

JYU DISSERTATIONS 451

Lauri Ruotanen

Kolttasaamelaiset ja suomalainen sosiaalihuolto

Siirtymä osaksi suomalaista yhteiskuntaa ja saamelaista alkuperäiskansaa etnisyyden ja sosiaalihuollon kontekstissa



UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ
FACULTY OF HUMANITIES AND
SOCIAL SCIENCES

JYU DISSERTATIONS 451

Lauri Ruotanen

**Kolttasaamelaiset ja suomalainen
sosiaalihuolto**

**Siirtymä osaksi suomalaista yhteiskuntaa
ja saamelaista alkuperäiskansaa
etnisyyden ja sosiaalihuollon kontekstissa**

Esitetään Jyväskylän yliopiston humanistis-yhteiskuntatieteellisen tiedekunnan suostumuksella
julkisesti tarkastettavaksi Kokkolan yliopistokeskus Chydeniuksen Ulappa-salissa
marraskuun 26. päivänä 2021 kello 12.

Academic dissertation to be publicly discussed, by permission of
the Faculty of Humanities and Social Sciences of the University of Jyväskylä,
in Kokkola University Consortium Chydenius, lecture hall Ulappa, on November 26, 2021, at 12 o'clock.



JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO
UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ

JYVÄSKYLÄ 2021

Editors

Olli-Pekka Moisio

Department of Social Sciences and Philosophy, University of Jyväskylä

Päivi Vuorio

Open Science Centre, University of Jyväskylä

Copyright © 2021, by University of Jyväskylä

ISBN 978-951-39-8908-8 (PDF)

URN:ISBN:978-951-39-8908-8

ISSN 2489-9003

Permanent link to this publication: <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-39-8908-8>

ABSTRACT

Ruotanen Lauri

Skolt Sámi and Finnish social welfare. Transition to Finnish society and the Sámi indigenous people in the context of ethnicity and social welfare.

Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2021, 230 p.

(JYU Dissertations

ISSN 2489-9003; 451)

ISBN 978-951-39-8908-8 (PDF)

This study describes and analyzes the historical transition of the Skolt Sámi into Finnish society from the perspectives of ethnicity and social welfare. What makes this research topical, is the ongoing social and health care reform process, and the fact that the Sámi themselves have opened discussion about the themes described in my research and their own basis for well-being.

In accordance with the theory of hermeneutic interpretation, I have searched for interactions and their meanings. The most essential material of the study is based on textual material such as programs, documents, minutes, statements and presentations related to the administration and decision-making of the Sámi Parliament. The laws, concerning the Sámi people, international human rights treaties and research literature are a key part of my research material. I have also collected material from the archives of Matti Sverloff and Karl Nickul in the Sámi archives, as well as from the library of the Skolt Museum in Neiden, Norway.

The analysis of my data is a data-driven content analysis, which helps to highlight the most important factors of the research. I have analyzed the different meanings of the encounter between Skolt Sámi ethnic culture and Finnish social care, and their connection. My research can be examined with the help of three key changes describing the ethnic change of the Sámi people presented by Vigdis Stordahlen (2007). First, the integration of the Skolt Sámi into the Finnish nation-state and its change, and into the development of social welfare. Second, the Skolt Sámi accession to the wider Sámi community and being part of the Sámi political development. Third, the internationalization of Sámi politics and the accession to the indigenous people's community.

The results of my research on the historical journey of the Skolt Sámi into Finnish society show that there have been numerous externally guided changes, adaptation and the threat of losing language and culture. On the other hand, the journey of the Skolt Sámi has included finding something new, joining the Sámi people in general, and taking part in the political struggle for human rights uniting the Sámi people, and becoming part of the international indigenous community. Recently, they have started to find solutions to develop Sámi-specific social welfare services based on the right to self-determination.

Keywords: ethnicity, social welfare, social work, Skolt Sámi, Sámi, indigenous citizenship.

TIIVISTELMÄ

Ruotanen Lauri

Kolttasaamelaiset ja suomalainen sosiaalihuolto. Siirtymä osaksi suomalaista yhteiskuntaa ja saamelaista alkuperäiskansaa etnisyyden ja sosiaalihuollon kontekstissa

Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, 2021, 230 s.

(JYU Dissertations

ISSN 2489-9003; 451)

ISBN 978-951-39-8908-8 (PDF)

Tässä tutkimuksessa kuvataan ja analysoidaan kolttasaamelaisten historiallista siirtymää osaksi suomalaista yhteiskuntaa etnisyyden ja sosiaalihuollon näkökulmista. Ajankohtaiseksi tämän tutkimuskysymyksen ja siihen vastaamisen tekee meneillään oleva sosiaali- ja terveydenhuollon uudistusprosessi ja myös se, että saamelaiset itse ovat avanneet keskusteluja tutkimukseni kuvaamista teemoista ja omasta hyvinvoinnin perustastaan.

Hermeneuttisen tulkintaopin mukaisesti olen etsinyt vuorovaikutussuhteita ja niiden merkityksiä. Tutkimuksen keskeisin aineisto on rakentunut tekstimuotoisesta materiaalista kuten saamelaiskäräjien hallintoon ja päätöksentekoon liittyvistä ohjelmista, dokumenteista, pöytäkirjoista, lausunnoista ja esityksistä. Saamelaisia koskevat lait, kansainväliset ihmisoikeussopimukset sekä tutkimuskirjallisuus ovat keskeisenä osana tutkimukseni aineistoa. Aineistoa olen kerännyt myös saamelaisarkistossa säilytettävistä Matti Sverloffin ja Karl Nickulin arkistoista, sekä Norjan Neidenissä sijaitsevista kolttamuseon kirjastosta.

Aineistoni analyysi on aineistolähtöistä sisällön analyysia, jolla nostetaan aineistosta esiin tutkimuksen kannalta keskeisimmät tekijät. Tutkimuksessani olen analysoinut kolttasaamelaisen etnisen kulttuurin ja suomalaisen sosiaalihuollon kohtaamisen jäsenyyksestä erilaisia merkitystekijöitä ja näiden liittymistä toisiinsa. Tutkimukseni kokonaisuutta voidaan tarkastella Vigdis Stordahlenin (2007) esittämän kolmen keskeisen saamelaisten etnistä muutosta kuvaavan muutoksen avulla: kolttasaamelaisten integroituminen suomalaiseen kansallisvaltion ja sen muutoksiin, sekä sosiaalihuollon kehittymiseen; toiseksi kolttasaamelaisten liittymisenä laajempaan saamelaisyhteisöön ja osaksi saamelaispoliittista kehitystä; ja kolmanneksi saamelaispolitiikan kansainvälistymisenä ja saamelaisten liittymisenä alkuperäiskansojen yhteisöön.

Tutkimukseni tulokset kolttasaamelaisten historiallisesta matkasta osaksi suomalaista yhteiskuntaa osoittavat, että se on sisältänyt lukuisia ulkopuolelta ohjattuja muutoksia, sopeutumista sekä kielen ja kulttuurin kadottamisen uhkaa. Toisaalta se on sisältänyt uuden löytämistä, liittymistä yleiseen saamelaisuuteen ja sen saamelaisia yhdistävään poliittiseen taisteluun ihmisoikeuksien puolesta, sekä tulemistä osaksi kansainvälistä alkuperäiskansojen yhteisöä. Viimeaikaista itsemääräämisoikeuteen nojaava saamelaiserityisen sosiaalihuollon muodon etsimistä voi mielestäni osittain rinnastaa alkuperäiskansojen viitekehykseen.

Avainsanat: etnisyys, sosiaalihuolto, sosiaalityö, kolttasaamelaisuus, saamelaisuus, alkuperäiskansalaisuus.

Õ'HTTEĶEÄSSMÕŠ

Tän tu'tĳĳõõzzâst čiõlgee da analysâ'stte nuõrttsä'mmlai historla siirdčõõttmõõžž vue'ssen lää'ddjânnam õhttsažkää'dd eetnlažvuõđ da sosiaalhuõl ĳiõččâmkuu'lmet. Ääi'jpoddsânji tän tu'tĳĳeemkõõččmõõžž da tõõzz va'sttummuž rääj mõõnmen åãrrai sosiaal- da tiõrvâsvuõttuõl oõđeemprose'ss da še tõt, što sä'mmla jiiij liä ää'vääm sagstõõllmõõžžid tu'tĳĳõõzzan čiõlgeem tee'min da jii'jes pue'rrvuei'ttem vuãđstes.

Hermeneuttla tu'lĳĳeem-määtt meãldlânji leãm ooccãm vuãrrvaikktemkõskkvuõđid da tõi miãrkkõtõõzzid. Tu'tĳĳõõzz kõskksummuž aunstõs lij raammõõvvãm te'kstnallšem aunnsin mã't-a sää'mtee'gğ vaaldšummsa da tu'mmstõktuõjju koll'jee'jin prograamin, dokumee'ntin, põrttkii'rjin, ceãlkkmõõžžin da e'tĳĳõõžžin. Sä'mmlaid kuõskki lääi'j, meeraikõskksa ooumažvuõiggãdvuõđ de tu'tĳĳeemķeerjlažvuõtt liä kõskksõzzân vue'ssen tu'tĳĳõõzzan aunstõõzz. Aunstõõzzid leãm noorrãm še sää'markiivãst seeiltum Matti Sverloff ja Karl Nickkul arkiivãst, de Taar Njãuddmest åãrrai sää'm-mu'zee'j ķe'rjppõõrtãst.

Aunstõõzzân analyys lij aunstõõzzin norrum sii'sķe analyys, koin pãã'jde aunstõõzzãst õlmma tu'tĳĳõõzz mãäi'nest kõskksummuž tuejee'jid. Tu'tĳĳõõzstan lij leãmmaš kõõččmõš nuõrttsãmmlai eetnla kulttuur da lää'ddjânnam sosiaalhuõl vuãrrvaikkõtõõzz riãšsmõõžžãst jee'resnallšeedid miãrkkõtõstuejee'jid da tõi õhttõõvmmõš kuei'meez. Tu'tĳĳõõzzan ceãlaivuõđ vuei'tte ta'rĳstõõllãd Vigdis Stordahlen (2007) e'tĳĳeem koolm kõskksa sä'mmlai eetnla muttãz čiõlgeem muuttãs vie'ķķin: nuõrttsä'mmlai integrãsttmõš læ'ddjânnam meeražvaldiaa'je da tõn muttsid, de sosiaalhuõl ooudummša; nu'bben nuõrttsä'mmlai õhtlõõvmmõõžžân veiddsab sää'mõhttõ'sse da vue'ssen sää'mpoliittla oou'dummša; da kuãlmeen sää'mpolitiikk meeraikõskklõõvmmõõžžân da sä'mmlai õhtlõõvmmõõžžãst algmeerai õhttõ'sse.

Tu'tĳĳõõzzan puãđõõzz nuõrttsä'mmlai historlast mãã'tķest pie'ķķen læ'ddjânnam õhttsažkãdda čuã'jte, što tõt lij sii'sķããm mããngaid åãlgpeã'lnn ohjuum muttsid, šiotlõõvmmõõžž de ĳiõl da kulttuur mõõntem vaar. Nuu'bbeld tõt lij sii'sķããm ođđ kaunmmõõžž, õhttõõvmmõõžž vã'lddsãmmlažvuõ'tte da tõn sä'mmlaid õhteem poliittlõ'žže reiddu ooumažvuõiggãdvuõđi peã'lest, de piãssmõššân vue'ssen meeraikõskksa algmeerai õhttõõzz. Mõõnni ääi'j sij liä älggam ooccãd rã'tĳĳõõzzid jiiõččmie'rreemvuõiggãdvuõđid nuã'jee'jid sä'mmlai jeãrbõõžži sosiaalhuõl kããzzkõõzzi ooudãs viikkmõššân.

Čãuddsãã'n: eetnlažvuõtt, sosiaallažhuõll, sosiaallažtuãj, nuõrttsä'mmlažvuõtt, sä'mmlažvuõtt, algmeerlažvuõtt.

ČOAHKKÁIGEASSU

Dán dutkamušas válddahallo ja analyserejuvvo nuortasápmelaččaid historjjálaš sirdašuvvan suomelaš servvodaga oassin etnalašvuoda ja sosiálafuolahusa geahčanguovlluin. Aiddo jođus leahkki sosiála- já dearvvasvuoda fuolahusa ođasmahttinproseassa ja maiddái dat, ahte sápmelaččat ieža leat rahpan ságastallamiid mu dutkamušas válddahallan temáid ja iežaset buresbirgema vuodu birra dahket dán dutkamušgažaldaga ja dasa vástideami áigeguovdilin.

Hermeneuhtalaš dulkonoahpa mielde mun lean ohcan vuorrováikkuhusgaskavuodaid ja daid mearkkašumiid. Mu dutkamušas guovddáš materiála lea čohkkejuvvon teakstahámát materiálain dego sámedikki hálddahussii ja mearrádusdahkamii laktáseaddji prográmmain, dokumeanttain, beavdegirjjiin, cealkamušain ja evttohusain. Sápmelaččaide guoski lágat, riikkaidgaskasaš olmmošvuoigatvuođasoahpamušat sihke dutkangirjjálašvuohta lea mu dutkamušas materiála guovddáš oassin. Mun lean čoaggán materiála maiddái sámi arkiivvas seailuhan láhkái Matti Sverloffa ja Karl Nickula arkiivvain, sihke Norgga Njávdamis leahkki nuortasápmelašmusea girjerádjosis.

Mu materiála analyssa lea materiálavuolggalaš sisdoalu analyssa, main loktejuvvojit materiálas ovdii dutkamušas dáfus guovddáš dahkket. Mun lean analyseren dutkamušastan nuortasápmelaš etnalaš kultuvrra ja suomelaš sosiálafuolahusa gávnnadeami analyseremis sierralágan mearkkašupmedáhkkiide ja daid laktáseamis nubbi nubbásis. Mu dutkamušas oppalašvuoda sáhtta seassat Vigdis Stordahlena (2007) evttohan golmma guovddáš sápmelaččaid etnalaš nuppástusa válddahallu nuppástusa vehkiin: nuortasápmelaččaid integreren suomelaš našuvnnalašstáhtii ja dan nuppástusaide, sihke sosiálafuolahusa ovdáneapmái; nubbin nuortasápmelaččaid searvamin viidasut sámeservošii ja sápmelašpolitihkalaš ovdáneami oassin; ja goalmmádin sápmelašpolitihka riikkaidgaskasažžan šaddamin ja sápmelaččaid searvamin eamiálbmogiid servošii.

Mu dutkamušas bohtosat nuortasápmelaččaid historjjálaš mátkkis suomelaš servvodaga oassin čájehit, ahte dasa leat gullan mánggat olggobealde stivrejuvvon nuppástusat, vuogáiduvvan sihke giela ja kultuvrra massima áitta. Nuppi dáfus dasa leat gullan ođđasa gávndan, searvan oktasaš sápmelašvuhtii ja dan sápmelaččaid ovttastahtti politihkalaš dáistaleapmái olmmošvuoigatvuođaid beales, sihke riikkaidgaskasaš eamiálbmogiid servoša oassin šaddan. Maŋimus áiggiid sii leat álgán ohcat čovdosiid iešmearridanvuoigatvuhtii dorvvasteaddji sápmelaččaide erenoamáš sosiálafuolahusa bálvalusaid ovddideami várás.

Čoavddasánit: etnalašvuohta, sosiálafuolahus, sosiálabargu, nuortasápmelašvuohta, sápmelašvuohta, eamiálbmotvuohta.

OOHTÂNKIÄSU

Taan tutkâmušast valdâluvvo ja analysistoo nuorttâlij historjâlii sirdum syemmilii siärvâduv uassin etnisâšvuotâ ja sosiaalhuolâttâs keččâmkuávluin. Taan tutkâmkoččâmuš ja toos västidem taheh äigikyevdilin joođoost lejee sosiaal- ja tiervâsvuotâhuolâttâs uđâsmittemproosees ja meiddei tot, ete sämmiliih jiejah láa lekkâm savâstâlmijd muu tutkâmuš valdâlem teemai ja jieijâs pyereestvaijeem vuáđust.

Hermeneutlii tulkkumoopâ mielâ mun lam uuccâm vuáruvaiguttemkoskâvuotâid ja toi merhâšuumijd. Tutkâmuš kuávdášlumos amnâstâh lii rahtum tekstâhámâsii materialist tegu sämitige haldâttâhân ja miärâdâstohâmân lahtojejee ohjelmijn, dokumentijn, pevdikiirijn, ciälkkâmušâin ja iävtuttâsâin. Sämmilâid kyeskee laavah, almugijkoskâsih olmoošvuogâdvuotâsopâmušah sehe tutkâmkirjalâšvuotâ láa kuávdâšlâš uási muu tutkâmuš amnâstuvâst. Mun lam nuurrâm amnâstuv meiddei sämiarkkâduvâst siäiludemnáál Matti Sverloff ja Karl Nickul arkkâduvâin, sehe Taažâ Njiävđâmist lejee nuorttâlâšmuseo kirjeráajust.

Muu amnâstuv analyys lii amnâstâhvuolgâlâš siskâldâs analyys, main loptejuvvoje amnâstuvâst tutkâmuš tááhust tehálumos tahheeh. Mun lam analysistâm jieččân tutkâmušast nuorttâsämmlilii etnisii kulttuur ja syemmilii sosiaalhuolâttâs teivâdem jesânistmist sierâlágân merhâšumetahheid ja toi lohtumist nubbe nubbâsis. Muu tutkâmuš ubâlâšvuotâ puáhtá tarkkuustállâđ Vigdis Stordahlen (2007) iävtuttem kuulmâ kuávdâš sämmilij etnisii nubâstus valdâlejee nubâstus peht: nuorttâsämmlilij integristum syemmilâš aalmuglâšstaatan ja ton nubâstussâid, sehe sosiaalhuolâttâs ovdânmân; nubben nuorttâsämmlilij lohtumin vijdâsub sämisiärvusân ja sämmilâšpooliitlii ovdânem uassin; ja kuálmâdin sämmilâšpolitik aalmugijkoskâstumijn ja sämmilij servâmin algâaalmugij siärvusân.

Muu tutkâmuš puátuseh nuorttâsämmlilij historjâlii määđhist syemmilii siärvâduv uassin čäittih, ete toos láa kuullâm maangah ulguubeln stivrejum nubâstusah, vuáhâdum sehe kielâ ja kulttuur monâttem aastâ. Nube tááhust toos lii kuullâm uđđâs kavnam, servâm ohtâsâš sämmilâšvuotân ja ton sämmilij ovtâstittee poolitlâš taistâlmân olmoošvuogâdvuotâi peelest, sehe almugijkoskâsii algâaalmugij siärvus uassin šoddâm. Majemui aagij sij láa usâškuáttâm čuávdusijd jiešmeridemvuogâdvuotân turvâsteijee sämmilâšeromâš sosiaalhuolâttâs palvâlusâi ovdedem várâs.

Čoovdâsâänih: etnisâšvuotâ, sosiaalhuolâttâs, sosiaalpargo, nuorttâsämmlilâšvuotâ, sämmilâšvuotâ, algâaalmuglâšvuotâ.

Author's address Lauri Ruotanen
Department of Social Sciences and Philosophy
University of Jyväskylä, Finland
lruotanen@gmail.com

Supervisors Professor Aila-Leena Matthies
Kokkola University Consortium Chydenius
University of Jyväskylä, Finland

Professor Mikko Mäntysaari
Department of Social Sciences and Philosophy
University of Jyväskylä, Finland

Reviewers D.Soc.Sc., Docent, Lecturer emerita Pirkko-Liisa
Rauhala
Department of Social Science
University of Helsinki, Finland

D.Soc.Sc., Senior Lecturer, Director of Giellagas
Institute Anni-Siiri Länsman
Giellagas Institute
University of Oulu, Finland

Opponent D.Soc.Sc., Docent, Lecturer emerita Pirkko-Liisa
Rauhala
Department of Social Science
University of Helsinki, Finland

ESIPUHE

Ihminen kasvaa ihmiseksi niiden kokemusten vaikutuksesta, joihin hän on osallinen elämänsä aikana. Ihmiseksi tuleminen ei ole lopputulos, vaan alati muuttuva prosessi, jossa elämän heiluri heilahtaa monenlaisten vaihtoehtojen välillä etsiessämme ihmisenä olemisen merkitystä. Tutkijoinakin olemme ihmisiä ja elämä etenee ilon, mielekkyyden sekä kaikille yhteisten arjen haasteiden, kuten väsymyksen, epäonnistumisen, epävarmuuden, sairauksien, yksinäisyyden kokemusten kautta. Kaiken kokemuksen keskellä oma kiinnostus tutkittavaan aiheeseen saattaa olla eräs sellainen tekijä, joka saa tutkijan jatkamaan mielenkiintoiseksi kokemaansa polkua haasteista huolimatta. Itselleni motiivi tutkimuksen tekoon ei enää liity uran luomiseen, tai tutkimuksen kautta akateemiseen tiedeyhteisöön liittymisen tavoitteisiin, vaan vilpittömään ajatukseen tuottaa jotakin, olla mukana jossakin, jolla voisi täydentää sitä monipuolista työtä jota monet muut, esimerkiksi sosiaalityön tutkijat intohimoisesti suorittavat.

Tämän tutkimuksen juurilta voi löytää monia omakohtaisia kokemuksia sosiaalityöstä, vähemmistönä olosta vieraan kansan keskellä, ja vaikkapa oman äidin integraatiokokemuksia siirtokarjalaisena Pohjanmaalla. Itse olen testannut vierauden ja ulkopuolisuuden kokemuksia asumalla vuoden Kreikassa ja neljätoista vuotta Ruotsissa. Nämä kokemukset ja tapahtumat ovat monella tavalla herättäneet muiden kysymysten lisäksi kiinnostustani vähemmistöjen asemaan valtakunnallisen sisällä ja nyt viimeisinä vuosina erityisesti kiinnostuksen alkuperäiskansojen asemaan sekä kansoina että kansalaisina.

Oma tieni akateemiseen maailmaan on ollut pitkä, eikä lähtökohdiltaan itsestään selvä. Keskkoulusta alkaen olen suorittanut opintoni aikuisiällä työn ohessa. Matka on ollut haasteellinen, mutta sen alettua sitä ei ole voinut jättää kesken. Esimerkiksi keskkoulun aloitin varusmiesaikana Kajaanissa ja olen ikuisesti kiitollinen komppanian vääpelille, joka rohkaisi ja tuki viestimiehen pyrkimyksiä. On selvää, että mahdollistuaikseen tällainen matka on vaatinut monenlaisia matkakumppaneita, joista kukin omalla tavallaan on edistänyt päämäärään pääsyä. Joku on antanut työtä, joku asunnon, opettajat ohjanneet, lääkärit parantaneet ja läheiset ymmärtäneet.

Tutkimukseni juuret ovat siinä opiskelemaan innostavassa ilmapiirissä, joka syntyi syksyllä 2003, kun Kokkolan yliopistokeskuksessa alkoi sosiaalityön approbatur -kurssi. Lukuisat sosiaalityön opintojen vastuuhenkilöt ovat omalla osaamisellaan olleet ohjaamassa kiinnostusta uuden tiedon etsintään ja ammatillisiin valmiuksiin. Opintojen keskeisenä ansiona omassa elämässäni on ollut pitkäaikainen sosiaalityöntekijän virka pienessä Rautalammin kunnassa. Pienen kunnan sosiaalityöntekijänä olen saanut työskennellä sosiaalityön useimmilla sektoreilla, ja työn kautta oppia lisää ihmisenä olemisen monimuotoisuudesta.

Uteliaisuutta ihmisenä olemisen monimuotoisuuteen ovat olleet kannustamassa ohjaajani professorit Aila-Leena Matthies ja Mikko Mäntysaari. He ovat jo maisteriopinnoista alkaen väsymättä ohjanneet meitä opiskelijoita syventämään tietojamme sosiaalityön mahdollisuuksista toimia ihmisen hyvinvoinnin

lisäämiseksi. Erityisesti tohtoriopintojen aikana heidän tukensa ja läsnäolonsa on ollut mittaamattoman arvokasta. Kiitän heitä sydämestäni tämän väitöskirjaprosessin mahdollistajina. Ilman heitä tämä väitöskirja olisi jäänyt tekemättä.

Käsikirjoitukseni esitarkastajina ovat toimineet ansiokkaasti emerita, dosentti, YTT Pirkko-Liisa Rauhala ja yliopistonlehtori, Giellagas-instituutin johtaja, YTT Anni-Siiri Länsman. Kiitän heitä heidän työstään esitarkastajina ja erinomaisista käsikirjoitusta eteenpäin vievistä kommentteistaan. Useat muutkin ovat nostaneet esiin arvokkaita huomioita tutkimukseni kirjoittamiseen liittyvistä vaiheista. Näistä huomioista haluan kiittää erityisesti YTT Satu Ranta-Tyrkköä ja YTT Kari Ilmosta, joiden neuvot ovat tehneet käsikirjoituksestani enemmän tutkimuksen näköisen. Kiitos Irja Jefremoffille, joka on ystävällisesti tarkastanut käsikirjoituksen eettisyyttä kolttasaamelaisten näkökulmasta ja toiminut tärkeänä opastajana kolttasaamelaisten historiaan ja nykyisyyteen. Haluan lausua kiitokseni myös tiivistelmän englanninkielisen käännöksen toimittaneelle Sami Rintalalle, kolttasaamenkielisen käännöksen toimittaneelle Helmi Haatajalle, sekä pohjoissaamenkielisen ja inarin-saamenkielisen käännöksen toimittaneelle Neeta Jääskölle.

Kuuluneiden vuosien aikana läheiset ovat joutuneet joustamaan ja olemaan tukena monissa arjen asioissa. Elämäni tärkeimpiä ihmisiä, vaimoani, lapsiani ja lastenlapsiani kiitän läsnäolosta ja merkityksen tuomisesta elämäni. Erityisen kiitokseni haluan tuoda vanhemmilleni Ilmarille ja Airalle, joilla itsellään ei ollut mahdollisuutta käydä koulua kuin neljä vuotta. He antoivat minulle sen tärkeimmän, joka kaiken on mahdollistanut – elämän.

Syystuulten puhaltaessa raikkaasti
Rautalammilla 25.10.2021
Lauri Ruotanen

SISÄLLYS

ABSTRACT
TIIVISTELMÄ
ÕHTTEĶEÄSSMÕŠ
ČOAHKKÁIGEASSU
OOHTÂNKIÄSU
ESIPUHE
SISÄLLYS

1	JOHDANTO.....	13
2	TUTKIMUKSEN TOTEUTUS.....	18
2.1	Tutkimustehtävän taustaa.....	18
2.2	Tutkimuseettinen tarkastelu.....	20
2.3	Tutkimustehtävä.....	24
2.4	Tutkimuksen lähteet ja aineisto.....	26
2.5	Teoreettis-metodologiset valinnat.....	30
3	TUTKIMUKSEN KESKEISET KÄSITTEET.....	34
3.1	Sosiaalihuolto muuttuu.....	34
3.1.1	Sosiaalihuolto rakentaa turvallisempaa Suomea.....	34
3.1.2	Sosiaalihuollon länsimaiset juuret.....	39
3.1.3	Sosiaalihuollon universaalisuus.....	44
3.1.4	Alkuperäiskansojen sosiaalityö ja kolonialismin jäljet.....	51
3.2	Etnisyyden ulottuvuudet tässä tutkimuksessa.....	57
3.2.1	Etnisyyden määrittelyä.....	57
3.2.2	Etnisyys ja sosiaalityö.....	60
3.2.3	Kolttasaamelaisen kansan etnisyys.....	65
3.2.4	Ortodoksinen usko osana kolttasaamelaista etnisyyttä.....	68
3.2.5	Alkuperäiskansalaisuus kolttasaamelaisten etnisyyden uusimpana määrittelynä.....	71
4	KULTTUURISEEN MURROKSEEN.....	77
4.1	Kolttasaamelaisten matka tuntemattomaan alkaa.....	77
4.1.1	Valtiot jakavat saamenmaata.....	77
4.1.2	Kolonialismia ja sopeuttamista.....	80
4.1.3	Kansalaisuuden näkökulmia.....	87
4.1.4	Petsamon kuntalaiseksi ja Suomen kansalaiseksi.....	89
4.2	Inarin kuntalaiseksi.....	91
4.2.1	Kolttasaamelaisten uusi kuntakoti Petsamosta Inariin.....	91
4.2.2	Inari kehittyi saamelaisalueen keskuksena.....	96
4.2.3	Petsamon seurakunnasta Lapin seurakunnaksi.....	100
4.3	Elämänmuoto murroksessa.....	103
4.3.1	Toiveita ja pettymyksiä.....	103

4.3.2	Lapinkylän asema koossapitävänä voimana heikkenee	108
4.3.3	Vähemmistönä vähemmistössä	112
4.3.4	Mikään ei ole pysyvää	116
4.3.5	Yhteiskunnan tuella, vai omin voimin.....	120
4.4	Saamelainen alkuperäiskansa ja Suomen valtio.....	122
5	SOSIAALITYÖ IHMISEN TUKENA.....	126
5.1	Sosiaalityön haasteet muutoksessa	126
5.1.1	Suomalaisen sosiaalityön suomalaisuus.....	126
5.1.2	Sosiaalityö ammatillisena huolenpitona.....	130
5.1.3	Sosiaalityö muuttuvassa maailmassa ja muutoksessa.....	132
5.2	Kunta on keskeinen sosiaalihuollon toimija	136
5.2.1	Kunta toteuttaa palveluissaan kuntalaisen kansalaisuutta ja oikeuksia	136
5.2.2	Lyhyesti Inarin kunnan sosiaalihuollosta	140
6	SAAMELAISTEN ETNOPOLIITTINEN HERÄÄMINEN JA SAAMELAISTEN ITSEMÄÄRÄÄMISOIKEUS	145
6.1	Saamelaispolitiikka.....	145
6.1.1	Saamelaiskäräjät toiveiden ja todellisuuden välissä.....	152
6.1.2	Lapinkylän kyläkokous muutosten virrassa.....	157
6.2	Oikeutta ja oikeudenmukaisuutta.....	159
7	KULTTUURILÄHTÖISYYS TURVAA YHDENVERTAISUUTTA, RATKAISUNA SAAMELAISERITYISET PALVELUT.....	167
7.1	Kielen ja kulttuurin erityinen merkitys sosiaalityölle saamelaisten parissa	167
7.2	Saamelaisen kulttuuriperinteen haltuunotto on saamelaiserityisyyttä	175
7.3	Alkuperäiskansojen sosiaalityö saamelaiserityisen sosiaalityön kehittämisen tukena?	178
7.4	Saamelaiserityinen sosiaalityö	186
8	YHTEENVETO	192
	LÄHTEET	195
	LIITTEET	230

1 JOHDANTO

C Wright Millsin mukaan (1971, 158), yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen tehtävänä on tutkia historiallisia ja elämäkerrallisia kysymyksenasetteluja ja pyrkiä löytämään niiden ja yhteiskuntatieteiden leikkauspisteitä. Omassa tutkimuksessani ihmisen elämään vaikuttavat muuttuvan yhteiskunnan elementit kohtaavat kolttasaamelaisen etnisyyden sekä sosiaalihuollon teemoissa. Näistä elementeistä pyrin rakentamaan sosiaalitieteellistä ymmärryksen kuvaa, minkä avulla voisin osallistua yhteiseen moderniin yhteiskuntatieteelliseen projektiin, jonka taustalla on yhteiskunnallinen muutos eurooppalaisessa ja globaalissa ympäristössä (Manson 1989, 14–159). Syntyneeseen globaaliin ja eurooppalaiseen yhteiskunnalliseen projektiin myös kolttasaamelaiset ovat tahtoen tai tahottomaan tulleet osallisiksi.

Tutkimukseni lähtökohdat rakentuvat kolttasaamelaisen historiankokeimuksen ja suomalaisen yhteiskuntamuutoksen sosiaalipoliittisista elementeistä. Kolttasaamelaiset ovat tutkimukseni keskiössä, mutta heidän tulemisensa osaksi yhtenäistä saamen kansaa ja alkuperäiskansojen kansainvälistä yhteisöä on selkeästi nähtävissä osana tutkimukseni rakenteita ja käsitteiden käyttöä. Nimitystä kolttasaamelainen käytän pelkästään heitä koskevissa kysymyksissä ja muutoin käytän nimitystä saamelaiset, joihin myös kolttasaamelaiset kuuluvat. Tarkastelen tutkimuksessani kolttasaamelaisten etnisyyden rakentumisessa ja suomalaisessa yhteiskunnassa tapahtuneita historiallisia vaiheita aikana, jolloin Suomesta kasvoi itsenäinen kansallisvaltio, ja kolttasaamelaisista tuli osa yleistä saamelaisuutta ja Suomen kansalaisuutta (Pelto 1969, 190; Lehtola 1997b, 58; Nickul 1970, 235). Tutkimukseni lähtökohta sijoittuu aikaan, jossa kolttasaamelaiset, laajoja alueita käyttävä ja luontaiselinkeinoja harjoittava vähälukuinen kolttakansa kohtasi tälle elämänmuodolle haasteellisen vastakohdan, Petsamon nousevan talousihmeen, kuten Veli-Pekka Lehtola teoksessaan "*Rajamaan identiteetti*" kuvaa (2010, 138). Kolttasaamelaisten perinteinen elämänmuoto ja hallintojärjestelmä joutuivat tahtomattaan vastakkain toisenlaisiin yhteiskuntajärjestelmiin rakentuvien kansallisvaltioiden ja näiden poliittis-taloudellisten tavoitteiden ja ristiriitojen kanssa. Näissä kansallisvaltioiden muodostumisen vaiheissa kolttakansa sai elämää muuttavia kolhuja, joista se maksaa hintaa vielä

meidänkin päivänä (Lehtola 2015, 108–109; Nickul 1970, 200). Kolttasaamelais-
ten etnisen identiteetin paikantumisessa, ja myös tämän päivän saamelaispoli-
tiikan rakentumisessa, näillä tapahtumilla ja kokemuksilla on ollut huomattava
merkitys, minkä vuoksi on tärkeää nostaa niitä esille myös tässä tutkimuksessa.
Nämä muutokset ja niihin liittyvät tapahtumat ovat myös laajemmin yhteis-
kunnallisesti mielenkiintoisia, ja myös tämän vuoksi ne ovat toimineet innoi-
tuksena tämän tutkimuksen tekemiselle.

Ajankohta tutkimukseni kysymysten tarkastelussa on aika toisen maail-
mansodan jälkeen, kun kolttasaamelaiset siirrettiin uuden rajan taakse Suo-
meen Inarin koillisosaan. Uudelleenasuttamisen 70 vuotisjuhlaa vietettiin
vuonna 2019. Kolttakansan vanhimmalla ikäpolvella oli juurensa vielä Petsa-
mossa, kolttien perinteisillä asuinsijoilla (Pelto 1969, 177). Nämä vanhukset
ovat omakohtaisesti voineet todistaa ja olla osallisia historiallisissa yhteiskun-
nallisissa muutoksissa, jotka usein ovat olleet vaikeita kokea ja myöhemmin
vaikeita muistella. Pidän tärkeänä perusteluna tutkimustehtävälleni sitä, että
rakennan ymmärrystä yhteiskuntaelämän muuttuvien ehtojen ja kolttasaame-
laisten siinä kokemien vaiheiden välille. Tarkoituksena ei ole rakentaa uhriu-
tumiskertomusta kolttasaamelaisten uudelleenasuttamisen seurauksista. Tämä
saattaisi muodostaa lukijalle virheellisen kuvan heidän kyvystään ottaa haltuun
oman elämänsä tekijöitä. On kuitenkin tarpeen tarkastella asioita sellaisistakin
näkökulmista, jotka paljastavat monia koettuja ongelmia, ja jotka ovat nouseet
keskeisiksi teemoiksi saamelaispolitiikan viime vuosina käydyissä keskusteluis-
sa, kuten kolonialismin jäljet. Toivon työni tuovan uudenlaisen näkökulman
etnisyyden ja sosiaalihuollon suhteen tarkasteluun, ja avaavan esimerkiksi sosi-
aalityön opiskelijoille laajempaa ymmärtämystä kotimaisen etnisen vähemmis-
tön elämän haasteisiin. Pidän tutkimustani ajankohtaisena siitä syystä, että
saamelaiset itse ovat avanneet keskusteluja tutkimukseeni valitsemistani tee-
moista. Tutkimukseni valmistuu ajankohtana, jolloin pitkään suunniteltu sosi-
aali- ja terveydenhuollon uudistus näyttäisi toteutuvan. Toivottavaa olisi, että
uudistuksessa lopultakin huomioitaisi saamelaisten esittämät toiveet heidän
palveluidensa saamisesta yhtäläiseksi valtaväestön palveluiden kanssa. Omalla
tutkimuksellani olen halunnut tuoda lisää ymmärrystä niihin keskusteluihin,
joita käydään tilanteen korjaamiseksi.

Kuvaamiini historiallisiin tapahtumiin liittyy saamelaisia ja valtayhteis-
kuntaa koskevia monia vaikeita murroksia, kuten syviä köyhyyden aikoja, usei-
ta sotia ja niihin liittyneitä elinolojen sekä elämäntavan muutoksia. Tarkastele-
mani ajan Suomen historiaa on tarkasteltu lukuisissa tutkimuksissa, ja niiden
ympäri on syntynyt laaja tutkimuskirjallisuus. Itselleni paljon vaikutteita an-
taneita teoksia ovat olleet kotimaisen sosiaalipoliittisen tutkimuksen klassikot
kuten esimerkiksi Karisto, Takalo & Haapola (1984) ja Kuusi (1961). Nämä teok-
set liittyvät monin tavoin tutkimukseni lähtökohtiin, ja ovat innoittaneet minua
tarkastelemaan tutkimukseni kysymyksiä historiallisesta perspektiivistä käsin.

Saamelaisten sosiaaliturvaa tutkinut Markku Laatu kirjoittaa, että sosiaali-
tieteellinen tutkimus on suhtautunut nuivasti saamelaisiin, ja että yleisemmin-
kin yhteiskuntatieteet ovat suhteellisen kriittikömmästä tukeneet perinteistä yh-

tenäiskulttuurista kuvaa Suomesta (Laatu 1997, 13). Yhteiskunnallisena kysymyksenä sosiaalihuollon suhde etnisyyteen ja alkuperäiskansalaisuuteen on muodostunut ajankohtaiseksi saamelaisten itsensäkin käymien keskustelujen ja selvitysten kautta. Tieteellistä tutkimusta siitä ei kuitenkaan ole varsinaisesti Suomessa vielä tehty. Eräs ensimmäisistä ja varsin kattava selvitys, vaikkakaan ei tutkimuksellinen selvitys, saamelaisten hyvinvoinnista on saamelaiskomitean mietintö (Valtioneuvosto 1973: 46), jossa on valtioneuvoston antaman tehtävän mukaisesti tarkasteltu saamelaisten taloudellisia, sosiaalisia, sivistyksellisiä ja oikeudellisia olosuhteita. Komitean työn tuloksena saatiin lukuisia ehdotuksia saamelaisten elinolosuhteiden ja aseman korjaamiseksi. Lisäksi saatiin määritelmä saamelaisuudesta ja asetus saamelaisvaltuuskunnasta (824/1973), joka myöhemmin muuttui saamelaiskäräjiksi pohjoismaisen mallin mukaan (Lehtola 2015, 27).

Ajankohtainen ja tärkeä sosiaalitieteellinen saamelaisten hyvinvoinnin tutkimuksen päänaavaus omaan aikaamme on ollut Lydia Heikkilän, Elsa Laiti-Hedemäen ja Anneli Pohjolan tutkimus "*Saamelaisten hyvää elämää ja hyvinvointipalvelut*" (2013), jossa on kartoitettu saamelaisten ajatuksia ja kokemuksia saamelaisten kotiseutualueen kuntien peruspalveluista. Selvitystä jatkoi Sárahanke "*Buorre eallin gávpogis – Saamelaisten hyvää elämää ja hyvinvointipalvelut kaupungissa*" vuosina 2015–2018, jonka tarkoituksena oli selvittää, miten saamenkieliset ja kulttuurilähtöiset palvelut valtakunnallisesti toimivat saamelaisalueen ulkopuolella (Heikkilä, Laiti-Hedemäki, Miettunen (2019). SámiSoster ry:n "*Dearvisit eallin – Terveempi elämä*" on yksi saamelaisten itsensä tekemä selvitys saamelaisten hyvinvoinnista (Magga 2010). Maija Faurie on selvittänyt saamelaisten oikeuksia alkuperäiskansana Kelan palveluissa selosteessaan "*Saamelainen Kelan asiakkaana*" (2011), Tuuli Miettunen on tehnyt mielenkiintoisen tutkimuksen "*Pärjäämistarinoita hyvinvointivaltion reunoilta*" (2012), jossa hän on kerännyt saamelaisten vanhusten pärjäämiskertomuksia suomalaisen sosiaaliturvan joskus vaikeaselkoisessa maailmassa. Norjassa kulttuuritietoisia hyvinvointipalveluja saamelaisiin liittyen on tutkittu Suomea enemmän. Eräs näistä on Harald Eidheimin ja Vigdis Stordahlin toimittama ja vuonna 2007 Pohjois-Suomen sosiaalialan osaamiskeskuksen julkaisema selvitys, "*Kulttuuritietoisia kohtaamisia. Sosiaali- ja terapiatyöstä saamelaisalueella*". Oman tutkimukseni maisemaa avaava on Irja Jefremoffin (2005) tekemä tutkimus "*Kolttsaamelaiset nyt. Tutkimus kotoutetun kansan elämäntilanteesta uuden vuosituhannen alussa*". Tutkimuksessa on selvitetty kolttaväestön omia toiveita ja mielipiteitä omista tarpeista ja hyvinvoinnista uudelle vuosituhannelle siirryttäessä.

Muutamia muitakin sosiaalitieteellisiä saamelaistutkimuksia ja selvityksiä Suomesta on löydettävissä, kuten Erik Aspin väitöskirja "*Lappalaiset ja lappalaisuus: sosiologinen tutkimus Suomen nykylappalaisista*" (1965) sekä esimerkiksi Markku Laadun Kansaneläkelaitokselle tekemä monipuolinen tutkimus "*Saamelaiset ja sosiaaliturva*" (1997). Pertti J. Pellon sosiologiset tutkimukset Sevettijärven koltista "*The Snowmobile Revolution: Technology and Social Change in the Arctic*" (1973) ja "*Individualism in Skolt Lapp Society*" (1962) sekä Tim Ingoldin tutkimus "*The Skolt Lapps Today*" (1976) edustavat varsin laajaa nimenomaan kolt-

tasaamelaisista tehtyä tutkimusperinnettä. Eino Siuruaisen väitöskirjatutkimus "Suomen saamelaisalueen väestöstä ja sen toimeentulosta" (1977), Johannes Helanderin teos "Suomen saamelaisväestö ja heidän elinkeinonsa" (1991) sekä Lennard Sillanpään väitöskirja "Political and administrative responses to sami self-determination" (1994) edustavat puolestaan laajemman saamelaisväestön tutkimusta.

Markku Laatu toteaa tutkimuksessaan, että vaikka olettamus yhtenäiskulttuurista onkin murenemassa, ja tämä on herättänyt kiinnostuksen monikulttuurista yhteiskuntaa ja sen vähemmistöryhmiä kohtaan, suomalaisten etnisenä vastaparina on kuitenkin tutkittu pääasiassa suomenruotsalaisia (Laatu 1997, 13–15; Jallinoja 1993, 33–34). Oma tutkimukseni liittyy saamelaisten hyvinvoinnin tutkimuksen diskurssiin, mutta sen painopisteet ovat erityisesti etnisyyden ja sosiaalihuollon kohtaamisessa suomalaisen hyvinvointivaltion kehityksen historiallisessa kehyksessä. Eräänlaisena punaisena lankana tutkimuksessa on pyrkimys löytää ja kuvata, kuinka kolttasaamelaiset osana saamen kansaa ja alkuperäiskansalaisuutta ovat pystyneet rakentamaan omaa kansallista ja kansainvälistä identiteettiään myös suhteessaan sosiaalihuollon universaaleihin palveluihin.

Johdannon alkuosassa olen hahmotellut tutkimukselleni tärkeitä moniulotteisia taustatekijöitä ja lähtökohtia. Näiden taustatekijöiden kuvauksissa olen nostanut esiin myös aiemmin tehtyä tutkimusta, joka omalta osaltaan on ohjannut tutkimukseni ratkaisuja ja suuntaa. Johdantolukua seuraavassa luvussa kaksi tarkastelen tutkimuksen toteuttamiseen liittyviä keskeisiä kysymyksiä. Taustoitan tutkimusta kuvaamalla tutkimuksen toteuttamiseen liittyneitä haasteita ja tutkimussuunnitelman mukaisen metodin muuttumiseen liittyviä kysymyksiä. Luvussa otan esille tutkimuseettisiä kysymyksiä ja esitän tutkimuskysymykseni. Tutkimukseni on moniaineksista laadullista sosiaalitutkimusta, jonka teoreettis-metodisia valintoja luvussa kuvaan.

Tutkimuksen keskeisiä käsitteitä tarkastellaan tutkimuksen teemoihin liittyen luvussa kolme. Olen tavoitellut historiallista kuvausta, johon kiinteästi liittyy myös kuvaus sosiaalihuollon länsimaisista juurista. Alkuperäiskansalaisuus on nähtävä saamelaisten tärkeänä etnopolitiittisena siirtymänä, ja myös sitä olen tässä luvussa kuvannut. Etnisyys on tutkimuksen toinen tärkeä teema. Luku paikantaa erityisesti kolttasaamelaisten etnisyyden tekijöitä, johon liittyvät etnisyyden osana myös ortodoksisuus, sekä kolttasaamelaisten uusin etnisyyden määrittely alkuperäiskansalaisena.

Edellä olevien teemojen teoreettisen tarkastelun jälkeen pohdin tutkimuksessani kolttasaamelaisten kulttuuriseen murrokseen liittyviä kysymyksiä historiallisesta näkökulmasta. Tämän tarkastelun tavoitteena on tuottaa riittävästi informaatiota siitä, minkälaisen vaiheiden kautta kolttasaamelaisten paikallinen etnisyys ja Suomen valtio ovat yrittäneet löytää, tai ovat löytäneet, sopeutumisen ja yhdessä elämisen muotoja viime vuosisadan alusta meidän päiviimme tultaessa. Keskeisinä elementteinä ovat kolonialismi, kansalaisuus, kuntalaisuus sekä alkuperäiskansalaisuus. Luvussa tarkastellaan historiallisesti Suomen valtion osuutta kolttasaamelaisten etnisen identiteetin muutoksessa.

Tässä luvussa analysoitujen muutosten myötä kolttasaamelaisista tulee myös yhä kiinteämmin osa yleissaamelaisuutta ja alkuperäiskansalaisuutta, ja yhteiskunnan ja kolttasaamelaisten välisistä kysymyksistä tulee osa saamelaisten yhteisiä tapoja määritellä etnistä paikkaansa suomalaisessa yhteiskunnassa. Viidennessä luvussa etsin vastauksia ja ymmärrystä sille, millä tavalla sopeutuminen tai sopeuttaminen on toteutunut sosiaalihuollon moniulotteisissa ja monipuolisissa suhteissa saamelaiseen alkuperäisväestöön. Keskeisenä sosiaalihuollon tarkastelun lähtökohtana ovat sosiaalityön haasteet ja sitoumukset monikulttuurisessa yhteiskunnassa.

Edellisten lukujen sisältämät kuvaukset yhteiskunnan ja kolttasaamelaisen yhteisön historiallisista vaiheista johdattelevat mielestäni varsin luontevasti tarkastelemaan kysymystä siitä, minkälaisesta tilanteesta saamelainen alkuperäiskansa lähtee rakentamaan hyvinvointinsa tulevaisuutta tutkimukseni teemojen kontekstissa (luku kuusi). Tässä luvussa esiin nousevat keskeisesti hallinnolliset toimet, lainsäädäntö ja saamelaispolitiikka, jotka ovat tutkimukseni kannalta tärkeää aineistoa. Luvussa seitsemän sidotaan yhteen edellisten lukujen kokemukset ja koottu tieto. Näiden lukujen keskeisenä ymmärryksenä on, että kolttasaamelaiset yhdessä toisten saamelaisten kanssa ovat omassa poliittisessa toiminnassaan ja tulkinnoissaan suomalaisen yhteiskunnan muutoksista tulleet siihen johtopäätökseen, että heidän elämänsä ja toimiansa ohjaa joku muu kuin he itse. Kolonialismi, menetykset ja saamelaisten tarpeita ymmärtämätön politiikka ovat saaneet aikaan, että saamelaiset pyrkivät aikaansaamaan omia saamelaiserityisiä ratkaisuja. Viimeinen, kahdeksas luku, on varattu tutkimukseni kysymysten yhteenvedolle tutkimukseni rakentamassa kontekstissa.

2 TUTKIMUKSEN TOTEUTUS

2.1 Tutkimustehtävän taustaa

Tutkimukseni toteuttamiseksi oli pyrkimyksenä löytää, tavata ja haastatella mahdollisimman monta kolttaseimon edustajaa, joilta ajattelin saavani kuulla kolttien elämänvaiheista Petsamossa ja uudessa tilanteessa asuttamisen jälkeen. Tavoitteena oli yhdessä kolttasaamelaisten kanssa rakentaa kertomus siitä, mitä Suomen kansalaiseksi tulo, yhteiskunnan muutos, saamelaisten yhdistyminen sekä kansainväliset yhteydet ovat merkinneet kolttasaamelaistelle yhteisölle etnisyyden ja sosiaalihuollon kontekstissa. Varsin pian tämän kaltaisen yhteistyön tekeminen osoittautui vaativaksi tehtäväksi. Tutkimus, joka jollakin tavalla koskettaa saamelaista yhteisöä, kohtaa monenlaisia esteitä. Pääväestöön kuuluvalla tutkijalla tulee tutuksi saamelaisten taholta epäily, onko ylipäätään soveliasta tai edes mahdollista pääväestöön kuuluvan tehdä tutkimusta, jossa käsitellään saamelaisiin liittyviä kysymyksiä (Keskitalo 1971/1994, 11–13; Stordahl 1998, 16–22). Esimerkiksi Annika Pasasen 2016 tekemän saamebarometrin mukaan tutkimuksen tekemistä helpotti ainakin osittain mahdollisuus saamenkielen käyttöön haastattelussa (Pasanen 2016, 16–17). Barometrin havainnot näyttäisivät nekin viittaavan siihen, että saamelaiset kokevat ulkopuolelta tulevan tutkijan tunkeilijana, ja että saamen kielen ja kulttuurin osaamattomuus toimisivat jonkinlaisina ulkopuolisuuden rajoina.

Kolttasaamelaiset kertovat tapaamisissani tullessaan läpitutkituiksi ilman, että tutkimukset olisivat tuottaneet heille itselleen minkäänlaista lisäarvoa, eikä esimerkiksi tutkimusten tuloksista ole heille kerrottu ylipäätänsä mitään tutkimusten valmistumisen jälkeen. Kolttasaamelaiset ovat kokeneet, että tutkijat ovat eräällä tavalla jatkaneet kolonialismin perinnettä ja hyödyntäneet kolttasaamelaisia sekä näiden asiantuntemusta heitä koskevissa kysymyksissä tutkijan omiin itsekäisiin tarkoituksiin, vaikkapa oman tutkijanuran edistämiseksi. Näitä kokemuksia Jelena Porsanger kuvaa seuraavasti:

Alkuperäiskansat ovat väsyneitä tutkimuksiin ensisijaisesti, koska heidän kokemuksensa mukaan heistä on tullut objekteja joilta viedään pois alkuperäiskansan tietoa ja hyvin vähän saadaan takaisin.

(Porsanger 2004, 108)

Etsiessäni tietä tutkimuskentälle olen joutunut toteamaan, että kolttasaamelaiset ovat olleet haluttomia osallistumaan ulkopuolisen tekemiin tutkimuksiin. Erityisesti kolttasaamelaisten tutkimusväsymyksestä kertoivat esimerkiksi professori Veli-Pekka Lehtola ja kolttien parissa työskentelevä ortodoksinen pappi isä Rauno Pietarinen heitä jututtaessani. Yleisemminkin on nähty, että etnisyyteen liittyviin kysymyksiin liittyy herkkää reagoitua ja kyseistä ryhmää koskevien kysymysten asettamista tämän ryhmän yksinoikeudeksi, lähes eräänlaiseksi etniseksi monopoliksi (Anttonen 1999, 65–68). Tilanteen minulle paljastuttua olen joutunut muuttamaan tutkimukseni lähtökohtia. Syvennän tätä keskustelua tutkimusetiikkaa koskevassa luvussa. Aineisto muodostuu tutkimuksen uudelleen suuntaamisessa pääosin monipuolisesta kirjallisesta materiaalista sekä avainhenkilöiden ja asiantuntijoiden haastatteluista. Kuvaan aineistoa tarkemmin luvussa 2.4.

Tutkimuksessani olen halunnut kunnioittaa kolttasaamelaisten haluttomuutta osallistua ulkopuolisen tekemään tutkimukseen. Ratkaisu on tietysti tarkoittanut, että tutkimuksen tekemisen yhteys saamelaiseen yhteisöön ei ole ollut alkuperäisen tutkimussuunnitelmani mukainen, eikä ehkä riittävää alkuperäiskansojen tutkimuseettisestä näkökulmasta. Olen kuitenkin tehnyt tutkimustani tietoisena tästä muutoksesta ja puutteesta sekä pyrkinyt sen huomioimaan mahdollisuuksieni ja ymmärrykseni mukaan. Alkuperäiskansatutkimuksessa ulkopuolisen tekemä tutkimus usein nähdään ongelmallisen valtaasetelman näkökulmasta, jossa tutkimuskysymyksiä tarkastellaan ulkopuolisen arvomaailman värittämien linssien läpi (Juutilainen & Heikkilä 2016, 84).

Omassa tutkimuksessani tutkimustehtävä on siis tullut haastetuksi siinä, että kolttasaamelaisilta itseltään saadut konkreettiset tiedot heidän paikallisesta huolenpitokulttuuristaan ovat olleet vähäisiä ja välittyneitä, ja on ollut vaikeuksia rekonstruoida tältä osin elämän arkea juuri Petsamossa. Toisaalta, koska tutkimuksen painopiste on kuitenkin toisen maailmansodan jälkeisessä ajassa, nämä puutteet eivät ratkaisevasti häiritse tutkimukseni tavoitteita, vaan ovat osa tutkimuksen löytöjä ja kolttasaamelaisten omia valintoja kunnioittavaa tutkimusarkea. Samankaltaisia kulttuurin rekonstruoinnin vaikeuksia tutkimuksen tiedonhankinnassa on kokenut myös esimerkiksi karjalaisia siirtolaisia tutkinut Kaija Heikkinen (1989, 47) omassa tutkimuksessaan. Myös karjalaiset ovat olleet voimakkaan ja monitieteellisen kiinnostuksen kohteena, joka on heissä aiheuttanut "tutkimusväsymystä". Vaikka saamelaisilla tutkimuksessani onkin keskeinen rooli, en erityisesti tutki saamelaisuutta, enkä pyri esiintymään saamelaisuuden asiantuntijana. Tutkimukseni on sosiaalityön tutkimusta, ja siihen uudenlaisen näkökulman avaamista.

Saamelaisten oma etnoliittinen herääminen, ja sen merkityksen ymmärtäminen, ovat muuttaneet tutkimuksen tekemisen asetelmia alustavasta suunnitelmasta poikkeavalla tavalla. Näitä kysymyksiä pohdiskellessani ja

omia motiivejani tutkimusta kohtaan arvioidessani kyselin, miksi olen päätenyt juuri tähän maaperään ja miten aion ratkaista omat tutkijan tiedonintressini tässä tutkimuksessa. Vastaan tietysti tutkimuksen tekemisestä ja sen tulosten tulkinnoista, ja näen itseni saamelaisuuden kannalta ennemminkin vierailijana tai tarkkailijana. Tutkimuksessani pyrin kuvaamaan, minkälaisilla valinnoilla olen tutkimuksessa nouseviin haasteisiin vastannut.

2.2 Tutkimuseettinen tarkastelu

Tieteellisessä tutkimuksessa pyritään noudattamaan tutkimuseettisiä ohjeita ja sopimuksia, jotka useimmiten ovat tiedeyhteisöjen yhdessä sopimia eettisiä normeja. Näiden ohjeiden pohjana on ollut ajatus yksilön oikeuksien suojaamisessa mahdollisilta tutkimuksen aiheuttamilta riskeiltä ja vahingoilta (HTK-ohje 2013). Tutkimuksen kohteisiin kohdistuvien riskien lisäksi on pidettävä mielessä myös se, voiko tutkimus aiheuttaa haittaa myös muille kuin tutkittaville (Rauhala ja Virokangas 2011, 242). Klaus Mäkelä puolestaan esittää kysymyksen siitä, sallimmeko itsellemme tutkijoina jotakin sellaista, mitä emme ehkä pitäisi hyväksyttävänä omassa arkielämässämme, tai toisaalta, vaadimmeko tutkijana itseltämme jotakin sellaista, joka ylittää ne vaatimukset, joita asetamme omassa arjessamme itsellemme (Mäkelä 2005, 7). Tasapainon ylläpitäminen erilaisten eettisten näkökulmien välillä tutkimusprosessin aikana ei aina ole selvärajaisista. Eettiset ratkaisut tutkimusprosessille ovat sidoksissa kontekstiin missä tutkimusta on tehty, eikä niille ole mahdollista rakentaa tiukkoja ennalta määrättyjä koodistoja tai malleja (Rauhala ja Virokangas 2011, 238). Tutkimuksen kontekstit omassa tutkimuksessani ovat todellisuuksissa, joissa kolttasaamelaiset elävät saamelaisalueella ja muualla Suomessa. Tämän lisäksi ne löytyvät suomalaisen akateemisen maailman asettamissa ja hyväksymissä tutkimuseettisissä rajoissa ja ohjeistuksissa, joita tutkijan tulee seurata. Tutkimuksissa, kuten muissakin ihmisenä olemisen yhteyksissä tehtävissä valinnoissa, eettisyys asettuu osaksi ihmisen toiminnan kokonaisuutta, ja on huomattavasti laajempi kysymys kuin yksinomaan tieteellisiin peruskriteereihin tehtävät valinnat (Pohjola 2007, 11).

Eettinen ongelma tutkimustehtävän kannalta saattaa syntyä siitä, kun ei varmuudella ole voinut tulkita Veikko Launisen mukaisesti, minkälainen toiminta tutkimuksen erilaisissa vaiheissa on eettisesti oikein yksittäisessä tilanteessa, tai yleisimpänä käytäntönä (Launis 2007, 29). Toisaalta kuitenkin on huomattava, että tieteelliseen tutkimukseen olennaisesti kuuluu myös epävarmuus oikean toimintatavan valinnasta, ja tästä on mahdollista vapautua pyrkimällä työskentelemään arvojen ja eettisten kysymysten ytimessä mahdollisimman avoimesti ja perusteellisesti (mt 2007, 29). Tutkimuksessani olen pyrkinyt rakentamaan tutkimusprosessin aikana omavalvontaa ja itsesäätelyä dialogissa tutkimuksen ohjaajien sekä tutkimuksen tiedonantajien kanssa. Akateemista tutkimusta valvotaan viimeistäänkin raportointivaiheessa, ja siihen osallistuvat luonnollisesti myös monet muut kuin oman tiedeyhteisön tahot (Kokko 2011,

247). Tutkimusetiikka voidaankin nähdä tiedeyhteisön sisäisenä ohjauksena, jolla tutkija sitoutetaan tiedeyhteisön yhdessä hyväksymiin arvoihin ja normeihin (mt 2011, 294). Päävastuu tutkimuksen eettisestä suorittamisesta on tietysti tutkijalla itsellään.

Riitta-Liisa Kokko nostaa esiin kolme keskeistä tutkimusetiikan normien pääryhmää: "1) Totuuden etsiminen ja tiedon luotettavuuden normit, 2) Tutkittavien ihmisarvon kunnioittamiseen liittyvät normit ja 3) Tutkijoiden keskinäisiä suhteita koskevat normit" (Kokko 2011, 294). Oman tutkimukseni normikartan lähtökohdat ovat sellaiset, että olen tehnyt tutkimustani avoimesti tiedon ja ymmärryksen lisäämiseksi tutkimukseni kysymyksistä. Tavoitteena on ollut toteuttaa Kokon (2011, 295) mukaisesti totuuden järjestelmällistä etsintää. Tutkittavien ihmisarvon kunnioittamiseen liittyviä kysymyksiä olen pitänyt esillä tutkimuksen edetessä kaiken aikaa. Olen hakenut keskusteluissa tiedonantajieni kanssa varmuutta siihen, että tutkimusprosessin mitkään osat tietoa etsiessäni eivät loukkaisi niitä, joita tutkimus jollakin tavalla koskettaa.

Tutkimuseettisesti saattaa olla varsin haastavaa riittävällä tarkkuudella huomioida jokaiselle kuuluvat perusoikeudet aineistoa kerätessä, erityisesti, kun tutkimuksen kohteena on varsin pieni yhteisö, jossa kaikki tuntevat toisensa. Tämä koskee tutkimuksessani sekä kolttasaamelaisia että muita saamelaisia, mutta myös alueella toimivia asiantuntijoita, kuten sosiaalityöntekijöitä. Vaikka alueen sosiaalityöntekijät eivät tutkimuksessa ole henkilökohtaisesti tulleet kuulluksi, ovat he kuitenkin osa niitä rakenteita, joita olen tutkimuksessani tarkastellut. Lähtökohtaisestihan en ole tutkinut yksilöiden ja perheiden elämäntilanteita, kokemuksia tai mielipiteitä heidän arjen tasollaan, enkä viranomaisien tekemiä yksittäisiä päätöksiä. Valinta osaltaan helpottaa esimerkiksi yksityisyyttä suojaavien valintojen tekemisessä. Olen ennemminkin halunnut tarkastella sitä mitä tapahtuu yhteiskunnan ja yhteisöjen rakenteissa, kun ne kohtaavat sosiaalihuollon ja etnisyyden kontekstissa. Ajattelen, että näiden rakenteita koskevien kysymysten aihepiirien kautta on myös helpompi pitää tarpeellista etäisyyttä ihmisten yksityisyyteen tutkimuksessa.

Saamelaisia käsittelevä tutkimus on monella tavalla herkkä tutkimuksen alue jo heidän kokemansa historian vuoksi. Saamentutkimuksen erityisiin eettisiin kysymyksiin pääsin valitettavasti tutustumaan vasta tutkimukseni kirjoittamisen loppumetreillä. Jostain syystä en ollut löytänyt tietäni alkuperäiskansojen tutkimuseettisiin periaatteisiin aikaisemmin. Ehkäpä siksi, että koin olevani "turvassa" yleisten tutkimuseettisten ohjeiden ymmärtämisen takana. Ensimmäisen vihjeen näistä ohjeista sain seurattuani 13.9.2018 SÁRA-hankkeen loppuseminaaria. Kuitenkin vasta syksyllä 2019, kun hankkeen kirjallinen loppuraportti ilmestyi, ymmärsin, että olin ainakin itselleni aivan uudenlaisen tutkimuseettisen ajattelun äärellä. Raportissa kritisoidaan minunkin käyttämiä läntisten tiedeyhteisöjen tutkimuseettisiä periaatteita. Niiden katsotaan raportin mukaan perustuvan yksipuolisesti yksilön oikeuksien ja yksilön suojaamiseen, kun taas alkuperäiskansojen tutkimuseettisissä ohjeissa huomioidaan myös yhteisönäkökulma osana tutkimusetiikkaa (Heikkilä, Laiti-Hedemäki & Miettunen 2019, 63). Vaikka tutkimukseni ei kaikilta osiltaan toteuta saamentutkimuksen

eettisten periaatteiden mukaista käytäntöä, katson, että tutkimukseni eettisiä perustoja selkiyttää näiden saamelaisille tärkeiden näkemysten tuominen esille.

Kosketukseni saamelaisiin ennen tutkimussuunnitelman tekoa olivat olleet hyvin pinnalliset, monien ennakkoluulojen ja virheellisten tietojen sävyttämät. Vaikka olin ollut kiinnostunut alkuperäiskansoista jo nuoruudestani saakka, oma alkuperäiskansamme saamelaiset oli myös minulta jäänyt varsin tuntemattomaksi, kuten useimmilta muiltakin valtayhteiskunnan jäseniltä. Ensimmäinen tapaamiseni kolttasaamelaisten kanssa tapahtui Sevettijärvellä, heti hiekkatien valmistuttua 1960-luvun lopulla. Sevettijärvellä tapasimme paikallisia ihmisiä, ja eräs seurueeni jäsen selitti minulle, että he olivat kolttasaamelaisia, jotka puhuvat meille vierasta kieltä. Sain kuulla, että olivat tulleet Venäjältä ja että olivat "ryssänuskoisia", erilaisia ihmisiä. Kohtaaminen ja kokemus eivät jääneet unohduksiin, vaan palasin siihen yhä uudelleen, kun olin alkanut tutkia evakkomatkan tehneen karjalaisen äitini taustoja, "ryssittelyä" ja "vääräuskoisuutta". Äitini kokemuksia tutkiessani tulin luonnollisesti ortodoksisen kirkon kautta tuntemaan kolttasaamelaistenkin evakkomatkoja, ja huomasin, kuinka vähän meille valtaväestölle on annettu tietoa omasta alkuperäiskansastamme, ja sekin vähäinen usein vääristynyttä ja ennakkoluulojen tahraamaa.

Kirsi Juhila kirjoittaa artikkelissaan "*Tutkijan positiot*" (1999, 201–232), että tutkijan positioita voidaan tarkastella vaihtuvina ja yhdisteltävinä niin, että tutkija voi tutkimusprosessin aikana liikkua niiden välillä tutkimuksen eri vaiheissa. Jyväskylän yliopiston sosiaalityön tutkimuksessa esimerkiksi yksilöiden ja yhteisöjen osallisuus ovat olleet keskeisiä teemoja (Jyväskylän yliopisto 11.10.2019). Nämä teemat tuovat oman tutkimukseni sisältöihin ja kysymyksiin ulottuvuuksia, jotka omalla tavallaan myös haastavat omapaikkaista ajatteluani suhteessa tutkimuksen kohteeseen. Omat erilaiset positioni tekevät minusta sen, joka tässä tutkimuksessa näyttäytyy tämän tutkimuksen tekijän näköiseltä.

Tutkimusmetodin kannalta alkuperäiskansatutkimuksessa yhteisösuhteet muodostavat tärkeän ulottuvuuden, joka tulee huomioida osana tiedon tuotantoa ja tiedon omistajuutta koskevissa pohdinnoissa jo tutkimusta suunniteltaessa (Heikkilä & Miettunen 2016). Eettiset kysymykset alkuperäiskansatutkimuksessa ovat läheisesti kytköksissä tutkittavan yhteisön osallistuvaan rooliin siinä, kuinka tietoa tuotetaan ja kenen ehdoilla. Saamentutkimuksen eettisten linjausten kehityksen esteenä voidaan nähdä se saamelaisten itsemääräämisoikeutta yleisemminkin haittaava tilanne, että Saamenmaa on pilkottu neljän kansallisen valtion kesken, eikä tutkimuseettisissä kysymyksissäkään ole edetty kovin pitkälle esimerkiksi yhteistyössä Pohjoismaiden kesken (Juutilainen & Heikkilä 2016, 84, 95).

Lydia Heikkinen ja Tuuli Miettunen toteavat, että alkuperäiskansoille tyypillisen tiedonkäsityksen mukaan tiedon tuotanto ja tiedon omistajuus ovat yhteisöllisesti jaettuina. Artikkelin mukaisesti hyvä tutkimuseettinen toimintatapa ottaa huomioon yhteisön normit ja toimintatavat. Useilla alkuperäiskansoilla on myös olemassa omat laaditut tutkimuseettiset ohjeensa, joita tutkijan odotetaan noudattavan tutkimusprosessissaan. Esimerkiksi Kanadassa, Australiassa ja Uudessa-Seelannissa tutkimusluvan saamisen edellytyksenä on paikallis- tai

muun yhteisön hyväksyminen. Saamelaisilla ei Suomessa tällaista vielä ole valmiina, vaikka asiasta on käyty keskusteluja pohjoismaisten saamentutkijoiden keskuudessa jo pidemmän aikaa (Heikkilä & Miettunen 2016). Tällaiseen saamelaisia koskevan tiedontuotannon ja eettisten ohjeiden kehittämiseen kannustaa myös saamelaiskäräjät antamassaan lausunnossa sosiaali- ja terveys- sekä valtiovarainministeriölle (Lausunto Dnro:501/D.a.2/2016, 11). Keskeistä on kuitenkin Heikkilän ja Miettusen mukaan, että tutkija ymmärtää alkuperäiskansojen tiedontuotantoprosessien interaktiivista luonnetta, ja että tutkija pyrkii kaiken aikaa mahdollisimman hyvään dialogiin saamelaisyhteisön kanssa siitä, miten voidaan toimia mahdollisimman korrektisti sekä eettisesti saamelaiset ja heidän arvomaailmaansa huomioon ottaen (mt 2016). Tämän katsotaan liittyvän vahvasti eräänlaiseen kollaboratiiviseen prosessiin, joka osallistaa sekä tutkittavaa yhteisöä että ulkopuolelta tulevaa tutkijaa (mt 2016). Jotta tutkija paremmin tunnistaisi tutkimusasetelman taustalla olevia yhteiskunnallisia suhteita ja niiden historiallisia tekijöitä, pidetään tärkeänä, että tutkija ymmärtää refleksiivisyyden merkityksen tekemälleen tutkimukselle.

Anni-Siiri Länsman on kirjoittanut artikkelin "*Kenelle saamentutkija tutkii?*", jossa hän pohtii saamentutkijan asemaa valtayhteiskunnan ja saamelaisyhteisöjen tarpeiden välimaastossa. Hänen mukaansa saamentutkimuksen edellytetään hyödyntävän saamelaisyhteisöjä ja tukevan näiden tiedontarvetta olemalla sekä aktivisti että havainnoija (Länsman 2008, 87). Saamentutkijoiden keskuudessa käydäänkin keskustelua tutkijan positiosta saamentutkimuksessa ja pohditaan muun muassa sitä, miten aktiivisesti saamentutkija voi osallistua saamelaisen yhteisön rakentamiseen. Länsmanin artikkelin mukaan saamentutkijan olisi oltava sekä havainnoija että aktivisti. Rajankäyntiin perustuvan tutkimuksen tulisi pystyä kehittämään saamelaiseen kulttuuriin pohjautuvaa tietojärjestelmää ja tutkimuskäytänteiden mukaista metodologiaa (mt 2008, 90–91). Jokainen tutkija toisaalta edustaa tutkijan roolissaan myös omaa kulttuurista taustaansa, joka jollakin tavalla on mukana myös tutkimuksen linjauksissa. Tarkastellaanpa saamentutkimusta sitten saamelaisen tai ulkopuolisen tutkijan näkökulmasta, kysymykseksi jää, kenen tietoa ja asiantuntemusta lopultakin pidetään arvossa tulkintoja tehtäessä. Saamelaisten oman tulkinnan mukaan ulkopuoliset tulkinnat ovat usein kolonialismin varjostamia, jossa saamelaisten omaa asiantuntijuutta ei pidetä arvossa (Länsman 2008, 96).

Haluan kuitenkin uskoa, että teen tutkimustani eettisesti riittävällä tasolla, noudattaessani tiedeyhteisöjen yhdessä sopimia tutkimuseettisiä tavoitteita. Niissä on tutkimukseni tavoitteisiin yleisesti, ja myös etnisyyttä edustavaan kolttasaamelaisiin nähden, esitetty tavoitteeksi sellaisen tutkimuksen tekeminen, jossa suojataan tutkimukseen osallistuvia tutkimuksen aiheuttamilta vahingoilta (HTK-ohje 2013). Koska en alkuperäisen suunnitelman mukaisesti tee etnografista tutkimusta ja siihen liittyvää kenttätöitä haastatteluineen, eivät yksilöihin kohdistuvat eettiset ongelmat samalla tavalla ajankohtaistu. Tutkimusta kirjoittaessani olen pyrkinyt sellaisiin ilmaisuihin ja aihepiirien valintoihin, jotka eivät rajoittaisi tutkimuksellista vapautta, eivätkä aiheuttaisi vahingoittavaa vastakkainasettelua tai loukkaisi kenenkään oikeuksia.

2.3 Tutkimustehtävä

Käsillä oleva tutkimus nojaa kolttasaamelaisten eletyn elämän ja suomalaisen sosiaalihuollon yhteiskunnallisen kehityksen viitekehykseen, jossa kummallakin osapuolella on oma historiansa ja yhteiskunnallisten merkitysten verkosto. Tavoitteena ei ole ollut kriittinen tapahtumien tarkastelu, vaan ennemminkin kuvaileva ja ymmärrystä hakeva. Ajattelen, että tällainen historiallisten tapahtumien kuvaaminen valitsemieni teemojen kautta auttaisi yleisemminkin ymmärtämään saamelaisen alkuperäiskansan suhdetta suomalaiseen hyvinvointivaltioon ja myös sen palveluihin. Olen pyrkinyt tämän suhteen kytköksistä hahmottelemaan kolttasaamelaisten historiassa todeksi tullutta kohtaamisen kulttuuria ja kokemuksia.

Etnisyys on toinen keskeisistä teemoista, joiden ympärille rakennan tutkimukseni kysymysten asettelun. Yleisesti etnisyyden ajatellaan rakentuvan erilaisissa sosiaalisissa prosesseissa, joissa on riittävästi sellaisia kulttuurisia rakenteita, että jokin ryhmä voi tuntea yhteenkuuluvuutta keskenään (Ålund 1985, 33). Kolttasaamelaisen kulttuurin muodostumiseen ja yhtenäisyyden kokemiseen on voimakkaasti vaikuttanut heidän luontosidonnaisuutensa ja idea ihmisestä osana luontoa (Lehtola 2015, 242). Heidän kohdallaan suhdetta luontoon voidaan pitää kolttasaamelaisen etnisyyden lähtökohtana. Etnisyyteen liittyy myös erilaisia rakenteellisia ja yhteisiä objektiivisia materiaalisia tekijöitä, kuten kolttasaamelaisten läheinen riippuvuus arktisen luonnon asettamiin ehtoihin. Tässä tutkimuksessa ymmärretään etnisyyden rakentuvan näistä kahdesta elementistä, kulttuurisesta ja rakenteellisesta.

Etnisenä ryhmänä puolestaan pidetään ryhmää, jota yhdistää yhteinen kulttuuri ja alkuperä, esimerkiksi kieli ja uskonto (Ålund 1985, 33). Kolttasaamelaisia voidaan pitää tällaisena etnisenä ryhmänä, jolla on oma kieli, erilaiset tavat, pukeutuminen, historia sekä erilainen uskonto kuin muilla saamelaisilla. Mielenkiintoiseksi tutkimukseni kannalta etnisyyden käsitteen tekee tulkinta etnisyyden luonteesta. Kun etnisyyden nähdään rakentuvan sosiaalisissa suhteissa, on sitä tulkittava prosessipainotteisena suhteena etnisten (kulttuuristen), taloudellisten ja poliittisten (rakenteellisten) dynaamisten tekijöiden välillä, jotka esiintyvät erilaisissa vaihtuvissa ryhmän sisäisissä ja yhteiskunnallisissa tilanteissa (Ålund 1985, 35; Eriksen 1993, 10, 21–22; Giddens 2003, 229).

Kolttasaamelaisten lapinkyläjärjestelmä oli kolttien "sosiaalihuolto" toiseen maailmansotaan saakka, erityisesti Suonikylän koltilla (Linkola & Linkola 2000, 163). Lapinkyläjärjestelmän rooli kolttien elämässä kuitenkin nopeasti mureni, kun Tarton rauhan (1920) jälkeen kolttaheimon kotiseudet liitettiin osaksi Suomea, ja alueelle alettiin rakentaa nopeasti suomalaista kunnallishallintoa ja kunnallisia huolenpitojärjestelmiä (Suomela 1999, 347–349, 359). Köyhäinhuoltolaki 1922 sai aikaan myös Petsamossa kehitystä heikompien huollossa. Rakennettiin vanhainkoti ja sen yhteyteen lastenkoti. Myös terveydenhuoltoa kehitettiin ja saatiin lääkäri ja terveydenhoitajia sekä sairaala. Koltat tulivat osaksi tästä alkanutta sosiaali- ja terveydenhuollon kehitystä, joka uudisti kun-

tien toimintaa köyhäinhoidossa (Urponen 1994, 183; Kälkäjä 2002, 84). Näihin sosiaalipoliittisiin toimenpiteisiin liittyi myös vallitseva yhteiskuntajärjestyksen vahvistaminen, joka erityisesti Petsamon poliittisesti herkällä alueella koettiin tärkeäksi. Nämä tutkimukseni kaksi keskeistä teemaa, etnisyys ja sosiaalihuolto, asettuvat tutkimuskysymysteni keskiöön, ja rakentavat tutkimuskysymysten punaisen langan.

Petsamosta evakuoinnin ja erityisesti toisen maailmansodan jälkeen tapahtuneen uudelleenasettamisen seurauksena kolttasaamelaisista on tullut väistämättä osa suomalaisen yhteiskunnan elämää ja muutosta (Lehtola 2012, 257–261). Tämä on koskettanut syvästi heidän kulttuurista identiteettiään ja perinteistä elämänmuotoaan. Keskeinen tutkimustehtäväni, jolla tahdon suoristaa tutkimukseni kysymysmerkit huutomerkeiksi on:

Miltä näyttää kolttasaamelaisten siirtyminen Suomen kansalaisiksi ja osaksi laajempaa saamelaista alkuperäiskansaa etnisyyden ja sosiaalihuollon näkökulmista?

Kolttasaamelaisten etnisen siirtymän tarkastelu osaksi suomalaista yhteiskuntaa ja sen palveluita on ajankohtainen erityisesti nyt, kun Suomessa ollaan monien vuosien valmistelun jälkeen toden teolla aloittamassa sosiaali- ja terveydenhuollon uudistamista. Tämä avaa uudistuksista vastaaville tahoille mahdollisuuden ratkaista myös saamelaisten palveluja koskevia kysymyksiä. Näiden kysymysten ratkaisu vaatii tietoa ja ymmärrystä saamelaisten historiasta, sekä heidän asemastaan tämän päivän yhteiskunnassa ja sen palvelurakenteissa. Omassa tutkimuksessani pyrin kuvaamaan kolttasaamelaisen etnisyyden ja suomalaisen sosiaalihuollon kohtaamisen historiaa, ja paljastamaan tästä historiasta tekijöitä, joiden ymmärtämisellä saattaisi olla merkitystä, kun ratkaistaan kysymyksiä saamelaisten palveluista uudistuvassa sosiaali- ja terveydenhuollon rakenteessa. Tämä voi tuoda uutta näkökulmaa laajempaan etnisyyden ja sosiaalihuollon suhteesta käytävään keskusteluun, joka on Suomessa aktivoitunut erityisesti maahanmuuttajien myötä. Lähtökohtana on kolttasaamelainen etnisyys, ja heidän historiallinen siirtymänsä Suomen kansalaisiksi, osaksi laajempaa saamenkansaa, sekä kansainvälistä alkuperäiskansojen yhteisöä. Laajennan tarkasteluani avaamalla näkökulmaa myös alkuperäiskansojen sosiaalityön (*indigenous social work*) kansainväliseen maailmaan, koska siitä on viime vuosina tullut yhä tärkeämpi viitekehys saamelaisille.

