R. 2017b. The history of the Sámi flag 2. In: *A New Symbol for an Ancient People*. Available at: www.keviselie-hansragnarmathisen.net/33514860 [Accessed 2 September 2021].
- Nordic Saami Council 1985a. Minutes of the Meeting 7/85 of the Saami Council. Saami Councils's Archive Materials.
- Nordic Saami Council 1985b. Minutes of the Meeting 10/85 of the Executive Board of the Saami Council. Saami Councils's Archive Materials.
- Nordic Saami Council 1986a. Minutes of the Meeting 5/86 of the Executive Board of the Saami Council. Saami Councils's Archive Materials.
- Nordic Saami Council 1986b. Minutes of the Meeting 8/86 of the Executive Board of the Saami Council. Saami Councils's Archive Materials.
- Nordic Saami Council 1986c. Minutes of the Meeting 9/86 of the Executive Board of the Saami Council. Saami Councils's Archive Materials.
- Nordisk Samisk Institut 1986. Sámi Leavga. Report sended to the Saami Council 7.4.1986.
- Persen, S. 1977. *Letter to NSR 30.II.1977*. [Letter] NSR Archive materials.
- Persen, S. 2017. *Who's Afraid? Gii ballá? Exhibition Manual of an Exhibition of Synnøve Persen in the Project 'Show Me Colour: Resist, Stand Up, Advocate 5 Feb. 2017–12 Feb. 2017'*. Sámi Dáiddaguovddáš. Samisk senter for samtidskunst. Sami Center for Contemporary Art.
- The Saami Conference. 1986. The 13th Sámi Conference in 15th of August 1986 in Åre. Saami Coucil's Archive Materials.
- Ságat. 1977. *Seksjonsleder Alf Isak Keskitalo: Ikke ekstremisme å kreve sin rett* [Head of the department Alf Isak Keskitalo: It is not extremist action to claim their rights]. Ságat 6. 11.2.1977. p. 12.
- Samediggi. 2021. Sámi flag flying days. Available at: www.samediggi.fi/sami-info/sami-flag/?lang=en [Accessed 2 September 2021].
- Sametinget. 2021. *Nasjonaldag og nasjonale symboler. 6. februar er samenes nasjonaldag. Dagen markeres til minne om det første samiske landsmøtet, som ble holdt i Metodistkirken i Trondheim i 1917* [National Day and National Symbols. February 6th is the Sami National Day. In 1917 it was the Day for First Sámi Cross-Border Meeting Held in the Methodist Church in Trondheim]. Available at: <https://sametinget.no/om-sametinget/nasjonaldag-og-nasjonale-symboler/> [Accessed 2 September 2021].
- Sámi Álbmoga Nuoraid Searvi. 1985. *Letter to Nordic Saami Council 19.8.1985*. [Letter] Saami Council's Archive Materials.
- Sámi flag working group. 1986a. Minutes of the Meeting Held 19.6.1986. Saami Council's Archive Materials.
- Sámi flag working group. 1986b. Leavgabargojoavkku Minutes of the Meeting Held 21.8.1986. Saami Coucil's Archive Materials.
- Sara, I. 1983. Muukalainen omalla maallaan [Stranger in own yard]. In: *Bálggis, polku, Sámi Čuvgehussearvi 1932–1982 Lapin Sivistysseura*. Lapin sivistysseuran julkaisuja 44. Helsinki: Lapin sivistysseura.
- Siikala, K. 1977. Saamenmaan autonomia [Sámi autonomy]. *Suomen antropologi* 2/1977, pp. 155–159.
- Somby, A. 2017. Power of the Flag. In: *Who's Afraid? Gii ballá? Exhibition Manual of an exhibition of Synnøve Persen in the project 'Show Me Colour: Resist, Stand Up, Advocate 05/02/2017–12/02/2017'*. Sámi Dáiddaguovddáš. Samisk senter for samtidskunst. Sami Center for Contemporary Art.

- Svenlund, B. 1977. “Samerna kvärer eget område” [The Sámi cross their own territory]. *Dagens Nyheter*, 6 February 1977.
- Valtonen, T. and Valkeapää, L. 2017. Tunturien lapsesta saamelaisten rengiksi [From the child of the mountains to the “hired man” of the Sámi]. In: T. Valtonen and L. Valkeapää, eds., *Minä soin -Mun Čuodjan*. Rovaniemi: Lapland University Press, pp. 13–64.

Osatutkimus IV

Alakorva, Saara (tulossa 2025). Entangled histories of the Sámi and the Nordic nations: Colonial legacies of the Sámi national narrative.

Teoksessa Graeger N., Hemstad R., Needergaard P., Stadius P. (toim.) *Handbook of Nordic Cooperation*. Edward Elgar Publishing, pp. xx–xx.

Artikkeli julkaistaan uudestaan väitöskirjassa osana artikkelin alkuperäisten tekijänoikeuksien haltijan ystävällisellä luvalla

Hyväksytty julkaistavaksi teoksessa:

N. Graeger, R. Hemstad, P. Needergaard & P. Stadius (toim.) Tulossa 2025. *Handbook of Nordic Cooperation*. Edward Elgar Publishing.

Title of the chapter:

Entangled histories of the Sámi and the Nordic nations:

Colonial legacies of the Sámi national narratives

Author name: Saara Alakorva

Abstract: This article sets out to shed light on the entanglement of the histories of the Sámi and the Nordic nations. In other words, this research draws attention to the long time-span over which the national narrative of the Sámi has developed at multiple levels in relation to the surrounding societies, and also lays bare the ways in which it carries the legacy of colonialism. The Sámi have been in a subordinate position vis-à-vis the Nordic nations, and they have been conceived of as ‘the other’ in the national projects of the Nordic states. The Sámi political movement originated largely in response to the colonialist politics of the Nordic states. The institutionalization and development of the Sámi society is often discussed by framing the Sámi as a nation by placing a particular focus on Sámi actors or by emphasizing the ways in which various activities embody Sáminess. However, this article shifts its focus to explore how the pursuit of nationhood, in a modern context, has been presented as an ideal or model for the Sámi to aspire to. While this has had empowering and constructive effects on Sámi society, it may have limited opportunities to develop society from the Sámi perspective.