Sosiaalihuollon osalta olen halunnut tuoda esille tekijöitä, jotka erityisesti itsenäisyytemme aikana ovat rakentaneet suomalaisista sosiaalipalveluista kansalaisia palvelevan kokonaisuuden. Suomalaisen sosiaalityön länsimaisten juurien olemukseen olen etsinyt vastauksia erityisesti sen vuoksi, että saamelaiset itse ovat muiden alkuperäiskansojen tavoin pohtineet länsimaisen ajattelutavan vaikutuksia alkuperäiskansojen palveluille (Briskman 2007, 79–81; Ruotsala 2012; Kuokkanen 2008, 5–6; Kuokkanen 2014, 148–149). Tutkimukseni tehtävän asettelussa pohdin siis myös kysymyksiä alkuperäiskansalaisuudesta ja alkuperäiskansojen sosiaalityöstä. Olen pitänyt tärkeänä rakentaa myös näihin liittyen riittävää teoreettista taustaa, jotta voisin paremmin valaista näidenkin tekijöi-

den roolia kolttasaamelaisten sodan jälkeisen historian rakentumisessa. Liittymistä alkuperäiskansojen liikkeeseen on pidettävä saamelaisten kannalta merkittävänä etnopolitiittisena siirtymänä, ja tämän vuoksi aiheeseen paneutuminen osana tutkimuskysymyksiäni lienee perusteltua (Valkonen 2009, 137; Seurujärvi-Kari 2013, 55).

Suomalaisessa yhteiskunnassa kysymykset etnisyydestä ovat yleensäkin viime vuosina lisääntyneet, erityisesti maahanmuuttoon liittyen. Tähän yleiseen kiinnostuksen heräämiseen liittyen olen omassa tutkimuksessani halunnut nostaa etnisyyden tutkimustehtäväni toiseksi osapuoleksi. Erityisesti kolttasaamelainen etnisyys on kiinnostukseni keskiössä. Myös saamelaisten piirissä yleisesti on kiinnitetty lisääntyvää huomiota omaan etniseen identiteettiin. Saamelaispolitiittisen aktiivisuuden nousun myötä etnisyyteen liittyviä kysymyksiä on nostettu esille myös esimerkiksi erilaisten sosiaali- ja terveydenhuollon palveluiden yhteydessä, jossa saamelaiset korostavat saamen kielen ja kulttuurin merkitystä palvelujen vaikuttavuudelle. Pienelle kolttasaamelaiselle kansalle etnisen identiteetin kysymyksistä on tullut suorastaan kulttuurin säilymisen perusta. Minkä tahansa ihmisen tai kansan jouduttua irti juuriltaan kysymykset omasta identiteetistä ja sen jatkuvuudesta joutuvat usein arvioinnin kohteeksi (Rönholm 2000, 11–12). Tutkimukseni kautta olen halunnut antaa tutkimalleni kansalle äänen, mikä on myös tärkeä näkökulma laadulliselle tutkimukselle (Alasuutari 2011, 24; Eskola & Suoranta 2008, 34).

2.4 Tutkimuksen lähteet ja aineisto

Jos tutkimus perustuu keskeisiltä osiltaan tekstimuotoiseen materiaaliin, tulee tehdä selkeä ero *lähteiden* ja *aineiston* välillä (Virtanen 2001, 44–46). Lähteitä ovat esimerkiksi tutkimuskirjallisuus, tieteelliset artikkelit, taikka organisaatioiden omat julkaisut. Tutkimusaineisto puolestaan on eri menetelmin hankittua aineistoa, jonka tulisi olla löydettävissä ja uudelleen käytettävissä. Omassa tutkimuksessani rajanveto lähteiden ja aineiston välillä ei aina ole itsestään selvää. Kaikki käytettävissä oleva tieto ei aina ole tehtävän tutkimuksen kannalta käyttökelpoista lähdemateriaalia, joten tutkijana olen harjoittanut kriittistä tarkastelua käyttämieni lähteiden luotettavuuden ja tutkimukseen soveltuvuuden näkökulmasta. Tieteelliseen tietoon perustuvat artikkelit ja tutkimuskirjallisuus, kuten väitöskirjat, joiden julkaisua on edeltänyt tarkka laadunvarmistus, ovat osa lähdeaineistoani. Lähdekirjallisuudessani on myös vanhempaa tutkimuskirjallisuutta, joita voi kutsua jo klassiseksi tutkimuskirjallisuudeksi, kuten C. Wright Mills:n ”Den sociologiska visionen” (1971) ja Erik Allardt’n ”Sosiologia” (1975) sekä Jan Szczepanski’n ”Sosiologian peruskäsitteet” (1970). Esimerkiksi Markku Laadun tutkimus ”Saamelaiset ja sosiaaliturva” vuodelta 1995 on tulosiltaan relevantti yhä tänäkin päivänä, kun sitä vertaa tuoreempiin samaa aihepiiriä koskeviin tutkimuksiin kuten Heikkilän, Laiti-Hedemäen ja Pohjolan tutkimukseen ”Saamelaisten hyvä elämä” vuodelta 2013. Vanhojen lähteiden tieteellinen käyttäminen edellyttää luonnollisesti, että tutkijan tulee pystyä ar-

vioimaan tietoa nykytiedon valossa (Metsämurronen 2006, 26–29). Käyttämäni sosiaalihuoltoa, sosiaalityötä ja toisaalta kolttasaamelaista etnisyyttä koskevat kirjalliset lähteet ja tutkimuskirjallisuus kuvaavat kyseisten aihepiirien taustoja, sisältöjä ja historiallisia kehityskulkuja. Lähdekritiikkiä olen pyrkinyt sovelta- maan sekä aineiston ja lähteiden osalta. Tämä on tarkoittanut, että olen nostan- nut esiin lähteitä, joiden luotettavuuden ja arvon tutkimustehtäväni kannalta olen analysoinut ja todennut käyttökelpoiseksi.

Aineisto on Erkki Pääkkösen mukaan materiaalikokonaisuus, joka on ra- joiltaan määritelty kokonaisuus ajatustapoja, merkitysten rakenteita ja jännityk- siä (Pääkkönen 2008, 48). Oman tutkimukseni aineisto on monimuotoista ja pääasiallisesti kirjallista materiaalia, jota tukevat erilaiset kohtaamiset tiedonan- tajiini ja muiden ihmisten kanssa eri puolilla Saamenmaata. Kirjallinen aineisto koostuu esimerkiksi hallintoon ja lainsäädäntöön liittyvistä dokumenteista, joita pidän tärkeinä tiedonlähteinä saamelaisten osallisuudesta suomalaiseen yhteis- kuntaan. Saamelaiskäräjien hallintoon ja päätöksentekoon liittyvät ohjelmat, dokumentit, pöytäkirjat, lausunnot, esitykset sekä valtioneuvoston ja ministeri- öiden saamelaisia koskevat päätökset, lausuntopyyntö ja tiedotteet, sekä komi- teoiden mietinnöt ovat aineistoa, joka on auttanut ymmärtämään valtion ja saamelaiskäräjien välisen suhteen dynamiikkaa. Saamelaiskäräjistä annetut lait, saamelaisten kielellisistä ja kulttuurisista oikeuksista sekä kolttien asemasta annetut lait, kuten myös lukuisat kansainväliset ihmisoikeuksia määrittelevät sopimukset, ovat rakentaneet tutkimukseni kysymyksille oikeudellista taustaa. Käyttämäni aineisto on luetteloitu liitteissä. Ne valaisevat myös kolttasaame- laisten Petsamosta aloittaman matkan tämänhetkistä tilaa ja paikkaa yhteiskun- nassa, jossa heistä on tullut Suomen kansalaisia ja osa yleistä saamen kansaa.

Aineistoa kerätessäni olen työskennellyt tutkimukseni kysymysten paris- sa saamelaisarkistossa ja -kirjastossa, ja tavannut sekä saamelaisia että valtavä- estöön kuuluvia. Saamelaisarkistossa kävin läpi erityisesti kolttasaamelaisten kyläkokouksen pitkäaikaisen luottamusmiehen Matti Sverloffin ja kolttasaame- laisia laajasti tutkineen Karl Nickulin henkilökohtaisia arkistoja, joista tekemiä- ni tutkimukselleni tärkeitä havaintoja kirjasin muistiin. Kaksi kertaa olen tehnyt matkan Kolttasaamelaiseen museoon Norjan Neideniin. Keräsin kolttasaame- laisia koskevaa kirjallista aineistoa museon kirjastosta ja keskustelin museon henkilökunnan kanssa kolttasaamelaisten historiasta ja nykypäivästä.

Valituilla dokumenteilla olen pyrkinyt tässä tutkimuksessa havainnollis- tamaan myös sitä, kuinka monipuolista etnopolitiittista toimintaa saamelaiset yhtenäisenä kansana ovat viime vuosikymmeninä harjoittaneet. Tärkeä osa ai- neistoa ovat tietysti myös saamelaisia koskevat tutkimukset ja selvitykset. Näi- den kautta on ollut mahdollista kuvata myös kolttasaamelaisten uudelleenasu- tamisen vaiheita, ja ymmärtää näiden merkitys tälle kansalle.

Aineistoa kerätäkseni olen tehnyt saamelaisalueelle ensimmäisen "koe- matkani" jälkeen kaksitoista noin 2–4 päivän mittaista matkaa vuosien 2012– 2019 välisenä aikana. Matkoihin sisältyy myös osallistuminen kolttien kirkolli- seen juhlaan Sevettijärvellä ja Näätämissä vuosina 2013, 2016 ja 2017. Juhlien aikana oli mahdollisuus kohdata kolttia heille tärkeän juhlan yhteydessä, tehdä

havaintoja heidän perinteistään ja kuulla ajatuksia tämän päivän elämästä koltta-alueella ja sen ulkopuolella. Nämä tiedot olen kirjannut päiväkirjan muotoon iltaisin tutkimuksen aineistoksi. Tämän lisäksi olen vuosina 2013, 2015, 2016, 2017 vierailut Norjan ja Ruotsin saamelaisalueella saamelaismuseoissa ja saamelaiskulttuurin tärkeissä paikoissa, esimerkiksi Ruotsin Lyckselessä, jossa elokuussa 2019 uudelleenhaudattiin 25 saamelaisen maalliset jäänteet. Näihin Ruotsiin ja Norjaan tekemiini matkoihin ei ole liittynyt suoraa tiedonkeruuta tutkimukseni aineistoksi. Matkojen aikana saadun kirjallisen ja havaintoaineiston kirjasin aina jälkeinpäin muistioon päiväkirjanomaisesti. Matkat eri puolille Saamenmaata ovat osa sitä tutkimuskenttää, jossa olen voinut rakentaa tutkimukselleni tärkeää taustakertomusta ja ymmärrystä itselleni vieraan kulttuurin historiasta sekä nykypäivästä.

Osana tutkimuskentän rakentamista ja aineiston keräämistä ovat olleet myös osallistumiset erilaisiin saamelaisuutta käsitteleviin seminaareihin ja verkkoluentoihin. Nämä seminaarit ja luennot eivät kaikilta osiltaan osu tarkasti oman tutkimukseni tavoitteisiin, mutta nekin ovat muodostaneet erilaisia tärkeitä polkuja saamelaisuuteen, heidän identiteettinsä monipuolisuuteen ja etnopolitiittisen toiminnan motiiveihin. Tutkimukseni loppuun olen liittännyt luettelon osallistumisestani näihin tiedonhankinnan muotoihin.

Yllä kuvatun tiedonhankinnan kautta minulle on muodostunut selkeämpi käsitys siitä, että saamelaiset ovat tulleet uuden todellisuuden äärelle, jossa he itse ovat vahvemmin määrittelemässä itsemääräämisoikeuttaan ja kulttuurista itsehallintoaan. Määrittelyssä saamelaisilla on yhä enemmän omia aktiivisia asiantuntijoita käytettävänä, kuten professori Veli-Pekka Lehtola, oikeustieteen tohtori Juha Guttorm, professori Sanna Valkonen, professori Rauna Kuokkanen, ja professori Vuokko Hirvonen jotka kaikki ovat viime vuosina nostaneet näkyvästi esiin saamelaisen yhteisiä historiallisia, poliittisia ja oikeudellisia kysymyksiä. Tämä heijastelee ideologisen muutoksen tilannetta, joka alkoi yliopistomaailmassa 1970-luvulla, kun saamelaiset lisääntyvässä määrin alkoivat opiskella yliopistossa. Tuolloin uusi, koulutettu sukupolvi saamelaisia inspiroitui tasa-arvon ideologiasta, itsemääräämisoikeudesta, ja viime aikoina yhä enemmän myös saamentutkimuksesta, sekä siihen liittyvästä tiedonhankinnan sekä -omistamisen kysymyksistä (Lehtola 2017, 1–12, Minde 2003, 81, Heikkilä & Miettunen 2016).

Tiedonantajia olen tavoittanut erilaisten matkojeni aikana syntyneiden yhteyksieni avulla, sekä olemalla heihin yhteydessä puhelimitse tai sähköpostilla. Näiden henkilöiden haastatteluja olen tehnyt pohjoisen matkoillani kolmetoista, ja heistä viiteen olen ollut yhteydessä useamman kerran, joko tapaamalla tai puhelimitse. Seitsemää henkilöä olen haastatellut heidän kotonaan, ja muita heidän työpaikoillaan. Pääasiassa haastattelut olen toteuttanut edellä esitettyjen tiedonkeruumatkojen yhteydessä. Tiedonantajistani yksi oli nuori aikuinen, toiset keski-ikäisistä eläkeikäisiin. Naisia heistä oli yhdeksän ja miehiä neljä. Yksi henkilö kieltäytyi osallistumasta tutkimukseen, ja eräs haastatteluun suostunut kertoi periaatteessa olevansa tällaisia haastatteluja vastaan. Henkilöt haastatteluihin pyrin valikoimaan sillä perusteella, että heillä on sellaisia tietoja,

jotka lisäävät tutkimuskysymyksiini liittyvää ymmärrystä. Heidän joukossaan onkin saamelaispolitiikan, sosiaalipalvelujen, kunnallispolitiikan ja kirkon toiminnan tuntijoita. Tämän vuoksi tiedonantajani ovat kolmea lukuun ottamatta saamelaisia, joilla on monenlaista kokemusta ja tietoa saamelaisia koskevista asioista. Myös ei-saamelaiset tutkimukseeni osallistuneet ovat olleet saamelaisuuteen perehtyneitä, ja pitkään saamelaisalueella asuneita. Kolme näistä tiedonantajista ei enää haastattelun aikaan asunut saamelaisalueella. Tiedonantaja valitessani olen kiinnittänyt huomiota siihen, että heidän joukossaan kuuluu myös kolttasaamelaisten ääni.

Marjaana Soinisen mukaan (1995, 112) kvalitatiivisia syvähaastatteluja voidaan kuvata enemmänkin tarkoituksenmukaiseksi keskusteluksi, kuin muodolliseksi, strukturoiduksi haastatteluksi. Tulkitseen omat haastatteluni tällaisiksi haastatteluiksi, joissa olen vuoropuhelussa etsinyt lisää ymmärrystä muun aineiston antamaan tiedon kokonaisuuteen. Toteutuneet yksilöhaastattelut ovat olleet interaktiivisia haastatteluun osallistuvien osapuolien välillä, ja olen niissä pyrkinyt antamaan haastateltavalle tilaa itse rakentaa ne rajat, joilla hän on halunnut osallistua tavoitteitteni selvittämiseen. Haastattelut olen kolmea lukuun ottamatta nauhoittanut, ja jälkepäin litteroinut niin, että olen jättänyt siitä pois tutkimustani palvelemattomat osat. Nauhoittamattomat haastattelut olen kirjannut merkitsemällä lyhyesti pääkohdat haastattelun aikana muistiin ja kirjaamalla haastattelu tärkeiltä osin haastattelun jälkeen.

Valitsemani metodin ja sen käytön näkökulmasta näen tiedonantajani enemmänkin oppaana tutkimukseni kysymyksiin, kuin henkilökohtaisten kokemusten kuvaajina. Sivummalle jäivät heidän oman elämänsä kuvaukset, ja tilalle tulivat enemmän rakenteita ja ideoita kuvaavat keskustelut tiedonantajieni kanssa. Näiden tiedonantajien rooli tutkimuksessani ei ole olla analyysin kohteena, vaan he ovat toimineet saamelaisuutta tuntemattoman tutkijan oppaina saamelaisuuden tilanteeseen Suomessa. Pidän tietysti tärkeänä myös saamelaisten henkilökohtaisen mielipiteen kuulumista tutkimuksissa, esimerkiksi kun halutaan tietää, mitä mieltä he ovat heille suunnattujen palvelujen laadusta ja saatavuudesta. Syvemmälle ja henkilökohtaisempiin kysymyksiin saamelaisten hyvinvoinnista ja palvelujen kokemuksista ovat paneutuneet muut tutkijat ja tutkimukset, kuten esimerkiksi Lydia Heikkilä, Elsa Laiti-Hedemäki & Anneli Pohjola (2013) selvityksessään "*Saamelaisten hyvää elämä ja hyvinvointipalvelut*", sekä oikeusministeriön (2016) teettämä "*Saamebarometri 2016. Selvitys saamenkielisistä palveluista saamelaisalueella*". Olen huomioinut heidän tutkimustuloksensa omassa tutkimuksessani, vaikka en ole kokenut tarpeelliseksi nostaa esille yksittäisten saamelaisten esittämiä mielipiteitä. Tutkimuksessani olen kuvannut laajempaa kuvaa tilanteesta, jossa siinäkin saamelaisten ääni uskoakseni kuuluu juuri esimerkiksi edellä mainittujen tutkimusten mukanaolon kautta.

2.5 Teorettis-metodologiset valinnat

Tutkimukseni on moniaineksista laadullista sosiaalitutkimusta, jonka tavoitteena on tutkimuskysymysten mukaisesti pyrkiä lisäämään ymmärrystä kolttasaamelaisen etnisyyden ja suomalaisen yhteiskunnan kohtaamisesta sosiaalihuollon kontekstissa. Tavoitteena on selvittää ja ymmärtää näihin kysymyksiin liittyviä inhimillisiä ilmiöitä, ja tulkita niitä kokonaisvaltaisesti (Alasuutari 1995, 6f). Alasuutarin mukaan tähän tarvitaan tutkimusmetodia, mikäli halutaan erottaa aineistossa olevat havainnot tutkimuksen tuloksista. Käytettävä metodi rakentuu hänen mukaansa niistä operaatioista ja käytännöistä, joilla pyritään tuottamaan havaintoja ja niitä edelleen muokkaamaan ja tulkitsemaan (Alasuutari 2007, 49).

Tutkimuksen suorittaminen ihmisen elämän todellisuudessa ei antaudu kovin helposti kontrolloituun, laboratoriomaiseen ilmiöiden tarkasteluun. Tästä voitaneen löytää survey-tyyppisten ja kokeellisten tutkimusten eräs jakolinja. Kummallakin puolella aitaa lienee omat tuskansa, eikä ehdotonta tai yksimielisesti oikeaa tapaa tehdä tutkimusta ole mahdollista löytää. Omassa tehtävässäni olen yrittänyt valita tutkimuksen kohteeni huolella, ja työskentelyn edetessä käyttäen tutkimusmenetelmiä, jotka ovat tiedeyhteisöjen hyväksyttävissä (Heikkilä 2004, 14). Colin Robsonin mukaan suunnittelun alkuun kannattaakin käyttää aikaa, ja mahdollisimman tarkasti suorittaa eräänlaista käännoistyötä tutkimussuunnitelman kielestä tutkimusprosessin konkreettisiksi vaiheiksi (Robson 2002, 25). Vaikka olenkin asettanut laadulliselle tutkimukselleni tutkimustehtävän, niin en ole kuitenkaan halunnut etukäteen tiukasti teoreettisen aineiston tai tehtyjen havaintojen perusteella määritellä minkälaisen todellisuuden todentamiseen tai kumoamiseen keräämälläni aineistolla halutaan, tai on mahdollista päätyä. Jonkinlainen esiolettamus esittämässäni tutkimuskysymyksissä sisältyy kuitenkin siihen, että kolttasaamelainen paikallinen elämäntapa on joutunut etsimään uudenlaisia sopeutumisen strategioita yhteiskunnallisissa muutospaineissa. Uskon, että Pertti Alasuutarin esittämä "*faktanäkökulma*", tutkimuksen ja todellisuuden hyväksyttävä leikkauspiste, löytyy tutkimukseni aineiston ja tulkinnan sisältä (Alasuutari 1994, 80–81). Faktanäkökulman hahmottamisessa tarvitaan luovan tutkimuksen epistemologiaa, uskoa siihen, että on olemassa elämänpiiri, jota voidaan tutkia ja saada siitä tietoa (Hughes 1979, 22–23).

Tutkimuksessani yhdistelen erilaista aineistoa, johon sisältyy tieteellisten tutkimusten lisäksi vähemmän tieteellistä elämänkerrallis-historiallista kirjallisuutta ja dokumentteja. Mukana on esimerkiksi Siri Boch Johansenin (2015) kirjoittama elämänkerta "*Elsa Laula Renberg. Historien om samefolkets store Minerva*", ja Karl Nickulin (1970) historiallinen teos "*Saamelaiset kansana ja kansalaisina*". Toisaalta koskien samaa aihetta, mutta esimerkkinä käyttämästäni tutkimuskirjallisuudesta tutkimukseni lähteenä voin mainita Sanna Valkosen (2009) yhteiskuntatieteellisen väitöskirjan "*Poliittinen saamelaisuus*". Moniaineksinen tarkastelu tarjoaa myös varmuutta siitä, että tutkimustani tukevia kysymyksiä ovat

muutkin tarkastelleet erilaisista näkökulmista. Aineistoni kuvastaa myös syvälistä sitoutumistani aiheeseen ja on mahdollistanut reflektiivisen keskustelun koko tutkimusprosessin ajan tutkittavan aihepiirin ja siitä keräämäni aineiston kanssa.

Tietäminen tapahtuu kielen sisällä ja kieli on jatkuvassa muutoksen tilassa. Me jäsenämme kielellä sekä kielellisillä käsitteillä kokemaamme ja näkemämme ympärillä olevasta todellisuudesta. Tämän vuoksi myös tutkimuksessa tuotettava tieto ja tietäminen rakentuvat sekä ovat sidoksissa kussakin sosiaalisessa todellisuudessa, näissä oleviin yhteisöllisiin kielen käytäntöihin (Hakala, Hynninen 2007, 211). Jos tutkijalta puuttuu tiedonantajien kanssa yhteinen kieli, joutuu tutkija ja tutkijan käyttämä metodi haastamaan käsityksiä täydellisen tiedon sekä ymmärryksen mahdollisuudesta. Tiedonantajien kielen sisälle jää väistämättä sellaisia ajattelun malleja, tunnetiloja ja maailman hahmottamista, jotka jäävät tutkijan tietämisen ulkopuolelle ja tutkittavan yhteisön salaisuusiksi. Tällaisessa tilanteessa tärkeäksi kysymykseksi on noussut se, kenen tieto milloinkin ja millä tavalla saa äänen tutkimuksessa.

Lähdettäessä tutkimaan vähemmistöä ajaudutaan helposti etnografiseen tutkimusperinteeseen. Myös itse olin tutkimussuunnitelmassa lähtenyt siitä olettamuksesta, että aihepiiriäni parhaiten voisin kuvata etnografisen metodin avulla. Kun kuitenkin luvussa (2.1) kuvaamieni tekijöiden vuoksi tämän suunnitelman toteutuminen kävi vaikeaksi, olen päättänyt käyttämään tutkimukseni hermeneuttista tutkimusmetodia ymmärryksen lisäämiseksi kolttasaamelaisen kansan historiallisessa siirtymässä. Tutkimukseni kentästä on tullut kirjallisesta ja dokumentaarista aineistosta koostuva kokonaisuus, jonka avulla olen mielestäni pystynyt vastaamaan tutkimukseni tavoitteisiin.

Hermeneuttisen tutkimuksen lähtökohtana voidaan pitää tutkijan ymmärryksen ja sen rajallisuuden ja rajoitusten kysymyksiä (Gothoni 2002a, 158). Näiden kysymysten merkitystä tutkimukselle on tietysti syytä pohtia minkä tahansa tutkimuksen yhteydessä. Inhimillisen toiminnan ymmärtäminen on myös keskeinen hermeneuttisen tutkimuksen näkökulma ja tämä on myös oman tutkimukseni keskeinen tavoite. Ymmärtäminen ja inhimillisen toiminnan selittäminen eivät toisaalta ole pelkästään vain osia tutkimusmetodeista, vaan ne ovat myös osa inhimillisen elämän keinoja orientoitua ihmisenä olemisen eri yhteyksissä (Gothoni 2002b, 17). Per-Johan Ödmanin mukaan Heidegger, joka on edistänyt hermeneutiikan kehitystä, näkeekin hermeneutiikan välineenä, jolla voidaan paljastaa ja ymmärtää erilaisia arkipäivän ilmiöitä (Ödman 2007, 25). Voidaksemme ymmärtää esimerkiksi kolttasaamelaisen historian vaiheisiin liittyviä ilmiöitä ja niiden sisältöjä, tulee meidän nähdä ne eräänlaisina ominaisuuksina. Ymmärrys puolestaan merkitsee sitä, että näemme ympäristön kontekstina jossa elämme, ja jossa toimintamme toteutuu ja saa aikaan merkityksiä joita voimme ymmärtää (mt 2007, 25). Tutkimukseni kysymykset liittyvät suomalaisen yhteiskunnan ympäristön konteksteihin, joita tutkimuksessani halutaan ymmärtää ja tulkita historiallisesta ja sosiaalitieteellisestä näkökulmasta.

Hermeneutiikka on siis tulkintaoppi ja menettelytapa, jolla on juurensa filosofiansa. Ymmärrys on osa ihmisenä olemista, jotta voimme orientoitua ja tulla tietoisiksi olemisestamme ja maailmasta. Meidän tulkintamme näistä perustuu ymmärrykseen, jolla pyrimme selittämään kokemuksiamme ja suhteuttamaan ne johonkin, jonka olemme jo aikaisemmin ymmärtäneet (Ödman 2007, 57–59). Tällaista aikaisemmin ymmärtämistä kutsutaan ennakkotiedoksi, ja sillä on tärkeä osa hermeneutiikassa, jotta voitaisiin ylipäätään ymmärtää jotakin. Ödmannin mukaan ihmisellä on eräänlainen ymmärryshorisontti, jonka avulla hän voi ymmärtää todellisuutta. Tutkijan ymmärrys tutkittavaan kysymykseen liittyy vuoropuheluun aineiston osien ja kokonaisuuden välillä (Silius & Östman 1998, 22). Omaa ymmärtämistäni tutkittavista kysymyksistä olen pyrkinyt lisäämään ennakkotiedolla yhteiskunnallisista ilmiöistä ja tutkimukseni kohteiden etnisistä taustoista. Voidakseni tehdä tulkintoja löytämistäni vastauksista olen rakentanut vuoropuhelua tutkimukseni aineiston eri osien välille. Analyysia varten olen järjestänyt aineistoni teemoittain, ja pyrkinyt löytämään näistä teemoista tutkimuskysymyksiäni koskevia havaintoja. Kaksi tutkimukseni keskeistä teemaa, etnisyys ja sosiaalihuolto, olivat teemoittelun kohteena jo tutkimussuunnitelmaa tehdessäni. Tutkimuksen edetessä olen rakentanut aineistosta näiden ympärille pienempiä teemakokonaisuuksia, jotka ovat selventäneet tutkimuskysymystäni. Tavoitteena analyysissa on ollut Eskola ja Suorannan (2008, 137, 225) mukaisesti keräämäni aineiston selkeyttäminen niin, että uuden tiedon muodostaminen tutkittavasta ilmiöstä tulisi mahdolliseksi. Tehtävä ei ole ollut kovin helppo monimuotoisen aineiston vuoksi, mutta se on toisaalta tarjonnut mielenkiintoisen valikoiman ymmärrystä lisääviä näkökulmia tutkimukselleni. Vuoropuhelun mahdollisuus analyysissani sisältyy ajatukseen, että tutkijan ja tutkimukseni kirjallisen aineiston välinen tilanne voidaan nähdä dialogiseksi niin, ettei se poikkea yleensä ymmärretystä dialogisesta ymmärtämisen prosessista (Tuomela & Patoluoto 1976, 119). Tutkimukseni edustamissa ihmistieteissä onkin siis pidettävä vaatimuksena, että tutkijalla on käsitys omasta suhteestaan tutkimukseen, ja hänen on nähtävä oma läsnäolo tutkimuksessa käsiteltävänä olevassa kontekstissa (Herzberg 1985, 21).

Tutkimukseni laadullisessa analyysissä on tavoitteena löytää uusia selityksiä ja tulkintoja tutkittavaan aihepiiriin. Näiden löytäminen edellyttää Pertti Alasuutarin mukaan arvoituksen ratkaisemista, jossa pelkistämällä tuotettuja havaintoja tulkitaan johtolankoina muuhun tutkimukseen ja kirjallisuuteen (Alasuutari 2007, 44–47). Tutkimuksessani olen arvoitusten ratkaisemisessa käyttänyt hermeneuttisen tutkimuksen tapaa selittää inhimillistä toimintaa. Sen lisäksi, että olen etsinyt historiallisia syysuhteita, olen myös pyrkinyt ymmärtämään inhimillistä toimintaa. Hermeneuttisen metodin valinta tutkimuksessani perustuu siis tavoitteeseen tulkita ja ymmärtää tutkimuskysymyksiäni taustalla olevien historiallisten tapahtumien kulkua inhimillisenä toimintana. Analyysini on aineistolähtöistä sisällön analyysia, jossa analyysia ohjaa aineisto. Tutkittavasta aineistosta olen nostanut esille tutkimukseni kannalta keskeisimmät sisällöt.

Sisältöanalyysin avulla olen pyrkinyt tekemään tiivistetyn kuvauksen tutkittavista ilmiöistä ja liittänyt nämä tulokset laajempaan tutkimukseeni kontekstiin (Tuomi & Sarajärven 2002, 105). Ensiksi olen pilkkonut teemoitetun tutkimusaineiston pienempiin osiin, ja koonnut nämä sitten johdonmukaisiksi kokonaisuuksiksi. Näistä kokonaisuuksista olen etsinyt merkityksiä, joiden avulla olen muodostanut hermeneuttisia päätelmiä. Tutkimuksen kannalta on ollut relevanttia löytää kolttasaamelaisen etnisyydestä ja suomalaisesta sosiaalihuollosta linkkejä, jotka kuvaisivat kolttasaamelaisen etnisyyden rakentumista osana suomalaista yhteiskuntaa ja sen sosiaalihuoltoa. Teemoittelun tarkoituksena on ollut löytää kuvattavaksi sellaisia tekijöitä yhteiskunnassa tapahtuvista muutoksesta, joilla on ollut merkitystä kolttien etniselle sopeutumiselle.

Hermeneuttista tulkintaprosessia on usein kuvattu kehäksi, jossa kiinnostus kohdistuu syklisesti tai dialogisesti tutkimuksen kokonaisuuden osien välille ja joita pyritään ymmärtämään (Ödman 2007, 104). Ymmärtämisen mahdollistamiseksi on mielestäni ollut eduksi hankkia mahdollisimman laaja ja monipuolinen tutkimusaineisto, sekä sitä tukeva taustaymmärrys, esimerkiksi kirjallisuudesta ja tutkimukseni tiedonantajien kertomusten avulla, sekä osallistamalla erilaisiin saamelaisuutta käsitteleviin tilaisuuksiin. En tavoittele tutkimuksessani vertailevaa tutkimusotetta, esimerkiksi vertaamalla eri Pohjoismaissa elävien saamelaisten vaiheita tai tilanteita toisiinsa. Analyysissa on ollut tavoitteena löytää tekijöitä ja merkityksiä, jotka ovat olleet keskeisiä asettamieni tutkimuskysymysten taustalla ja jotka asettuvat ymmärrettävään suhteeseen kolttasaamelaisen todellisuuden toteutumisessa, sekä kuvata niitä.

3 TUTKIMUKSEN KESKEISET KÄSITTEET

3.1 Sosiaalihuolto muuttuu

Tässä luvussa käsittelen sosiaalihuoltoa suomalaisen yhteiskunnan yhtenä keskeisimpänä ihmisen elämää turvaavana järjestelmänä sekä osana yhteiskunnan historiallista kehitystä. Rakennan tarkastelun kautta teoreettista taustaa tutkimukseni teemoille ja kysymyksille. Sosiaalihuoltoahan voidaan pitää historiallisesti vanhimpana osana suomalaisen yhteiskunnan järjestämää sosiaaliturvaa, jolla tarkoitetaan kaikkia yhteiskunnan tekemiä toimenpiteitä, joiden tavoitteena on turvata kansalaisten toimeentulo ja hyvinvointi erilaisissa elämäntilanteissa.

3.1.1 Sosiaalihuolto rakentaa turvallisempaa Suomea

Yhteiskunnan tehtävänä ja lakien säätelemänä sosiaalihuoltoa on toteutettu eri tavoin 1700-luvulta saakka. Sosiaalihuolto-nimitys on puolestaan tullut yleiseen käyttöön 1930-luvulla, mutta lain nimeksi se otettiin vasta 1982 (Kröger 2018, 25). Sosiaalihuollon on nähty elämän turvaamisen näkökulmasta palvelevan ihmisten välttämättömiä tarpeita, kuten huolenpitoa ja taloudellista tukea heidän jokapäiväisen elämänsä turvaamiseksi (Piirainen 1954, 21–22; Piirainen 1964, 22–23). Yhteiskunnallinen vastuunkanto kansalaisista on kehittynyt monista erilaisista juurista, kuten kirkon piirissä tapahtuneesta auttamistyöstä ja erilaisten vapaaehtoisjärjestöjen hyväntekeväisyydestä – armeliaisuudesta ammatilliseen apuun (Pulma 1994, 18; Kananoja, Niiranen & Jokiranta 2008, 20; Karisto, Takala & Haapola 1984, 223). Yhteiskuntien kehittymisen myötä sosiaalinen auttamisen vastuu on kuitenkin siirtynyt yhä enemmän lainsäädäntöön perustuvaksi kunnalliseksi sosiaalihuolloksi. Näiden kehityslinjojen kautta syntynyt yhteiskunnallinen sosiaalipoliittinen tehtävä on saanut monia erilaisia määrittelyjä. Armas Niemisen teos "*Mitä on sosiaalipolitiikka*" (1955) on eräs alan

klassikoista. Hieman myöhemmin ilmestyi Heikki Wariksen "*Suomalaisen yhteiskunnan sosiaalipolitiikka*" (1961), joka on puolestaan laaja katsaus tuon ajan yhteiskunnallisen kehityksen tilaan. Erilaiset sosiaalipolitiikan määrittelyt ovat olleet sidoksissa aikaansa ja yhteiskunnalliseen tilanteeseen (Kananoja, Niiraniemi & Jokiranta 2008, 20–21).

Pirkko-Liisa Rauhalan (2017) mukaan suomalaisen sosiaaliturvan kehitys on ollut sidoksissa omiin kansallisiin ja myös ulkoisiin kansainvälisiin kehitysvirtauksiin. Rauhala tarkastelee suomalaisen sosiaaliturvapolitiikan muutoksia osana yhteiskunnallista uudistuskeskustelua, jossa hänen mukaansa on nähtävissä viisi eri reformivaihetta, jotka näyttäisivät toistuvan noin 20–30 vuoden välein (Rauhala 2017, 143–144, 160). Suomessa sosiaaliturvan kehitys on ollut läheisesti sidoksissa kansakunnan rakentamiseen ja eheyttämiseen, köyhyyden poistamiseen, alueelliseen tasa-arvoistumiseen ja keskiluokkaistumiseen. Universalismista on sosiaaliturvan kehityksessä tullut Suomessa johtava periaate, jota 1900-luvun jälkeen tapahtunut muuttunut tilanne on alkanut kyseenalaistamaan (mt 2017, 160–161). Tässä sosiaaliturvan kehitystä kuvaavassa luvussa käytän Rauhalan esittämiä muutosvaiheita, alkaen 1800-luvulta, jäsentämään sosiaalihuollon kehittymistä osaksi suomalaista hyvinvointia.

Yhteiskunnalliset olot esiteollisena aikana olivat Suomessa eriytymättömät, eikä köyhäinhuolto voida nähdä siihen aikaan erillisenä osa-alueena muusta elämänjärjestyksestä. Tuolloin heikompiosaisista huolehdittiin eri tavoin arkisen elämän yhteydessä esimerkkinä syytinkijärjestelmä, joka tarjosi maanomistaville vanhuksille vanhuudenturvaa kiinteistön myynti- ja luovutus sopimusta vastaan loppuelämän ajaksi (Karisto, Takala & Haapola 1984, 223; Hellsten 2008, 21). 1800-luvun toisella puoliskolla nähtiin kuitenkin tarpeelliseksi ryhtyä kehittämään julkisen vallan ohjaamaa ja rahoittamaa sosiaaliturvaa. *Tämän sosiaaliturvan varhaisen vaiheen taustalla oli palkkatyöyhteiskunnan nousu, kansallisvaltioiden ja kansalaisyhteiskunnan synty* (Rauhala 2017, 143). Vaivahoitoasetus 1852 turvasi köyhille seurakuntien antaman avun, ja siinä varattiin anojille myös mahdollisuus valittaa päätöksistä jotka koskivat heitä.

Kun ihmisten toimeentulo alkoi yhä voimakkaammin perustua palkkatyöhön, ja sen menetyksiä korvaamaan oli tarvetta kehittää sosiaaliturvajärjestelmää. Tarvittiin uudenlaista ajattelutapaa ja sopeutumista palkkatyöläisen uudenlaiseen rooliin (Seppälä 2006, 29–30). Maan teollistumisen myötä syntyi uudenlaista yhteiskunnallista ilmapiiriä. Työnantajien ja työntekijöiden suhteissa nähtiin radikalisoitumista. Suhteiden järjestelyiden vaikutukset heijastuivat myös sosiaalipoliittisiin uudistuksiin (Anttonen & Sipilä 2000, 45; Karisto ym. 2003, 43–44). 1900-luvun alussa Suomi oli vielä vahvasti maatalousvaltainen maa, jossa ihmisten turvaverkosto rakentui lähiyhteisöistä ja perheestä. Maataloustyön vähentymisen ja teollistumisen myötä ihmiset muuttivat kaupunkeihin, ja entiset turvaverkostot katkesivat.

Merkittävä käännekohta köyhien auttamiseksi saatiin kunnallishallinnon uudistuksen myötä 1865, jonka yhteydessä vaivahoito siirtyi seurakunnilta kuntien tehtäväksi. Vuonna 1879 tuli voimaan köyhäinhuitolaki, jonka myötä oikeus avustukseen annettiin kaikille niille, jotka eivät omin avuin pystyneet

saamaan tarpeellista elatusta ja hoitoa (Nieminen 1985, 30–31; Heinonen 1990, 58, 63). Tämän lain myöntämät avustukset olivat tosin lainan luonteisia, ja ne tuli korvata kunnalle omalla työllä. Tuen saajat alistettiin myös huoltolautakunnan valvontaan, eikä huollon saajalla ollut kaikkia kansalaisoikeuksia. Tuohon aikaan nykyinen saamelaisalue kuului Oulun lääniin, jonka pohjoisosille yhteiskunnan järjestämällä köyhäinhoidolla oli varsin suuri merkitys. Kuitenkin saamelaisten keskuudessa oman perheen ja suvun apu näyttää olleen keskeinen vielä 1900-luvun alussakin (Laatu 1997, 86).

Sosiaaliturvan varhaisen vaiheen jälkeen, vuosina 1907–1913, nousi esiin uudistuksen tarpeita, joiden muotoilut olivat päteviä vielä vuosikymmeniä myöhemmin. Valtion vastuuta sosiaaliturvassa korostettiin ja sosiaaliturvan käsitteistöä uusittiin. Pohjoismaisen hyvinvointivaltiollisen sosiaaliturvan keskeisen elementin, universalismin, kehitys saatiin alulle (Rauhala 2017, 146). *Valtiollisen itsenäisyyden aika asettuu 1920- ja 1930-luvuille, jota voidaan pitää myös perhepoliittisen kehityksen alkuna* (mt 2017, 147–148). Köyhäinhuoltolaki ohjasi kuntia perustamaan vuoteen 1933 mennessä kunnalliskoteja, jollainen rakennettiin myös Petsamoon, ja samalla sinne perustettiin myös lastenkoti. Laki muutti köyhäinhoitoa monella tavalla. Se kehitti uusia menettelytapoja, ja uudisti myös merkittävästi sosiaalihuollon hallinnollisia malleja. Kuntiin tuli pakolliseksi perustaa köyhäinhuoltalautakuntia ja ajanmukaistaa köyhäinhoito-ohjesääntö sekä kunnan köyhäinhoidon piirijako (Urponen 1994, 183; Kälkäjä 2002, 84). Uudistuksilla oli tavoitteena myös yhdenmukaistaa kunnallispolitiikkaa, ja nähtiin tarkoituksenmukaiseksi, että kuntien palvelut olisivat mahdollisimman tasavertaisia. Tavoitteena oli siis saada kuntiin niitä yhdistävät kunnallispolitiikan periaatteet (Soikkanen 1966, 464; Suomela 1999, 347–349, 359). Kuntien köyhäinhuoltoa haluttiin uudistaa ja yhdenmukaistaa. Uudenlaiset näkemykset tekivät tuloaan, ja niissä nähtiin jo ennaltaehkäisevän työn tärkeä merkitys häädässä olevien tukemisessa. Merkittävä uusi näkökulma oli asiantuntemuksen ja yksilöllisen palvelun tulo köyhäinhuollon keskeiseksi lähtökohdaksi (Soikkanen 1966, 466).

Viime vuosisadan alun sosiaalihuollon haasteena olivat kansalaissodan ja toisen maailmansodan aiheuttamat monenlaiset vauriot yhteiskunnassa ja yksittäisen kansalaisen elämässä. Monet ongelmat, kuten asumisen ja toimeentulon kysymykset, olivat sidoksissa toisiinsa, joten tarvittiin laaja-alaisia yhteiskunnallisia muutoksia tilanteen ratkaisemiseksi. Maan eri osien välillä oli suuria eroja, ja esimerkiksi köyhyysongelmista kärsittiin eniten maan itäisillä ja pohjoisilla maaseutualueilla (Urponen 1994, 187–190).

Vielä sotien välisenä aikana suurin osa väestöstä oli vakuutusmuotoisen sosiaaliturvajärjestelmän ulkopuolella, ja sosiaalivakuutuksen kehittämisessä nähtiin merkittävää parannusta vasta kansaneläkelain synnyttyä 1937. Tämän yhteydessä maahan saatiin myös tapaturmavakuutuslaki 1935 ja äitiysavustuslaki 1938. Nämä uudistukset siirsivät sosiaalivakuutuksen kehitystä työväen- vakuutuksesta kansanvakuutuksen suuntaan (Hiilamo, ym. 2012, 9; Haatanen 1992, 36, 44–45). Nykyisin sosiaaliturvaan sisältyy sosiaalihuollon lisäksi myös sosiaalivakuutusjärjestelmä, jonka piiriin kaikki suomalaiset kuuluvat, ja jolla

turvataan vakuutettujen elämää erilaisten riskien varalta (Aho 1993, 11). Kääntö parempia aikoja kohti alkoi siis näkyä 1930-luvun lopulla, ja tuolloin esitettiin ensimmäisen kerran ajatus suomalaisesta hyvinvointivaltiosta Sosiaaliministeriön 20-vuotisjuhlassa 1937 (Haatanen 1993, 45). Teppo Kröger (2018, 25) kuvaa 1930-luvulta alkanutta kehitystä sosiaalihuollon kultakaudeksi, jossa korostuu ammattilaisuus kunnallishallinnon järjestämässä sosiaalihuollossa. Esimerkiksi case workin puolestapuhujissa heräsi ajatus 1950-luvulta lähtien, terapeuttisesti asiakkaisiin suuntautuvan sosiaalityön kehittämistä. Kehityssuunnitelmiin liittyen he halusivat nostaa esille uuden suunnan painotuksena termit "asiakas" ja "sosiaalityö".

Myös kolttasaamelaiset muiden saamelaisten ohella tulivat osallisiksi 1936 alkaneesta sosiaaliturvan "avartumisesta," jossa köyhäinhoidon rinnalle alkoi syntyä lainsäädäntöä lastensuojelusta, irtolais- ja myös alkoholistihuollosta (Laatu 1997, 92). Vaikka sosiaalihuollon kehittymisen tuoma turva Lapin perukoille saapuikin hitaammin kuin muuhun maanosaan, vähensi se kuitenkin myös saamelaisalueella aikaisemmin koettua elämisen epävarmuutta (Mt 1997, 100).

Kehityksen kuitenkin katkaisi toinen maailmansota, joka muutti yhteiskunnan kehitystä valtiojohtoiseksi, ja kunnallisesta itsehallinnosta jouduttiin tinkimään. Sodan aikana tärkeäksi tehtäväksi muodostui sodassa kärsineiden auttaminen, ja vastuuta kantoivat valtion ohella merkittävästi myös vapaaehtoisjärjestöt. Vaikka valtio vahvistikin osallisuuttaan kunnallisessa huoltotoimessa, pysyi kuntien rooli keskeisenä toimeentulon turvaajana 1950-luvulla (Kröger 1996, 53–54, 56). Sodan mukanaan tuomat seuraukset työllistivät sekä kuntien että valtion viranomaisia vielä vuosikymmeniä sodan päätyttyä. Sodan jälkeisinä sosiaalipolitiikan keskeisinä toiminta-alueina olivat perheet ja työllisyys (Urponen 1994, 207–208). Erityisenä haasteena suomalaiselle yhteiskunnalle olivat siirtokarjalaisten ja kolttasaamelaisten uudelleenasetus, sotaorvoista, -leskistä ja sodassa vammautuneista huolehtiminen sekä jälleenrakennus (Ketola & Kokkonen 1994, 18). *Sotien jälkeistä aikaa 1940–1950 -luvuilla Rauhala kuvaa valtiollistumisen ja uudistushakuisuuden aikakaudeksi*. Esimerkiksi 1940-luvun huolto-ohjelmakomitea (KM 1949:7) sai aikaan perustan universalistiselle sosiaaliturvalle (Rauhala 2017, 150).

1950-luvulle tultaessa köyhäinhoito käsitteenä oli tullut tiensä päähän ja lainsäädäntöä uudistettiin niin, että köyhäinhuoltolautakunnasta tuli ensin huoltolautakunta ja sittemmin sosiaalilautakunta (Suonoja 1992, 416–418). Kunnallinen sosiaalihuolto alkoi varsinaisesti kehittyä valtion avustuksella 1950-luvulla, jolloin valtio tuki esimerkiksi kodinhoitajien palkkaamista ja lastentarhojen perustamista. Suomi pyrki lisääntyvällä lainsäädännöllä ohjaamaan kuntien sosiaalihuoltoa, ja vuoden 1950 laissa sosiaalihuollon hallinnosta kaikkia yli 4000 asukkaan kuntia velvoitettiin perustamaan joko sosiaalijohtajan tai sosiaalisihteerin virka. Sosiaalitarkkaajien palkkaaminen puolestaan jätettiin kuntien itsenäisesti päätettäväksi (Kröger 1996, 56–57, 58).

Varsinainen suomalaisen sosiaaliturvan kehitys sai vauhtia toisen maailmansodan jälkeen, kun maan talous kehittyi merkittävästi, erityisesti 1960-

luvulta alkaen. *Suomen katsotaankin siirtyneen 1960-luvulla uuteen aikaan, jota leimasivat sosiaalireformismi ja -liberalismi*. Ajan keskusteluissa nousivat esiin erityisesti köyhyyden, oikeudettomuuden ja epätasa-arvon teemat (Rauhala 2017, 151–152). Ajateltiin, että moderni kansalaisuus voisi toteutua kollektiivisten ja yksilöllisten vapausoikeuksien pohjalta (mt 2017, 153–154). Sosiaalipolitiikan ekspansioilla vahvistettiin valtion merkitystä sosiaaliturvan järjestäjänä entistä yhtenäisemmältä perustalta, kuten Laatu kirjoittaa: "eräänlaista keskiarvoväylää, normaalia palkkatyössä käyvää valtion kansalaista varten" (Laatu 1997, 93). Talouskasvun myötä Suomi siirtyi maatalousvaltaisesta maasta nopeasti yhteiskuntarakenteeltaan teolliseksi valtioksi. Nopean rakennemuutoksen vaikutuksesta maaseudulta vapautui suuri joukko työväkeä, joka ei heti löytänyt paikkaa työelämästä. Heikon työllisyysilanteen vuoksi tapahtuneen "suuren muuton aikana" suuri joukko ihmisiä muutti kaupunkeihin ja Ruotsin työmarkkinoille. Muuttajien joukossa oli myös kolttasaamelaisia (Karisto ym. 1998, 65–67). Alkanut taloudellinen kehitys johti nykyaikaisen sosiaaliturvan syntyyn Suomessa. Laajoille ihmisryhmille syntyi mahdollisuus päästä osaksi sosiaaliturvaa ja sen etuja. Suunnan tälle kehitykselle antoi vuoden 1960 työttömyys-turvauudistus, yksityisen sektorin työeläkkeet (TEL ja LEL), sekä pakollisen sairausvakuutuksen synty 1963 (Hiilamo ym. 2012, 12).

Sosiaalihuolto käsitteenä alkoi kuitenkin 1970-luvulla vaikuttaa vanhentuneelta ja tuolloin käytiin laajasti keskusteluja sosiaalihuoltokäsitteen muuttamisesta sosiaaliturvaksi. Merkittävä uudistus oli vuoden 1984 sosiaalihuoltolaki, jolla korvattiin huoltoapulaki ja sosiaalihuoltolaki. Uudistuksessa purettiin esimerkiksi aikaisempaan lakiin (1956) kuuluneita kontrolli- ja pakkotoimenpiteitä (Kröger 2018, 33). Huoltoavun sijaan Suomeen tuli toimeentulotuki turvaamaan ihmisen toimeentuloa, ja kunnat velvoitettiin järjestämään sosiaalipalveluja (Hiilamo ym. 2012, 17). Teollistumisen ja vaurastumisen myötä yhteiskunta myös muuttui kompleksisemmäksi. Alettiin kiinnittää enemmän huomiota käytettyihin menetelmiin ja niiden uudistamistarpeisiin. Uudistamistarpeita varten oli vuonna 1968 perustettu keskusvirasto, Sosiaalihuolto. Viraston tehtäväksi tuli nykyaikaistaa kunnallinen sosiaalihuolto ja kehittää uusia sosiaalipalveluja (Kröger 1997, 146–147). Lisääntyneet ja monimutkaistuneet tehtävät vaativat tekijöiltään parempaa ammattitaitoa. Vuonna 1970 kunnissa oli noin 1100 sosiaalitarkkaajaa, joiden ammatillista koulutusta ei enää pidetty riittävänä. Yhteiskunnallisessa korkeakoulussa oli jo 1920-luvulta saakka pohdittu sosiaalihuoltajatuotannon kehittämistä. Koulutus alkoi 1942 ja siinä alkoi jo olla merkkejä nykyaikaisesta sosiaalityön teoriapohjaisen tutkinnon laajentamisesta yliopistossa annettavaksi koulutukseksi. Esimerkiksi sosiaalihuollon periaatekomitea pyrki näihin aikoihin nostamaan sosiaalihuoltoon ihmislähtöistä viitekehystä ja sosiaalityöhön vahvaa arvopohjaa, joka ohjaisi sosiaalityötä palvelevaksi, ihmisen arkielämän turvaajaksi. Komitea nosti esiin myös sosiaalityön koulutuksen uudistamistarpeen (Valtioneuvosto 1971, 25, Kananoja 2020). Sosiaalihuoltajakoulutuksen aloittaminen yhteiskunnallisessa korkeakoulussa vuonna 1942 merkitsi jo sosiaalityöntekijöiden ammatillisen koulutuksen alkua Suomessa. Koulutusta kehitettiin ja pidennettiin, ja viimein vuonna 1986 koulu-

tus liitettiin yliopistoissa sosiaali- ja yhteiskuntapolitiikan yhteyteen (Aho ym. 1994, 41–43; Satka 1997; Mutka 1998, 10).

Anne Seppälä (2006, 73–74) toteaa, että suomalainen yhteiskunta ja sosiaalipolitiikka ovat kirjallisuudessa tiiviisti kietoutuneet yhteen ja muovanneet toisiaan poliittisten valintojen seurauksena. Sattumanvaraisen auttamisen sijaan saatiin lainsäädäntötyöllä aikaan hyvinvointivaltion vastuulla olevat turvaverkot. *Tästä hyvinvoitavaltiollistumisesta jouduttiin kuitenkin varsin pian 1990-luvun alun laman vaikutuksesta sosiaaliturvan uudelleenarviointiin, joka käytännössä tarkoitti sitä, että suomalaisen sosiaalipolitiikan laajeneminen oli tullut tiensä päähän* (Rauhala 2017, 157–158; Kröger 2018, 36–37). *Vuonna 2009 aloitetun uuden sosiaalihuoltolain valmistelussa painotettiin aikaisempaan verrattuna asiakkaan asemaa ja oikeuksia, mutta myös yksilön ja perheen vastuuta, sekä julkisen vallan vastuun ja roolin rajoittamista* (Rauhala 2017, 158–159). (Viime aikoina ei enää keskustelua sosiaalihuollon sisällyttämisestä sosiaalipolitiikkaan ole laajasti käyty, vaan sosiaalihuolto nähdään kiistatta osana suomalaista sosiaalipolitiikkaa. Paikallisesti kunnissa toteutettu sosiaalipolitiikka ankkuroi valtiollisesti määritellyn sosiaalipolitiikan paikallisiin olosuhteisiin ja asukkaiden arkipäivään (Kananoja, Niiranen, Jokiranta 2008, 24). Mirja Satkan (2011, 5) mukaan suomalainen sosiaalipolitiikka on rakentunut ja saanut legitimitettinsä oman aikansa yhteiskunnalliseen tilaukseen vastaamalla. Mutta mitä tapahtuu esimerkiksi sosiaalityölle ja miten luodaan uutta sosiaalista järjestystä tilanteessa, jossa kansallisvaltio ja yhtenäinen kulttuuri "meistä" ja edustamme kuuluu historiaan? Satkan mielestä hyvinvointivaltioon tuskin enää palataan, koska sosiaaliset kysymykset yhä useammin muuttuvat ylikansallisiksi (mt 2011, 7).

Etninen moninaistuminen on viime vuosina tuonut esiin uudenlaisia kulttuurisia ja etnisiä haasteita, jotka ovat haastaneet universalismin periaatteita sosiaalipalveluissa. Suomessa on aina ollut etnisiä vähemmistöjä, kuten saamelaiset, mutta heidänkin asemastaan on ryhdytty keskustelemaan vasta globaalin muuttoliikkeen ja sen vaikutusten myötä (Rauhala 2017, 160). *Etnisen moninaisuuden ymmärtäminen voisi olla uusin suomalaisen sosiaaliturvan reformikausi, jossa myös saamelaisen alkuperäiskansan etninen erityisyys tulisi huomioitua*. Ulla Buchert esittää tähän yhdeksi ratkaisuksi sen, että universalismia muutetaan niin, että siihen sisällytetään erilaisten tarpeiden ja niiden mukaisten erilaisen ratkaisujen hyväksyntä. Hänen mukaansa ihmisiä on universalististen palvelujen sisällä mahdollisuus kohdella perustellusti eri tavoin, kun tavoitteena on tasa-arvoinen auttaminen sosiaalipalveluiden toteuttamisessa (Buchert 2016, 25).

3.1.2 Sosiaalihuollon länsimaiset juuret

Pohtimalla sosiaalihuollon länsimaisten juurien merkitystä suomalaisille sosiaalipalveluille haluan nostaa esiin joitakin ideologioita kysymyksiä, jotka ovat osaltaan haastaneet suomalaisten sosiaalipalveluiden uskottavuutta saamelaisen alkuperäiskansan keskuudessa. Tutkimuksessani sosiaalihuollon toiminta-alueista painottuu erityisesti sosiaalityö. Sosiaalityön on katsottu syntyneen länsimaisessa kontekstissa vastauksena teollistumisen ja kaupunkilaistumisen synnyttämiin sosiaalisiin ongelmiin. On myös ajateltu, että kansainvälinen sosi-

aalityö heijastaa globaaleja länsimaisia arvoja, joita on pidetty maailmanlaajuisesti pätevinä. Sosiaalityön alkuperäiskansalaistumisen on taas nähty sosiaalityön ja sosiaalityönkoulutuksen näkökulmasta nostavan esiin paikallisia kulttuurisia, poliittisia ja sosiaalisia kysymyksiä (Brydon 2011, 157–158; myös Cheung and Liu 2004; Gray 2005). Alkuperäiskansojen näkökulmasta sosiaalityön länsimaisten arvojen sisältämät ihmisoikeudet taikka oikeudenmukaisuus eivät poliittisina taikka ideologisina kysymyksinä muodosta ristiriitaisuuksia länsimaisen ja alkuperäiskansojen sosiaalityön välille. Kysymys on alkuperäiskansojen erilaisesta tavasta ajatella ja arvottaa monia ihmisen arkiseen elämään liittyviä tekijöitä, joita myöhemmissä luvuissa pyrin kuvaamaan. Keskeistä on esimerkiksi ymmärtää Rauna Kuokkasen (2008, 5–6) kuvaama vaikeus sovittaa yhteen pohjoismaisen hyvinvointivaltion tasa-arvoon ja sosiaaliseen yhdenmukaisuuteen perustuva järjestelmä alkuperäiskansojen kollektiivisten oikeuksien kanssa (myös Briskman 2007, 79–81; Ruotsala 2012). Alkuperäiskansojen sosiaalityön näkökulmasta on muistettava, että alkuperäiskansojen ja länsimaisen yhteiskunnan ristiriitojen taustalta on poikkieuksetta löydettävissä kolonialistisen historian tuloksena syntyneet valtasuhteet ja niiden synnyttämä epäoikeudenmukaisuus (Seurujärvi-Kari 2012, 2; myös Gray, Yellow Bird & Coates 2010, 49–50).

Aristoteleen mukaan oikeudenmukaisuus on hyveistä suurin ja tämän ydintä me ihmiset olemme aina etsineet (Muuri, Nurmi-Koikkalainen 2006). Oikeudenmukaisuuteen on monenlaisia teitä, mutta aina siinä tarvitaan ihmisen sitoutumista ympäristöönsä ja toisiin ihmisiin. Syntyvässä vuorovaikutuksessa ihminen oppii toisilta, ja luo heidän kanssaan normistoja ja sopivia käytäntöjä. Oikeudenmukaisuus sisältää arvoja, jotka perustuvat ihmisen arvoon yksilönä ja yhteisön jäsenenä, eikä ketään saa kohdella hänen arvoaan alentavalla tavalla (Wolterstorff 2008, 226, 242, 288, 370). Yhteiskuntien kehitys alkoi paikallisissa yhteisöissä, ja siellä käynnistyi myös demokratian kehitys. Aikanaan käytännön tarpeista syntyi suurempia yhteiskuntia ja valtioita. Näissä syntyneissä valtioissa oikeudenmukaisuus organisoitui julkisen vallan tehtäväksi, ja yksi tämän kehityksen tuloksista on hyvinvointivaltio, jossa keskeisinä arvoina ovat tasa-arvo ja oikeudenmukaisuus (Muuri, Nurmi-Koikkalainen 2006, 66–67).

Pekka Kuusen mukaan siirtyminen sosiaaliseen kansanvaltaan on tarkoittanut sitä, että valtion ja ihmisyyksilön suhde on muuttunut, ja entisestä valtion alamaisesta tuli valtion määrittäjä. Tällaisia muutoksia alkoi syntyä Englannissa 1600-luvun lopussa, ja Ranskassa sekä Yhdysvalloissa 1700-luvun lopulla, jossa kansalaiset olivat onnistuneet laatimaan ihmisoikeusjulistuksia valtiovaltaa vastaan (Kuusi 1961, 3–4; myös Hellsten 1993, 133; Soikkanen 1990). Ennen kuin on ollut mahdollista saavuttaa Pekka Kuusen mainitsema sosiaalinen kansanvalta, on ihmisyyhteisöjen täytynyt käydä läpi monimutkaisia ja historiallisesti pitkiä yhteiskunnallisia prosesseja, joissa näiden jäsenet ovat sosiaalistuneet yhteiseen kulttuuriseen perinteeseen ja arvomaailmaan (Kuusi 1961, 3–4). Puolalainen sosiologi Jan Szczepanski (1970, 79–89) tarkastelee ihmisen sosiaalistumisprosessia neljän eri mekanismin yhteisvaikutuksena:

- 1) Maailmaan syntyvä ihminen joutuu heti ensihetkistään kodin esineiden, laitteiden, näkemysten ja uskomusten vaikutuspiiriin. Szczepanskin mukaan R.J. Parkilta peräisin oleva sanonta kuvaa hyvin tilannetta: " *Ihminen ei synny ihmiseksi, hänestä tulee se kasvatusprosessissa.*"
- 2) Toinen mekanismi liittyy siihen, kuinka kulttuuri säättää arvojärjestelmää ja sen kriteereitä arvojen määrittelemiseksi. Arvoiksi nähdään tässä yhteydessä sellaiset objektit tai asioiden tilat, jotka turvaavat yhteisön tasapainon, ja ovat välttämättömiä ryhmän sisäisen kiinteyden ja säilymisen kannalta.
- 3) Kolmas mekanismi, jolla kulttuuri vaikuttaa yhteiskuntaan on, että se määrittää kaavat käyttäytymiselle, reagointitavallemme erilaisissa tilanteissa. Psykologisesti sympatian tai kunnioituksen tunne on samantapainen kaikilla ihmisillä, mutta kulttuuri määrittelee sen ulkoiset ilmene-mismuodot.
- 4) Kulttuurin neljännen mekanismin vaikutukset näemme siitä, että se va-kiinnuttaa tietyt mallit eli ihanteet. Sosiaalistaminen, arvojen määäämi-nen, käyttäytymisen kaavojen ja mallien luominen ovat Szczepanskin mukaan tärkeimmät kulttuurin ohjaamat tavat, joilla vaikutetaan yhteis-kuntaelämään. Yhteiskunnallisena ilmiönä sosialisatio kuvaa mekanis-meja, joilla kulttuuri siirtyy sukupolvelta toiselle sosiaalisissa järjestel-missä kuten perhe ja koululaitos.

Näissä sosiaalisten järjestelmien prosesseissa ihminen oppii sosiaalisia arvoja ja valintataipumuksia, joiden ohjaamana hän tekee käyttäytymistään ja ajattelu-aan ohjaavia ratkaisuja. Erik Allardtin mukaan weberiläinen protestanttinen etiikka on usein taustalla, kun ihminen tekee valintojaan, joita kuvaa säästävääi-syys, askeettisuus ja työteliäisyys. Tällaiselta arvopohjalta valintojen teko näh-dään yleisesti edellytyksenä länsimaisen, kapitalistisen yhteiskunnan syntyyn, kun taas esimerkiksi Kiinassa ja Intiassa ei kehittynyt kapitalistisia toiminta-muotoja (Allardt 1983, 51). Toisen maailmansodan jälkeisessä kehityksessä, erityisesti viimeisten vuosikymmenten aikana, ei ehkä ole yksinkertaista muo-dostaa selviä kulttuurisia jakolinjoja Allardtin esittämän mallin mukaisesti. Val-tioiden modernisaatiokehitys, talouden globalisoituminen ja yhteydenpidon kansainvälistyminen ovat sen sijaan yhtenäistäneet monia valtioiden toiminta-malleja ja niiden asukkaiden elämänmuotoja (Giddens 1991, 26–27; Kopperi 2000, 9–11, Helkama 2015 235–237).

Poliittisen elämän näyttämöillä kuulemme usein esimerkiksi Euroopan Unionin yhteydessä, että meidän tulee puolustaa yhteisiä länsimaisia arvojam-me. Mainittujen länsimaisten arvojen taustalla ovat useat arvojen puolustajat ja kuvaajat nähneet kristillisen arvomaailman. Ylioppilaslehden artikkelissa (12.5.2000) Jan Erola haastatteli Teija Tiilikaista, joka totesi: " *Uskonto on kasvanut kiinni kulttuuriimme ja ajatteluunme. Se on ollut joskus niin voimakkaasti läsnä, että näkyy edelleen kaikkialla.*" Tietysti voisi mennä vieläkin kauemmaksi, vaikkapa humanismin juurille, ja todeta kreikkalaisen filosofi Prothagoran (480–411 eKr.) mukaan, että "ihminen on kaiken mitta", tai samansisältöisesti roomalaisen Se-

necan (4 eKr.–65 jKr.) ajatuksin, että "ihminen on ihmiselle pyhä" (Hassinen 1986, 108–109). Humanismin historian kehittymisen ketjua voisi jatkaa meidän päiviimme saakka, mutta tärkeämpää kuin se, on todeta monimutkaisten historiallisten prosessien johtaneen länsimaissa yhteisten ja varsin yleisesti hyväksytyjen ihmisoikeusnäkemysten muodostumiseen. Tämän mukaan Euroopan Unionin yhteisen arvopohjan ilmaisuissa, esimerkiksi Euroopan Unionin peruskirjassa, tai sen vahvistaneessa Lissabonin sopimuksessa, arvopohja rakentuu ihmisarvon ja ihmisoikeuksien kunnioittamisen, osallisuuden, suvaitsevaisuuden, oikeusvaltioperiaatteen, solidaarisuuden ja syrjimättömyyden sekä tasa-arvon pohjalle (Europarlamentti 2009). Samaan aikaan yhteiskunnat ovat voimakkaasti kehittyneet ja kehitystä kuvaa kompleksisuus ja moniaineksellisuus. Näitä prosesseja ei enää ohjaa kirkon luomat käsitykset hyvästä ja pahasta, eikä protestanttinen etiikka, vaan oikean ja väärän ohjeistukset näyttävät tulevan aivan muualta, hyvin monenlaisista lähteistä. Saattaa olla ennemminkin niin, että EU:n julkilausutut perusarvot; ihmisarvo, ihmisoikeuksien kunnioittaminen, vapaus, kansanvalta, tasa-arvo, tai ainakin niiden tulkinta, ovat yhä useammin ja selvemmin länsimaisen oikeusvaltion sijaan talouselämän määrittelemiä ja ohjaamia (Anneli Pohjola, 2004)

Irma Levomäki (1998 12–14) toteaa artikkelissaan "*Arvojen moninaisuus tietoyhteiskunnassa*", että arvot ovat jotakin mikä liittyy hyvään, arvokkaaseen ja tavoiteltavaan. Samalla hän näkee arvojen tunnistamisessa haasteita, koska arvoja koskevat kysymyskokonaisuudet ovat suorastaan hämmentävän laajoja. Klaus Helkaman (2015, 219–223, 235–237) tarkastelemat kehitystrendit eurooppalaisten arvomaailmassa antavat jonkinlaisen käsityksen arvoja koskevien kysymysten laajuudesta. Hänen mukaansa eurooppalaiset ovat esimerkiksi maalistuneet, ja heidän arvomaailmassaan uskonnon asema on vähentynyt. Nykyaikainen ihminen on myös tullut paremmin tietoiseksi siitä, että on olemassa arvoja, jotka eroavat meidän omista arvoistamme. Helkaman mainitsemaan kehitystrendeihin kuuluvat näiden lisäksi arvojen yksilöllistyminen, yhteisyyden väheneminen, arvomaailman sirpaloituminen ja polarisoituminen.

Arvomaailmoissa tapahtuneen yhteiskunnallisen kehityksen ja muutoksen myötä valintojen tekeminen on käynyt entistä vaativammaksi, erityisesti kun yhä enemmän toimimme globaalissa ympäristössä. Pohjoismaissa voidaan maakohtaisista eroista huolimatta nähdä yhtenäisiä normatiivisia ja oikeudellisia rakenteita, tai pyrkimyksiä niihin, jotka yhdistävät meitä eräänlaiseksi yhteiseksi. Pohjoismaisessa kehityksessä muotoutunutta pohjoismaista oikeutta puolestaan voidaan pitää eräänä oikeuskulttuurisena tekijänä, joka on mahdollistanut hyvinvointivaltion syntymisen. Yhteiskunnallisessa kehityksessä demokraattisen osallistumisen varmistaminen on ollut vakauden ja menestyksen edellytyksenä. Uutena, ja yhä merkittävämpänä kansainvälisenä ulottuvuutena on tullut Euroopan Unionin jäsenyys, joka on vasta muotoutumassa normatiiviseksi yhteiseksi, jolla olisi yhtenäinen oikeuskulttuuri ja sosiaalinen ulottuvuus (Hänninen 2009, 17,18,21).

Modernissa suomalaisessa yhteiskunnassa sosiaalipoliittisen perustan muodostaa hyvinvointivaltio, joka sisältää erilaisia institutionaalisia julkisen vallan järjestelyjä. Näiden järjestelyjen tarkoituksena on ollut tuottaa kansalaisille näiden hyväksymiä ja tarvitsemia hyvinvointipalveluja, hyvinvointia. Hyvinvointi ei kuitenkaan ole mikään yksiselitteinen arvo, vaan sen eri puolia edustavat esimerkiksi tasa-arvo, oikeudenmukaisuus, vapaus, solidaarisuus, taloudellinen kasvu ja tehokkuus. Yhtenä alkulähteenä näille argumenteille on nähty Ranskan vallankumouksen julistamat periaatteet, kuten vuoden 1789 ihmis- ja kansalaisyhteisöjen julistus (Hellsten 1993, 132–133). Mielenkiintoinen ja tärkeä kehityslinja vallankumouksen synnyttämistä kansainvälisistä oikeudellisista herätyksistä on ollut erilaisten ihmisoikeussopimusten syntyminen. Suomelle EU:n jäsenenä merkittävä suunnanantaja sosiaalipalveluiden järjestämisessä on Euroopan sosiaalinen peruskirja, jonka 30 artiklassa sopijavaltiot sitoutuvat koordinoitusti työskentelemään syrjäytymiselle ja köyhyydelle alttiiden ihmisten tukemiseksi. Tämä tarkoittaa heidän perheittensä oikeutta työhön, asuntoon, koulutukseen, kulttuuriin, sosiaaliavustukseen ja lääkinnälliseen apuun (Hänninen 2009, 44). Samankaltaisia säädöksiä on myös muissa ihmisoikeussopimuksissa. Merkittävin sosiaalisia oikeuksia turvaava kansainvälinen ihmisoikeussopimus on edellä mainitun Euroopan sosiaalisen peruskirjan lisäksi YK:n taloudellisia, sosiaalisia ja sivistyksellisiä oikeuksia koskeva kansainvälinen yleissopimus (TSS-sopimus). Näiden lisäksi Euroopan ihmisoikeussopimuksessa, sekä YK:n kansalaisyhteisöjen ja poliittisten oikeuksia koskevassa kansainvälisessä yleissopimuksessa (KP-sopimus), on merkittäviä oikeuksia koskevia säädöksiä.

Muun muassa edellä mainittujen ihmis- ja kansalaisyhteisöjen kehityshistorian lisäksi yhteiskunnallisen ajattelun länsimaisuutta, vai ajateltaisiinko nykyisin jo ennemminkin kansainvälisyyttä, määrittelee merkittävällä tavalla myös globaali ja kansallinen talous, joista jälkimmäinen on yhä voimakkaammin riippuvainen edellisestä. Erilaiset talouden globalisaatioprosessit ovat mahdollistaneet kansallisen hyvinvointitalouden kehittymistä, ja turvanneet myös kansalaisten taloudellisia mahdollisuuksia ja elintason nousua. Mika Aaltolan (2016, 44) mukaan on syntynyt dynaamista keskinäistä riippuvuutta, jonka keskeisenä toiminta-alueena on ollut kaupankäynti. Keskinäistä riippuvuutta ylläpitää globaali kriittinen infrastruktuuri, joka kuitenkin on epätasaisesti jakautunut. Samat globalisaation prosessit ovat myös synnyttäneet epävakautta ja jännitteitä, jotka heijastuvat valtioiden mahdollisuuksiin toteuttaa hyvinvointipoliittikkaansa. Yhteiskunnallisen kehityksen myötä Suomessa annetut sosiaalipalvelut tulivat julkisen vallan vastuulle palvelemaan kansalaisia kansallisen lainsäädännön ohjaamana, ja niiden kustannuksista vastataan kansallisesti kerätyillä verovarilla. Ulla Buchertin (2016,22) mukaan myös sosiaalisen elämän kehitys varattiin alkuun pelkästään Suomen kansalaisille. Suomi on kuitenkin muuttunut maailman mukana, ja hyvinvointivaltion kehityksen myötä olemme joutuneet yhä uudelleen pohtimaan hyvän oikeudenmukaista jakoa kansallisesti ja myös globaalisti.

Hyvinvointipolitiikan näkökulmasta hyvinvointivaltiota kohtaan on myös esitetty kritiikkiä, jonka mukaan hyvinvointivaltio ei nykyisellään pysty vastaamaan globaalin talouden haasteisiin. Tämän vuoksi tulisikin näiden hyvinvointivaltion kriitikoiden mukaan siirtyä hyvinvointivaltiosta hyvinvointiyhteiskuntaan, jossa vastuu ihmisen hyvinvoinnista jakautuisi useiden eri toimijoiden kesken (Giddens 1998, 66, 114–115; Dwyer 1998, 496; Schmidt 1998, 11, 19–20; Etzioni 1996, 42; Kopperi 2000, 9, 11). Tulisi luoda vapaaehtoisuuteen perustuvaa paikallista toimintaa, jossa ihmiset sitoutuisivat oman alueensa kehittämiseen ja välittäisivät toisistaan. Tällöin hyvinvoinnin arvoperustan ja toteuttamisen tärkeimpiä turvaajia eivät olisi yhteiskunnalliset instituutiot ja viranomaiset, vaan suku, perhe, vapaaehtoiset järjestöt sekä kolmas sektori.

Yhteiskunnallinen tilanne, jossa tämän päivän saamelaisen alkuperäiskansan hyvinvointia koskevat kysymykset tulisi ratkaista, on siis pitkän yhteiskunnallisen modernisaation ja yhteiskunnallisen elämän monimutkaistumisen tulosta. Kehitys on tuottanut myös saamelaisille hyvän elämän elementtejä. Koulutus, asuminen, terveys, elämän vakaus ja turvallisuus ovat lisääntyneet (Laatu 1997, 100). Kuitenkin sukupolvia jatkuneet syrjimyksen ja huonon kohtelun kokemukset ovat saaneet saamelaisväestössä aikaan vieraantumista ja epävarmuutta hyvinvointijärjestelmää kohtaan, joka on rakennettu huomioimatta saamelaisten erityistarpeita. Saamelaisten integroituminen alkuperäiskansojen yhteisöön on puolestaan luonut saamelaisille laajemman arvoperustan ja yhä vahvempaa näkemystä siihen, että länsimainen hyvinvointivaltio-ideologia ja alkuperäiskansojen oikeudet eivät ole sellaisenaan yhteen sovitettavissa niin, että saamelaisten yhdenvertaiset palvelut hyvinvointivaltion järjestämänä toteutuisivat (Kuokkanen 2008).

3.1.3 Sosiaalihuollon universaalisuus

Hyvinvointivaltiota pidetään yhteiskuntamallina, joka kenties parhaiten pystyy turvaamaan kansalaisilleen hyvän elämän, ja sosiaalityö on yksi sosiaalihuollon mekanismeista, millä tätä hyvää elämää tuotetaan ja turvataan. Hyvinvointivaltio on innovaatio, jota Suomen valtio alkoi toteuttaa kaikille kansalaisilleen ja aloitti liittymisen pohjoismaisten hyvinvointivaltioiden joukkoon 1960-luvulta lähtien (Haatanen 1993, 33, 45). Tavoitteena on ollut turvata yhteiskunnan jäsenille mahdollisimman hyvät fyysiset, psyykkiset ja sosiaaliset olosuhteet, osallistua oman elämän rakentamiseen, ja tasoittaa hyvinvointieroja kansalaisten välillä. Kolttasaamelaiset liittyivät tähän yhteiskunnalliseen prosessiin tullessaan Suomen kansalaisiksi. Näissä tavoitteissa ei lähtökohtaisesti ole huomioitu erikseen erilaisia etnisiä ryhmiä kuten saamelaiset, vaan on haluttu saada aikaan kaikkia samanarvoisesti palveleva järjestelmä. Saamelaiset ovat kuitenkin viime vuosina yhä enemmän nostaneet esiin omia hyvinvoinnin tekijöitä, ja tämänkin vuoksi on perusteltua tarkastella sosiaalihuoltoa myös tästä näkökulmasta. Hyvä yhteiskunta ottaakin huomioon yhteisen edun yhteiskunnassa, joka on myös yksilön hyvän ja menestyksen välttämätön edellytys (Ahola, Arjari & Kananoja 2010, 23). Esimerkiksi hyvinvointivaltion työllistävä vaikutus on Lapissa ollut merkittävä, ja on tarjonnut myös saamelaisille mahdollisuuksia

näin syntyneisiin työmarkkinoihin, sekä turvannut heille osallisuutta jako- ja palvelujärjestelmän asiakkaina, kuten myös työntekijöinä ja veronmaksajina (Laatu 63–65, 100).

Hyvinvointivaltion keskeisenä ideana pidetään edellisen lisäksi, että se kohtelee ihmisiä samanlaisissa tilanteissa samalla tavalla, tavoitteena "kansalaisen paras" (Kuusi 1961, 13–14). Pohjoismaisen hyvinvointivaltion lupaus onkin pitää huolta kaikista kansalaisistaan etnisestä alkuperästään huolimatta, ja tämä lupaus on merkinnyt kansalaisille esimerkiksi mahdollisuutta irtaantua ja itsenäistyä työnantajan holhouksesta, sekä itse määritellä oma hyvinvointinsa. Hyvinvointivaltion toiminnasta huolimatta merkittävä osa ihmisen huolenpidosta tapahtuu edelleen perheissä. Täysi-ikäisten osalta hyvinvointivaltion kehitys on kuitenkin merkinnyt perheen aseman muotoutumista sellaiseksi, että heidän osaltaan perheellä ei enää ole kovin merkittävää velvollisuutta hoivan ja turvan antajana (Ahola, Arajärvi & Kananoja 2010, 145).

Päästäkseen hyvinvoinnin tavoitteisiin pidetään hyvinvointivaltion edellytyksenä yhteisvastuuta, jota ilman pohjoismaista hyvinvointivaltiota on mahdotonta rakentaa ja ylläpitää (Ahola ym. 2010, 23, 28; Haatanen 1993, 52; Kuusi 1961, 341–342). Yksinkertaisimmillaan tämä yhteisvastuu hyvinvointivaltiossa ilmenee verojen maksamisena, jonka muodostamalla rahoituksella yhteiskunta rakentaa ja ylläpitää monimuotoisia hyvän ja turvallisen elämän elementtejä infrastruktuurista sosiaali- ja terveystalouteen.

Itse hyvinvointivaltiokäsite on vakiintunut yleisemmin vasta noin 1980-luvulta alkaen (Metteri 2012, 23). Käsitteenä hyvinvointivaltio on varsin moniselitteinen, mutta sitä voidaan yrittää määritellä ainakin institutionaalisesta, lakiin perustuvasta riskien arvioinnin näkökulmasta, sekä toisaalta sosiaalimeinojen osuudella julkisista menoista (Saari 2005, 30). Lainsäädännöllä ohjataan monenlaisia hyvinvointivaltion sosiaalipoliittisia toimenpiteitä; kansaneläkelaki (568/2007), kansanterveyslaki (66/1972), sosiaalihuoltolaki (1301/2014), varhaiskasvatuslaki (36/1973), elatusturvalaki (671/1998) ja laki kuntouttavasta työtoiminnasta (189/2001). Suomi on lisäksi ratifioinut lukuisan joukon kansainvälisiä ihmisoikeussopimuksia, joilla on merkitystä erityisesti saamelaisien palvelujen järjestämiselle. Näillä ja monilla muilla laeilla pyritään ehkäisemään esimerkiksi köyhyyttä ja syrjäytymistä, ja korjaamaan erilaisia epäkohtia, sekä huolenaiheita yhteiskunnassa. Tämän suuren tehtäväkokonaisuuden vuoksi sosiaalipolitiikan menojen osuus on ollut yli puolet julkisen sektorin menoista.

Se minkä ihminen kokee hyvinvoinniksi, on sidoksissa siihen kulttuuriin ja siihen ympäristöön, jossa hän elää (Kettunen, Ihalainen, Heikkinen 2004, 9). Kolttasaamelaisien hyvinvoinnin tulkinta ennen heidän uudelleenasettamistaan Inarin pohjoisosiin oli todennäköisesti erilainen, kuin toisen maailmansodan jälkeen kiinteämpänä osana suomalaista yhteiskuntaa. Tämän päivän saamelaisille, kuten muillekin kansalaisille hyvinvoinnin eräksi keskeisimmiksi tekijöiksi ovat nousseet työllisyys, toimintakyky ja terveys, oikein mitoitettut etuudet, hyvin hoidettu koulutus- ja perhepolitiikka, palvelujen saatavuus sekä eläketurva (Metteri 2012, 55). Kehityksellä on ollut myös vahvat yhteydet markkinatalouteen ja teollisen yhteiskunnan yhtenäiskulttuuriin tavoitteisiin,

joita saamelaisyhteisössä ainakin ajoittain pidetään ongelmallisena. Osallisuus hyvinvointivaltioon ja sen muutoksiin on myös ollut nopeuttamassa saamelaisten modernisaatiokehitystä. Osana tätä kehitystä Laatu pohtii myös, ettei hyvinvointivaltiollinen sosiaalipolitiikka kehittyessään ehkä ole kiinnittänyt riittävästi huomiota saamelaisten erityistarpeisiin (Laatu 1997, 63–65, 100). Vaikka Laatu on tehnyt tutkimuksensa jo 90-luvun lopussa, näyttää se vielä tänä päivänäkin olevan ajankohtainen tulkinta. Esimerkiksi luvussa 5.2.3. kuvaan Inarin kunnan sosiaalihuoltoa lyhyesti, ja siitä on luettavissa, että saamelaisten erityistarpeiden huomioiminen edelleenkin on haasteellista (Myös Heikkilä, Laiti-Hedemäki & Pohjola 2013, 155 sekä Faurie 2010, 7).

Sosiaalipolitiikan hyvistä tavoitteista huolimatta monilla ihmisen elämän alueilla epävarmuus kuitenkin vaihtelee satunnaisesti, ja koskee kaikkia kansalaisryhmiä, eikä kaikkea vastaan voi täydellä varmuudella vakuuttautua. Tällainen ennalta-arvaamattomuus on osa yhä kompleksisemmän yhteiskunnan turvan rakentamisen ja hyvinvoinnin keskeisiä haasteita. Janne Jalava kirjoittaa:

Markkinoiden aiheuttamassa jatkuvassa relokaatiossa markkinoiden aiheuttamat vaihtelut irrottavat toimijat kulttuurinsa yhteyksistä ja asettavat heidät markkinoiden saatanallisen myllyn jauhattavaksi.

(Jalava 2005, 151–154).

Markkinoiden valtaamassa yhteiskunnallisessa myllyssä kulttuurien erilaisten ulottuvuuksien kehitystahti on erilainen. Jotkut sosiologit ovat nähneet kulttuurin aineellisten rakenteiden, kuten luontoa, taloutta ja teknologiaa koskevien tekijöiden, muuttuvan aina nopeammin kuin humanisten, sosiaalisten ja psykologisten rakenteiden ulottuvuudet. Tämän vuoksi sellaisten yhteiskunnallisten tehtävien, kuten sosiaalihuollon tapaisten tehtäväalueiden kehitykset, eivät näytä olevan kehityksen kärjessä. Hyvinvointiyhteiskunnan monimutkaiseen kulttuuriseen ulottuvuuteen liittyy myös oleellisesti monenlaisen kansainvälisen vuorovaikutuksen lisääntyminen (Ahola, Arajärvi & Kananaja 2010, 36). Saamelaiset ovat joutuneet sopeuttamaan omaa sopeutumiskykyään tällaiseen kehitykseen epäsymmetrisessä valtasuhteiden kentässä. Tässä kentässä monien yhteiskuntapoliittisten kehitysprosessien kasvavat kolonisoivat piirteet muokkaavat palvelusuunnittelua ja kehitystä valtaväestön intressien mukaisesti (Heikkilä, Laiti-Hedemäki & Pohjola 2013, 79).

Hyvinvointivaltion huippukausi saamelaisalueillakin ajoittuu 1980-luvulle, jolloin valtio ulotti oman roolinsa kaikille yhteiskuntapolitiikan osa-alueille, ja kunnille myönnettyt valtionosuudet olivat huippuluokkaa. Suomen kansantalouden kasvu oli voimakasta, ja lähes jokainen tuli jollakin tavalla osalliseksi yhteiskunnan laajeneviin tulonsiirtoihin ja universaaleihin hyvinvointipalveluihin (Haatanen 1992, 63). Riitta Jallinojan mukaan hyvinvointivaltion universaalien hyvän määrittelevät hierarkkisten asiantuntijajärjestelmien ja useiden vahvojen etujärjestöjen edustajat kompromissiratkaisuissaan (Jallinoja 1993, 33–34). Yleisessä kuvassa suomalainen hyvinvointivaltio on säilyttänyt asemansa ja hyväksyttävyytensä vuosien saatossa kansalaisten mielipiteissä. Viime vuosina saamelaisten keskuudessa on alettu tulkitsemaan, että nämä arviot palveluista

kuvaavat pääosin valtaväestön kokemuksia hyvinvointivaltiosta. Sen sijaan tutkimuksissa, joissa on kartoitettu saamelaiden kokemuksia palveluista, esimerkiksi vuonna 2012 tehdyssä Lydia Heikkilän, Elsa Laiti-Hedemäen & Anneli Pohjolan (2013, 149–155) tutkimuksessa, saadaan vaihtoehtoinen kuva, jonka mukaan saamelaisen alkuperäiskansan palvelut eivät ole samalla tasolla pääväestön palveluiden kanssa. Ruotsissa tehdyissä tutkimuksissa Sven E. Olsson & Dave Lewis (1995, 156–157) ovat todenneet, että pohjoismaisilla hyvinvointivaltioilla ei ole ollut kykyä huomioida saamelaiden kollektiivisia kulttuurisia oikeuksia, ja tämän vuoksi saamelaiset ovat alkuperäiskansana jääneet hyvinvointipalveluiden marginaaliin.

Rauna Kuokkasen (21.4.2008, 5) mukaan saamelaiset eivät yleisesti kärsi sosiaalisista ongelmista, kuten köyhyydestä, työttömyydestä, asunnottomuudesta tai sosiaali- ja terveyspalveluiden puutteesta, samalla tavalla kuin monet muut alkuperäiskansat. Integroituminen hyvinvointijärjestelmään ei kuitenkaan hänen mukaansa ole ollut saamelaisille ongelmallista, koska pohjoismaisen hyvinvointivaltion palvelurakenne ei huomioi ristiriitaa hyvinvointivaltioideologian ja alkuperäiskansojen oikeuksien yhteensopimattomuutta. Kuokkasen mukaan hyvinvointivaltion sosiaaliset ja individualistiset yhdenmukaisuusperiaatteet ovat ristiriidassa alkuperäiskansojen kollektiivisten oikeuskäsitysten kanssa. Markku Laatu (1997, 102) toteaa puolestaan, että hyvinvointivaltio on oman jako- ja palvelujärjestelmänsä kautta sitonut saamelaiset osaksi valtakunnan kapitalistista työvoiman käytön ja kulutuksen mallia, jonka kehitys ei enää ole saamelaiden itsensä hallinnassa.

Suomalaisen sosiaaliturvan keskeisenä perustana on pidetty kaikille kansalaisille yhdenvertaisia ja samanlaatuisia annettuja palveluita (Kemppainen, Mäntysaari & Pohjola 2007, 5). Keskeisiä tavoitteita on ollut myös vallitsevan yhteiskuntajärjestyksen legitimitetin vahvistaminen, minimitason turvaaminen, taloudellinen kasvu, tasa-arvo ja oikeudenmukaisuuden toteuttaminen kansalaisille (Muuri 2008, 21; Anttonen & Sipilä 2000, 13–14; Riihinen 1992, 257). Hallinnollisena järjestelmänä universalismin ajatellaan vaikuttavan käytettävissä olevien resurssien jakamiseen. Erityisesti tässä jakamisessa on haluttu universalismin hengessä keskittyä kansalaisten eriarvoisuuden tasoittamiseen tulonjaon, sekä sukupuolten tasa-arvoon liittyvissä kysymyksissä (Buchert 2016, 22; Riihinen 1992, 257). Julkiset hyvinvointipalvelut ovat syntyneet pitkäaikaisten poliittisten neuvottelujen, kamppailujen ja kompromissien tuloksena. Nämä palvelut ovat ajallisesti ja paikallisesti erityisiä, suunniteltu jonkin erityisen ongelman ratkaisemiseksi, mutta niiden erityisyys on Ulla Buchertin (2016, 25) mukaan hämärtynyt ja muuttunut näkymättömäksi. Hänen mukaansa hyvinvointipalvelut ovat kuitenkin alkaneet uudelleen paljastua, kun on alettu pohtia uusien maahanmuuttajien suhdetta palveluihin. Samalla, kun meillä on painotettu universaaleja palveluita ja yhtenäiskulttuuria, on ehkä sivuutettu esimerkiksi etnisiä vähemmistöjä koskevia kysymyksiä. Tässä kansakunnan suuressa rakentamisprosessissa onkin ollut nähtävissä, että palveluihin ja hallintoon on tuotu runsaasti yhtenäiskulttuurin piirteitä, jotka rasittavat vuorovaikutusta monikulttuurisessa maailmassa, jossa toisen ei voi odottaa olevan samanlainen

kuin on itse. Universalismia on kuitenkin mahdollista tulkita sitenkin, että sen arvot toteutuvat monenlaisissa olosuhteissa ja tilanteissa, joissa ihmisten tarpeet kohdataan, ja jos niissä ihmisiä kohdellaan eri tavoin niin, että on mahdollista saavuttaa luotettavammin tasa-arvoisia tuloksia (Buchert 2016, 25).

On myös muistettava, että universaalinkin järjestelmän sisällä tarvitaan monenlaisia jakamisen ja kohdentamisen periaatteita, sekä ymmärrystä. Tämä koskee myös saamelaisille kohdistettuja palveluja. Periaatteena on pidettävä, että kaikilla on oltava oikeus päästä osalliseksi palveluihin, ja että kaikilla ei kuitenkaan ole samanlaisia tarpeita tai odotuksia (Julkunen 2001, 27). Universalismin tavoitteena on ollut kohdella samanlaisessa tilanteessa olevia ihmisiä samojen periaatteiden mukaisesti. Tämän vuoksi konkreettiseksi haasteeksi onkin muodostunut kysymys siitä, minkälaisilla universaaleilla palveluiden järjestelmällä on mahdollista kohdata palveluhaasteet, joissa tarvitaan niin sanottua positiivista erityiskohtelua, jotta todellinen tasa-arvo palveluissa voitaisiin saavuttaa (Ahola, Arajärvi & Kananaja 2010, 15; Anttonen, Sipilä 2000). Tarvittavia palveluja sinänsä ei voida pitää itseisarvona, vaan niitä tulee arvioida tarkastelemalla sitä, miten ne toteuttavat tarkoitustaan edistämällä hyvinvointia ja mahdollistamalla osallisuutta. Ei ole tarkoitus sovittaa ihmisen toiveita eikä tarpeita järjestelmään, vaan tavoitteena on että järjestelmä hyväksyy palvelujen tarvitsijan kumppaniksi palveluprosessiin ja sen kehittäjäksi (Ahola, Arajärvi & Kananaja 2010, 15).

Pekka Sulkunen (2006, 7) on todennut kehittyneiden länsimaiden kadotaneen kosketuksen suuriin muutoksiin, joita on tapahtunut arvoissa, kuten universalismi, legalismi ja kansallisvaltioajattelu. Nämä kysymykset arvoista ovat jääneet hänen mukaansa länsimaissa suurieleisten globaalien ja teknologisten keskustelujen taustalle, jossa luovutaan valtion ja julkisen sektorin keskeisistä asemista, ja sosiaalipolitiikkaan tuodaan ajatuksia, joiden keinovalikoimat perinteisesti kuuluvat markkinoille (Muuri 2008, 19). Se millä tavalla eri instituutiot määrittelevät ja toteuttavat oikeudenmukaisuutta velvollisuuksien ja oikeuksien tasapainossa, on mielenkiintoinen ja jatkuvan tarkastelun alainen kysymys. Risto Eräsaaren mukaan kotoisessa suomalaisessa sosiaalipolitiikassa ei juuri milloinkaan ole pohdittu suurten tai pienten eriarvoisuuden kokemusten taustalla olevia yhteiskunnallisia oikeudenmukaisuuden käsitteitä, vaan ne on jätetty filosofian ymmärtäjille (Eräsaari 1996, 9–17).

Oikeudenmukaisuus voidaan nähdä normien ja käytännön yhteistyönä, jolloin lähtökohtana on perustuslaki, asetukset ja viralliset periaatteet (Muuri 2008, 23). Tämä edellyttää kuitenkin laajaa moraalista pohdintaa, joka saa muotonsa lainsäädännössä. Saamelaisten näkökulmasta nämä hyvinvointia ja oikeudenmukaisuutta määrittelevät normit on rakennettu saamelaisille vieraalle arvopohjalle (Kuokkanen 2008, 5). Erityisesti poliittisen saamelaisuuden herättyä tällainen kaikille tasa-arvoisesti samanlaisia palveluja -ajattelu on saanut kritiikkiä saamelaisten taholta. Maija Faurien saamentutkimuksen seminaarissa 30.9.2010 pitämän esitelmän "*Saamelaisten sosiaaliturva*" mukaan universalismin perustuva sosiaalipolitiikka ei sovi etnisesti moniääniseen yhteiskuntaan, jossa on edustettuina erilaisia marginaaliryhmiä, kuten saamelaiset, joiden on omista

kielellisistä tai kulttuurisista lähtökodistaan, tai muista syistä, vaikea löytää tarvitsemiaan palveluja tästä järjestelmästä. Tämä saattaa tarkoittaa eroja, jotka liittyvät saamelaisten erilaisiin elintapoihin tai elämän olosuhteisiin, joissa ei voida parhaalla mahdollisella tavalla huomioida asiakkaan tarpeita (Faurie 2010, 7). Sosiaalipolitiikan luonteelle on ominaista pyrkimys löytää ratkaisuja, jotka parhaiten sopisivat ihmisten elämäntilanteisiin ja tarpeisiin, riippumatta heidän taustastaan. Maija Faurien tulkinta näiden tavoitteiden saavuttamisesta asettaa universaalit palvelut uuteen valoon, ja tuo niiden tarkasteluun ja arviointiin uuden näkökulman.

Sosiaalityö osana sosiaalihuoltoa liittyy läheisesti ihmisen hyvinvointiin ja sosiaaliseen selviytymiseen. Universaalien sosiaalityön oikeudenmukaisuutta ihmisen tarpeisiin vastaamisessa on perusteltu sillä, että näihin hyvinvoinnin ulottuvuuksien toteuttamisiin vastataan parhaiten palvelujen yhtenäisillä myöntämisperusteilla, ja sillä miten palvelujen tarvitsijat voivat luottaa näihin palvelulupauksiin (Muuri 2008, 19). Muurin mukaan oikeudenmukaisuudessa on kysymys erilaisten oikeuksien ja velvollisuuksien tasapainosta, jolla vastataan kysymyksiin: *”mitä, kenelle ja kuinka paljon?”* Hänen mukaansa pohjoismaissa on haluttu toteuttaa mallia, jonka lähtökohtana on ollut kansalaisuus eikä asiakkuus, ja oikeudenmukaisuutta on toteutettu universalismin periaatteella (mt 2008, 23).

Universalismin määrittely ei ole osoittautunut kovin yksiselitteiseksi ja helpoksi tehtäväksi. Sosiaalipalvelujen laaja kattavuus on kuitenkin eräs yleisesti hyväksytty piirre universaalialia hyvinvointivaltiota määriteltäessä (Muuri 2008, 23). Perustuslain 19 §:n mukaan *”julkisen vallan on turvattava ... jokaiselle riittävät sosiaali- ja terveyspalvelut ja edistettävä väestön terveyttä”* (731/1999). Tämä perustuslain vaatimus, että kaikille on annettava palveluita heidän tarpeitensa mukaan, sisältää tarpeen eräänlaisesta selektiivisyydestä pyrittäessä varmistamaan kansalaisten asema palveluissa (mt 2008, 24). Sopivan suhteen löytäminen näiden yksilöllisten ja universaalien palvelujen välille on yksi sosiaalityön ammatillisuuden haasteista, johon saamelaiset ovat kiinnittäneet huomiota vaatiessaan saamelaiserityisiä sosiaalipalveluita..

Jonkinlainen ontologinen turvallisuus ihmisenä olemisen ehdoissa on tavoitteena sosiaalityön tarjoamien hyvän elämän mittojen minimitasoissa. Sosiaalityön tulee tarjota ihmiselle mahdollisuus liittyä yhteiskuntaan, tulla osaksi sitä ja kokea olevansa arvokas (Lund 2006, 97–98; Juhila 2006, 49). Sosiaalisten ongelmien tulkinnoissa sosiaalityössä ollaan kenties oltu kansalaisia koskevan yhtenäisajattelun vankeja. Universaalit näkökulmat on sidottu aikaan ja paikkaan. Ongelmien tarkastelu on usein sidottu urbaaniin elämäntapaan ja ympäristöön, eikä ole nähty kyllin selkeästi niitä kulttuurisia piirteitä, joita esimerkiksi saamelainen elämäntapa tuottaa (Pohjola 1993, 75–76). Toisaalta on ollut nähtävissä, että sosiaalityön herkkyyks huomioida vähemmistöryhmät on selvästi viime vuosina lisääntynyt, esimerkiksi muualta Suomeen tulleiden määrän kasvaessa, ja ehkä myös saamelaisten oman aktiivisuuden johdosta. Tällaisessa uudessa monikulttuurisessa tilanteessa on ollut tarve aloittaa sosiaaliturvan jakoperusteiden uudelleenarvio, ja kenties tarkistaa myös universalisuuden

toimintakyky tällaisessa monikulttuurisessa ja globaalissa ympäristössä. Kyösti Urponen (1993, 201) toteaa artikkelissaan "*Sosiaaliturvan jakoperusteiden teoria-tausta ja tulevaisuus*", että yhteiskunnat harjoittavat sosiaaliturvapolitiikkaa turvatakseen yhteiskunnan itsensä säilymisen toimintakykyisten kansalaisten ja/tai yhteiskunnallisen kiinteyden vuoksi. Tyypillistä tälle politiikalle on se, että koko järjestelmä kokonaisuudessaan on eräänlainen suuri luottamusinstituutio (Taipale & Hämäläinen 2007, 203). Julkusen mukaan pieninä puroina arvojen ja arvostusten pohjalta kasvava suomalaisen hyvinvointivaltion malli on tulosta monenlaisista kamppailuista erilaisten intressien välillä (Julkunen 2006a, 184). Arvoilla on perusteltu toimintaa, jolla se on tehty kansalle hyväksyttäväksi, ja ne legitimoivat instituutioita, sekä antavat näille sosiaalisia merkityksiä (Muuri 2008, 21).

Viime aikoina käytyjen sosiaali- ja terveystieteiden keskustelujen ja uudistussuunnitelmien ympärillä on alkanut näkyä, että hyvinvointivaltio on ehkä tullut kypsään ikään, ja sen sisältöjä kohtaan on alettu esittämään kriittisiä mielipiteitä. On esitetty arvioita, että hyvinvointivaltio passivoi kansalaisiaan, eikä ihmisille itselleen jätetä riittävästi mahdollisuuksia vastata omasta elämästään (Schmidtz 1998, 11, 19–20; myös Etzioni 1993, 260). Mirja Satkan mielestä hyvinvointivaltio ei ole enää valtavirtaa. Se oli hänen mielestään "*innovaatio ja poikkeus joka kesti hetken, mutta jätti ikuisen ikävään*." Keskeisenä tekijänä tähän Satka näkee sosiaalisten kysymysten ylikansallistumisen (Satka 2001, 7). Näistä huolista huolimatta suomalaisen hyvinvointivaltion sosiaaliturvajärjestelmää voidaan pitää varsin hyvin ja tasa-arvoisesti ihmisten hyvinvointia turvaavana järjestelmänä, joka sisältää monia tasa-arvon kannalta tärkeitä elementtejä (Muuri 2008, 46). Esimerkiksi kansaneläke, lapsilisä, vanhempainraha, toimeentulotuki, työmarkkinatuki ja erilaiset vammaispalveluun liittyvät tuet ovat tuoneet turvaa kansalaisten elämään. Keskeisenä tavoitteena on ollut erityisesti huono-osaisten suhteellisen aseman parantaminen (Laatu 1997, 96). Järjestelmä on saanut valtaväestön taholta, ja yleisellä tasolla, luottamusta ja uskoa toiminnan kestävyteen tulevaisuudessa, vaikka järjestelmässä onkin viime aikoina tapahtunut liukumista varsinaisesta huono-osaisuuden lieventämisestä jonkinlaiseen abstraktiin hyvinvoinnin edistämiseen (mt 1997, 97).

Saamelaiden havainnot universaalien palvelujen riittämättömyydestä ja yhdenvertaisuuden toteutumattomuudesta nostavat saamelaiden taholta esille luottamuspuhan, sekä vaatimuksia tarpeellisiksi muutoksiksi (Saamelaiskäräjät 19.12.2016, 10). Saamelaiskäräjien mukaan erityisesti saamenkielisten sosiaali- ja terveystieteiden saatavuus on useiden selvitysten ja tutkimusten mukaan ollut sattumanvaraista. Saamelaiset kokevat, että erityisesti yhdenvertaisuuden näkökulmasta tarkasteltaessa saamelaiden voidaan todeta olevan eriarvoisessa asemassa palvelutuotannossa suomalaiseen valtaväestöön nähden, ja että tilanne on tällainen erityisesti niiden palvelujen osalta, jotka perustuvat saamen kielen käyttöön (Heikkilä, Laiti-Hedemäki & Pohjola 2013, 155). Ilmeisistä puutteista huolimatta hyvinvointivaltion universaalit palvelut ovat tuottaneet monessa suhteessa myös saamelaiselle väestölle elinehtojen kohenemista, ja hyvinvointivaltio on taannut saamelaisille ainakin periaatteellisella tasolla yhtäläi-

set mahdollisuudet, tulla osallisiksi tästä jako- ja palvelujärjestelmästä (Laatu 1997, 100). Toisaalta tällä on saattanut olla myös saamelaisen paikallisen huolenpitokulttuurin kannalta heikentäviä vaikutuksia. Laatu toteaa:

...etnisen kansalaisuuden tai pikemminkin paikallisyhteisöllisyyden ja omaan apuun perustuneet sosiaalisen turvallisuuden alkiot ovat väistyneet modernin sosiaalisen ja samalla valtiokansalaisuuden ylläpidon tieltä.

(Laatu 1997, 100–101)

Tiedonantajani kertoivat toisaalta, että saamelaisalueiden saamelaisilla on vielä vahvana jäljellä auttamisen perinne, jossa sukuyhteisöissä autetaan läheisiä eri tavoin kotitalouden ylläpidossa, ja vaikkapa kuljetuksissa. Erilaisella arkipäivän avulla on erityisen suuri merkitys pitkien etäisyyksien maakunnassa. Eräs tiedonantajani totesi:

Ei se kokonaan ole kadonnut (naapuriapu), siellä se elää piilossa, yhteiskunnallisten apujen rinnalla. Toisilla on tietysti eri tavalla vahvemmat verkostot kuin toisilla. Sit- ten onhan niitäkin varmaan, jotka ovat syrjäytyneet omasta tahdostaan tai olosuh- teista johtuen...

Tiedonantajiltani ei varsinaisesti tullut suoranaista universaalisen palvelujärjes- telmän kritiikkiä, mutta ajateltiin, että koska sosiaalipalvelut tulivat pohjoiseen myöhään, ei palvelujen kehitykseen ehkä vielä ole saatu riittävää paikallista näkökulmaa. Keskeisimpänä haasteena pidettiin tiedonantajienikin taholla saamen kielten huomioimista palveluissa.

Mielenkiintoinen ajatus mielestäni on tiedonantajiltani noussut kysymys siitä, minkälaisen mahdollisen rakenteellisen ristiriidan näille olemassa oleville sosiaalipalveluille aiheuttaa nuorisossa aktivoituvat saamelaispoliittiset kysy- mykset. Tässä tutkimuksessa ei näihin kysymyksiin vastata, mutta varmuudella ne tulevat vastattavaksi aivan lähitulevaisuudessa tehtävissä tutkimuksissa ja selvityksissä.

3.1.4 Alkuperäiskansojen sosiaalityö ja kolonialismin jäljet

Alkuperäiskansojen sosiaalityö on syntynyt vastauksena virallisen euro- amerikkalaisen sosiaalityön tehottomuuteen kehittää alkuperäiskansoille sopi- via interventioita. Se on syntynyt myös vastaukseksi ymmärtämättömyydelle siitä, että monet alkuperäiskansojen sosiaalisten ongelmien juuret ovat perua vuosisatoja jatkuneesta epäoikeudenmukaisesta kohtelusta, jota lukuisat valtiot ovat harjoittaneet. Tämä tarkoittaa sitä, että aivan keskeisimpiä tekijöitä alkupe- räiskansojen sosiaalityön ideologiassa on sorrettujen historian tunteminen ja ymmärtäminen (Gray, Yellow Bird & Coates 2010, 49–50). Tämän historian tun- netuksi tekeminen sosiaalityöntekijöille myös saamelaisten osalta on ollut tut- kimukseni keskeisiä tavoitteita.

Australialaiset alkuperäiskansojen sosiaalityön tutkijat Sue Green ja Eileen Baldry (2008, 6) kirjoittivat, että kansainvälisesti ja paikallisesti on pyritty hah- mottelemaan monenlaisia yhdistelmiä sosiaalityön kehittämiseksi Australian

alkuperäisväestölle. Tarkasteluun on otettu mukaan näkökulmia ja työtapoja modernista kriittisestä sosiaalityöstä, yhteisötyön kehityksestä ja alkuperäiskansojen ihmisoikeusliikkeen toiminnasta, joka nostaa esiin koettuja tilanteita Kanadasta, USA:sta, Uudesta Seelannista ja Australiasta. Kirjoittajien mielestä Raven Sinclair (2004, 54) on esittänyt toimivan määritelmän alkuperäiskansojen sosiaalityön epistemologialle, joka liittyy maahan ja luontoon sekä on yhteydessä ekologiseen selviytymiseen ja siihen, millä tavalla kaikki ovat yhteydessä toisiinsa. Sinclair kirjoittaa:

Alkuperäiskansojen sosiaalityö on käytäntö, jossa yhdistyvät kulttuurisesti merkityksellinen sosiaalityön koulutus, aboriginaalien epistemologiasta (tietämisen tavoista) johdetut teoreettiset ja käytännölliset tiedot, joka hyödyntää vapaasti länsimaista sosiaalityön teoriaa ja käytännön menetelmiä dekolonisoivassa kontekstissa.

(mt 2004, 56)

Sinclairin näkemykset liittyvät alkuperäiskansojen sosiaalityöntekijöiden kokemuksiin Kanadassa, jossa alkuperäiskansojen sosiaalityötä on kehitetty ja toteutettu kanadalaisten alkuperäiskansasosiaalityöntekijöiden toimesta. Hän toteaa, että kaikilla sosiaalityöntekijöillä tulee olla täysi tieto ja ymmärrys alkuperäiskansa kontekstista. Hilary Weaverin mukaan kokemukset Kanadasta ovat samankaltaisia myös amerikkalaisessa kontekstissa (Weaver 1997). Sosiaalityön historiaan Kanadan alkuperäiskansan keskuudessa liittyy kolonialistinen kehys, erityisesti sosiaalityön historian alkuvaiheissa. Sinclairin (2004) mukaan esimerkiksi vuosien 1950 ja 1977 välisenä aikana eräs British Columbian alueella asuva heimo menetti sataviisikymmentä lasta kolmestasadasta erilaisissa lastensuojelutoimenpiteissä. Samaan aikaan menetettiin Manitobassa yli sata lasta lastensuojelun kautta, joka siirsi nämä lapset pois kuulematta perheitä tai heimoja. Monet näistä lapsista eivät koskaan palanneet. Lastensuojelu tienasi näistä lapsista tuhansia dollareita, kun heidät annettiin adoptioon. Kun perheet yrittivät etsiä lapsiaan, heille valehdeltiin ja heitä johdettiin harhaan. Tästä johtuen sosiaalityöllä on erityisen huono maine monien alkuperäiskansan jäsenten mielessä (Sinclair 2004, 49). Samanlaista ilmiötä Australiassa kuvaa Linda Briskman (2007, 49). Sosiaalityöntekijät veivät sieltäkin alkuperäiskansan lapsia näiden perheiltä ja yhteisöistä assimilaatiopolitiikan yhtenä ratkaisumallina, jolla ratkaistiin kysymys nimeltä "half waste" -ongelma.

Alkuperäiskansojen historiassa kolonialismin jäljet ovat kaikkialla läsnä olevia, ja Raven Sinclairin (2004, 49) mukaan liittyneet myös sosiaalityön kehityksen alkuhistoriaan. Myös Linda Briskman (2007, 29) on todennut, että kolonialistisia käytäntöjä on sisällytetty sosiaalityön käytäntöihin, ja niistä on tullut näkymättömiä ja harvoin kyseenalaistettuja. Sekä Sinclairin (2004, 50) että Briskmannin (2007, 61–62) materiaalissa asuntolakoulut ovat eräs esimerkki siitä, mitä kautta sosiaalityö on ollut osallisena valtayhteiskunnan sortotoimenpiteissä alkuperäiskansoja kohtaan, kun alkuperäiskansojen lapsia on viety heidän vanhemmiltaan. Alkuperäiskansat ovat kokeneet, että auttamistyö, kuten sosiaalityö, rakentuu edelleen länsimaisille arvoille ja käytännöille, eikä se tämän vuoksi ole voinut kohdata toimivalla tavalla alkuperäiskansojen tarpeita

(Gray, Yellow Bird & Coates 2010, 49; Sinclair 2007, 51). Näiden arvomaailmojen erilaisuuden vuoksi perustettiin esimerkiksi First Nations University of Canada, (the "Saskatchewan Indian Federated College"), School of Indian Social Work vuonna 1974. Tällä on saatu aikaan merkittäviä tavoitteita. On voitu lisätä alkuperäiskansaopiskelijoiden tietoisuutta syrjinnästä, ja poistaa kolonialistisen historian vaikutusten väheksyntää ajankohtaisissa sosiaalisissa kysymyksissä. Tärkeänä on pidetty myös sitä, että alkuperäiskansojen tieto ja tiedon omistajuus on saatu näkyviin (Sinclair 2007, 52).

Sinclairin (2004, 54) mukaan alkuperäiskansojen sosiaalityö yhdistää alkuperäiskansojen epistemologian maahan ja luontoon, ihmisen ekologiseen selviytymiseen, ja siihen perusymmärrykseen ja tietoon elämästä, että ihminen on osa luontoa, ja kaikki ovat suhteessa toisiinsa. Yhteys maahan ja tiettyyn paikkaan edustaa alkuperäiskansoille, heidän elämänsä ontologista perustaa. Syntyvä intiimi suhde ympäristöön ja ymmärrys luonnon ekologisesta kestävydestä tekee heidät asiantuntijoiksi ympäristön kestävän käytön rajoista. Alkuperäiskansojen kyky selviytyä niukoissakin luonnon oloissa liittyy heidän kykynsä elää tasapainossa luonnon kanssa. Kolonialismin vaikutuksesta monet näistä tiedoista ja taidoista ovat kuitenkin heikentyneet, tai jopa kadonneet (Gray, Yellow Bird & Coates, 2008, 53).

Sue Green ja Eileen Baldry kirjoittivat (2008, 2) artikkelissaan "*Building Indigenous Australian Social Work*", että alkuperäiskansojen sosiaalityö, joka perustuu Australian alkuperäiskansojen osallisuuteen ja kokemukseen, ja jolla on juurensa ihmisoikeuksissa sekä sosiaalisessa oikeudenmukaisuudessa, on vasta lapsenkengissä Australiassa. Kansainvälisessä kontekstissa kriittinen sosiaalityön kehitys ja alkuperäiskansojen oikeustaistelu ovat kuitenkin alkaneet löytää konsepteja, joilla on vuoropuhelua alkuperäiskansojen kanssa Kanadassa, USA:ssa, Uudessa Seelannissa ja Australiassa. Kansainvälisestä yhteistyöstä on alkanut muodostua ainakin epävirallinen alkuperäiskansojen sosiaalityön perusta (mt 2008, 8).

Alkuperäiskansojen sosiaalityön lähestymistavan alkuperää onkin etsittävä kolonialistisen kaltoinkohtelun kokemuksista, joihin oppineet alkuperäiskansalaiset alkoivat reagoida etsimällä länsimaisesta hegemoniasta vapaata sosiaalityön kehittämisen mallia. Australiassa Lilla J. Watson kirjoitti artikkelissaan (1988) *An Aboriginal Perspective: Developing an indigenous social work*, että Australiassa on kehitettävä sosiaalityötä alkuperäiskansojen terminologian ja tiedon pohjalta. Hän osoitti tärkeäksi, että sekä alkuperäiskansaan kuuluvien että alkuperäiskansaan kuulumattomien sosiaalityöntekijöiden on ymmärrettävä käyttää alkuperäiskansojen tietoa ja opetusta lähestymistavassaan. Raven Sinclair (2004) kuvaa artikkelissaan *Aboriginal Social Work Education in Canada: Decolonizing Pedagogy for the Seventh Generation* samankaltaisia kokemuksia kuin Australiassa. Kanadassa alkuperäiskansaan kuuluvat kouluttajat alkoivat kyseenalaistaa valtavirran sosiaalityön opetuksen merkitystä alkuperäiskansan opiskelijoille, ja tämän vuoksi he perustivat School of Indian Social Workin 1974. Koulun sijoituspaikaksi tuli First Nations University of Canada ja seuraavana vuonna sosiaalityön koulutusohjelma perustettiin Maskwacis Cultural Col-

legeen Albertan Hobbemaan. Kanada, USA, Australia ja Uusi-Seelanti ovat olleet alkuperäiskansojen sosiaalityön kehittäjiä ja alullepanijoita. Ashley Coyetten (2007, 71) on tutkimuksessaan havainnut, että länsimaisen sosiaalityön kirjallisuudesta johdonmukaisesti puuttuvat viittaukset alkuperäiskansoihin, tai heidän parissaan tehtävään sosiaalityöhön.

Alkuperäiskansojen sosiaalityön kehittymisen myötä alkoivat myös aihetta käsittelevä kirjallisuus ja tieteelliset artikkelit lisääntyä vastauksena länsimaisen sosiaalityön vähäiseen kiinnostukseen alkuperäiskansojen asioista. Raven Sinclair (2004, 50) toteaa, että Kanadassa monet kolonialistiset toimet alkuperäiskansaa kohtaan ovat olleet tietoisia ja laskelmoivia, eivätkä sosiaalityö tai sosiaalityön koulutuskaan ole olleet vapaita kolonialismin vaikutuksista. Hän lainaa tunnetun brasilialaisen pedagogin Paulo Freiren (1990, 5) ajatusta "*the social worker, as much as the educator, is not a neutral agent, either in practice or in action*". Tämän taustalla oli se tosiasia, että sosiaalityö oli kiinteä osa valtion kolonialistisia toimia.

Linda Tuhiwai Smithin mielestä alkuperäiskansojen olisi tarpeen analysoida kriittisesti kolonialistista menneisyyttään, ja pyrkiä irti kolonialismin taakasta. Samaan tapaan myös muiden sosiaalityöntekijöiden tulisi dekolonisoida itsensä, koska he kantavat Australian kolonialistista historiaa itsessään (Smith 1999, 19–21). Myös Linda Briskman (Briskman 2003, 101) on kiinnittänyt huomiota tähän samaan seikkaan. Hänen mukaansa ei-alkuperäiskansaan kuuluvat sosiaalityöntekijät eivät ole tietoisia kolonialistisista vaikutuksista itsessään, koska heidän ideansa ja ajatuksensa ovat muovautuneet australialaisen kolonialismin kokemuksessa. Lilla Watson (1994, 96) on todennut, että Australian alkuperäiskansat ovat dekolonisaatioprosessissa, jossa he pyrkivät eroon kolonialismin kokemuksista. Tähän prosessiin liittyy menneisyyden tunnistaminen, ja kulttuurisen, yhteisöllisen ja henkisen itsenäisyyden vahvistaminen, ja irtaantuminen kolonialismista kolonialistisesta painostuksesta riippumatta.

Alkuperäiskansojen sosiaalityön ideologia perustuu myös dekolonisaation ideaan ja metodologiaan, joka paljastaa kolonisaation historian epäoikeudenmukaisuudet. Se tarkastelee kriittisesti sosiaalisia, poliittisia ja historiallisia syitä alkuperäiskansojen äänen hiljentämiselle (Coyette 2011, 6). Historian merkitys alkuperäiskansojen sosiaalityölle on siis monella tapaa tärkeä lähtökohta. Tutkimukseni luo edellytyksiä ymmärtää paremmin erityisesti kolttasaamelaisen alkuperäiskansan elämää muokanneita historiallisia tapahtumia, ja saame-laisten niistä tekemiä johtopäätöksiä. Luonnollisesti myös nykyisyyden ymmärtämistä pidetään tärkeänä, jotta sosiaalityö voisi oikealla tavalla tavoittaa avun tarvitsijat, ja yhdessä heidän kanssaan ratkaista erilaisia ongelmatilanteita. Huolimatta kolonialismin historiasta ja olemassa olevista monista esteistä, on sosiaalityöllä ja sosiaalityöntekijöillä Ashley Coyetten mukaan kuitenkin olemassa potentiaalia vahvistaa alkuperäiskansan jäsenten elämäntilanteita, ja saada aikaan positiivisia muutoksia esimerkiksi lastensuojelun käytäntöihin sisällyttämällä sosiaalityöhön alkuperäiskansojen tietämystä ja tapoja. Eräs Coyetten haastattelema sosiaalityön opettaja totesi, että hänen tärkeimpiä tehtäviään oli valmistaa opiskelijat ottamaan vastaan tietoa alkuperäiskansojen

kysymyksistä, mutta myös tarkastella avoimesti heidän omaa asennettaan ja suhdetta eurosentriseen maailmankatsomukseen (Coyette 2011, 53).

Coyette on haastanut sosiaalityön opiskelijoita oman mielen dekolonisointi oppimiseen, sekä rohkaissut heitä aloittamaan oman muutosprosessin, jossa he paikantaisivat ja haastaisivat oman maailmankuvansa, arvonsa ja uskomuksensa. Tavoitteena ei ole ollut kuitenkaan omaksua uutta essentiaalista näkemystä tai lähestymistapaa. On vain opittava ymmärtämään perustavaa laatua olevia eroja alkuperäiskansojen ja ei-alkuperäiskansojen tavassa hahmottaa itseään elämän eri ulottuvuuksilla, ja jotka ovat keskeisiä sosiaalipalvelujen oikeanlaisessa rakentamisessa. Briskman esittää viisi alkuperäiskansat ja ei-alkuperäiskansat erottavaa tekijää, jotka tulee huomioida alkuperäiskansojen kanssa työskennellessä:

- *Terveys kollektiivisena konseptina*, joka sisältää laajennetun perheen hyvinvoinnin, menetyksen, surun ja sosioekonomiset olosuhteet
- *Perhe*, joka voi saada erilaisen merkityksen aboriginaalien elämässä sisältäen laajennetun perheen tärkeyden heidän elämässään
- *Häpeä*, konsepti joka voi estää yksilöä käyttämästä valtavirran palveluita tai osallistumasta täysin laajempaan yhteiskuntaan
- *Suru ja menetys*, jotka ovat aina läsnä olevia tekijöitä aboriginaalien elämässä, sisältäen osattomuuden, kansanmurhan, lasten huostaanoton, vankilakuolemat, itsemurhat, huonon terveyden
- *Aboriginaalien tapojen ja tavoitteiden ymmärtämisen puute* johtaa soveltumattomiin, ei sensitiivisiin ja -kunnioitaviin käytäntöihin. Nämä puolestaan synnyttävät esteitä valtavirran palvelujen käyttämiselle.

(Briskman 2007, 92)

Erojen ymmärtäminen on keskeistä alkuperäiskansojen sosiaalityön idealle, jonka lähtökohdat ovat vastaus euroamerikkalaisen sosiaalityön lähestymistavan tehottomuudelle. Näin saavutetaan työn tavoitteiden näkökulmasta parempi ymmärrys olemassa oleviin ongelmiin työskennellessä alkuperäiskansojen kanssa. Ongelmat ovat usein suoria seurauksia vuosisatoja kestäneestä sorrosta, alkuperäiskansojen ja maan hyväksikäytöstä. Alkuperäiskansojen sosiaalityö on kehittynyt tarkoituksellisesti poliittiseksi toiminnaksi, jonka perustalta löytyvät ihmisoikeudet ja sosiaalisen oikeudenmukaisuuden vaatimukset (Gray, Yellow Bird & Coates, 2010, 49–50).

Alkuperäiskansojen tieto (epistemologia) tarjoaa Raven Sinclairin mukaan polun ymmärrykseen, joka seuraa luonnon lakia ja alkuperäiskansan arvoja, ideologiaa ja vastuuta. Alkuperäiskansojen epistemologiasta nouseva maailmankuva antaa tietoa alkuperäiskansaopetukselle, ja erityisesti alkuperäiskansojen sosiaalityön opetukselle, koska luonnonkansojen kulttuureissa henkisyys on erottamattomasti ja olennaisesti osa alkuperäiskansojen filosofiaa, ideologiaa ja päivittäistä elämää (Sinclair 2004, 54). Sinclair näkee alkuperäiskansojen maailmankatsomukselle kaksi keskeistä tekijää, "*All my relations*" ja "*sacred*". "All

my relation" muistuttaa siitä keitä alkuperäiskansat ovat, ja se muistuttaa myös suhteesta perheeseen ja sukulaisiin. Se muistuttaa myös suhteesta kaikkiin muihin ihmisiin, sekä elottomaan että elolliseen luontoon ympärillämme, jonka me voimme nähdä ja jota emme näe. "Sacred" puolestaan viittaa eräänlaiseen korkeimpaan "pyhään", joka läpäisee kaiken olevaisen alkuperäiskansojen maailmankuvassa (Sinclair 2004, 54, 55). Nämä tulisi huomioida myös alkuperäiskansojen sosiaalityön opetuksessa, joka on syntynyt tarpeesta auttaa sekä alkuperäiskansasta lähteviä, että ei-alkuperäiskansataustaisia sosiaalityöntekijöitä ja muita auttajia, jotka haluavat saada työhönsä alkuperäiskansojen keskuudessa tietoa ja kykyä kohdata alkuperäiskansoja (mt 2004, 58).

Alkuperäiskansojen sosiaalityö on siis nähtävä keskeisenä osana näiden kansojen dekolonisaatioprosessia. Alkuperäiskansojen sosiaalityö on alkuperäiskansojen yhteisöissä ja niiden asukkaiden parissa tapahtuvassa muutoksessa. Siihen ovat vaikuttaneet alkuperäiskansojen tiedon arvostuksen palauttaminen, äänen kuuleminen ja alkuperäiskansojen parantamiskäytäntöjen käyttöönotto (Sinclair 2004, 56).

Alkuperäiskansojen sosiaalityön mallintaminen nousee siis suoraan alkuperäiskansojen yhteisöstä, eikä se voi olla jotakin ulkopuolelta omaksuttua. Sen tulisi olla alkuperäiskansasosiaalityöntekijöiden omalle kansalle kehittämää paikallisia käytäntöjä, jotka ovat enemmän kuin vain kulttuurikompetenssiin perustuvia sosiaalityön käytäntöjä (Weaver 2014, 78). Suuri vastuu tästä kehityksestä on alkuperäiskansojen sosiaalityöntekijöillä, ja keskeinen kysymys tällöin on, haluammeko muuttaa sosiaalityön käytäntöjä ja luoda alkuperäiskansojen sosiaalityön malleja. Vaarana Hilary Weaverin mukaan on kuitenkin esimerkiksi USA:ssa se, että alkuperäiskansasosiaalityöntekijä kulkee koulutusjärjestelmän läpi, joka perustuu eurosentriselle tavalle ajatella, tehdä ja uskoa (mt 2014, 78, 79). Weaverin mielestä USA:n sosiaalityön kehitys on kaikesta huolimatta menemässä kohti sellaista kulttuurikompetenssimallia, joka olisi tarkoituksenmukainen alkuperäiskansakontekstissa. Yleisestä kehityksestä huolimatta hän luottaa alkuperäiskansayhteisöjen omaan perinteisten huolenpitotapojen vahvistumiseen:

Alkuperäiskansojen tietämys, oleminen ja tekeminen voivat pysyä elossa ja edelleen muovata sitä, kuinka ihmiset tulevat autetuiksi sosiaalityön tuella tai ilman sitä.

(Weaver 2014, 81).

Australiassa alkuperäiskansojen ohjaama alkuperäiskansojen sosiaalityön osallisuus ja kokemus on vielä alkutaipaleella, ja se liittyy läheisesti ihmisoikeuksiin sekä sosiaalisen oikeudenmukaisuuden periaatteisiin. Ne tekijät jotka ovat tärkeitä tästä näkökulmasta, sisältävät maan valloituksen ja kolonialismin vaikutusten tunnustamisen. On myös ymmärrettävä holhoavan sosiaalityön käytäntöjen vaikutus alkuperäiskansojen yhteisöissä sekä tunnustettava oikeus itsemääräämiseen (Green & Baldry 2008, 2). Vaikka Australian sosiaalityö on tunnustanut rasmin, holhoamisen ja epäoikeudenmukaisen politiikan sekä esittänyt anteeksipyyntöä, leimaa Australian sosiaalityötä edelleen eurooppalainen,

brittiläinen ja euroamerikkalainen sosiaalityön teoria. Tämän vuoksi Australiasa on tarve rakentaa erityinen sosiaalityön teoria ja käytäntö, joka perustuu Australian alkuperäiskansan ainutlaatuihin historiaan ja ajankohtaiseen kontekstiin (Green & Baldry 2008, 4–5).

Jo 1980-luvun lopulla esitettiin, että Australian sosiaalityötä tulisi kehittää niin, että se ottaisi huomioon alkuperäiskansojen käsitteistöt ja toiveet. Lilla J Watson haastoi kehittämään kieltä, joka liittyisi alkuperäiskansojen elämäntapaan ja arvomaailmaan, kuten maahan tiedon ja viisauden lähteenä, sosiaaliseen oikeudenmukaisuuteen ja kaikkien vastuuseen kaikista (Watson 1988, 181–182). Hän piti tärkeänä, että kaikki sosiaalityöntekijät, jotka työskentelivät alkuperäiskansojen parissa, näkisivät tärkeäksi ymmärtää ja käyttää alkuperäiskansojen omaa tietoa ja ymmärrystä työssään.

Alkuperäiskansoilla on ollut omat tapansa auttaa jo kauan ennen sosiaalityön kehittymistä. Heillä on ollut monenlaisia parantajia, jotka tunsivat erilaisia lääkkeitä ja seremonioita, joilla he saattoivat turvata alkuperäiskansojen hyvinvointia. Näiden tarkoituksena oli monin tavoin pitää yllä tasapainoa yksilön ja yhteisön elämässä. Tärkeä osa tätä hyvinvoinnin turvaamista on ollut myös yhteisön yhteinen vastuu hyvinvoinnista. Sosiaalisen symmetrian järjestelmä sisälsi monenlaisia sääntöjä ja toimintatapoja, jotka ohjasivat toimintaa yhteisön hyvinvoinnin ja turvallisuuden ylläpitämisessä. On erityisesti merkillepantavaa, että juuri yhteisön merkitys on keskeinen elementti alkuperäiskansojen yhteisössä, yhteinen vastuu yhteisöstä, sen jäsenistä sekä kaikesta luodusta (Weaver 2014, 74, 75, 76).

Tämän lyhyen katsauksen tavoitteena alkuperäiskansojen sosiaalityöhön on auttaa lukijaa ymmärtämään, että alkuperäiskansojen sosiaalityötä tehdään eri tavoin eri puolilla maailmaa ja paikallisesti orientoituneena. Samalla on hyvä ymmärtää, että alkuperäiskansojen sosiaalityössä on myös rakenteita, jotka ovat yhteisiä kaikille alkuperäiskansoille, esimerkiksi kokemukset kolonisaatiosta, ja toisaalta pyrkimykset dekolonisaation kautta vapauttaa alkuperäiskansa näistä vaikeista kokemuksista. Tärkeää on myös huomata, että alkuperäiskansat näkevät sosiaalityön mahdollisuutena tukea ihmisiä heidän dekolonisaatioprosessissaan. Mikäli on mahdollista rakentaa saamelaiserityistä sosiaalityötä suomalaisen sosiaalityön osaksi, voi alkuperäiskansojen vaatimus historian tuntemisesta olla keskeinen tekijä tuossa rakentumisessa.

3.2 Etnisyyden ulottuvuudet tässä tutkimuksessa

3.2.1 Etnisyyden määrittelyä

Koska etnisyys on tutkimukseni yhtenä teemana, jäsenän tässä luvussa etnisyyden yleisiä kategorioita, joiden avulla tarkastelen kolttasaamelaisen etnisyyden ja suomalaisen sosiaalihuollon kohtaamista. Tarkasteltavassa kohtaamisessa kolttasaamelaisen etnisyyden sopeutumisstrategiat muodostavat Alexandra

Ålundin kuvaaman yhteispelin "takaapäin" ja "edestäpäin" vaikuttavien voimien kanssa. "Takaapäin" vaikuttavat voimat liittyvät elämäntapaan kolttasamaista perinteisillä kotiseuduilla Petsamossa. "Edestäpäin" vaikuttavat voimat puolestaan liittyvät erityisesti heidän uudelleen asuttamisensa mekanismeihin toisen maailmansodan jälkeen, ja sopeutumiseen suomalaiseen yhteiskuntaan (Ålund 1985, 13). Ålundin mukaan vähemmistön asema valtaväestöön nähden on alisteinen sekä subjektiivisesti että objektiivisesti ja tämä johtaa erilaisiin puolustusmekanismeihin ja suojamuureihin. Syntyvissä kohtaamisissa etnisyyteen liittyy sosiaalisia sekä kulttuurisia suhteita valtaväestön ja vähemmistöä edustavien ryhmien välillä. Näillä suhteilla on Ålundin mielestä keskeinen merkitys sille, minkälaisiksi valtasuhteet "meidän" ja "heidän" välillään muodostuvat (mt 1985, 29).

Giddens (2003, 554) kirjoittaa, että etnisyyttä voidaan määritellä joksikin sellaiseksi, joka perustuu kulttuurisiin arvoihin sekä normeihin, ja joka kulttuurin tavoin erottaa ryhmät toisistaan. Erityisesti hän painottaa etnisyyden sosiaalista luonnetta, ja että etnisyyttä tavallisimmin luonnehditaan sellaisten tekijöiden kuin kielen, historian, vaatetuksen ja uskonnon eroilla. Etnisyyden määrittely ei kuitenkaan yleiselläkään tasolla muodostu yksiselitteiseksi, koska sen katsotaan rakentuvan sosiaalisessa vuorovaikutuksessa, ja on näin ollen jatkuvasti alttiina muutoksille. Giddensin mukaan etnisyyttä on siis sosiaalisesti luotu rakennelma, joka on ajassa muuttuva, ja joka antaa ryhmän jäsenille yhteenkuuluvuuden tunnetta, sekä vahvistaa ryhmän että yksilön identiteettiä (Giddens 2003, 229; Eriksen 1993, 10). Jos etninen ryhmä määritellään erilliseksi toisista ryhmistä, tarkoittaa tämä sitä, että etnisyyttä on aina suhde johonkin toiseen, ei ominaisuus sellaisenaan (Eriksen 1993, 21–22). Käsitettä käytetään varsin runsaasti, mutta sitä ei kuitenkaan aina määritellä samalla tavalla. Yleisimmin etnisyydellä kuvataan erilaisuutta ihmisten ja ryhmien välillä. Etnisyyden monikäyttöisyyttä on rakennettu erilaisista osista kuten rotu, kulttuuri, kieli, uskonto, kansa, ryhmäkuuluvuus ja identiteetti. Käsitteen sisälle on siis järjestetty varsin laaja joukko termejä, jotka palvelevat erilaisia tavoitteita luokitella ja järjestää kansanryhmiä (Giddens 2003, 554; Lill 2007, 146). Etnisyyttä on siis pidettävä monipuolisena ja vaikeasti määriteltävänä käsitteenä, koska sen sisältö on varsin muuttuva ja monenlainen.

Soydan (1999) on määritellyt etnisyyden sisällöksi eräänlaisen kollektiivisen identiteetin, jota pidetään yhteisenä tietyille ryhmälle. Tulkintaan liittyy erityisen vahvasti juuri edellä mainittu sosiaalinen ulottuvuus, ymmärrys yhteenkuuluvuudesta. Charles Westin puolestaan näkee etnisyyden sisältävän sellaisia erityisiä kvaliteetteja, joiden mukaan jokin kansa kollektiivisesti määrittelee itseään (Westin 2008, 23). Sosiaaliantropologi Thomas Hylland Eriksenin mielestä etnisyyttä voi esiintyä vain, jos ryhmällä on riittävä minimi yhteyttä toistensa kanssa ja että ryhmällä tulee olla käsitys siitä, että muut ovat kulttuurisesti erilaisia (Eriksen 1993, 21). Ilman kosketusta toisiin ryhmiin, ei ole mielekästä puhua etnisyydestä. Eriksenin mukaan etnisyyttä esiintyy esimerkiksi rajanveidoissa eri ryhmien välillä, asetelmassa "me" ja "he". Etnisyyttä ei pidä nähdä ryhmän ominaisuutena, vaan ryhmien välisen suhteen yhtenä ominaisuutena,

jossa korostuu subjektiivisen käsityksen merkitys, ja että kontaktien lisääntyessä ryhmät voivat jopa muuttua samanlaisemmiksi (Eriksen 1993, 330). Etnisyys on siis jotakin millä me erotamme erilaisia ryhmiä toisistaan, jotta voisimme selittää ja ymmärtää erilaisissa olosuhteissa miksi ihmiset tekevät niin kuin tekevät (Sunesson 2003, 331). On kuitenkin syytä muistuttaa, että varsinkin lähellä asuvien ryhmien välillä tapahtuu aina kulttuurista ja sosiaalista vaihtoa, joten täysin "puhtaita" etnisiä ryhmiä ei liene olemassakaan. Etnisiä ryhmiä kuvatesamme kuvaukset ovat siis jonkinlaisia yhteisesti hyväksytyjä likiarvoja.

Modernissa yhteiskunnassa sekä saamelaiset että valtaväestöön kuuluvat elävät maailman tapahtumien keskellä, jossa kaikki meitä ympäröivät lupaukset ja uudistukset saattavat muuttua kulttuurimme ja elämänmuotomme uhaksi, muuttaa kaiken sen mitä olemme, mitä tunnemme ja mitä esimerkiksi etnisesti omistamme (Berman 1992, 13). Elämästä on tullut alttiimpaa etniselle eksymiselle ja jossa etninen identiteetti voimakkaammin kuin koskaan ennen on muuttumassa liikkuvaksi, muuttuvaksi, henkilökohtaisemmaksi ja jopa innovatiiviseksi (Kelner 1992, 141). Taloushistorioitsija Paulina de los Reyes on etnisyyttä määriteltäessä kiinnittänyt huomiota riskiin, joka voi syntyä, kun luodaan etnisiä rajoja ja kun ihmiset pelkistetään etnisiin taustoihinsa, jolloin sellaiset muut tekijät kuten luokka, sukupuoli, seksuaalisuus tai ikä tehdään näkymättömiksi (de los Reyes 2007, 49). Esimerkiksi Gordon (1964, 52) pitää sosiaaliluokkien eroa merkittävämpänä kulttuuriselle käyttäytymiselle, kuin eroja etnisten luokkien välillä. Hän tarkoittaa, että samaan sosiaaliryhmään kuuluvat henkilöt ovat taipuvaisia käyttäytymään samalla tavalla ja omaavat samanlaisia arvoja huolimatta siitä, että heillä on erilainen etninen tausta. Gordonin esimerkissä huomio keskittyy ennen kaikkea rakenteelliseen samanlaisuuteen yhdistävänä tekijänä. Parentin (1970) mukaan joissakin yhteyksissä on ehkä parempi puhua kulttuurisesta samanlaisuudesta yhdistävänä voimana sosiaaliryhmille, jotka ovat erilaisissa rakenteellisissa tilanteissa. Ålund näkee sen tähden etnisyyden prosessipainotteisena ilmaisuna etnisten, taloudellisten ja poliittisten ryhmien välillä tilanteessa, jossa ryhmät ja yhteiskunta kulloinkin ovat (Ålund 1985, 35).

Saamelainen etnologi Christina Åhrén (2008, 34) käyttää väitöskirjassaan etnologista käsitettä "identitetskonstruktion" ymmärryksenä itsestä ja identiteetistä jonkinlaisena suhteena erilaisiin normeihin ja arvoihin. Ne liittyvät summana erilaisiin identiteettikategorioihin, jotka vaikuttavat toisiinsa eri tavoin kohtaamisessa ympäristön kanssa siinä kontekstissa, jossa elämme. Etnisyyden määritelmät, jotka perustuvat merkittävästi alkuperään tai kulttuuriin, ovat Åhrénin mukaan myös ongelmallisia, koska määrittely voidaan ymmärtää syntymässä saatuna ja muuttumattomana (Åhrén 2008, 18; Eriksen 1993). Tällaisia etnisiä järjestelmiä voidaan pitää varsin suljettuina systeemeinä, jotka voidaan erottaa toisista etnisistä järjestelmistä. Etnisyys tällaisesta perspektiivistä voidaan määritellä jollekin muulle ryhmälle vastakkaisena sosiaalisena identiteettinä. Etnisyys rakentuu näissä sosiaalisten ryhmien välisissä kontakteissa, joissa ryhmä tulkitsee itsensä erilaisena kuin muut ryhmät (Åhrén 2008, 19).

Marianne Stårkebye Leirvik (2003, 21) näkee etnisyyden ja sosiaalisen pääoman välillä vuorovaikutuksellisen suhteen. Etnistä ryhmää ja etnisyyttä

voidaan hänen mielestään pitää yhden tyypin sosiaalisena pääomana, joka eroaa tavanomaisesta sosiaalisesta pääomasta. Etnisen pääoman käsitteellä on haluttu kiinnittää huomiota erityisesti normeihin, arvoihin ja sosiaaliseen kontrolliin perheissä ja etnisissä verkostoissa. Moodin (2004, 95) mielestä etniselle pääomalle tärkeitä tekijöitä ovat perhe ja toiset perheet etnisessä verkostossa. Edellytyksenä hänen mielestään on myös, että vanhemmilla on riittävästi auktoriteettia ja valtaa lapsiin nähden, ja että etninen verkosto tukee perhettä. Se, missä olemme syntyneet, kuinka pukeudumme, uskonto, jota tunnustamme luovat erilaisia teitä etnisyyteemme. Syntyvä etninen identiteetti tarkoittaa tapaa, jolla ihmiset määrittelevät ja paikantavat itsensä (Lill 2007, 149). Tällaista identiteetin luomista voidaan tarkastella ja selittää Meadin (1976) mukaan symbolisella interaktionismilla. Ajatus symbolisen interaktionismin takana on, että ihminen ei vain reagoi tiettyihin ärsykkeisiin, vaan myös tulkitsee symboleja, joita käytetään vuorovaikutuksessa toisten ihmisten kanssa. Tällöin kielellä on erittäin keskeinen rooli ja merkitys. Symbolisen interaktionismin mukaan yksilöt voivat kohdatessaan tehdä yhteisiä tulkintoja yhteisistä symboleista, ja helpottaa vuoropuhelua sekä yhteistyötä keskenään (Giddens 2003, 568).

Etnisyys- käsitettä on viimeaikoina myös arvosteltu, erityisesti postkolonialistien taholta. Heidän kritiikkinsä kohdistuu käsitteen eurosentrisyyteen, jossa kuvastuvat kolonialistiset käsitykset, ja jossa erilaiset etnisyydet tehdään tunnetuiksi "*alkuperäisinä*", ei-moderneina identiteettien kuvauksina "*niistä muista*", ja joka tarkoittaa etnisiä identiteettejä erotukseksi länsimaisista ihmisistä (Lill 2007, 149). Toisaalta esimerkiksi Roger Brubaker (2013, 32–33, 259–260, 263) on esittänyt näkemyksiä, joiden mukaan ei ole tarpeen rajata etnisyyttä itsestään selviin sosiaalisiin ryhmiin, ja pitää näitä sosiaalisen elämän perustavina rakennusosina tai yhteiskunta-analyysin perusyksikköinä. Etnisyys ei hänen mukaansa ole tietty asia, ominaispiirre tai erillinen elinpiiri, vaan meidän tapamme ymmärtää ja tulkita kokemusta, puhua, toimia sekä tapa muotoilla intressejä ja identiteettejä.

Edellä on kuvattu erilaisia etnisyyden määrittelyjä, ja niiden yhteisenä nimittäjänä voitaneen pitää sitä, että etnisyyys on varsin vaikeasti vangittavissa yksiselitteisiksi kategorioiksi. Tutkimuksessani en käsittele kolttasaamelaiden etnisyyttä jonkinlaisena suljettuna systeeminä, vaan näen saamelaisuuden vuorovaikutussuhteessa toisten kulttuurien kanssa. Vaikka saamelaiden etnisyyteen on vaikuttanut voimakkaasti valtaväestön läsnäolo, en ymmärrä tätä suhdetta niin, että saamelainen etnisyyys olisi aina alisteisessa suhteessa valtakulttuuriin. Saamelaisia ei siis pidä myöskään sosiaalipalveluissa nähdä vain vastaanottavan kulttuurin edustajina.

3.2.2 Etnisyys ja sosiaalityö

Sosiaalityön ja etnisyyden suhteen tutkimus on Suomessakin saanut vauhtia, kun maahamme on yhä lisääntyvässä määrin saapunut maahanmuuttajia. Esimerkiksi Merja Anis on tehnyt arvokasta työtä etnisyyden ja sosiaalityön suhteen kirkastamiseksi. Väitöskirjassaan "*Sosiaalityö ja maahanmuuttajat: lastensuojelun ammatillisten ja asiakkaiden vuorovaikutus ja tulkinnat*" (2008) hän nostaa

esiin sosiaalityön ammattilaisten tarpeen ymmärtää paremmin monikulttuurisuutta, ja ratkaista etnisten vähemmistöjen elämän tilanteiden haasteita. Sosiaalityössä etnisyyttä saattaa nousta merkittäväksi osaksi sosiaalityöntekijän ja asiakkaan välisen suhteen rakentumisesta. Tällaisten suhteiden korostuminen on kasvanut etnisten ryhmien lisääntymisen myötä Suomessa. Tästä johtuen etnisen ja sosiaalisen monimuotoistumisen lisääntyminen on myös suomalaisen modernin yhteiskunnan keskeisiä haasteita (Pekkanen 2014, iv). Outi Lepola (2000) on tutkinut monikulttuurisuutta ja kansalaisuutta 1900-luvun maahanmuuttopoliittisessa keskustelussa. Hänen mukaansa tavoiteltava tilanne monikulttuurisessa yhteiskunnassa olisi sellainen, jossa eri etniset ryhmät voisivat säilyttää omat kielelliset ja kulttuuriset perinteensä, ja kuitenkin myönteisellä tavalla integroitua yhteiskuntaan. Omassa tutkimuksessani erityisen näkökulman tähän kulttuurien kohtaamisen asetelmaan avaa se, että tutkimuksessani etnistä vähemmistöä edustavat saamelaiset eivät ole maahanmuuttajia, vaan Suomen kansalaisia. Lisäksi he ovat osa laajempaa saamelaista alkuperäiskansaa.

Millä tavalla tahansa etnisyyttä tai kulttuuria määritelläänkään, on selvää, että myös sosiaalityössä näiden merkitys korostuu, kun yhä useammin työskennellään etnisten vähemmistöjen kanssa. Etnisesti sensitiiviset tai kulttuuriin ymmärrykseen perustuvat mallit pyrkivät vastaamaan näihin haasteisiin, ja niillä pyritään tavoittamaan asiakkaan kulttuurinen todellisuus yhteiskunnassa, joissa monikulttuurisuus ilmenee monimuotoisuutena (Gutiérrez 1999; Dominelli 2008, 76). Tavoitteena etnisesti sensitiivisillä malleilla on kohdata etnisten vähemmistöjen tarpeet ammattimaisesti, olemalla etnisesti "hyväkuuloinen" eri ryhmien kulttuurisille edellytyksille (Devore & Schlesinger 1999, 56, 92–93; Soydan 1999, 161–163). Tällaisissa yhteiskunnissa sosiaalipolitiikan tavoitteena onkin rakentaa kaikkia palvelevat edellytykset tasapuolisille mahdollisuuksille, oikeuksille ja velvollisuuksille. Kulttuurisensitiivisen sosiaalityön mallien tavoitteena on tuottaa eroja huomioivaa dialogista ja voimavaraistavaa sosiaalityötä (Anis 2008).

Kysymykset kulttuurikompetenssista ja etnisesti sensitiivisestä sosiaalityöstä herättävät myös kysymyksiä sosiaalisten ongelmien kulttuurisidonnaisuudesta, sosiaalisten ongelmien liittämisestä erityisesti johonkin tiettyyn kulttuuriin. Kulttuuriset ongelmat tulkitaan sellaisiksi sosiaalisiksi ongelmiksi, jotka tulisi ennen kaikkea ratkaista niiden ehtojen pohjalta, joissa etniset vähemmistöt elävät. Kirjassaan "*Social Work and Migration*" Kathleen Valtonen (2008) korostaa joustavaa suhdetta vähemmistöjen kulttuuriin, ja kuvaa etnisesti sensitiivisen sosiaalityön sisältävän ymmärryksen myös sosiaalityöntekijän oman kulttuurin rajoituksista. Valtonen pitää myös tärkeänä, että sosiaalityö on avoin kulttuurisille eroille, kunnioittaa erilaisia tapoja ja uskontoja edustavia ryhmiä sekä on avoin myös muista etnokulttuureista tulevia kollegoja kohtaan (Valtonen 2008, 32).

Sosiaalityön ongelmien ratkaisuihin joudumme Suomessakin yhä useammin sellaisen todellisuuden eteen, jossa etnisyydellä on keskeinen rooli niin erilaisten ongelmien syntyemisessä, kuin sellaisten perspektiivien löytymisessä,

joilla näitä ongelmia voidaan ratkaista. Tämän vuoksi tarvitaan hyviä sosiaalityön käytäntöjä ja työtapoja, jotka läpäisevät erilaiset kulttuuriset arvot ja normit, ja jotka huomioivat erilaiset etniset vähemmistöt (Kim 2010, 19). Mikäli tässä epäonnistutaan, on vaarana, että vastakkain asettelu vahvistuu, ja sosiaalisille ongelmille etsitään kulttuurisia selityksiä. Myös Greta Sanberg painottaa ajatusta, että tällainen ajattelu sosiaalityössä helposti alkaa selittää vähemmistön ongelmia etniseen ryhmään kuulumisella ja kulttuurisella taustalla, joka puolestaan hänen mukaansa individualisoi ongelmia, joita kuitenkin tulisi ymmärtää rakenteellisten seurausmekanismien, kuten eristäytymisen seurauksina (Sandberg 2005, 75).

Sosiaalityössä kulttuurien moninaisuus ei ole vain erilaisuuden kohtaamista, vaan myös yhteiskunnan erilaisten poliittisten linjausten tulkintaa, jossa monikulttuurisuus rakentuu myös paikallisesti ja historiallisesti sosiaalityön tarkasteltavaksi (Saukkonen 2007,39). Tulkinnoissa ja tarkasteluissa sosiaalityö pyrkii ottamaan huomioon omat ammatilliset lähtökohdansa, jotka muodostuvat sille annettujen tehtävien ja arvojen kautta (Pekkanen 2014, 20). Sosiaalityö ei kuitenkaan voi perustua pelkästään arvoille, vaan myös kaikelle sille tiedolle, jota sosiaalityön tutkimuksessa ja käytännön työssä jatkuvasti kartutetaan (mt 2014, 24). Kaikki nämä tekijät yhdessä muodostavat sosiaalityölle toiminnalliset lähtökohdat, joita Suomessa ohjataan myös lainsäädännöllä, ja jonka perustana on perustuslain 22 §:n mukaisesti ihmisarvo- ja perusoikeuksien kunnioittaminen. Periaatteita on kuitenkin alettu arvostella nyt, kun monikulttuuristumisen myötä asiakkaiden lähtökohdat, ongelmat ja elämäntilanteet ovat osoittautuneet yhä erilaisemmiksi ja jopa sosiaalityöntekijöille vieraiksi (Pekkanen 2014, 21–22). Uusissa tilanteissa sosiaalityön vuorovaikutussuhteissa korostuu asiakkaan elämään vaikuttavien kulttuuristen ja sosiaalisten tekijöiden ymmärtäminen sekä erityisesti kulttuurin osaaminen (mt 2014, 22). Sosiaalityön tavoitteiden saavuttaminen edellyttääkin lähtökohtaisesti refleksiivisyyttä ja avoimuutta erilaisten etnisten todellisuuksien edessä (Juhila 2006, 140). Etnisesti erilaisten ihmisten elämän tilanteissa sosiaalityön ammattilaisten lähtökohta ja missio on joka tapauksessa ollut eri tavoin heikompien puolelle asettuminen (Powell 2001, 13–14).

Kulttuurisen kompetenssin yhteydessä nousee esille kysymyksiä sosiaalityöntekijän ja asiakkaan erilaisten taustojen rooleista sosiaalityössä. Onko mahdollista, että syntyy kulttuurisia kuiluja ja epäsymmetrisyyttä asiakkaan ja sosiaalityöntekijän välille, joka voi haitata objektiivisen työn suorittamista. Sosiaalityöntekijän ja asiakkaan roolien välillä on lähtökohtaisesti olemassa jonkinlainen valta-asetelma, sosiaalinen luokkaero. Hanna Wikström (2009, 43) on pohjennut etnisyyden ja yhteiskunnallisen luokan yhteisvaikutusta ja nähnyt sen jopa niin voimakkaana, että voitaisiin puhua "*etnisestä luokkaantumuksesta*". Jos tällaisia etnisiä valtasuhteita kasvaa asiakkaan ja sosiaalityöntekijän välille, saattaa se aiheuttaa vaikeasti purettavia ja työtä haittaavia asetelmia hyvää tarkoittavien tavoitteiden esteeksi (Kim 2010, 29). Toisaalta sosiaalityöntekijä ei ole täysin vapaa tehtävänsä sisältämistä institutionaalisista sidoksista. Sosiaalityötä ohjaavat monet lainsäädännöllä sekä yhteiskunnallisilla ohjeistuksilla rajatut ja

ohjatut työskentelytavat. Tästä näkökulmasta sosiaalityöntekijän tulisi ainakin joltakin osalta olla myös yhteiskunnallinen keskustelija ja muutostyöntekijä, joka tuo sosiaalitoimistoihin myös näkemyksiä ja kokemuksia etnisistä monimuotoisuuksista (Kim 2010, 30). Monikulttuurisissa ympäristöissä tehtävän sosiaalityön yhteydessä tulisikin puhua *monikulttuurisesta, maahanmuuttaja-, sekä monietnisestä sosiaalityöstä*. Syntyy ainakin ajatus siitä, että voisiko tähän listaan liittää myös saamelaiserityisen sosiaalityön. Jotenkin se tuntuisi luontevalta, koska kuten esimerkiksi Anis toteaa, näissä käsitteissä painottuvat kulttuurien moninaisuuksien lisäksi myös kulttuurien välisen kommunikaation ja ymmärryksen teemat (Anis 2008a, 27).

Sosiaalityölle tekisi hyvää olla itsereflektiivinen ja tietoinen omista ennakkoluuloistaan ja tulkintojensa kulttuurisidonnaisuudesta (Turtiainen 2004, 14). Hilary Weaverin mukaan sosiaalityöntekijän on opittava hyväksymään toiset kulttuurit ja ajattelutavat, sekä olemaan tuomitsematta muita. Tämän lisäksi kulttuurisen tiedon painottajat ovat edellyttäneet toisten kulttuurien osaamisen ymmärrystä, tietoa niiden historiasta, kulttuurien sisäisestä monenlaisuudesta, sekä kulttuureihin liittyvistä tavoista (Weaver 1999, 220–222). Tärkeänä osana monikulttuurisessa osaamisessa on myös ymmärrys asiakassuhteessa olevasta valtasuhteesta. Tämä liittyy sosiaalityössä muutoinkin tarvittaviin yleisiin taitoihin, kuten vuorovaikutukseen, ongelmanratkaisukykyyn, taitoon kuunnella, sekä asettumista kärsivällisen oppijan rooliin (Metteri, Forsman, Heinonen & Laakso 2016, 29).

Tiedonantajani totesivat keskusteluissa, että esimerkiksi saamelaisen asiakkaan kanssa työskenneltäessä tulisi huomioida hienotunteisuus, koska saamelaiselle tuottaa vaikeuksia mennä hakemaan sosiaaliturvaa sen yksityisyyttä kontrolloivan järjestelmän vuoksi. Tähänkin liittyen on tärkeää ajatella, että sosiaalityön arvojen ja etiikan vakavasti ottaminen, ja yhteiskunnallinen työskentely, johtavat lopulta kulttuurienväliseen oppimiseen, kunhan annetaan asiakkaalle tilaa tuoda omat näkemyksensä ja ajatuksensa asioista esille (Metteri, Forsman, Heinonen & Laakso 2016, 30). Sosiaalityön eettisesti suuntautunutta yhteiskunnallista työtä pohdittaessa on hyvä kyseenalaistaa, voidaanko nykyisillä vakiintuneilla tehtävillä vastata kaikkiin sosiaalityön eettisiin päämääriin (Mt 2016, 31). Esimerkiksi Sook-Hee Kim toteaa, että perinteinen sosiaalityö lähtee metodeista, jotka on tarkoitettu valtaväestön tarpeisiin, ja sen vuoksi sillä on vaikeuksia kohdata vähemmistön tarpeita (Kim 2010, 20).

Pystyäkseen kommunikoimaan etnisten vähemmistökuulttuurien kanssa merkitsee tällainen kulttuurien välinen kompetenssi Liisa Salo-Leen (2005) mukaan taitoa kommunikoida toisesta kulttuurista tulevan kanssa. Näin olisi mahdollista saavuttaa niiden kunnioitus, sopeuttaa oma ammatillinen osaaminen tilanteen vaatimuksiin ja rajoituksiin, ja kyetä luontevasti paneutumaan etnisten vähemmistöjen sosiaalisiin kysymyksiin. Useiden tutkijoiden mukaan tällaista osaamisen tavoitetta ei saavuteta pelkästään sensitiivisellä lähestymistavalla, koska se saattaa johtaa siihen, ettei ymmärretä, millaisia vaikutuksia asiakkaan taustalla saattaa olla asiakassuhteen muodostumiselle. On myös mielipiteitä, joiden mukaan mitään erityistä osaamista toisen kulttuurin kohtaami-

seen ei tarvita, vaan sosiaalityön tulisi perustaa työskentelynsä samaan reflektiivisyyteen ja eettiseen perustaan kuin muidenkin asiakkaiden kanssa (Metteri, Forsman, Heinonen & Laakso 2016, 28). Mutta kuten Kemali (2002) tutkimuksiinsa viitaten on todennut, että valtaväestön tarpeisiin tarkoitettu sosiaalityö ei kohtaa, tai sillä on ainakin vaikeuksia kohdata, vähemmistöihin kuuluvia asiakkaita. Esimerkiksi Soydan (1999) ja Anis (2008) korostavat toimintaa etnisesti sensitiivisen sosiaalityön kehittämiseksi, jonka tavoitteena tulisi olla etnisiä eroja huomioivat, dialogisuuteen perustuvat ja voimaannuttavat sosiaalityön käytännöt. Sosiaalityön poikkikulttuurisessa kohtaamisessa tulee tehdä selväksi kohtaavien kulttuurien arvot ja ymmärrys hyvinvoinnin sisällöistä asiakasta avoimesti kuulemalla (Kim 2010, 29). Hyvä poikkikulttuurinen kohtaaminen on mahdollista rakentaa, jos sosiaalityöntekijä on myönteisellä tavalla utelias, osoittaa kunnioitusta, kohtelee ihmisiä kuin yksilöitä heidän elämäntilanteessaan, ja uskaltaa ylittää rajoja ja kohdata ihmisiä heidän todellisuudessaan (Danielsson, Högberg, Lundberg & Salguero 2005, 25). Omatakseen kulttuurista kompetenssia sosiaalityöntekijän on osattava kiinnittää huomiota kulttuurin merkitykseen asiakkaille, joita hän kohtaa ja tiedostettava, että se voi ilmetä monin eri tavoin sekä ongelmassa että niiden ratkaisuisissa (Kim 2010, 13).

Oikeudenmukaisuuden turvaamiseksi olisi sosiaalitoimistoihin rakennettava "etninen komponentti", joka ohjaa työntekijöiden tapaa ajatella ja toimia kussakin yhteiskunnassa etnisesti oikeudenmukaisesti ilman syrjintää (Kim 2010, 30). Etnisten vähemmistöjen parissa tehtävä sosiaalityö toteutuu erityisessä sosiaalisessa yhteydessä ja edellyttää siksi sosiaalityön yleisten toimintaperiaatteiden lisäksi jotakin erityistä, joka liittyy asiakkaan etniseen taustaan. Jotta sosiaalityön arvopohja turvaisi myös erilaisten etnisten ryhmien oikeuksia, on tärkeää että sosiaalityön ammattietäikä ohjaa palvelutyön ratkaisuja oikeudenmukaisesti ja ihmisarvoa kunnioittavasti. Tämän lisäksi on hyvä ymmärtää, että vaikka arvot ovat sosiaalityölle keskeisiä työtä ohjaavia mekanismeja, ovat ne myös kuhunkin kulttuuriin sidottuja käsityksiä siitä mikä on oikeata, hyvää ja arvokasta (Lustig & Koester 2008, 88).