Keywords: The Sámi; Indigenous peoples; Colonialism; Nordic co-operation; The Nordic Saami Council; The Saami Conferences; Transnational ideas; National narrative, National representations; National symbols

1. Introduction into Sámi political institutionalization in the name of one nation¹

The Sámi are an Indigenous People whose ancestral lands spans four countries, from Central Norway and Central Sweden across Finnish Lapland to the Kola Peninsula in Russia. The Sámi are a multicultural group and there is a total of nine spoken Sámi languages. All of these languages, which belong to the Fenno-Ugric language family, are in danger of extinction and they have been defined as ‘definitely endangered’ or ‘severely endangered’. Interstate borders have contributed to the disintegration of the Sámi social structures based on the traditional administrative unit *siida*, and the state borders and the Sámi linguistic and cultural borders do not coincide. For the Sámi, who live as a minority in every country, Sápmi offers a counter-narrative to the nation-states, challenging their lack of respect for the boundaries, languages, livelihoods, and cultures of the Sámi, as well as for their lived experience of home and home region (see Tervaniemi and Magga 2019). Numerous studies have shown that the way the Nordic states are economically exploiting the resources of the north has radically narrowed the opportunities for the Sámi to ensure the continuity of their traditional livelihoods and way of life. Cultural and racial hierarchies and supremacy have been used to explain and justify governance of people and territories. (Naum & Nordin 2013; Nyssönen 2007; Lehtola 2015; Junka-Aikio et al. 2022). When discussing colonialism in the context of the Nordic states, attention is drawn to the structures, models and discourses that have shaped the power relations between the Sámi and majority societies, resulting in a profound power asymmetry. Colonial practices are not necessarily negative intentions towards the colonized, but they are always linked to ideologies and ways of thinking that place higher value on the customs and practices of the majority culture. (Junka-Aikio 2022, 5.)

Multidisciplinary Sámi studies has documented and examined the strengthening of Sámi resistance to colonial practices in the 1960s and the 1970s, and addressed the institutionalization of the Sámi movement when Sámi society established its own modern political institutions. Although Sámi self-governing bodies (Sámi parliaments) – which are unique even in global terms – have been established separately to align with the borders and

¹ In addition to the editors of the book, I want to extend my gratitude to Sunniva Engh, Veli-Pekka Lehtola, Niko Niemisalo and Sanna Valkonen for their insightful comments on the earlier version of this chapter. I wish to thank the Academy of Finland for funding this study (Project: 324427, Árbi 2019–2023) and Sari Kokkola, who has helped me with the English translation.

administrative machinery of the Nordic states², transborder cooperation played a central role in the early political organization of the Sámi in the name of one nation (Valkonen 2009). The Nordic Sámi Council (*Davviriikkalaš sámiráđđi*) founded in 1950s was the first transborder Sámi institution and an umbrella organization for local Sámi associations. In the framework of the Nordic Sámi Council, the selection of the Sámi official national symbols was initiated in the 1980s.

Using national rhetoric in Sámi politics has been described as a phase influenced in particular by young Sámi radicals' becoming active in the Nordic Sámi Council. At the same time, the older generation of Sámi actors as well as non-Sámi actors referred to as *samevenner* ('friends of the Sámi'), who belonged to the majority population but were working to promote Sámi issues, represented more moderate thought. (Länsman and Lehtola 2012; about the concept *samevenner* see Jernsletten 1997). The adoption of the Sámi national symbols is, indeed, often interpreted as a sign of the national awakening of the Sámi and their organization as a modern nation (see e.g., Bjørklund 2000) and as an aspiration to build one unified Sámi nation (Stordahl 1996). In my previous research article about the events that led to the adoption of the official Sámi flag in 1986, I have shown that a strong underlying anti-colonial ethos and the desire for recognition as one of the Nordic nations influenced the process of adopting the flag (Alakorva 2022). I argued that the process of selecting Sámi national symbols should be examined in relation to the surrounding societies, instead of framing it as a solely Sámi endeavour to build one unified Sámi nation. The hierarchical relationships between the Sámi and majorities should also be taken into consideration.

In this article, I will first examine the origins of the Sámi concept of a nation to illustrate the development of the Sámi national narrative in relation to the surrounding societies over a long period of time and at multiple levels. Second, I will show how the integration of the Sámi into the Nordic society, for example through education, has left its mark on the Sámi national representations. Third, I will investigate the early days of the Nordic Sámi Council with the objective of showing that transborder cooperation also meant cooperation with the *samevenner* and the Nordic states, which played a central role in the early political organization of the Sámi. As pointed out by Mikkel Berg-Nordlie (2017),” this first pan-Sámi political structure seems a product of ‘pan-Nordic’ ideology as much as pan-Sáminism”. Fourth, I will demonstrate that

² The Sámi Parliament in Norway was established in 1989, in Sweden in 1993, and in Finland in 1996 (in Finland, the Sámi Parliament replaced its predecessor, the Sámi delegation, which was established already in 1973).

the idea of selecting national symbols did not emerge only among the Sámi themselves but was also supported by state actors for whom organization as a modern nation represented the only appropriate form of societal structure.

Following the example presented by Eva Gerharz (2012), to begin to grasp the transnational nature of ideas and the entanglement of histories, in my analysis, I will pay attention to interrelationships beyond the presupposed borders, whether geographical, national or otherwise. This requires multilingual data that are not confined within the borders of states and that do not focus only on the Sámi as actors. These data include the archives of the Nordic Council, the Nordic Saami Council and its member organizations and employees, as well as previous literature on the subject. In addition, to elaborate on the points made in this article, I will make use of interviews I have conducted³.

1. The Colonial origins of the Sámi concept of a nation

Given its location on the northern fringes of Europe, Sápmi has been an object of interest for both Nordic and Russian rulers, who have competed with each other to bring it under their rule. Since the Middle Ages, the Sámi have paid taxes to various rulers, and some Siidas (the traditional administrative unit of the Sámi see e.g. Aikio 2000) paid taxes to as many as three rulers simultaneously: the crown of Sweden, Denmark-Norway, and Russia. The Strömstad Treaty, a border agreement between Sweden and Denmark-Norway, which was entered into in 1751, included an additional protocol, known as *Lappkodicill*, in which it was agreed that, regardless of state borders, the reindeer herding Sámi have the right to continue their migratory lifestyle and move with their reindeer across the borders as they had done before (Lehtola 2002, 36–37). In the Treaty, the Sámi were referred to as a nation (*Lappkodicill* dealt with “den lappiske nationens konservation”, “conservation of the Lapp nation”), which can be taken to mean that the Sámi were conceived of as a separate nation in the sense it was understood at that time. It must be pointed out, however, that the Sámi were not seen as equal to the other

³ In this article, I will use the interview I conducted with Lars-Ander Baer, who has been a long-term actor in the Nordic Saami Council, and my personal communication with the linguists Eino Koponen and Pekka Sammallahti. Thank you for your expertise!

nations, which became evident in the racialized, othering depictions of the Sámi characteristic to the research of the late 1700s and onwards (see Isaksson 2001).