Rauna Kuokkasen (2008) mukaan sosiaalipalveluiden pohjoismainen tasa-arvoajatteluun perustuva arvopohja ei ymmärrä saamelaiselle asiakkaalle tärkeää yhteisöllisyyttä. Kuokkasen tulkinnan mukaan pääasiassa yksilötasoon huomion kiinnittävä palvelujärjestelmä heikentää saamelaisten kollektiivisten oikeuksien merkityksiä ja toteutumista. Saamelaisten kanssa työskentelevillä sosiaalityöntekijöillä tulisikin olla riittävästi tietoa saamelaisen yhteisön etnisistä erityispiirteistä. Suomalaisessa yhteiskunnassa tietäminen on usein auktoriteettipainotteista, mikä näkyy virkamieskeskeisyytenä. Saamelaisten keskuudessa tieto on yhteistä ja neuvottelun tulos, ja heidän kanssaan tehtävässä sosiaalityössä on merkittävää, millä tavalla sosiaalityöntekijä määrittää suhteensa yhteisöön. Saamelaisalueella asutaan pienissä yhteisöissä, ja näissä saamelaisella asiakkaalla saattaa olla vaikeuksia hahmottaa sosiaalityöntekijää vaitiolo-velvollisena työntekijänä. (Ruotsala 2012).

3.2.3 Kolttasaamelaisen kansan etnisyys

On laajalle levinnyt ajatus siitä, että ihmiset paikantuvat etnisesti tiettyihin paikkoihin, kuten saamelaiset Saamenmaahan (Potinkara 2015, 135). Asuessaan perinteisillä asuinalueillaan Petsamossa kolttasaamelaisilla ei ollut erityistä tarvetta määritellä itseään etnisesti, oltiin vain niitä, joita oltiin. Jouduttuaan muuttamaan uusiin oloihin toisen maailmansodan seurauksena he joutuivat liittymään osaksi suomalaista yhteiskuntaa, jossa etninen määrittely tuli tarpeelliseksi. Omilla maillaan he olivat olleet mutkattomasti kolttasaamelaisia (sámmłaz, saamelainen). Itse olen kokenut jotakin vastaavan kaltaisesta määrittelystä, kun asuin Suomen ulkopuolella. Aina olen tiennyt olevani suomalainen, mutta kun ympärillä ihmiset muuttuivat vieraksi, peilikuva muuttui, ja tuli tarve määritellä omaa suhdetta ympäristöön. Kun ihmiset syystä tai toisesta joutuvat pois juuriltaan, ajankohtaistuvat kysymykset omasta identiteetistä, jota usein luonnehditaan jatkuvuudella ja suhteellisella pysyvyydellä (Rönholm 2000, 11–12). Pysyvyys ja jatkuvuus kolttasaamelaisten elämässä keskeytyivät, kun talvisodan jaloista jouduttiin evakkoon joulukuun alussa 1939. Lähdettiin matkalle, jossa tavattiin toisenlaisissa oloissa eläviä ihmisiä, joilla oli toisenlaiset tavat ja elämän edellytykset, toisenlainen suhde luontoon, omistukseen ja omaisuuteen. Kesäkuussa seuraavana vuonna pääosa kolttasaamelaisista palasi Petsamoon, mutta uusi evakko-aika alkoi syyskuussa 1944, ja kesti kevääseen 1945. Näistä levottomista ajoista ei enää koskaan palattu entiseen tuttuun elämään Petsamossa. Vanhempi kolttaväestö ikävoi entisiä asuinsijojaan, ja osalle nuoremasta väestöstä alkoi muuttoliike edelleen muualle Suomeen, ja ulkomaille saakka (Asp 1984, 18–19; Valtioneuvosto 1973:69, 48; Pelto 1962, 177–178).

Ikimuistoisista ajoista saakka kolttasaamelaiset olivat eläneet puolipaimentolaisina, ja kiertäneet jokaisena vuodenaikana eri sukualueillaan talvi-, kevät-, kesä-, ja syyspaikkojen välillä (Wallenius 1994, 31; Itkonen 1991II, 236). Luontosuhdetta on pidettävä saamelaisten etnisyyden yhtenä keskeisimpänä representaationa (Potinkara 2015, 150). Vuotuiskierto, jota ohjasivat bio- ja maantieteelliset tekijät kuten kalastus, porojen vaellus ja luonnon kestävyys, sääteli kolttasaamelaisten taloudellista sekä sosiaalista elämää vieden perheet suureksi osaksi vuotta kauaksi toisistaan, pohjoisen luonnon keskelle (Nickul 1970, 33–36; Pennanen 2000, 15–15). Vasta talvikylässä lapinkylän jäsenet pääsivät läheiseen yhteyteen sukulaisten, ystävien ja naapureiden kanssa. Vuodenaikojen mukainen kiertäminen vaikutti myös siihen, millä tavoin paikallinen huolenpito oli muotoutunut kolttasaamelaisessa yhteisössä. Kaikessa taustalla olivat Petsamon arktiset luonnonolot, joiden mukaan elämä organisoitui. Perusrakenteen tälle luontosuhteelle ja etniselle erityisyydelle rakensi kolttasaamelaisten perinteinen hallintojärjestelmä kyläkokouksen (sobbar) ohjauksessa.

Kulttuurin koodijärjestelmä, kieli ja kulttuurinen ymmärtäminen olivat luonnollinen osa kolttasaamelaisten arkista toimintaa ja etnisyyttä. Yksityinen ihminen koki olevansa enemminkin yhteisönsä jäsen, kuin erillinen tekojensa ja ajatustensa autonominen hallitsija (Virtanen 1994, 18). Vielä perinteisillä kotialueillaan yhteisön sosiaalinen rakenne oli varsin pysyvä systeemi, joka tuotti

malleja sosiaaliseen ja taloudelliseen vuorovaikutukseen – kolttasaamelaiseen etnisyyteen kasvamiseen. Tietyille annettulle asemalle oli kulttuurinen määritelmä, kuinka asemassa tuli käyttäytyä tietyssä tilanteessa ja suhteessa muihin (Pelto 1962, 62; Broady 1998, 11–26). Perhe ja suku tarjosivat vakaan perustan, jossa lapsi saattoi oppia sosiaalista vuorovaikutusta. Isovanhempien merkitys oli tässä keskeinen, he opettivat kolttasaamen kieltä ja sukulaisuuteen liittyviä asioita (Pelto 1962, 87). Juuri varhaisen kasvun aikana yksilö oppii ensimmäiset tiedot ja taidot, sekä tunteiden kieliopin, joiden varassa hän myöhemmin identifioi itsensä (Liljequist 1991).

Kolttasaamelaiset ovat osa saamelaista alkuperäiskansaa, etninen ryhmä, joka nykyisin pääosin asuu Inarin kunnan alueella, sen koilliskulmalla. He kuuluvat perinteensä ja kielensä puolesta itäsaamelaisiin, jotka asuivat ennen toista maailmansotaa Kuolan niemimaalla. Se piti sisällään Suomen ja Norjan koillisosat ja Venäjällä Kuolan luoteisosat. Kolttakulttuurikeskuksen mukaisesti kolttasaamelaisuus on värikäs, luonnonläheinen kulttuuri, sekoitus ortodoksista uskontoa, koristeellisia käsitöitä, tarinankerrontaa sekä omaa kieltä. Inarin kunnan Sevettijärvi on ainoa alue maailmassa, jossa kolttasaamen kieli ja kulttuuri ovat vielä osa jokapäiväistä elämää (Kolttakulttuurisäätiö 2019). Nykyisin kolttasaamelaisia arvioidaan elävän Suomessa noin 500 henkeä, ja heistä ehkä neljännos asuu kolttalaisten alueella (Sevettijärvi, Nellim ja Keväjärvi) ulkopuolella (Lehtola 2015, 109). Kolttalain 4 §:n mukaan kolttasaamelaisella tarkoitetaan henkilöä, joka pitää itseään kolttasaamelaisena ja

– hän itse tai hänen vanhemmistaan tai isovanhemmistaan ainakin yksi on oppinut kolttan kielen ensimmäisenä kielenään, tai hän on tällaisen henkilön jälkeläinen

tai

– hän on aikaisemman lainsäädännön tarkoittama syntyperäinen kolttalaista, tai tällaisen kolttalan jälkeläinen

(Kolttalaki 253/1995)

Osana suomalaista yhteiskuntaa on noussut erilaisia tarpeita määrittellä saamelaiset tieteellisen tutkimuksen, julkisen hallinnon, tai vaikkapa saamelaiskäräjien käyttöön. Näillä jakolinjoilla erilaisiin ryhmiin on valtioiden ja ulkopuolisten tutkijoiden toimesta luotu jännitteitä, jotka saattavat koskea saamelaisten oikeuksia maahan, veteen sekä perinteisiin elinkeinoihin, joita Pohjoismaat eivät yksiselitteisesti tunnusta (Lehtola 1997, 84). Ymmärrys omasta identiteetistä muuttuu jatkuvasti, vaikkapa suhteessa ympäröivän yhteiskunnan muutokseen (Järtelius 1995, 114). Kuten ihmiset yleensä, eivät saamelaisetkaan ole vain heille epämieluisien asioiden vastaanottajia tai omaisuuden omistajia. He ovat myös toimivia yksilöitä, joilla on mielipiteet ja tarkoitukset toimia yhdessä huomioiden oma taustansa, olemassa olevat instituutiot sekä voimassa olevat säännöt (Giddens 1984). Saamelaiset ja ovat etnisen taustansa ja historiansa muokkajia, mutta heidän etnisyytensä elää muuttuvassa ympäristössä sen uusissa haasteissa.

Kolttayhteisö Inarin koillisosissa on monella tavalla erilainen, kuin esimerkiksi Suonikylässä. Tiivis kylä on hajotettu suomalaisten päättäjiä ja rakentajien toimesta. Ei ole perheiden omia elinpiirejä eri vuoden aikoina tapahtuviin muuttoineen (Linkola & Linkola 2000, 164–165). Koulu, terveystalo, liikenne ja turistit toivat mukanaan merkittäviä ja konkreettisia perinteistä elämää muuttavia muutoksia. Kosketus suomalaiseen yhteiskuntaan lisääntyi ja muutos kolttasaamelaisten osalta tapahtui nopeammin kuin muilla saamelaisilla. Muutto pois juuriltaan teki monen muunkin muutoksen "helpommaksi" (Pelto 1962, 30). Suomen kansalaisiksi tultuaan heidän kulttuurista ja etnisestä identiteetistä on tullut yhä enemmän tietoisien valinnan kohde. Jorma Laitinen kirjoittaa:

Petsamon alueen luovutus Neuvostoliitolle toisen maailmansodan rauhanteossa oli tuhoisa kolttakansan elämäntavalle: koltat menettivät tilanteen hallinnan. Sevettijärven alueelle Petsamosta siirrettyjen kolttaevakkojen juurettomuus ja identiteettikato näkyvät sosiaalisina ongelmina ja psykiatrisena juurettomuutena.

(Laitinen 1999, 176)

Irja Jefremoffin selvityksessä kolttasaamelaisten olosuhteista eräs haastateltava toteaa:

Perinnetiedon saannissa sukulaisilla ja vanhoilla ihmisillä on enää vähän merkitystä... Kun jokapäiväinen, elävä yhteys isovanhempiin katoaa, samalla häviää kieli, perinnetieto ja -osaaminen.

(Jefremoff 2005, 50)

Tutkimuksessa kolttasaamelaisten etniset lähtökohdat on tunnettu varsin hyvin, mutta siihen kuvaan on sekoitettu jopa tarkoituksenmukaisesti ennakkoluuloja venäläisiä kohtaan. Varsinkin toisen maailmansodan molemmin puolin, alkeellisilta vaikuttavissa oloissa asuvat koltat koettiin venäläisiksi ryssänuskoisiksi. Kuten Paasilinna toteaa kirjassaan:

...koltat olivat suomalaisille vastenmielisiä ryssänkulttuurin tuotteita, tavoiltaan, kieleltään ja uskonnoltaan

(Paasilinna 1983, 37).

Viime aikoina kolttasaamelaista etnistä identiteettiä ovat puolustaneet ansiokkaasti kolttanaiset, kuten elokuvantekijä Katja Gauriloff, jonka syksyllä 2017 valmistunut elokuva "*Kuunmetsän Kaisa*" kertoo hänen isoäidistään Kaisa Gauriloffista. Toinen merkittävä kolttasaamelaista vaikuttaja on teatteriohjaaja ja käsikirjoittaja Pauliina Feodoroff, joka on toiminut myös pohjoismaisen saamelaisneuvoston puheenjohtajana 2007–2009 ja hän on aktiivisesti toiminut saamelaiskulttuurin ja saamelaisten oikeuksien puolesta. Nämä naiset ovat olleet näkyvästi puolustamassa kolttasaamelaisten omaa etnistä näkemystä itsestään, puhuneet vahvasti kulttuurin säilyttämisen puolesta, ja rohkeasti ottaneet esille kysymyksiä kulttuurin ja yhteisen kertomuksen vääjäämättömästä evoluutiosta. Yleisemminkin juuri naiset ovat olleet voimakkaasti esillä saamelaispolitiikassa

ja saamelaistutkimuksessa. On hyvä muistaa ja tunnistaa omat etniset juurensa, mutta on myös luonnollista olla mukana ja aktiivinen osa kolttasaamelaista muutosta, joka on merkittävä osa yhteistä saamelaista pyrkimystä vakauttaa saamelaisten asema kansana.

3.2.4 Ortodoksinen usko osana kolttasaamelaista etnisyyttä

Motiivi liittää tutkimukseeni luku, joka käsittelee kolttasaamelaisten suhdetta uskontoon, perustuu ajatukseen, että uskonto on perheen ohella eräs vanhimmista instituutioista. Uskontojen erilaiset ilmiöt ja määrittelyt ovat aina ohjanneet ihmisten käsityksiä ja tulkintoja ympäristöstään (Allardt 1983, 226). Lisäksi etnisyyden voidaan katsoa sisältävän tekijöitä, joiden katsotaan liittyvän kollektiivisesti ja kiinteästi uskontoon.

Tutkimuksessani ortodoksisella uskonnolla on kolttasaamelaisten yhteisesti tunnustamassa määrittelyssä itsestään keskeinen sija (Westin 2008, 23). Ajatus, että uskontoja on ollut kaikissa tunnetuissa yhteisöissä, kertonee siitä, että uskonnot ovat täyttäneet yhteisöissä jonkin funktion. Uskonnon voidaan olettaa tuoneen elämän kokonaisuuteen jotakin ihmisen kokemukselle merkityksellistä. Edelleen on nähty, että eri uskonnot eri yhteisöissä toimivat eri tavoin (Gustafsson 1972, 48). Kolttasaamelaisten ovat ortodokseja, ja he eroavat tälläkin tavalla muista saamelaisista. Gösta Wrede on kirjoittanut, että ortodoksinen kirkko ei ole samalla tavalla akateeminen ja kehitysvallankumouksellinen kuin lännen kirkot. Ortodoksinen kirkko on hänen mielestään enemmän askeetinen ja sisäänpäin kääntynyt. Siinä on mystiikalla näkyvä rooli, eikä sillä ole samanlaisia yhteiskunnallisia kehitystendenssejä kuin lännen kirkoilla. Ortodoksinen kirkko ei samalla tavoin painota individualismia kuten lännen kirkot, vaan ennemminkin kollektiivia yhtenä keskeisimmistä elämän peruspilareista (Wrede 1983, 36–37).

On ehkä ajateltavissa, että kun ortodoksinen kirkko tuli kolttainmaalle, sillä oli edellä todetun eron vuoksi merkittävästi toisenlainen vaikutus kolttasaamelaisiin, kuin lännen kirkolla lännempänä asuviin saamelaisiin. Ortodoksinen kirkko on ollut "säästeliäämpi" kolttasaamelaisten vanhoja perinteitä kohtaan, kuin lännen kirkko suhtautumisessaan saamelaisiin omalla alueellaan. Myös esimerkiksi karjalaisille ortodoksinen kirkko on ollut tekijä, jonka on nähty saumattomasti niveltävän karjalaisen yhteisön arkipäivään. Sen laaja-alaisuus on tuonut vaikutteita moniin ilmiöihin, sekä ollut keskeinen maailmankuvan muodostaja (Heikkinen 1989, 56). Karjalaisten ja kolttasaamelaisten perinteelle on ollut tyypillistä ortodoksikristillisen ja esikristillisen aineksen yhteen kietoutuminen (Paasilinna 1983, 83; Paulaharju 1921, 163–166; Heikkinen 1989, 58). Ortodoksinen kirkko ei ryhtynyt väkivalloin muuttamaan kristinuskolle vieraita piirteitä, vaan tietyllä tavalla salli kansanperinteen ja kristinuskon sulautumisen. Kolttasaamelaisten ovat olleet ortodokseja jo satojen vuosien ajan, ja he identifioivat itsensä vahvasti ortodokseiksi. Esimerkiksi Kolttakulttuurisäätiön kotisivuilla todetaan, että ortodoksiseen uskontoon liittyvät vuosisataiset perinteet ovat vahvasti osa heidän kulttuuriaan vielä tänä päivänä (Kolttakulttuurisäätiö 2019). Nika Potinkara kirjoittaa väitöskirjassaan, että ortodoksinen uskonto

käännytti kolttasaamelaiset, ja että Suomeen siirtyneille kolttasaamelaisille ortodoksisuus on merkittävä kulttuurinen voima etnisen identiteetin säilyttämiselle (Potinkara 2015, 98; Lehtola, Ruotsala 2017, 55).

Kristinusko oli levinnyt arktisille alueille taloudellisen ja poliittisen valtauksen etujoukkona. Trifon Petsamolainen, siviiliniemeltään Mitrofan, toimi 16. vuosisadalla Novgorodin hallintopiiriin kuuluvan Petsamon alueella, ja perusti Petsamojoen rannalle Pyhän kolminaisuuden luostarin. Kuolan niemimaa oli myös kolttasaamelaisten ydinaluetta, ja Trifonista tuli kolttasaamelaisten apostoli, ja Kolminaisuuden luostarista heidän uskonnollisen elämänsä keskus (Okulov 1979, 318–320). Kolttasaamelaisilla oli jo 1400-luvulta lähtien tietty asema Venäjän ”siunaavan käden alla”, jolloin Solovetskin luostari oli päässyt voimiinsa, ja Kuolan lappalaisten käännyttäminen kristinuskoon oli käynnissä (Lukkari 1991, 5). Samaan aikaan, kun Länsi-Lapissa ensin katolinen, ja uskonpuhdistuksen jälkeen luterilainen, kirkko sitoivat saamelaisia läntiseen kulttuuripiiriin, niin Petsamon Kuolan alueella ortodoksinen kirkko liitti kolttasaamelaiset osaksi itäistä Venäjän ja Karjalan kulttuurin vaikutusalueita. Eri kirkkojen muodostama etupiirijako valtioiden toiminnan lisäksi hajotti saamelaisia kulttuurisesti toisistaan, vaikka se saattoi ajan mittaan myös tuoda uusia, saamelaisuutta rikastuttavia piirteitäkin Saamen kansaan.

Petsamon luostarilla oli merkittävä vaikutus kolttasaamelaisten elämään, kun Trifon Petsamolainen rakensi kirkon Petsamoon 1530-luvulla, joka myöhemmin 1550 laajentui luostariksi. Luostari nautti Moskovan suosiota siinä määrin, että lyhyessä ajassa koko Petsamon alue Paatsojoelta Suonikylään ja Nuortijärvelle saakka kaikkine asukkaineen kuului luostarille. Osan näistä alueista luostari sai lahjoituksena, osan ostamalla, ja osan väärentämällä asiakirjoja. Kolttasaamelaisten itsenäisyys kapeni ja heistä tuli Suonikylän metsävyöhykkeen kolttasaamelaisia, lukuun ottamatta luostarin alamaisia palkollisia. Tämä oli ensimmäinen kerta kolttien historiassa, kun palkkatyöläisyys kosketti heitä. Lukuisien valitusten jälkeen vuonna 1677 Pietari Suuri palautti kolttasaamelaisille heidän alueensa ja oikeutensa (Lukkari 1991, 6). Alueen vanha asutus oli vielä luostarin perustamisen aikoihin harvaa ja liikkuvaa. Vaeltava paimentolaiselämä oli melkein yhtä luontoperäistä kuin tuulien kulku ja vesien juoksu, kuten Erno Paasilinna kirjoittaa. Kiinteästä asutuksesta Petsamossa voidaan puhua vasta luostarin perustamisen aikoihin. Petsamon ensimmäinen vakainainen asukas oli oikeastaan luostarin perustaja Trifon Petsamolainen (Paasilinna 1980, 37).

Parhaiten heimo-ominaisuutensa ja perinteisen elämäntapansa näyttää säilyttäneen varsin yhtenäinen Suonikylän kolttaheimo, jonka kotiseutualueet sijaitsivat Sisä-Petsamon metsävyöhykkeellä (Lukkari 1991,40). Ortodoksipappi vieraili talvikylässä pari kertaa vuodessa. Tällöin hän vihki kihlaparit, kastoi lapset, ja siunasi vuoden aikana kuolleet, myös ne, jotka oli haudattu sukualueille, sekä toimitti jumalanpalveluksia. Ortodoksipapit näyttävät olleen hienovaraisia suhtautumisessaan heimon vanhoihin uskomuksiin, eikä heillä tosiasiasa ollut kovin usein mahdollisuutta opettaa erämaassa asuvia kolttasaamelaisia kristinuskon opeista (Holsti 1990, 9). Paasilinna ja Paulaharju kuvaavat mie-

lenkiintoisesti kolttasaamelaisten suhdetta uskontoon. Heidän mielestään kolttasaamelaisten uskonto oli avara, siihen mahtui mukaan pakanallisia ja panteistisia aineksia. Tällainen usko ei sitonut liikaa, eikä johtanut ahdistukseen (Paasilinna 1983, 28; Paulaharju 1921, 163–166). Myös Leea Virtanen kuvaa ortodoksisista kirkkoa vanhan perinteen kannalta myönteiseksi, koska se antoi kansan ”rukoilla armaita syntysiiään”, eikä puuttunut vanhaan tapakulttuuriin ihmisiä ahdistellen (Virtanen 1988, 83). Hyvänä esimerkkinä tästä vanhan perinteen sallimisesta ovat itkuvirret, jotka monella tavalla toimivat osana kolttasaamelaistenkin huolenpitokulttuuria. Itkuvirsiä esiintyi erilaisissa elämäntilanteissa, kuten hautajaisissa, ja häissä itkettiin ikävää morsiamen muuttaessa pois synnyinkodistaan. Nämä itkut olivat tapahtumia kuvailevia, improvisoiden esitettyjä, metaforisia kieleltään ja toivat tukea sekä lohdutusta asianomaisille (mt 1988, 147). Länsimaiselle kuulijalle itkuvirret eivät ehkä avautuneet tällaisesta terapeutisesta näkökulmasta.

Ortodoksinen kirkko tuki myös kolttasaamelaisten luontosidonnaisuutta, joka on keskeinen osa kolttien perinteistä uskomus- ja maailmankuvaa. Jelena Sergejevan mukaan luonto on kolttaheimolle ja muille saamelaisille ”*koti, elämäntapa, etnohistoria ja tulevaisuus*”. Elämänjärjestyksen tasapainon säilyttämiseksi on välttämätöntä pitää yllä läheistä suhdetta ihmisen sisäisen ja ympäröivän luonnon välillä (Sergejeva 2000, 221). Kolttasaamelaisten papin, Rauno Pietarisen, mukaan kolttasaamelaisten luontosuhdetta tukee myös kirkon ekoteologinen näkemys ihmisestä ”*toiminnallisena luonnonhoitajana*” (Pietarinen 2018). Luontosuhde on tärkeää muistaa taustaymmärryksenä, kun arvioidaan ja yritetään ymmärtää saamelaiserityisen sosiaalityön sisältöjä, johon saamelaiset itse haluavat sisällyttää luontoaspektin osana sosiaalityön kehittämistä (Labba & Magga 2011). Luontoelementin keskeisyyttä uskontohistorian näkökulmasta vahvistaa myös uskonnon luontosidonnaisuus, kuten Samuli Paulaharju kirjassaan *Kolttain mailta* (1921) kuvaa. Luonto oli täynnä erilaisia salattuja voimia, ja näin uskonnon sisällöt olivat läsnä kolttaheimon elämän kaikilla alueilla. Tästä näkökulmasta katsottuna uusi ortodoksinen uskonto oli verrattain rajoittunut osa ihmisten todellista arkea. Kuten Paulaharju kirjoittaa kirjassaan:

Vaikka koltat olivatkin hartaita "oikean uskon" tunnustajia... ovat he kuitenkin pohjaltaan vielä isenaikaisen uskon lapsia.

(Paulaharju 1921,166).

Ortodoksisella kirkolla on hyvin vahva asema hengenelämän ohella myös tapakulttuurissa. Kun ortodoksinen kirkko tuotiin Petsamon alueelle, sen mukana saapui monenlaisia vaikutteita ja tapakulttuuria. Luostarista tuli kolttasaamelaisten pyhiinvaelluspaikka ja monille myös ensimmäinen kosketus palkkatyöhön. Luostari toi mukanaan myös koulun, jossa järjestettiin opetusta ja luentoja. Petsamoon perustettujen luostareiden perässä tuli myöhemmin venäläisen maallisen vallan verotus ja oikeusjärjestelmä. Moskova arvosti suuresti Trifonin työtä, ja ainakin neljä tsaaria myönsi merkittäviä lahjoituksia luostarille. Kun Pietari Suuri oli peruuttanut luostarin omistusoikeudet, se joudutti luostarin

rappiota. Munkit ryypiskelivät, kuten aikaisemminkin ulkomaisia viinejä, ja toivat jopa naisia kammioihinsa, sekä tapella nujakoivat (Lehtola 1996, 119). Luostari kuitenkin elpyi ajan mittaan, kun Solovetskin luostari aloitti Petsamon luostarin uudelleenrakentamisen 1800-luvun loppupuolella, ja luostarista tuli yhä voimakkaammin osa kolttasaamelaisten elämäntapaa.

3.2.5 Alkuperäiskansalaisuus kolttasaamelaisten etnisyyden uusimpana määrittelynä

Alkuperäiskansalaisuus on yksi tutkimukseni keskeisiä teemoja. Sen merkityksiä sekä roolia saamelaisten etnisen identiteetin muodostumisessa ymmärtämällä voidaan kenties paremmin tulkita saamelaisten sosiaalipolitiikan tavoitteita. Alkuperäiskansalaisuudesta on tullut viimeisten vuosikymmenten aikana yhä keskeisempi saamelaisuuden määrittäjä ja saamelaispolitiikan työväline. Oman tutkimukseni kolttasaamelaisten teemojen näkökulmasta haluan tässä vielä korostaa sitä, että puhuttaessa saamelaispolitiikasta tai saamelaisista alkuperäiskansana on huomattava, että kolttasaamelaisten ovat osa yhteistä saamen kansaa. Yhteys yleiseen saamelaisuuteen ja sitä kautta alkuperäiskansalaisuuteen on tärkeä osa historiallista matkaa, joka liittyy kiinteästi kolttasaamelaisten uudelleen asuttamiseen nykyisille asuinpaikoille.

Saamelaisten kulttuurinen ja poliittinen aktiivisuus alkuperäiskansojen liikkeessä on kehittynyt maailmanlaajuisesti verkostoksi 1970-luvulta lähtien. Syntyneen verkoston aktiivisen toiminnan ansiosta alkuperäiskansaoikeus on tuloksetta vaikuttanut myös Suomen kansalliseen lainsäädäntöön, ja saamelaisista on tullut suomalaisessa lainsäädännössä (974/1995) tunnustettu etnisesti erityinen alkuperäiskansa (Lehtola 2015, 30). Kaikki ei ole kuitenkaan ollut kivutonta, vaan kehityksen varjopuolella on ollut viime vuosina saamelaisille raskas kiista siitä, ketkä voivat, ja minkälaisilla määrittelyillä, kuulua alkuperäiskansaan. Määrittelykysymyksestä on käyty vilkasta keskustelua lain säätämisen jälkeen. Vuonna 2012 Erika Sarivaaralta ilmestyi väitöskirja, jossa hän nostaa esiin käsitteen "*statuksettomat saamelaiset*". Tällä tarkoitetaan lappalaisuudesta polveutuvaa henkilöä, joka on opetellut saamen kielen, mutta ei ole kuulunut saamelaiskäräjien vaaliluetteloon (Lehtola 2015, 69–70).

Keskustelun aiheena määrittelykysymys on varsin tulehtunut ja hyvin vaikea, ja aiheuttaa monenlaista rikkoutumista henkilöiden ja järjestelmien välillä. Kulttuurinen itsehallintolainsäädäntö 1990-luvulla on synnyttänyt monen hyvän lisäksi ristiriitoja valtaväestön ja saamelaisten välille, mutta myös saamelaisen yhteisön sisälle. On nostettu esiin kysymyksiä aidosta saamelaisuudesta, maanomistusoikeuksista, luonnonvarojen käytöstä ja vaikkapa saamelaiskäräjien joutumisesta ulkopuolisten hallintaan. Joissakin keskusteluissa saamelaisalueella sekä valtaväestön että saamelaisten kanssa olen saanut kuulla mielipiteitä, joiden mukaan saamelaiskäräjiä on moitittu itsevaltaiseksi rasistiseksi järjestöksi, joka tekee päätöksiä myös saamelaisten ulkopuolisia väestöryhmiä koskevissa asioissa. Toisaalta saamelaiskäräjien itsemääräämisoikeutta on samojen tahojen toimesta pidetty valtiovallan hallitsemana vallankäytön välineenä. Itsemääräämisoikeudessa on ristiriita samalla alueella olevan kunnallisen itsemää-

räämisoikeuden kanssa. Etujen vastakkainasettelut ovat johtaneet moniin valituskierteisiin ja oikeuskäytäntöihin, eikä työrauhaa eri osapuolille ole voinut syntyä tilanteen selvittämiseksi (Valkonen 2017, 29; Guttorm 2018, 301–302, 391–292). Tämä on aiheuttanut saamelaisalueella pitkäaikaisen osapuolten hyvinvointia heikentävän tilanteen, jota on vellottu ja ylläpidetty ikävälläkin tavalla myös eri tiedotusvälineissä. Saamelaiskysymyksen ratkaisulle tilanne on erittäin hankala. On muistettava, että saamelaiset edustavat pientä vähemmistöä, jonka oman paikan löytymiselle, oikein tai väärin, vahvempi osapuoli aina määrittelee lopulliset rajat.

Marjo Lindroth ja Heidi Sinevaara-Niskanen (2018, 245) kirjoittavat artikkelissaan, että väkivaltaisessa kolonialismin historiassa alkuperäiskansoille oli tarjolla vain sellainen tulevaisuus, johon joko sopeudutaan, tai lakataan olemasta. Tässä historiassa valtaväestön hallitseva järjestys on rakentanut elämisen rajat, joihin ei ole ollut kovin helppoa löytää vaihtoehtoja. Toisaalta saamelaiset itse ovat heränneet poliittisesti puolustamaan omaa olemassaolon oikeuttaan. Saamelaisdiskurssiin on liittynyt yhä voimakkaammin poliittisuus, joka säätelee Valkosen (2009, 273) mukaan vallan järjestystä, saamelaista subjektiutta ja etnopolitiittisia käytäntöjä. Saamelaisten etnopolitiittisen toiminnan ehkä keskeisimpänä siirtymänä voidaan pitää hänen mukaansa saamelaisten liittymistä alkuperäiskansojen kansainväliseen liikkeeseen. Tällä on ollut myöhemmin saamelaispolitiikalle keskeinen vaikutus, koska alkuperäiskansallisuudesta on tullut saamelaisille tärkeä viitekehys kaikessa poliittisessa toiminnassa (Valkonen 2009, 137, 208). Yhteisen alkuperäiskansahistorian ja yhteisen kokemuksen tunnistamisessa, sekä kansainvälisessä yhteistyössä valtioiden, kansainvälisten organisaatioiden ja alkuperäiskansaliikkeen kanssa on syntynyt erilaisia kansainvälisesti hyväksytyjä tulkintoja.

Itsenäisten maiden alkuperäis- ja heimokansoja koskeva yleissopimus nro 169 on YK:n Kansainvälisen työjärjestön (ILO) 1989 laatima alkuperäis- ja heimokansoja koskeva yleissopimus, jolla on ollut tarkoitus turvata alkuperäis- ja heimokansojen oikeudet ja yhdenvertaisuus muihin väestöryhmiin nähden, ja turvata näiden kansojen kulttuurien sekä kielten jatkuvuus. Tämän sopimuksen mukaan alkuperäiskansoja ovat:

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

(ILO 169, 1 artikla)

Sopimus 169 astui kansainvälisesti voimaan 5.9.1991, mutta Suomi ei vielä ole ratifioinut sopimusta. Erityiseksi haasteeksi ovat Suomessa muodostuneet saamelaisalueiden maa- ja luonnonvarakysymykset.

Tämä on alkuperäiskansojen kannalta tärkeä määritelmä, mutta sitä ei voida pitää tuhansien eri alkuperäiskansojen näkökulmasta riittävänä. Sopimuksessa ei esimerkiksi ole otettu kantaa siihen, minkälaisilla määritelmillä

yksittäinen yksilö voitaisiin laskea kuuluvaksi alkuperäiskansaansa. Alkuperäiskansat itse eivät pidä käytetyistä yleistävistä alkuperäiskansojen määritelmistä, vaikka viittaavat itsekkin niihin poliittisina työvälineinä erilaisissa poliittisissa alkuperäiskansoja koskevissa keskusteluissa. Rauna Kuokkanen on todennut, että niistä puuttuu ajatus alkuperäiskansojen kollektiivisesta identiteetistä, jonka juuret ovat yhteydessä tiettyyn alueeseen, ja siellä harjoitettuun elämäntapaan (Kuokkanen 2014). Veli-Pekka Lehtola pitää tärkeämpänä subjektiivisia määritelmiä, kuin erilaisia pyrkimyksiä objektiivisten määritelmien rakentamiseen. Hänen mukaansa subjektiivisiin määritelmiin kuuluu kaksi puolta. Yhtäältä yksilö itse identifioi ja samaistuu ryhmään, mikä on etniseen ryhmään kuulumisen perusedellytys, ja toisaalta myös etnisen ryhmän on omalta puoleltaan saatava määritellä keitä ryhmään kuuluu (Aikio 1990, 109; Aikio ja Aikio 1993, 80; Lehtola 2015, 138). Edellä mainitsin ehkä tärkeimmän alkuperäiskansojen määritelmän, eli ILO 169 ensimmäisen artiklan. Tämän sopimuksen sisällön kanssa on sopusoinnussa ja tärkeää, että olennaisena perusteena alkuperäiskansaansa kuulumiselle pidetään sitä, että sen jäsenet pitävät itseään alkuperäiskansana. Näkemystä, että alkuperäiskansojen täytyy saada itse hyväksyä jäsenensä, ovat tukeneet myös YK:n ihmisoikeuskomitean ja alkuperäiskansojen oikeuksia koskevan Geneven julistuksen päätökset.

YK:n (2016) mukaan maailmassa on tänä päivänä arviolta 370 miljoonaa alkuperäiskansoihin kuuluvaa ihmistä, mikä on noin viisi prosenttia maailman väestöstä, ja he elävät noin 90:n eri valtion alueella. Korostaakseen omaa erityistä identiteettiään, kulttuuriaan sekä yhteisöään, jolla on omat perinteensä ja elämäntapansa, ja joka erottaa heidät muista alueen vähemmistöistä, ovat alkuperäiskansat tietoisesti halunneet käyttää sanaa "*kansa*". Sillä, miksi alkuperäiskansat on haluttu erottaa muista vähemmistöistä, on tärkeä rooli sen ymmärtämiseksi, että alkuperäiskansoilla on vahvemmat historialliset oikeudet asuttamiinsa alueisiin (Kuokkanen 2007, 143). Lisäksi alkuperäiskansojen oikeudet poikkeavat ihmisoikeuksista sekä vähemmistöjen oikeuksista kollektiivisen luonteensa vuoksi. Kun kaikki Pohjoismaat ovat tunnustaneet saamelaiset alkuperäiskansaksi, ja tämän lisäksi Suomessa ja Norjassa tunnustaminen on liitetty osaksi perustuslakia, on tästä tunnustuksesta tullut myös kaikkien kolmen Pohjoismaan saamelaislainsäädännön poliittinen ja oikeudellinen perusta. (Kuokkanen 2014). Tällä ei kuitenkaan ole ratkaistu saamelaisten oikeudellisen aseman kysymyksiä, koska esimerkiksi Suomen lainsäädännössä saamelaiset edelleen rinnastetaan vähemmistöihin, eikä vielääkään olla yksimielisiä saamelaismääritelmästä.

YK:n yleiskokous hyväksyi puolestaan vuonna 2007 julistuksen alkuperäiskansojen oikeuksista, millä myös oli tarkoitus suojella ja edistää alkuperäiskansojen oikeuksia, sekä turvata heidän itsemääräämisoikeutensa. Julistus ei ole allekirjoittajamaita oikeudellisesti sitova asiakirja, mutta sillä on vahva moraalinen ääni alkuperäiskansojen oikeuksien noudattamisen puolesta. Julistus ei sinänsä sisällä mitään uusia ihmisoikeuksia, mutta pyrkii vahvistamaan aiemmissa ihmisoikeussopimuksissa määritellyt oikeudet koskemaan myös alkupe-

räiskansoja. Julistus sisältää 46 artiklaa, joilla määritellään alkuperäiskansoille sekä yksilöä että kollektiiveja koskevia oikeuksia (YK-liitto 2019).

Alkuperäiskansoille on vuonna 2000 perustettu Yhdistyneiden Kansakuntien talous- ja sosiaalineuvoston alainen neuvoa-antava toimielin, YK:n alkuperäiskansojen pysyvä foorumi (Permanent Forum on Indigenous Issues, UNPFII). Organisaation tehtävänä on nostaa keskusteluun erityisesti alkuperäiskansoja koskevia kysymyksiä taloudellisen ja sosiaalisen kehityksen, kulttuurin, ympäristön, koulutuksen terveydenhuollon ja ihmisoikeuksien alueilta. Liittyminen näihin kansainvälisiin sopimuksiin ja järjestöihin antaa merkittävää tukea saamelaiden identiteetille ja tutkimukselle. Irja Seurujärvi-Karin mukaan (2011, 34) on merkillepantavaa, että tämän päivän saamentutkimuksen diskurssit yhä enemmän liittyvät globaaliin alkuperäiskansatutkimuksen diskurssiin.

Alkuperäiskansojen identiteetti on siis samalla kertaa sekä maailmanlaajuinen että paikallinen. Alkuperäiskansojen aktiivinen poliittinen toiminta on tuonut nämä kansat yhteisille kansainvälisille toimintafoorumeille. Toisaalta kaikilla alkuperäiskansoilla on omat paikalliset kontekstinsa, joissa niiden on yhdistettävä voimansa mitä moninaisimpien paikallisten kysymysten ratkaisujen selvittämiseen. Alkuperäiskansojen tutkimukseen on siis noussut uudenlainen tarkastelunäkökulma. Siinä alkuperäiskansojen tutkijat ovat liittyneet länsimaisen etnosentrismin ja hegemonian kritiikkiin. Seurujärvi-Karin mukaan erityisesti maoritutkija Linda Tuhiwai Smithin teos "*Decolonizing methodologies: Research on Indigenous Peoples*" on innoittanut alkuperäiskansoista lähteneitä tutkijoita tarkastelemaan kriittisesti länsimaista tutkimusta, ja tuomaan tutkimukseen yhä selkeämmin alkuperäiskansojen oman näkemyksen ja maailman-katsomuksen (Seurujärvi-Kari 2012, 2). Alkuperäiskansatutkijoiden sekä alkuperäiskansaliikkeen toimijoiden tehtävänä ja tavoitteena tuleekin olla lukuisten syntyneiden kolonialististen valtasuhteiden ja näiden tuottaman toiseuden purkaminen, ja rekonstruoida yhdessä alkuperäiskansaliikkeen kanssa uusi, tasa-arvoinen diskurssi (mt 2012, 2).

Saamelaiden tulemistä osaksi alkuperäiskansojen kansainvälistä liikettä aktiivisina toimijoina, ja tästä seurannutta valtioiden taholta tapahtunutta saamelaiden tunnustamista alkuperäiskansaksi, on pidettävä merkittävänä askeleena kohti itsemääräämisoikeuden oikeudenmukaista toteutumista (Valkonen 2009, 137). Kehityksen myötä saamelaiset ovat siirtyneet Valkosen mielestä lokaalista globaaliin. Saamelaisista on tullut kansainvälisten sopimusten ja kansainvälisoikeudellisten säännösten subjekteja, jotka ovat myös valtioiden kontekstissa alkuperäiskansana erilaisessa asemassa kuin muut vähemmistöt (Valkonen 2009, 139, 149). Uusissa määrittelyissä saamelaisista on tullut Valkosen mielestä valtioiden mahdollistama ja rajoittama. Tällä Valkonen viittaa siihen saamelaiden hallinnollis-poliittiseen asemaan, jossa saamelaisille on lainsäädännöllä annettu rajoitettu itsehallinto, ja sen toiminnalle ainakin nimellinen taloudellinen tuki.

Kansainvälisesti merkittävä historiallinen merkkipaalu saamelaisille on ollut se, että YK:n yleiskokous hyväksyi vuonna 2007 julistuksen koskien alkuperäiskansojen oikeuksia. Tämän julistuksen laatimiseen osallistui myös Suomi,

joka hyväksyi sen samana vuonna. On huomattava, että saamelaiset kuuluvat maailman alkuperäiskansojen joukkoon yhtenä pienimmistä mutta aktiivisimmista alkuperäiskansoista. Irja Seurujärvi-Karin mukaan alkuperäiskansalaisuudesta tuli keskeinen osa saamelaisdiskurssia, kun saamelaiset liittyivät Pohjoismaisen saamelaisneuvoston kautta Maailman alkuperäiskansojen neuvoston (*World council of Indigenous Peoples*) jäseniksi (Eriksson 1997, 148; Lehtola 1997b, 80; Seurujärvi-Kari 2013, 55). Tämä kansainvälinen yhteisö on tullut saamelaisille tärkeäksi tueksi monissa saamelaisten oikeuksia koskevissa kansallisissa kysymyksissä. Saamelaiset ovat saaneet esimerkiksi tukea siihen, että myös saamelaisilla vähemmistökielillä on oikeus elää ja kehittyä omina kielinään niissä kansallisissa ympäristöissä, joissa saamelaiset elävät todeksi omaa kulttuuriaan. Kielillä puolestaan on keskeinen merkitys alkuperäiskansojen kulttuurin yleisempäänkin elpymiseen ja elinvoimaisuuteen (Seurujärvi-Kari 2013 60). Tärkeänä näkökulmana tässä on ollut alkuperäiskansojen kielten vahvistaminen ja modernisoiminen, joista puhutaan yleisesti kielen *revitalisaationa*. Tämän termin sijaan alkuperäiskansat käyttävät tässä yhteydessä mieluummin ilmaisuja kuten *haltuunotto* ja *vitalisaatio*, joka viittaa *revitalisaatiota* selkeämmin alkuperäiskansan uudenlaiseen historialliseen kehitykseen, ja assimilaatiosta vapautumiseen (mt 2013, 68). Tämä on noussut myös Pohjoismaissa saamelaisten poliittisessa ja kulttuurisessa toiminnassa keskeiseksi näkökulmaksi, ja erityisesti nuorisolle on tullut tärkeäksi löytää keinot siihen, miten tulla saamelaiseksi alkuperäiskansaksi ja miten ottaa haltuun kansan oma kieli (mt 2013, 69).

Saamelaiset ovat muiden alkuperäiskansojen tapaan järjestöjensä kautta 1970-luvulta lähtien vaatineet oikeutta omaan identiteettiin, kulttuuriin ja kieleen, sekä oikeutta osallistua heitä koskevaan päätöksentekoon ja yhteiskunnalliseen elämään (Seurujärvi-Kari 2013, 71). Tähän päästäkseen on saamelaisten saatava itselleen yhteistyökumppanina valtion kanssa yhdenvertainen asema, ei vain lainsäädännössä, vaan myös käytännön toimissa (Kuokkanen 2007, 143, 145; Seurujärvi-Kari 2013, 77). Saamelaiset kokevat, että näiden päämäärien saavuttamiseksi alkuperäiskansojen yhteistyö, sekä yhteistyö hallitusten ja kansainvälisten elinten, kuten YK:n kanssa, on merkinnyt uudenlaisen alkuperäiskansadiskurssin syntymistä. Tällä he voivat paremmin varmistaa alkuperäiskansojen oman kielen ja kulttuurin yhdenvertaisen aseman, sekä turvata alkuperäiskansojen itsemääräämisoikeudet. Globalisaation erilaiset vähemmistöjen oikeuksiin liittyvät yhteiskunnalliset prosessit ja keskustelut ovat osaltaan edesauttaneet saamelaisten oikeuksien kehittymistä niin kansainvälisesti kuin myös paikallisesti (Valkonen 2009, 179; Seurujärvi-Kari 2013, 78). Seurujärvi-Kari pitää saamen kansan ja sen identiteettiprosessin historiaa hegemonisena ja lingvistisenä taisteluna, jossa saamelaisten omassa identiteettipolitiikassa on tullut tärkeäksi löytää sopivia dekolonisaatiostrategioita kielen ja kulttuurin takaisin haltuunottamiseksi (Smith 1999, 19–20; Green & Baldry 2008, 13; Seurujärvi-Kari 2013 79).

Matti Enbuske (2008, 35) näkee termin "alkuperäiskansa" hieman harhaanjohtavana, eikä sillä tarkoiteta hänen mielestään, että saamelaiset olisivat jollakin erityisellä tavalla alkuperäisempiä kuin vaikkapa suomalaiset. Enbus-

ken mukaan historiantutkimus vetoaa voimakkaasti saamelaiden "historialliseen kotimaahan". Tämä on hänen mielestään tarkoittanut, että Lapin eri väestöryhmien välille on syntynyt ristiriitoja sellaisista tekijöistä, jotka liittyvät pitkän aikavälin historiallisiin ilmiöihin, ja vahvasti politisoitunut etnisyys sitoutunut kysymykseen alkuperästä. Kansainvälisten tunnusmerkkien mukaan saamelaiset määritellään alkuperäiskansaksi sen vuoksi, että he edelleen elävät niillä samoilla alueilla, joille Norjan, Suomen ja Ruotsin nykyiset valtiot perustettiin (Kaarenoja 2017, 31; Enbuske 2008, 35). Keskustelut alkuperäiskansasta ovat suomalaisessakin kontekstissa olleet monenlaisia, ja niihin on liittynyt erilaisia sisältöjä esimerkiksi saamelaisuuden määrittelystä (Pääkkönen 2008, 290–291; Lehtola 2015, 137–145).

Tämän luvun sisällöistä voi lukea sen ajatuksen, että kolttasaamelaiden paikallisuuteen ja luontosuhteeseen vahvasti perustunut etninen identiteetti on toisen maailman sodan jälkeen saanut uusia sisältöjä osana suomalaista yhteiskuntaa. Ne ovat muotoutuneet yhteydessä yhteiskunnan muutokseen, sen lainsäädäntöön ja elämän muotojen modernisoitumiseen. Uskottavasti nämä uudelleen määrittelyt ovat olleet tarpeellisia, mutta toisaalta ne saatetaan kokea myös uhkana omalle historialle ja perinteelle (Bergman 1987, 1§3).

4 KULTTUURISEEN MURROKSEEN

Tässä luvussa nostan esiin tutkimukseni kannalta keskeisiä historiallisia näkökulmia, jotka liittyvät kolttasaamelaisten paikallisen etnisen identiteetin ja autonomisuuden muutokseen. Luvussa tarkastelen joitakin keskeisiä tekijöitä, joiden kautta kolttasaamelaiset ja Suomen valtio ovat yrittäneet löytää yhdessä elämisen muotoja. Merkittävinä historiallisina elementteinä ja kulttuurisen murroksen tekijöinä ovat toimineet kolonialismi, kansalaisuus, kuntalaisuus sekä alkuperäiskansalaisuus. Kuvaan luvussa historiallista matkaa jossa sekä suomalainen kansallisvaltio että Petsamon ja Inarin kunta ovat osapuolia, ja näyttämö yhteiskunnalliselle muutokselle, johon kolttasaamelaiset ovat joutuneet etnistä identiteettiään ja elämäntapaansa sopeuttamaan. Jonkinlaisena lukuohjeena on hyvä muistaa, että luvun tapahtumien myötä kolttasaamelaiset liittyvät yhä kiinteämmin yleiseen saamelaisuuteen. Se ei kuitenkaan tarkoita saamelaisuuden homogenisoitumista, vaan yhä voimakkaampaa kokemusta yhteisestä saamen kansasta.

4.1 Kolttasaamelaisten matka tuntemattomaan alkaa

4.1.1 Valtiot jakavat saamenmaata

Keskiajalta lähtien pohjoisten alueiden hallintaa ovat tavoitelleet lännestä Ruotsi ja Tanska-Norja, sekä Venäjä idästä. Ne pyrkivät viimeistään 1500-luvulta lähtien muuttamaan pohjoiset alueet valtakuntansa kiinteäksi osaksi (Lehtola 2015, 48). Ulkoapäin tulleiden mullistusten kourissa saamelainen lapinkylään perustuva elämäntapa ja hallintomalli joutuivat uhanalaiseksi. Muutosten tuojina toimi kolme keskeistä tapaa: valtioiden tukema kirkkojen käännytystyö, yhteiskunnallisten hallintomuotojen avulla tapahtunut alueiden ja asukkaiden haltuunotto, sekä valtionhallinnon kannustama uudisasutus. Näiden vaikutukset saamelaisen kulttuurin kannalta olivat Veli-Pekka Lehtolan (1997, 30-31) mukaan kaikkein tuhoisimpia. Vielä 1600-luvulle saakka uudisasutus oli lähes

mahdotonta, koska maat kuuluivat Ruotsin lakien mukaan lapinkylien osakkailla. Tilanne kuitenkin muuttui 1673 ja 1695 uudisasutusplakaattien myötä, joissa oletettiin uudisasukkaiden ja saamelaiden elinkeinon voivan elää rinnakkain. Uudisasutus lähti kuitenkin räjähdysmäisesti kasvamaan, ja vanhat lapinkylät jäivät uudisasutuksen jalkoihin (Lehtola 1997, 31–32; Lehtola 1996, 173).

Syntymässä olevat valtiot tavoittelivat itselleen verotusmaita. Alettiin vetää rajoja, ja tehtiin sopimuksia, kuten esimerkiksi Stettinin rauhassa 1570, jossa todettiin, että kukin saisi pitää ne oikeudet ja omistukset, joita sillä oli vanhaan alueella (Ahvenainen 1970, 28). Saamelaiset syrjäytettiin täydellisesti kaikista käydyistä oikeuksien jakamisista silloinkin, kun Strömstadin rajasopimuksessa 1751 Ruotsi ja Norja sopivat porolaumojen kuljettamisesta valtakuntien rajojen yli. Kun vuonna 1809 Suomi irrotettiin Ruotsista ja liitettiin Venäjään, siirtyivät oikeudet, jotka olivat olleet Ruotsilla, Venäjälle (Nickul 1970, 202–213). Saamelaiden kannalta tämä valtioiden etupiirijako on ollut tuhoisaa. Sopimukseen liittyy lisäpöytäkirja, jolla saamelaisille haluttiin turvata vapaa liikkuminen rajan yli. Tämä raja kuitenkin sulkeutui vuonna 1852 erilaisten poronhoitoon liittyvien kiistojen seurauksena (Nickul 1970, 206–207, 208).

Petsamon voimakkaan kehityksen ennusmerkkinä oli 1868 annettu keisarillinen määräys Muurmanskin rannikon asuttamisesta (Lehtola 1996, 204). Merkittävä kehitystä vauhdittava tekijä Tarton rauhan jälkeen oli, kun suuret tukkityömaat ja Petsamon rakentaminen alkoivat 1920-luvun alussa. Petsamon kauttakulkuliikenne kasvatti myös Inaria, kolttasaamelaiden tulevaa kotikuntaa, taloudellisesti sekä väestöllisesti. Palvelut alkoivat siirtyä kirkonkylästä Ivaloon, josta tuli myös kunnan hallinnollinen keskus. Samalla saamelaiden suhteellinen osuus väestöstä pieneni (Lehtola 2009, 93). Aina 1900-luvun toiselle vuosikymmenelle Petsamo kuitenkin säilyi etäisenä ja tuntemattomana maana etelässä asuville suomalaisille. Viimeistään sota 1914–1918 herätti Kuolan niemimaan maailman tietoisuuteen. Venäjän sotateollisuuden oli luotava yhteys Jäämerelle, ja myös englantilaiset kiinnostuivat sodan aikana Jäämeren rannikosta. Kun Tarton rauhassa 14. lokakuuta 1920 Petsamo liitettiin Suomeen, muodostettiin tasavallan presidentti K. J. Ståhlbergin antamalla julistuksella Petsamon lääni, johon myös Inarin kunta liitettiin. Kirkollisesti Petsamo muodosti yhden evankelisluterilaisen Kuopion hiippakuntaan kuuluvan seurakunnan. Ortodoksisen kirkon osalta luvattiin pitää voimassa se, mitä siitä oli erikseen määrätty, tai tultaisiin määräämään (Salmela 1970, 71–71; Wallenius 1994, 43–44, 50–51, 62).

Taloudellinen toiminta oli alkuun varsin hidasta, mutta maantien valmistuttua Liinahammariin 1932 kehitys sai vauhtia ja kauppa kasvoi nopeasti. Suurin vaikutus alueen kehittymiselle oli Petsamon Nikkelin perustamisella 1934, joka toi uutta väkeä ja toimeliaisuutta alueelle. Petsamosta alkoi kehittyä merkittävä teollinen keskus Suomen koilliskolkkaan (Wallenius 1994, 64–65, 66). Vuonna 1929 Petsamossa oli 2339 asukasta, joista 53 % oli suomalaisia ja enää vain 20 % kolttasaamelaisia (Itkonen 1991 I, 122). Lisääntyvän siirtolaisuuden myötä lisääntyivät myös paineet kolttasaamelaiden suomalaistumiseen. Aili

Pylkkäsen mukaan rajavartiolaitos toimi ensimmäisenä suomalaisen ekspansioon takuumiehenä (Pylkkänen 1999, 85). Rajavartiolaitoksen perässä tulivat posti, poliisi, tulli ja puhelinyhteydet. Petsamo oli monien kansallisuuksien monitahtoinen alue, jossa erilaiset kansallisuudet jakaantuivat kulttuurisesti karkealla jaolla kansanomaisesti suomalaisiin "kahvittelijoihin" ja kreikkalaiskatolisiin "tsajuttelijoihin" joita olivat kolttasaamelaiset ja alueella asuvat karjalaiset sekä venäläiset (Kuusikko 1999, 123).

Petsamon lääni, jonka alueella kolttasaamelaiset pääosin asuivat, jäi kuitenkin väliaikaiseksi, ja Petsamo liitettiin lokakuun 23. päivänä 1922 väliaikaisena kihlakuntana Oulun lääniin. Kun Oulun lääni 1938 jaettiin kahtia, Petsamosta tuli osa uutta Lapin lääniä. Alkuun ei Petsamossa ollut juuri minkäänlaisia kunnallisia palveluita, mutta jo talvisodan aattona Petsamon kunnallistointi oli lähes muun Suomen tasolla (Salmela 1970, 91). Koululaitos oli eräs tärkeimpiä tehtäviä nuorelle kunnalle. Vaikka toisin saattaisi ajatella, Petsamon sivistystaso oli korkeampi kuin osattiin arvioida. Venäjän vallan aikana Petsamossa oli toiminut kolmivuotisia kyläkouluja Parkkinassa, Pummangissa ja Salmijärvellä. Näiden kyläkoulujen lisäksi luostarin munkit olivat opettaneet lapsille venäjän kieltä ja kirjoitusta, sekä kirkkolaulua ja vähän matematiikkaa. Maaherran tarmokkaan toiminnan ansiosta Parkinan ja Salmijärven kouluissa avattiin suomenkielinen opetus. Heinäkuun alusta 1921 tuli voimaan oppivelvollisuuslaki, jonka mukaan kaikki, jotka asuivat viittä kilometriä lähempänä koulua, olivat velvollisia käymään sitä (mt 1970, 94–95). Kesällä 1921 pidetyssä rajankäynnissä olivat Muotkan ja Uran suuret suomalaiskylät ja kolttasaamelaisen Suonikylä (Suenjel) jääneet Neuvostoliiton puolelle, ja pääosa Suonikylän kolttasaamelaisista siirtyikin Suomen puolelle ja tulivat Suomen kansalaisiksi. Kolttasaamelaiset oppivat jo tuolloin tuntemaan suomalaisen yhteiskunnan hallinnon toimintaa ja suomalaisten elämäntapaa sekä elinkeinoja (Pelto 1962, 165–167). Valtio rakensi heille uuden talvikylän menetetyn tilalle ja sinne rakennettiin myös koulutalo. Trifonaan oli perustettu alakoulu 1927 ja seuraavaksi Kolttakönkälle 1928. Toinen maailmansota keskeytti 1939 koulutoimet Petsamossa (Salmela 1970, 99–100; Wallenius 1994, 62–63).

Edellä lyhyesti kuvatussa valtioiden tulosta kolttain maahan paljastuu selkeästi kolonialistisen valtiopolitiikan anatomia. Se otti kolttasaamelaisia kuumatta pala palalta haltuun heidän asuinsijat, ja tunkeutui yhä syvemmälle heidän perinteiseen elämänmuotoonsa. Valtioiden alueellaan harjoittamat toimet ja tapahtumat muodostavat Jan Szczepanskin (1970, 413) mukaan yhteiskunnallisia prosesseja, tapahtuma- ja ilmiöketjuja, jotka kolttasaamelaisenkin osalta ovat vieneet kehitystä historiassa nähtävillä oleviin tuloksiin. Ne tutut integraatioprosessit, joihin kolttasaamelainen syntyi eläessään vielä perinteisillä alueillaan, joutuivat elämäntavan muutosten eteen erityisesti toisen maailmansodan jälkeen, kun he joutuivat jättämään kolttain maan. Margaret Mead kirjoitti kirjansa "*Kultur och engagemang En studie av generationsklyftan*" johdannossa, että 1900-luvun alussa elettiin maailmassa, jossa ensimmäisen kerran oli mahdollisuus kohdata kaikkia niitä erilaisia elämänmuotoja, joita ihmisen historiassa on ollut viimeisten tuhansien vuosien aikana (Mead 1970,11). 1900-luvun

alussa kolttasaamelaiset edustivat kulttuuriltaan kansaa, jonka elämä oli säilynyt lähes muuttumattomana satojen vuosien ajan aina toisen maailmansodan syttymiseen saakka, erityisesti Suonikylässä.

Kohtaamisessa suomalaisen yhteiskunnan kanssa vanhemmat kolttasaamelaiset joutuivat ristiriitaiseen tilanteeseen, jota Alexandra Ålund kutsuu nimellä "tillfällighetens permanens". Tällä hän tarkoittaa tilannetta, jossa maahanmuuttaja joutuu ristiriitaiseen tilanteeseen uuden maan ja lähtömaan välillä. (Ålund 1985, 19). Samaan tapaan sodan ja rauhattomuuden jälkeen kolttasaamelaiset toivoivat pääsevänsä takaisin kotiseuduille entiseen tuttuun elämään. Mutta tilapäiseksi uskottu vaihe jäikin pysyväksi, eikä paluuta vanhaan enää tullut. Syntyi vastakkainasettelun tilanne, jossa yhdellä puolella oli suomalainen yhteiskunta erilaisine kansallisine yhdenmukaisuuspaineineen, ja toisella puolella kolttien kaipuu aikaisempaan, varsin itsenäiseen elämään, Petsamon erämaissa. Uusissa sidoksissa suomalaiseen yhteiskuntaan he tulivat yhä riippuvaisemmiksi suomalaisen yhteiskunnan hallinnosta, palveluista ja elämäntavasta. Aikaisemmin kolttasaamelaiset olivat eläneet luonnon asettamien reunaehtojen mukaisesti luonnonläheistä elämää. Elämä Petsamossa oli antanut heille paremman mahdollisuuden perinteiden ylläpitämiseen, kuin mikä oli mahdollista järjestäytyneessä suomalaisessa yhteiskunnassa lakeineen ja tapoineen (Asp 1982, 8–10, 18, 37; Pelto 1962, 164, 167, 177).

Se, että ihminen on sosiaalinen olento, ja voi tulla jäseneksi yhteen tai useampaan sosiaaliseen ryhmään, mahdollistaa hänelle myös muutoksia, jotka eivät pelkästään perustu hänen psykologisiin rakenteisiinsa, vaan myös materiaalsiin mahdollisuuksiin sekä sosiokulttuuriseen ympäristöön (Österberg, Engelstad 1984, 147). Uudelleen asuttaminen sodan jälkeen Inarin kuntaan aiheutti merkittäviä muutoksia näissä kaikissa tekijöissä. Sotien jälkeen kolttasaamelaisen elämää muuttaneista tekijöistä keskeisinä Pelto mainitsee seuraavat:

- Uudentyyppinen uusi yhteisö, joka rakennettiin Sevettijärvelle
- Monimutkainen hallinnon ja yksityisten virkailijoiden ja toimijoiden tulo Sevettijärvelle osana suomalaisen kulttuurin tuloa arktisille alueille

(Pelto 1962, 167)

Puolipaimentolaisesta elämänmuodosta siirryttiin varsin nopeasti paikallaan pysyvään elämään, jossa toimeentulomuodot ja elämäntapa alkoi muistuttaa ympäristön suomalaista elämäntapaa. Tämä on saanut aikaan ongelmia kolttasaamelaisten oman kielen, kulttuurin ja oman elämäntavan säilyttämisessä (Asp 1982, 36).

4.1.2 Kolonialismia ja sopeuttamista

Matti Enbusken (2008, 36) mukaan yksinkertainen käänös sanasta kolonisaatio voidaan tulkita käsitteillä "asuttaminen" tai latinankielisestä "colonia" sanasta käännettyllä ilmaisulla "siirtoasutus". Lapin historiassa hänen mukaansa yhteiskuntatieteet ovat nähneet Lapin siirtomaana, jota Pohjolan valtiot ovat hyödyn-

täneet alueen asukkaista piittaamatta. Enbuske toteaa myös, että Lapin valloittamisen luonteen kuvaus on riippuvainen sen tarkastelijasta. Hänen mukaansa kolonialismi historian tutkimuksen näkökulmasta on jokseenkin vaativa tehtävä, jossa kolonialismi kohteena on ideologinen ja jota tarkastellaan metodologisesti yhteiskunta- ja kulttuuritutkimuksen käsitteillä (Enbuske 2008, 38–39). V-P Lehtola näkee kolonialismi-käsitteen edelleen hyödyllisenä välineenä valtaväestön ja saamelaisten välisten suhteiden tarkastelussa. Tärkeää on hänen mielestään tarkastella näitä suhteita monilla tasoilla ja erilaisina kehitysvaiheina, sekä hahmotella tarkemmin minkälaisiin monimuotoisuuksiin, oloihin ja yksittäisiin tapauksiin kolonialismin vaikutukset liittyvät. Vuokko Hirvonen ja Rauna Kuokkanen ovat tutkineet kolonisaation historiaa mielen kolonisaation näkökulmasta, ja viittaavat tällä koululaitoksen vaikutuksiin niin, että saamelaiset alkoivat pitää omaa kulttuuriperintöään vähempiarvoisena ja hävettävänä (Lehtola 2012, 16–17). Lehtolan mukaan saamelaisten historiaan on liitetty kolonialismin ja sorron kokemuksia, ja näiden kokemusten tutkimuksessa on käytetty kolonialismin, jopa imperialismin käsitteitä. Lehtolan mukaan professori Kyösti Julku (1968) on puhunut jopa saamelaisten kansanmurhan historiasta. Radikaali saamelaisliike puolestaan on verrannut saamelaisten kokemia vääryyksiä muiden alkuperäiskansojen, erityisesti intiaanien, kokemuksiin kohtaloihin. Toisaalta on suomalaisia tutkijoita, esimerkiksi Matti Enbuske (2008), joiden mielestä saamelaisten yhteydessä ei ole tarpeellista puhua kolonialismista.

Rauna Kuokkanen puolestaan kirjoittaa (2018) artikkelissaan, että kolonialismi on vielä tänä päivänäkin jatkuva rakenne yhteiskunnassa, ja että Pohjoismaissa on harrastettu kolonialismin kieltämistä luomalla kuvaa kolonialismista vapaasta alueesta. Suomessa ei ehkä hänen mukaansa ole harjoitettu samankaltaista kolonialismia saamelaisia kohtaan kuin monissa muissa maissa, kuten orjakauppaa ja kansanmurhia. Suomessa on sen sijaan Rauna Kuokkanen mukaan harjoitettu kolonialismia, jossa lainsäädännön avulla rajoitettiin saamelaisten oikeuksia ja tehtiin mahdolliseksi saamelaisalueiden uudisasutus. Kirkon avulla murrettiin saamelaisten identiteettiä ja itsetuntoa, muutettiin heidän maailmankatsomustaan ja arvojaan. Artikkelissaan "*Saamelaiset ja kolonialismin vaikutukset nykypäivänä*" Rauna Kuokkanen kirjoittaa, etteivät saamelaiset ole kärsineet sosiaalisista ongelmista kuten köyhyydestä, työttömyydestä, asunnottomuudesta tai sosiaali- ja terveydenhuollon palvelujen puutteesta samalla tavalla kuin muut alkuperäiskansat. Eräs keskeinen syy hänen mielestään tähän on ollut, että saamelaiset integroitiin sodan jälkeen suomalaiseen hyvinvointivaltioon (Kuokkanen 2007, 147).

Suomessa kolonialismista käyty puhe ei siis ole millään tavalla vierasta, mutta useimmiten sen taustalla on se, että Suomi oli pitkään Ruotsin vallan alla, ja tämän jälkeen Venäjän miehittämä. Tässä keskustelussa jää avoimeksi esimerkiksi kysymys siitä, missä määrin Suomi on ollut olemassa ennen piispa Henrikin tuloa 1100-luvun puolivälin tienoilla, koska suomalainen nationalismi syntyi selkeämmin aikaisintaan Venäjän vallan aikana 1800-luvulla, yhteydessä eurooppalaiseen kansallisromantiikkaan (Kohn 1973, 328; myös Salmi 2002, 64–65). Suomen kansallisvaltion rajojen muodostuminen ei sekään ole selväpiirtei-

nen kulttuurisesti eikä kielellisesti. Saamelaisten etsiessä kulttuurisia ja maantieteellisiä rajojaan on siis ehkä hyvä muistaa, että Suomikaan ei ole pitkän aikaa ollut valtiollinen selkeärajainen kokonaisuus, ja sellaisena vastannut alueellaan harjoitettavasta politiikasta. (Lehtonen, Löytty 2007, 107–109, 110). Kenties tähän liittyen, esimerkiksi kulttuuristen ja maantieteellisten rajojen tulkinnan vaikeudesta Suomessa muistuttaa ratkaisematon saamelaiskysymys, eli kysymys siitä, minkälainen asema ja maantieteellinen paikka saamelaisilla lopulta on alkuperäiskansana Suomessa (Lehtola 2015, 220–221).

Kuitenkin on selvää, että perinteisille saamelaisalueille muodostui historiallisen kehityksen kuluessa neljä kansallisvaltiota rajoineen, jotka jakoivat Saamenmaan neljään osaan. Yksi valtioiden kesken jaetuista alueista oli kolttasaamelaisten kotiseutu Petsamossa, jonka kolttat joutuivat lopulta jättämään. Syntyneiden neljän valtion soveltamassa politiikassa saamelaisten kotiseutualueilla on nähtävissä selviä kolonialismin piirteitä, jotka kohdistuivat nimenomaan saamelaisiin. Erityisesti 1600-luvulla Euroopassa vallitsi ajatussuuntaukset, joissa pidettiin luonnollisena alistaa "kehittymättöminä" pidettyjä kansoja, ja tällaiset aatteet levisivät myös pohjoiseen (Nickul 1970, 196). Tämä kolonialistinen asenne syntyneiden valtioiden taholta on estänyt sellaisten ratkaisujen kehittymistä, jossa saamelaisten perinteisten yhdyskuntamuotojen olisi annettu kehittyä, omalta pohjaltaan ajan vaatimusten mukaan (mt 1970, 200). Sen sijaan valtiot pyrkivät eri tavoin vahvistamaan omaa suvereeniuttaan alueella, tuomalla sinne oman hallintonsa ja asuttamalla alueelle pääväestöön kuuluvia uudisasukkaita. Myös kirkon tuleminen saamelaisten alueelle vahvisti kansallisvaltioiden otetta alueella ja usein väkivaltaisestikin (Nickul 1970, 203; Lehtola V-P 2015, 38, 44, 48; Loomba 1998, 2–7). Nämä kolttasaamelaisten kannalta sinänsä ikävät tapahtumat toivat toisaalta heidät lähemmäksi muita saamelaisia, osaksi yhtenäistä saamen kansaa.

Valtioiden suorittama Saamenmaan haltuunotto on tapahtunut pitkän ajan kuluessa, ja vielä tänäkin päivänä se haastaa saamelaisten omaa paikantumista kansana ja asuttamiensa valtioiden kansalaisina. Nyt kuitenkin kokemukset kolonialismista ja haasteet saamelaisesta identiteetistä nousevat yhteisiksi, ehkä voimakkaammin kuin koskaan ennen. Haltuunoton aiheuttamaa Saamenmaan jakamista on sittemmin jatkanut esimerkiksi Norjan jääminen EU:n ulkopuolelle, joka omalla poliittisella tavallaan on jakanut saamelaisten kotiseutualueita. Sanna Valkonen pohtii kirjassaan "*Poliittinen saamelaisuus*" kolonialismin aiheuttamaa hämmennystä saamelaisissa. Hänen tekemissään haastatteluuissa näkyy saamelaisten vaikeus muodostaa valtiokansalaisidentiteettiä. Saamelaisten yhteiskunnallista paikantumista onkin Valkosen mukaan ehkä selkeintä tulkita sukujen ja paikallisyhteisöjen kautta, jotka etnisesti tuntevat kuuluvansa yhteen myös muiden maiden saamelaisten kanssa. Veli-Pekka Lehtola näkee saamelaisten kokeman hämmennyksen takana olevan kolonisoidun muistin, jossa ulkopuolisten mielikuvat saattavat häiritä ja hallita saamelaisten itsekuva (Lehtola 1999, 22).

Yhdistyneiden Kansakuntien julistuksessa alkuperäiskansojen oikeuksista ei suoranaisesti mainita kolonialismia yhtenä alkuperäiskansojen kohtaloihin vaikuttavana tekijänä. Kuitenkin julistuksen alkutekstissä todetaan:

...yleiskokous on huolissaan siitä, että alkuperäiskansat ovat kärsineet historiallisia vääryyksiä muun muassa siksi, että heidän alueelleen on muodostettu siirtoasutusta, ja että niiden maita, alueita ja luonnonvaroja on riistetty...

(Ulkoasiainministeriö 2016).

Tämä YK:n yleiskokouksen 2007 hyväksymä ja Suomen kannattama julistus ei ole varsinaisesti juridisesti sitova, mutta yleiskokous on sen hyväksymisellä kuitenkin yhteisesti todennut valtioiden tekemät vääryydet alkuperäiskansoja kohtaan. Ja mikä on erityisesti merkittävää, valtiot ovat sitoutuneet yhteistyössä alkuperäiskansojen kanssa korjaamaan ne vahingot, joita näiden valtioiden toiminnasta on alkuperäiskansoille seurannut. Saamelaisstudijoiden mielestä Suomen valtion saavutukset näiden vääryyksien korjaamisessa ovat vähintäänkin kaksijakoiset; on saatu aikaan hyvää esimerkiksi saamen kielten tukemisessa, mutta kokonaiskuvassa saamelaiset ovat yhä epäitsenäinen valtion ohjauksessa elävä kansa (Valkonen 2009, 147–149; Lehtola 2015, 33–41; Guttorm 2018, 392–395).

Tutkimuskirjallisuudessa on saamelaisiin kohdistunutta kolonialismia kuvattu heidän kulttuuriseksi alistamiseksi, saamelaisten kotiseutujen asuttamiseksi muualta tulleilla, ja sosiaalisten sekä kulttuuristen rakenteiden hajottamiseksi. Erityisesti Norjassa on esimerkiksi valtion koulujen avulla harjoittamaa norjalaistamispolitiikkaa tutkittu laajasti, ja sitä voidaan kutsua kolonialistiseksi toiminnaksi (Sarivaara 2012, 38–39). Myös Jukka Nyysösen (2007) on tutkimuksissaan todennut, että Norjassa oli havaittavissa selkeää lainsäädäntöön kirjattua norjalaistamispolitiikkaa, kun taas Suomessa hänen mukaansa on korostettu koko väestön tasavertaisuutta.

Suomen saamelaisiin kohdistuneesta kolonialismista käydyssä keskustelussa on ollut erilaisia näkökulmia siitä, mikä voidaan tulkita kolonialismiksi. Veli-Pekka Lehtola näkee hyödyllisenä kolonialismikäsitteen käytön tutkittaessa valtioiden ja saamelaisten välisiä suhteita. Hänen mukaansa on hyvä muistaa kolonialismiin liittyvän historian monimuotoisuus (Lehtola 2012, 17, Saarivaara 2012, 39). Jukka Nyysösen (2007, 154–155) mukaan koulu on ollut 1900-luvulla tehokas kansakunnan rakentaja ja vähemmistöjen assimiloija. Sillä on ollut laaja koko maan kattava institutionaalinen verkosto, ja sen välittämät normit sekä arvot, joilla se on voinut tuoda oppilaille translokaaleja ideoita ja asenteita läheisessä vuorovaikutuksessa oppilaiden kanssa. Rauna Kuokkasen mukaan valtio pyrkii koululaitoksen toteuttaman "*arvopesun*" myötä tekemään saamelaista kulttuuria näkymättömäksi (Kuokkanen 2007, 150–151). Tähän mielen kolonisoimiseen liittyy Kuokkasen mukaan alkuperäiskansojen omien arvojen ja maailmankatsomuksen korvaaminen länsimaisilla arvoilla ja maailmankatsomuksilla. Myös kirkon roolista saamelaisiin kohdistuneessa sorrossa ja mielen kolonisaatiosta on käyty keskusteluita. Kolttasaamelaisten luonnonuskon tilalle tietoisesti levitettiin ortodoksisen kirkon opetus ja kirkon jäsenyys valtion

tuella. Mikä historiallinen tausta lieneekään, tänä päivänä kolttasaamelaiset pitävät ortodoksista uskontoa yhtenä kulttuurinsa peruspilareista (Potinkara 2015, 98).

On vaikeata löytää aluetta saamelaiskeskustelussa, jonka taustalta ei olisi löydettävissä jonkinlaisia kolonialismin rakentamia vaikutuksia. Esimerkiksi vuoden 1973 saamelaiskomitean mietinnössä todetaan:

Saamelaisten historia on kaikkialla täynnä esimerkkejä pääväestön harjoittamasta eriaisteisesta kolonialismista yhteiskunnallisen käytännön eri alueilla.

(Valtioneuvosto 1973:46, 130)

Monella tapaa Lapin väestöhistoriaan kolonialismin tuomat erityispiirteet ruokkivat myöskin ristiriitaisia tulkintoja, jossa vuosisatoja kestäneen kulttuurien ja etnisten ryhmien sekoittuminen, vaikkapa rajat ylittävien avioliittojen myötä, ovat luoneet assimilaatiolle monitulkintaisia vaihtoehtoja (Pääkkönen 2008, 196). Riippumatta siitä, mistä syystä tällainen rinnakkainasuminen on syntynyt, erilaiset sopeutumisprosessiin liittyneet tekijät ovat kulkeneet molempiin suuntiin ja muodostaneet yhdessäelämisen erilaisia vaihtoehtoja. Erik Aspin (1982, 46) mukaan seka-avioliitot olivat tehokkain tapa suomalaistaa kolttasaamelaiset. Myöskin elämän modernisoitumisen myötä sulautuminen valtaväestön kulttuuriin ja elämäntapaan on jatkunut perheissä. Samaan aikaan saamelaiset ovat alkaneet tiedostaa oman etnisen identiteettinsä voimakkaammin, ja on tapahtunut selvää kehitystä myös toiseen suuntaan. Saamelaisuus ja saamelainen kulttuuri eivät enää ole tiukasti sidottuja paikkaan tai kieleen (kaupunkisaamelaisuus). Saamelaisuudessa on kysymys jostakin syvemmästä kulttuuriyhteydestä, kuulumisesta sukuun ja yhteiseen kompleksiseen tarinaan (Lehtola 2015, 95, 136–138; Lindgren 2000, 36). Saamelaiset eivät ole rakentaneet kulttuurinsa suojaksi erityisiä rajansäilyttämisen mekanismeja, kuten esimerkiksi romanit (Gustafsson 1970), vaan saamelaisen kulttuurin suojaaminen on tapahtunut määrätietoisen poliittisen edunvalvonnan kautta. Myös tiedonantajani vahvistavat, että saamelaisten identiteetti on vahvistunut poliittisen toiminnan myötä ja esimerkiksi kahden kulttuurin perheissä saamelaisuutta tuetaan aikaisempaa enemmän.

Eeva Lettinen on liseniaattityössään (1995) tarkastellut suomalaisten ja saamelaisten kohtaamista. Vielä tuohon aikaankin haastatteluissa paljastui jonkinlaiseen edistysuskoon perustuen suomalaisten taholta kulttuurista ylemmyyttä, joka kohdistui "alkeellisemmalla tasolla olevia", luonnonelinkeinoista eläviä kansoja kohtaan (Lettinen 2016, 130–133). Suomalaisten ristiriitainen ja väheksyvä suhtautuminen saamelaisiin näyttää olevan vanhaa perua ja siitä kirjoittaa jo Jakob Fellman 1800-luvun alussa (Fellman 1906, 516). Lettisen omassa aineistossa vuodelta 1995 saamelaisten ja suomalaisten välisissä kiistakysymyksissä esille nousivat erityisesti vesienjakokysymykset, maanomistukseen ja hallintaan, sekä poroelinkeinon harjoittamiseen liittyvät kysymykset. Nämä samat kysymykset nousivat esiin myös tutkimukseni tiedonantajien puheessa. Epäluottamus ja kireys käytännön elämään liittyvissä kysymyksissä

pitävät yllä myös vinoutuneita käsityksiä toisen kansan luonteesta ja tarkoituksesta vielä omana aikanamme. Saamelainen tutkija Åhrén kuvaa tällaista kulttuurista ylemmyyttä *etnosentrismiksi*, jonka mukaan henkilö tulkitsee, että hänen norminsa ja arvonsa ovat ainoat oikeat, ja niiden tulisi tällöin koskea kaikkia muitakin (Åhrén 2008, 20). Etnosentrismiä on Åhrénin mukaan käytetty kuvaamaan saamelaisten historiaa, jonka keskeisenä tekijänä on ollut valtakunnan satojen vuosien mittainen valloitus ja assimilaatiopolitiikka, rasismi, rotuteoriat ja saamelaisuuden stigmatisointi (Åhrén 2008, 183).

Kolonialismiin nojaava historian tulkinta on toisaalta nostanut esiin myös kritiikkiä. Maria Lähteenmäen mielestä nykyinen "*militantti saamelaistutkimus*" hallitsee tulkintoja siinä määrin, että se häiritsee kiihkotonta perustutkimusta, jota saamelaisten sisäisistä verkostoista ei ole juurikaan tehty (Lähteenmäki 2004, 305–306). Mauno Hiltunen puolestaan korostaa kolonialistisen alistamisen ja valtakunnallisen yhtenäistämisen erottamista toisistaan (Hiltunen 2007, 108–109). Enbusken mielestä Suomessa ei edes voida puhua saamelaisiin kohdistuneesta kolonialismista valloitus- ja siirtomaa-asutustoimintana (Enbuske 2003, 2008). Enbusken esittämä näkemys, ettei Suomessa voida puhua kolonialistisesta menneisyydestä, on Anne-Maria Maggan mukaan ongelmallinen ja kapea käsitys kolonialismista. Enbuske perustelee kantaansa sillä, että uudisasukkaat tulivat pääasiassa naapuripitäjistä, ja että myös saamelaiset perustivat uudistiloja. Magga huomauttaa, että saamelaisille tilojen perustaminen saattoi olla pakon sanelemaa selviytymistrategiaa, jotta edes osa omista nautinta-alueista voitaisiin turvata (Magga 2018, 251). Tätä näkemystä tukee myöskin Lehtola, jonka mukaan saamelaisten perustamat uudistilat olivat suoranaista seurausta Suomen valtion harjoittamasta kolonialistisesta politiikasta (Lehtola 2015, 25). Toisaalta Lehtola muistuttaa, että saamelaisten ja suomalaisten suhteet eivät olleet yksioikoisesti mustavalkoista riistokolonialismia. Lehtola kiistää haastattelussa myöskin tulkinnan saamelaisista valtaväestön uhreina, jonkinlaisina aikuisina lapsina, jotka itse eivät osaa suunnitella tai päättää asioistaan. Lehtola näkee niin saamelaiset kuin valtaväestön edustajatkin joukkona hyvin erilaisia ihmisiä, joihin yleistävät määritelmät eivät välttämättä sovi (Lehtola 2012, 15–17).

Miten tahansa kysymystä suomalaisesta kolonialismista käänteleekään, tai minkälaisia historiallisia tarkastelukulmia asialle rakentaakaan, on lopultakin mahdotonta kiistää suomalaisen kolonialismin historiaa ja sen negatiivisia vaikutuksia saamen kansaan. Suomalainen kolonialismi näkyy tänäkin päivänä saamelaisten omissa kokemuksissa ja traumana kollektiivisessa muistissa. Anne-Maria Maggan mukaan suomalainen kolonialismi tulisi nähdä asuttajakolonialismina (*settler colonialism*), jolla on juurensa valtiojohtoisessa Saamenmaan asuttamisessa, ja jonka taustalla ovat uudisasutusplakaatit vuosilta 1673 ja 1695 (Magga 2018, 253; Lehtola 2015, 49–52; Lahti, Kullaa 2020, 422; Kuokkanen 2020, 534–539). Kolttasaamelaisten kotiseutualueelle Petsamoon annettiin puolestaan niin sanottu Petsamon asutuslaki, jolla haluttiin vakiinnuttaa alueen asutusta perustamalla uusia viljelys- ja asuintiloja. Tämä kolonialistinen käytäntö on Maggan mukaan voimissaan osana

yhteiskunnan rakenteita. Näitä rakenteita tänä päivänä edustaa esimerkiksi 1898 perustettu paliskuntalaitos, jolla syrjäytettiin saamelaisten perinteinen hallintojärjestelmä lapinkylä (siida). Saamelaisten elinkeinoja vaarantavat ja itsemääräämisoikeutta loukkaavat hänen mukaansa myös maankäyttöön liittyvät kysymykset, kuten kaivosteollisuus (Magga 2018, 257; Magga 2014, 49–52).

Oma tutkimukseni ei ole kolonisaation tutkimusta, enkä tämän vuoksi käsittele tätä sinänsä isoa ja tärkeää kysymystä kovin laajasti, mutta ymmärrän kolonisaatiopohdiskelun tärkeänä kehyksenä myös oman tutkimukseni teemoille. Kolonialismi on kuitenkin koskettanut myös kolttakansaa usean vuosisadan ajan ja jättänyt syvät jäljet pieneen kansaan. Keskeisimpänä on nähtävä omien maiden menetys, kielen ja kulttuurin vaarantuminen sekä lapinkyläjärjestelmän merkityksen mureneminen, jotka selkeästi kuvaavat kolttien itsenäisyyden menettämistä (Nickul 1970, 200; Lehtola 2012, 254–255). Kolonisaatiosta selviytymisen näkökulmasta alkuperäiskansoille on tärkeää tarkastella kolonisaation merkityksiä. Osana tätä tarkastelua saamelaiset kokevat, että olisi tärkeää purkaa kolonisaation taakkaa, esimerkiksi rakentamalla omia instituutioita, oikeus-, talous-, ja hallintojärjestelmiä, joiden perustana olisi alkuperäiskansan omat käytänteet ja arvojärjestelmät. Tämän kaltaisia prosesseja Valkonen kutsuu dekolonisaatioksi, jolla pyritään paljastamaan ja poistamaan kolonialistisen vallan erilaisia muotoja (Valkonen 2009, 202). Nämä *dekolonisaatioprosessit* pyrkivät purkamaan vielä piilossa olevat kolonialismin jäljet, kuten vaikkapa suoran ja epäsuoran taloudellisen kontrollin (Kuokkanen 2007, 145–146).

Rauna Kuokkasen mukaan kolonialistiset vaikutukset hiipivät saamelaisien elämään vaikkapa hyvinvointijärjestelmien rakenteissa:

Näyttää siltä, että näennäisesti (ja myös osin todellisesti) suotuisa järjestelmä, joka pyrkii tarjoamaan korkealaatuisia sosiaalipalveluita kaikille kansalaisille, on toiminut samanaikaisesti salakavalana apuvälineenä, jonka avulla saamelaiset on sulautettu ja integroitu entistä tehokkaammin valtayhteiskuntaan.

(Kuokkanen 2007, 148)

Marjo Ruokamo kirjoittaa tutkimuksessaan uuskolonialismin merkitysten liittyvän kolonialismiin, koska kolonialismi edelleenkin vaikuttaa entisten valloitetujen ja valloittajamaiden elämään. Toisin sanoen huolimatta siitä, minkälaisen itsenäisyyden tason kolonisoidut kansat ovat saaneet, ne ovat useimmiten kuitenkin riippuvaisia taloudellisesti, kulttuurisesti ja ideologisesti uuskolonialisista, eli jälkikoloniaalisista rakenteista (Ruokamo 2010, 19). Vaikka Suomessa ei todennäköisesti harjoiteta suoraa ideologista tai poliittisesti tietoista kolonialismia, niin suomalaisen yhteiskunnan rakenteet, joissa saamelaiset ja suomalaiset kohtaavat, on rakennettu valtaapitävien ehdoilla, ja näin ne heijastelevat kolonialistisia merkityksiä. Else Mälfrid Boine (2007, 71) toteaa artikkelissaan "*Kulttuurisen kohtaamisen merkitys saamelaisessa sosiaalityössä*", miten saamelaiset kokivat norjalaisen auttamisjärjestelmän, joka saattoi olla avuksi, mutta samalla lisäsi saamelaisten vierauden kokemusta ja epäluottamusta norjalaiseen

yhteiskuntaan. Hän huomauttaa, että vaikka hän on saamelainen sosiaalityöntekijä, niin hän kuitenkin työskentelee norjalaisessa instituutiossa ja tämän norjalaisissa rooleissa. Boinen mukaan tarvitaan jatkuvaa kulttuurista itsereflektiota ja tietoiseksi tulemistä siitä, mihin arvoihin valinnat sosiaalityössä perustuvat.

4.1.3 Kansalaisuuden näkökulmia

Keskustelu kansalaisuudesta on noussut voimakkaammin esille 1990-luvulla samalla, kun on kiinnitetty huomiota globalisaation vaikutuksiin ja valtioiden rajat ylittävään liikenteeseen (Delanty 2000; Kuusela 2006, 26). Kansalaisten oikeuksia ja velvollisuuksia on jouduttu arvioimaan uudelleen. Tähän liittyy esimerkiksi erilaisten vähemmistöjen vaatimukset poliittisista ja taloudellisista oikeuksista (Isin & Turner 2002, 2). Perinteisesti kansalaisuuden määrittely liittyy keskeisesti siihen tarpeeseen, joka kansallisvaltiolla on, kun se pyrkii ratkaisemaan ketkä kuuluvat kansallisvaltion tarjoamien oikeuksien nauttijoihin ja velvollisuuksien kantajiin, ja ketkä suljetaan ulkopuolelle (Kuusela 2006, 27). Kansalaisuus määrittelee ensisijaisesti kansalaisen ja kansallisvaltion suhdetta, mutta sillä on myös monenlaisia heijastusvaikutuksia kansalaisten välisiin suhteisiin (Isin & Turner 2002, 3).

Suomessa asuu myös kansalaisia, jotka edustavat erilaisia etnisiä taustoja, kuten saamelaiset ja romanit. Itse kullekin ryhmälle tai yksilölle kuuluvien oikeuksien ja velvollisuuksien määrittely ei aina ole selkeää. Hyvänä esimerkkinä tästä on mielestäni meneillään oleva Sote- ja alueuudistuksen monet vaiheet, jossa tasapainoillaan yhdenvertaisten palvelujen toteuttamisen ja kestävän rahoituksen vaikeissa yhtälöissä. Esimerkiksi vastauksessaan 9.11.2016 sosiaali- ja terveysministeriön sekä valtiovarainministeriön lausuntopyyntöön (STM068:00/2015) saamelaiskäräjät esittivät huolensa siitä, ettei lausunnolla olevissa hallituksen esitysluonnoksissa oltu otettu huomioon Euroopan ainoaa alkuperäiskansaa, saamelaisia, jotta heidän yhdenvertaiset palvelunsa ja kulttuurinen itsehallinto voitaisiin turvata (Lausunto Dnro: 501/D.a.2/2016, 15). Lausunnon konteksti sitoo saamelaiset kaikkia Suomen kansalaisia koskevaan sosiaali- ja terveydenhuollon uudistukseen, mutta viittaa samalla myös siihen, että lausunnon antajien kansalaisuuteen liittyy tekijöitä, jotka aiheuttavat heille huolta uudistusten ja tasa-arvon näkökulmasta.

Valtionkansalaisuus, joka on merkitty henkilön passiin, ei ole millään tavalla yksinkertainen ihmisiä asemoiva tekijä monikulttuurisessa valtiossa eikä ylirajasten suhteiden maailmassa. Valtioiden rajat ovat kuitenkin todellisia, ja ne säätelevät kansalaisten mahdollisuuksia ylläpitää omaehtoisia kulttuurisia rakenteita, vaikkeivät ne täysin kata kansalaisten sosiaalisia eivätkä kulttuurisia todellisuuksia (Huttunen, Löytty & Rastas 2014, 32–33). Saamelaiset elävät omaa kansalaisuuttaan tällaisessa monikulttuurisessa ylivaltiollisessa todellisuudessa, jossa saamelaisuuden eri muodot kohtaavat toisensa ja muut kulttuurit sekä valtaväestön neljän eri pohjoismaan hallinnollisessa sekä lainsäädännöllisessä yhteydessä (mt 2014, 34). Saamelaisten kansalaisasema on muihin kulttuuriin ryhmiin verrattuna erilainen heidän alkuperäiskansa-asemansa vuoksi. Tältä pohjalta saamelaisille annettu kulttuurinen itsehallinto saamelaisalueella

luo saamelaisille toisenlaisen tulkinnan kansalaisuuden suhteesta valtioon kuin muilla etnisillä ryhmillä. Suhde on kaiken aikaa sekä saamelaisten että valtion puolelta tarkastelun kohteena, jossa saamelaisille halutaan siirtää lisää itsenäistä toimivaltaa joissakin kysymyksissä, kun taas toiset pysyvät vielä valtion tai kunnan toimivaltaan kuuluvina (Valkonen 2009, 149).

Kansalaisuus liittyy kiinteästi yhteen kansakunta- ja valtiojärjestelmän kanssa, jossa kansalaiset tuntevat yhteenkuuluvuutta heitä yhdistävien tunnusmerkkien kautta (Talib, Löfström & Meri 2004, 63–72). Tästä näkökulmasta saamelaisten kansalaisuus on jokseenkin ongelmallinen. Ensiksikin saamelaisten virallinen asema Suomessa on järjestetty lainsäädännöllä alkuperäiskansana. Toiseksi he ovat Honningvågin saamelaiskonferenssissa 6.–9.10.2004 antaneet poliittisen julistuksen, jolla saamelaiset tulevat yhdeksi omaksi kansaksi, kansasubjektiksi (Valkonen 2009, 57–59, 147–148). Saamelaisten poliittisen toiminnan kehittymisen myötä on siis vahvistunut ajatus siitä, että saamelaiset ovat yksi yhteenkuuluva kansa siitä huolimatta, että neljä kansallisvaltiota on perustettu saamen kansalle kuuluville maa- ja vesialueille. Honningsvågiin kokoon-tuneen saamelaisten konferenssin julistuksessa todetaan selkeästi että:

Saamelaiset ovat yksi kansa, jolla on oma kotiseutualueensa, oma kielensä, oma kulttuuri- ja yhteiskuntarakenteensa.

(Valkonen 2009, 57; myös Potinkara 2015, 87).

Yhtenäisen kansan merkityksiä on vahvistettu luomalla omia kansallisia symboleja, kuten saamelaisten oma lippu, kansallislaulu ja kansallispäivä. Tästä huolimatta saamelaiset eivät ole valtiollisella tasolla oma kansa, joka voisi itse määritellä oman kansalaisuutensa, vaan heitä määritellään edelleen neljän maan valtiollisissa lainsäädännöissä, joka koskee pelkästään tämän kyseisen valtion saamelaisia (Potinkara 2015, 88).

Lähtökohta saamelaisten omalle määrittelylle kansana syntyi viimeistään Elsa Laula Renbergin koolle kutsumassa ensimmäisessä saamelaiskokouksessa Trondheimissa, jossa hän piti voimakkaan puheen saamelaisten yhteenkuulumisesta kansana (Nickul 1970, 243). Saamen kansan yhtenäisyyden ja kansalaisuuden näkökulmasta onkin haasteellista se, että saamelaisten kotiseutualueet jaettiin neljän eri kansallisvaltion kesken, joissa saamelaiset joutuivat näiden eri valtioiden kansalaisina erilaisten lakien ja perinteiden vaikutuspiiriin. Saamelaisten "*valtiottomuus*" on tietyllä tavalla vahvistunut myös sen myötä, että saamelaiset ovat kaikissa Pohjoismaissa tunnustettu alkuperäiskansaksi, jolla ei ole omaa valtiota (Potinkara 2015, 103; Valkonen 2009, 138). Tästä huolimatta Sanna Valkosen mukaan saamen kansan yhteenkuuluvuuden tärkeimpänä symbolina on pidettävä Saamenmaata eli Sápmia, jonka maantieteelliset rajat ylittävät neljän kansallisvaltion rajat. Tämän saamelaisten kotimaan ja sen kansalaisuuden merkitys ei kuitenkaan ole perustunut pelkästään maantieteelliseen alueeseen, johon saamelaisilla on elinkeinollinen ja kulttuurinen side, vaan se sisältää myös yhteisen kulttuurisen, kielellisen ja historiallisen kokemuksen (Valkonen 2009, 92–93; Stordahl 1996, 89; Lehtola 2015, 138).

Suomen valtion näkökulmasta saamelaiset ovat kuitenkin lähtökohtaisesti Suomen kansalaisia, joilla on samat oikeudet ja velvollisuudet kuin kaikilla muilla Suomen kansalaisilla. Kansalaisuuden määrittelyä tarvitsee erityisesti valtio ihmisen ja valtion välisen asioinnin hallintaan (Meriläinen 2010, 263). Suomen valtion ja saamelaisten yhteistyöllä on saatu aikaan yhteisymmärrys siitä, että saamelaiset ovat erityinen etninen ryhmä, alkuperäiskansa Suomen rajojen sisällä, jonka olemassaolon edellytyksiä tulee tukea lainsäädännöllisin toimenpitein. Lähtökohtana saamelaisten erityisoikeuksille ja positiiviselle erityiskohtelulle on ollut ymmärrys siitä, että ilman erityistä tukea jokin etninen vähemmistö saattaisi jäädä eriarvoiseen asemaan (Heinämäki, Allard, Kirchner ym. 2017, 178). Ajatukset saamelaisten oikeuksien määrittelystä ovat aiheuttaneet 1990 luvulta lähtien keskusteluja, joissa saamelaisten poliittisen ja oikeudellisen aseman parantumisen on saatettu nähdä uhkaavan muun paikallisen väestön tasavertaisia oikeuksia ja etuja (mt 2017, 176). Valtioneuvoston selvityksessä (4/2017) todetaan kuitenkin, että vähemmistön mahdollisuudet vaikuttaa olemassaololleen keskeisiin asioihin enemmistödemokratiassa eivät ole tasavertaiset, ja siksi tämä on Suomessa pyritty ottamaan huomioon toisen maailmansodan jälkeisissä ratkaisuisissa (Heinämäki, Allard, Kirchner ym. 2017, 176). Saamelaisten kansalaisuutta suhteessa valtaväestöön on pyritty tasoittamaan lainsäädännöllä ja hallinnollisilla toimenpiteillä.

4.1.4 Petsamon kuntalaiseksi ja Suomen kansalaiseksi

Perinteisten elinkeinojen ja elämäntavan harjoittamisen kaventumisen myötä koltat, kuten muutkin saamelaiset, alkoivat jättää oman elämäntapansa 1900-luvun alkuun tultaessa. Kolttasaamelaista Petsamon ja Paatsjoen koltat olivat joutuneet Suonikylän kolttia aikaisemmin kohtaamaan ulkoapäin tulevan muutoksen, koska he asuivat lähempänä kehittyvän Petsamon suomalaisasutusta. Suonikylän kolttasaamelaiset saattoivat säilyttää lähes täydellisesti vanhan elämäntapansa aina toiseen maailmansotaan saakka syrjäisemmän asuinalueensa suojissa. Petsamoon suuntautunut siirtolaisuus, ja sen mukanaan tuomat muutokset oman elintavan harjoittamisessa, sekä palkkatyön mahdollisuus, muuttivat kolttasaamelaisten elämää nopeasti (Tanner 1929, 153–159; Nickul 1970, 19). Nämä muutokset kohdistuivat myös heidän tapaansa ja tarpeeseen organisoida paikallista huolenpitokulttuuria, joka oli riippuvainen ympäröivän luonnon asettamista ehdoista. Vaihtoehtoiksi tulivat suomalaisen yhteiskunnan kehittyvä ammatillinen auttamistyö, ja parantuneen elintason mukanaan tuoma riippumattomuus. Tämän kehityksen ituihin kolttaheimo sai tutustua Petsamon suomalaisena aikana Tarton rauhan jälkeen, jolloin Petsamon kunnan hallintoa ja palveluita pyrittiin voimakkaasti kehittämään muun Suomen tasolle.

Kolttasaamelaiset olivat syrjäisen asuinalueensa johdosta suhteellisen rauhassa ulkopuolisilta tulijoilta. Alueelle oli kuitenkin jo pidemmän aikaa muuttanut karjalaisia, venäläisiä ja norjalaisia, joiden kanssa he olivat aikaisemminkin olleet tekemisissä. Nämä yhteydet vakiintuivat viimeistään kristinuskon tultua alueelle (Tanner 1929, 64; Paulaharju 1921, 29; Itkonen T. I. 1991, 121). Uudisasutuksen lisääntyminen vaikutti erityisesti Paatsjoen ja Petsamon

lapinkylien elämään. Syrjäänien ja ostjakkien tulo alueelle suurine porolaumoinen 1880-luvun jälkeen oli kolttasaamelaisten harjoittamalle pienimuotoiselle poronhoidolle tuhoisaa, kun heidän vähäiset porot sekaantuivat näiden suuriin porotokkiin, joista niitä oli lähes mahdotonta erottaa (Nickul 1933, 68; Paulaharju, 1921, 23–25).

Ensimmäinen maailmansota vaikeutti kolttasaamelaisten elämää, kun he joutuivat vedetyksi sotarintamalle eri maihin venäläisten sotilaiden kanssa. Tämä kokemus laajensi luonnollisesti heidän näkemyksiään ja he saivat uusia vaikutteita. Kokemuksella oli lisäksi venäläistävä vaikutus. Kontaktit suomalaisiin yhteisöihin lisääntyivät myös, kun Petsamon kehittyminen muutti kolttasaamelaisten elämää lähemmäksi suomalaisten elintapoja. Useat lopettivat kiertävän elämän, ja Paatsjoen ja Petsamon lapinkylä vieraantuivat ainakin jossain määrin Suonikylästä, jotka edelleen elivät perinteistä puolinomadista kalastus- ja metsästyskulttuuria (Nickul 1933, 69). Porojen määrä tipahti v.1926 kahdeksasta tuhannesta tuhanteen kahteensataan (Tanner 1929, 199–203; Nickul 1935, 7–8; Paulaharju 1921, 2–3). Tämä johti siihen, että Suomen hallitus yritti ”suojella” suonikyläläisten elämäntapaa, eikä lakia Petsamon asuttamisesta toteutettu Suonikylän alueella (Nickul 1970, 19). Myös Lapin sivistysseura liittyi mukaan Suonikylän suojeluun. Mitä tahansa tällä suojelulla tavoiteltiinakaan, menivät nämä suojeluyritykset hukkaan, kun toinen maailmansota alkoi, ja kolttasaamelaisten kotiseudusta tuli taistelualuetta, ja he joutuivat jättämään lopullisesti perinteiset maansa sekä kalavetensä (mt 1970, 19–20).

Petsamon väliaikaisen lääninhallituksen tehtävänä oli kunnallishallinnon aikaansaaminen Petsamossa, ja ensimmäiset kunnallisvaalit pidettiin jo 15. ja 16. marraskuuta 1921. Koska Petsamon taloudellinen tilanne oli heikko, tapahtui kehitys aluksi valtion varoin (Suomela 1999, 347–349). Tavoitteena oli rakentaa Petsamoon samanlainen suomalaisen hallinnon terveydenhuoltojärjestelmä kuin muuhunkin Suomeen. Vuonna 1921 lääkintöhallitus palkkasikin alueelle lääkärin, kättilön ja kaksi sairaanhoitajaa. Samana vuonna perustettiin myös Parkkinaan aluesairaala, ja Salmijärvelle sairastupa, aluksi väliaikaistiloihin, kunnes saatiin rakennettua uudet tilat molemmille. Kiertävä sairaanhoitaja ja kättilö kävivät myös kolttakylissä auttamassa synnytyksissä, sekä tekemässä valistus- ja opetustyötä. (mt 1999, 359). Petsamossa ei ollut ennen Suomeen liittämistä järjestäytyntä köyhäinhoitoa, ja alkuaikoina avustusten jako oli resurssien vähäisyydestä johtuen niukkaa. Avustuksina jaettiin vaatteita ja ruokaa perheille, sekä etupäässä yksinäisille vanhuksille. Kun kunnallinen lastenkoti perustettiin 1930, vähennettiin avustusten määrää, koska avuntarvitsijat sijoitettiin laitoshuoltoon. 1931 avustettavia oli 250, mutta jo seuraavana vuonna 579 henkeä. Lastenkodissa oli sen toiminnan aikana noin 30 hoidokkia vuodessa, vaikka tilaa oli vain 25:lle. Lastenkodissa hoidetut olivat karjalaisten ja kolttasaamelaisten lapsia (mt 1999, 359).

13.9.1944 Petsamon kunnallinen toiminta lakkasi, ja Petsamon evakuoiminen Kalajoelle aloitettiin (Suomela 1999, 363, 366 ja 371). Näillä historiallisilla vaiheilla ja Suomen valtion toimilla kolttasaamelaiset vähitellen tulivat osalliseksi suomalaisen yhteiskunnan tarjoamasta turvasta. Ehkä merkittävin suoma-

laistumisen väline oli suomalainen koulu, joka oli perustettu myös Suonikylään. Lapinkylän kokoisesta yhteisöstä oli lähdettävä rakentamaan uudenlaista suhdetta valtion kokoiseen kokonaisuuteen, ja paikantamaan kolttakansan suhdetta valtion kansalaisuuteen. Suhteessaan kansalaisuuteen kolttasaamelaiset ovat joutuneet haastamaan itseään valtion kansalaisuuden määrittelyssä heille keskeisissä kysymyksissä, kuten *yhteisö, kulttuuri ja identiteetti*. Näissä kysymyksissä oli osapuolten mentävä syvemmälle ihmisyyden ja ihmisenä olemisen tarkasteluihin (Kurki & Nivala 2006, 20).

4.2 Inarin kuntalaiseksi

4.2.1 Kolttasaamelaisten uusi kuntakoti Petsamosta Inariin

Vuonna 2019 tuli kuluneeksi 70 vuotta siitä, kun kolttasaamelaiset asutettiin Inarin kuntaan. Heidän uudelleenasetus Inarin kuntaan tapahtui keskellä jälleenrakentamisen haasteita, jossa myös valtaväestön omat raskaat menetykset lisäsivät pienen kolttakansan sijoittumisen vaikeutta Inarin syrjäisiin kyliin. Sota oli tuhonnut lähes kaikkien inarilaisten kodit, joita nyt alettiin jälleenrakentaa valtion avustuksien ja korvauksien avulla. Eduskunnan säätämän toisen korvauslain mukaisesti korvattiin sodan tuhot niille, jotka olivat noudattaneet evakuoitikäskyä. Valtiolta oli myös mahdollista saada jälleenrakennuslainoja, koska varsinaiset korvaukset eivät kattaneet tarvetta. Inarin kunnalle oli tärkeää myös se, että kolttasaamelaisten asumisen järjestelyihin saatiin erityisapua valtiolta (Lehtola 2012, 387; Tanhua 2020, 40–41). Uudelleenasetumisen tueksi säädettiin 1955 uudelleenasetuslaki, joka myöhemmin muutettiin kolttalaiksi.

Talvisota ja jatkosota olivat kolttasaamelaisille raskaita kokemuksia. Evakkoon lähtö yllätti useimmat suonikyläläiset, eivätkä kaikki perheet olleet edes talvikylässä, joten evakuoitikäsky täytyi viedä pitkienkin matkojen päähän erämaassa. Petsamolaiset kuljetettiin autoilla sijoituskuntiin. Vuonna 1939 naiset ja lapset kuljetettiin Etelä-Lappiin Tervolaan, jossa heidät sijoitettiin Koi-vukylään. Osa asettui Kiviojan kansakoululle, ja osa perheisiin. Tervolasta he saivat palata hetkeksi kotiseuduilleen Petsamoon 11.4.1940 lähtien. Elämä oli kuitenkin vaikeaa, koska monet asunnot oli sodan aikana tuhottu. Suonikyläläiset eivät kuitenkaan palanneet vielä keväällä koteihinsa, koska päämaja oli kielletty asuttamisen miinavaaran vuoksi. Sen sijaan he asettuivat kevät- ja kesäpaikoilleen (Holsti 1990, 18–19).

Kun jatkosota syttyi kesällä 1941, ei Petsamon väkeä evakuoitu kuten aikaisemmin, koska saksalaiset joukot pystyivät aluksi hallitsemaan tilannetta alueella. Suurimittainen evakuointi Lapin teillä olisi ollut hankalaa ja vaikeuttanut saksalaisten joukkojen siirtymisiä (Paasilinna 1983, 338). Jatkosodan loppuvaiheessa kolttasaamelaiset kuitenkin siirrettiin ensin Nellimöön lähelle Suonikylää, ja sieltä 1944 syksyllä yhdessä Petsamoon jääneiden kanssa Kalajoelle pois Lapin-sodan jaloista. Kolttasaamelaisten toinen evakkotaival alkoi 7.9.1944, jolloin yhteysesikunta Rovaniemeltä antoi Taka-Lapin ilmasuojelupii-

rille käskeyn aloittaa Petsamon ja Inarin evakuointi. Suonikyläläiset kuljetettiin ensin muiden petsamolaisien kanssa Rovaniemelle, ja sieltä junakuljetuksena Ylivieskaan, edelleen Alavieskaan, ja sitten Kalajoelle. Kalajoella heidät sijoitettiin aluksi nuorisoseuran talolle, kouluille ja suojeluskuntatalolle. Täältä kolttasaamelaiset siirrettiin edelleen majoituspaikkoihin Rahjankylään, Vasankariin ja Pohjankylään. Kalajoen kunnallislautakunnan mukaan juuri Suonikylän kolttien asunto-olot olivat vaikeimmat.

Osa paikkakuntalaisista suhtautui vieraisiin ihmisiin penseästi, ja jotkut olivat jopa valmiita mieluummin turmelemaan huoneistonsa kuin ottamaan vastaan evakkoja. Ahtaat asunnot lisäsivät riskiä sairastua kulkutauteihin, ja kulkutautisairaalan tilastoista 1945 näkyy, että kymmenkunta suonikyläläistä oli joutunut sairaalaan. Kolttasaamelaiset joutuivat turvautumaan myös huoltoapuun, jonka niukkuus oli ärsyttänyt siirtoväkeä. Etenkin petsamolaiset olivat ankarasti painostaneet huoltolautakuntaa, sekä uhanneet pudottaa lautakunnan jäseniä jokeen, ja huoltojohtajalle oli luvattu silmukka kaulaan (Holsti 1990, 23–25). Matti Sverloffin mukaan (1953, 8) kolttasaamelaiset eivät olleet tottuneet säännöstelyyn, ja se aiheutti heille sen, että annokset tulivat jo kuukauden alusta syödyksi, ja loppukuu oltiin satunnaisen tuen varassa. Elämän tiukkuudesta seurasi Sverloffin mukaan, että monet miehistä sortuivat entistä enemmän alkoholin käyttöön. Kurjuutta oli hänen mielestään joka paikassa, ja ihmiset kaipasivat kotiseuduilleen.

Sodan jälkeen Suomi luovutti Petsamon Neuvostoliitolle, ja luovutetun alueen kolttasaamelaisten piti nyt valita, jäävätkö he Neuvostoliiton puolelle vai Suomeen. Suuri enemmistö koltista, 443, valitsi jäädä Suomeen (Pelto 1962, 13). Petsamon toimikunnan mietinnön 24.3.1945 mukaan kolttasaamelaisten uudelleenasettamisessa tulisi ottaa huomioon heidän yhtenäinen heimoelämä ja sen ainutlaatuinen kulttuuri. Heidän tulisi mahdollisimman hyvin kyetä toteuttamaan omaa yhteiskuntajärjestystä ja harjoittaa luonnonvaraisia elinkeinoja heille varatuilla alueilla. (Holsti 1990, 28, Lukkari 1991, 17). Lukkarin (1991) mukaan suonikylän kolttasaamelaisia oli 60 ruokakuntaa eli 229 henkeä. Muiden kylien jäseniä oli 65 ruokakuntaa eli 214 henkeä.

Inarin kunnan alueelle kolttasaamelaiset asutettiin maatalousministeriön asutusasiainosaston 23.2.1945 asettaman toimikunnan tekemän ehdotuksen mukaisesti valtakunnan rajan ja Paatsjoen-Inarinjärven väliselle alueelle. Valtioneuvosto vahvisti tämän alueen heidän sijoitusalueeksi 11.4.1946 (X 10280/B1 225/41–45 r.i.) ja antoi Lapin maatalousseuran asutustoimikunnalle tehtäväksi yksityiskohtaisemman sijoitussuunnitelman laatimisen (Kolttatoimikunnan mietintö 1973, 2). Viimeisestä evakosta palattiin pääosin 1945 Inarin kuntaan, jolloin kolttasaamelaiset asutettiin Ivalon lähelle Nangujärven tyhjiksi jääneisiin saksalaisten miehistöparakkeihin odottamaan lopullista asuttamis päätöstä (Lukkari 1991, 15). Vuoden verran kestäneen evakkomatkan aikana he tulivat läheiseen kosketukseen suomalaisten kanssa, ja oppivat uusia tapoja ja elinkeinoja. Niitä ei kuitenkaan voitu soveltaa käytäntöön pitkiin aikoihin uusilla syrjäisillä sijoitusalueilla Inarissa. Matti Sverloffin (1953) mukaan monet muutot ja epävakaut evakkoajat ovat aiheuttaneet sen, että kolttasaamelaiset olivat

alkaneet vieroksumaan entisiä elintapojaan, joiden avulla Sverloffin mukaan olisi ollut helpompaa kohdata vaikeita aikoja. Kolttasaamelaiset olivat näin siis joutuneet tyhjän päälle tilanteeseen, josta ei paluuta menneeseen ollut, eikä uutta elämisen pohjaa myöskään vielä ollut omaksuttu. Epävarmuus ja huoli tulevaisuudesta olivat saaneet aikaan välinpitämättömän mielialan, joka Sverloffin mukaan kostautui myös toimeentulon jatkuvana heikentymisenä (Sverloff 1953, 10).

Suonikylän koltat sijoitettiin 1948 Sevettijärven alueelle, koska alue nähtiin parhaaksi heimokulttuurin säilyttämiseksi muun muassa siksi, että alue sijaitsi varsin kaukana muusta asutuksesta. Alueella oli ennen kolttasaamelaisten muutttoa kymmenkunta saamelaistaloa (Asp 1982, 12–15; Lukkari 1991, 22). Petsamon ja Paatsjoen kolttasaamelaiset asutettiin puolestaan kapeammalle alueelle Nellimiin, vanhan Petsamontien varteen Ivalon ja Nellimin väliin. Näiden kolttien sodanjälkeinen talous perustui paikalliseen palkkatyöhön ja sitä täydentävään kalastukseen. Nellimö oli myös lähempänä asutuskeskuksia, joten työmahdollisuudet olivat paremmat kuin Sevettijärveläisillä. (Lukkari 1962, 13–15). Koska useimmilla kolttasaamelaistaloilla ei ollut maata henkilökohtaisessa omistuksessa luovutetulla alueella, ei esimerkiksi karjalaisia evakkoja koskenut "maankorvauslaki" (SA 1945/39) tuonut heille korvauksia menetetyistä maista (Pelto 1962, 13).

Maatalousministeriön asutusasiain asettaman toimikunnan työtä helpotti se, että kolttasaamelaiset itse olivat toivoneet pääsevänsä tälle alueelle, muistutihan se paljon entistä Suonikylää. Tällä alueella heillä ajateltiin olevan mahdollisuus kalastukseen ja poronhoitoon. Toimikunta jätti alueen jaon kyläkäräjien tehtäväksi. Positiivista toimikunnan suunnitelmassa voidaan katsoa olevan se, että koko kolttahaimo haluttiin pitää yhtenäisenä siitäkin huolimatta, että kylien väliset suhteet eivät olleetkaan kovin lämpimät. Toimikunta halusi taata mahdollisuuden toteuttaa kolttahaimon vanhaa yhteiskuntajärjestelmää, ja näinkin tukea kolttakulttuurin säilymistä.

Jotta kolttasaamelaisten oma mielipide asuin- ja olosuhteiden arvioinnissa tulisi riittävästi huomioon otettua, pyydettiin heitä määräämään oma luottamusmies toimikuntaan, joka lähtisi etsimään sopivia alueita kolttasaamelaisten uusiksi asuinalueiksi. Kolttakokouksessa 7.7.1946 tehtiin alustavat suunnitelmat sijoittamisesta perhe- ja sukukunnittain alueella olevien järvien rannoille. Nämä alueet eivät kuitenkaan vastanneet entisiä kotiseutualueita, eivätkä turvanneet kolttien harjoittamien elinkeinojen tulevaisuutta tai riittävää toimeentuloturvaa (Sipilä 1988, 1–3). Sipilän mukaan Lapin maatalousseuran asutustoimikunnan tavoitteena oli uudelleen asuttamisessa myös turvata kolttasaamelaisten elämänmuoto ja yhtenäisyys sekä yhteiskuntamuotojen säilyttäminen. Asutustoimikunta toteaa raportissaan kuitenkin, että kolttasaamelaisten omasta tahdosta riippuu se, kuinka he voivat ja haluavat säilyttää entisen elämäntavan uudessa ympäristössä, joka poikkeaa heidän omasta elämäntavastaan. Toimikunnan mielestä perinteen säilyttäminen vaatii myös sen turvaamista, että kolttien elinolosuhteet vastaavat perinteisiä olosuhteita, koska toimikunnan mielestä kolttahaimolla ei ole edellytyksiä mukautua uusiin elinkeinoihin (Sipilä 1988, 5–6).

Kun sopiva alue oli löydetty, alettiin valmistella asumiseen liittyvien rakennusten pystyttämistä. Kullekin ruokakunnalle tuli valtion toimesta osoittaa oma asuinrakennus, aitta, lammasläävä ja käymälä. Lähellä asuville rakennettiin yhteinen sauna, ja erillään asuville oma sauna. Näätämön alueelle rakennettiin myös sairasrappio, sekä kansakoulu asuntoloineen. Muuton jälkeen elämä ei voinut vielä alkaa entiseen tapaan, vaan kolttahaimo joutui vaikeassa taloudellisessa tilanteessa turvautumaan valtion huoltoapuun, kunnes saivat omat elinkeinot turvatuksi. Vaikka erityisesti suonikyläläisiä tuettiin mahdollisuuksien mukaan, oli nähtävissä, ettei kolttayhteisö voi järjestää olojaan entisen elämäntavan mukaisiksi (Sipilä 1988, 18–19). Mielenkiintoinen seikka Sipilän mukaan tässä perinteisen elämänmuodon säilyttämisessä näyttäisi olevan se, että tätä suojelutyötä tehtiin myös tutkimustyön jatkamisen mahdollistamiseksi:

Siinä mielessä, että tämän erikoislaatuisten luonnonkansan säilyminen ja sen perinteellinen heimokulttuuri saataisiin turvatuksi heimon itsensä vuoksi, ja samalla luoda mahdollisuudet edelleenkin heimon keskuudessa suoritettujen mielenkiintoisten kansantieteellisten ja sosiologisten tutkimusten jatkamiselle, on mm. eduskunnan sivistysvaliokunta kolttahaimo-asiain alkuvaiheessa mietinnössään huomauttanut siitä, että otettaisiin täysin pätevästi selville kolttain oma mielipide, mihin he haluavat tulla sijoitetuksi, ja että jos osoittautuisi tarpeelliseksi, olisi hallituksen ryhdyttävä asiasta neuvottelemaan Neuvostoliiton kanssa.

(Sipilä 1988, 19).

Nämä tavoitteet eivät kuitenkaan toteutuneet, koska alue oli liian pieni, jotta kaikki olisivat voineet elää paimentolaisina kiertäen, ja olisiko se enää ollut edes toivottavaakaan. Mahdollisuus oli poissuljettu senkin vuoksi, ettei alueelle rakennettu talvikylää. Sen puuttuminen esti myös sen, että perinteiden mukainen vanha yhteiskunta olisi voinut toteutua täydellisenä. Uusilla alueillaan kolttasaamelaisilla ei ollut mahdollisuutta viettää samanlaista elämäntapaa kuin Petsamossa. Tämä vaikeutti vanhojen tapojen jatkumista, sekä perinteen siirtämistä nuoremmille sukupolville (Holsti 1990, 29–30). Uudelleenasetuksen tuloksista on ehkä kuitenkin löydettävissä jotakin positiivistakin. Kun kiertävä elämä lakkasi, saatiin heidän elämäänsä lisää vakautta. Nyt voitiin rakentaa uutta, parempia asuinoloja ja palveluita, kuten koulu, kauppa ja terveydenhuolto (Asp 1967, 93; Pelto 1962, 19). Valtioneuvosto vahvisti 11.4.1946 sijoituksen toimikunnan suunnitelman mukaisesti. Samalla valtioneuvosto määräsi Lapin maatalousseuran asutustoimikunnan suunnittelemaan asutuksen yksityiskohdat. Yhteistyössä kolttahaimon kanssa asutustoimikunta oli valmistellut ehdotukset kalastus- ja metsästysoikeudesta, poronhoidosta, ja rakennustoiminnan järjestelystä. (Holsti 1990, 29–30).

Suomen poroyhdistys otti jyrkän kannan kolttasaamelaisten asuttamiseen alueelle. Heille ei tulisi yhdistyksen mielestä antaa Lapista minkäänlaista erityisaluetta, vaan kolttaperheet tulisi sijoittaa muun saamelaisväestön sekaan haja-asutuksena. Poroyhdistyksen mukaan kolttasaamelaisten elämä ja heidän poronhoitotapansa tulisi mukauttaa sijoitusalueiden oloihin. Yhdistys ei hyväksynyt minkäänlaisia muutoksia paliskuntien rajoihin, mutta vastustuksesta huolimatta suunnitelmaa vietiin eteenpäin. Kolttasaamelaisista ja asutustoimi-

kunnan jäsenistä koostuva retkikunta lähti tutustumaan alueeseen, ja se havaittiin sopivaksi. Alueella oli vain vähän alkuperäistä asutusta, eikä kolttasaamelaiden saapuminen vaarantanut heidän toimeentuloaan (Holsti 1990, 33).

Näätämön alueella rakentaminen kuitenkin aloitettiin vuoden 1948 alussa. Kolttasaamelaisten omana toiveena oli ollut, että heille rakennettaisiin asunnot, jotka muistuttaisivat Suonikylässä olleita asumuksia. 30.7.1947 pidettiin kyläkokous uudelleenasettamiseen liittyen. Kokouksessa oltiin sitä mieltä, että ei rakennettaisi tiivistä kylää, vaan kunkin perheen päämies voisi ratkaista minkä järven rannalle asetuttaisiin asumaan. Hajaannuksessakin he olisivat halunneet asua lähemmäs, koska luottavat suvun yhtenäisyyteen kuten Petsamossa asuessaan. Sevettijärvelle syntynyt asutus kuitenkin lopetti entisen kaltaisen yhteyden. Enää ei samalla tavalla istuttu iltoja naapurin luona katrilli- ja tarinailloissa. Uuteen ympäristöön sopeutuminen hämmensi, ja perinteiset laulut, leikit ja tavat alkoivat unohtua. Anni Feodoroffin muistelusten mukaan vanhemmat Kolttasaamelaiset eivät olisi halunneet muuttaa Sevettijärvelle, koska he tiesivät siellä aikaisemmin olleen Näätämön kolttakylän. Tämän vuoksi vanhemmat pitivät paikkaa kirottuna, jossa uusi kylä ei tulisi menestymään. Sevettijärvelle koltat kuitenkin muuttivat maaliskuuhun aikana 1949, ja heidät tuotiin Sevettiin Nellimistä Pohjolan Liikenteen kuorma-autoilla jäätietä pitkin (Moshnikoff 2004).

Talot, jotka kolttasaamelaisille rakennettiin, olivat olosuhteisiin nähden tarkoituksenmukaisia pienille perheille, mutta perheen kasvaessa ne jäivät pieniksi. Asuntojen rakennustöitä Näätämössä johti kaksi suomalaista rakennusmestaria, jotka asutustoimikunta oli palkannut, ja suurin osa rakennusmiehistä oli muualta tulleita ammattilaisia. Kolttasaamelaiset saivat ainoastaan vähäisempiä töitä. Kohtelusta he valittivat turhaan kohtelusta, jossa heille ei annettu tarpeeksi tehtäviä. Viimeisetkin talot alueella valmistuivat kesällä 1950. Alueelle rakennettiin 51 asuinrakennusta, 51 talousrakennusta, 21 saunaa, koulu, asuntola, rukoushuone ja terveystalo. Asuinrakennukset olivat yksi-, kaksi-, ja kolmihuoneisia. Pienet kolmihuoneiset olivat 7x8 m, ja yleisin kaksihuoneinen 4 x 8 m. Asunnot osoittautuivat käytössä pieniksi ja kylmiksi, eivätkä asukkaat olleet niihin täysin tyytyväisiä. Rakentamisen johdosta kolttien asunto-olot paranasivat kuitenkin huomattavasti siitä, mitä ne olivat olleet esimerkiksi Suonikylässä. Elämisen erilaisuudesta Petsamossa kertoo sekin, että uutta olivat esimerkiksi keittoliedet, jollaisia ei heillä aiemmin ollut. Vaikka talot eivät olleet virheettömiä, tärkeintä oli, että nyt heillä oli vakituinen asuinpaikka, ja että sodan aikainen vaativa kiertäminen päättyi. Monet kokivat Näätämön alueen olevan syrjässä, liikenneyhteydet olivat heikot ja asutus hajanaista, jotta siellä eläminen vastaisi talvikylää. Toisaalta asutus oli liian keskittynyttä, jotta sitä olisi voitu verrata sukualueilla elämiseen (Holsti 1990, 37, 43).

Matti Sverloffin mukaan olisi kuitenkin tarvittu muutakin kuin pelkkä mökki valtion kivisellä tontilla ja hyvät suunnitelmat paperilla, jotta koltilla olisi ollut mahdollisuus itse turvata oma toimeentulonsa (Sverloff 1965, 14). Erityisesti itsenäisen elämän aloittamiseen ja siitä suoriutumiseen olisi tarvittu ansioitöitä. Jo vuonna 1949 Sverloff oli mukana yhdessä Lapin sivistysseuran alaisen

Ivalo-kerhon ja Inarin kunnanvaltuuston sosiaaliministeriölle tekemässä aloitteessa, jossa ehdotettiin järjestettäväksi kolttasaamelaisille ja lähiseudun nuorille ammattikoulutusta esimerkiksi työtuvan muodossa, ja jolla torjuttaisiin kolttasaamelaisten keskuudessa ilmenevää tilapäistyöttömyyttä (mt 1965, 3–4). Tämä aloite ei kuitenkaan saanut minkäänlaista vastausta. Sverloffin kesällä 1953 tekemistä mielipidepöytäkirjoista näkyy, että kolttasaamelaisten keskuudessa oli kovasti haluja ja toiveita saada aikaan itsenäistä toimintaa. Varojen puutteessa syrjäisellä alueella asuvasta kolttakansasta lausui poromies Leonard Kärnä näin:

... kaikki samassa kuolleessa pisteessä. Ei ole paljonkaan toiveita tulevalle elämälle.

(Sverloff 1965, 5).

Kolttatoimikunnan tekemä haastattelututkimus kolttien ruokakuntien päämiesten pääasiallisesta toimeentulon lähteestä on varsin kuvaava:

Poronhoidosta pääasiallisen toimeentulon sai 25,0 %, rakennustyöstä 2,0 %, metsätyöstä 10,0 %, teollisuudesta 2,0 %, palveluista 2,0 %, sekatöistä 18,0 %, muu työ 3,0 % ja eläkkeistä 38,0 %.

(Valtioneuvosto 1973:46, 29).

Tutkimus on tehty vuonna 1971, ja siinä on huomattava, että luvuista puuttuu perheenemännät. Tutkimus ei myöskään paljasta, miten tulokset jakautuvat kolmen eri kolttakylän välillä. Myöhemmissä selvityksissä on todettu, että vanhan Petsamontien varteen sijoittuvien kylien, Nellimin ja Keväjärven, tilanne oli työn saannin kannalta edullisempi kuin pitkän etäisyyden päässä sijaitsevalla Sevettijärvellä (Lukkari 1962, 13–15). Työsaannin, ja muidenkin elinolosuhteiden näkökulmasta oli erityisen haasteellista se, että ensimmäinen autolla ajettava tie ympärivuorokautisena polkutienä Sevettijärvelle valmistui vasta 1969, eli noin kaksikymmentä vuotta sen jälkeen, kun koltat oli asutettu Sevettijärvelle.

4.2.2 Inari kehittyi saamelaisalueen keskuksena

Inari mainitaan ensimmäisen kerran vuonna 1517 julkaistussa ruhtinas Vasili III:n (1503–1533) asiakirjassa Lapin verotuksesta. Tuolloin Inarin lapinkylä käsitti nykyisen Inarin kunnan alueen, ja Inarin lapinkylä (*siida*) oli samanlainen kyläjärjestelmä kuin kolttasaamelaisilla oli ollut käytössä jo ammoisista ajoista alkaen (Lehtola 1998, 14, 21). Noina aikoina Inarissa on ollut myös kolttasutusta. Näätämön kolttasaamelaisilla oli Sevettijärvellä talvipaikat aina 1800-luvulle saakka, jolloin heidät karkotettiin idemmäksi paimentolaisten ja uudisasukkaiden tieltä (Lehtola 1998, 38–39; Lehtola 2003, 86). Näin kolttasaamelaisilla oli siis historiallisia juuria Inarin kunnan alueella jo ennen toisen maailmansodan jälkeen tapahtunutta asuttamista.

Kalmarin plakaatin vuonna 1673 ja Lapin maiden asuttamisesta vuonna 1695 annettujen julistusten jälkeen uudisasutus heikensi nopeasti Inarin lapin-

kylän tilannetta. Uudistilojen asemaa vahvistettiin vuonna 1749 annetulla kunninkaalaisella ohjesäännöllä, jolla uudistiloilta kannettuja rasitteita vähennettiin (Lehtola 1998, 140–141). Veli-Pekka Lehtolan mukaan tässä tapahtui kulttuurin vaihdos, joka johti Inarin lapinkylän oikeuksien kolonialistiseen heikentämiseen ohjatun uudisasutuksen myötä, ja perinteisten saamelaisalueiden suomalaistumiseen. Tämä muutos korvasi viimeistään 1800-luvulla perinteisen saamelaisyhteiskunnan, ja Inarin kunta perustettiin uudella kunnallislalla 1876 vastaamaan modernisoituvan yhteiskunnan tarpeisiin (Lehtola 2015, 32, 42). Tämän jälkeen kunnan tuli vastata useista tehtävistä, kuten koulusta, terveydenhuollosta ja vaivahoidosta. Lapinkylän vastuunkanto heikoimmista asukkaistaan siirtyi kirkon köyhäinhuoltokomitealle, ja myöhemmin 1853 vaivahoidon asetuksen ja 1898 annettujen holhouslakien myötä yhteisten asioiden hoidosta vastaavalle Inarin pitäjänkokoukselle. 1862 kuntauudistuksesta annetun lain, sekä 1865 kunnalliset asetuksen mukaisesti vastuu vaikeissa oloissa olevista kunnan asukkaista siirtyi uudelle kuntakokoukselle (Lehtola 1998, 21, 25; Nahkiaisija 2003, 186–189). Inarin kuntakokous antoi 1892 yleisen vaivahoidon ohjesäännön, ja tehtävää hoitamaan perustettiin vaivahoidonhallitus. Kuitenkin vielä 1900-luvun alussa köyhiä hoidettiin antamalla heitä elätettäväksi koteihin, koska kunnassa ei ollut vaivastaloa (Nahkiaisija 2003, 256–258).

Inarin kunnassa tapahtunut kehitys vaikutti myös saamelaisten elinolosuhteisiin, ja oli osa sitä prosessia, josta Veli-Pekka Lehtola toteaa: "*Saamenmaan siirtyminen moderniin yhteiskuntaan on parantanut oloja ja elintasoja, mutta myös aiheuttanut kriisin perinteiselle yhteiskunnalle.*" Toisen maailmansodan jälkeen saamelaisalue on rakennettu suomalaisiksi vaatetuksesta, rakennuksista ja tarvekaluista lähtien, aina rahatalouden, elinkeinoelämän sekä hallinnon rakenteisiin saakka. Ensimmäiset koulut Inariin tulivat 1866 annetun kansakouluasetuksen jälkeen Kyrönkylään vuonna 1894, ja kirkonkylään vuonna 1897 (Lehtola 2005, 53; Lehtola 1998, 283). Alkuun katekeetit kiertelivät erämaissa perheiden luona, kunnes viimeinen virka lopetettiin vuonna 1954 (Näkkäläjärvi 2000, 154).

Eryteisesti industrialismin kehittymisen myötä 1700-luvulta alkaen syntyi sellaisia talous- ja yhteiskuntamuotoja, joissa teollisuus oli vallitsevassa asemassa. Suomessa kehitys alkoi muuta Eurooppaa myöhemmin. 1800-luvun lopussa lähes täysin maatalousvaltainen maa alkoi kehittyä, ja vanhat rakenteet murtuivat. Omavaraistaloudesta siirryttiin kaupankäyntiin sekä rahatalouteen, ja Suomi uudistui eurooppalaisten mallien mukaan (Kettunen, Ihalainen, Heikkinen 2002, 15). Kun esiteollisessa yhteiskunnassa esimerkiksi köyhien ja sairaiden hoito ei ollut erillinen elämäntilanne, niin yhteiskunnan teollisen murroksen aikana tämä paikallinen huolenpidon kulttuuri muuttui ensin kirkon, ja sitten kuntien tehtäväksi (Karisto, Takala & Haapola 1984, 223–224). Tapahtuneessa valtiollisessa kehityksessä myös ihmisyksilön ja valtiovallan keskinäisissä suhteissa tapahtui muutoksia. Valtiovallan alamaisesta syntyi ihmisoikeuksia vaativa kansalainen. Valtio alistettiin palvelemaan kansalaisia, ja elinolojen parantaminen nousi nyt keskeiselle sijalle valtion pyrkimyksissä. Sotien jälkeen Suomessa alettiin nähdä selviä merkkejä sosiaalisesta tasoituspyrkimyksestä, ja

valtiovallan laajemmasta vastuusta ihmisen elämässä (Kettunen, Ihalainen & Heikkinen 2002, 19).

Pohjoisia alueita oli alettu liittämään syntyviin valtioihin keskiajalta lähtien. Hankkeeseen kuului, että kruunu pyrki asuttamaan etelän ihmisillä saamelaiden alueita, tavoitteena muodostaa kiinteää asutusta, jolloin virkamiesten olisi helpompi valvoa asukkaita ja maa-alueita. 1830-luvulta lähtien uudistilojen perustaminen kiihtyi, myös saamelaisten perustaessa uudistiloja paremman elintason toivossa. Uudentyyppisten elinkeinojen omaksuminen merkitsi myös uudenlaisen kulttuurin omaksumista (Näkkäljärvi 2000, 142–143). Yhteiskunnallinen kehitys, siinä tehdyt päätökset ja yhteiskunnallinen murros koulutuksessa sitoi saamelaisia yhä voimakkaammin suomalaiseen yhteiskuntaan. Päätökset köyhäinhoidon vastuun siirrosta kunnalle ennakoivat sitä sosiaaliturvapolitiikan muotoutumista, jonka tuloksena on syntynyt suomalainen hyvinvointivaltio, jonka arvoissa ja tavoitteissa saamelaiset ovat joutuneet arvioimaan oman hyvinvointinsa lähtökohtia.

Suomessa 1800-luvun loppupuoli merkitsi suurten yhteiskunnallisten muutosten aikaa. Syntyi uusi kuntajärjestelmä pitäjien tilalle, ja säädettiin laki kansakoulusta (Lehtola 1996, 205; Allardt 1983, 230). Suomi oli edelleenkin eräs Euroopan maaseutumaisimmista maista, joka johtui väestön vähäisyydestä, ja siihen verrattuna laajasta pinta-alasta. Kylien kehittymiseen kunnaksi oli luonnollisesti vaikuttanut vuonna 1865 voimaan astunut asetus kunnanhallinnosta, jolla nykymuotoiset kunnat perustettiin. 1900-luvun alussa Inari oli vielä hyvin pieni ja syrjäinen kunta, jonne oli muualta Suomesta huonot liikenneyhteydet, ja kehitys muuhun maahan verrattuna vasta aluillaan (Lehtola 2009, 91). Inarin kuntaa ja saamelaisaluetta arvioitaessa on huomattava, että yhteiskunnallinen kehitys löysi tiensä Saamenmaalle etelästä Suomea myöhemmin. Vanhan pitäjänkokouksen tilalle tuli kuntakokous, jonka myötä Inarin kunta siirtyi kunnallishallintoon. Kuntakokoukselle tuli heti alkuun tehtäväksi useita suuria päätöksiä. Oli päätettävä kansakoulujen perustamisesta, perustaa poliisin virka, päättää terveydenhuollosta, rokotuksista, kättilöstä, vaivaishoidosta, ja monista rakentamiseen liittyvistä toimista, sekä kalastuksen ja metsästyksen valvomisesta (mt 2009, 91–92).

Inarin kirkonkylästä muodostui hallinnollinen, kirkollinen, kaupallinen ja sivistyksellinen keskus. Se oli myös eräänlainen huolenpitokeskus. Kirkonkylässä asuntoa tarvitseva saattoi majoittua tilapäisesti toisen kirkkotupaan ja se, jolla oli suuri vene, otti naapurinsa kirkkomatkalle. Kukaan kauppiaita lukuun ottamatta ei lukinnut ovia, vaan kuka tahansa saattoi tulla yöllä ja käydä lepäämään pirtin lattialle. Kun muu maailma tunkeutui pohjoisemmaksi, alkoi elämänmuoto täälläkin muuttua. Ammatillinen ja sosiaalinen rakenne muuttui virkamiesten, kauppiaiden, opettajien, lääkäreiden ja nimismiehen muuttaessa kirkonkylään (mt 2009, 93).

Inari oli vielä 1900-luvun alussa syrjäinen pitäjä, jonne suomalaista asutusta oli alkanut muuttaa 1870-luvun alkupuolella samoihin aikoihin muuttaneiden porosaamelaisten kanssa. Metsästäjä- kalastajasaamelaisten pitäjä alkoi muuttua myös elinkeinorakenteiltaan. Poronhoidon, metsästyksen ja kalastuk-

sen rinnalle tuli yhä useammin karjanhoitoa ja maanviljelystä (Lehtola 2010, 95). 1920-luvun alussa alkoivat suuret metsätyöt ja Petsamon tien rakentaminen. Näillä oli merkittävä vaikutus alueen kehitykseen, ja kun maantie Sodankylä-Ivalo valmistui 1913 ja Kyröstä Inariin 1928, Inari ikään kuin liitettiin fyysisesti muuhun Suomeen ja sen kehitykseen. Suomalaisasutuksen lisääntymisen myötä alkoivat palvelut Inarin ja Ivalon alueella siirtyä Inarista Ivaloon, josta toisen maailmansodan jälkeen tuli kunnan hallinnollinen keskus (Lehtola & Nahkiais-oja 2003, 242–243; Lehtola 2010, 93). Ivalon kehittymisellä kuntakeskukseksi oli myöhemmin merkitystä myös kolttien sopeutumiselle Inarin kuntalaisiksi. Erityisesti Nellimin ja Keväjärven alueelle asutetut kolttasaamelaiset olivat yhteyksien, palveluiden ja työtilaisuuksien osalta paremmassa osassa kuin kaukana Sevettijärvellä asuvat koltat.

Toinen maailmansota oli tuhoisa myös kolttasaamelaisten uudelle kotikunnalle Inarille. Inarin kunta hävitettiin 80–90 prosenttisesti. Keskuskylät oli hävitetty täysin Ivalon rukoushuonetta lukuun ottamatta. Kolttasaamelaisten yhdeksi kotikyläksi sovittu Nellim oli kokenut täydellisen tuhon. Saksalaisten tekemä hävitys oli monella tavalla tuhoisaa Suomen Lapissa. Uudelleenrakentamista hidasti tuhon laajuuden lisäksi myös saksalaisten suorittamat laajat miinoitukset (Lehtola 2012, 382, 384). Jälleenrakentamisen aika Uudenmaan läänin kokoisessa Inarin kunnassa oli monella tavalla raskaampi tehtävä kuin etelän kunnissa. Pelkästään kulkuyhteydet, ja haastavimmat luonnon olosuhteet, tekivät jälleenrakennuksesta ongelmallisemman. Asukasmäärältään v.1945 hiukan yli kolmentuhannen asukkaan kunta oli vuoteen 1948 mennessä saanut 1186 hengen väestönlisäyksen siirtolaisista ja väliaikaisista työläisistä. Kunta sai näin vastuulleen raskaan, ja paljon huoltotyötä lisänneen väestönlisän, josta todetaan kunnalliskertomuksessa: "*Kunnassamme on ilmeisesti liikaväestöä, jolle ei tule löytymään luonnollisia sijoittumis- ja toimeentuloedellytyksiä.*" (Lehtola 2003, 378). Näissä haastavissa oloissa saamelaisten osallistumista kunnallishallintoon ei pyritty rajoittamaan, mutta lapinkylien perinteiset oikeudet hämärtyivät, ja saamelaisten oikeuksista tulivat vaatimaan osansa uudisasukkaat ja muut etujen tavoittelijat, kuten kaivos- ja metsäalan yritykset (Lehtola 1997, 42).

Toisen maailmansodan jälkeen Lapin läänin ja Inarin kunnan kehittymiselle oli keskeistä tieverkoston kehittyminen. Teitä pitkin Lappiin tuli runsaasti jälleenrakentamiseen osallistunutta väestöä, joka vaikutti voimakkaasti alueen suomalaistumiseen. Inarin ja Ivalon kylien lisäksi kasvoivat muutkin kylät, ja esimerkiksi Karigasniemen taajama syntyi sodan jälkeen maantien varteen. Uusien vaikutteiden määrä lisääntyi nopeasti. Tie Rovaniemeltä Inariin oli valmistunut vuonna 1925, ja parantanut yhteyksiä etelään. Kulutukseen perustuva elämänmuoto alkoi yleistyä, ja se muutti pukeutumista, ruokavaliota, käsityön harjoittamista sekä sosiaalista kanssakäymistä. (Lehtola 2015, 87; Näkkäljärvi, Pennanen 2000, 110, 118, 120).

Kuntatasolla Inarin kunnan kehityksellä on ollut keskeinen merkitys kolttasaamelaisten uuden elämän muotoutumiseen. Kunnan palveluiden ja elinkeinoelämän rakentuminen osana valtakunnan kehitystä vaikutti myös saamelaisten tulevaisuuteen. Vuonna 1978 perustettiin Inariin Saamelaisalueen ammatil-

linen koulutuskeskus, joka 1993 muutettiin *Saamelaisalueen koulutuskeskukseksi*, ja sille rakennettiin tuolloin myös oma koulurakennus. Sekä inarin- että pohjoissaamenkielisille perustettiin Inariin sosiaalipoliittisena uudistuksena päiväkoteja (Lehtola 2010, 95). Keskeiseksi saamelaiskulttuurin osaksi ja tueksi perustettiin Inariin 1962 saamelaismuseo (mt 2010, 96). Vuonna 2012 valmistui saamelaiskulttuurikeskus Sajos, joka toimii saamelaisten hallinnollisena, kulttuurin, koulutuksen ja osaamisen keskuksena. Siellä sijaitsee myös Saamelaisarkisto, joka on osa Suomen Kansallisarkistoa. Inarin kunnassa käytetään siis suomenkielen rinnalla virallisesti kolmea eri saamenkieltä: pohjoissaamea, inarinsaamea ja koltansaamea. Tämä tekee Inarista Suomen ainoan virallisesti nelikielisen kunnan, ja sillä on ymmärrettävästi monenlaisia vaikutuksia kunnan palvelurakenteen ylläpitämisessä ja kehittämisessä. Pinta-alaltaan Inarin kunta on Suomen suurin kunta, jossa 2019 asui 6885 henkilöä. Inarin kuntalaisista vajaa kolmannes on saamelaisia. Kunnan väestöstä kaksi kolmasosaa asuu keskustajamassa Ivalossa, joka on kunnan suurin kylä.

Ivaloon oli alkanut keskittyä palveluita ja yritystoimintaa, mutta myös Inarin kirkonkylä alkoi kehittyä, ja sen merkitys saamelaisten keskuksena Suomessa vahvistui. Vielä 1960-luvulle saakka syrjäiset kolttakylät toimivat eräänlaisina paikallisina sosiaalisina järjestelminä. Kuitenkin viimeistään 1960-luvulta alkaen myös kolttakyläin toiminnallinen sidos Inarin kirkonkylään ja Ivaloon alkoi vahvistua, ja kolttakyläin asukkaat sidottiin valtakunnan rahatalouteen ja kaupallisiin kulutusmarkkinoihin, kun kulkuyhteydet keskuksiin paranivat (Lehtola 2010, 93–94). Tästä alkaa myös kolttsaamelaisten osallistuminen suureen kansalliseen hankkeeseen. Suomen teollinen hyvinvointivaltio-projekti imi väkeä kaupunkeihin maaseudulta, ja tämä kosketti myös Inarin kunnan kolttakyläitä, joista moni nuori muutti työn ja koulutuksen perässä kehittyviin keskuksiin (mt 2010, 95).

4.2.3 Petsamon seurakunnasta Lapin seurakunnaksi

Kun Petsamo vuoden 1920 Tarton rauhassa liitettiin Suomeen, Petsamossa elivät rinnakkain vanha venäläinen kulttuuri ja lisääntyvässä määrin jalansijaa saanut suomalainen kulttuuri (Kälkäjä 2002, 42). Tällä Uudenmaan läänin kojoisella alueella asutus oli kuitenkin varsin harvaa, ja muodostui lähinnä pienistä kylistä jokien sekä järvien rannoilla. Suomen valtiolla oli kansallisten tavoitteidensa mukaisesti tarve ryhtyä kehittämään ja hyödyntämään aluetta. Siihen tarkoitukseen tarvittiin myös asukaspuhjan laajentamista, ja myös ortodoksisen kirkon kansallistaminen sekä myötävaikutus asiassa nähtiin keskeisenä (Riikonen 2015). Suomeen liitettäessä alueella tilastoitiin 1423 asukasta, joista luterilaisia oli 623 ja ortodokseja noin 800. Ortodoksien määrästä ei ole tarkkaa tietoa, koska kolttsaamelaisten määrää ei voitu varmuudella tilastoida (Kälkäjä 2002, 42–43). Suomen valtion lisäksi myös seurakunnilla oli tavoitteina liittää Petsamon alueet kiinteäksi osaksi yhteistä seurakunnallista toimintaa muun Suomen kanssa. Petsamon seurakunta, joka oli perustettu 1855 ja kuului Venä-

jän ortodoksiseen kirkkoon, perustettiin uudelleen 1922 Petsamon tultua liite-tyksi Suomeen.

Suomen itsenäistymisen aikoihin liittyi kiinteästi myös Suomen ortodoksisen kirkon pyrkimykset saavuttaa itsenäisyys. Suomalaiskansallisen aatteen innostamana kansallinen liike kirkon sisällä sai aikaan itsenäisen Suomen ortodoksisen kirkon syntymisen. Itsenäisyyttä ja suomalaisuutta ortodoksinen kirkko vahvisti, kun se vuonna 1923 irtautui Moskovan patriarkaattista ja liittyi Konstantinopolin Ekumeeniseen patriarkaattiin. Suomen valtio oli itsenäiseksi tultuaan vahvistanut ortodoksisen kirkon aseman asetuksella (185/1918), ja siitä tuli toinen valtionkirkko, samoilla oikeuksilla kuin luterilainen valtionkirkko (Raittila 1967, 157; Setälä 1966, 46–47; Kirkinen 1967, 82).

Suomen valtiolla ei voida kuitenkaan katsoa olleen pelkästään hyvää tahtoa ortodoksista kirkkoa kohtaan, vaan lainsäädännöllisillä toimilla voitiin paremmin varmistaa, ettei mikään ulkopuolinen taho voinut saada vaikutusvaltaa Suomen asioihin ortodoksisen kirkon kautta (Riikonen 2015). Ortodoksisen kirkon itsenäistymistä valtion kansallismielisessä holhouksessa kuvaa sekin, että puhuttiin ortodoksisen kirkon suomalaistamisesta ja suomen kielen käyttöön-otosta. Karjalan kieltä ei tässä prosessissa mainittu, eikä myöskään koltan kieltä millään tavalla nostettu esiin. Nämä suomalaiselle ortodoksialle keskeiset kielet saivat odottaa pitkään, ennen kuin niille kirkon piirissä alettiin antaa niille kuuluvaa arvostusta. Puute huomioitiin kuitenkin jo saamelaiskomitean mietinnön suosituksissa (1973), jonka mukaan ortodoksisen kirkon tulisi kiinnittää lisääntyvää huomiota kolttien uskonnollisiin erityisongelmiin. Tämä tapahtuisi komitean mukaan muuttamalla Lapin ortodoksinen seurakunta kaksikieliseksi. Komitean mukaan olisi tärkeää seurakunnassa ottaa käyttöön kielitaitolisjärjestelmä, jolla voitaisiin kannustaa kirkon työntekijöiden koltan kielen opintoja (Valtioneuvosto 1973:46, 313). Merkillepantavaa tässä yhteydessä on, että vuonna 2006 annetussa laissa (2006/985) ortodoksisesta kirkosta, sen "Kielellisiä oikeuksia koskevien säännösten soveltaminen ja seurakunnan kieli pykälässä (97 §)" mainitaan suomen ja ruotsin kielet seurakunnan kielinä, mutta ei saamen kieltä. Pykälässä todetaan vain, että "*kirkollishallinnossa noudatetaan soveltuvoin osin, mitä kielilaisissa (423/2003) säädetään.*" Lisäksi samassa pykälässä on maininta, että "*oikeudesta käyttää saamen kieltä säädetään saamen kielilaisissa*" (1086/2003). Ratkaisu saattaa olla käytännön sanelema järjestys, mutta on ongelmallinen yhdenmukaisen kohtelun näkökulmasta, ovathan karjalaiset ja kolttasaamelaiset muodostaneet Suomen ortodoksisen kirkon perusjäsenistön. Myönteisen kehityksen merkinä on kuitenkin pidettävä sitä, että ortodoksisen kirkon kirkolliskokous 27.11.2019 pidetyssä täysistunnossa hyväksyi kirkollishallituksen esityksen pyytää kolttasaamelaisten kyläkokousta nimittämään edustajan kirkolliskokouksen seuraavalle 1.6.2023 alkavalle toimikaudelle.

Suomen itsenäistyminen 1917, Petsamon liittäminen Suomeen 1920, ja itsenäisen suomalaisen ortodoksisen kirkkokunnan perustaminen 1918 ovat keskeinen osa sitä kehystä, jossa kolttasaamelaiset joutuivat kokemaan suomalaisen kansallisen heräämisen vaikutukset. Metropoliitta Johannes kirjoittaa Lapin ortodoksisen seurakunnan juhla kirjassa noista tapahtumista:

Monet kolttien joko itsensä ongelmiksi kokemat tai ulkopuolisten silmin ongelmiksi nähdyt olosuhteet ja seikat liittyvät aivan ilmeisesti siihen tosiasiaan, että vuosisatoja eristettynä elänyt ja samalla tämän eristyksensä suojaama – tai toiselta kannalta katsottuna: eristyksensä kehityksestä ja muutoksista estämä – kolttiheimo on kaksinkertaisessa mielessä tällä vuosisadalla yhä kasvavassa määrin joutunut muun maailman yhteyteen.

(Metropoliitta Johannes 1980, 12–13)

Suomalaiseen kansalliseen heräämiseen liittyy varmaankin monia myös kolttien etuja palvelevia tekijöitä, joista saa jonkinlaisia viitteitä metropoliitta Johanneksen kirjoituksesta. Muun maailman yhteyteen joutuminen tarkoitti kolttasaamelaisille pakkoa, tai parhaassa tapauksessa ajan myötä mahdollisuutta, tulla osalliseksi suomalaisen yhteiskunnan kehityksestä, esimerkiksi koulutuksen, sosiaali- ja terveydenhuollon kehittymisen ja järjestämisen kautta.

Petsamon seurakuntaan tuli suomalaisia pappeja, joista pitkäaikaisin oli isä Yrjö Rämö, joka tuli tehtävään 1929. Seurakunnan kielenä oli alussa edelleenkin venäjä, koska isä Yrjö ei osannut koltan kieltä (Kälkäjä 2002, 61). Isä Yrjön tavoitteena oli kaikin tavoin tukea kolttasaamelaisten perinteisen elämänmuodon säilymistä niin, ettei se tarkoittaisi heidän museoimistaan. Hänen mielestään kolttien perinteissä on paljon sellaista, mikä voi rikastuttaa nykyaikaa ja muuta maailmaa (mt 2002, 69). Tutkimuksessani kolttasaamelaisten ja suomalaisen yhteiskunnan kohtaamisessa seurakunnan mukaanotto on mielenkiintoista senkin vuoksi, että erityisesti isä Yrjöllä oli näkyvä rooli myös kolttasaamelaisten elämään vaikuttaneissa yhteiskunnallisissa tehtävissä. Ensimmäisenä tällaisena tehtävänä oli Petsamon kunnanhallituksen ja lastenkodin johtokunnan puheenjohtajuus, jota hän hoiti vuodesta 1930 vuoteen 1940. Tämän lisäksi hänet valittiin Petsamon kunnanvaltuustoon 1934, ja samana vuonna Petsamon kunnan huoltolautakunnan puheenjohtajaksi (Kälkäjä 2002, 84). Hän toimi suomalaisen ortodoksisen seurakunnan kautta eräänlaisena Suomen valtion edustajana Petsamossa osallistuessaan aktiivisesti myös kunnallisen elämän rakentamiseen. Näiden yhteyksiensä ja toimiensa kautta hän välitti kolttasaamelaisille tietoa ja ymmärrystä suomalaisen yhteiskunnan toiminnasta, mutta satoi samalla tahtoen tai tahtomattaan heidät yhä tiiviimmin suomalaisen yhteiskunnan nationalistiseen kehitykseen.

Petsamon ja sen ortodoksisen seurakunnan kehitys osana Suomea katkesi kuitenkin 30.11.1939, kun pommit alkoivat putoilla läheiselle kasarmialueelle seurakunnan ollessa pitämässä jumalanpalvelusta Parkkinan kirkossa (Kälkäjä 2002, 92). Seurakunta ja seurakuntalaiset joutuivat evakkoon, eikä perinteisille kotiseuduille enää ollut paluuta muuten kuin väliaikaisesti talvisodan loputtua. Näinä levottomina aikoina opetusministeriö hyväksyi uuden seurakuntajaon ortodoksiselle kirkolle 14.12.1949. Petsamon seurakunta oli lakannut 31.12.1949 ja Lapin ortodoksinen seurakunta perustettiin jatkamaan sen työtä 1.1.1950 alkaen (mt 2002, 114–117; Päivinen 1980, 128, 141). Sodan jälkeen Lapin seurakunnassa ei ollut yhtään kirkkoa tai rukoushuonetta, ja etäisyydet olivat pitkät. Kolttasaamelaisten vuosisatoja kestänyt yhteys kirkkoon oli katkennut, ja yhteydet pappiin olivat satunnaisia (mt 2002, 123). Uudelleenrakennusvaiheen

aikana seurakuntaan on rakennettu neljä pyhäkköä, ja seurakunnan keskuksesi on valikoitunut Rovaniemi, josta on matkaa Sevettijärvelle 438 kilometriä ja Nellimiin 328 kilometriä. Palvelujen parantamiseksi on Ivaloon sijoitettu pappi ja kanttori, joiden tehtävänä on palvella koltta-alueella.

Kolttaasaamelaisista suurin osa kuuluu ortodoksisen kirkkoon, ja Lapin ortodoksisen seurakunnan tekemän kirkollisen työn voidaankin katsoa olevan osa kolttaasaamelaisten ja kirkon historiaa, sekä nykypäivää. Ortodoksisessa kirkossa nähdään, että erityisesti seurakunta on hengellisessä vastuussa kolttaasaamelaisista Suomessa. Nykyinen Suomen ortodoksisen kirkon arkkipiispa Leo näki toimiessaan Oulun hiippakunnan metropoliittana, että työ kolttaasaamelaisten parissa on tärkeää. Hänen aikanaan Lapin seurakuntaan palkattiin heille oma papin ja kanttorin työpari, ja jumalanpalveluskirjallisuutta alettiin kääntää koltankielelle. Työ kielen elvyttämiseksi jatkuu edelleen, ja yhtenä toimena seurakunta on avannut koltankieliset nettisivut. Palveluksissa käytetään mahdollisuuksien mukaan koltan kieltä, ja esimerkiksi hautauspalveluissa noudatetaan erityisiä kolttaperinteitä. Tulevaisuuden tavoitteisiin seurakunnalla kuuluu koltankielisen työntekijän koulutus ja rekrytointi. Seurakunnassa nähdään, että seurakunnan papin ja kanttorin tehtäviin kuuluu myös koltan kielen ja kulttuurin vahvistaminen oman työn kautta (Rauno Pietarisen haastattelu 9.8.2017).

4.3 Elämänmuoto murroksessa

4.3.1 Toiveita ja pettymyksiä

Toisen maailmansodan jälkeinen modernisaatio ja teknologiset muutokset ovat muuttaneet kolttaasaamelaisten elämisen olosuhteita osaksi kuntalaisuutta Inarissa, ja elinkeinot pääasiallisesti palkkatyöksi (Linkola & Linkola 2000, 164–166; Lehtola 2015, 68, 88, 95). Suomalainen yhteiskunta on tullut osaksi kolttaasaamelaisten elämää, ja erityisesti he kokivat suomalaisen yhteiskunnan muuttavan elämää hallinnon, koulun, terveyden- ja köyhäinhuollon muodossa (Salmela 1999, 363, 366 ja 371). Entinen elämäntapa oli rakentunut toisenlaisten, luonnon asettamien, ehtojen varaan, kuin mihin he joutuivat sopeutumaan suomalaisen yhteiskunnan jäsenenä (Linkola & Linkola 2000, 160; Pelto 1962, 169–173).

Vaikka asuinolosuhteita paranneltiin sodan jälkeen, asunnot olivat uudelleen asuttamisen jälkeen vaatimattomat ja ahtaat. Erityisesti Sevettijärven kolttaasaamelaiset asuivat ahtaammin kuin vaikkapa Nellimin koltat (Asp 1982, 35). Heikoimmaksi tilanteen kokivat ne, joiden asuntojen rakentamiseen ei ollut saatu kolttalain perusteella myönnettyjä tukia ja etuja, kuten edullisia lainoja ja avustuksia (Valtioneuvosto 1973:69; 22–23; Valtioneuvosto 1973:46 118). Kolttalain muuttaminen vuonna 1974 paransi kolttaasaamelaisten asumisen tasoa merkittäväällä tavalla. Myös he itse olivat Erik Aspin selvityksen mukaan sitä mieltä, että asumisen olosuhteet olivat parantuneet. Jopa 90 % katsoi, että heidän asumisensa oli hyvä tai tyydyttävä. Kukaan ei ilmoittanut, että asumisen taso olisi

ollut huono (Asp 1982, 35). Elämisen olosuhteet asuminen mukaan luettuna ovat käyneet läpi täydellisen muutoksen sen jälkeen, kun he asettuivat asumaan Inarin kunnan alueelle. Kolttasaamelaiset ovat mukautuneet paikallaan pysyvään elämään osaksi Lappia ja sen yleisiä parantuneita olosuhteita. Näissä uusissa oloissakin heidän elinolosuhteita ja sopeutumista hallitsivat varsin kauan pitkät etäisyydet, huonot tiet ja sähköjen puute (Asp 1982, 36; Valtioneuvosto 1973:46; 38– 39, 46, 69, 90; Pelto 1962,58). Sähköt ja jonkinlaiset tietkin alueille on saatu, mutta erityisesti Sevettijärvellä haasteena palvelujen saannin kannalta on pitkä etäisyys. Erikoista kolttasaamelaisten tilanteessa on se, että monet muutokset heidän elämässään ovat tapahtuneet poikkeuksellisen lyhyessä ajassa (Asp 1982, 36; Paasilinna 2000, 202).

Luontaiselinkeinojen osuus toimeentulon antajana oli uhkaavasti pienentynyt 1960-luvulle tultaessa, ja yhä useamman aikuistuneen oli hakeuduttava ansiotyöhön muualle. Osa hakeutui Norjan Kirkkoniemeen, sekä kalatehtaille eri puolille Ruijan rannikkoa. Ne, jotka eivät siihen kyenneet, jäivät kotiin. Vanhan kolttaperinteen mukaan osaa heistä satoi kotiin voimakas hoivaamisvelvoite vanhuksia ja perheen nuorempia jäseniä kohtaan. Vuoden 1971 työllisyyslaki pakotti kuitenkin monet perheettömät lähtemään jopa valtakunnan toiseen päähän töiden perässä (Lukkari 1991, 30). Tiedonantajieni yhtenäinen näkemys oli, että nämä 60-luvun muutoksen vuodet olivat kolttasaamelaisille raskaita aikoja, jonka seuraukset ovat näkyneet pitkälle meidän aikaamme saakka. Perinteiset elinkeinot eivät riittäneet turvaamaan elämistä kotiseudulla lähellä perhettä ja sukua. Piti lähteä vieraan kielen ja kulttuurin keskelle opintoihin ja työelämään. Tiedonantajieni mukaan oli tuskallista jättää ikääntyvä sukupolvi keskelle pohjoisen erämaita, kauas palveluista. Eräs heistä toisaalta totesi, että tämä lähtemisen ikävän kokemus ei koskenut pelkästään kolttasaamelaisia, vaan muitakin saamelaisia, ja myös valtaväestöä, jotka asuivat pohjoisen syrjäisillä seuduilla. Saamelaisten lähteminen kotiseudultaan oli erityisen vaikeaa kielen ja kulttuurin takia.