Long distances, the absence of road infrastructure, and demanding natural conditions characterizing Sápmi complicated any attempt at rising to power in the area. However, the establishment of the state borders and their reinforcement, along with the integration of the Sámi into the legal systems and citizenship of these states, gradually resulted in the disintegration of the traditional Sámi social system based on Siidas. (Lehtola 2002; Tervaniemi and Magga 2019). The exercise of sovereign power by various rulers over different Sámi groups has further influenced the internal cultural subdivision between the Sámi, as exemplified by the Eastern and Western cultural spheres as viewed from the Sámi perspective. (Valkonen et al 2022). This becomes clear when we look at when the North Sámi concept *álbmot*⁴, as an equivalent of *people* or *nation*, based on the Scandinavian concept *allmoge* ('almue' or 'allmue'), have been introduced into the Western Sámi languages (Sammallahti 2018). The meaning of the concept of *allmoge* was used to refer specifically to the taxpayers in the realm and later expanded to encompass the population as a whole, or the common people (Saastamoinen 2003, 23). The fact that the concept standing for the idea of a nation differs from one western Sámi language to another suggests that the concept has been introduced into the Sámi languages in the Modern Era, possibly as late as in the 17th century. (Sammallahti 2018). In the Eastern Sámi languages, the concepts *meer* and *narod*, referring to a nation, are borrowings from Russian – the language of the ruler that levied taxation in the area.⁵ (Koponen 2018.)

As is the case with the concept of *allmoge*, also the origins of the Finnish concept of *kansa* ("people") lie in the popular sovereignty principle (Liikanen 2003, 258). According to Liikanen, it is misleading to straightforwardly associate the Finnish concept of *kansa* with the nationalist tradition of emphasizing ethnic uniformity. Instead, we must ask: "to what extent has the concept of *kansa* been used as an instrument of state-building and to what extent has it been used to challenge the prevailing power structures and to initiate struggle for what

⁴ In the North Sámi language, the concept of "álbmot" seems to refer to both "people" and "nation", without making a clear distinction between the two. Additionally, there is a neologism 'nášuvdna' in the North Sámi language, specifically denoting 'nation,' but it is not as commonly used as the concept *álbmot*.

⁵ Of the Eastern Sámi languages, Skolt Sámi and the Paatsjoki-Petsamo dialect in particular include the concept *aalmi*, which has been derived from *allmoge* and is likely to have been adopted as a borrowing from North or Inari Sámi (Koponen 2018).

constitutes political power” (Liikanen 2003, 258). The same should be asked about the Sámi-language concepts representing the idea of a people or a nation, in particular because the Sámi political movement has never aspired towards establishing a state and its most active phase has coincided with other anticolonial movements and political activism of Indigenous peoples that gained momentum in the latter part of the 20th century. Sanna Valkonen (2009) has shown that referring to the Sámi as one nation has become possible precisely through disputes and conflicts: through acts of challenging the prevailing power structures and through struggling for what should constitute political power.

2. Influence of National Romanticism on Sámi national representations

The cross flag is considered a symbol of the shared history and sense of community of the Nordic countries and it represents the Nordic cultural sphere (Körber 2014). The flags of Kalaallit Nuunaat (Greenland) and Sápmi differ from the other Nordic flags, and the difference has been seen as contradictory to – or even as an act of protesting against (Gustafsson 1997, 149) – the idea of the Sámi and the Inuit as being part of the same Nordic cultural sphere (Andersson 1992, 8; see also Körber 2014). Instead of the cross symbol, the flags of Kalaallit Nuunaat and Sápmi feature a circle consisting of two semicircles, which, in Kalaallit Nuunaat’s flag, stands for the rising and setting sun (see Körber 2014) and, in the flag of Sápmi, represents the sun and the moon (see Alakorva 2022). The sun is a recurring symbol used in unofficial flags adopted in different parts of the world in the fight against European domination and colonialism (Körber 2014, 369). The sun as the bringer of life is of central symbolic significance in the narrative tradition of the Arctic Indigenous peoples in general. As the Sámi creation myth has it, the Sámi are children of the sun, and this idea figures prominently in Sámi cultural heritage and is also reiterated in several national representations: the Sámi flag, the lyrics of the national anthem of the Sámi and the national joik of the Sámi.

Raised in a Southern Sámi reindeer-herding family, priest Anders Fjellner (1795–1876) is considered the first Sámi author and credited to be the first to have written down the poem “*Beaivvi Bárdni*” (Sons of the Sun), which is part of the Sámi creation myth. Although Fjellner’s personal writing style is reflected in the story, he has not authored it: References to the myth can be found in many other historical sources as well (see Gaski 2003; Sallamaa 2020). Fjellner was among the first Sámi to pursue formal education. He studied at the

University of Uppsala, where he made the acquaintance of Carl Axel Gottlund (1796–1875), a collector of the tradition of Forest Finns. According to Harald Gaski (2004, 47), it was precisely Fjellner’s friendship with Gottlund that made Fjellner increasingly interested in literature and folk poetry. Fjellner established himself as a well-known expert of “Sámi folk tradition” and he was visited by several renowned folk-tradition collectors, including the Finnish Otto Donner, who wrote down Sámi stories and myths (Gaski 2003).

Fjellner is known to have contemplated writing a national epic for the Sámi – a work similar to *the Kalevala* of the Finns – based on the poem “Sons of the Sun”, but he never finished the work (Lehtola 1992). The idea of an epic as a reflection of the national spirit was a typical way of thinking and acting in the age of National Romanticism across Europe (Lehtola 1992; Sallamaa 2020, 17–33). Having an epic was also conceived of as a means of demonstrating the suitability of a language for producing high literature. For example, in Finland, epic folk poetry was sought and compiled together with publishing grammar books, dictionaries, and periodicals (see Anderson 2007, 118). As for the Sámi languages, developing a standard language did not proceed as fast, and it did not receive unreserved support from the Nordic states, which viewed strengthening of a transborder language as potentially disadvantageous to the national projects of the individual states (Lehtola ja Rantanen 2011). According to Lehtola (1992), the objective to adjust the spelling of the North Sámi language to be more aligned with the spelling of the majority languages was part of the colonialist politics of the states.

Fjellner thus faced practical challenges with writing the national epic in a form that would be widely accessible to the Sámi. Then again, it is worth noting that the idea of writing history from a national perspective did not generate much interest among the Sámi at that time, and therefore, there was no real demand for an epic by the people (Lehtola 1992). However, the conceptual choices Fjellner made are illustrative of his aspiration to write a shared story for the Sámi, referred to by Gaski (2015) as Fjellner’s efforts towards pan-Sáminess. It is worth asking whether the Sámi creation myth would have been passed on to future generations without Fjellner’s active role in documenting parts of it. Without his education at a Swedish university and his interest in cherishing the national spirit that was typical of the time, Fjellner likely would not have undertaken the writingwork. Sámi poet and politician Isak Saba (1875–1921) published a poem called “Sámi álbmot lávlla” (‘Song of the Sámi people’) in 1906, which, 80 years later, was selected as the Sámi national anthem. Saba’s text also references the idea of the Sámi as children of the sun,” *beaivvi bártni nana náli*” (the strong family of the son of the

sun), a concept that Saba, as Gaski argues, was not familiar with before reading the texts of Anders Fjellner published in 1876 in Finnish in the book entitled *Lappalaisia lauluja* (Songs from the Sámi) by Otto Donner. Fjellner's texts left a lasting impression on Saba; he felt that the Sámi should never forget that they are children of the sun. (Gaski 2003, 48–50.) However, it is impossible to know whether, without Otto Donner's visit to Fjellner's place, 'the Sons of the Sun' would have found its way into Saba's text, and later expanded into numerous national representations of the Sámi, including Nils-Aslak Valkeapää's (1943–2001) award-winning 1987 poetry book entitled *Beaivi áhčážan* ('The Sun, My Father'), which has since been regarded as the national epic of the Sámi.

3. The Nordic Saami Council as moderator of Sámi national thought

The political institutionalization of the Sámi in the name of one nation originated in the Nordic Sámi Council, whose highest decision-making body is the quadrennial Saami Conference. The first Saami Conference was held in Jokkmokk in Sweden, and the conference became the first cross-border Sámi institution that met regularly to envision common Sámi politics. Veli-Pekka Lehtola (2002) describes the first Saami Conference as an important milestone in the history of the Sámi movement. Problems that had previously been treated separately were now seen as forming a whole that the Sámi were able to address from a joint-Nordic perspective (ibid). In this context, the joint-Nordic perspective did not only refer to institutional cross-border cooperation among the Sámi, but also meant cooperation across ethnic borders.

At first, the the *samevinner*, 'the friends of the Sámi' referred to above, were the principal actors to promote Sámi cross-border cooperation, together with lappologists, i.e. researchers specializing in the Sámi language, culture and history, who cooperated with Sámi activists (more about the concepts, see Lehtola 2012, 19). *Samevinner* were reflecting on the possible ways for the Sámi to preserve their language and culture in the modern world. Political organization according to the example of the Nordic states was seen as a functional alternative. The idea of addressing the Sámi question at the Nordic level was born in 1952, coinciding with the year of founding of the Nordic Council⁶, the inter-parliamentary body for Nordic

⁶ In 1952, a conference addressing questions concerning traditional Sámi handicrafts/duodji was organized in Stockholm. One of the themes discussed in the conference was the possibilities offered by duodji as a source of livelihood for the Sámi (Berg-Nordlie 2013; Lehtola 2000a; Wigdehl 1972.).

cooperation. It set an example for the first Nordic Saami Conference that was organized in 1953. The organizers of the first Saami Conference were geodesist Karl Nickul (The Society for the Promotion of Sámi Culture) from Finland, Dr. Israel Ruong (Sami-Ätnam) from Sweden, and linguist Absjörn Nesheim (Oslo Sami Særvi) from Norway. They all had a long history of engagement with Sámi issues, but only Ruong was Sámi. While the majority of the audience of the conference were Sámi, of the 27 presenters at the event only seven were Sámi (Lehtola 2000a, 158–179; see also Seurujärvi-Kari 2012, 21).

While the Sámi of Finland had previously experienced difficulties with obtaining visas for the Sámi meetings⁷ organized in Norway, as a result of the conference, the committee that was planning the founding of the Nordic Saami Council organized a meeting in the premises of Norway's Ministry of Foreign Affairs (Lehtola 2007, 260, 264). The second Saami Conference, which was organized in 1956 in Karasjok in Norway, saw the founding of the Nordic Saami Council to promote achievement of the objectives set in the conference in the period between the conferences. Organized every four years, the Saami Conference functioned as the highest decision-making body and appointed the members of the Nordic Saami Council from Norway, Sweden and Finland. The Sámi of the Kola peninsula were not able to participate in the cross-border cooperation due to great-power political reasons. This played a role in adopting the Nordic ideals as the starting point for developing the Sámi institutions. (See Berg-Nordlie 2017). It was not until 1992 that the word “Nordic” was omitted from the Saami Council's name: It was the year when it became possible for the Sámi of the Kola Peninsula to participate in the Saami Conference.⁸

The delegations to the conferences were appointed by the Sámi associations of each country. Lapin Svistysseura (“The Society for the Promotion of Sámi Culture”) in Finland was not a Sámi association in the proper sense of the term, but it was a central actor in promoting Sámi issues in Finland while the activities of the first Sámi association, Samii Litto, were on hold due the internal conflicts (Lehtola 2000a, 161; 2007). Karl Nickul, who was living in Helsinki at that time, acted simultaneously as the secretary of Lapin Sivistysseura (1940–1971) and of the Nordic Saami Council (1962–1972), which made him, as a non-Sámi Finn, exceptionally

⁷ The reason behind this was the old idea of “den finske fare” (‘the danger of Finns’), according to which the relationships of the Kven and Sámi people with Finland were perceived as a threat to Norway's security (Lehtola 2007, 260).

⁸ At the time of writing this article, the possibilities of the Sámi of the Kola peninsula to participate in transnational cooperation have again been restricted due to great-power political reasons.

well positioned to influence and envision Sámi politics. For example, Israel Ruong has emphasized Nickul's central role in developing the Nordic Saami Council (Lehtola 2000a, 168).

The objective of the very first Saami Conference was to encourage and motivate the Sámi to become politically active, and it would require raising the educational level of the Sámi. The previously meagre participation of the Sámi in national committees aiming to promote Sámi interests acted as an incentive for establishing a new political organization (Seurujärvi-Kari 2012, 40). The task of the Nordic Saami Council was defined as enhancing the sense of community among the different Sámi groups, addressing issues concerning the Sámi and raising awareness of these issues among majority populations (Rantala 2004).

One of the key activities was "Sámi popular education" delivered by organizing conferences, youth camps, language courses, and by pointing out socially significant research needs or challenges of using the Sámi language. The purpose of popular education was to support the Sámi in becoming active in improving their standard of living while preserving their cultural specificity. For example, in a meeting organized in 1956, Israel Ruong expressed concern about the Sámi in Sweden not making the most of their opportunities to improve their standard of living, despite their increased social activism (Nordic Saami Council 1956). The Nordic welfare ideals, of course, served as an example of the standard of living to aspire to.

Engaging the Sámi to adopt an active role in the council was not uncomplicated. From the minutes of the Saami Council's executive committee's meeting from 1962 it becomes clear that there was awareness of the fact that, in particular in the case of Norway and Finland, appointing the delegations for the conference was not "entirely appropriate", because of the underrepresentation of the Sámi in the delegations (Nordic Saami Council 1962b). Nickul has stated that "*organization in the sense that we understand it is alien to Sámi culture*" (Nickul 1984, 48, italics SA). In practice, attempts to enhance participation of the Sámi included organizing the Saami conferences in different parts of Sápmi, which entailed building cooperation networks with the Sámi living in the area as well as local decision makers. For example, Tana in Norway was proposed as the conference venue of 1965 on grounds that the national spirit of the Sámi of eastern Finnmark and the coastal Sea Sámi communities should be strengthened (Nordic Saami Council 1964). Nickul also worked hard to raise awareness of the Nordic Saami Council and its activities (Lehtola 2000a).