Pitkäaikainen luottamusmies Matti Sverloff on julkaisemassaan lehtisessä "*Sevetin sana*" kuvannut kolttien olosuhteita ja toiveita. Lehtisen julkaisun aikoihin 1950- ja 1960-luvuilla toivottiin, että sosiaalisiin olosuhteisiin kiinnitetäisiin suurempaa huomiota. Sverloffin mukaan yhteiskunnan taholta on muodostettu toimikuntia, ja annettu asiantuntijalausuntoja sellaisilta tahoilta, jotka luulevat olevansa kolttasioiden erikoistuntijoita, mutta eivät tosiasiassa tunne heidän elämän tilannetta tai tarpeita. Kolttasaamelaiset ovat Sverloffin mukaan olleet muiden tahojen kuin omien mielipiteittensä johdettavina (Sverloff 1965, 11–12). Sverloff esitti jo 1953 tekemässään tutkielmassa huolensa kolttien selviytymisestä puutteellisissa oloissa:

- poronhoito ei vielä moneen vuoteen kykene turvaamaan suenjelilaisille toimeentuloa
- kalastus ei sanottavasti paranna tilannetta
- metsästyksen tuotto on riittämätön ja satunnaisen luonteensa vuoksi aivan epävarma

- ns. "korvaukset" on syöty eikä säästöjä ole
- ansiotilaisuuksien etsiminen muualta vaikeuttaa poronhoitoa ja edistää heimon rappeutumista

(Sverloff 153, 10)

Esittämiensä toteamusten johdosta Sverloff pohti tutkielmassaan löytyisikö mitään sellaista keinoa tai tahoja, joka voisi turvata toimeentulon tavalla, joka turvaisi heidän perinteiset elinkeinonsa, eikä toisi kintereillään rappeutumisilmiötä. Sverloffin mielestä kolttasaamelaiset eivät tätä kysymystä pystyisi ratkaisemaan. Avustusten jatkuvaa kättämistä Sverloff piti nöyryyttävänä kolttasaamelaisille. Kolttasaamelaiset itse kokivat Sverloffin mukaan ilmaisavun ja lahjojen jakamisen työkykyisille ihmisille ihmisarvoa alentavana. Ratkaisuna tulisi olla toimenpiteet, jotka vaatisivat itseluottamusta herättävää omatoimisuutta. Yhteiskunnan tulisi alkuun siis pitää huoli siitä, miten tuo paljon kärsinyt hiljainen kansa selviää arktisissa metsissään ja järvillään. Epätoivoisimpina hetkinään he ovat ajatelleet, että heidät siirrettiin näin kauas metsiin sen vuoksi, että heistä haluttiin päästä eroon (Sverloff 1953, 10). Erityisesti Suenjelin kolttien suurimpana vaikeutena oli työttömyys sotien jälkeen, ja tähän he erityisesti halusivat valtiovallan toimenpiteitä. Aikaisemmin asioita oli ratkaistu kyläkoukoksissa, mutta nyt uusissa oloissa se oli menettänyt merkityksensä, ja jokaisen oli elettävä omillaan.

Moni suonikyläläinen suurperhe eli työttömyyden vuoksi lapsilisien varassa, ja tämä aiheutti tietysti turvattomuutta koltissa. Monet nuoret miehet olisivat halunneet tehdä työtä, ja omalla työllään rakentaa elämänsä. Sverloff oli kuullut monen sanovan, ettei alueella voida mitään töitä järjestää, koska siellä ei ole mitään rakennettavaa (Sverloff 1953, 13). Huoli työtilaisuuksien puuttumisesta ja niiden järjestämisen vaikeudesta on seurannut uudelleenasetushistoriaa alusta saakka meidän päiviimme asti. Erityisesti tämä on koskettanut Sevettijärven alueella asuvia Suenjelin kolttasaamelaisia alueen sijainnin vuoksi. Inarista Sevettijärvelle on 100 kilometriä ja Ivalosta 143 kilometriä, ja asukaspohja monelle yrittämiselle Sevetissä on varsin pieni.

Vähemmistökulttuuria koskevat muutokset näkyvät erittäin selvänä kolttayhteisössä. Se on joutunut muutaman vuosikymmenen aikana käymään samat muutosvaiheet, joihin muualla on kulunut jopa vuosisatoja (Jääskä 1995, 11). Yhteiskunnassa tapahtuvien muutosten myötä koko kolttakulttuurin sisäinen rakenne ja elämäntavat ovat muuttuneet vuosien saatossa yhä enenevässä määrin valtakulttuuria muistuttavaksi (Puranen 1986, 3). Leila Seitamon 1991 valmistuneen väitöskirjan tutkimukset osoittivat, että kolttalasten sopeutuminen heidän oman ekokulttuurinsa alueeseen kuuluvissa oppiaineissa oli hyvä. Ongelmia lasten sopeutumiseen aiheutti sopeutuminen suomalaiseen kulttuuriin ja kieleen perustuvan koulujärjestelmään. Kolttayhteisöä koskeneet muutokset vaikuttivat voimakkaasti ja kauaskantoisesti erityisesti poikiin (Seitamo 1991, 1). Muutosten myötä yhä useampi kolttasaamelaislapsi kasvaa – ei enää perinteisen kolttayhteisön – vaan suomalaisen yhteiskunnan jäseneksi, samoin kuin suomalainenkin lapsi pohjoisen vaativissa olosuhteissa (mt 1991, 66). Yksi

tärkeimmistä elämäntavan muokkaajista, ja suomalaiseen yhteiskuntaan sopeuttajista hyvässä ja pahassa, on ollut koulu. Suonikylässä oli ollut venäläinen koulu vuodesta 1888 lähtien, mutta talvikylän jäädessä rajan taakse koulutoiminta lakkasi. Kun Suomen valtio rakensi uuden talvikylän, saivat kolttasaamelaiset myös uuden koulun toivottuaan sitä erityisesti. He toivoivat tuolloin opetuksen tapahtuvan suomen kielellä, sillä he arvelivat, että tulevaisuudessa nuorten olisi helpompaa asioida suomalaisten kanssa opittuaan heidän kielensä (Holsti 1990, 10). Oppiminen ei ollut helppoa, koska kansakoulun opetuksen sisältö oli suomalainen ja vaati erilaisen kokemuspiirin ja ajatustavan kuin kolttalapsi oli itselleen omaksunut (Nickul 1933, 73). Järjestämällä suomenkielinen koulu Suonikylään kaivettiin maata kolttakulttuurin suojelun alta (Holsti 1990, 10). Samanlaisen ongelman edessä kolttasaamelaiset olivat 1940-luvulla, jolloin kouluopetusta järjestettiin Sevetijärvelle. Millään taholla ei kiinnitetty huomiota kielen merkitykseen kolttakulttuurin ja identiteetin säilymiselle.

Tiedonantajieni mukaan kolttasaamelaisten elämäntapa yhteiskunnan muutoksessa on muuttunut yhä suomalaisemmaksi monilta ulkoisilta osiltaan. Asutaan samaan tapaan kuin pääväestö, hankitaan samanlaisia työkaluja, huonekaluja ja vaatteita, sekä työskennellään samoissa ammateissa. Vapaa-aikaankin liittyvät monet tekijä ovat samoja kuin suomalaisilla. Kuitenkaan koltat eivät koe itseään suomalaisiksi samaan tapaan kuin valtaväestö. Heidän ajattelutapansa ja arvomaailmansa ovat toisenlaiset kuin valtaväestöllä. Perhe, suku ja luonto ovat keskeisiä elementtejä heidän elämässä, joita jäsentää tiedonantajieni mukaan yhteinen oma kieli ja kulttuuri. Saamelaiset elävät oman identiteettinsä suhteen monella tapaa ristiriitaisessa tilanteessa. Saamelaisuuden ja suomalaisuuden välille yritetään löytää siedettävä tasapaino. Tiedonantajieni mukaan havainto erityisesti tämän päivän kolttanuorista on kuitenkin hiukan toisenlainen, kuin Seitamon edellä esitetty näkemys. Yhä useammin on havaittavissa nuorten parissa kolttakulttuurin arvostuksen nousua ja hyväksyntää. Tähän näyttäisi liittyvän myös etäisyyden ottoa suomalaiseen yhteiskuntaan, sen elämäntapaan ja arvoihin.

Sen myötä, että kolttasaamelaisten taloudellisen elämän rakenne muuttui sodan aiheuttamien muutosten myötä, he ovat joutuneet monella tavalla riippuvaiseksi hallitsevasta kulttuurista ja sen voimavirroista. Valtakulttuurin vaikutukset ja riippuvuudet ovat vähentäneet kolttasaamelaisten itsemääräämisoikeutta, jonka eräs näkyvä seuraus on ollut kyläkokouksen auktoriteetin häviäminen. Osittain tähän liittyen myös kolttasaamelaisten perinteinen sosiaalinen yhteisö on menettänyt merkitystään (Asp 1982, 37). Entisten kylärakenteiden puuttuminen on vähentänyt heidän välistä sisäistä integraatiota, ja laajalle alueelle, jopa ympäri Suomea hajaantuneina, he ovat sosiologisesti ja kulttuurisesti entistäkin eristäytyneempiä ja haavoittuvaisempia, keskellä suomalaisen yhteiskunnan taloudellisia, kulttuurisia ja sosiaalisia paineita (mt 1982, 37). Kolttasaamelaisten parissa seitsemänkymmentäluvulla työskennellyt terveydenhoitaja kertoo, että muutosten seurauksena hän oli työssään kolttasaamelaisten keskuudessa havainnut alemmuuden tunnetta ja lisääntyvää masentuneisuutta sekä voimattomuutta johtuen elinmahdollisuuksien näköalattomuudesta. Nuo-

ret, erityisesti tytöt, muuttivat pois kolttaluodelta koulutuksen ja työn perässä (Enoksen 1975). Kolttien luottamusmies Matti Sverloff kirjoittaa 1965:

Hekin (koltat) haluaisivat olla omalta osaltaan eräänlaisia yhteiskunnan rakentajia, mutta heidän elinkysymyksensä on jollain tavalla kahlittua. Koltille on 1949 rakennettu mökit valtion maille. Heille on annettu 3 ha:n tontit ja luvattu porotaloutta. Porotaloussuunnitelmat eivät ole edistyneet ja nuo mökitkin ovat rappeutuneet. Syitä on moniakin, mutta ainakin suurin syy on siinä, että kolttien mielipidettä ei ole tarpeeksi huomioitu ja toiseksi heillä ei ole ollut tarpeeksi toimeentuloedellytyksiä ns. ansiotuloja.

(Sverloff 1965, 14)

Nämä kaksi näkökulmaa kertovat omalta osaltaan tapahtuneiden muutosten vaikutuksista kolttasaamelaisten elämään, ja myös siitä, että suomalaisella yhteiskunnalla oli sotien jälkeen vaikeuksia sovittaa ratkaisujaan tarpeita vastaviksi. Suurten historiallisten myllerrysten vaikutukset suomalaisessakin yhteiskunnassa heijastuivat pitkälle tulevaisuuteen, eikä näyttänyt olevan helppoa toteuttaa Kolttatoimikunnan (1973/69) mietinnön mukaisia tavoitteita kolttien uudelleen sijoittamisessa, eikä heidän elinkeinonsa, tai heimokulttuurin säilyttämisessä.

Ensimmäinen tie Sevettijärvelle valmistui 1960, mutta se ei ollut talvisin autolla-ajettavassa kunnossa. Päälystetty tie rakennettiin Kaamasesta Sevettijärvelle vuosina 1977–84. Tietä pitkin Sevettijärvelle alkoi tulla yhä voimakkaammin suomalaista kulttuuria ja vaikutteita, mutta myös mahdollisuudet elintason nostoon lisääntyivät. On helposti ymmärrettävä, että uudistukset eivät heti syntyessään tavoittaneet syrjässä asuvia täydessä vaikuttavuudessaan. Ensimmäiset konkreettiset merkit tulevan suomalaisen hyvinvointivaltion läsnäolosta saatiin kuitenkin jo 1950-luvulla; kolttasaamelaiset saivat lyhyemmät kauppamatkat kun kauppoja perustettiin, rakennettiin terveydenhuolto ja tuli mahdollisuus koulunkäyntiin (Asp 1982, 16). Porotilalain (592/1969) turvin päästiin asumistasoa kohottamaan nykyaikaa vastaavalle tasolle (Lukkari 1991, 29). Yhteyksien kohentumisen myötä palkkatyö lisääntyi nopeasti sodan jälkeisinä aikoina. Merkittävimmät työtehtävät olivat metsätyö, tieprojektit, rakennustyö, kartoitus ja työ paliskunnalle (Pelto 1962, 56–57; Valtioneuvosto 1973:69; 19, 27–29). Nellimissä palkkatyö oli ollut pääasiallinen tulonlähde jo uudelleen-asuttamisen jälkeen, ja se on lisääntynyt myös Sevettijärvellä sitä mukaa kun luonnonvarojen hyödyntäminen on vaikeutunut. Työllisyys kolttaluodelta on kuitenkin ollut koko alueen huonointa, erityisesti Sevettijärvellä (Asp 1982, 33). Tästä johtuen talouksien tulotasoa on ollut muuta maata heikompi, ja merkittävä osa kolttaperheistä on kuulunut alimpaan tulotasoon. Huomattava osa kolttaluodelta tuloista muodostui 1970-luvulla lapsien sosiaalisista tuista ja eläkkeistä (mt 1982, 34–35). Irja Jefremoffin vuonna 2005 tekemän seurantatutkimuksen havainnot ovat olleet samansuuntaisia. Hänen mukaansa työttömyyskorvausta, eläketuloa ja muita sosiaalietuuksia saavien osuus on huolestuttava toimeentulon perustan ja syrjäytymisvaaran näkökulmasta (Jefremoff 2005, 26–27). Näiden huolien taustalla on myös kolttasaamelaisten alhaisempi koulutustaso koko alueeseen verrattuna, sekä työpaikkojen pitkät etäisyydet kolttakylästä.

Luontaiselinkeinojen ja satunnaisten tilapäistöiden varassa eläminen ei Sevettijärvelläkään onnistunut turvaamaan toimeentuloa. Varsinkin 1960-luku oli vaikea; poronhoito oli taantunut, nuoret muuttivat paikkakunnalta, metsästyks ja kalastus tuottivat huonosti. Työttömyys on koetellut kolttasaamelaisia aina uudelleenasettamisen jälkeisistä ajoista lähtien. Joka kolmas on ollut melkein pä jatkuvasti ilman työtä, työttömyyden on katkaissut ainoastaan erilaiset tilapäistyöt tai työllisyyskurssit (Lukkari 1991, 33). Vasta 1980-luvulla Näätämon alueen elämisen mahdollisuudet alkoivat kohentua. Siihen vaikuttivat tien valmistuminen 1983, ja uudistetun kolttalain 611/84 ja kolttasetuksen 716/84 voimaantulo. Säädösten ansiosta esimerkiksi asumistaso on parantunut, mutta samalla velkataakka tuloihin nähden on ollut haastava.

Saamelaiskomitean mietinnössä (Valtioneuvosto 1973:46), joka koski myös kolttasaamelaisia, todetaan, että selvityksen tekemisen aikaan yli puolet saamelaisista sai toimeentulonsa alkutuotannoista, jotka olivat läheisesti kytköksissä saamelaisten perinteisiin elinkeinoihin, erityisesti poronhoitoon ja kalastukseen. Komitean mietinnössä todettiin myös, että muissa kuin perinteisissä elinkeinoissa toimivat saamelaiset eivät enää olleet samalla tavalla sidoksissa saamelaiskulttuurin perinteisiin, kuin luontaiselinkeinoja harjoittavat saamelaiset (mt 1973:46; 40, 85). Tämän ei kuitenkaan katsottu mietinnön mukaan tarkoittavan täydellistä katkosta perinteisiin, mutta työelämän muutokset nähtiin kuitenkin selvänä uhkana perinteiselle saamelaiselle elämänmuodolle. Markku Laatu näkee hyvinvointivaltion taloudellisten rationaliteettien, kuten palkkatyöläistymisen kehittymisen ongelmallisena saamelaisten näkökulmasta siten, että ne osaltaan ovat olleet syrjäyttämässä saamelaisten perinteistä elämänmuotoa, ja tehneet saamelaiset riippuvaiseksi yhteiskunnasta, joka perustuu juuri palkkatyöhön ja rahatalouteen (Laatu 1997, 101). Uudelleenasettamisen alkuaikoina nämä "rationaliteetit" eivät olleet keskeisessä roolissa kolttasaamelaisten elämän järjestelyissä, vaan elämää pyrittiin järjestämään entisten olojen mukaisiksi. Tällainen tavoite perinteiden mukaisesta elämästä ei kuitenkaan voinut toteutua riittävien edellytysten puuttuessa. Muutos oli väistämättä tulossa kolttien elämään, kuten muillekin saamelaisille hieman aikaisemmin. Kuitenkin saamelaisten tilanne yleisesti ottaen oli vielä seitsemänkymmentä luvulla jäljessä muuta väestöä saamelaisalueella, ja erityisesti verrattuna muun Suomen väestöön.

4.3.2 Lapinkylän asema koossapitävänä voimana heikkenee

Luonnonkansojen kulttuurissa suku on ollut yksilön tärkein sosiaalinen jäsenryhmä, jossa yksilöllä on ollut lukuisia velvollisuuksia paitsi perhettään niin myös sukuaan kohtaan. Suku puolestaan tarjosi jäsenilleen sekä aineellista että yhteiskunnallista perusturvaa (Sarmela 1984, 95). Saamelaiskomitean mietinnön (1973:46) mukaan perinteisessä saamelaiskulttuurissa sosiaalipoliittisia huolenpitoon ja hyvinvointiin liittyviä tavoitteita toteutettiin menestyksellisesti siten, että jokaista yksilöä arvostettiin itsessään, ja suurperhe tai suku ensisijaisesti kantoi vastuun jäsentensä sosiaalisesta turvallisuudesta (Valtioneuvosto 1973:46, 110). Laajemmassa kuvassa yhteisön toimintaa ohjasi lapinkylä, jonka piirissä yhdessä tehdyt kollektiiviset ratkaisut muodostivat ne selviytymisen edellytyk-

set, joissa yksittäiset perheet toimivat. Lapinkylä hallitsi käytettävissä olevia nautinta-alueita, ja jakoi niitä sukujen tarpeiden mukaan perheiden käytettäväksi. Kylähallinnon ratkaisuja ohjasivat siis joustava ymmärrys perheiden tarpeista, ja tuntemus luonnon resurssien suomista mahdollisuuksista (Valtioneuvosto 1973:46, 110).

Tämä saamelaiskulttuurin perinteinen järjestelmä vastasi kolttien elämässä laaja-alaisesti kaikista yhteisön jäsenten hyvinvointiin liittyvistä tarpeista. Sitä voidaan pitää saamelaisena sosiaalipoliittisena järjestelmänä, joka oli vuosisatojen kuluessa sopeutunut pohjoisen ankaran luonnon olosuhteisiin. Lapinkylä oli kuin saamelainen hyvinvointivaltio, jossa sen asukkaat saivat kaikki palvelunsa samalta luukulta, eli lapinkylän hallintoa hoitavalta kyläkokouksesta (mt 1973:46, 110). Kyläkokous päätti lapinkylän "toimeentulotuesta" jakamalla perheille riittäviä resursseja kuten kala- ja metsästysalueita. Kyläkokouksen "lastensuojelupäätöksillä" lapsi saatettiin antaa kasvatettavaksi paremmin toimeentulevaan perheeseen (Jefremof 1999, 8). Samaan aikaan on hyvä muistaa, että olosuhteet, joissa lapinkylä eli, olivat nykyisen mittapuun mukaan hyvin yksinkertaiset ja ankarat, syvällä Petsamon erämaissa. Näissä oloissa ihmiset olivat riippuvaisia toisistaan ja tämän riippuvuuden muodostamaa yhtenäisyyttä monet iäkkäämmät koltat kaipasivat vielä uudelleenasettamisen jälkeen.

Yhteisöissä on aina noudatettu sosiaalista kontrollia, jotta elämän jatkumisen kannalta tärkeät normit tulisivat noudatetuiksi (Honko, Pentikäinen 1970, 45). Perinteisillä arktisilla asuinalueillaan kolttasaamelaisille oli aikojen kuluessa muodostunut erilaisia sosiaalisen elämän kirjoittamattomia "normeja" elämän turvaamiseksi näissä vaativissa oloissa. Esimerkiksi naisen status saamelaisessa yhteisössä oli luonnollinen seuraus siitä, että naisen ja miehen piti tehdä yhteistyötä selvitäkseen tässä ympäristössä (Wikland, Kjelman, Lijeström-Svensson & Löfgren 1978, 78). Petsamossa oli luonnollista, että yhteisöissä oli painetta toimia samankaltaisesti. Tällaisen käyttäytymisen taustalla erityisesti vaativissa oloissa on ryhmän odotus ja tarve turvallisuudesta ja ennustettavuudesta (Allardt 1976, 15–17). Näyttää kuitenkin siltä, että ennemminkin kuin kontrolliperusteisiin rangaistuksiin, perustui sosiaalinen rakenne kolttayhteisön sisällä erilaisten roolien sisäistämiseen. Kyläkokouksen kokoontuessa päättämään kolttayhteisön asioista toimii yhteisö aivan kuin se olisi kollektiivinen yksilö. Eivätkä rooliodotukset toisaalta kolttayhteisöissä olleet kovinkaan täsmällisesti ja lopullisesti määriteltyjä, vaan olivat jonkinlaisia joustavia rajoja, joiden sisällä he saattoivat toteuttaa omaa rooliaan yhteisössä (Pelto 1961, 62).

Kyläkokous oli siis lapinkylän johtava toimielin, kylänvanhinnan eli päämiesten kokous, eikä sen päätöksistä voinut valittaa. Kokouksessa valittiin kylänvanhin aina vuodeksi kerrallaan, ja hänelle annettiin tehtävän merkiksi kylän vanhimman sauva. Kokoukseen saivat osallistua myös kylän nuoremmat miehet, jotka saivat seurata asioiden käsittelyä, jotta he oppisivat tulevaisuutta varten yhteisön asioiden hoitoa. Kun perheen päämies kuoli, niin hänen ääntään sai käyttää tämän leski siihen saakka, kunnes perheen vanhin poika saavutti täysi-ikäisyyden (Vilkuna 1971, 210; Itkonen 1948, 253). Kyläkokouksia oli pääasiassa kahta eri tyyppiä, sellaisia joita pidettiin jonkun yksittäisen yhteisön

jäsenen pyynnöstä, ja varsinaisia kyläkokouksia, joita pidettiin kerran vuodessa, ja joissa käsiteltiin koko kylän yhteisiä asioita (Itkonen 1948, 253).

Lapinkylän toiminta oli rakentunut tarkoituksenmukaiseksi vuosisatojen kuluessa, ja perustui saamelaisten perinteisiin oikeuskäsityksiin (Nickul 1970, 42; Holsti 1990, 8–9). Kylähallinto oli kolttien tapa säädellä elinkeinollisia ja sosiaalisia suhteita omalla alueellaan. Lapinkylän kyläkokoukseen oli keskittynyt kolttien poliittisen ja sosiaalisen elämän ydin, joka ohjasi koko yhteisön elämää. Toisaalta perheet elivät suurimman osan vuodesta yksin erillään muista siidan perheistä, ja tuolloin perheiden tuli kyetä ratkaisemaan kaikki ne kysymykset, jotka liittyivät arjen turvaamiseen itsenäisesti, niillä ohjeilla ja rajoituksilla, joita he olivat olleet yhdessä päättämässä kyläkokouksessa. Kyläkokouksessa luettiin julki kaikki yleiset kuulutukset ja vahvistettiin tärkeimmät sopimukset ja sitoumukset, sekä päätettiin vieraiden porojen luovutuksesta erotuksen jälkeen toisille kolttakylille. Tarvittaessa talvikylän siirrosta toiselle alueelle käytiin perusteellista keskustelua. Kylän siirto tuli kysymykseen aina silloin, kun alueen luonnonvarat alkoivat huveta. Siirto tapahtui kuitenkin sukualueen sisällä, ja tällaisilla siirroilla oli aina myös sosiaalisia merkityksiä, joiden vaikutuksista yhdessä päätettiin (Näkkäläjärvi 2000, 138; Linkola & Linkola 2000, 163; Paasilinna 1983, 34–36).

Kylähallinnon lisäksi saattoi kyläkokouksella olla tarvetta toimia tuomioistuimena, jolla oli toimessaan varsin suuri valta ja vastuu. Kyläkokous saattoi tuomita esimerkiksi porovarkaan jopa raipparangaistukseen tai kylästä karkottamiseen erityisesti silloin, jos varas oli ottanut oman kylän poroja. Jos poron ottaminen oli tapahtunut hädän pakottamana, tuomittiin varkaus lievästi, yöllä tapahtunut ankarammin kuin päivällä tehty varkaus (Itkonen 1948, 253; Näkkäläjärvi 2000, 138; Linkola & Linkola 2000, 163). Kyläkokouksessa sovittiin myös kaikki muut mahdolliset yhteiset asiat, ja ratkaistiin myös toimintaa häiritsevät riidat, jos niitä oli sattunut. Myös perheoikeudellisissa asioissa kokous teki ratkaisuja, kuten esimerkiksi ottopojan tai vävyn ottaminen perheeseen vieraasta kylästä, samoin kuin orpolasten huoltoon liittyvät kysymykset (Vilkuna 1971, 212; Itkonen II 1984, 253).

Kyläkokouksen tärkeimpänä tehtävänä oli valvoa, että jokaisella lapinkylän perheellä oli tämän tarpeisiin nähden riittävän suuri nautinta-alue, sukualue, jota kyseinen perhe käytti. Kalastuspaikkoja voitiin siirtää suvulta toiselle perheen koon ja tarpeen mukaan. Sukualueen kokoa ja perheen tarvetta arvioidessa otettiin aikuisten lisäksi huomioon myös puolitoistavuotiaat poikalapset. Kyläkokous saattoi jakaa lapinkylän aluetta uudelleen siten, että se lohkaisi osan sukualueista heikommin pärjäävälle, eikä tästä uudelleenjärjestelystä ja alueestaan luopujalle myönnetty korvausta. Tärkeä tehtävä hyvinvoinnin ja järjestyksen kannalta olivat myös poro- ja puumerkkien lisäykset, joita kyläkokous teki aina perheiden jakaantuessa. Kyläkokouksen tärkeitä hallinnollisia tehtäviä oli myös olla mukana perinnönjaossa, ja valvoa korvauksia, joita myönnettiin suurriistan ajosta toisen alueella, sekä vieraille alueille joutuneiden porojen luovutuksessa ja vaihdossa. (Vilkuna 1971, 210–211; Holsti 1990, 9; Virtanen 1948, 151). Näillä lapinkylän jäsenperheitä koskevilla ratkaisuilla ja toimil-

la turvattiin yhteisön jäsenten hyvinvointi, sosiaalinen sekä taloudellinen tuvalisuus ja tasapaino.

Kyläkokous piti huolen naisleskien ja heidän lapsiensa toimeentulon turvaamisesta. Perinteiden mukaan tavattiin antaa myös joku monilapsisen perheen lapsista kasvatiksi paremmin toimeentulevaan lapsettomaan perheeseen. Näitäkin yhteisön välisiä ja sisäisiä suhteita perinteisessä yhteisössä sääteli kylähallinto. Kuten havaitaan, oli lapinkylän hallinto kehittynyt monipuoliseksi jäsentensä turva- ja oikeudenkäyttöverkostoksi, joka hyvin ymmärsi ympäröivän luonnon jäsenilleen asettamat haasteet, ja pystyi kyläkokouksen päätöksillä tekemään merkittäviäkin jäsenperheitten elämään liittyviä ratkaisuja. Perheiden nautinta-alueilta palattiin talvikuukausiksi talvikylään, jonne keskittyi lapinkylän yhteiskunnallinen elämä, jossa kylähallinto ja kyläkokouksen päätökset ohjasivat sekä elinkeinollisia että sosiaalisia suhteita. (Jefremoff 1999, 7–8). Jos joku yhteisön jäsenistä halusi saada muutoksen ratkaisuun, hänen tuli ottaa asia uudelleen kylähallinnon käsiteltäväksi. Itkosen arvion mukaan kyläkokous totutti kylän jäseniä oikeudellisiin ja hallinnollisiin tehtäviin, sekä kasvatti kollektiivista vastuuntunnetta ja sosiaalista henkeä (Holsti 1990, 9; Itkonen II 1984, 255–256).

Varhaisissa pieniyhteisöissä perhe ja suku siirsivät paikallista kulttuuria ja elämäntapaa sukupolvelta toiselle, ja huolehtivat yksilön sosiaalistamisesta yhteisön jäseneksi. Myös saamelaiset ovat perinteisesti identifioituneet ensisijaisesti sukuun, joka Valkosen (2009, 132) mukaan näyttäisi yhä edelleenkin olevan saamelaisten tärkein yhteenkuuluvuuden lähde. Kolttasaamelaisten paikallinen huolenpitokulttuuri on luettava kaikesta yhteisön toiminnasta, sen pienimmistäkin yksityiskohdista, perheiden perustamisista lapsen syntymään ja elämän päättymiseen. Perheiden arjessa ja juhlissa jaettiin monella tavalla yhteistä huolenpidon taakkaa. Kyläkokouksen toimintaa lukuun ottamatta ei kolttasaamelaisten paikallisesta huolenpidosta ole eristettävissä jonkinlaista erityistä ohjelmallista huolenpidon järjestelmää tai muotoa. Tutkimukseni kirjallisuudesta tai tiedonantajien haastatteluista ei löydy tällaisia selviä pelkästään huolenpitoon liittyviä ohjelmallisia kuvauksia, jotka vastaisivat nykyajan laeilla ohjattuja sosiaalipoliittisia ohjelmia. Kolttasaamelailla ei ollut kirjoitettua lainsäädäntöä tai historiaa, vaan kaikki perinteen eri osa-alueet elivät sukupolvelta toiselle kerrotuissa tarinoissa. Yhteisöstä tallennetuista monista kirjallisista arjen kuvauksista voidaan kuitenkin tulkita, miten ihmiset olivat haasteellisen luonnon keskellä riippuvaisia toinen toisistaan, ja tämä tarvitsevuus oli muovannut elämää siinä, kuinka suhde luontoon, toiseen ihmiseen ja yhteisöön, oli auttanut heitä löytämään elämän säilymisen kannalta parhaan mahdollisen mallin (Valtioneuvosto 1973a, 110; Jefremoff 1999, 8; Nickul 1970, 33–34; Tanner 1929, 435–346).

Veli-Pekka Lehtolan mukaan lapinkylä oli rakenteeltaan sellainen, että sen olemassaolo oli hyvin altis erilaisille muutoksille, koska se käytti hyväkseen laajoja alueita ja herkkää arktisen alueen luontoa. Tällaisessa tilanteessa yhdenkin osa-alueen muutos tai menettäminen aiheutti vuotuiskierrossa katkeamisen. Petsamon alueella 1920- ja 1930-luvulla tapahtuneen poliittisen, väestöllisen ja

teknistaloudellisen muutoksen vaikutukset uhkasivat välittömästi lapinkylän olemassaololle tärkeitä tekijöitä, esimerkiksi supistamalla kalastusoikeuksia ja sukualueiden vapaata käyttöä (Lehtola 1997, 66). Alueella asuvien Paatsjoen lapinkylä harjoitti kalastusta Kolttakönkällä ja merellä, Petsamon lapinkylä asui lähellä Petsamon luostaria, ja monet kävivät luostarissa erilaisissa töissä. Kolmas kylä, Suonikylä sijaitsi syrjäisellä havumetsäalueella Luttojoen ympäristössä (Lehtola 1999, 149; Lukkari 1991, 1). Perinteiset asuinsijat vesistöjen läheisyydessä määrittivät heidän elinkeinoja, joista tärkeimmän tiedetään olleen kalastuksen. Porojen hoidon osuus elinkeinona alkoi kolttasaamelaisilla lisääntyä merkittävästi vasta 1900-luvun alussa (Asp 1982, 7).

Kun Petsamon sisäosien talvikylät olivat Tarton rauhassa jääneet Venäjän puolelle, rakennutti Suomen valtio 1927–1930 uuden talvikylän. Uudisrakentamisessa ei kuultu kolttasaamelaisia, mihin he itse olisivat halunneet pystyttää talonsa. Asumukset rakennettiin kaavamaisesti suoriin riveihin ja tasaisen välimatkan päähän toisistaan. Toiminta loukkasi heidän itsetuntoa, koska he olivat vuosisatojen aikana kyläkokouksissaan yhdessä osanneet jakaa nautinta-alueensa ja vuodenkierron asuinpaikkansa. Uudessa talvikylässä viivytettiin pidempään, ja sukualueilla elämää ohjanneet luonnonolot, kuten kalojen kutuajat ja porojen liikkeet menettivät merkitystään. Kun ennen oli muutettu polttopuiden luo, oli nyt polttopuita ja jäkälää haettava yhä kauempaa. Porojen määrää jouduttiin lihakaupan kaupallisten mekanismien vuoksi lisäämään, jotta voitaisiin paremmin turvata perheen elanto (Lukkari 1991, 14). Kylään rakennettiin myös koulu ja oppilajasuntola, jotta voitiin tarjota kolttalapsille pidempiaikainen mahdollisuus koulunkäyntiin. Huomattavaa on, että koulun opetuskieleksi tuli suomen kieli (mt 1991, 13).

Kolttasaamelaisten menetettyä perinteiset kotiseutualueensa, tuli asutuksesta paikallaan pysyvää, kotitalouksista sosiaalisesti eristäytyneempiä ja itseenäisemmin pärjääviä, yhteisöstä ja sen toimintaa ohjaavasta lapinkylästä riippumattomampia. (Näkkäljärvi, Pennanen 2000, 120; Lehtola 2015, 88, 91–93; Pelto 1962, 169). Ennen hyvin keskeinen yhtenäisyyttä ylläpitävä voima, lapinkylän kyläkokous, menetti muutoksissa rooliaan kylän jäsenten elämää ohjailevana tekijänä ja sosiaalisen yhteisön kulttuurisia siteitä yhdistävänä auktoriteettina.

4.3.3 Vähemmistönä vähemmistössä

Talvikylän kansan, kolttasaamelaisten, matkalle Suomen kansalaiseksi on valtion taholta asetettu sekä mahdollisuuksia että rajoituksia. Vaikeissa sodan jälkeisissä ajoissa Suomi teki parhaansa sekä karjalaisten että kolttakansan uudelleen asuttamiseksi. Kohdeltiin toista ryhmää paremmin kuin toista, sitä en lähde arvioimaan. Sota teki varmaankin kaikista osapuolista uhreja, ja asetti omat ehtonsa myös sodan jälkeisen Suomen rakentamiselle. Suomen valtion kehittymisen ja toimenpiteiden myötä erilaiset etniset ryhmät tulivat osallisiksi kehityksen tuomista mahdollisuuksista, vaikkapa koulutuksen sekä sosiaali- ja terveydenhuollon palveluiden kautta. Hyvän jakaminen ei välttämättä aina tapahtunut edunsaajille parhaalla mahdollisella tavalla, mutta selvää, valtion ta-

holta harjoitettua johdonmukaista pahansuopaisuutta jotakin ryhmää kohtaan, en ainakaan itse osaa tutkimuksessani osoittaa. Kuitenkin on nähtävä, että kolttasaamelaiset ovat pitkän historian aikana toistumiseen joutuneet syyttömästi kärsimään hallitsevien valtioiden, ja vaikkapa niiden kirkollisten kumppaneiden huonosta kohtelusta ja itsenäisyyttä sortavista toimenpiteistä. Tällaisia ovat esimerkiksi saamelaisten omien uskonnollisten perinteiden tuhoaminen, tai heidän joutumisensa tahtomattaan osallisiksi valtioiden välisiin konflikteihin. Näistä näyttää saamelaisille jääneen uusissa sukupolvissakin yhä siirtyviä kolonialistisia taakkoja, jotka uusiutuvat heidän kohtaamissaan pettymyksissä. Helsingin Sanomien pitkään Lapissa toiminut toimittaja Jorma Korhonen kirjoittaa kirjassaan "*Pohjoisen keinoilla. Lehtimiehenä Lapissa ja Lapin laidoilla*":

...koltta on syrjitty, sorrettu ja laiminlyöty ihminen, ryssäksi ja porovarkaaksi ja vähä-älyiseksi parjattu syrjäperän asukas. On ollut sitä läpi historian ja on sitä tänään.

(Korhonen 2008, 30)

Korhosen mukaan suomalaiset ovat panneet kolttaheimon pakkopaitaan vailla eteenpäinpääsyn mahdollisuuksia. Korhonen haastatteli mm. kolttasaamelaista Pekka Moshnikoffia, jonka tuonaikainen mielipide kolttien tilanteesta on synkkää luettavaa:

Meillä voi olla alemmuuskompleksi, mutta mikä ihme se on, sillä meitä pidetään erilaisina, alempina. Emme voi itse vaikuttaa juuri lainkaan asemamme kohentumiseen. Romanttisena pidetyn kolttakulttuurin vaaliminen on pannut meidät häkkiin. Kolttalaki on pahin kaikista vastoinkäymisistä. Kielellämme on pelkkä museoarvo, koska sitä eivät ymmärrä muut kuin me itse ja meitä on viisisataa... Emme tahdo olla töllisteltävänä kuin Korkeasaaren eläimet, koska niilläkin on varmempi tieto tulevaisuuden hyvinvoinnista kuin meillä.

(Korhonen 2008, 30)

Haastattelun tekemisen ja artikkelin julkaisemisen aikaan kolttasaamelaiset elivät vielä jonkinlaista välivaihetta sopeutumisessaan suomalaiseen yhteiskuntaan. Korhosen mukaan suuri osa heistä eli tuolloin suorastaan absoluuttisessa köyhydessä. Kolttasaamelaiset eivät omistaneet maata, eikä sillä erityisesti vanhemmalle sukupolvelle edes ollut mitään arvoa, koska heidän suhde maahan oli kuin suhde ilmaan, jota ei voi jakaa sinulle ja minulle, vaan se on annettu ihmisille ja poroille elinpiiriksi. Siirtyminen suomalaiseen elintaso- ja omistuskulttuuriin ei ollut kivuton edes sopeutuvaiselle nuorisolle. Korhonen kirjoittaa, että vanhemmat eivät sitä edes yrittäneetkään, vaan elivät omaa tahtiaan aidosti ja näyttelemättä (Korhonen 2008, 41). Koltta-alueella pitkään ortodoksisen seurakunnan työssä vaikuttaneiden Laura ja Markus Petsalon mukaan oli ollut nähtävissä että:

Voimakas väkivaltainen muutos irti entisistä oloista ja totutusta elämäntavasta aiheuttaa sopeutumisvaikeuksia ja ymmälle joutumista. On mahdotonta oivaltaa heti uuden elämänpiirin vaatimukset ja muuttaa elämänsä niiden mukaisiksi. On mahdotonta hetkessä tajuta yhteiskunnan jäsenilleen tarjoamat mahdollisuudet, nähdä itsensä osana suurempaa kokonaisuutta, joka voi hyödyttää ja jolle voi olla hyödyksi.

(Petsalo & Petsalo 1973)

Kirjoittajat näkivät keskeisimpinä häiriötekijöinä sopeutumiselle kolttasaamelaisien historian ja perinteen. Siirtolaisina, ja entisinä paimentolaisina, kolttasaamelaiset eivät olleet tottuneet ajattelemaan suomalaisittain. Tässä kirjoittajien mielestä kolttasaamelaiset olivat kuitenkin jo tulleet murroskauteen, jolloin suomalaisen koulutuksen saaneista pian tulisi uusia kasvattajia, ja uuden elämäntavan omaksuminen olisi helpompaa (Petsalo & Petsalo 1973, 9).

Saamelaiskulttuurin kokonaiskuvassa kolttasaamelaiset ovat vähemmistönä vähemmistön sisällä, ja joutuneet sotien jälkeisinä aikoina tarkastelemaan omaa asemaansa osana yhtenäistä saamen kansaa sekä osana kaikkia saamelaisia koskevaa yhteiskunnallista päätöksentekoa. Suomessa ja muissa Pohjoismaissa on saamelaisten kulttuuriin vaikutettu sekä järjestelmällisesti että epäsuorasti erilaisilla hallinnollisilla päätöksillä, joko kirkon tai julkisen vallan taholta. Kirkot ovat vuosisatojen kuluessa ottaneet saamelaiset jäsenistöönään enemmän tai vähemmän vahvemman oikeudella, ja osallistuneet saamelaisen kulttuurimaisen muokkaukseen kirkon uskonnollisilla motiiveilla. Näiden vahvojen valtionkirkkojen kumppaneina saapui Saamenmaalle myös kaikkien pohjoismaiden paikallisesti sekä valtakunnallisesti ohjattu hallinto, joka otti haltuunsa Saamenmaan. Valtiollisen haltuunoton jälkeen saamelaisia hallitaan näiden neljän pohjoisen valtion lainsäädöksillä, ja kun vielä saamelaisten hengellistä maisemaa ohjataan neljän eri valtiokirkon toimesta, niin jollakin tasolla voitaneen todeta ainakin kolonialismin jälkien olevan hengissä. Saamelaiset yhdessä muiden alkuperäiskansojen kanssa ovat todenneet, ettei kolonialismi ole kadonnut alkuperäiskansojen elämästä, vaan näiden kansojen nähdään olevan edelleenkin kolonisaation kohteena. Valkosen (2009, 201–202) mukaan saamelaisten yhteinen poliittinen mobilisaatio ja saamentutkimus ovatkin merkkejä siitä, että erityisesti jälkikolonialisella tutkimuksella on merkittävä osuus kolonialististen rakenteiden osoittamisessa.

Kolttakansan, kuten muidenkin saamelaisten, matka valtionkansalaisuuteen alkoi kuitenkin paljon aikaisemmin kuin maailmansotien vahvistamien rajojen syntymisen jälkeen. Kirkkojen lähetystyön ja valtionhallinnon saapuminen olivat selkeitä kolonialistisia lähtökohtia saamelaisten kansalaistamiselle. Näillä toimenpiteillä saamelaiset liitettiin osaksi valtioiden ja kirkkojen hallintoa sekä hallintaa. Jo 1500-luvulla valtiot alkoivat liittää Saamenmaata osaksi syntyviä valtioita, ja tämän tehokkaana edistäjänä toimi kirkkojen lähetystyö. Varsinkin lännen kirkon alueella tämä käännytys on sisältänyt saamelaisten julmaa kohtelua. Åsa Viridi Kroikin (2011) mukaan 1600- ja 1700-luvuilla saamelaiset joutuivat erityisen väkivaltaisen käännytystyön kohteeksi. Saamelaiset pakotettiin väkivalloin luopumaan uskomuksistaan, uskonnollisista esineistään ja shamaaneistaan. Noidat vaiennettiin tai poltettiin kuoliaiksi, ja lapset vietiin

vanhemmiltaan. Aivan näin väkivaltaista ei lähetystyö ollut kolttien keskuudessa, mutta myös kolttasaamelaisia kirkko kohteli huonosti heidän jouduttuaan 1600-luvulla Novgorodin hallintopiiriin ja kirkon "siunaavan käden alle" (Okulov 1979, 318–320, Lukkari 1991, 5). Kolttasaamelaisten alistava ja epäoikeudenmukainen kohtelu oli alkanut ulkopuolisten taholta jo venäläisen hallinnon tultua Petsamoon 1500-luvulla. Petsamon luostarin alkuajat olivat kolttasaamelaisille kovia, kun valtio Petsamon luostarin avulla alkoi rajata kolttien itsenäisyyttä ja oikeuksia (Lukkari 1991, 6). Luostarilaitos kohteli pitkään heitä kehnosti, ja luostareiden perässä saapui Venäjän valtio omine vaatimuksineen. Myöhemmin on tullut lisää uusia valloittajia sekä valtioita että uudisasukkaita, ja ne ovat vuorollaan kaventaneet oikeuksia ja mahdollisuuksia elää itse valitsemallaan tavalla (Paasilinna 1980,46–47; Serck-Hanssen 2017, 76). Mielenkiintoista saamelaisten uskonnollisen historian kehityksessä on kuitenkin se, että esimerkiksi lännen kirkon alueella jo 1800-luvulla suurin osa saamelaisista kastoi lapsensa, meni vihille ja haudattiin kirkon siunauksella (Kroik 2011). Saamelaisista oli tullut lännen kirkon jäseniä. Samaan tapaan ortodoksisesta uskosta on tullut kolttakulttuurisäätiön mukaan kolttasaamelaista etnistä kulttuuria vahvistava ja turvaava keskeinen osa (Kolttakulttuurisäätiö 2019). Uskonnollisen elämän haltuunottoa ei saamelaisten keskuudessa kuitenkaan juurikaan arvostella, vaan saamelaiset ovat omilla alueillaan hyvinkin aktiivisia ja kirkolliset juhlat ovat heille tärkeitä. Mikä osa tästä oli sopeuttamista ja mikä osa sopeutumista ja minkälaisin ehdoin, on toisen tutkimuksen aihe.

Vaikka saamelaisuus yleisessä merkityksessä on viime aikoina ollut varsin hyvin esillä erilaisissa yhteyksissä, ei saamelaisen identiteetin julkinen esiintuominen nykyaikanakaan ole mutkatonta. Eräänä esimerkkinä tästä ovat saamelaisiin kohdistuvat kulttuuriset odotukset, jotka saattavat aiheuttaa sosiaalisia paineita, kuten esimerkiksi toimittaja Pirita Näkkäljärvi on todennut. Hän kertoo ajoittain kokevansa jopa etnostressiä ja tuntevansa riittämättömyyttä saamelaisuudestaan (Potinkara 2015, 11–12). Alati muuttuvissa oloissa ei oman saamelaisen identiteetin hallinta ole itsestäänselvyys. Kokonaisuudessaan pieni saamen kansa asuu varsin laajalla kotiseutualueella, ja sieltäkin suuri osa saamelaisista on muuttanut varsinaisen saamelaisalueen ulkopuolelle – Suomessa yli 60 prosenttia. Kuten Lehtola (2015, 136) kirjoittaa, "*Oslon, Tukholman ja Helsingin saamelaisyhteisöjä on leikillisesti nimitetty Pohjoismaiden suurimmiksi saamelaiskyliksi*". Tällaisissa oloissa etnisyyden ja identiteetin kysymykset ovat haasteellisia. 1990-luvulla saamelaiskeskusteluissa kyseltiin mitä saamelaisuus perimmiltään onkaan (mt 2015, 136). Saamelaiset ovat alkaneet yhä voimakkaammin tiedostamaan Saamenmaan heitä yhdistäväksi tekijäksi, jonka valtiot ja erilaiset historialliset tekijät ovat aikoinaan rikkoneet. Lehtolan mukaan kehitys on kulkenut perheiden ja kylien muodostamasta paikallisuudesta kohti yleissaamelaisuutta, kylä- ja ryhmäidentiteetistä kohti yhteisen etnisyyden ymmärtämistä (mt 2015, 95). Tämä tarkoittaa samalla, että ymmärretään saamelaiskulttuurin erilaiset ilmenemismuodot.

Lehtola kirjoittaa yhteisestä erilaisuudesta, jolla hän haluaa muistuttaa, että identiteetit eivät ole pysyviä vaan liikkuvia, ja tämän vuoksi niihin liittyvä

määrittelyn vaikeus ei välttämättä tee oikeutta saamelaiskysymykselle. Saamelaiden pilkkominen erilaisiin ryhmiin esimerkiksi Suomessa pohjoissaamelaiset, inarinsaamelaiset sekä kolttasaamelaiset, ja toisaalta saamelaiden homogeenisuuden kieltäminen ryhmittämällä, saattavat olla yhtä hyvin saamelaisuuden vahvuus kuin se on totta. (Lehtola 2015, 137). Vaarana neljän eri valtion alueelle pilkotulle alkuperäiskansalle globaalistuvassa maailmassa ja valtaväestön keskellä on, että saamelaisia tulevaisuudessa yhdistää enää yhteinen kertomus. Tällaista kehitystä vastaan saamelaiset ovat lähteneet yhteisesti toimimaan 1900-luvun alussa. Tuolloin paikallisten elinolojen kapeutumista vastaan alkoi syntyä reaktioita, joita Lehtola kutsuu "ensimmäiseksi heräämiseksi", ja jonka yhteydessä myöhemmin esille nostamani Elsa Laula nousi keskeiseksi henkilöksi (mt 2015, 75).

4.3.4 Mikään ei ole pysyvää

Saamelaiset elivät omalla Saamenmaallaan omina ryhminään siihen saakka, kunnes kansallisvaltiot piirsivät omat rajansa, ja erilaisissa historiallisissa prosesseissa jakoivat Saamenmaan neljän kansallisvaltion, Norjan, Ruotsin, Suomen ja Venäjän kesken. Karl Nickulin (1970, 196) mukaan erityisesti 1600-luvulla valtioiden soveltamassa politiikassa oli selviä kolonialistisia piirteitä. Kolonialistista hyötynäkökohtaa leimasi hyvin yksiviivaisesti valloittajien itsekkesyys ja perusteettomat teoriat näiden valloitetujen kansojen "kulttuurittomuudesta". Pohjoismaiden tavoitteet ovat perustuneet samankaltaiseen etupiirijatteluun, kun nämä liittivät alueita osaksi valtakuntaansa (Lehtola 2015, 48). Petsamossa kolttasaamelaisten kotiseutualueella lapinkylien itsenäinen päätäntävalta omiin asioihin syrjäytettiin, ja yhtenä näkyvänä osana tätä haltuunottoa toimi kolttasaamelaisten maiden siirtäminen valtioiden hallintaan. Tämä historiallinen kehitys toi myös kolttasaamelaiset ensiksi osaksi venäläistä valtionhallintoa, ja Tarton rauhansopimuksen jälkeen osaksi juuri itsenäistynyttä Suomen valtiota ja sen kehittymässä olevia palveluita (Pelto 1962, 24–28; Linkola, Näkkäläjärvi 2000, 59–60; Linkola & Linkola 2000, 158, 162). Tärkeä havainto tässä kuvauksessa on valtioiden roolin selvä vahvistuminen kolttasaamelaisten kotiseudulla ja yleisemminkin Saamenmaalla. Saamelaiden oma osallistuminen heitä koskeviin päätöksiin oli vähäistä, tai se ei tuottanut tavoiteltuja tuloksia. Tämän kehityksen myötä alueelle syntyvät kansallisvaltiot toivat mukanaan omat hallintokoneistonsa, lakinsa ja rahatalouteen perustuvan elinkeinoelämänsä. Vaikka saamelaiset eivät ennen näiden kansallisvaltioiden muodostumistakaan olleet asuneet täysin eristyksissä, aloitti valtioiden tunkeutuminen Saamenmaalle aivan uuden kehityksen, jossa monet kolttasaamelaisten omaan elämäntapaan keskeisesti kuuluneet tekijät muuttuivat lopullisesti (Linkola & Linkola, 2000, 162, 164). Omaan alueeseen liittyvän itsenäisen hallintoa-keuden menettäminen oli näistä merkittävin.

Tiedonantajieni mukaan elää osa kolttasaamelaisista vieläkin osittain uuden ja vanhan elämän ristiriitaisessa kokemusmaailmassa, jossa yhtäältä ikävöidään menneeseen, ja toisaalta halutaan löytää modernissa ympäristössä uusia kolttasaamelaisia sisältöjä. Myös evakkoon siirretyt karjalaiset joutuivat toi-

sen maailmansodan jälkeen kohtaamaan samanlaisia haasteita, kuten Kaija Heikkinen Salmin siirtokarjalaisia koskevassa tutkimuksessaan toteaa (Heikkinen 1989, 58–59). Hänen mukaansa erityisesti rajakarjalainen etniskulttuurinen elämäntapa alkoi nopeasti muuttua, kun he evakuoinnin jälkeen tulivat kiinteämmäksi osaksi suomalaista yhteiskuntaa ja sen elämäntapaa. Kolttasaamelaiset ovat tietysti oma erillinen kulttuurinsa, mutta ovat joutuneet kokemaan samankaltaisia identiteettiä haastavia vaiheita omassa historiassaan kuin karjalaiset.

Ainakin Karl Marx ja Leo Huberman ovat ajatelleet, että historiaa voidaan käyttää rakentamaan teoriaa siitä, miten ja miksi yhteiskunnat ovat muuttuneet ajassa. Tarkasteltaessa kolttasaamelaisten historiallisia vaiheita on todettava, että kaikella on hintansa – myös historialla. Kokemus lienee jo opettanut ihmiselle, että historiasta ei voi jäädä ulkopuolelle, niinpä kolttasaamelaisetkin ovat joutuneet oman historiansa keskeltä osaksi kansallisvaltioiden historiaa, ja lopulta osaksi globaaleja maailmanhistoriallisia tapahtumia ja vaikutusketjuja. Mikään kansa ei ole yksinäinen saari, vaan kaikki ovat jollakin tavalla yhteydessä maailman meriin. Jokainen kansa joutuu maksamaan jonkinlaisen hinnan siitä, kun maailman meret huuhtovat kansojen kotirantoja niitä muokaten. Mielestäni näiden historiallisten prosessin ymmärtäminen on välttämätöntä, että voi ryhtyä tarkastelemaan tutkimukseni etnisen ryhmän kohtaamisen mekanismeja kehittyvän suomalaisen hyvinvointivaltion kanssa.

Kolttasaamelaistenkin kulttuuri on tulosta ihmisen kamppailusta elossa säilymisestä, jossa jokaisen sukupolven on kirjoitettava oma henkilökohtainen tarinansa siihen jatkumoon, johon heidän esivanhempansa ennen heitä kirjoittivat oman osuutensa tarinasta. Ihmisen näkemys olemassaolostaan on tulosta sosiaalisesta yhteydestä muihin ihmisiin, jossa hän voi turvata oman todellisuutensa ensisijaisesti sellaisten kanssa, jotka ovat samankaltaisia kuin hän itse. Sal Restivon mukaan on tosiasia, että me ihmiset elämme yhteisöissä sekä niiden historiallisissa vaiheissa, ja että tämän tarkastelun alkuperä on siinä esihistoriassa, jossa aloimme asettaa kysymyksiä oman olemisemme sosiaalisesta organisaatiosta (Restivo 1995, 25). Yhteiskunnan perusprosesseihin kuuluu ihmisten välinen vuorovaikutus, joka edellyttää ihmisten olevan edes jonkinlaisessa suhteessa toisiinsa. Tässä syntyvässä vuorovaikutuksessa erilaiset normatiiviset odotukset säätelevät ja ohjailevat ihmisen käytöstä, valintoja ja motiiveja (Allardt 1964, 1–3). Ne historialliset muutokset ja inhimillisen elämän prosessit joita sisältyy kolttasaamelaisten historiaan, ovat aiheuttaneet heidän yhteisössä haasteellisen uudelleenjärjestäytymisongelman. Kolttasaamelaiset joutuivat jättämään elämäntavan, joka perustui yhteiseen kieleen, elämäntapaan, kokeemukseen, ja tarinaan, joita ei tarvinnut kyseenalaistaa.

Kysymystä voidaan tarkastella elämäntavan muutoksesta käsin, jossa ihmisen arkielämän tekijät edellytyksineen ja pyrkimyksineen kokevat rakenteellisia muutoksia (Kupiainen & Sevänen 1994, 77–78). Yhteiskuntatieteiden näkökulma elämäntavan muutokseen on yhteydessä kulloiseenkin yhteiskuntarakenteen muutokseen, jossa tarkastellaan muuttuvan yhteiskunnan suhdetta ihmisten arkeen ja heidän elämäntapaansa (Karisto, Takala, Haapola 1984, 131). Ger-

hard ja Jean Lenskin (1987) sosiokulttuurisen kehityksen teoriassa on neljä perusprosessia: *jatkuvuus* (ilmiön pysyvyys), *uudistuminen* (ilmiön synty), *sammuminen* (ilmiön häviäminen) ja *kehitys*. Kehitys puolestaan on tulosta jatkuvuuden, uudistumisen ja sammumisen yhteistoiminnasta. Kehitys on kumulatiivinen prosessi, joka vaikuttaa kaikkiin elämän rakenneosiin (Restivo 1995, 111). Kolttasaamelaisten sosiokulttuurisen kehityksen historian jatkuvuudessa tapahtui vähintäänkin murtuminen. Jotakin vanhasta perinteestä on kuitenkin säilynyt, tärkeimpänä sellaisena tekijänä on luonnollisesti kolttasaamen kieli, joka tuo heille jatkuvuutta, ja kytkee heidät sekä omaan kulttuuriin että omaan historiaan. Jonkinlaisena pysyvyyden takuuna näissä muutoksissa he ovat kokeneet ortodoksisen uskonnon (Kolttakulttuurisäätiö 2018). Kulttuurin jatkuvuuden turvaaminen niin, että se sallii kolttien itsensä ohjaaman uudistumisen ja kehityksen, nostaa kielen turvaamisen ja kehittämisen erityisen keskeiseksi tekeväksi.

Kolttasaamelaisten elämässä yhteiskunnalliset muutokset eivät vaikuttaneet vain heidän yhteisöelämän ehtoihin, vaan myös yksilön yleisiin elämisen ehtoihin ja elämäntavan mikrorakenteisiin. Tämän vuoksi ei pelkästään yhteisönä, vaan myös yksilötasolla, kolttasaamelaissilla oli vaikeuksia sopeutua ympäristöön, joka oli vieras ja sen tavat outoja (Holsti 1990, 47–48). Pienenä kieliyhtymänä kielellinen suomettuminen on ehkä suurin uhka sekä kolttayhteisölle, että yksittäiselle yhteisön jäsenelle kolttakulttuurin säilymisen näkökulmasta (Asp 1965, 91, 186). Huolesta kertoo esimerkiksi se, että kolttasaamen kielen tilanne kaikista saamenkielistä onkin ollut kaikkein uhatuin (Länsman 2008, 12). Vaikka käytännön syistä onkin hyvä osata valtakunnan pääkieltä, on hyvä muistaa, että vaarana olevan kielellisen suomettumisen kautta tulee myös monia muita uusia ja saamelaisuuteen vieraita sisältöjä. Esimerkiksi niin sanotun Sapirin ja Wolfin hypoteesin mukaan kielet eivät ole vain kieliopillisia järjestelmiä, vaan ohjaavat käyttäjänsä havaintoihin ja tunteisiin liittyviä tekijöitä niin, että he myös elävät erilaisissa todellisuuksissa (Allard 1983, 33–34). Kolttasaamen kielen pysyvyyden heikkeneminen muodostaa siis monisyinen ihmisen identiteetin olemassaoloa uhkaavan tekijän. Oman äidinkielen säilyttämisellä on siis erityistä merkitystä kolttakulttuurin säilymiselle nyt, kun monet muut kulttuurin tunnusmerkit ovat vähentyneet (Valtioneuvosto 1971:B63, 53, 55–68).

Kolttasaamelainen elokuvantekijä Katja Gauriloff kertoo useissa haastatteluissa kolttasaamelaisen kulttuurin ja identiteetin löytämisen vaikeudesta, jonka joutuu kohtaamaan oman kielensä menettäneenä. Eräissä haastattelussa hän toteaa:

Minulle kulttuuri oli vielä silloin, kun minä olin nuori, sellainen asia, että minun täytyi mennä museoon katsomaan, että ai tuolta meidän lakkimme näyttää. Ai tuoltako kielemme kuulostaa.

(Sara Wesslin, 7.14.2014).

YLE:n ohjelmassa "Kielensä kadottaneet lapset – näin saamen kieli pestiin pois", kertoo Pekka Fofonoff asuntolakokemuksistaan:

Raskaaksi koulutien teki pakollinen kielenvaihto. Saamenkielisillä lapsilla ei ollut lupaa käyttää äidinkieltään koulussa." Pekka muistaa, kuinka kipeältä on tuntunut, kun koulussa haukuttiin ja myös aikuisena: "Ryssät! Köyhät koltat! Likaiset koltat! Mitä te tänne tulitte, olisitte pysyneet siellä mistä tulitte.

(Sara Wesslin 7.5.2017).

Samaan tapaan puhuivat myös tapaamani kolttasaamelaiset. Esimerkiksi eräs kolttavanhus kertoi haastattelun aluksi, että heitä on kohdeltu hyvin, eivätkä lapsetkaan ole kokeneet mitään syrjintää tai ongelmia. Kun kuitenkin kerron lukeneeni kiusaamisesta ja syrjinnästä, joka on kohdistunut sekä kolttasaamelaisiin lapsiin että myös aikuisiin, alkoi haastateltavani varovasti avautua, ja kertoa ikävistä kokemuksista suomalaisten, ja joskus myös toisten saamelais-tenkin taholta. Monet opastajani, esimerkiksi Irja Jefremoff, Tanja Sanila ja Veli-Pekka Lehtola kertovat, että saamelaiset eivät mielellään vieraille kerro kokemuksistaan, koska ne ovat olleet niin vaikeita, ja että saamelaisuuteen kuuluu tietty hienovarainen pidättyväisyys henkilökohtaisissa asioissa. Viikkosanomat 22/1970 haastatteli kolttasaamelaisia nuoria, ja he kertoivat joidenkin Sevettijärvellä toimineiden suomenkielisten opettajien halveksineen kolttasaamen kieltä ja kulttuuria (Tanhua 2014, 59). Nämä esimerkit kertovat ensiksikin siitä tosiasiasta, että valtakulttuurin läsnäolo Saamenmaalla on jättänyt pitkät jäljet, ja että huonon kohtelun kasvot ovat olleet monenlaiset, eivätkä ne ole kadonneet vielä tämänkään päivän kokemuksista tiedonantajieni mukaan.

Kolttasaamelaiset ovat ymmärtäneet muutoksen väistämättömyyden ja välttämättömyydenkin. Heidän luottamusmies Matti Sverloff on todennut, että *"kyllä me koltatkin haluamme kehitystä, mutta olisi parempi jos se olisi tullut rauhallisemmin."* Tästä syystä hän alkuun vastusti tien rakentamista Sevettijärvelle, koska sitä myöten tulee kolttakulttuurille vieraita ajatuksia ja sitä myöten kolttanuoret matkaavat pois Sevettijärveltä ja kolttakulttuurista. Hän ymmärsi kuitenkin, että muuttunut aika vaatii yhteyksiä (Paasilinna 2000, 206). Viikkosanomat 22/1970 artikkelissa "Koltat ja siirtomaaherrat" kirjoitetaan:

Pahinta on, ettei Lapista viedä vain rahaa vaan myös sen nuoriso, ne joilla olisi mahdollisuus luoda jotakin uutta oman kulttuurinsa piirissä. Jäljelle jäävät vain vanhukset, väsyneet ja ne joilla ei ole enää rohkeutta tehdä muutoksia.

(Tanhua 2014, 61)

Kolttasaamelaiset olivat artikkelin mukaan huolissaan siitä, että Metsähallituksen "paksuvatsaiset" virkamiehet ja turistit tulevat tietä myöten heidän parhaille metsästyksmailleen, ja vievät viimeisetkin elämisen mahdollisuudet kolttasaamelaisilta (Tanhua 2014, 51). Noihin aikoihin alkaneiden haasteellisten muutosten merkittävinä mahdollistajina ja tekijöinä olivatkin moottorikelkan käyttöönotto, modernisointi poronhoidossa ja pysyvän tieyhteyden tulo. Näiden jälkeen myös Sevettijärven kolttasaamelaiset sidottiin konkreettisesti osaksi Suomen valtiota ja taloutta. Tosin edellä mainitut muutokset ja muutosten voimat saattoivat antaa myös edellytyksiä kolttakulttuurin heräämiselle resurssien ja yhteyksien lisääntymisen muodossa. (Pelto, Mosnikoff 1978, 197).

4.3.5 Yhteiskunnan tuella, vai omin voimin

1920- ja 1930-lukujen yhteiskunnallisissa muutoksissa ei juuri kolttasaamelaisia itseään kuunneltu, oli sitten kysymys vaikkapa vuoden 1925 Petsamon asutuslaista tai Lapin Sivistysseuran ehdottaman kolttasaamelaisten suojelun alueen perustamisesta (Suomen asetuskokoelma 1925 N:o 159; Lehtola 2012, 7–13). Vaikka suojelun alueen perustamiselle olisi ollut hyviäkin perusteluja ja suunnitelmia, käytiin keskustelua pääasiassa suomalaisen sivistyneistön keskuudessa, eikä suojelun aluetta lopultakaan perustettu. Petsamon asutuslaki ajoi kolttasaamelaiset yhä ahtaammalle, ja Petsamoon rakennetun tien myötä tuli sekä hyvää että huonoa. Tulijoiden mukana tuli asumiseen ja elämiseen uusia vaikutteita. Huonohkosti tuottavien perinteisten elinkeinojen rinnalle erityisesti Petsamon kolttasaamelaisten osalta tulivat ansiotyöt norjalaisten ja suomalaisten palveluksessa (Lehtola 1999, 153–163).

Kun ennen sotia syntyneet sukupolvet etsivät kolttakulttuuria menneisyydestä ja Petsamon muistoista, etsivät heidän lapsensa ja erityisesti lapsenlapsensa Sanilan mukaan kulttuurista jännitystä, vauhtia ja extremeä (Sanila 2007, 7). Hänen mukaansa kolttaidentiteetin löytäminen myös kolttaluonnon ulkopuolella on edellytys kolttakulttuurin säilymiselle. Paikallisen, ja sinänsä arvokkaan perinteen tallentaminen, ei riitä kolttakulttuurin elinvoimaksi, vaan on löydettävä keinoja kehittää elävää kolttakulttuuria, joka soveltuu nykypäivään, huolimatta siitä, missä sitä todeksi eletään (mt 2007, 8). Sanila tutki, onko esimerkiksi mahdollista käyttää nykyaikaista teollista muotoilua apuvälineenä kolttasaamelaisten kulttuurin kehittämiseen ja tukemiseen (mt 2007, 11). Hänen mielestään voidaan kulttuuriin luovasti suhtautumalla löytää myös kolttakulttuuria vahvistavia uuden ajan elementtejä. Myös siirtokarjalaisten keskuudessa on havaittu, että vanhempi sukupolvi tarkastelee kulttuuria menneisyyden näkökulmasta, ja että nuoremmalle sodan jälkeiselle polvelle näkökulma on toisenlainen, ja tuo kulttuurin tarkasteluun pikemminkin tulevaisuuden aspektin (Heikkinen 1989, 332). Tavoitteena on vahvistaa ymmärrystä saamelaisuudesta omaleimaisena kulttuurina, jossa saamelaiset on tunnustettu yhtenä maailman alkuperäiskansana ja kansainvälisen oikeuden subjektina (Valkonen 2009, 14). Tiedonantajani kertoivat, että saamelaiset eivät toivo elävän saamelaisen kulttuurin museoimista jonkinlaiseen saamelaiseen suojelun alueeseen tai reservaattiin, vaan elävän, aktiivisen ja tasa-arvoisen saamelaisuuden osallisuutta kansainkaisten kansojen joukossa, itse määrittelemillään ehdoilla.

Fenomenologisen tulkinnan mukaan yhteisöllä on eräänlainen kollektiivinen ymmärrys, joka edustaa kaikille yhteistä kuvaa omasta yhteisöstä (Anttila 1996, 289). Muiden väestöjen ja kulttuurien läsnäolo on tuonut jatkuvasti uusia vaikutteita, mutta myös haasteita ja muutospaineita saamelaisuuteen (Lehtola 2000, 19). Näiden muutosten keskellä pienen saamelaisyhteisön on ollut ainakin ajoittain vaikeaa pitää yllä yhteistä näkemystä omasta kansasta ja sen identiteetistä, etenkin kun valtaväestön taholta kohdataan jatkuvasti paineita yhdenmukaistamiseen. Kupiainen kertoo kirjassaan, että edellä kuvatuissa tapahtumissa kyse on laajasta taloudellis-yhteiskunnallisesta muutoksesta, joka on käynnissä

kaikkiällä maailmassa. Tämän muutoksen tunnusomaisia piirteitä ovat kaupungistuminen, rahatalouteen siirtyminen, palkkatyö, mediakulttuuri, yhteiskunnallinen eriytyminen, kulttuurien alueellisten siteiden katkeaminen, sekä perinteisten arvojen murtuminen yhteiskunnallisen modernisoitumisen prosesseissa (Kupiainen 1996, 178).

Yhdessä yhteiskunnallisten olojen parantumisen myötä kolttasaamelaiset kokivat ulkopuolelta tulevien kulttuuria uhkaavien tekijöiden lisäksi myös kolttaidentiteetin heräämisen 1980-luvulla (Lukkari 1991, 34). Sodan jälkeisinä aikoina kolttasaamelaisuus oli joutunut kärsimään siitä, että se oli niin erilaista sekä suomalaisen sekä muuhun saamelaiseen kulttuuriin nähden. Lehtolan mukaan kolttasaamelaiset ovat kertoneet näistä ennakkoluuloista esimerkiksi näin: "*Jos puemme yllemme kolttavaatteet, olemme kuin mustalaiset tai ryssät.*" Myös omilla tiedonantajillani oli tällaisesta kohtelusta kertomuksia ja tietoa. Tämä on kuitenkin jo muuttunut, ja siihen on vaikuttanut Lehtolan mukaan myös yleinen myönteinen asenne saamelaisia kohtaan. Kolttasaamen kieli on saanut virallisen aseman, ja nuoret sekä lapset ovat alkaneet suhtautua omaan kolttasaamelaiseen identiteettiinsä luonnollisena osana itseään, ja yhä useammat haluavat oppia koltankieltä sekä kulttuuria. Kielen turvaamiseksi Inarin kunta toteutti koltansaamen kielipesäkokeilun vuonna 1993, ja hyvien kokemusten perusteella sitä jatkettiin 1997, kun tähän hankkeeseen saatiin Euroopan Unionin tuki (Lehtola V-P 2015, 110). Toisaalta näitä sinänsä hyviä kokemuksia on koko ajan varjostanut jatkuvuuden puute sekä rahoituksessa että pätevien opettajien saatavuudessa.

Kolttasaamelaisten luottamusmiehenä (2015–2017) toimineen Tanja Sanilan mielestä kolttasaamelaista kulttuuria uhkaa pitkään jatkuneet, masentavaan historiaan ja huonoon kohteluun liittyvät kokemukset, sekä vaikeuteen päästä niistä irti. On ollut vaikeutta tunnistaa nyky maailman menoa ja vastata sen vaatimuksiin (Sanila 2007, 37). Kirjat ja kannet notkuvat Sanilan mukaan entistä petsamolaisesta elämästä, ja hän kysyykin, että kannattaako tulevaisuus jättää vain ulkopuolisten käsiin (mt 2007, 38). Uusien tietojen valossa näyttääkin siltä, että kolttasaamelaiset ovat ottamassa oman tulevaisuutensa omiin käsiinsä. Kolttasaamelaisten maahantulon 70-vuotisjuhlassa 25.8.2019 toimittaja Sara Wesslinin haastattelussa kolttien luottamusmies (2003–2014, 2018–) Veikko Feodoroff toteaa tulevaisuuteen luottavasti katsoen, että kolttasaamelaisten kulttuuri on nyt eräänlaisessa uudessa nousussa, ja kiinnostus koltansaamen kieleen sekä sen arvostukseen ovat nousseet (Wesslin 25.8.2019). Juhlan henki ja ilme kertoivat ulkopuolisellekin, että kolttasaamelaiset ovat ottamassa tulevaisuutta omiin käsiin, ja uskoa tulevaisuuteen on aiempaa enemmän. Myös haastattelemani tiedonantajat kertoivat meneillään olevasta, erityisesti nuoria koskevasta murroskaudesta, jossa myös kolttasaamelaiset nuoret ovat viime aikoina voimakkaammin samaistuneet omaan taustaansa. On havaittu selvää etnistä nousua, ja tilanne on valoisampi nyt, kun nuoret haluavat uudelleenrakentaa katkenneet siteet.

4.4 Saamelainen alkuperäiskansa ja Suomen valtio

Tullessaan Suomen kansalaisiksi ja poliittisen saamelaisuuden herättyä 1950-luvulla, tuli myös kolttasaamelaisista osa yhteistä saamelaisten järjestäytynyttä eetosta, jolla korostettiin saamelaisten yhtenäisyyttä ja saamelaisuuden uudelleen rakentamista (Eidheim 1997, 32; Lehtola 1997b, 70). Saamelaisten yhteisesti määrittelemä Saamenmaa, eli Sápmi, on tärkeä yhteenkuuluvuuden representaatio, mutta samalla on hyvä muistuttaa, että Sevettijärven kolttasaamelainen ei ehkä arkipäivässään koe asuttavansa samaa aluetta tai elämäntilannetta Östersundissa asuvan eteläsaamelaisen kanssa. Saamenmaa on laaja ja saamelaisuus monenlaista. Sápmin (Saamenmaan) merkitys on ehkä enemmänkin symbolinen sitoessaan saamelaiset yhteiseen kotiseutuun, ja kertoo siitä, mistä saamelainen kulttuuri ja elämäntapa saavat voimansa (Valkonen 2009, 92–93, 104). Joka tapauksessa on saamelaisista poliittisen heräämisen kautta tullut kansamuotoinen subjekti, yksi kansa, jota ylläpidetään erilaisilla institutionaalisilla ja symbolisilla keinoilla, kuten oma hallinto, Saamen lippu ja Saamen puku. Näitä tavoitteita vahvistamaan on muodostumassa yhä vahvempi näkemys saamelaisista alkuperäiskansana.

Saamelaisten keskuudessa tapahtuneeseen yhteiskunnalliseen ja kulttuuriseen kehitykseen liittyy olennaisesti saamen kansan sisäinen integraatio ja suhde modernisoituvaan yhteiskuntaan, sekä sen valtionkansalaisuuteen. Suomen kansalaisuus on saamelaisille ollut eräänlainen välivaihe, jonka aikana saamelainen oma poliittinen toiminta ja itsetietoisuus ovat hakeneet aikaan paremmin sopivia identifikaation muotoja. Näitä prosesseja ohjasivat merkittäväällä tavalla 1950-luvulla alkanut saamelaiskysymyksiä pohtinut komiteatyöskentely, saamelaisten omaehtoinen organisoituminen ja lainsäädäntötyö. Esimerkkinä tästä on Suomessa 1949 nimitetty Saamelaisasiain komitea ja sen 1952 valmistunut mietintö, jolla pyrittiin vahvistamaan saamelaisten kulttuurisia, taloudellisia ja sosiaalisia oloja. Komitean ehdotukset eivät kuitenkaan johtaneet konkreettisiin toimenpiteisiin (Saamelaiskulttuurin ensyklopedia 2014). Sen sijaan saamelaiskomitean mietinnön (1973:46) pohjalta saatiin aikaan asetus, jossa oli määritelmät saamelaisten kulttuurialueen rajaamisesta, sekä saamelaisvaltuuskunnasta (824/1973). Asetukseen lisättiin myös saamelaismääritelmä (ks s. 236–237). Näillä päätöksillä on ollut kauaskantoisia seurauksia siihen, minkälaisiksi saamelaisten ja valtion suhteet ovat myöhemmin kehittyneet.

Saamelaisten kansalaisuussuhteen murroskausi oli toisen maailmansodan jälkeen, ja sai vauhtia samoihin aikoihin, kun suomalaisen hyvinvointivaltion kehitys merkittäväällä tavalla alkoi. Hyvinvointivaltion kehitys on myös oman kehityksensä kautta sitonut saamelaiset suomalaiseen yhteiskuntaan. Saamelaiset ovat tulleet riippuvaisiksi hyvinvointivaltion palveluista, jotka on pääosin annettu suomenkielisinä, ja joiden kehittämässä valtayhteiskunnan arvomaailma, hallintokulttuuri ja tavoitteet ovat määritelleet palveluiden sisällön, sekä niiden tarjoamisen ehdot. Rauna Kuokkanen arvelee yhtenä taustatekijänä olevan, että saamelaispoliitikot ja muutkin saamelaiset luottavat liikaa valtayhteis-

kunnan hyvään tahtoon kuunnella saamelaisia, ja yhdessä saamelaisten kanssa ratkaista saamelaisille tärkeitä kysymyksiä (Kuokkanen 2007, 150).

Saamelaisten yhdistymiselle luontevana kehityksenä on ollut heidän liittymisensä maailman laajuiseen alkuperäiskansojen yhteisöön. Suomi on osaltaan perustuslaissa 1995 tunnustanut saamelaiset alkuperäiskansaksi ja vahvistanut tämän vuonna 2000 voimaan tulleessa uudessa perustuslaissa. Tämän lisäksi säädetään saamelaisten asema alkuperäiskansana laissa Saamelaiskäräjistä (974/1995). Saamelaisilla on alkuperäiskansana perustuslain 17 § 3 momentin mukaan oikeus ylläpitää ja kehittää omaa kieltään ja kulttuuriaan. Lisäksi perustuslain 121 § 4 momentissa säädetään saamelaisille kotiseutualueellaan kieltä ja kulttuuria koskevasta itsehallinnosta. Samalla kun saamelaiset on määritelty alkuperäiskansaksi, ovat saamelaiset tulleet osallisiksi myös yleisistä ihmisoikeusasiakirjoista. Eräs tärkeimmistä asiakirjoista saamelaiselle alkuperäiskansalle on YK:n alkuperäiskansojen oikeuksien julistus (2007) ja siihen perustuva itsemääräämisoikeus (Valkonen 2009, 137–139). Suomi on ratifioinut useita kansainvälisiä ihmisoikeussopimuksia, joilla katsotaan olevan merkitystä saamelaisen alkuperäiskansan oikeuksien turvaamisessa, esimerkiksi YK:n yleissopimus kansalais- ja poliittisista oikeuksista (SopS 7–8/1976). Valkosen mukaan saamelaiset ovat siirtyneet paikallisten kysymysten ääreltä pohtimaan myös omaa paikkaansa maailmanlaajuisessa alkuperäiskansadiskurssissa (Valkonen 2009, 137, 139).