In addition, attention was paid to avoiding development of the Saami Conference as an institution towards a “conference for professors”, and the issues addressed should be such that are of interest to the Sámi and have concrete relevance for their everyday life. A Sámi reindeer herder Oula Aikio stated that the talks should not be too long, they should be distributed in print beforehand, and they should also be interpreted into the Sámi language (Nordic Saami Council 1962a). At first, the Scandinavian languages were used as the languages of the meetings, and although the minutes of the meetings were translated into Finnish and North Sámi, the choice of languages was met with criticism among the Sámi (Lehtola 2000a; Lehtola 2007, 263).

Ever since its early days, the Nordic Saami Council sought to actively build cooperation with the Nordic Council, which also in many ways supported the activities of the Nordic Saami Council (Rantala 2004). The rules of the Nordic Saami Council were drafted along the guidelines of the Nordic Council’s regulations, and the Nordic Council encouraged the state to finance the Saami Council’s activities (Nordic Saami Council 1963). With the Nordic Council’s support, the Nordic Saami Council organized several significant meetings around the theme of Sámi rights, which were attended by high officials and experts from the Nordic countries (Lehtola 2007, 265). Since 1968, the Nordic Saami Council has sought to have representation in the Nordic Council (Baer 1979), where the Nordic self-governing areas, the Åland Islands, the Faroe Islands, and Kalaallit Nuunaatalso had membership. Adopting national symbols was seen as one way of promoting membership in the Nordic Council and, it was envisioned that, through gaining membership, the Sámi would be recognized as one of the Nordic nations (*davvi álbmogat*) (Baer 1979). In 1983, the issue was addressed on the initiative of the Faroe Islands in the Nordic Council’s meeting, but concern was expressed about the possible weakening of the position and influence of the Nordic Council, if different population groups would have a representation without the special constitutional status (The Nordic Council 1983).

The Nordic Saami Council also participated in the activities of the Federal Union of European Nationalities (FUEN). FUEN collected information on minority languages, livelihoods, political organizations, and symbols, which likely inspired the Nordic Saami Council to consider national representations. However, cooperation with Central European actors waned in tandem with Nickul’s diminishing role in the activities of the Nordic Saami Council (Lehtola

2000a, 170). The demands bound to rights of minorities began to lose their political significance at the latest when the Saami Conference of 1971, which was organized in Gällivare, declared that the Sámi are one people whose unity state borders cannot break. This marked a new phase in the history of the Nordic Saami Council. The conference held in Gällivare was the first Saami Conference where the majority of the participating actors were Sámi, and in 1973, the Sámi language(s) were adopted as the main language of the Council's meetings (Nordic Saami Council 1973). The 1970s also saw the strengthening of international cooperation between Indigenous peoples, in which the Sámi participated from the very beginning.

The more radical approach characterizing the Indigenous Peoples' Movement as well as its international nature increasingly attracted young people to engage in the Saami Council's activities (Baer 2020). Young people were, in accordance with the spirit of the age, politically active also in other movements, such as the student movement and the left youth, and they were generally associated with more radical thought. However, the Nordic Saami Council's modes of operation and policies remained diplomatic. Those who engaged in the activities realized that if an organization says that it represents the nation, then it has to behave like the nation (Baer 2020.) Since its early days, the Nordic Saami Council had been developed expressly as a representative body of the Sámi nation.

How, then, does a nation behave? Karl Nickul's biography written by Veli-Pekka Lehtola (2000) illuminates Nickul's ideas of the scope and type of national thinking that, in his view, would be appropriate for the Sámi. Nickul expressed concern about passivity, on the one hand, and about going to extremes, on the other. What in his view would be particularly damaging to Sámi politics was the possible rise of any kind of overzealous thinking among the Sámi. Nickul stated: "Nationality certainly is of general human value, but if national thinking is not controlled, it can develop into a difficult issue. Precisely in the case of the Sámi, given the small size of the tribe, this becomes particularly clear." (Lehtola, 2000, 155). From Nickul's perspective, the objectives of the Nordic Saami Council might have been challenging to start with. The Council's objective was to promote and encourage active engagement of the Sámi and to strengthen the national spirit of the Sámi, but also to ensure that the Council's activities remain in line with the Nordic ideals, without becoming too radical.

4. Seeking recognition through national representations

Adopted in the Saami Conference held in Gällivare in 1971, the Sámi cultural-political program declared that the Sámi are one people. This had sparked discussion of the ways in which the idea of the Sámi as one people could best be promoted and communicated outside the Sámi community itself (Baer 2020). It was Lars-Anders Baer, a young Sámi activist, who introduced the issue of selecting national symbols to the agenda of the Saami Conference in 1978 (see Alakorva 2022). The need for selecting national symbols had previously been brought up by Sámi artists (see Alakorva 2022). In addition, a couple of years earlier, the Bergen Sámi Association had set a working group for promoting efforts to adopt a national day for the Sámi (Bergen Sámi Association 1977a).

A broad consensus was sought among the Sámi about the issue concerning national symbols. The Bergen Sámi Society sent its proposal concerning the Sámi national day to several other Sámi associations in four countries, including the Soviet Union (Bergen Sámi Association 1977a.) In principle, the proposal received support from the other Sámi associations, and on the recommendation of the Central Organisation of the Sámi in Sweden (SSR), the Bergen initiative for adoption of a national day was sent to the Nordic Saami Council (Bergen Sámi Association 1977b), which was perceived at the time as the highest instance of decision making on Sámi issues. Both the initiative of the Bergen Sámi Society and Lars-Anders Baer's proposal put forward in the Saami Conference include an interesting detail, namely a reference to the proposal on an autonomous Sámiland made by Kalervo Siikala, a Finnish official, who at that time was the head of the department of international issues at the Ministry of Education.

Originally published on 6 February 1977 in the newspaper *Helsingin Sanomat*, Siikala's (1977) text asserts that the autonomy of Sámiland should be built on the same grounds as the self-determination in Åland and on the Faroe Islands, but as distinct from these two, Sámiland would be subjected to three countries. Although Siikala sees that this could complicate the building of Sámiland's autonomy, he nevertheless thinks that, through the development of the pan-Nordic institutions, such as the Nordic Council and the Nordic Council of Ministers, it would be possible.