Saamelaisen alkuperäiskansan suhde kansallisvaltion, kuten Suomeen, saa siis voimansa kansainvälisestä kontekstista, koska monet alkuperäiskansojen mahdollisuudet avautuvat näiden kansainvälisten foorumeiden, kuten YK:n alkuperäiskansojen pysyvän foorumin tuella. Saamelaisten omissa pyrkimyksissä alkuperäiskansa-asemaan liittyvät merkitykset, käytännöt ja alkuperäiskansadiskurssit tulevat osaksi paikallisia tavoitteita (Valkonen 2009, 139). Kysymystä alkuperäiskansojen asemasta kuitenkin mutkistaa se, että kukin kansallisvaltio itsenäisesti tekee ratkaisuja alueellaan asuvan alkuperäiskansan asemaan liittyvissä asioissa. Esimerkiksi alkuperäiskansojen tärkeäksi kokeman Kansainvälisen työjärjestön ILO:n yleissopimuksen 169 ovat Pohjoismaista vahvistaneet ainoastaan Norja ja Tanska. Tämä asettaa saamelaiset Pohjoismaissa erilaiseen asemaan toisiinsa nähden, ja tämä ratkaisemattomana kysymyksenä aiheuttaa epävarmuutta saamelaisten keskuudessa, sekä heidän suhteessaan valtioon. ILO-ratkaisujen odotushuoneessa eläminen on synnyttänyt epäluuloa myös suomalaisen valtaväestön ja saamelaisten välille, kun osapuolet eivät tunnista omaa suhdettaan saamelaisuuteen, saamelaisalueen hallintaan tai elinkeinoihin (Lehtola 2015, 53–57). ILO-169 sopimuksessa tapahtuva viivyttely vaikeuttaa luonnollisesti saamelaisten pyrkimyksiä kehittää itsemääräämisoikeuttaan, ja rakentaa tasapainoisempaa suhdetta valtayhteiskuntaan. Suomi ja muut Pohjoismaat ovat ratkaisseet kysymyksen saamelaisten omasta hallinnosta ja itsemääräämisoikeudesta pääsääntöisesti kussakin maassa toimivien Saamelaiskäräjien kautta (Josefsen 2003). Tämä ei kuitenkaan Holmbergin mukaan pysty toteuttamaan saamelaisten todellista autonomiaa, vaan saamelaiskäräjistä

on hänen mukaansa muodostunut jonkinlainen kroonisesta rahapulasta kärsivä taidekulttuurinen itsehallintojärjestelmä (Holmberg 2017).

Saamelaiskäräjät näkevät, että ILO 169-sopimus ja saamelaiskäräjälain uudistus ovat erottamaton osa sopimuksen ratifiointia. Saamelaiskäräjät huomauttaa lausunnossaan, (Saamelaiskäräjät 14.1.2015), että sopimuksen ratifiointi on ollut keskusteluissa aina 1990-luvulta lähtien, ja se on aiheuttanut saamelaisien kotiseutualueella vaikeuksia, sekä johtanut myös siihen, että monet valtakulttuurin jäsenet ovat esittäneet halunsa tulla luetuksi saamelaisiksi. (27.6.2014) Saamelaiskäräjät oli hyväksynyt hallituksen esityksen ILO 169-sopimusluonnokseksi, mutta edellytti hallituksen esitysluonnoksen tarkistamista useilta osilta. Perustuslakivaliokunnan kuulemiseen viitaten Saamelaiskäräjät antoi vielä lausunnon 26.1.2015 ja muistutti, että Saamelaiskäräjien ehdoton näkemys on, että saamelaiskäräjälain uudistus ja ILO 169-sopimuksen ratifiointi ovat yhteydessä toisiinsa. Lausunnosta on jo uumoiltavissa, että neuvottelut sopimuksen ratifioimiseksi eivät sujuneet täysin yhteisymmärryksessä. Myös saamelaisalueen kunnat ovat antaneet asiassa lausuntojaan. Esimerkiksi Inarin kunnan antamassa lausunnossa hallituksen esitykseen todetaan mm.:

Hallituksen esityksen perustelujen valossa voi perustellusti asettaa kyseenalaiseksi koko ILO 169-sopimuksen hyväksymisen, koska saamelaisten oikeudet yleisesti ottaen ovat samat tai paremmat kuin muun valtaväestön.

Inarin kunta on lausunnossaan saamelaiskäräjälakityöryhmän mietinnöstä 19.12.2013 todennut, että kunta ei pidä oikeana sitä, että saamelaisiksi ei hyväksytä esim. kaikkia niitä saamelaista sukua olevia inarilaisia, jotka edelleenkin pitävät itseään saamelaisina.

Inarin kunta ei näe olevan edellytyksiä ILO:n alkuperäiskansasopimuksen voimaansaattamiselle. Inarin kunta haluaa tuoda esille käsityksensä, että sopimuksen hyväksyminen ilman, että selvitetään mm. maa- ja metsätalouden vaikutusten lisäksi ainakin inarilaiseen alkuperäiskansaan liittyvät kysymykset, ei ole mahdollista.

(Inarin kunnan lausunto 2014, 2-4)

Vaikka Suomen valtio on tunnustanut saamelaiset alkuperäiskansaksi, jää saamelaisten asema alkuperäiskansana kuitenkin selvästi ontumaan, koska Suomi ei ole vielä vahvistanut yllä mainittua ILO 169 yleissopimusta. Toisaalta ILO-sopimuksen mahdollisen vahvistamisen jälkeenkin kukin valtio viime kädessä määrittelee kansallisella tasolla alkuperäiskansan oikeudet ja aseman (Koivurova 2010, 48). Koivurovan mielestä saamelaisten tilanne näyttää kansainvälisesti arvioiden kuitenkin hyvältä, koska kolme Pohjoismaata on yhdessä rakentamassa erillistä saamelaisopimusta (mt 2010, 48). Sopimuksen tarkoituksena on yhdessä Suomen, Norjan ja Ruotsin valtioiden ja näiden maiden saamelaiskäräjien kanssa luoda saamelaisia koskeva yhtenäinen sääntelyrakenne sopimusmaissa (OM 025:00/2017). Toistaiseksi ehdotus sopimukseksi ei saa saamelaisilta varauksetonta hyväksyntää, ja esimerkiksi Pohjoismaisen saamelaisneuvoston puheenjohtaja Aile Javo on ilmoittanut olevansa tyytymätön ehdotukseen, koska se näyttää hänen mielestään olevan kansainvälistä oikeutta alhaisempaa

tasoa (Alajärvi 21.1.2017). Lapin kansanedustajat puolestaan ovat moittineet ehdotuksen sisältämää saamelaismääritelmän tiukentamista, joka heidän mielestään kaventaisi statuksettomien saamelaisten oikeuksia (Ruokangas 3.1.2017).

5 SOSIAALITYÖ IHMISEN TUKENA

Tutkimuksessani kuvaan sosiaalihuollon ja kolttasaamelaisen etnisyyden kohtaamista suomalaisen yhteiskunnan historiallisessa muutosprosessissa. Tässä luvussa nostan esiin sosiaalityön erilaisia ulottuvuuksia ja siirrän tarkastelun painopistettä sosiaalityön suuntaan. Sosiaalihuollon yhtenä osa-alueena sosiaalityö lähestyy tutkimuskysymyksiäni siitä, minkälaisen prosessin kautta kolttasaamelaiset tulevat osaksi saamelaiserityistä lähestymistapaa ja alkuperäiskansojen sosiaalityötä. Näissä kysymyksissä heijastuu aikaisempien lukujen kuvaukset kolttasaamelaisten historiallisesta matkasta, jonka aikana he ovat joutuneet tarkastelemaan omaa etnistä paikkaansa suomalaisessa yhteiskunnassa, sen historiassa ja palveluissa. Yhtenä havaintona näistä kuvauksista on tulkittavissa saamelaisten taholta jonkinlainen etäisyyden otto suomalaiseen yhteiskuntaan, ja toisaalta kolttasaamelaisten yhä tiiviimpi osallisuus yleisestä saamelaisuudesta.

5.1 Sosiaalityön haasteet muutoksessa

5.1.1 Suomalaisen sosiaalityön suomalaisuus

Melko varsin kapealla sosiaalityön tarkastelulla ei ole tarkoitus kattaa koko laajaa sosiaalityön kehityshistoriaa tai sen monipuolista toimintakenttää. Nostan esiin sellaisia näkökulmia ja sosiaalityön ulottuvuuksia, joiden olen katsonut olevan merkityksellisiä tutkimukseni teemojen ja kysymysten kannalta. Osaltaanhan sosiaalityön historia ja muutokset liittyvät luvussa 3.1 kuvaamaani sosiaalihuollon historian vaiheisiin. Tässä sosiaalityön luvussa olen tavoitellut sellaista sosiaalityön kuvausta ja ymmärtämystä, joka tutkimukseni kannalta täsmällisemmin heijastelee sosiaalityön omaa kehitystä ja luonnetta.

Meneillään olevan sosiaali- ja terveydenhuollon monia kysymyksiä herättävässä tilanteessa eräs kysymys on sosiaalityön suhde etnisiin vähemmistöihin.

Näiden kysymysten pohdintaan on varsin pitkä matka siitä, kun Heikki Waris kirjoitti kirjassaan "*Muuttuva suomalainen yhteiskunta*":

Näillä monilla sosiaalihuollon laškoilla joudutaan vaikeisiin periaateongelmiin, kun on ratkaistava, miten ahtaasti tai väljästi on tutkittava yksilön vapaus, ihmisoikeudet esim. poikkeavasti käyttäytyvän nuoren ihmisen, tai jonkun kunnalliskodissa asuvan miehen kohdalla.

(Waris 1968, 130)

Tuolloin ja nyt, sosiaalityö toteuttaa yhteiskunnallista tehtäväänsä ehdoilla, joita sille luodaan poliittisella päätöksenteolla, ja johon sitä valmistetaan sosiaalityhteellisellä koulutuksella. Nytkin käydään lähes tuskaista keskustelua siitä, mikä sosiaalityön paikka on tulevaisuudessa, ja miltä se suomalaisessa yhteiskunnallisessa viitekehityksessä näyttää. Aulikki Kananoja kirjoitti *Talentia*-lehden kolumnissaan, että sosiaalityöllä on mielenkiintoinen ja jännitteinen paikka yhteiskunnan palvelujärjestelmässä. Yhtäältä se on yhteiskunnan lainsäädännön ja palvelurakenteen toteuttaja, ja toisaalta oma ammattinsa, jonka olemassaolo perustuu tutkittuun tietoon ja taitoon auttaa ihmisiä erilaisissa tilanteissa (Kananoja 2008, 47). Kananojan mukaan sosiaalityöntekijöiden julkisuudessa käymissä puheenvuoroissa on kannettu huolta siitä, etteivät he voi toteuttaa ammattinsa etiikkaa kuntien heikoista voimavaroista, hallinnon käytännöistä tai vääränlaiseen orientaatioon perustuvasta johtamisesta johtuen (mt 2008, 47). Suomalaisella sosiaalityöllä on laajemmassa merkityksessä tarkoitettu sosiaalityön idea- ja arvomaailman mukaista sitoutumista suomalaisen yhteiskunnan rakenteisiin, joita ohjaavat *rationaalisuus, ennustettavuus ja asiantuntemus, ihmisten yhteistyö ja osallistuminen*. Perustuslain vaatimuksena toiminnalle on tasa-arvo sekä alueellisena että eri ryhmien ja yksilöiden välillä. Suomessa toteutettavalle sosiaalipolitiikalle yleisestikin, sen toteuttamiselle ja arvioimiselle, on asetettu kysymys:

...miten sovittaa yhteen valtiollisen demokratian puitteissa määritellyt sosiaalipolitiikan kansalliset päämäärät, valtion vastuu kansalaisten tasa-arvosta, julkisen hallinnon toimintaperiaatteet, kunnalliseen itsehallintoon perustuva paikallinen demokratia ja kuntien omat tavoitteet, kansalaisyhteiskunnan toiminta, paikalliset olosuhteet sekä kansalaisten oikeudet ja osallistumisen mahdollisuudet.

(Kananoja, Niiranen & Jokiranta 2008, 16)

Nykyisessä sosiaali- ja terveystalvelujen kokonaismuutoksessa on entistä tärkeämpää hallita sellaista sosiaalitalvelujen kokonaiskuvaa, jonka muutospaineissa myös vähemmistöryhmien erityistarpeet tulisivat huomioitua riittäväällä tasolla. Nopean muutoksen ja epävarmojen kehityssuuntien aikoina yhteiskunnassa syntyy helposti vaikeuksia asettaa riittäviä eettisiä sääntöjä esimerkiksi sosiaalityölle niin, että ne saisivat tarvittavan vahvan konkreettisuuden asteen kaikissa niissä asioissa, joissa tällaisia asioita nousee esiin (Egelund & Halskov 1986, 110–112). Eräs tällainen asioiden kokonaisuus on saamelaisen alkuperäiskansan huomioiminen sosiaalityön kehityksessä. Toisaalta sosiaalityön tekemisen sisällöt eivät tänäkään päivänä ohjaudu pelkästään lainsäätäjän pöydältä,

vaan niihin saattaa vaikuttaa myös sosiaalityöntekijän itse tietoisesti tai tiedostamatta rakentamat mahdollisuuksien tai mahdottomuuksien rajat (Laurila 1990, 26–27). Jokainen sosiaalityöntekijä tekee työtään omalla ammatillisuudellaan, jonka lisäksi työtä ohjaavat myös työntekijän oma sijainti yhteiskunnassa, ja sen antama näkemys sekä ymmärrys erilaisiin marginaaleihin. Kulttuurisen ymmärryksen sisäistäminen omaan ammatilliseen osaamiseen ja ihmisenä olemiseen on ajankohtaista aikana, jolloin Suomenkin rajojen sisälle on muodostunut yhä selvemmin monikulttuurinen yhteiskunta.

Suomalaisessa yhteiskunnassa ovat erilaiset etniset ja kulttuuriset monimuotoisuudet viime aikoina lisääntyneet. Suomalaiset kansalliset sosiaalityön käytännöt ovat kuitenkin pitkälti muotoutuneet ja kehittyneet ratkaisemaan paikallisia suomalaisia olosuhteita, niiden haasteita universalismin hengessä, ja olleet varsin huonoja tunnistamaan nyt esille nousseita eroja sekä erilaisuutta (Metteri, Forsman, Heinonen & Laakso 2016, 27). Ruotsissa forsknings- och utvecklingsenhetenin (FoU) teettämässä raportissa on huomautettu, että sosiaalipalvelut eivät ole arvoneutraaleja, vaan niillä on oma historiallinen poliittisideologinen perinteensä, pitkä virkamiesperinne ja anglosaksinen case-work-metodinsa. Ne on lisäksi perustettu etnisesti ja uskonnollisesti homogeeniselle perustalle, niille arvoille ja tiedoille, johon useimmat sosiaalityöntekijät on muokattu, joita yliopistomaailma välittää (Danielsson, Högberg, Lundberg & Salguero 2005, 15). Myös Suomessa sosiaalityöntekijät on pääsääntöisesti kasvatettu kohtaamaan asiakkaita, jotka kulttuurisesti muistuttavat lähinnä meitä itseämme. Aulikki Kananoja näkee sosiaalityön arkipäivässä vielä olevan käytäntöjä ja kulttuureja, joita pahimmillaan leimaa standardinomainen kohtelujärjestelmä, ja pahimmillaan jopa asiakkaan kokemuksia sivuuttava lähestymistapa (Kananoja 2007, 38). Kati Turtiainen on tutkinut sosiaalityön ja valtion suhdetta ja todennut, että sosiaalityön valtiolliset suhteet määrittelevät lähes kaikkialla sosiaalityön syntyä ja kehitystä. Hänen mukaansa esimerkiksi pakolaisten kanssa tehtävässä sosiaalityössä usein painottuu nationalistinen ulossulkeva metodisuus (Turtiainen 2012, 38–40; Turtiainen 2016, 18–19). Tämä tarkoittaa Turtiaisen tutkimuksen mukaan, että kansalliset päämäärät määrittelevät sosiaalityön tehtävät kansallisen solidaarisuuden ja yhteyden vahvistajana.

Ennen toista maailmansotaa Suomessakin kannatusta saanut nationalistinen ideologia on ollut eräs keskeinen taustatekijä, jonka innostamana myös saamelaiset on haluttu osaksi yhtenäistä Suomen kansaa. Tällä haluttiin vahvistaa sisäistä solidaarisuutta, ja se perustui yhteiseen menneisyyteen ja yhteiseen kulttuuriin (Virolainen 1990, 240). Kun Suomessa tapahtui voimakas valtiollisen sosiaalipolitiikan kehitys toisen maailmansodan jälkeen, ja Suomesta tuli hyvinvointivaltio, oli yksi sen asiakkaista valtion kansalainen, myös saamelaiset. Etniseen vähemmistöön kuulumisen alkoi ajan mittaan Kari Virolaisen mukaan merkitä asiakkaistumista, ja näin etniseen vähemmistöön kuuluvasta asiakkaasta tuli hänen mukaansa sosiaalityöntekijöiden haaste, uudelleen sosiaalistettava sosiaalityön kohde ja sosiaalityön ongelma (mt 1990, 240). Vaikka nationalistinen ideologia onkin pääosin väistynyt Suomen valtion virallisesta hyvinvointiajattelusta, on suomalaisen hyvinvointiajattelun sisällä kuitenkin vahvaa si-

toutumista suomalaiseen, ja laajemmin länsimaiseen näkemykseen ihmisen hyvinvoinnista (Kananoja, Nieminen & Jokiranta 2008, 16). Virolaisen mukaan sosiaalityötäkään ei muodosteta irrallaan valtion toiminnasta, vaan se edustaa puhtaimmillaan kansallisvaltion arvojen ja normien homogeenista kokonaisuutta (Virolainen 1990, 239). Myös useat alkuperäiskansatutkijat, kuten Linda Briskman (2007, 14), näkevät sosiaalityön perustuvan vahvasti länsimaisille arvoille. Australiassa tämä on johtanut Briskmanin mukaan kirkon ja valtion yhteistyönä jopa alkuperäiskansalapsien erottamiseen vanhemmistaan, tavoitteena kasvattaa heidän lapsensa kristityiksi, ja erottaa lapset kotikielestään sekä kulttuuristaan. Suomessakin tästä on saatu ikäviä kokemuksia viime vuosisadan alkupuolelta, kun saamelaislapsia kerättiin koulujen asuntoloihin 1940-luvulta aina 1970-luvulle saakka. Erityisen raskaan ja tuhoisan tästä toiminnasta teki se, että lapsilta kiellettiin saamen kielen käyttö (Lehtola 2012, 409–415; Wesslin 2.5.2017).

Sosiaalityölle on sosiaalihuollon kokonaisuudessa joka tapauksessa annettu yhteiskunnallinen tehtävä, joka tarkoittaa väliintuloa sellaisessa tilanteessa, jossa ihmisen ja hänen ympäristönsä välille on syntynyt häiriötilanne, tai sen uhka. Tästä seuraa, että sosiaalityö asettuu suhteeseen asiakkaan kanssa, ja toimii tämän auttamisen varmistamiseksi myös suhteessa sosiaalityöntekijä – yhteiskunta (Eskola 2008,45). Sosiaalityön auttamisprosesseja ohjaa viime kädessä asiakkaan tarpeet, ja ne saavat myös ilmauksensa kansallisessa suomalaisessa lainsäädännössä, ammatin suorittamisen normistoissa, käytänteissä sekä kansalaisten ja valtion välisissä suhteissa (Anttonen 2000, 270–271). Jokainen maa on rakentanut oman näköisensä sosiaalipolitiikan ja sosiaalityön rakenteet, joilla on yhteytensä maan historiaan ja yhteiskuntajärjestyksen syntyymiseen. Jorma Sipilä (1989,13) kuvaa sosiaalityötä modernin yhteiskunnan eriytymiskehityksen tulokseksi, jossa työnjako modernisaation tuloksena eriytyy, syntyy uusia ammatteja, ja jossa myös kulttuurit eriytyvät. Tällainen kehitys on johtanut Sipilän mukaan siihen, että myös heimoyhteiskunnissa alkoi tapahtua eriytymistä tehtävissä ja ihmisten välisissä suhteissa, eikä alkuperäinen käsitys maailmasta ja ihmisenä olemisesta ollut tässä kehityksessä enää itsestään selvä. Näiden yhteisöjen kollektiivinen tietoisuus hajosi, kun pyhä ja maallinen eriytyivät, ja maallisen merkitys voimistui (Sipilä 1989, 14). Tällaisessa länsimaisen yhteiskunnan kehityksessä tapahtui valtion ja yhteisöjen eroaminen toisistaan, ja voimistuva valtio määritteli yhteisöjen jäsenet kansalaisiksi ja asiakkaiksi.

Sosiaalityön tehtävät ovat muodostumassa aikaisempaa laajemmiksi ja monimutkaisemmiksi. Nykyisen sosiaalityöntekijäkoulutuksen teemat kattavat yhteiskuntatieteistä tutkimusosaamiseen, lainsäädäntöön, sekä monenlaisiin arkielämän hallintaan liittyviin kysymyksiin. Koulutuksessa kiinnitetään huomiota myös yksilön kehityksen lainalaisuuksiin, vuorovaikutusmenetelmiin sekä oman työn metodiseen kehittämiseen (Kemppainen, Mäntysaari & Pohjola 2007, 9). Suomalainen sosiaalityö vaihtaa kokemuksia ja vaikutteita länsimaisen sosiaalityön koulutuksen sekä tutkimuksen kanssa. Erityisesti tällaista vaihtoa tapahtuu Pohjoismaiden välillä, jotka jakavat kokemuksia sekä sosiaalityön käytännöistä että tutkimuksesta. Tämän vuoksi on luontevaa, että suomalaisen

yhteiskunnan sosiaalipolitiikassa ja sosiaalityössä on samanlaisia korostuksia kuin ruotsalaisessa sosiaalityön koulutuksessa, ja se korostaa nimenomaan valmiutta lakisääteisen huoltoprosessin hallitsemiseen (Eskola 1981, 36). Koulutuksen, tutkimuksen ja kokemuksen myötä on herätty sosiaalityön uuteen todellisuuteen, jonka tarkastelun tuloksena on ollut ymmärrys, että asiakkaan auttamisessa ei riitä pelkästään asiakkaan kanssa tehtävä auttamistyö, vaan on yhä enemmän kiinnitettävä huomiota asiakkaan ongelmien ja yhteiskunnan välisiin kysymyksiin (mt 1981, 40). Tämä ymmärrys on vienyt sosiaalityötä Suomessakin yhä enemmän kohti vähemmistöjen kanssa tehtävää sosiaalityötä, jossa yhteys asiakkaan ongelmien ja yhteiskunnan välillä saa uuden ja monimuotoisemman näkökulman.

5.1.2 Sosiaalityö ammatillisena huolenpitona

Kaikissa tunnetuissa ihmisten muodostamissa yhteisöissä on aina ollut jonkinlaista huolenpidon ja välittämisen eetosta. Yksi esimerkki siitä on kirkkojen harjoittama diakoniatyö, joka osaltaan on ollut lähtökohtana niille sosiaalityön malleille, jotka ovat kehittyneet hyvinvointivaltioiden harjoittamaksi huolenpidoksi (Latourette 1975, 115–116). Valtioiden harjoittamalla sosiaalityöllä on olemassa useita määritelmiä, jotka monin eri tavoin tuovat esiin sosiaalityön yhteiskunnallista roolia ammatillisena toimintana, sekä tutkimuksen kohteena, jolla on oma historiallinen, teoreettinen sekä myös metodinen perustansa (Toikko 2005, 19). Sosiaalityö ihmisen arjessa voidaan nähdä yksilön tai perheen tilanearvioon perustuvana kokonaisvaltaisena muutostyönä, jolla tuetaan ihmisen selviytymistä (Sosnet yliopistoverkosto). Päivi Aho (1999, 12, 13) kuvaa sosiaalityötä muutostyönä muuttuvassa maailmassa, jossa kohdattavat ongelmat ovat sekä laadullisesti että määrällisesti kasvaneet. Tämän mukaisesti sosiaalityötä muutostyönä joudutaan siis jatkuvasti miettimään uudelleen ja uudesta muuttuneesta näkökulmasta. Kirsi Juhila (2006, 11, 87) näkee sosiaalityön sosiaalityöntekijän ja asiakkaan suhteena, jossa työn sisältöä määritellään sen mukaan, millä tavalla nämä osapuolet kohtaavat. Hän pitää asiantuntijatietoa keskeisenä modernin profession ominaisuutena, mutta ajattelee myös, että vaikka tieto syrjäytyneistä saadaan heiltä itseltään, liittyy tieto myös sosiaalityön menetelmiin ja ammatilliseen tietoon sekä ymmärtämiseen. Tämä kohtaaminen on Juhilan mukaan paikallisen tietämisen ja sosiaalityön refleksiivisyyden lähtökohta (mt 2006, 144). Paikallinen tieto ja refleksiivinen työote sosiaalityössä ovat lähtökohta myös saamelaiserityisen sosiaalityön kehittämiseksi. Näyttää kuitenkin siltä, että hyvistä tavoitteista huolimatta, saamelaisalueen kunnissa on vaikeuksia löytää riittäviä resursseja kehittää ja ottaa käyttöön näiden lähtökohtien tuottamaa tietoa.

Hellevi Lehtimäki toteaa sosiaalityön olevan ammatillista toimintaa, jossa työntekijä tavoitteellisesti ja tietoisesti erilaisia keinoja ja menetelmiä käyttäen pyrkii toteuttamaan asetettuja päämääriä. Hänen mukaansa sosiaalityön konkreettinen sisältö vaihtelee yhteiskunnasta ja organisaatiosta toiseen. Kaikelle sosiaalityölle yhteistä on kuitenkin arvo- ja tietopohja, jolle toiminta perustuu (Lehtimäki 1994, 75, 76). Tämän kaltainen ajattelu ei kuitenkaan kaikilta osin

saa varauksetonta tukea alkuperäiskansojen sosiaalityön tutkijoilta. Esimerkiksi Linda Briskmannin mukaan länsimaiset yksilökeskeiset eettiset koodit ovat lähes vastakkaiset alkuperäiskansojen koodiston kanssa (Briskman 2007, 79–81). Alkuperäiskansojen kontekstissa perhe ja yhteisö ovat keskeisiä arvo- ja tietopohjan määrittäjiä, ja yhteisöllinen identiteetti on perustavaa laatua oleva tekijä yksilön identiteetin ja minäkuvan rakentamisessa. Tätä ovat korostaneet viime aikoina myös tutkimukset saamelaiden hyvinvoinnista (Heikkilä, Laiti-Hedemäki & Pohjola 2013, 49–51).

Sosiaalityön kehittymistä ammatilliseksi huolenpitotyöksi ovat eri historiallisina aikoina ohjanneet kulloinkin vallinneet erilaiset yhteiskunnalliset olosuhteet ja kehityksen vaiheet. Tästä ovat esimerkkeinä teollistumisen ja modernisaation myötävirroista, työväen yhteiskunnallisista sekä sosiaalisista kysymyksistä kasvaneet ideat sosiaalipolitiikan kehittämistä Englannissa ja Ruotsissa (Anttonen 1989, 38–39). Amerikassa sosiaalityön systemaattisen tutkimuksen ja metodologisesti operatiivisen kehityksen kehittäjät Mary Richmond, Ada Sheffield, Virginia Robinson, Florens Hollis ja Jessie Taft nostivat esille tarpeen sosiaalityön kehittämiseen, ja sen yhteiskunnallisen roolin vahvistamiseen (Toikko 2005, 109–114). Nämä sosiaalityön kehittäjät näkivät yhtenä sosiaalityön mahdollisuutena tasoittaa erilaisia yhteiskunnallisissa muutoksissa syntyneitä eriarvoisuuksia. Ulla Mutka toteaa väitöskirjansa (1998, 9) alussa, että yhteiskuntien monissa vaihtuvissa historiallisissa vaiheissa sosiaalityö on joutunut rakentamaan yhä uudelleen omaa toimijuuttaan turvatessaan ihmisen hyvinvointia. Mirja Satka (1997) on paljastanut näissä muutoksissa tapahtuneita sosiaalityön uudelleenorientoitumisen paikkoja kolme, joita Satka nimittää sosiaalityön kolmeksi suureksi käänteeksi. Näitä olivat hänen mukaansa 1930-luvun talouslaman jälkeinen *sosiaalityön oikeudellistuminen*, 1940-luvun sotavuosia seurannut *sosiaalityön psykologisoituminen*, sekä kolmantena sosiaalityön modernisoitumiseen liittyvä ja 1970-luvun loppuun sijoittuva sosiaalityön tutkimuksen *tiedonperustan ja koulutuksen uusiminen* (Mutka 1998, 9, 10). Nämäkään muutoksen vaiheet eivät ole riittäneet sosiaalityölle yhteiskunnallisen muutoksen kohtaamisessa, vaan sosiaalityön tulee toimintakykyisenä pysyäkseen kyetä liikkumaan tarinasta toiseen, jolle sillekin on jo tulossa uudenlainen jatko-osa. Mutka arvelee, että suljettu asiantuntijuus ei tulevaisuudessa kykene vastaamaan asiakkaiden huolenpidon tarpeeseen, vaan tarvitaan monenlaista keskustelua erilaisten tietämisen tapojen välille (Mutka 1998, 183–184). Tutkimukseni perusteella olisin valmis ehdottamaan saamelaisen yhteisön mukaan ottoa näihin keskusteluihin. Perinteiset paikalliset huolenpitomallit yleisessäkin mielessä rikastuttaisivat asiantuntijuuden avautumista uusille näkemyksille ja ratkaisuille.

Suomessa köyhien ja vaivaisten huolenpito siirtyi vuosien 1850–1899 aikana kirkolta kunnalliseksi toiminnaksi, jossa vielä pitkään vaikutti eri kristillisten piirien, kuten esimerkiksi Helsingin settlementiliikkeen, harjoittama laupeudentyö. Kunnalliselle sosiaaliselle vastuulle antoivat vuosina 1852 ja 1879 annetut vaivashoitoasetukset suunnan, jonka kehityksen tuloksena Suomeen kehittyi kunnallinen sosiaalipolitiikka useiden ulottuvuuksien kokonaisuutena,

kuten paikallisdemokratiana, valtion ja kuntien toteuttamina julkishallinnon toimintoina, paikallisyhteisöjen ja järjestöjen yhteiskunnallisena toimintana, sekä yksityisten että kolmannen sektorin palveluina (Kananoja, Niiranen & Jokiranta 2008,15).

Suomalaisen sosiaalipolitiikan kehitys vaivaishoidosta sosiaaliturvaan on ollut myös sosiaalityön historian kehitystä paikallisesta huolenpidosta järjestelmälliseen, institutionalisoituneeseen auttamistoimintaan, joka on luonut myös sosiaalityön tarpeen (Eskola 1981, 24). Ammatillisen auttamistyön myötä sosiaalityöntekijät ovat joutuneet kohtaamaan muuttuvan yhteiskunnan haasteet, ja havainneet, ettei pelkästään asiakkaan auttaminen sellaisenaan riitä, vaan on kiinnitettävä yhä enemmän huomiota myös asiakkaan ongelmien ja yhteiskunnan ongelmien välisiin yhteyksiin (mt 1981, 40). Mahdollisesti syntyvien tavoitteiden ja keinojen ristiriita saattaa synnyttää jonkinlaisen identiteettikriisin oman ammatin eettisistä sisällöistä. Erilaisista kriiseistä syntyvien ammatillisten ristiriitojen synty- sekä ratkaisupaikkoina toimivat ennen kaikkea kunnat, joissa pääasiassa kannetaan vastuuta sosiaalihuollon toimeenpanosta. Kunnilla on puolestaan erilaiset mahdollisuudet kantaa vastuuta ja ratkaista kuntalaisia koskevia kysymyksiä, ja tällä on tietysti myös keskeinen merkitys sosiaalityöntekijän kokemukselle ja oman ammatillisuuden toteutumiselle ihmisen auttamistyössä. Suomalaisen yhteiskunnan pohjoisosiin, Saamenmaalle, sosiaalityö ja sen huolenpito on tullut muuta maata hitaammin, ja tuon alueen erityisolosuhteet, kuten alueen laajuus ja kulttuurinen monenlaisuus, haastavat tänäkin päivänä sosiaalityön yleisiä kehityskulkuja alueella.

Toisen maailmansodan jälkeen omaehtoinen perheiden ja sukujen järjestämä tuki alkoi purkautua. Sodan jälkeisinä vuosikymmeninä suomalaisen yhteiskunnan ja sen sosiaaliturvan kehitys oli nopeaa ja avunannon järjestelmiä sekä organisaatioita merkittävästi muuttavaa. Etuuksia alettiin kehittää entistä yhtenäisemmältä pohjalta, ja hyvinvoinnin turvajärjestelmää rakennettiin yhtenäisen kansalaisuuden ihanteeseen perustuen (Laatu 1997, 91–93). Tapahtunut kehitys toi suomalaisen yhteiskunnan laajenevan, ammatillisuuteen perustuvan turva- ja hyvinvointijärjestelmän myös pohjoisen saamelaisalueelle.

5.1.3 Sosiaalityö muuttuvassa maailmassa ja muutoksessa

Pekka Kuusi oli jo kirjassaan "*60-luvun sosiaalipolitiikka*" huolissaan siitä, että ymmärrystä sosiaalipolitiikan kokonaiskuvasta on vaikea hahmottaa, koska sosiaalihuollon käytännöllinen suoritus on hajotettu Suomessa (tuolloin) 548:n eri kunnan toteutettavaksi (Kuusi 1961, 299). Tutkimukseni tekemisen aikaan näiden tehtävien kokoaminen suurempien yksiköiden hallintaan on vaihtelevalla menestyksellä jatkunut jo kymmenen vuotta, eikä tälle hankkeelle näytä olevan loppua näkyvissä. Aulikki Kananoja toteaa artikkelissaan "*sosiaalityön tulevaisuuden innovaatiot*", että sosiaalityön tulevaisuuden ja sen innovaatioiden kannalta on olennaista minkälaisessa maailmassa ja yhteiskunnassa sosiaalityötä tulevaisuudessa tehdään. Hän ajattelee, että kehitys modernista postmoderniin on vasta kaarensa alkuvaiheessa ja tämän vuoksi arviot tulevaisuudesta sisältävät monenlaisia epävarmuustekijöitä siitä, minkälaisia pysyviä ja selkeitä

yhteiskunnallisia tekijöitä tulevaisuuden rakentamiselle syntyy. Yhteiskunnan kehitystä ohjaavat joka tapauksessa monenlaiset yhteisten arvojen ja elämäntapojen moninaistumiset, ja monet tulevaisuuden lapset kasvavat esimerkiksi erilaisiin perhe- ja parisuhteisiin (Kananoja 2007, 32).

Rakennettaessa hyvinvointiyhteiskuntaa nykyisen kaltaisessa epävarmassa muutoksessa on otettava huomioon koko elämänkaaren kokonaisuus ja siihen liittyvä dynamiikka. Kananojan mukaan erilaiset sosiaaliset tekijät ovat yhteiskunnassa läsnä yhä useammanlaisissa yhteyksissä, ja sosiaalityön tulee valmistua entistä voimakkaammin siihen, että sosiaalisten kysymysten lisäksi toimintakentällä on useita muita elämänkulkuun liittyviä tekijöitä politiikasta ja hengellisistä kysymyksistä kielellisiin ja kulttuurisiin kysymyksiin (Kananoja 2007, 33–34). Postmoderniin suuntaan kulkevassa yhteiskunnassa tulee olemaan entistäkin tärkeämpää järjestää sosiaalityön palveluja enemmän ihmisen elämästä ja hänen elämäntilanteestaan käsin, ennemmin kuin sosiaalipoliittisista järjestelmistä, lainsäädännöstä tai hallinnollisesta ajattelusta käsin. On siis ymmärrettävä, että ihmisen elämä ei järjesty eikä kulje erilaisten järjestelmien rakenteissa, vaan arjen toisenlaisten lainalaisuuksien mukaisesti (mt 2007, 36).

Sosiaalityön osallisuutta muuttuvaan maailmaan on pidettävä keskeisenä siitäkkin syystä, että sosiaalityöntekijöiden tulisi selvemmin ymmärtää itsensä yhteiskunnallisesti aitiopaikalta yhteiskuntaa tarkastelevina, tiedoiltaan ja taidoiltaan sopivina osallistumaan yhteiskunnalliseen muutokseen, edistämään sosiaalista ja kulttuurista muutosta (Ranta-Tyrkkö 2016, 190). Sosiaalityöntekijät elävät yhteiskunnallista muutosta yhdessä muiden kanssa. Heillä on kuitenkin koulutuksensa, ja työn tuottaman kokemuksensa kautta erityisellä tavalla tietoja ja taitoja hallita ja ymmärtää muutoksen kollektiivisia prosesseja. Sosiaalityöntekijät tuntevat sekä syrjäytymisen että toiseuden dynamiikkaa, sekä näissä tiloissa eläviä ihmisiä. Ranta-Tyrkkön mielestä sosiaalityöntekijä on kriisin keskellä sekä lokaali että globaali (Ranta-Tyrkkö 2016, 191).

Ekologisten, taloudellisten ja sosiaalisten prosessien yhteenkytkeytymisen ilmiöissä sosiaalityön näkökulmalta vaaditaan kuitenkin yhä syvällisempää ekologisen ja sosiaalisen vastuunoton toimintatapaa (Ranta-Tyrkkö 2016, 192). Aila-Leena Matthiesin ja Kati Närhen (2017) toimittamassa kirjassa "*The Ecosocial Transition of Societies. The contribution of social work and social policy*" kuvataan laajasti hyvinvoinnin ja kestäväen kehityksen suhdetta, sekä sosiaalityön vastuuta ja mahdollisuuksia tukea yhteisöjä muutoksessa. Yhtenä keskeisenä ajatuksena muutoksen hallinnassa näyttäisi olevan luottamus sosiaalityön lisääntyviin mahdollisuuksiin vaikuttaa päätöksentekoprosesseihin (Matthies 2014, 30–32; Matthies 2017, 22). Sosiaalityön ja ekologisesti kestäväen kehityksen poliittisten ja ideologisten prosessien tulee pyrkiä samansisältöiseen monimuotoisen hyvinvoinnin määrittelyyn ja tavoittelemiseen. Määriteltäessä uudelleen ekologisen monimuotoisuuden merkitystä ihmisen hyvinvoinnille saattaisi saamelaisen paikallisen perinnetiedon esille nostaminen tuoda mielenkiintoisia uusia näkökulmia näihin kysymyksiin. Ympäristöministeriön selvityksessä on esimerkiksi todettu, että alkuperäiskansojen paikallisen perinnetiedon arvo on tunnustettu tieteellisen tiedon rinnalla (Helander-Renvall, Markkula 2011, 42).

Marja Katisko kirjoittaa artikkelissaan "*Ekososiaalisen jälleenrakennuksen aika*", että elämme muutoksen ajassa, jossa tapahtuu yhteisöjen, työn ja kulutuksen muuttumista kohti merkityksellisempää elämää. Sosiaalityön näkökulmasta avainasemassa ovat koulutus ja tutkimus. Muutos tapahtuu toisten tieteenalojen ja ammattien kanssa yhteistyössä. Sosiaalinen on määriteltävä uudelleen osaksi muita kestävän kehityksen osatekijöitä, se ei voi jäädä enää omaksi alueeseen, eikä ainakaan talouden ehdoilla (Katisko 20.2.2019).

Anneli Pohjola puolestaan tarkastelee edelliseen liittyen artikkelissaan "*Sosiaalisesti kestävä kehitys ja talous*" taloutta nyky-yhteiskunnan vallitsevana käsitteenä ja kielenä. Hänen mielestään taloudesta on tullut lähes elävä olento, toimijasubjekti, joka asettaa meille rajat, pakottaa valintoihin, vaatii sääntöjä, sekä ajautuu kriiseihin. Samaan aikaan sosiaalinen käsitteenä näyttää yhteiskuntapolitiikassa korvautuvan muilla käsitteillä, ja jopa katoavan. Pohjolan mukaan näyttää paradoksaaliselta, että sosiaalinen käsitteenä kuihtuu ja korvautuu muilla käsitteillä, koska ihminen kuitenkin pohjimmiltaan on sosiaalinen olento. Sosiaalisesti kestävän kehityksen ajatukset perustuvat yleisesti hyväksytyihin yhteiskunnallisiin tavoitteisiin, joiden arvopohjana ovat yhdenvertaisuus, demokratia ja perusoikeuksien toteutuminen (Pohjola 2014, 98–99).

Taloudesta on tullut meille valtiomahti, joka määrittelee käytetyn kielen, maailmankatsomuksemme ja ajattelutapamme. Pohjola näkee kuitenkin, että on olemassa vaihtoehtoisia tapoja ajatella taloutta. Hän nostaa esille tällaisena mahdollisuutena muun muassa osallistumistalouden, jossa siirrytään kilpailusta yhteistyöhön, ja pohditaan uudenlaisia tapoja taloudellisen oikeudenmukaisuuden sekä demokratian toteuttamiselle (Pohjola 2014, 104). Suomi on osana kansainvälistä yhteisöä alkanut yhä aktiivisemmin ottamaan osaa poliitikkojen ja talouselämän päättäjien yhteisiin foorumeihin, joissa etsitään ratkaisuja globaalin maailman hallintaan. Näissä keskusteluissa on erityisesti korostettu kansainvälisten instituutioiden roolia. Esimerkiksi Maailmanpankkia, Kansainvälistä valuuttarahastoa (IMF) ja Maailman kauppajärjestöä (WTO) on näissä keskusteluissa vaadittu huomioimaan paremmin myös inhimilliset ja sosiaaliset tekijät (Kopperi 2000, 54). Koska globalisaatio on kuitenkin poliittisesti ohjattu prosessi, jonka takana on aivan oikeat ihmiset, eikä mikään omalakinen väistämätön prosessi, niin myös ihmiset voivat tähän prosessiin vaikuttaa. Jotta se vaikuttaminen olisi mahdollista, on oltava osana näitä keskusteluja, ja siinä Suomella on halutessaan mahdollisuus vaikuttaa siihen, että myös saamelaisen alkuperäiskansan ääni on läsnä. Saamelaisten oma tietämys ja kokemukset, sekä yhteydet kansainväliseen alkuperäiskansaliikkeeseen, rikastuttaisivat näitä keskusteluja, ja toisivat niihin uudenlaisia ratkaisumalleja kaikille osapuolille.

Maailma muuttuu myös saamelaisalueella ja on yhä voimakkaammin yhteydessä siihen taloudelliseen, sosiaaliseen ja poliittiseen kehitykseen, jonka keskellä me muutkin ihmiset elämme. Sosiaalityöllä on tarvetta seurata muutosta ja itsekkin muuttua, luoda uudenlaista ymmärrystä sekä käsitteistöä tämän ajan sosiaalityön käyttöön (Satka 2001, 5). Myös saamelaisten kanssa tehtävän sosiaalityön tulisi muuttua ja rakentua yhdessä yhteiskunnallisen kehityksen kanssa. Saamelaiset, ja erityisesti kolttasaamelaiset, ovat joutuneet nopean ja

voimakkaan kulttuurisen murroksen paineiden alle. Teknistyminen, tietoliikenteen kehittyminen, vesistöjen rakentaminen, metsien hakkuut, taajamien kasvu ja muuttoliike ovat vaikuttaneet voimakkaasti ja nopeasti saamelaisen elinkeinorakenteeseen sekä elämänmuotoon. Muuttuva maailma ja muutos ovat saamelaisen osalta tarkoittaneet uhkaa saamelaiselle kulttuurille, ja sen jäämistä länsimaisen yhtenäiskulttuurin jalkoihin. Voidaan kysyä, voisiko sosiaalityö löytää tällaistenkin muutosuhkien keskeltä omaan ammatilliseen ulottuvuuteensa uusia yhteiskunnallisesti vaikuttavia työskentelymalleja. Riitta Granfeltin mukaan sosiaalityön yksi osallistumistapa on kirjoittaminen, jolla voisi osallistua yhteiskunnassa käytävään keskusteluun, koska he näkevät omassa arjessaan läheltä ihmisten jokapäiväisiä huolia ja kovaa arkitodellisuutta (Granfelt 2001, 6). Kirjoittamalla käydyissä keskusteluissa on mahdollista etsiä ratkaisujen äärelle, joilla voisi lieventää ihmisten huolia monikulttuurisessa yhteiskunnassa.

Vaikka saamelaisalue on modernisoitunut, pitävät saamelaiset lujasti kiinni omista perinteistään, kulttuuristaan ja sen luontoyhteydestä. Vaikka vain pieni osa saamelaisista saa elantonsa poronhoidosta, nähdään poronhoito perinteisenä elinkeinona kuitenkin niin keskeisenä saamelaisen kulttuurin osana, että saamelaiset haluavat puolustaa sen asemaa kaikin voimin (Oktavuolta 2019). Saamelaisen kestävä kehityksen ohjelman mukaan lähtökohtana on saamelaisen alkuperäiskansan itsemääräämiseen perustuva alueiden käyttö omaan kulttuurimuotoon kuuluvien elinkeinojen harjoittamiseksi. Saamelaiskäräjien mukaan saamelaisen kotiseutualueen luonnonvarojen kestävä käyttö on kulttuurilähtöistä, luonnon perinteistä sosio-ekonomista käyttöä, joka perustuu saamelaisen omaan luontokäsitykseen. Tämä saamelaiskulttuurin voimakas sitoutuminen luontoon, perinteisiin elinkeinoihin ja saamelaisiin yhteisöihin tekee kulttuurista paikkasidonnaista. Sosiaalisesti kestävä kehitys perustuu saamelaisilla yhteisön omiin arvoihin, jonka perustalta talouden ja sosiaalisen paikkoja ihmisen elämässä tulee tarkastella (Lehtola 2015, 136–138; Saamelaiskäräjät 28.2.2006).

Sosiaalityön tulisi rakentaa oma kestävä kehityksen ohjelma, joka voisi tukea myös saamelaisen tavoitteita elää tasapainossa luonnon kanssa, ja tarjoaisi saamelaisille sekä muille mahdollisuuden hyvinvointiin ja sosiaaliseen yhteenkuuluvuuteen. Kati Närhen ja Aila-Leena Matthiesin (2018) toimittamassa teoksessa *"Ympäristökysymys suomalaisessa sosiaalityön tutkimuksessa"* on luettavissa, että kansainvälisessä sosiaalityön tieteellisessä kestävä kehityksen keskustelussa on painopiste pitkään ollut teoriassa (Närhi, Matthies 2018, 5). Viime vuosina keskustelu on kuitenkin laajentunut globaalissa kontekstissa, ja siinä on vaadittu konkreettisia paikallisia toimenpiteitä kestäväan kehitykseen. Sosiaalityön maailmanjärjestöt IFSW, IASSW ja ICSW ovatkin julkaisseet 2012 Global Agenda of Social Work -asiakirjan, joka nostaa sosiaalityön haasteeksi luonnon ympäristön kestävämmän tilan (Närhi, Matthies 2018, 5). Sosiaalityön tulisikin rakentua laajassa ja konkreettisessa merkityksessä huomioimaan luonnon ympäristön tila, ja ymmärtää sen sosiaalinen merkitys ihmiselle (Dominelli 2012; Coates 2003; Matthies ym. 2001). Näyttää siltä, että sosiaalityölle on löydettävissä

sä paikallisesti sovellettavia työmuotoja, joilla voidaan puuttua rakenteellisten epätasa-arvojen lieventämiseen ja ympäristöön liittyvien etujen ja riskien uudelleen jakamiseen (Nöjd 2018, 70). Suomessa Sosiaali- ja terveysministeriössä on 2010 laadittu kestävän kehityksen strategia "*Sosiaalisesti kestävä Suomi 2020*". Strategia tavoittelee sosiaalisesti kestävästä yhteiskuntaa, jossa myös nostetaan esille ympäristön elinkelpoisuuden vahvistaminen (Sosiaali- ja terveysministeriö 2010). Strategia ei ole juurikaan tuottanut tuloksia, mutta on tietysti tärkeää, että tässäkin yhteydessä hyvinvoiva ympäristö tunnustetaan resurssina, joka tukee ihmisen hyvinvointia. Erityisesti aikoina, kun ympäristökysymykset ovat erittäin kriittisiä, tulisi sosiaalityön löytää oma tapansa vastata ympäristön haasteisiin, ja ehkä siinä löytämisessä osata kuunnella myös esimerkiksi saamelaisen yhteisön ymmärrystä luonnosta.

5.2 Kunta on keskeinen sosiaalihuollon toimija

5.2.1 Kunta toteuttaa palveluissaan kuntalaisen kansalaisuutta ja oikeuksia

Tätä kirjoitettaessa 14.10.2020 Sanna Marinin hallitus julkaisi sote-uudistuksen linjaukset, jotka muodostavat pohjan uudistusten vahvistamiselle. Sote-uudistuksessa järjestämisvastuu ja rahoitus siirtyvät kunnilta sote-maakunnille, ja kuntien rooli kuntalaisten sote-palvelujen turvaajana muuttuu ratkaisevasti (Sosiaali- ja terveysministeriö 2002). On jopa kysytty josko kuntaa perinteisenä lähidemokratian turvaajana enää voi olla olemassakaan näiden uudistusten jälkeen. Historiallisesti keskeisinä sosiaali- ja terveyspalveluiden toimijoina ovat Suomessa olleet kunnat, vaikka suurista sosiaalipoliittisista kysymyksistä ja linjauksista ei kunnilla ole ollut itsenäistä päätäntävaltaa (Sipilä 1989, 33; Pylkkänen, Väisänen 2009, 14). Sosiaalipolitiikkaa toteutetaan kuitenkin vielä toistaiseksi kunnissa, ja se on keskeinen osa yhteiskunnan julkista toimintaa, jossa Suomessakin valtion antamien lakisääteisten ohjausmekanismien mukaan toteutetaan paikallisdemokratiaa ja paikallista huolenpitoa. Tärkeää on myös huomata, että kunta on myös paikka, jossa valtiokansalaiset asuvat ja elävät arkipäiväänsä (Kananoja 2018, 13). Tämä kuntalaisten kuntalaisuus on monella tavalla keskeinen tekijä suomalaisen yhteiskunnan toimivuuden ja demokratian rakentumisessa. Kunnissa kuntalainen toteuttaa kansalaisuuttaan työskentelemällä, opiskelemalla, kasvattamalla ja olemalla osa perhettä, sekä osallistumalla eri tavoin julkisella, yksityisellä ja kolmannella sektorilla asuttamansa yhteiskunnan rakentamiseen. Nyt todennäköisten muutosten aattona en lähde erityisesti pohtimaan uudistusta, enkä sen vaikutuksia tutkimukseni teemoihin. Totean kuitenkin, että tulossa olevat uudistukset ovat mittavia, ja jo niiden lopulliseen muotoon hiominen tulee nostamaan monenlaisia keskusteluja myös saamelaisten kotiseutualueella.

Kunnat, ja erityisesti pohjoiset saamelaisten kotiseutualueen kunnat, ovat olleet saamelaisten oikeuksien toteutumisen kannalta keskeisessä asemassa olevia perusrakenteita. On tietysti muistettava, että saamelaisten oikeuksia tulee

kunnioittaa myös muualla Suomessa, ja vaikka jotkin palvelut tuleekin erityisesti huomioida juuri saamelaisten kotiseutualueella, niin kaikilla kunnilla on velvollisuus palvelutuotannossaan huomioida saamelaisten kielelliset sekä kulttuuriset oikeudet (Heikkilä, Laiti-Hedemäki & Pohjola 2013, 89–91; Pasanen 2016, 11; Heikkilä, Miettunen & Laiti-Hedemäki 2019, 128–131).

Suomalaisessa hyvinvointipolitiikassa on ollut tavoitteena siirtää painopistettä johdonmukaisesti valtion ohjauksessa olevasta ja rahoittamasta toiminnasta kuntien päätöksillä ja rahoituksella tapahtuvaksi hyvinvointipolitiikaksi (Pylkkänen, Väisänen 2009, 13–14; Kuntalaki 365/1995). Tämä kuntien hyvinvointipoliittisen vastuun siirtäminen tapahtui varsin haastavan 1990-luvun alun laman aikaan. Siitäkin huolimatta, että valtio säättää kansalaisten oikeuksista ja kuntien toiminnasta laeilla ja asetuksilla, sekä ohjaa rahoituksella työnjakoa koskevat kysymykset, ovat kunnat kuitenkin se toiminnallinen kanava, joka ratkaisee merkittävän osan voimavarojen käytöstä, ja niillä toteutettavista palveluista sekä ihmisten osallistumisen muodoista suurimmalta osaltaan. Kunnat asukkaineen ovat myös kunnallisten sosiaalipalveluiden toteuttajia ja keskeisiä rahoittajia (Ahola, Arajärvi & Kananoja 2010, 39–40; Pylkkänen, Väisänen 2009; 15). On hyvä muistaa, että myös saamelaiset osallistuvat kuntiensa toimintaan, ja heidän tulee voida osallistua näihin sosiaalipoliittisiin prosesseihin tasa-arvoisina jäseninä.

Poliittisen toiminnan keskeisiä tekijöitä ovat arvot ja tahto. Julkisen hallinnon toimintaa puolestaan ohjaavat rationaalisuus, ennustettavuus ja asiantuntemus (Kananoja, Jokiranta & Niiranen 2008, 15). Erityisesti on nykyisin muistettava, että kunnallista sosiaalipolitiikkaa muokkaavat monet julkisen sektorin valtakunnalliset uudistukset, ja nykyisin yhä enenevässä määrin myös kansainväliset ratkaisut ja sopimukset, erityisesti Euroopan Unionin ohjaus (Mt. 2008, 25; Seppälä 2006, 68).

Perustuslain 19 § koskee erityisesti sosiaaliturvaa, ja tämä vaikuttaa siten merkittävästi myös kunnallisen sosiaalipolitiikan ratkaisuihin. Perustuslain sosiaalipalveluita koskeva pykälä tarkoittaa tosiasiallisesti sitä, että kunnallisten luottamushenkilöiden ja muiden päättäjien vastuulla on se palvelujen määrä sekä kohdentaminen, joka parhaiten vastaa kunnan asukkaiden tosiasiallisia tarpeita (Kananoja, Jokiranta & Niiranen 2008, 26). Tästä seuraa, että kun yksittäisen ihmisen tai perheen tarpeet ja lakisääteinen oikeus palveluihin on selvitetty, tulee kunnan viivyttämättä ryhtyä palveluiden järjestämiseen. Saamelaisten osalta se tarkoittaa myös kielen ja kulttuurin huomioon ottamista palveluja järjestettäessä (Pylkkänen, Väisänen 2009, 14–15; saamen kielilaki 1086/2003; STM 2007). Perustuslain (19 §:n 1 mom.) tarkoittama palvelujen turvaamissäännös on tarkoitettu erityisesti aktiiviseksi toimintavelvoitteeksi (Karvonen-Kälkjä 2015, 3). Sosiaalipalveluita suunniteltaessa ja toteutettaessa tulisi aina muistaa perustuslain ilmaisemat perusoikeudet. Ihmisen elämää määrittelevät perusarvot, kuten oikeudenmukaisuus ja tasa-arvo, ovat olemassa olevia hyvää elämää määritteleviä tekijöitä (Haverinen, Muuri, Nurmi-Koikkalainen & Voutilainen 2007, 503). Perustuslaissa (1§:n 2 mom.) nimenomaan korostetaan perusoikeuksia, joissa on Karvonen-Kälkjäjän mukaan kysymys valtion ja kan-

salaisen välisestä suhteesta, ja selkeästä arvosidonnaisuudesta (Karvonen-Kälkäjä 2015, 13; Pajukoski 2006, 27). Tätä vahvistaa myös Euroopan neuvoston sosiaalinen peruskirja vuodelta 1961, jota on uudistettu useaan kertaan. Uudistettu Euroopan sosiaalinen peruskirja (ESP) tuli voimaan Suomen osalta 1.8.2002 lain tasoisena (80/2002).

Todetut näkökulmat perusoikeuksiin antavat kuntien palvelujärjestelmälle varsin voimakkaan viestin siitä, minkälaisella ihmisoikeuksien tulkinnalla järjestämisvastuuseen tulee suhtautua. Kuntien tuottamaan hyvinvointikokonaisuuteen kuuluu keskeisenä tekijänä myös kuntalaisten osallistumismahdollisuuksien turvaaminen (Savolainen 2011, 159; Raivio Karjalainen 2013, 17; Kuntalaki 22 §). Erityisesti saamelaisalueen kunnissa tämä on merkittävä haaste, kun kunnassa tulee huomioida myös saamelaisten osallistumisen mahdollisuudet, joissa puolestaan on huomioitava heidän kielensä ja kulttuurinsa sekä asema alkuperäiskansana (Näkkäläjärvi, Magga 2006, 106–109). Huomattavan haasteellista tämä on Inarin kunnalle, jossa on edustettuna kolme eri saamen kieltä ja kulttuuria, pohjoissaame, inarinsaame ja koltansaame.

Kaikille ihmisille kaikissa valtioissa ovat oikeudet tärkeitä tekijöitä, joilla suojataan ihmisiä vahvempien ja röyhkeämpien mieli- ja pakkovallalta. Vielä yleisemmän käsityksen mukaan oikeus on etu tai hyöty, jonka valtio tarjoaa kansalaisilleen, jonka hyvinvointia se edistää toimillaan (Harisalo, Miettinen 2004, 107–108). Modernissa yhteiskunnassa erilaisten lakien määrä tahtoo kasvaa, ja yhä useampia yhteiskuntaelämän ratkaisuja ohjataan erityislaeilla. Puhutaan jopa valtion säätelyn ulottumisesta yhä syvemmälle kansalaisen elämään ja yhteiskuntaelämän oikeudellistumisesta sekä yhteiskunnallistumisesta. Voisi ajatella, että lait ovat korvaamassa perinteistä yhteiskuntamoraalia, ja ohjaisivat yhä enemmän myös sosiaalityötä (Lehto 1997, 104).

Suomalaisen sosiaalityön muuttuva toimintaympäristö on hyvinvointivaltio ja sen monitasoinen sosiaalipoliittinen järjestelmä. Siitä johtuen kunnan sosiaalityöntekijä ei voi toimia tehtävässään ainoastaan oman etiikkansa ja ihmiskuvansa perusteella, vaan hoitaa tehtävänsä hyvin vahvasti julkisen vallan ohjausmekanismien, kuten lakien, ohjaamassa ympäristössä (mt 1997, 103). Lakeja voidaankin pitää juridiseen muotoon laadittuna ideana yhteiskuntamoraalista. Useat oikeusoppineet näkevät kuitenkin, ettei oikeudellistuminen vielä olisi kovin merkittävää. Yhä useammassa laeissa ei anneta yksityiskohtaisia määräyksiä siitä, miten eri tilanteissa on ratkaisuja tehtävä. Ennemminkin lait määrittelevät tiettyjä, esimerkiksi sosiaalipolitiikalle annettuja, yleisiä periaatteita ja tavoitteita (mt 1997, 104). Tämä taas antaa sosiaalityöntekijälle omaa ammatillista liikkumatilaa ja vastuuta, jota on haluttu ohjata esimerkiksi siten, että sosiaalityöntekijöiden liitto on laatinut sosiaalityön ammatillisen työn eettiset periaatteet ja toimintatavat (1998). Tätä tulkitsen niin, että tämä "*liikkumatila*" antaa sosiaalityöntekijälle mahdollisuuden luovalla ja vastuullisella tavalla tarkastella eteen tulevia kysymyksiä ja ratkaisuja juuri perustuslain hengessä. Anna Metteri (2012, 41) pohtii väitöskirjassaan muun muassa sosiaalityöntekijöiden ammatillista sitoutumista, ja näiden sitoutumisten ilmaisemisen tahtoa. Hänen mukaansa näiden sitoutumisten keskiössä ovat juuri sosiaalialan eettiset

periaatteet ja toimintatavat, sekä keskeisenä periaatteena luovuttamaton ihmisarvo.

Nopean muutoksen yhteiskunnassa saattaa olla varsin vaikeaa asettaa eettisiä tavoitteita ja selviä ohjeistuksia sosiaalityölle niin, että niillä olisi riittävän vahva konkreettisuuden aste niissä asioissa, joissa tällaisia eettisiä ongelmia nousee esiin (Egelund, Halskov 1986, 110–112). Sosiaalityössä kohdataan jatkuvasti erilaisia eettisiä kysymyksiä, joiden reunaehdoista eivät sanele pelkät lainsäätäjän asettamat ohjeistukset ja rajat, vaan myös yksittäisen sosiaalityöntekijän itsensä rakentamat sosiaalityön tekemisen raamistot (Niemelä 2011, 13, 42). Nämä sosiaalityöntekijän omat "ohjeistukset" saattavat tietysti tuoda työhön esimerkiksi kulttuurisia rajoitteita, mutta myös avata uusia mahdollisuuksien ovia (Laurila 1990, 26–27). Kun sosiaalityö etsii identiteettiään nopeiden muutosten keskellä, saatetaan ajautua sosiaalityön kestävyysrajoille. Sosiaalityön resurssivajeen ja tavoitteiden ristiriitaan viittaavat useat saamelaisien itsensä tekemät selvitykset, ja esimerkiksi saamelaiskäräjien laatima "*Saamelaisien sosiaali- ja terveysalan kehittämisohjelma 2016–2019 sivu 11.*" Kehittämisohjelman mukaan saamenkielisten palvelujen vähäisen tarjonnan taustalla on saamelaisväestön palvelutarpeiden heikko tunteminen, vähäiset resurssit, ammatti- ja kielitaitoisen henkilökunnan puute ja asenteet.

Sosiaali- ja terveysministeriön tekemässä selvityksessä on sosiaalityön merkittäväksi haasteeksi noussut pienten kuntien sosiaalitoimistot työympäristöinä, erityisesti sosiaalityöntekijöiden vaikean rekrytointitilanteen takia (STM selvityksiä 2005, 10). Pienissä kunnissa vakinaisempien ja pätevien sosiaalityöntekijöiden saamista häiritsee jonkinlainen itseään ylläpitävä kierre, joka syntyy osaltaan juuri henkilökunnan nopeista vaihdoksista johtuvista epävarmuuksista, ja tämän seurauksena syntyvistä työpaineista (Karvinen-Niinikoski ym. 2005, 28). Henkilöstöpolitiikan pitkäjänteistä hoitamista voidaan pitää yhtenä tärkeimpänä avaintekijänä erityisesti pienen kunnan sosiaalityön menestykselle toteuttamiselle. Soili Hytösen (2002, 37) tekemässä selvityksessä eräs hänen tutkimuksensa viesteistä oli, että sosiaalityöntekijää eniten rasittivat yksin tai vähäisellä kollegiaalisella läsnäololla tehtävä sosiaalityö. Tutkimustaan varten Hytönen haastatteli seitsemää pienen kunnan sosiaalityöntekijää, joiden mukaan pienissä haavoittuvissa yhteisöissä tehtävä sosiaalityö on maaseudun pienille kunnille tyypillisintä. Toisaalta Hytösen tutkimuksesta selviää myös joitakin positiivisia tunnusmerkkejä pienen kunnan sosiaalityölle. Hänen aineistonsa mukaan pienen kunnan myönteisinä puolina voidaan nähdä sosiaalityön tekemisen käytännönläheisyys, ruohonjuuritason työ, kyky tehdä laajasti yhteistyötä pienen yhteisön ja pienen kunnan, ihmisen kokoisen organisaation kanssa. Hytönen piti myös sosiaalityöntekijän paikallistuntemusta hyvänä lähtökohtana sosiaalityölle (mt 2002, 29).

Pienissä kunnissa sosiaalityöntekijä osallistuu työroolinsa kautta työyhteisönsä ja ympäristönsä sosiaaliseen vaihtoon. Osallistumisen kautta sosiaalityöntekijä voi kokea osallisuutta ja olemisen merkityksiä (Aho 1990, 312). Yhtenä edellytyksenä luonnollisesti on, että työsuhteet muodostuvat riittävän pitkiksi ja pysyviksi, jotta paikallisuuteen liittyvän roolin syntyminen olisi mahdollista.

Tuula Lehtinen on liseniaattityössään todennut maaseudun sosiaalityön tekemisen olevan helpompaa, jos sosiaalityöntekijä on paikkakunnalta, ja näin paremmin ymmärtää paikallista kulttuuria ja ajattelutapaa (Lehtinen 2000, 46). Toimivien paikallisten suhteiden on mahdollista rakentua niille paikallisille sosiaalisille sidoksille, joita sosiaalityöntekijällä asumisensa ja työnsä kautta on kuntaan. Toisaalta suhteiden muodostumista ohjaa sosiaalityöntekijöiden suuri vaihtuvuus ja lyhyet työsuhteet, jolloin ei synny luontevasti paikallisuuden ohjaamia verkostoja sosiaalityöntekijän ja yhteisön välille. Tuula Lehtinen näkee myös oman tutkimuksensa perusteella, että maaseudun sosiaalityön unelma jää unelmaksi, joka hukkuu pienen kunnan ahdistavaan valtasuhteiden verkostoon. Tätä ahdistavaa verkostoa ei Lehtisen mukaan pääse pako, vaan sen keskellä on vain yritettävä elää (Lehtinen 2000, 146). Lehtisen kuva tilanteesta pienessä kunnassa on ahdistava, mutta ei varmaankaan kaikilta osilta kaikkia pieniä kuntia kattava. Alf Ronnby puolestaan on kuvannut maaseudun sosiaalityöntekijää omana erityisenä sosiaalityön alakulttuurin edustajana, ja näkee samalla maaseudun sosiaalityöntekijän jonkinlaisena orpona kulkijana, jolla näyttäisi olevan vaikeuksia löytää ammatillisia samaistumisen kohteita omasta pienestä työympäristöstään (Ronnby 1991, 192).

5.2.2 Lyhyesti Inarin kunnan sosiaalihuollosta

Inarin kunnan sosiaalipalveluiden kehitys on läheisesti kytköksissä koko pohjoisen arktisen alueen historiaan, sekä niihin poliittisiin ja taloudellisiin mahdollisuuksiin, joita esimerkiksi paikallisuus sekä monikulttuurisuus ovat tarjonneet eri historiallisina aikoina. Toisen maailmansodan jälkeen Inarin kunnan monet vastuut kasvoivat suomalaisen yhteiskunnan yhteisessä ja yleisessä kehitysvirrassa, jossa tietysti tuli huomioida myös Inarin kunnan omat tarpeet ja resursien kestävyys. Vuonna 1946 Inarin kunnantoimistossa työskenteli kaksi työntekijää, ja väkiluvun kaksinkertaistumisen, sekä siirtoväen huollon aiheuttaman tarpeen vuoksi, perustettiin vuonna 1948 kuntaan huoltosihteerin toimi, johon valittiin Antti Ulmanen (Lehtola 2003, 396). Resurseja vaativan jälleenrakennuskauden alkuvaiheessa ei Inarin kunnan virkamiehillä riittänyt aktiivisuutta paneutua saamelaisten kysymyksiin, ja tämän vuoksi saamelaiset itse pyrkivät tuomaan esiin sellaisia asioita, jotka liittyivät heidän kulttuurinsa ja elinolojensa turvaamiseen (mt 2003, 448). Saamelaisten oman aktiivisuuden myötä saatiin kuitenkin jo vuonna 1949 Suomen valtion kanssa yhteistyössä perustettua saamelaisasiain komitea, jonka laatima ensimmäinen mietintö valmistui 1952. Komitean ehdotuksia pidettiin jopa edistyksellisinä, mutta näitä ehdotuksia ei tuolloin huomioitu lainkaan (Lehtola 2003, 449). Kunnallisella tasollakin poliittinen elämä alkoi Inarissa virkistyä, ja vähitellen alkoi myös saamelaisia ehdokkaita olla mukana vaaleissa. Vuonna 1950 saamelaisten osuus kunnan valtuustossa oli 23,4 %. Tällä ei kuitenkaan professori Veli-Pekka Lehtolan mukaan vielä ollut sellaista merkitystä, että varsinaisia saamelaiskysymyksiä olisi saatu nostettua esille (mt 2003, 474–475).

NNKY perusti Inarin kuntaan 1907 lastenkoti Riutulan, jonka toiminta laajeni käsittämään myös vanhainkotitoiminnan. Heti alkuun sinne tuli 15 lasta, ja

parhaimpina aikoina Riutulassa oli noin kymmenen vanhusta (Lehtonen 1996, 246–247). Sairauksien varalta Inarissa toimi vuonna 1918 ns. Paatsjoen ambulanssi, jolla oli sairaala Ivalossa. Paatsjoen ambulanssin hoitoryhmä kulki moottoriveneellä rokottamassa syrjäseutujen asukkaita, ja muutoinkin tarkastamassa syrjässä asuvien elämäntilanteita. Ryhmässä oli kahdeksan sairaanhoitajaa Oulun diakonissalaitokselta tohtori Arvo Elfvingin johdolla (mt 1996, 263). Vielä 1970-luvulla asianmukaisen koulutuksen saaneita sosiaalialan työntekijöitä saamelaisalueella oli kuitenkin varsin vähän. Vain Inarin ja Sodankylän kunnissa oli sosiaalisihiteeri toiminut pitempään, ja Utsjoen kuntaan oli vasta äskettäin saatu sosiaalisihiteeri. Ainoastaan Sodankylän kunnalla oli tuohon aikaan sosiaalitarkkaaja. Enontekiön kunnalla ei ollut saamelaiskomitean mietinnön tekemisen aikaan kumpaakaan edellä mainituista kunnallisista sosiaalialan viroista (Valtioneuvosto 1973/46, 121). Komitean erityisenä huolena sosiaalialan tehtävien tehokkaan hoitamisen näkökulmasta oli juuri asianmukaisesti koulutetun henkilökunnan riittämättömyys. Harvaan asutetulla alueella nämä puutteet komitean mielestä vielä korostuivat, ja selvityksen tekemisen aikoihin koettiin myös sosiaaliturvaa koskevien asioiden tiedottamisessa ja neuvonnassa puutteita (Valtioneuvosto 1973:46, 271). Saamelaisten kotiseutualue on harvaan asuttua, väestöpohja pieni, ja etäisyydet kuntakeskuksiin pitkiä, noin 80–150 kilometriä. Paikalliset olosuhteet tuottavat saamelaisalueen kunnille, ja erityisesti kuntakeskusten ulkopuolelle asuville, merkittäviä haasteita palvelujen saatavuuden ja tarjonnan kohtaamisen näkökulmasta. Nämä paikallisten olosuhteiden erityiset haasteet koskevat tietysti kaikkia samanlaisissa olosuhteissa asuvia kunnan asukkaita ja heidän palvelutarpeitaan. Alueen kunnissa yksityisten palvelujen tarjonta on vähäistä, ja senkin vuoksi kuntien tarjoamat palvelut ovat keskeisellä sijalla (Näkkäläjärvi, Magga 2006, 100, 106).

Vuodelle 2020 valtionavustus saamenkielisten sosiaali- ja terveyspalvelujen turvaamiseksi saamelaisalueella on 480 000 euroa. Tätä avustusta ei ole korotettu vuoden 2004 jälkeen ja todellinen tarve vuodelle 2020 olisi 3 milj. euroa Saamelaiskäräjien mukaan (Saamelaiskäräjät 21.8.2019). Valtion avustus turvaa saamenkielisten sosiaali- ja terveyspalveluiden saatavuutta saamelaisalueella, ja sen turvin alueella työskentelee vuosittain 20–25 saamenkielistä sosiaali- ja terveysalan työntekijää, jotka työskentelevät pääosin kotipalvelussa, sekä palvelu- ja hoitoyksiköissä. Näiden palveluiden tuottaminen kuuluu saamelaiskäräjistä annetun lain (974/1995) mukaan saamelaisalueen kunnille, eikä avustuksella ole tarkoitus luoda rinnakkaisjärjestelmää (Saamelaiskäräjät 18.11.2019, Sosiaali- ja terveys, Uutiset; Heikkilä, Laiti-Hedemäki & Pohjola 2013, 91–92).

Saamelaiskäräjien mukaan sosiaali- ja terveyspalvelut eivät nykyisellään turvaa saamelaisille yhdenvertaisia palveluita, ja saamenkieliset palvelut ovat sattumanvaraisia. Erityisesti sellaisten palveluiden saatavuus, joissa kielen merkitys on keskeinen, ovat toteutuneet saamelaisväestölle heikosti (Heikkilä, Laiti-Hedemäki & Pohjola 2013, 93–95; Pasanen, 49). Saamelaiskäräjien näkökulmasta olisikin tarpeellista ryhtyä aktiivisesti uudistamaan valtionosuusjärjestelmää saamenkielisten peruspalveluiden saatavuuden turvaamiseksi. Tulevaisuuden palvelurakenteiden kannalta saamelaiskäräjät näkevät tärkeäksi yh-

teistyön Lapin maakunnan, palvelujen järjestäjä- ja tuottajatahojen sekä koulutus- ja kehittäjätahojen kanssa. Tässä yhteydessä rajayhteistyön aktiivista kehittämistä saamenkielisen palvelutuotannon, kehittämisen ja koulutustoiminnan osalta pidetään tärkeänä (Saamelaiskäräjät 18.12.2018, 22–23).

Suomalaisen sosiaalivaltion ideologian toteutumisesta ja sen sosiaalityöstä ovat vastanneet kunnat, joka on ollut se perusyksikkö, josta käsin sosiaalityötä on pääasiassa toteutettu. Saamelaisalueen kunnat ovat olleet ne palveluista vastaavat tahot, joissa myös saamelaiset on otettu vastaan kansalaisina ja sosiaalipalvelujen asiakkaina (Blanke, Sachsen 1987, 41). Annika Pasasen (2016, 28) tekemän Saamebarometrin mukaan tilanne saamenkielisten palveluiden saataavuudesta saamelaisalueella oli tehtyjen haastattelujen mukaan ennemminkin kohentunut, kuin heikentynyt. Tiedonantajistani suurin osa piti palveluja siinänsä riittävinä, mutta saamenkielisten palvelujen tilannetta pidettiin heikkona ja epävakana. Nämä näkemykset ovat samansuuntaisia viime aikoina tehtyjen laajempien haastattelututkimusten, esimerkiksi Heikkilän, Laiti-Hedemäen & Pohjolan (2013) tekemän "*Saamelaisten hyvä elämä*", tutkimuksen kanssa.

Inarin kunta kuuluu Saamelaiskäräjälaissa määriteltyyn saamelaisten kotiseutualueeseen yhdessä Enontekiön, Utsjoen ja Sodankylässä sijaitsevan Lapin paliskunnan alueen kanssa. Inarin kunta on näistä poikkeuksellinen, koska Inarin alueella elävät rinnakkain suomalainen, inarinsaamelainen, koltansaamelainen ja pohjoissaamelainen kulttuuri. Näiden kulttuureiden edustajia on kunnassa asukkaina, Inarin kunnan henkilöstössä ja luottamushenkilöstössä. Saamelaisalueen kunnista Inarin kunnan tilanne on silläkin tavalla erityinen, että siellä on voimassa kolttalaki (Inarin kunta 2018, 18). Erityiseksi saamelaisten aseman alkuperäiskansana tekee kunnankin kannalta se, että saamelaiset on alkuperäiskansana määritelty Suomen perustuslaissa, ja useissa kansainvälisissä sopimuksissa. Tämä tarkoittaa, että Inarin kunnan tulee toiminnassaan huomioida, että saamelaisilla on oikeus alkuperäiskansana ylläpitää ja kehittää omaa kieltään sekä kulttuuriaan. Mielenkiintoisen näkökulman tähän tuo myös se, että alkuperäiskansana saamelaisilla tulisi kansainvälisen oikeuden mukaan olla täysi itsemääräämisoikeus kotiseutualueellaan. Saamelaiskäräjät ja saamelaisten kotiseutualueen kunnat joutuvat tulevaisuudessa yhä useammin tarkastelemaan tämän oikeuden rajoja, ja Inarin kunnalle tämä tarkastelu vaatii enemmän tarkkuutta kuin muille alueen kunnille saamelaisväestön monipuolisuuden vuoksi. Kunnan haasteisiin liittyy sekin, että Inarin kunnan tulee huomioida toiminnassaan se, mitä saamelaisten itsehallinnosta on säädetty kaikkia saamelaisia koskien, mutta kunnan on myös huomioitava kolttalain säädökset kolttia koskien. Nämä ovat merkittäviä toimintaa ohjaavia eroja saamelaisalueen ulkopuolisiin kuntiin verrattuna.

Edellä mainitun tasa-arvosuunnitelman mukaan Inarin kunnassa oli vuoden 2017 lopussa 6874 asukasta, josta saamelaisten osuus on ollut Inarin kunnan väestöön suhteutettuna 31,9 prosenttia. Inarin kunnan palveluksessa on eri saamen kieliä osaavia mahdollistamassa saamenkielisten asiointia kunnan eri palveluissa. Kunnan koko henkilöstö on määrältään runsaat 400 vakinaista viran- ja toimenhaltijaa, ja näistä saamenkieltä osaavien osuus on noin 16 prosent-

tia. Pyrkimyksistä huolimatta samanlainen kohtelu ja yhdenmukaiset työmenetelmät kaikkien saamelaisten osalta eivät välttämättä ole merkinneet tosiasiallista yhdenvertaisuuden toteutumista Inarin kunnassa. Erityisesti koltta- ja inarinsaamelaisten mahdollisuudet yhdenvertaisiin palveluihin vaativat Inarin kunnan mukaan tehokkaampia erityistukimuotoja kuin muun saamelaisväestön kohdalla. Kunnassa nähdään, että saamelaisväestön yhdenvertaisten palvelujen toteutuminen esimerkiksi positiivisten erityistukimuotojen suunnittelussa vaatii parempaa yhteistyötä Saamelaiskäräjien ja kolttien Kyläkokouksen, sekä eri saamelaisjärjestöjen kanssa (Inarin kunta 2018, 19). Yhteistyön parantamiseksi Inarin kunta neuvottelee Saamelaiskäräjien kanssa kaikista laajakantoisista ja merkittävistä kysymyksistä, jotka välittömästi tai erityisellä tavalla vaikuttavat saamelaisen väestön asemaan, sekä kielellisiin ja kulttuurisiin oikeuksiin alkuperäiskansana. Yhteistyötä pyritään suunnitelman mukaan parantamaan vuosittaisilla neuvotteluilla Saamelaiskäräjien kanssa (Inarin kunta 2018, 20).

Inarin kunnan yhdenvertaisuus- ja tasa-arvotyöhön saamelaisten kanssa kuuluu olennaisesti omakielisten palveluiden järjestäminen saamelaisten kotiseutualueella, ja tähän velvoittaa myös saamen kielilaki. Tämän vuoksi, kun Inarin kunnassa virkoja ja toimia täytetään, voidaan saamen kieli katsoa hakijalle erityiseksi ansioksi, josta kunta voi maksaa saamen kielilisää kieltä työssään käyttävälle. Eräänä pyrkimyksenä saamenkielisten palveluiden saatavuuden parantamiseksi Inarin kunta tukee henkilöstön oma-aloitteista saamen kieleen kouluttautumista. Kunnan mukaan keskeisenä huolena saamenkielisten palveluiden saatavuudelle kuitenkin on ollut saamenkielisten ammattihenkilöiden rekrytoiminen (Inarin kunta 2018, 21).

Sosiaalipalvelujen osalta näyttää hieman paremmalta kuin terveydenhuollon palveluissa, ja barometrin mukaan tämä johtui tyytyväisyydestä päivähoiton ja kotipalveluiden saamenkielisistä palveluista. Päivähoito on tutkimuksessa otettu mukaan sosiaalipalveluihin, koska se luonteeltaan sivuaa läheltä sosiaalialaa, vaikka päivähoito tosiasiallisesti kuuluu sivistystoimen alaisuuteen (Pasanen 2016, 30). Kuitenkin tämänkin tutkimuksen perusteella saamenkieliset palvelut toteutuvat Suomessa huonosti, ja kolmen saamen kielen välillä on selvästi havaittavia eroja. Pohjoissaameksi palveluja saa paremmin kuin inarin- tai koltansaamenkielellä (mt 2016, 39). Saamenkielisiä työntekijöitä Inarin kunnan sosiaali- ja terveyspalveluissa on Inarin kotisivujen mukaan 8.10.2019: pohjoissaamenkielisiä 13, inarinsaamenkielisiä 6 ja koltansaamenkielisiä 5. Saamenkielisten palveluiden nykytilakartoituksen (1/2017, 33) mukaan Enontekiöllä oli tuolloin yksi pohjoissaamenkielinen sosiaalityöntekijä ja Inarin kunnassa yksi sosiaalityöntekijä, joka oli opiskellut pohjoissaamea ja omaa kartoituksen mukaan tyydyttävän kielitaidon. Inarin kunnan kotisivujen mukaan 9.10.2019 yhtään saamenkielistä sosiaalityöntekijää ei ollut Inarin kunnassa tuona ajankohdana.