It is not altogether impossible to think that Norway, Sweden and Finland in the North Calotte would give up some of their sovereignty in order to establish a self-governing, autonomous Sámiland. This kind of arrangement would be in accordance with Article 73 of the Charter of the United Nations concerning the responsibilities of the signatory states for the administration of territories whose peoples have not yet attained a full

measure of self-government. The well-being of the inhabitants of these territories must be promoted “as a sacred trust” and their self-government and political institutions must be developed. (Siikala 1977, 158.)

Siikala writes in a punchy, straightforward style. He criticizes the Nordic countries for failing to improve the position of the Sámi despite countless investigations and promises, as a result of which the Sámi still cannot exercise their rights. He also points out that the way the Sámi are treated clearly has characteristics of colonialism. What Siikala sees as problematic is that each country the Sámi are subjected to only attends to their own slice of it. “They have failed, or been unwilling, to see that Sámiland and the Sámi are a whole that is artificially divided into parts by state borders.” (ibid.)

Siikala begins his written piece by appealing to the national spirit, making a clever move by first mentioning Finland’s 60th anniversary, the national poet J.L. Runeberg, and how “seventy years after its publication, ‘Maamme’ [the national anthem of Finland] was already sung as the national anthem of an independent nation.” Here, he makes a link between “Sámi álbmot lávlla” (‘Song of the Sámi people’) written by Isak Saba, which had in 1976 also been published 70 years earlier. This is, however, not explicitly mentioned by Siikala, but maybe he wanted to emphasize the history of both nations as subject to the rule of other nations, as well as to suggest that what had been possible for Finns, should also be possible for the Sámi. Siikala continues: “Sámiland still cannot become a monolingual area of one nation only, and I don’t even see it as desirable. One advantage of the North Calotte has always been a certain cosmopolitan freedom and flexibility of borders, which must be preserved.” (Siikala 1977, 159).

Kalervo Siikala was a member of the Centre Party of Finland and is remembered as the chairperson of the so-called Group 70, the purpose of which was to take the party towards a more international and reformist direction. Towards the end of the Cold War, Siikala strongly supported Estonia’s young independence and the Tuglas society that promoted it, although not everyone considered this appropriate. He was also a supporter of Scandinavianism – a movement that called for Scandinavian cultural and political unity – and expressed concern about the diverging political directions of the Nordic countries and Finland’s potential exclusion from the cooperation of the Scandinavian nations (Siikala 1960). He was also a long-time friend of the prominent Sámi figure Nils-Aslak Valkeapää, whose influence surely had an impact on Siikala’s views on Sámi issues (Aikio 2024).

Against this backdrop, we may get a glimpse of the world of ideas that Siikala drew from when envisioning the autonomy of Sámiland and emphasized the long history of the Sámi across a

vast area of the Nordic region. However, given the specificities of the political climate during the Cold War, and the government's experiences of shunning politically radical movements, it is difficult to know whether there were other motives behind the proposal. We cannot know whether Siikala's proposal for an autonomous Sámiland should be taken literally or whether he wanted to, for example, emphasize the possibilities of Nordic cooperation in a situation where a new generation was about to enter Sámi politics and cooperation with the international Indigenous People's Movement was intensifying (about Indigenous People's Movement Minde 2008). At the same time, arrangements for the by then largest Saami Conference to be held in Northern Finland, Inari, were underway, and the membership of the World Council of Indigenous Peoples was on the conference agenda.

Archival data does not indicate why Siikala's views expressed in Finnish spread so rapidly across linguistic borders in Norway and Sweden, and likewise, it is not clear whether Siikala's text bears some relation to the discussions sparked in the media in response to the exhibition entitled *Sámi ál'bmud* ('The Sámi people') organized at the House of Culture in Stockholm. The exhibition displayed, for the first time, the Sámi flag created by the artist Synnøve Persen (for more detailed discussion, see Alakorva 2022). On the day Siikala's text was published in *Helsingin Sanomat*, also *Dagens Nyheter* (Svelund 1977) reported about the opening of the *Sámi ál'bmud* exhibition, also mentioning the wish expressed by Per Mikael Utsi, a department head in the Sámi Institute, to establish a Sámi area where nothing could be done that would undermine the interests of the Sámi: "The area has to be clearly defined as the Sámi area. It must be governed with Sámi interests in mind but in collaboration with other nationalities and ethnic groups."

In any case, different Sámi actors made use of Siikala's proposal. Although similar visions had been articulated by other Sámi actors, perhaps the fact that Siikala's proposal was coming from an official belonging to the majority population was seen as carrying more political weight in the international context. However, discussions of an autonomous Sámi area, or a special position the Sámi area could have, waned before they had even started, but they are likely to have strengthened the idea that there was a need to develop universally recognizable Sámi national representations. On the other hand, almost ten years passed before the first national symbols –the Sámi flag and the lyrics of the Sámi national anthem – were adopted in the Saami Conference organized in Åre in 1986. At that point, interest in adopting national symbols had diminished and no other political demands were associated with it (see Alakorva 2022). The

Sámi national day was not selected at that point, because it was difficult to find the shared principles on which the selection should be made.⁹

5. Conclusions

In this chapter, I have addressed the entangled histories of the Sámi and the Nordic nations in particular by examining different events on the historical timeline and the historical records related to the development of the Sámi national narrative. I have decided not to position the Sámi as one of ‘the Nordic nations’ – a term used in this chapter to refer to Scandinavians and Finns. The Sámi have been conceived of as ‘the other’ in the national projects of the Nordic states. The idea of something being ‘Nordic’ has traditionally been associated with states and the history and cooperation of the majority populations of these states. The history of the development of the Nordic welfare states has its own specificities, and alongside these developments, it has not always been easy to identify colonisation experienced by the Sámi or at least it has been a difficult theme to address (Nyyssönen 2017; Junka-Aikio et al. 2022; Lehtola 2015). In the context of the history of political movements, the Sámi have also sought recognition as one of the Nordic nations by seeking membership of the Nordic Council. However, gaining membership turned out to be impossible, because the Nordic Council viewed Sámi membership as potentially weakening the Council’s position.

The first Sámi people to pursue higher education, among them Anders Fjellner, had entertained visions of pan-Sáminess already towards the end of the 19th century. These visions left their mark on the national representations of the Sámi. However, speaking in the name of one nation became part of the institutionalizing Sámi politics as late as in the 1970s after the foundation for this thought had been laid through transborder Nordic cooperation. Although the efforts did not result in forming one unified political institution for the Sámi which would exercise the highest power in issues concerning the Sámi, the period of national rhetoric cannot be explained away as a passing stage. In fact, even today, the Sámi parliaments of the Nordic states continue to rely on shared national representations. Moreover, the Saami Council is still active, although its role has changed with the establishment of representative Sámi organisations.

⁹ February 6 was adopted as the Sámi national day only at the Saami Conference organized in Helsinki in 1992.

The founding of the Nordic Saami Council in the 1950s marked a key point in the development of transnational, institutional Sámi cooperation and Sámi national representations. In the early days of the council's activities, actors referred to as 'the friends of the Sámi' (*samevenner*), among them the Finn Karl Nickul, had a central role in developing Sámi political institutions. *Samevenner* had a clear vision of the kind of political activity the Sámi would need to be able to sustain the vitality of their community. Although their efforts to help the Sámi were well-intentioned, their engagement might also have worked against developing Sámi political institutions from the Sámi perspective. Then again, had it not been for the contribution of the *samevenner*, the development where the Sámi were being assimilated to majority societies perhaps would not have been challenged by equally strong measures taken towards revitalizing the Sámi society: New kind of political organization and influence was clearly called for. However, the role of *samevenner* in the political history and the national narrative of the Sámi cannot be ignored. From the perspective of the majority society, being organized as a modern nation appeared as a self-evident – and the only – possibility for the Sámi to receive recognition, because the position would enable seeing similarities between the Sámi and the other nations.

In a sense, the Nordic Saami Council shaped the notion of what was appropriate national thinking and political activity for the Sámi. At the beginning, the objective was to engage the Sámi to further the agenda of the Sámi nation. As younger Sámi generations, which had been influenced by other anticolonial and social movements of that time, joined the efforts, concern was expressed that the activities might become too radical. When the idea of national symbols was first introduced into the Nordic Saami Council's discussions, it combined the institutional heritage of *the samevenner* and more radical demands. The model proposed by *samevenner*, which focused on developing administration based on the Nordic ideals, was perhaps the most suitable for the moderate Sámi while those with more radical views found support from the international Indigenous Peoples' Movement. In the Sámi national narrative, the entry of the young radicals into Sámi politics in the 1960s and the 1970s, and the declaration of the Sámi as one nation in the Saami Conference held in 1971 are often highlighted as a starting point for national narration of the Sámi. However, the Sámi national narrative has taken shape over a long period of time and it has been strongly influenced by colonial power relations. Examination of the origins of the Sámi concept *álbmot* (a people) lays bare the ways in which colonial power relations have shaped the concept. The background of the concept of *álbmot* lies in the popular sovereignty principle, and a closer examination of the history of the concept

in the Sámi language(s) might yield further insights into the national thinking of the Sámi, as well as its development in parallel with the Indigenous People's Movement. Moreover, the extent to which state actors have influenced the development of Sámi political institutions in the course of history is an issue that needs more research attention.

Archive material

Bergen Sámi Association. 1976. Letter to other Sámi Associations. [Letter] Årsmeldning 1976. NSR Archive Materials. Sámi Archive in Norway.

Bergen Sámi Association 1977a. Minutes of the Meeting. NSR Archive Materials. Sámi Archive in Norway.

Bergen Sámi Association 1977b. Minutes of the Meeting. NSR Archive Materials. Sámi Archive in Norway.

Baer, L.-A 1979, 'Sámiid oktiigullevašvuoda symbolat' [cohesion symbols of the Sámi]. In: *Sámiid X konfereansa. Árjapluovvi 20–22.6.1978*. Davviriikkaid sámiráđđi, Helsinki. pp. 33–37. Saami Councils's Archive Material

Nordic Council 1983. Minutes of the Meeting. The archive of the Finnish Ministry of Foreign Affairs.

Nordic Saami Council 1956. Minutes of the Meeting. Karl Nickul's Archive Material. Sámi Archive in Finland.

Nordic Saami Council 1962a. Minutes of the Meeting. Karl Nickul's Archive Material. Sámi Archive in Finland.

Nordic Saami Council 1962b. Minutes of the Meeting. Karl Nickul's Archive Material. Sámi Archive in Finland.

Nordic Saami Council 1963. Minutes of the Meeting. Karl Nickul's Archive Material. Sámi Archive in Finland.

Nordic Saami Council 1964. Minutes of the Meeting. Karl Nickul's Archive Material. Sámi Archive in Finland.

Nordic Saami Council 1973. Minutes of the Meeting. Saami Councils's Archive Material.

Personal communications

Baer, L.-A 2020, Former member and President of the Saami Council. Personal communication, 8th of May 2020.

Koponen E 2018, Email conversation with linguist Eino Koponen 13th of June 2018.

Sammallahti P 2018, Email conversation with linguist Pekka Sammallahti 14th June 2018.

References

Aikio, S 1984, 'Lapin sivistysseura 50 vuotta', in J Helander, M Mykkänen, E Nickul, T Salo ja L Sammallahti (eds), *Bálggis, Polku, Sámi Čuvgehussearvi 1932–1982 Lapin sivistysseura*, Lapin sivistysseura, Helsinki, pp 27–40.

Aikio, A 2000, 'Mikä on lapinkylä eli siita?' in Vuolab K (ed.) *Giibat don leat? Sámi álbmotbeaivve seminára 6.2.1998 Oulus, Suomen ja saamen logopedian laitoksen julkaisuja N:o 16*. Oulu: University of Oulu, pp. 1–10.

Aikio, M 2024, Personal communication with researcher Marjut Aikio, 21 September 2024.

Alakorva, S 2022, 'The Sámi flag(s): From a revolutionary sign to an institutional symbol' in S Valkonen, Á Aikio, S Alakorva & S-M Magga (eds.), *The Sámi World*. Routledge, London, pp 276–293.

Alakorva, S, Kylli, R, & Valkonen J 2022, 'From History to Herstory of the Sámi world: Proposing a feminist approach to the settlement history of Finnish Lapland' in S Valkonen, Á Aikio, S Alakorva & S-M Magga (eds.), *The Sámi World*. Routledge, London, pp. 100–114.

Anderson, B 2007, *Kuvitellut yhteisöt: Nationalismin alkuperän ja leviämisen tarkastelua*. Vastapaino, Tampere.

Andersson, P, 1994, *Under nordisk flagg. Nordens historia, samtid och framtid speglade i korsflaggor*. Drakings bokförlag, Mjölby.

Berg-Nordlie, M 2013, 'The Iron Curtain through Sápmi. Pan-Sámi Politics, Nordic Cooperation and the Russian Sámi' in *L'Image du Sápmi II: études comparées*. Artes et linguae 16. Örebro University, Örebro.

Bjørklund, I 2000, '*Sápmi -becoming a nation. The emergence of a Sami national community*'. Tromsø museum, Tromsø.

Gaski, H, Anders F, Kappfjell L & Weinstock J 2003, '*Biejjen Baernie: Sámi Son of the Sun, Beaivvi Bárdni*'. Davvi girji, Kárášjohka.

Gaski, H 2015, 'Journeying with the son of the sun: South Sami yoik and literature in a pan-sami perspective' in F Gunlöf, H Gaski, & AL Svalastog (eds), *Visions of Sápmi*. Arthub, Røros, pp 149–166.

Gerharz, E 2012, 'Approaching Indigenous Activism from the Ground Up: Experiences from Bangladesh' in A Amelina (eds.), *Beyond Methodological Nationalism: Research Methodologies for Cross-border Studies*. Routledge, New York, pp. 129–152.

Gustafsson, H 1997. 'Keskusta ja äärialueet' in H.S Nilssen et al. (eds), *Pohjoismaiden historia 1397-1997, 10 esseetä*. Henrik S. Nissen. Pohjoismaiden ministerineuvosto: Kööpenhamina.

Isaksson, P 2001, 'Kumma kuvajainen: Rasismi rotututkimuksessa, rotuteorioiden saamelaiset ja suomalainen fyysinen antropologia'. Puntsi, Inari.Jensen, L & Loftsdottir, K 2021, 'Exceptionalism'. Routledge, London.

Jernsletten, R 1997, 'Reindrift, samevenner og samisk etnopolitikk i Norden 1945–74' in *Stat, religion, etnisitet*. Rapport fra Skibotn-konferansen 27.-29. mai 1996. Tromsø, Sámi dutkamiid guovddaš.

Junka-Aikio, L, Nyyssönen J & Lehtola V-P, 2022. 'Sámi research in transition – an introduction' in Junka-Aikio, L, Nyyssönen J & Lehtola V-P (eds.) *Sámi research in transition, knowledge, politics and social change*. Routledge, London, pp 1–16.

Körber L-A 2014, 'Mapping Greenland: The Greenlandic Flag and Critical Cartography in Literature, Art and Fashion' in Körber, L-A & Volquardsen, E (eds) *The postcolonial North Atlantic: Iceland, Greenland and the Faroe Islands*. 1. Aufl. Nordeuropa-Institut der Humboldt-Universität, Berlin, 361–390.

Lehtola, V-P 1992, 'Anders Fjellner ja sámiid epos, mii ii riegan'. *Sápmelaš* 13-14 / 1992, pp 18–19. Lehtola, V-P 1995, 'Marginaali ja kirjallisuus' in M Savolainen (eds), *Ääniä suomalaisen kirjallisuuden reunoilta*. SKS, Helsinki, pp 36–92.

Lehtola, V-P 2000a, '*Nickul, rauhan mies, rauhan kansa*'. Kustannus-Puntsi, Inari.

Lehtola, V-P 2000b, 'Saamelaispolitiikan alkuvaiheet Suomessa'. *Faravid* 24, pp. 155–174.

Lehtola, V-P 2002, *The Sámi People, Traditions in Transition*. Kustannus-Puntsi, Inari.

Lehtola, V.-P & Rantala, L. 2011. En samisk stat? *Arctic Review on Law and Politics* 1, vol. 2, 110–116.

Lehtola, V-P 2012, '*Saamelaiset suomalaiset. Kohtaamisia 1896-1953*'. SKS, Helsinki.

Lehtola, V-P 2015, 'Sámi Histories, Colonialism, and Finland'. *Arctic Anthropology*, Vol. 52, No. 2, pp. 22–36.

Liikanen, I 2003, 'Kansa' in Saastamoinen, K., Pekonen, K., Kettunen, P., Pulkkinen, T., Liikanen, I., Stenius, H., Pohjantammi, I., Aarnio, E., Palonen, K., Alapuro R., Hyvärinen, M. (eds), *Käsitteet liikkeessä: Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria*. Vastapaino, Tampere, pp 257–307.

Minde, H 2008, *The Destination and the Journey: Indigenous Peoples and the United Nations from the 1960s through 1985*. In Minde H (ed.). *Indigenous Peoples: Self-determination, Knowledge, Indigeneity*. Eburon, Delft, pp 49–86.

Naum M & Nordlin J, 2013. Introduction: Situating Scandinavian Colonialism. In Naum M & Nordlin J. (eds) *Scandinavian Colonialism and the Rise of Modernity: Small-Time Agents in a Global Arena*. Springer: New York, 3–16.

Nickul, K 1984, 'Onko saamelaisilla tulevaisuutta' in J Helander, M Mykkänen, E Nickul, T Salo & L Sammallahhti (eds.), *Bálggis, Polku, Sámi Čuvgehussearvi 1932–1982 Lapin sivistysseura*. Lapin sivistysseura, Helsinki, pp. 45–50

Nyyssönen, J, 2007, 'Everybody recognized that we were not white: Sami identity politics in Finland, 1945-1990'. University of Tromsø. Saastamoinen, K 2003. 'Johdatus poliittisiin

käsitteisiin uuden ajan alun Ruotsissa’ in Saastamoinen, K., Pekonen, K., Kettunen, P., Pulkkinen, T., Liikanen, I., Stenius, H., Pohjantammi, I., Aarnio, E., Palonen, K., Alapuro R., Hyvärinen, M. (eds), *Käsitteet liikkeessä: Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria*. Vastapaino, Tampere, pp 19–62.

Sallamaa, K, 2020, ‘*Tehty teko on ammuttu nuoli. Saamelainen runoepiikka*’. Kemi, Atrain & Nord.

Seurujärvi-Kari I 2012, ‘*Ale jaskkot eatnigiella: Alkuperäiskansaliikkeen ja saamen kielen merkitys saamelaisten identiteetille*’. Helsingin yliopisto, Helsinki.

Siikala K, 1960, Kansallinen realismi. Gummerrus Oy, Jyväskylä.

Siikala, K 1977, ‘Saamenmaan autonomia’. *Suomen antropologi* 2/1977, 155–159.

Stordahl, V 1996, ‘Same in den modern verden. Endring og kontinuitet I et samisk lokalsamfunn. Davvi Girji OS, Karasjok.

Svenlund, B 1977, “Samerna kvärer eget område”. *Dagens Nyheter*, 6 February 1977.

Tervaniemi, S & Magga, P 2019, ‘Belonging to Sápmi - Sámi Conceptions of Home and Home Region’ in TH Eriksen, S Valkonen & J Valkonen (eds.), *Knowing from the Indigenous North : Sámi Approaches to History, Politics and Belonging*. Routledge, London, pp. 75–90.

Valkeapää, N-A 1987, ‘*Beaivi áhčážan*’. DAT, Guovdageaidnu.

Valkonen, S. 2009. ‘*Poliittinen saamelaisuus*’. Tampere: Vastapaino.

Valkonen, S, Alakorva, S, Aikio Á & Magga S-M 2022, ‘Introduction to the Sámi world’ in S Valkonen, Á Aikio, S Alakorva & S-M Magga (eds.), *The Sámi World*. Routledge London, pp. 1–18.

Wigdehl, A. H 1972. *Nordisk Sameråd: En oversikt over det Nordisk-Samiske organisasjonsarbeidets historie*. Bergen.