Magga kirjoittaa, että palveluita ei laeista ja asetuksista huolimatta ole riittävästi saatavilla saamen kielellä, vaan palveluita tuotetaan ennemminkin henkilökunnan ehdoilla ja heidän kielitaitojensa mukaan (Magga 2010, 672). Tausalla on hänen mukaansa saamenkielisen henkilökunnan vaikea saatavuus, joka

saamelaisalueella osaltaan johtuu riittämättömästä koulutuksesta tehtäviin, ja että saamen kieltä osaava koulutettu henkilökunta siirtyy Norjan lähialueille työhön paremman palkan ja parempien työolosuhteiden vuoksi (Magga 2008). Saamenkielisen henkilökunnan rekrytoimiseen tulisikin kiinnittää erityistä huomiota saamelaisalueella, kuten myös rajat ylittävän yhteistyön kehittämiseen. Magga (2010, 671) näkee lisäksi tärkeäksi, että sosiaali- ja terveyspalveluita rakennetaan niin, että saamenkielen käyttömahdollisuudet lisääntyvät, ja että palvelut myös tukevat saamen kielen säilymistä, kehittymistä ja käyttöä, sekä esimerkiksi sosiaali- ja terveyspalvelujen termistön saamenkielistä kehittämisessä.

6 SAAMELAISTEN ETNOPOLIITTINEN HERÄÄMINEN JA SAAMELAISTEN ITSEMÄÄRÄÄMISOIKEUS

Saamelaispolitiikan synty aloittaa kehityksen, jossa saamelaiset löytävät yhä vahvempia perusteita etnisen identiteettinsä tueksi. Prosessiin he ovat saaneet tukea saamelaisten koulutustason nousun ja poliittisen toiminnan ammatillistumisen, sekä toiminnan kansainvälistymisen myötä. Pidän saamelaispolitiikan nostamista esille tärkeänä tutkimuksessani siksi, että se on toiminut saamelaisille tärkeänä välineenä saamelaisten yhteiskuntasuhteita kehitettäessä. Saamelaiskäräjät ja kolttasaamelaisten kyläkokous ovat ne käytännön toimijat, joiden toiminnassa realisoituvat saamelaispolitiikan tavoitteet saamelaisten oikeuksista ja niiden turvaamisesta.

6.1 Saamelaispolitiikkaa

Lehtolan mukaan valtaväestön roolin vahvistuminen Saamenmaalla, ja tämän seurauksena saamelaisten omien olojen kaventuminen, johtivat saamelaisten heräämiseen sekä kansallisen yhteistyön merkityksen ymmärtämiseen 1900-luvun alussa. Näistä paikallisten olojen heikentymisistä nouseva reaktio ei ehkä vielä ollut varsinainen yleissaamelainen herääminen, vaan siihen tarvittiin laajempaa saamelaisuuden tunnistamista, yhteiskunnan modernisoitumista ja yleistä yhteiskunnallisten liikkeiden heräämistä (Eriksen 1993, 121; Lehtola 1997b, 46; Lehtola 2015, 57, myös Eidheim 1997 ja Stordahl 1996). Tästä näkökulmasta Elsa Laulan esiinnostama saamelaisten yhteiskunnallisen, taloudellisen ja poliittisen tasavertaisuuden vaatimus oli jo sitä. Alettiin perustaa saamelaisia yhdistyksiä, ja pitämään yleisiä saamelaisia kokouksia, joista Elsa Laulan organisoima Trondheimin kokous on saanut saamelaisten historiaan ja poliittiseen toimintaan inspiroivan aseman. Pääkkösen mukaan (2008, 181) poliittinen vastakkainasettelu pääväestön ja saamelaisten välillä nähtiin selvästi ensimmäi-

sen kerran saamelaiskomitean mietinnöstä 1973 annetuissa lausunnoissa. Saamelainen moniääninen etnopolitiikka ajautui sisäisiin ristiriitaisuuksiin esimerkiksi vesialuerajankäynteihin liittyvissä kysymyksissä. Tämän vuoksi suomalainen poliittinen järjestelmä omaksui kaksijakoisen tavan käsitellä saamelaisiin liittyviä kysymyksiä. Erotettiin toisistaan kieleen ja kulttuuriin liittyvät kysymykset elinkeino- ja maankäyttökysymyksistä (mt 2008, 183).

Suomessa oli ensimmäinen saamelaisten oma yhdistys perustettu Alavieskassa evakkomatalla 1945, kun suomalaisen kulttuurin keskellä huomattiin kaikkia saamelaisia yhdistäviä tekijöitä, ja ajatus yhtenäisestä Saamen kansasta alkoi vahvistua (Siivikko 2015, 14; Lehtola 2015, 97; Valkonen 2009, 65). Yhtenäiseksi kansaksi kasvaminen ei ole tarkoittanut samanlaisuutta, jonkinlaista eri saamelaisryhmien summaa. Hyvin yleisesti saamelaisten kulttuuri ja saamelaisten historia on harhaanjohtavasti nähty homogeenisen väestön kulttuurimuotona (Lehtola 2012, 446). Kuitenkin esimerkiksi Suomessa saamelaisia on kolme toisistaan eroavaa ryhmää, joiden monimuotoisuutta Saamelaiskäräjät tukee ja ylläpitää, samaan aikaan kun se työskentelee saamelaisten kokoamiseksi yhdeksi saamen kansaksi. Yhteisen saamelaispolitiikan avulla tapahtuu saamelaisten uusi heimoutuminen, jossa saamelaisia yhdistää yhteinen kertomus, ja jonka politiikan kärkeä edustaa saamelaisten yhteisenä äänenä toimiva Saamelaiskäräjät. Sanna Valkonen (2009, 106–107) kuvaa saamelaisten järjestäytymistä poliittiseksi yksiköksi saamelaisten kokemaksi kulttuuriseksi erityisyydeksi, sekä näihin liittyväksi saamelaisten kokemaksi alisteiseksi vähemmistöasemaksi enemmistövaltioissa.

Talvi- ja jatkosota toi saamelaiset lähelle suomalaista kulttuuria ja eurooppalaista talousjärjestelmää. Sota ja sotaan osallistuminen herättivät saamelaisissa myös vaatimuksia siitä, että heidän on tultava tasa-arvoiseksi muullakin tavalla kuin sotaan osallistumalla. Muuttuneissa olosuhteissa alettiin erityisesti vaatia oman kulttuurin ja äidinkielen parempaa asemaa (Lehtola 2012, 348). Saamelaisen kulttuurin jälleenrakentamiseen tarvittiin saamelaispoliittista toimintaa, jota sotiin saakka olivat hoitaneet pääasiassa suomalaiset. Evakkomatalla oli perustettu Samii Litto, joka oli ensimmäinen saamelaisten oma järjestö, ja jonka kautta saamelaisten poliittinen aktiivisuus saattoi kanavoitua erilaisiin saamelaisille tärkeisiin yhteiskunnallisiin kysymyksiin (Nickul 1970, 244–245; Lehtola 2015, 97). Eräs tällainen yhteiskunnallisen aktiivisuuden osoitus oli Samii Litton organisoima saamelaislähetystö Helsinkiin vuonna 1947, jossa vaadittiin saamelaisten asioiden huomioimista jälleenrakennuskautena. Tuloksena oli saamelaisten asioita pohtivan komitean perustaminen. Lähetystö esitti joukon vaatimuksia tällaisen komitean tehtäviksi. Vaatimukset eivät kohdistuneet pelkästään valtion toimiin, vaan komitean tulisi herätellä kunnallisten virkamiestenkin taholta mielenkiintoa erilaisiin saamelaisille tärkeisiin asioihin. Lähetystön julkilausumassa todettiin komitean tehtävistä:

Sen olisi huolehdittava siitä, että yleisiin toimiin, kuten järjestysvallan, sairaanhoidon ja muille aloille, mikäli mahdollista, otettaisiin paikkakuntalaisia, ja sen olisi valvottava, että tällaisiin tehtäviin soveltuvat saamelaiset saisivat mahdollisuuden valmistua niihin.

Sisäasiainministeriölle lähetystö esitti vieläkin tarkempia toivomuksia:

Saamelaisten asumalla alueella toimivilta valtion virkamiehiltä olisi vaadittava tätä tarkoitusta varten perustettavassa lautakunnassa suoritettava saamelaiskulttuurin kurssi. Poliisit, kättilöt ym. olisi koulutettava paikkakuntalaisista.

(Lehtola 2012, 430)

Mielenkiintoista, ja vielä tänäkin päivänä ajankohtaista tuossa sisäasiainministeriölle jätetyssä esityksessä on toivomus saamelaiskulttuurin tuntemuksesta tehtävissä, joissa järjestetään palveluja saamelaisille asiakkaille. Myös toivomus paikkakuntalaisten ensisijaisesta valinnasta tehtäviin on huomionarvoinen, ja nostaa esille sellaisena muun muassa paikallisten olosuhteiden tuntemisen tärkeyden. Ymmärrettiin myös, että paikallisten yhteisöjen tasolta on etsittävä laajempaa, yleissaamelaista näkemystä saamelaisten asioiden hoitamiseen.

Saamelaisten etnopolitiittinen herääminen Suomessa tapahtui sodan jälkeisinä vaikeina aikoina, jolloin myös suomalaista yhteiskuntaa uudelleenrakennettiin sekä fyysisesti että henkisesti (Mathisen 2004, 20; Pääkkönen 2008, 29; Valkonen 2009, 80–84; Lehtola 2015, 33). Jukka Nyssösen mukaan saamelaiskysymykset, ja monet muutkin tärkeät kysymykset, jouduttiin myös Lapissa saamelaisten alueella hautaamaan massiivisen jälleenrakennuksen alle. Toisaalta sodan jälkeinen aika oli vähemmistöjen ja alkuperäiskansojen kannalta myönteistä aikaa, kun kansainvälisesti tunnustettiin vähemmistöjen suojelun tärkeys, ja rasisminvastaiset ajatukset saivat uutta voimaa. Samankaltaisia huomioita tehtiin, kun teollinen ja tekninen modernisoituminen, sekä uudenlaisen hyvinvointivaltion rakentaminen, tavoitti vähemmistöjen asuttamat kotiseutualueet (Nyssösen 2007, 75–79).

Myös Suomessa sodanjälkeistä aikaa luonnehti usko kehitykseen, teollistumiseen ja modernisaatioon. Uudenlaisen humanismin myötä vähemmistön oikeudet huomioitiin YK:ssa, ja nämä uudet tavat omaksuttiin pian myös Pohjoismaissa. Käytännöllisenä vähemmistöpolitiittisena kysymyksenä nähtiin merkkejä hyvästä tahdosta esimerkiksi kielikysymyksen osalta kouluissa, ja Eduskunnan Kulttuuri Komiteassa nähtiin, että on kohtuullista tarjota saamelaislapsille opetusta saamen kielellä, mutta käytännön syistä ylemmillä luokilla opetusta tulisi antaa suomeksi. Nämä tavoitteet jäivät kuitenkin vain raportin tasolle, ja saamelaisten opetuksessa nähtiin aivan toisenlainen todellisuus, joka tuhosi vähintäänkin yhden sukupolven saamen kielen (Asp 1966, 114; Nyssönen 2002, 77–78; Pääkkönen 2008, 149). Sopeutuminen suomalaisen yhteiskunnan tapoihin ja rakenteisiin muokkasi saamelaisten maailmankuvaa. Sopeutuminen etäännytti saamelaisia omasta taustastaan (Lehtola 2015, 95). Toisaalta tämä suomalaistumisen prosessi sellaisenaan teki myös saamelaisen identiteetin ja saamelaispolitiikan kehittymisen mahdolliseksi. Täysin uusi poliittinen tilanne organisaatioille ja keskusteluille syntyi, ja se saavutti Saamenmaan (Nyssönen 2007, 80).

Toisen maailmansodan jälkeen saamelaispolitiittisella agendalla oli vahvasti myös kolttasaamelaisten tilanne, ja heidän uudelleenasettamiseensa liittyvät toimenpiteet. Alkuun tätä politiikkaa kuvasi pyrkimys suojella kolttasaamelai-

sia modernisoitumiselta, jota pidettiin uhkana heidän kulttuurin elinvoimalle (Holsti 1990, 28; Lukkari 1991, 17; Sipilä, 19). Tilanteesta oltiin kiinnostuneita Suomen rajojen ulkopuolellakin, ja esimerkiksi sveitsiläinen kirjailija Robert Crottet organisoï kansainvälisen avustuskeräyksen kolttasaamelaisten hyväksi (Nyyssönen 2007, 81, 82). Lähtökohtaisesti uudelleenasettamisen historia oli toisenlainen kuin muilla saamelaisilla. Kolttasaamelaiset olivat menettäneet käytännössä kaiken sotien seurauksena; perinteiset kotiseudut, kodit, pyhät paikat, porot ja elinkeinot. Evakko-aika oli varmaan raskas kaikille saamelaisille, mutta erityisen raskas se oli kolttasaamelaisille, jotka tulivat rajan takaa, olivat ortodokseja, ja edustivat aivan toisenlaista saamelaisuutta. Ortodoksisuuskin synnytti epäluuloa muissa saamelaisissa ja pääväestössä (Lehtola 1994, 29–30; katso myös s. 132–134). Saamelaispoliittisesta näkökulmasta sodan jälkeinen aika oli monella tavalla myös positiivista kehitystä. Vaikka olosuhteet olivat vaikeat ja sekavat, tapahtui kuitenkin saamelaisten poliittista heräämistä. Piti ymmärtää sodan jaloista toipuvan valtakunnan jälleenrakentamisen haasteita, sovittaa yhteen kolmen eri saamelaisen ryhmän tarpeet, ja vielä tulla toimeen pääväestönkin kanssa. Nämä tällaiset kulttuuriset ja poliittiset kohtaamiset eivät toteudu kaikille samanlaisilla ehdoilla, ja vaativat monenlaista joustavuutta, ja joskus omien etujen suojaamista (Lehtola 2015, 86–89).

Keskeisinä toimijoina sotien jälkeisessä saamelaispoliittisessa liikehdinnässä olivat siis suomalaisten saamen ystävien perustama Lapin Sivistysseura, ja saamelaisten itsensä perustama Samii Litto. Näiden poliittinen toiminta sodanjälkeisenä aikana painottui luomaan yhtenäistä kollektiivista saamelaista identiteettiä, ja vaikka etnisiä rajoja rakennettiin joskus aggressiivisestikin, lopullista eroa valtioon ei kuitenkaan otettu. Saamelaisten etnisyys tuli kuitenkin politisoitua, ja tässä alkuaikojen saamelaispoliittisessa asetelmassa kuvautui eräs saamelaishistorian rakenteellinen ongelma, nimittäin todellisen instituutionaalisen ja itsenäisen, tai edes symbolisen voiman puute. Saamelaiskysymykset nähtiin marginaalisina, ja saamelaisten asioita ylipäätään käsiteltiin harvoin (Nyyssönen 2007, 332; Pääkkönen 2008, 149–150). Alkuaikojen järjestötoiminta alkoi kuitenkin ajan myötä saada uusia, ja usein jopa tieteellisesti perusteltuja näkemyksiä, joissa näkemyksiä saamelaisuudesta modernisoitiin. Lisäksi yhteys alkuperäiskansojen kansainväliseen liikkeeseen nosti uudenlaista ulottuvuutta saamelaispoliittiseen liikehdintään, joka vahvisti ja toi esiin esimerkiksi ekologisia, luonnonsuojelullisia elementtejä poliittisessa toiminnassa (Nyyssönen 2007, 334).

Alkanut kehitys vahvisti saamelaispolitiikkaa, ja sen kansainvälistymistä. Saamelaispolitiikkaan vaikuttivat myös globalisaatioprosessit, joiden talouspoliittiset rakenteet koskettivat saamelaisia globaalien metsätalouden kautta, ja joka näkyi monien jokapäiväisessä elämässä. Nyyssönen mukaan saamelaiset tulivat samoihin aikoihin myös kahden globaalien liikkeen kanssa yhteyteen samanaikaisesti, joista ensimmäinen oli alkuperäiskansojen liike, joka kritisoï riittämättömiä toimia saamelaisten työllisyyden ja hyvinvoinnin hoidossa. Toinen liittyi globaaliin ympäristöliikkeeseen, joka saamelaisen aktiivisuuden kannalta oli ehkä haasteellisempi, koska globaalien talouden metsätalouden virrat ylettyi-

vät Suomeenkin, ja alkoivat hyödyntää saamelaisalueen metsävaroja (Nyyssönen 2007, 340–341).

Sanna Valkosen (2017, 176) mukaan saamelaisten oikeudellinen, poliittinen ja yhteiskunnallinen tilanne parani huomattavasti useiden lainsäädäntöhankkeiden myötä 1990-luvulla. Onkin todettava, että samalla kun saamelaisten poliittinen toiminta tieteellistyi, se myös oikeudellistui. Tutkimuksesta ja lainsäädännöstä tuli merkittäviä työkaluja saamelaispolitiikkaan. Eräs huomattavimmista lainsäädäntötoimista oli laki Saamelaiskäräjistä (974/1995), jolla säädettiin saamelaisen alkuperäiskansan kulttuurisesta itsehallinnosta. Saman lain 3 §:ssä määritellään myös kuka on saamelainen:

Saamelaisella tarkoitetaan tässä laissa henkilöä, joka pitää itseään saamelaisena, edellyttäen:

1. että hän tai ainakin yksi hänen vanhemmistaan tai isovanhemmistaan on oppinut saamen kielen ensimmäisenä kielenä.; tai
2. että hän on sellaisen henkilön jälkeläinen, joka on merkitty tunturi-, metsä- tai kalastajalappalaiseksi maa- veronkanto- tai henkikirjassa; tai
3. että ainakin yksi hänen vanhemmistaan on merkitty tai olisi voitu merkitä äänioikeutetuksi saamelaisvaltuuskunnan tai saamelaiskäräjien vaaleissa.

Suomessa saamelaisia on saamelaiskäräjien mukaan seuraavasti:

1. Inari	2141
2. Rovaniemi	1192
3. Oulu	807
4. Utsjoki	662
5. Helsinki	639
6. Sodankylä	457
7. Enontekiö	439
8. Espoo	232
9. Vantaa	230
10. Tampere	219
Lapin maakunta, 21 kuntaa	5484
Saamelaisten kotiseutualue, 4 kuntaa	3699
Pääkaupunkiseutu ja lähialueet, 14 kuntaa	1387
Oulun seutu, 7 kuntaa	941

(Saamelaiskäräjien vaalilautakunta 2020)

Myös saamelaiset itse ovat joutuneet määrittelemään itseään ja käymään keskusteluja siitä, kenellä on oikeus äänestää saamelaiskäräjien vaaleissa. Esimerkiksi syksyn 2015 saamelaiskäräjien vaalien kysymykseen saamelaismääritelmästä otti osaa myös korkein hallinto-oikeus 30.9.2015 hyväksymällä saame-

laiskäräjien vaaliluetteloon muutamia äänioikeudesta valittaneita. Korkeimman hallinto-oikeuden päätöksestä tehtyyn valitukseen on Yhdistyneiden kansakuntien ihmisoikeuskomitea antanut 1. helmikuuta 2019 kaksi ratkaisua, joiden mukaan KHO:n päätökset vuosien 2011 ja 2015 pidettyjen saamelaiskäräjävaalien vaaliluettelosta loukkasivat saamelaisten ihmisoikeuksia. Tässä päätöksessä YK:n ihmisoikeuskomitea on todennut, että saamelaisten vaaliluetteloon merkitseminen luetteloa laadittaessa on saamelaisten itsemääräämisoikeuden ydin. Saamelaisten itse on saatava määritellä ketkä ovat saamelaisia, ja voivat näin osallistua Saamelaiskäräjien vaaleihin. Tämän periaatteen perusteella Saamelaiskäräjät haki purkua KHO:n päätöksiin (Saamelaiskäräjät, 2019; Lehtola 2015, 69–70; Pääkkönen 2008, 98–100). KHO ei purkanut tekemiään päätöksiä.

Saamelaisten odotukset saamelaiskäräjälakia kohtaan olivat alussa varmaan korkeammalla kuin mihin laki ja sen kehitystyö todellisuudessa on ehtinyt. Juha Guttorm on (2018) tästä johtuvan turhautumisen purkanut laajassa väitöskirjassaan selkeästi. Hänen mukaansa lakikokonaisuuden tavoitteena oli rakentaa saamelaisille sellainen itsehallinnollinen asema, jonka avulla he voisivat paremmin turvata ja kehittää omaa kieltään ja kulttuuriaan, sekä luoda saamelaisia koskevien asioiden valmisteluun tehokas väline. Guttormin mukaan tämä ei ole toteutunut, vaan valtio näkee saamelaisten itsehallinnon staatistena uusiutumattomana valtion hallinnon neuvonantajana. Kansainvälisen oikeuden asiakirjojenkin mukaan saamelaisten itsehallinnon tavoitteena on ollut lähtökohtaisesti täysi itsemääräämisoikeus. Guttorm pohtii syntynyttä tilannetta kaksijakoisena eturistiriitana:

Kun samalla alueella asuu myös toinen täyteen itsemääräämisoikeuteen oikeutettu kansa, nämä kansat eivät voi käyttää itsemääräämisoikeuttaan suvereenisti toisen samanlaisesta oikeudesta piittaamatta varsinkaan niissä asioissa, joilla on molemmille tavanomaista suurempi taloudellinen, sosiaalinen tai kulttuurinen merkitys.

(Guttorm 2018, 391–392)

Ristiriita kahden samalla alueella itsemääräämisoikeutta nauttivan ryhmän välillä tarkoittaa, että toisen on pystyttävä joissakin asioissa luopumaan, tai ainakin perääntymään oikeutetuista vaatimuksistaan. Saamelaisten itsemääräämisoikeuden voimassa ollessa on syntynyt tilanteita, joissa tuon itsemääräämisoikeuden tulkinta on kohdannut vaikeuksia. Näistä eräinä esimerkkeinä ovat Saamelaiskäräjien lukuisat lausunnot ja valitukset ulkopuolisten harjoittamaan luonnonvarojen käyttöön liittyen saamelaisten kotiseutualueella.

1990-luvulla lainsäädännössä tapahtunut saamelaisten aseman kohentuminen on aiheuttanut vilkasta keskustelua saamelaisten oikeuksista, sekä heihin liittyvästä alkuperäiskansan määrittelystä. Yksi näkyvä näkökulma julkisuudessa käydyssä keskustelussa on ollut se, minkälaisia paikallisesti eriarvoistavia oikeuksia saamelaiset saavat lainsäädännössä annettujen etuisuuksien kautta (Valkonen 2017, 176; Lehtola 2015, 73). Erilaisista etuisuuksista annetut lait ovat Lehtolan mielestä saaneet aikaan sen, että aiemmin ongelmattomat etniset suhteet ja niiden määritelmä ovat vahvasti politisoituneet ja problematisoituneet, sekä asetettu kyseenalaisiksi.

Viimeksi pidettyjen Saamelaiskäräjävaalien yhteydessä käydyt, jyrkätkin keskustelut saamelaisuudesta kertovat varsin suuresta näkemyselosta valtiotahallinnon ja Saamelaiskäräjien välillä, yhdestä saamelaiselle itsehallinnolle varsin keskeisestä kysymyksestä. Kysymykseen liittyy oleellisesti myös erilainen tulkinta itsemääräämisoikeuden laajuudesta. Valkosen mukaan tämä määrittelyn vaikeus on laajentunut jopa tieteelliseksi diskurssiksi. Hän toteaa, että vielä 1990-luvulle saakka vallitsi varsin hyvä yhteinen ymmärrys saamelaisuudesta. Kulttuuri-itsehallintolain saamisen jälkeen alettiin kuitenkin joillakin ta-
hoilla tulkita lain käsittävän myös etnisten saamelaisten oikeuksien kytkemisen maankäyttöoikeuksiin, ja tämä on herättänyt uudenlaisia etupiirikysymyksiä liittyen saamelaisuusmäärittelmään (Valkonen 2017, 29).

Tärkeä saamelaispoliittisen toiminnan merkkipaalu oli vuonna 1956 perustettu Pohjoismainen Saamelaisneuvosto, joka vuodesta 1992 on ollut nimeltään Saamelaisneuvosto. Nimen muutoksella on haluttu helpottaa myös Venäjän saamelaisten liittymistä siihen. Toinen merkittävä saavutus valtion ja saamelaisten välisessä yhteistyössä oli saamelaisvaltuuskunnan perustaminen 1973. Saamelaisvaltuuskunnan tehtävänanto oli perustaltaan samankaltainen kuin nykyisin Saamelaiskäräjillä, valvoa saamelaisten etuja ja oikeuksia kotiseutu-alueella, sekä antaa lausuntoja ja tehdä aloitteita saamelaisia sekä saamelaisaluetta koskevista asioista. Ikään kuin ennustaen Saamelaiskäräjien tulevaa vallan käyttöä Valkonen kirjoittaa artikkelissaan (2017, 185): "*Kaiken kaikkiaan saamelaisvaltuuskunnalla ei ollut tosiasiallista valtaa, mikä nähtiin valtuuskunnan piirissä ongelmaksi.*" Saamelaisten kulttuuri-itsehallinnon perustamisella saatiin aikaan hyvin organisoitu saamelaispoliittinen toimija, mutta se ei tuottanut juurikaan minkäänlaista valtaa saamelaisille omissa asioissaan, kuten Juha Guttorm (2018, 391–392) väitöskirjassaan toteaa. Se ei myöskään tuonut saamelaispolitiikkaan minkäänlaista kehittävästä työrauhaa, vaan monet kysymykset pyörivät jatkuvasti valtion hallinnossa, saamelaisten omassa piirissä ja erilaisina oikeustoimi-
na.

Saamelaisten poliittisen toiminnan kehittymisen yhtenä luonnollisena osana on ollut naisten näkyvämpi rooli. Trondheimin yleisellä saamelaiskokouksella 1917 oli sekä saamelaispoliittinen, että naispoliittinen tavoite. Siri Broch Johansenin mukaan Elsa Laula julisti Trondheimin puheessaan:

Ikke en eneste samekvinne bør saknes i vår förening. För vi tror at når samekvinner går sammen for å gjøre noe for folket, förmer de fort midlene som trengs for å nå målet.

(Siri Broch Johansen 2015, 126)

Elsa Laula Renberg on ollut saamelaisten oikeuksien esitaistelija, ja hänen merkityksensä myös naisten oikeuksien puolustajana on huomionarvoista. Useat saamelaisnaiset, kuten Norjan saamelaiskäräjien puheenjohtaja Aili Keskitalo, pitävät Elsa Laulaa esikuvana itselleen ja kaikille saamelaisnaisille; "*Jeg er veldig stolt over at vi har en så tydelig kvinnelige figur i vår historie. For oss samer er hun et nasjonalt symbol*" (Brodshaug Sveen 2017). Saamelaisten kansallispäivä 6.2 kunniottaa Elsa Laulan organisoimaa ensimmäistä yleistä saamelaisten kokousta

Trondheimissa, ja on erityisesti päivä, jolloin Elsa Laulaa muistetaan saamelaisen poliittisen toiminnan herättäjänä. Elsa Laula vetosi erityisesti saamelaisnaisiin, ja oli vakuuttunut siitä, että naiset voivat toimia tehokkaasti yhdessä miesten kanssa kaikissa saamelaiskysymyksissä.

Sodan jälkeen tapahtuneissa muutoksissa moderniin yhteiskuntaan on saamelaisten kannalta tapahtunut monia hyviä asioita. Kolttasaamelaisten ja muiden saamelaisten elintaso on noussut, ja elämisen turvallisuus erilaisten palvelujen kautta parantunut, mutta samaan aikaan saamelaisten perinteinen yhteisö on joutunut uudelleenmäärittelemään suhdettaan ympäristöön (Asp 1967, 93; Peltto 1962, 19; Holsti 1990, 37, 43; Sverloff 1965, 14). On sopeuduttu ja sopeutettu jopa niin pitkälle, että joidenkin saamelaisten on ollut vaikeuksia enää tunnistaa omaa taustaansa (Lehtola 2010, 95; Laatu 1997, 100). Kunta ja aluetason vaikuttaminen pitäisi nähdä sellaisina poliittisen vaikuttamisen paikkoina, joissa saamelaisilla on mahdollisuus jopa laajentaa vaikuttamistaan. Saamelaisten poliittisesta toiminnasta on tullut joka tapauksessa viimeisten vuosikymmenten aikana näkyvämpää. Saamelaiskäräjistä on yhä selvemmin tullut saamelaisten poliittinen ääni (Valkonen 2009, 148). Josefsonin (2003) mukaan tässä kehityksessä saatetaan myös menettää joitakin muita vaikutuskanavia. Hänen mukaansa on olemassa muitakin kanavia vaikuttaa, kuin vain Saamelaiskäräjien vaalit. Saamelaiset osallistuvat vaihtelevasti alueelliseen ja paikalliseen poliittiseen toimintaan. 1980 ja 1990-luvuilla nähtiin kasvavaa saamelaista osallistumista erilaisilla poliittisilla ja hallinnollisilla areenoilla paikallisesti sekä kansallisesti. Suomessakin on enenevässä määrin ollut nähtävissä monikulttuurisen osallistumisen hyväksyntää, ja ymmärretty, että erilaisten ryhmien tulee saada äänensä kuuluviin omissa asioissaan (Josefsen 2003). Toisaalta saamelaiset ovat tehneet historiallisen matkan "*lokaalista globaaliin*", ja poliittisen saamelaisuuden laajentuminen maailmanlaajuiselle toimintakentälle on vahvistanut saamelaisten näkemystä omasta paikastaan maailman kansojen keskuudessa, ja omista oikeuksistaan hyvinvointia jaettaessa (Valkonen 2009, 137).

6.1.1 Saamelaiskäräjät toiveiden ja todellisuuden välissä

Saamelaispoliittisen toiminnan taustalla on Pohjoismaissa aina toiseen maailmansotaan saakka ollut valtioiden harjoittama assimilaatio, jota eri Pohjoismaissa on harjoitettu erilaisilla kansallisilla painotuksilla. Valtioiden toiminta on tarkoittanut kaikissa tapauksissa, että saamelaisten on usein pitänyt luopua omista kulttuurisista ja kielellisistä kansallisista piirteistään, ja omaksua valtakulttuurin kieli ja elämäntapa. Saamen kieli ja kulttuuri nähtiin esteenä kansallisvaltion liittymiselle ja yleiselle yhtenäisen kansallisvaltion kehitykselle. Suomessa on pitkään vaiettu saamelaisten kohtelusta, ja alkuperäiskansa on jätetty suurelta osin huomioimatta Suomen historiankirjoituksessa sekä oppilaitosten opetusohjelmassa (Puuronen 2011, 112 ja 125). Valtioiden harjoittaman saamelaispolitiikan jäljet näkyvät erityisesti saamelaisten koulunkäynnin järjestelyissä, ja siinä, millaisena saamen kielen ja kulttuurin merkitys saamelaisille nähtiin (Nickul 1970, 214). Ruotsissa tämä tarkoitti ennen kaikkea porosaame-

laisten poliittista eristämistä, jotta nämä pystyisivät pitämään oman erityisen identiteettinsä ja elämäntapansa, sekä muiden saamelaisten assimiloitua valtakulttuuriin. Norjassa puolestaan sosiaalidarwinistinen assimilaatiopolitiikka kohdistettiin kaikkiin saamelaisiin (Lehtola 2015, 70–74, 141). Suomessa assimilaatiopolitiikka ei ollut aivan yhtä selkeää kuin Norjassa. 20-luvun lopulla kova assimilaatiosuuntaus alkoi pehmetä, ja teki valtioiden hallinnossa tilaa positiivisemmalle politiikalle, jossa kansainväliset ihmisoikeusnäkökymykset alkoivat hiljalleen näkyä (Josefsen 2003).

Josefsenin mukaan saamelaisparlamentit perustettiin tietoisina siitä, että saamelaiset jäävät aina vähemmistöön kansallisissa poliittisissa järjestelmissä, eivätkä suorat, perinteiset vaalikanavat ja poliittiset järjestelmät, kuten kunnallishallinto ja eduskunta, riittävän tehokkaasti turvaa saamelaisten tilannetta (Josefsen 2003). Suomen Saamelaiskäräjät perustettiin siis vuonna 1995 uudistetun perustuslain nojalla, ja siitä tuli kaikkia saamelaisia edustava, saamen kieltä ja kulttuuria, sekä alkuperäiskansan asioita hoitava itsehallintoelin, joka aloitti toimintansa vuoden 1996 alussa. Vaikka tällä kulttuuriautonomiaprojektilla ei saatukaan ratkaistua saamelaisalueen etnisten suhteiden kokonaisuutta, se viimeistään vahvisti kolttasaamelaisten historiallisen siirtymän saavuttaneen sen kohdan, jossa heistä tuli myös muodollisesti osa yhteistä saamen kansaa (Brax 2010, 21). Vaikka onkin tärkeä muistaa, että saamelaiset edustavat useita erilaisia kulttuuripainotteita ja kieliä, on heidän tulevaisuutensa yhä tiiviimmin kytkeyty yhteisiin tavoitteisiin, jonka ulkoisia tunnusmerkkejä Saamelaiskäräjät edustaa. Saamelaiskäräjien edeltäjänä toimi vuosina 1973–1995 saamelaisvaltuuskunta, joka toimi pysyvän komitean tavoin, ja oli perustettu siitä annetulla valtioneuvoston asetuksella. Saamelaisten yhtenäisyyden näkökulmasta on siis tärkeää huomioida, että saamelaiskäräjät tosiasiallisesti ilmaisee saamelaisten yhteisen virallisen kannan. Tähän liittyy ristiriitaiseksikin koettu määritelmä siitä, kuka on saamelainen (Valkonen 2009, 148–149; Lehtola 2015, 10, 61–65).

Saamelaiskäräjävaalit järjestetään joka neljäs vuosi. Suomessa valitaan 21, Norjassa 39 ja Ruotsissa 31 edustajaa. Suomessa tulee olla vähintään kolme jäsentä ja yksi varajäsen kustakin saamelaisalueen kunnasta. Vaalipiirinä toimii koko Suomi, ja vaalit toimitetaan pelkästään henkilövaaleina. Ruotsissa Saamelaiskäräjille voi asettaa ehdokkaita saamelaisten itsensä perustamat puolueet, mutta ei yleiset valtakunnan poliittiset puolueet. Norjassa puolestaan Saamelaiskäräjillä ovat edustettuina kansalliset saamelaiset organisaatiot, poliittiset puolueet ja paikalliset listat (Lehtola 2015, 216–217; Josefsen 2003). Toimintansa käytännön organisoimiseksi Saamelaiskäräjillä Suomessa on aina vaalikaudeksi kerrallaan valittu neljä lautakuntaa. Näitä ovat koulutus- ja oppimateriaalilautakunta, kulttuurilautakunta, elinkeino- ja oikeuslautakunta, sekä sosiaali- ja terveyslautakunta. Näiden lisäksi on nuorisoneuvosto ja saamen kielineuvosto sekä vaalilautakunta, jonka toimikausi on muita lyhyempi (Saamelaiskäräjät 2019).

Saamelaiskäräjät toimivat oikeusministeriön hallinnonalalla. Itsehallinnollisen luonteensa vuoksi saamelaiskäräjät eivät kuitenkaan ole valtion viranomainen, vaan toimii itsenäisenä valtion viranomaisista, ja käyttää itsenäistä

päätösvaltaa. Käräjien toimintaa ohjataan kansallisen lainsäädännön ja saamelaiskäräjien kokouksen hyväksymän työjärjestyksen mukaan (Valkonen 2009, 149–151). Näissä säädetään saamelaiskäräjien viroista, eri elimistä ja niiden tehtävistä, sekä hallintomenettelystä saamelaiskäräjillä. Saamelaiskäräjien hallintoa hoitava sihteeristö koostuu kolmesta toimistosta, joita ovat yleinen toimisto, saamen kielen toimisto, sekä koulutus- ja oppimateriaalitoimisto (Saamelaiskäräjät 2019). Toimintaa rahoitetaan valtion budjettirahoituksella niin, että saamelaiskäräjälain 2 §:n mukaan valtion talousarviosta varataan määräraha Saamelaiskäräjien laissa tarkoitettuihin tehtäviin. Hallituksen esityksen mukaisesti vuodelle 2019 oikeusministeriön pääluokassa on osoitettu saamelaisten kulttuuri-itsehallinnon kuluihin 3 787 000 euroa (Saamelaiskäräjät 18.12.2019, 8). Saamelaiskäräjillä on myös erilaisia erillisiä projekteja, kuten esimerkiksi vuonna 2019 alkuperäiskansojen kielten vuosi, sekä kulttuurisesti vastuullinen saamelaismatkailuhanke vuonna 2018, joihin tulee rahoitusta valtion tai Euroopan Unionin varoista, ja joistakin muista yksittäisistä lähteistä. Ongelmana saamelaisten näkökulmasta onkin se, että erilaiset tuet toimintaan ovat lyhytjänteisiä, ja jonkun muun kuin saamelaisten omien instituutioiden päätettävissä ja ohjauksessa.

Tutkimukseni kannalta mielenkiintoinen on erityisesti sosiaali- ja terveyslautakunta ja sen toiminta. Saamelaiskäräjien sosiaali- ja terveyslautakunta valmistelee saamelaiskäräjien lautakunnan alaan liittyvät kysymykset, ja pyrkii edistämään saamelaisten asemaa sekä oikeuksia suomalaisessa sosiaali- ja terveydenhuollossa. Näiden tavoitteiden saavuttamiseksi sosiaali- ja terveyslautakunta valmistelee pitkän aikavälin suunnitelmia saamelaisten sosiaali- ja terveydenhuollon palvelujen kehittämiseksi ja turvaamiseksi, sekä tekee selvitykset aluehallintovirastolle saamelaisten sosiaali- ja terveyspalveluiden rahoittamiseen tarkoitettujen valtion avustusten käytöstä. Tärkeä yhteistyökumppani saamelaiskäräjien sosiaali- ja terveyslautakunnalle on Pohjois-Suomen sosiaalialan osaamiskeskus, jossa toimii erityinen saamelaisten hyvinvointipalveluiden kehittämisen saamelaisyksikkö. Edellä mainittuja sosiaali- ja terveyslautakunnan toimenkuvaan kuuluvia asioita valmistelevat ja toimeenpanevat saamelaiskäräjien sosiaalisihteerit ja Pohjois-Suomen sosiaalialan osaamiskeskuksen saamelaisyksikön suunnittelija (Heikkilä, Laiti-Hedemäki & Pohjola 2013, 92). Käräjien tehtäviin onkin kuulunut jakaa valtion talousarvioissa vuodesta 2002 lähtien myönnettyjä vuosittaisia valtionavustuksia saamenkielisten sosiaali- ja terveyspalvelujen turvaamiseksi saamelaisten kotiseutualueella (Guttorm 2018, 230).

Saamelaiskäräjälain (1995/974) mukaan saamelaiskäräjien tehtävät voidaan pelkistää saamelaisten edustamiseen ja saamen kieleen sekä kulttuuriin liittyviin tehtäviin, jotka tietysti sellaisenaankin ovat merkittäviä. Näiden tehtävälueiden sisällä saamelaiskäräjien tehtävät muodostavat varsin laajan kokonaisuuden, jolla pyritään turvaamaan saamelaisten identiteetille tärkeitä elämän ja toiminnan alueita (Brax 2010, 19; Heinämäki 2017, 27). Saamelaiskäräjien toimintasuunnitelmassa vuodelle 2019 on keskeisinä tavoitteina mainittu esimerkiksi Pohjoismainen saamelaisopimus, YK:n julistus alkuperäiskansojen

oikeuksista ja kansallinen toimeenpano, totuus- ja sovintoprosessi, sekä maakunta- ja sote-uudistus (Saamelaiskäräjät 2018, 5–7; Heinämäki 2017, 33). Tärkeäksi tarkastelun alueeksi Saamelaiskäräjille on muodostunut kysymys siitä, mitä saamelaisuudelle merkitsee se, että yli puolet saamelaisista ja noin 70 prosenttia lapsista asuu saamelaisalueen ulkopuolella (Suurpää 2010, 116–118; Heikkilä, Miettunen & Laiti-Hedemäki 2019, 16). Saamelaiskäräjien perustaminen, ja sen tehtäväkokonaisuuksien muotoutuminen yhteiskunnallisten muutosten myötä ovat osa myös kolttasaamelaisten historian kokemusta ja osallisuutta. Samaan aikaan heidän on tässä kokonaisuudessa koko ajan tarkasteltava omaa asemaansa valtiokansalaisina sekä osana saamelaisten laajempaa yhteisöä. Nämä tarkastelut eivät enää ole vain paikallisia, vaan niitä koskettavat monet kansainväliset sekä taloudelliset että sosiaaliset vaikutukset.

Veli-Pekka Lehtola (2015, 28) kirjoittaa, että vaikka saamelaisuus ei enää nykyaikana ole sitoutunut samalla tavalla perinteisiin elinkeinoihin kuin ennen, ja suurin osa saamelaisista saa elantonsa muualta kuin perinteisistä elinkeinoista, ovat perinteiset elinkeinot kuitenkin saamelaisten identiteetin kannalta tärkeitä. Ne ylläpitävät saamelaisen kielen ja kulttuurin tärkeitä elementtejä. Saamelaiskäräjät pyrkivät pitämään usein antamissaan lausunnoissa ja kannanotoissaan esillä kulttuurinsa kokonaiskuvaa ja sen erityispiirteitä, joissa saamen kieli ja kulttuuri ovat erilaisissa saamelaispolitiikan teemoissa keskeisellä sijalla (Brax 2010, 20).

Saamelaiskäräjien edunvalvontaan kuuluu monenlaisia tehtäviä saamen kielen ja kulttuurin kokonaisuuksien lisäksi. Saamelaiskäräjät antavat lausuntoja saamelaisalueella saamelaiskulttuuriin ja elinkeinoihin vaikuttavissa asioissa (Brax 2010, 21; Heinämäki 28). Käräjät pyrkivät vaikuttamaan saamelaislasten kieltä ja kulttuuria tukeviin päivähoido- ja koulutuskysymyksiin, sekä kehittämään omakielisiä ja saamen kulttuuriin nojaavia palvelumalleja sosiaali- ja terveydenhuollossa.

Saamelaiskäräjien tärkein tehtävä saamelaiskäräjälain 5 §:n mukaan on toteuttaa perustuslaissa sille säädettyä tehtävää, eli toteuttaa saamelaista kulttuuri-itsehallintoa (Heinämäki 2017, 27; Guttorm 2018, 220). Saamelaiskäräjillä on lisäksi oikeus tehtäviinsä kuuluvissa asioissa tehdä viranomaisille aloitteita ja esityksiä, sekä antaa lausuntoja. Saamelainen kulttuuri-itsehallinto koskee saamelaisten kotiseutualuetta, josta on säädetty saamelaiskäräjälain 4 pykälässä. Alueeseen kuuluvat Enontekiön, Inarin, Utsjoen kuntien alueet sekä Lapin paliskunnan alue Sodankylän kunnasta, eli käytännössä Vuotson alue (Heinämäki 2017, 27).

Guttorm (2018, 392) kuitenkin muistuttaa, että laki saamelaiskäräjistä ei saamelaisten näkökulmasta ehkä kaikilta osiltaan palvele riittävästi heidän itsehallinnollisia tavoitteitaan. Laki on kuitenkin avaus suuntaan, jossa saamelaisten kansalaisuuteen voidaan tuoda kansallisesti lisää itsehallinnollisia elementtejä. Rauna Kuokkanen kritisoi Pohjoismaihin saamelaiskäräjäläillä luotua saamelaisten itsehallintomallia. Hänen mukaansa sen perustamisessa ei ole huomioitu saamelaisten omaa lapinkyläjärjestelmää, joka ehkä paremmin pystyisi huomioimaan saamelaisten tarpeita, arvoja ja lähtökohtia (Kuokkanen 2007,

150–1519). Heinämäen mukaan taas saamelaiskäräjälakivalmisteluissa haluttiin erityisesti huomioida ILO sopimus 169:n edellyttämät laajat oikeudet saamelaisille päättää omasta taloudesta, sosiaalisesta ja kulttuurisesta kehityksestä, sekä olla osallisena sen kehityksestä alueellisella ja kansallisella tasolla (Heinämäki 2017, 27; HE 248/1994). Hyvistä tarkoituksista huolimatta valtion pyrkimykset eivät tavoittaneet saamelaisten näkökulmasta hyväksyttävämpää ratkaisua. Juha Guttorm toteaa (2019), että lainsäädännössä on saatu aikaan saamen kielille vahva asema, joskin lain toteuttaminen ontuu, eivätkä saamelaiset itse pysty sitä hallinnoimaan, koska Saamelaiskäräjien asema on niin heikko. Guttormin mukaan Saamelaiskäräjien asema lainsäädännössä on jopa heikompi kuin saamelaisten koulutuskeskuksella tai saamelaiskulttuurikeskus Siidalla (Guttorm 2019; Lehtola 2015, 11).

Pohjoismaissa saamelaisten itsehallinto on kuitenkin 2000-luvulla vakiintunut kunkin maan Saamelaiskäräjien työn vaikutuksesta. YK:n alkuperäiskansajulistus sekä ILO sopimus 169 korostavat alkuperäiskansoja edustavien instituutioiden asemaa kuten Saamelaiskäräjiä (Heinämäki 2017, 27). Lainsäädäntöön perustuen ne ovat pystyneet vahvistamaan asemaansa, erityisesti Norjassa. Esimerkiksi Finnmarkin laki (2007) voidaan nähdä Norjan saamelaispolitiikan merkittävänä saavutuksena. Lain myötä laajojen maa-alueiden hallinto muuttui Pohjois-Norjassa, ja saamelaisilla on uudessa hallintoelimessä merkittävä rooli (Lehtola 2015, 38). Norja myös ratifioi ILO-169 sopimuksen jo vuonna 1990 ensimmäisenä valtiona Pohjoismaissa (Mt. 2015, 215–218). Keskustelut ja uutisoinnit Norjan valtion saamelaispolitiikassa tapahtuneiden vaiheiden ympärillä ovat herättäneet kiinnostusta myös Suomessa, ja antaneet aiheita myös Suomen valtion taholta tarkastella saamelaispolitiikan tilaa. ILO-169 sopimus on ollut esillä 2000-luvulla myös Suomessa, mutta siihen ei vielä ole löydetty yhteisesti hyväksyttävää ratkaisua. Saamelaiskäräjien saamelaispoliittinen keskustelu on viime aikoina ollut sekä kansallisesti että kansainvälisesti lakeihin ja kansainvälisiin sopimuksiin painottunutta mm. ILO-169 sopimukseen liittyen, eikä tätä näkökulmaa tässäkin tutkimuksessa voitu sivuuttaa (Josefsen 2003, Valkonen 2009, 193–194).

Suomessa meneillään olevan sosiaali- ja terveydenhuolto- sekä maakuntauudistuksen pitkittyneessä "aatossa" ovat saamelaiskäräjät olleet huolissaan omien palveluidensa ja kulttuurisen itsehallinnon tulevaisuudesta. Saamelaiskäräjien mukaan on vaarana, että maakuntauudistus kaventaisi saamelaisten itsehallinnon asemaa, ja vaikeuttaisi lainsäädännön mukaista itsehallinnon kehittämistä (Saamelaiskäräjät 2016). Hallinnon uudistuksen epävarmoissa maa-merkeissä on helppo ymmärtää Rauna Kuokkasen huoli saamelaisten itsehallinnollisesta asemasta. Voimassa oleva saamelaisten itsehallintokin rakennettiin hänen mukaansa ilman, että olisi riittävästi tarkasteltu järjestelmän tarkoituksenmukaisuutta saamelaiselle yhteiskunnalle (Kuokkanen 2007, 150–151; Valkonen 2009, 153).

Laissa saamelaiskäräjistä (974/1995, § 9) todetaan, että Suomen viranomaisten on neuvoteltava saamelaiskäräjien kanssa kaikista merkittävistä asioista, jotka koskevat saamelaisia alkuperäiskansana kotiseutualueellaan (Gut-

torm 2018, 231; Heinämäki 2017, 28; Brax 2010, 22–23). Valtion velvollisuus neuvotella saamelaisten kanssa tulisi näkyä myös sosiaalipalveluiden järjestämisestä koskevilla kysymyksissä. Neuvottelujen menestyksellisyyttä saattaa häiritä se, että pohjoismainen hyvinvointivaltiojärjestelmä näkee kansalaisen yksinomaan individualismin ja sosiaalisen yhdenvertaisuuden näkökulmasta, kun taas alkuperäiskansan kansalaisoikeuksiin ja palvelutarpeisiin liittyy vahvasti myös tunnistettuja kollektiivisia oikeuksia. Alkuperäiskansojen keskuudessa hyvinvoinnin nähdään olevan läheisesti riippuvainen myös yhteisön hyvinvoinnista (Kuokkanen 2007, 148). Saamelaiskäräjät edustavat saamelaisten uutta yhteisömuotoa, joka yhdistää eri saamelaisryhmät kansana, mutta toimii myös linkkinä kansalaisuuteen. Koltat ovat puolestaan tulossa oman evakkomatkinsa päätökseen, liittymällä yhä tiiviimmin laajempaan saamelaisyhteisöön ja osaksi saamelaiskäräjien harjoittamaa edunvalvontaa.

6.1.2 Lapinkylän kyläkokous muutosten virrassa

Tämän luvun myötä haluan liittää kolttasaamelaisen kylähallinnon tämän päivän saamelaisten yhteiseen hallinnolliseen kokonaisuuteen, ja saamelaisten poliittiseen toimintaan. Koska saamelaiset ovat olleet valtioton kansa, on taivuttu helposti ajattelemaan, ettei saamelaisilla koskaan ole ollut järjestäytyntä hallinnollista järjestelmää (Harle & Moisio 2000, 124). Oletus ei siis kuitenkaan pidä paikkaansa, vaan lapinkylä on ikivanha saamelaisten yhteiskuntamuoto, joka koostuu useista perheistä. Lehtolan mukaan lapinkyläjärjestelmä oli joustava, jonka vuoksi se oli myös luonnonolot huomioon ottava ekologinen järjestelmä, joka mukautui toimivaksi ympäröivien luonnonolojen mukaan (Lehtola 1996, 59; Pennanen 2000, 138). Vastaava järjestelmä on ollut käytössä laajalti saamelaisalueella, mutta kolttasaamelaisten keskuudessa järjestelmä säilyi perinteisenä järjestelmänä kaikkein pisimmälle, aina toisen maailmansodan alkuun saakka. Lapinkylän hallintoa oli valittu hoitamaan kyläkokous (sobbar), ja sen rakenne on edelleen toiminnassa ainoastaan Suomen kolttasaamelaisilla. Kolttasaamelaisten uudelleenasettamisen jälkeen kyläkokouksen toimintaa on kuitenkin ohjattu Suomen valtion lainsäädännöllä. Kyläkokouksesta on tämän vuoksi jäljellä vain jäännös perinteisestä lapinkylästä, ja sen rooli on kolttalain (253/1995) päätöksillä supistettu jonkinlaiseksi esitys- ja lausuntojenantokoneistoksi kolttasaamelaisten elinkeinoja ja elinolosuhteita koskevilla laajakantoisissa asioissa. Kyläkokouksella ja kolttasaamelaisten luottamusmiehellä on kuitenkin edelleen merkitystä toimia linkkinä kolttasaamelaisten ja useiden viranomaisien välillä, sekä oman identiteetin vahvistajana (Asp 1984, 37–38; Valtioneuvosto 1973:46). Kolttalain kahdeksannessa luvussa määritellään kolttasaamelaisten oman hallinnon rakenne, ja kyläkokouksen tehtävät. Kolttalain mukaan kyläkokouksessa käsiteltävien asioiden valmistelusta ja täytäntöönpanosta vastaavat Näätämon, Nellimin ja Keväjärven alueiden kolttaneuvostot (Kolttalaki 253/1995).

Toisen maailmansodan päätyttyä kolttasaamelaisten kyläkokous sai lainsäätöasetuksen asemansa Suomessa, kun ensimmäinen kolttalaki säädettiin vuonna 1955. Kyläkokous onkin nykyään kolttasaamelaisten tärkein oma päätöksentekolin,

jossa käsitellään kolttaneuvostojen ja luottamusmiehen (eli entisen historiallisen kylänvanhimman) valmistelemaat asiat. On kuitenkin samaan aikaan muistettava, että kolttasaamelaiset ovat myös osa laajempaa saamelaista yhteisöä, ja Saamelaiskäräjät ovat heidänkin asioissaan saamelaisten virallinen yhteinen ääni. Kyläkokous on lähempänä saamelaisten perinteistä itsenäistä hallintoa kuin saamelaiskäräjät, mutta sillä ei ole sitäkään itsenäistä ratkaisuvalltaa kuin saamelaiskäräjillä on. Nykyisellään kyläkokouksella on ainoastaan neuvoa antava asema viranomaisiin nähden (Guttorm 2018, 373–374).

Uudistettu kolttalaki (253/1995) säätelee kolttasaamelaisten asemaa ja oikeuksia mukaillen edellistä, vuonna 1984 säädettyä kolttalakia (611/1984), jossa pääpaino oli kolttien elinkeinojen ja kulttuurin tukemisessa näitä edeltäneissä laeissa korostuneen asuttamisen turvaamisen sijaan. Kolttalain 1 §:n mukaan lain tavoitteena on edistää kolttasaamelaisten ja koltta-alueen elinolosuhteita ja toimeentulomahdollisuuksia, sekä ylläpitää ja edistää kolttakulttuuria (Guttorm 2018, 372). Lakia valmisteltiin samaan aikaan saamelaisten itsehallintolain säädösten kanssa, mutta kolttalain valmistelu tapahtui maa- ja metsätalousministeriössä, kun taas saamelaisten itsehallintolakia valmisteltiin oikeusministeriössä. Kolttalaissa on yksi kuulemista koskeva säännös. Lain 56 §:n mukaan valtion ja kunnan viranomaisten on kolttasaamelaisia koskevissa laajakantoisissa tai periaatteellisissa asioissa varattava kyläkokoukselle ja kolttaneuvostoille tilaisuus lausunnon antamiseen. Säännös ei kuitenkaan velvoita viranomaisia järjestämään kolttasaamelaisten kanssa neuvotteluja asiasta. Saamelaiskäräjälain 9 § on neuvotteluelvoitteen osalta vahvempi kuin kolttalain 56 §. Kolttalakia on muutettu kaiken kaikkiaan yhdeksän kertaa, mutta siitä ei ole näiden muutosten kautta kuitenkaan kehittynyt kolttasaamelaisille itsehallintolakia saamelaiskäräjälain mukaisesti (Guttorm 2018, 374).

Kyläkokouksessa käsiteltävien asioiden valmistelusta ja päätösten täytäntöönpanosta huolehtivat kolttaneuvostot. Kolttaneuvostojen tehtävänä on antaa lausuntoja viranomaisille 44 §:n 1 momentin 1 kohdassa tarkoitetuissa asioissa silloin, kun asia on kiireellinen, eikä kyläkokousta voida saada ajoissa koolle asiaa käsittelemään (Kolttalaki 253/1995).

Kolttalain 46 §:n mukaan kolttasaamelaisten yhteisten asioiden ja etujen hoitoa varten vaaleilla valitaan luottamusmies, jonka toimikausi on sama kuin kolttaneuvostojen jäsenillä, eli kolme kalenterivuotta. Luottamusmiehen tehtäviin kuuluu, kutsua koolle varsinainen kyläkokous vuosittain käsittelemään kolttasaamelaisille tärkeitä asioita. Hänen tehtäviinsä kuuluu kolttaneuvostojen johtaminen, sekä tietojen ja neuvojen antaminen myönnettävien etujen hakemisesta ja käyttämisestä. Tehtäviin kuuluu myös lainsäädännön ja viranomaisten päätösten seuraaminen ja tarvittavien aloitteiden tekeminen epäkohtien poistamiseksi. Kolttasaamelaisten luottamusmiehen, ja hänen apunaan toimivan sihteerin, tehtävien hoitamisesta maatilatalouden kehittämisrahasto maksaa palkkiota ja kulujen korvausta. Kehittämisrahastosta korvataan myös kolttaneuvoston kokouspalkkiot ja matkakulut. Rahaston varoja voidaan käyttää myös muihin kolttalaista aiheutuviin menoihin (Kolttalaki (253/1995) ja Kolttasetus (133/1997)).

Saamelaiskäräjät ja kolttasaamelaisten kyläkokous muodostavat erityisen kokonaisuuden saamelaisten itsehallinnossa, kun tarkastellaan näiden keskinäistä oikeudellista suhdetta. Molempien aseman perustana on lain tasoinen säännöstö. Rakenteellisena erona on kuitenkin se, että kolttasaamelaisten kylähallinnon taustalla on vanha perinteinen lapinkyläjärjestelmä, kun taas saamelaiskäräjien organisaatio noudattaa suomalaista kunnallishallinnon mallia. Juha Guttorm kirjoittaa, että saamelaisten itsehallintolakien perusteluissa on viittauksia kolttasaamelaisten asemaan (HE 248/1994 vp, s. 4 ja 7–9), mutta siellä ei ole lähemmin määritelty Saamelaiskäräjien ja kolttasaamelaisten kyläkokouksen suhdetta, joten ne on nähtävä itsenäisinä toimijoina. Tärkeää on kuitenkin huomata, että saamelaisten itsehallinto lähtee siitä, että tämän lain sisältämä itsehallinto (saamelaiskäräjät) koskee koko saamelaista kansanryhmää, johon myös kolttasaamelaiset kuuluvat. Kolttasaamelaisilla ei ole erityistä kiintiötä saamelaiskäräjille, mutta heillä on käräjien toiminnan aikana aina ollut siellä omia edustajia. Saamelaiskäräjien työjärjestyksellä on edustuksellisuutta ohjattu niin, että saamelaisten kielellisten ja alueellisten ryhmien edustus on huomioitu käräjien eri toimielimissä hallituksessa ja lautakunnissa. Toisinpäin taas on niin, että Saamelaiskäräjillä ei ole edustajaa kolttasaamelaisten kyläkokouksessa. Guttormin mielestä kolttasaamelaisilla on saamelaishallinnossa jopa paremmat mahdollisuudet omien asioiden edistämiseen kuin muilla saamelaisryhmillä (Guttorm 2018, 374).

Kyläkokouksesta on muuttuneiden yhteiskunnallisten olosuhteiden ja kolttalainsäädännön myötä tullut jonkinlainen valtionhallinnon tiedonhankintaväylä, jossa kolttasaamelaiset saavat tehdä esityksiä heille tärkeistä asioista, mutta jossa heillä itsellään ei ole päätäntävaltaa omiin asioihinsa, kuten oli kyläkokouksella vielä Petsamon aikoina. Rakennettu järjestely saattaa nykyisissä oloissa olla toimivakin ratkaisu, mutta siihen saattaa kätkeytyä sellainen vaara, että kulttuurinen identifioituminen kadottaa yhteytensä omaan historiaansa ja omiin kulttuurisiin juuriinsa, koska ihminen muotoutuu niiden maailmojen vaikutuksesta, joita he tekevät ja ylläpitävät. Näillä alueilla mahdollisesti tapahtuvilla häiriintymisillä, vaikkapa kyläkokouksen roolin merkittävällä muutoksella, on suoraan merkitystä niihin kulttuurisiin tapoihin, joilla kolttasaamelaiset ymmärtävät ja tulkitsevat itseään ja toisiaan. Heidän keskuudessaan kyläkokous koetaan edelleenkin tärkeäksi yhteisön ja kulttuurin ylläpitäjäksi, jota kuitenkin tulisi kehittää. Tästä kertovat esimerkiksi kyläkokouksen luottamusmiehet Tanja Sanila (2015–2017) ja Veikko Feodoroff (2003–2014, 2018–) Sara Wesslinin haastatteluissa (Wesslin 2016; Wesslin 2019).

6.2 Oikeutta ja oikeudenmukaisuutta

Toisen maailmansodan yltiönationalistiset hankkeet olivat sotimisen tiimellyksessä lähes haihtuneet, ja tilalle oli tullut ideologisesti väljempänä näyttäytyvä henkinen ilmasto, jossa YK:n kaltaiset organisaatiot saattoivat nähdä ihmisoi-keuksien kuuluvan myös alkuperäiskansoille. Niinpä YK:n peruskirjaankin saa-

tiin merkintä, jolla kiinnitettiin vakavaa huomiota alkuperäiskansojen oikeuksien suojaamiseen (Lehtola 2015, 96; Koivurova 2017, 27). Lehtolan mukaan ajatus myönteisen kehityksen alkutaipaleesta kansainvälisessä ihmisoikeuspolitiikassa sai jo kehityksen alkutaipaleella myös omat epäilijänsä. Karl Nickul (1970, 198–199) kirjoittaa, että niin sanotut sivistyskansat heräsivät liian myöhään havaitsemaan velvollisuutensa kansoja kohtaan, jotka olivat erilaisia, ja että tämä sinänsä hyvä uusi asenne helposti myös tukahduttaa "*holhouksen alaisten*" kansojen omaehtoisen kehityksen. Nickul näki ongelmia esimerkiksi siinä, että näiden "*alkukantaisina pidettyjen*" kansojen opetuksessa sovellettiin länsimaisia käsityksiä sellaisenaan, ja ohitettiin kyseisten kansojen paikallinen, omaa yhteisöä koskeva kulttuurinen ajattelu, tieto ja perinteet. Valtakulttuurin ylivoima saamelaiden oikeuksien syrjäyttämisessä näkyi erityisesti opetuksessa, koululaitoksen suhtautumisessa saamen kieleen ja sen opetukseen (Nickul 1970, 214–228; Lehtola 2015, 70–74). Trondheimissa 6.2.1917 pidetyssä saamelaisten kokouksessa Elsa Laula Renberg kiteytti saamelaisten oikeustaistelun keskeisen lähtökohdan todetessaan, että saamelaisten tulevaisuus on heidän omissa käsissään, ja saamelaisten omalla voimalla he vaativat oikeutta omaan maahan ja kansaan. Elsa Laulan mielestä "*...ongelmana oli kolonisaatio ja lääkkeenä sille oli organisoituminen*" (Näslund 2017).

Norjassa harjoitettiin vielä toisen maailmansodan jälkeen saamelaisten vahvaa norjalaistamispolitiikkaa, joka rakentui hyvin vahvasti sosiaalidarvinistisille näkemyksille ja oletukselle eurooppalaisen ihmisen ja yhteiskunnan ylemmyydestä ja paremmuudesta. Koululaki kielsi Norjassa saamen kielen käyttämisen koulussa 1898, ja tämä koululaki kumottiin vasta 1953, ja vielä pitkään senkin jälkeen nämä vinoutuneet asenteet säilyivät. Suomeen nämä sosiaalidarvinistiset aatteet tulivat myöhemmin kuin muissa Pohjoismaissa, noin 1920–1930-luvulla (Nickul 1970, 214–228; Lehtola 2015, 70–74). Kansallisuusaatteiden värjittämät toimenpiteet liittyivät Suomessa itsenäisyyden rakentamiseen, ja kansallista identiteettiä korostavaan tutkimukseen sekä politiikkaan (Nyysönen 2007, 64). Ruotsissa kehitys sai oman erityisen muotonsa, jota on kuvattu segregatio- eli eristämispolitiikaksi, joka näki saamelaiset erilaisena ryhmänä. Stereotyyppisen näkemyksen mukaan saamelaiset nähtiin vain poronhoitajina, ja pidettiin parempana sitä, että saamelaiset säilyisivät tällaisina esimerkiksi uudisasukkaista eroavana ryhmänä. Tällaista ajattelua 1800-luvun lopussa kutsuttiin "*lapp skall vara lapp*"-ajatteluksi. Näkemystä tukemaan kehitettiin erityinen koulutusjärjestelmä, ns. nomadikoulu, joka takaisi sen, että saamelaiset lapset voisivat opiskella ja kasvaa "aidossa" ympäristössä (Lehtola V-P 2015, 71–74; Nickul 1970, 218).

Sen lisäksi, että edellä olevat esimerkit kuvastavat viime vuosisadan alun horjuvaa näkemystä ja todellisuutta saamelaisten ihmisoikeuksien toteutumisesta, voi niistä lukea saamelaisten oikeuksien kannalta ongelmallisen asian, joka perustuu saamelaisten asumiseen neljän eri kansallisvaltion alueella. Karl Nickulin (1970, 235) mukaan se on toiminut lisäsyynä siihen, että saamelaisten yhteinen kansallistunne, jota Elsa Laula Renberg oli synnyttämässä saamelaisten ensimmäisessä yleisessä kokouksessa 1917, alkoi toden teolla kiteytyä vasta

1953. Ruotsin Jokkmokissa järjestettiin 1953 ensimmäinen saamelaiden konferenssi, jota on pidetty saamelaisliikkeen tärkeänä merkkipaaluna. Saame-Ätnam järjestön puheenjohtaja Israel Ruong piti konferenssissa puheen, jossa hän korosti saamelaiden aktiivisen yhteiskunnallisen toiminnan merkitystä. Ruongin pitämän puheen on tulkittu heijastaneen uuden ajan murtumista esiin, jolloin saamelaiset olivat siirtymässä omien asioittensa hoidossa ja hoitajina passiivisesta identiteettiasenteesta aktiiviseen (Valkonen 2009, 68–69). Vuonna 1904 perustettiin ensimmäinen valtakunnallinen saamelaisjärjestö ja useita paikallisyhdistyksiä. Yhdistystoiminnan rinnalla syntyi myös saamelainen lehdistö, joka osaltaan edisti saamelaiden poliittisen toiminnan kehittymistä (Lehtola 2015, 78–80; Nickul 1970, 235–237, 252).

Hallituksen tekemässä esityksessä Eduskunnalle (309/1993) perustuslakien perusoikeussäännösten muuttamisesta edellytti saamelaiden kielellisten sekä kulttuuristen oikeuksien turvaamista riittävällä tasolla kulttuurisen itsehallinnon perusteella (Aikio ja Aikio 2001; Niemivuo 2017, 106). Säännösten tuli siis merkitä, että Suomen valtio aktiivisesti pyrki turvaamaan edellytykset kulttuuriseen itsehallintoon. Vaikeutena on kuitenkin saamelaiden taholta nähty, että Suomen valtiolla ei ole olemassa sellaista johdonmukaista saamelaispoliittista ohjelmaa, jonka avulla se muuttaisi sinänsä hyvät tavoitteet toimivaksi todellisuudeksi. Saamelaiden piirissä on nähty merkillisenä, että Suomen valtio osoittaa ymmärtävänsä mitä kansainvälinen oikeaoppinen suvaitsevaisuus ja ihmisoikeuspolitiikka merkitsevät, mutta saamelaiden kohdalla näiden ylevien periaatteiden toteuttaminen näyttää jatkuvasti ontuvan (Aikio ja Aikio 2001).

Juha Guttormin mielestä alkuperäiskansojen itsemääräämisoikeuden varsinaisena kansainvälisenä perustana on YK:n vuonna 2007 hyväksymä alkuperäiskansojen julistus. Suomikin osallistui aktiivisesti sen valmisteluun, ja tuki sen keskeisten periaatteiden hyväksymistä (Guttorm 2018, 16–17). Vaikka julistus ei olekaan kansainvälinen sopimus joka suoraan sitoisi julistuksen allekirjoittaneita valtioita, näkee Guttorm julistuksella olevan merkitystä siihen, kuinka pitkälle valtioyhteisö on valmis menemään antaakseen alueellaan asuville alkuperäiskansoille oikeuksia. Leena Heinämäen (2010, 22–23) mukaan saamelaiden oikeuksia on tarkasteltava nimenomaan alkuperäiskansojen oikeuksina, eikä pelkästään vähemmistöoikeuksina, tai yleisinä kaikkia koskevinä oikeuksina, jotka nekin koskevat saamelaisia. Heinämäen mukaan modernissa yhteiskunnassa ei enää pidetä pelkkää muodollista yhdenvertaisuutta riittävänä, vaan tavoitteena on varmistaa ennen kaikkea tosiasiallinen yhdenvertaisuus kansalaisten välillä. Joissakin tapauksissa yhdenvertaisuuden tavoittaminen saattaa tarkoittaa myös oikeasuhteisia erityistoimenpiteitä, joilla voidaan edistää yhdenvertaisuuden toteutumista ja syrjinnästä johtuvien haittojen poistamista (mt 2010, 23). Alkuperäiskansaoikeuksien kehitys on kuitenkin Suomessa jumiutunut, koska vastoin kansainvälisen oikeuden normien sanamuotoa tai tarkoitusta oikeuksien katsotaan suojaavan ensisijaisesti yksilöiden oikeuksia suhteessa ryhmään. On kuitenkin niin, että alkuperäiskansojen kohdalla yksilön oikeuksiin liittyy kollektiivinen elementti (mt 2010, 23). Yhdenvertaisuus ja siihen liit-

tyvä syrjintäkielto (perustuslaki 6 § 1 ja 2 mom.) on keskeinen saamelaisia yksilöinä koskeva perusoikeus (Heinämäki 2017, 93).

Tarkastellaanpa saamelaisten oikeudellista tilannetta ihmisoikeussopimusten näkökulmasta tai perustuslaillisena ja Suomen lainsäädäntöön liittyvänä kysymyksenä, näyttää siltä, että sopimusten ja lainsäädännön saattamisessa saamelaisten elämässä toimivaksi todellisuudeksi on vielä merkittävästi työtä jäljellä (Aikio & Aikio 2001). Esimerkiksi saamelaisten itsehallinnon kehityksessä ei Juha Guttormin mukaan ole tapahtunut minkäänlaista kehittämistä sen jälkeen, kun saamelaiskäräjät perustettiin 1995. Guttormin tutkimuksen mukaan Suomen valtio kohtelee saamelaisten itsehallintoa lainsäädännön vastaisesti staattisena toimijana, kun sen pitäisi nähdä saamelaiskäräjät dynaamisena järjestelmänä, joka omista lähtökohdistaan voisi kehittää ja ohjata omaa toimintaansa (Guttorm 2018, 391–392). Saamelaiskäräjät ovat kiinnittäneet huomiota tähän samaan asiaan, ja esimerkiksi Saamelaiskäräjien toimintaohjelmassa ja taloussuunnitelmassa vuosille 2016–2019 todetaan, että vaikka saamelaisten itsemääräämisoikeuden voimaantulosta on kulunut jo 20 vuotta, ei itsehallinto ole kehittynyt toivotulla tavalla (Saamelaiskäräjät 2016, 9).

Saamelaisinstituutti aloitti saamelaisten poliittisten oikeuksien tutkimisen jo 1970-luvulla selvittääkseen saamelaisten maanomistusoikeuksia. Yksi tärkeimpiä tuloksia on ollut tutkija Kaisa Korpijaakon väitöskirja *"Saamelaisten oikeusasema Ruotsi-Suomessa (1989)"*. Hän selvitti tutkimuksissaan, että saamelaiset omistivat maansa vielä 1700-luvulla. Lehtolan mukaan myöhemmissä tutkimuksissa Korpijaakko on osoittanut, että saamelaisten oikeudet kuitenkin kumoutuivat virkamiesten käytännön toimissa. Alkanut saamelaispoliittinen aktiivisuus johti 1980-luvulla ja 1990-luvun lopulla jopa lainsäädännöllisiin läpimurtoihin, mutta jo 2010-luvulla keskustelut saamelaisten oikeusasemasta palautuivat vanhoihin käytäntöihin, joissa saamelaisten asioita pohtivat muut kuin saamelaiset itse (Lehtola 2015, 224). Valtioneuvoston 2017 tekemän selvityksen mukaan saamelaisten oikeudellista asemaa ja yhdenvertaisuutta on turvattu varsin vahvalla lainsäädännöllä. Selvityksessä todetaan kuitenkin, että nyky-yhteiskunnassa pelkkä muodollinen yhdenvertaisuus ei tuota todellista yhdenvertaisuutta (Heinämäki, Allardt, Kirchner ym. 2017, 22–23).

Suomalaisessa lainsäädännössä merkittävin peruselementti saamelaisten aseman lakimuotoisessa säätelyssä on luonnollisesti Suomen perustuslaki (731/1999). Perustuslain 121 §:n mukaan saamelaisilla on kotiseutualueellaan kieltään ja kulttuuriaan koskeva itsehallinto sen mukaan, kuin lailla on säädetty. Juha Guttormin (2018, 98–110) mukaan perustuslaki antaa valtiolle erityisen ja aktiivisen velvoitteen turvata saamelaisten perusoikeudet myös käytännössä. Hallituksen esityksen perusteluissa todetaan, että perusoikeuksien tosiasiallinen toteutuminen edellyttää julkiselta vallalta aktiivisia toimenpiteitä esimerkiksi yksilön perusoikeuksien suojaamiseksi, tai tosiasiallisten edellytysten luomista perusoikeuksien käyttämiseksi. Perusoikeussäännösten ottamista perustuslakiin on perusteltu niin, että säännös ulottaisi julkisen vallan turvaamisenmenettelyn myös kansainvälisillä sopimuksilla turvattuihin ihmisoikeuksiin. Hallituksen esityksessä mainitaan erityisesti kansalais- ja poliittisia oikeuksia

koskeva yleissopimus (KP-sopimus) ja Euroopan ihmisoikeussopimus (HE 309/1993 vp.).

Saamelaisten kielellisten perusoikeuksien toimeenpanoa ohjataan erityisellä saamen kielilalla (1086/2003). Myös useissa erityislaeissa on viittaussäännös saamen kielilakiin, kun laissa säädetään muun muassa palvelun kielestä, kuten laissa sosiaalihuollon asiakkaan asemasta ja oikeuksista (812/2003). Lain 4 § toteaa, että asiakkaalla on oikeus hyvään sosiaalihuoltoon, ja että sosiaalihuoltoa toteutettaessa on otettava huomioon asiakkaan toivomukset, mielipide, etu ja yksilölliset tarpeet, sekä hänen äidinkielensä ja kulttuuritaustansa. Saamen kielilain (32 §) 3 momentin mukaan taas todetaan, että tämän lain (2 §) 1 momentissa tarkoitettujen viranomaisten on noudatettava saamen kielilain säännöksiä sovellettaessa sosiaalihuollon asiakkaan asemasta ja oikeudesta annettua lakia (812/2000). Samanlainen säädös on myös laissa potilaan asemasta ja oikeudesta annetussa laissa (785/1992). Viittaussäännöksellä velvoitetaan viranomaiset toimimaan saamen kielilain mukaisesti. Lain soveltamispiiriin kuuluvien viranomaisten on oma-aloitteisesti toiminnassaan huolehtia siitä, että saamen kielilain turvaamat oikeudet toteutuvat myös käytännössä. Saamen kielilain soveltamiselle saamelaisten kotiseutualueella kielilain tuottamat oikeudet ovat vahvemmat kuin tämän alueen ulkopuolella. On huomattava, että saamen kielilaki koskee kaikkia kolmea Suomessa puhuttua saamen kieltä, pohjois-, inarin- ja koltansaamen kieltä (3 §).

Mielenkiintoista ja tärkeää on, että saamen kielilaki (14 §) velvoittaa saamelaisten kotiseutualueella henkilöstöä palkattaessa ottamaan huomioon, että virasto tai toimipaikka pystyy palveluksia toteuttaessaan palvelemaan myös saamen kielellä. Kielilain yhtenä keskeisenä tarkoituksena on lisätä sekä viranomaisten saamen kielen käyttöä, että rohkaista saamenkielisiä käyttämään omaa kieltään asioidessaan viranomaisissa. Saamen kieltä on pidettävä myös saamelaisten itsehallinnon keskeisenä tekijänä, koska kulttuuri-itsehallinto koskee erityisesti kieltä ja kulttuuria (Heinämäki, Allardt, Kirchner ym. 2017, 215).

Suomi on myös ratifioinut lukuisia kansainvälisiä ihmisoikeussopimuksia, joiden ainakin moraalinen velvoite Suomelle on turvata saamelaisen alkuperäiskansan kielen ja kulttuurin tulevaisuus, sekä näiden sopimusten mukaiset ihmisoikeudet (Koivurova 2010, 27; Niemivuo 2010, 100–107). Tällaisia sopimuksia ovat muun muassa KP-sopimus (SopS 7–8/1972), lapsen oikeuksien sopimus (SopS 59–60/1991), TSS-sopimus (SopS 6/1976), YK:n rotusyrjintäsopimus (SopS 37/1970), YK:n naisten syrjinnän kieltävä sopimus (SopS 69–68/1986), Euroopan neuvoston vähemmistöpuitesopimus (SopS 1–2/1998) sekä Euroopan neuvoston alueellisia kieliä ja vähemmistökieliä koskeva eurooppalainen peruskirja (SopS 23/1998). Toisen maailmansodan jälkeen kehitys ihmisoikeusjärjestelmien osalta eteni nopeasti YK:n ihmisoikeussopimuksen innoittamana. Kehityksen tavoitteena oli turvata jäsenvaltioiden kansalaisten tosiasiallinen tasa-arvo. Alkuperäiskansojen näkökulmasta keskeisin lähtökohta näiden sopimusten soveltamisessa on tulkinta, että alkuperäiskansat ovat kansoja, joilla on itsemääräämisoikeus (Koivurova 2010, 26–28).

Ristenrauna Magga muistuttaa (2010) Euroopan neuvoston ministerikomitean suosituksista Suomelle Euroopan neuvoston alueellisia vähemmistökieliä koskevan eurooppalaisen peruskirjan (SopS 23/1998) Suomen raportin pohjalta. Ministerikomitea suosittelee, että Suomen viranomaiset huomioisivat kaikki asiantuntijakomitean huomiot ja erityisesti:

...toteuttavat lisätoimia varmistaakseen ruotsin- ja saamenkielisten sosiaali- ja terveydenhuoltopalvelujen saatavuuden.

(Magga 2010, 670)

Ristenrauna Magga on inarilainen saamelaiden sosiaali- ja terveydenhuoltopalvelujen puolestapuhuja ja kehittäjä, ja Sámi Soster ry:n puheenjohtaja. Hän on viime aikoina ollut huolissaan siitä, miten saamelaiden oikeudet palveluihin tullaan järjestämään, kun Suomi nyt näyttää uusivan sosiaali- ja terveydenhuoltopalvelujen rakenteita. Hän toteaa Kaleva-lehden haastattelussa (8.5.2018) uudistuksen nostavan esiin epävarmuutta esimerkiksi siitä, turvaako sote-uudistus saamelaisille omakieliset palvelut:

Soten järjestämislain (HE 15/2017) mukaan saamenkieliset palvelut järjestettäisiin mahdollisuuksien mukaan ja tulkkaus riittäisi. Ne pitää kuitenkin turvata saamelaiden perusoikeuksina ja kirjata maakuntasopimukseen niin, että niihin saadaan valtion apua.

(Sahavirta 8.5.2018)

Magga on työskennellyt useissa saamelaiden sosiaali- ja terveysalan tehtävissä, ja nyt viimeksi kaksikymmentä vuotta Sámi Sosterin puheenjohtajana. Hänellä on myös omakohtaisia kipeitä kokemuksia saamelaiden nöyryyttämisestä ja oikeuksien polkemisesta. Hän kertoo omasta kokemuksestaan kuinka hänen perheelleen tuli kutsu kirjeessä saapua Inarin koululle tutkimuksiin. Koululla kaikkien piti riisuutua alasti, ja valkotakkiset tutkijat alkoivat mittailia saamelaiden kalloja ja nivelien sekä raajojen pituuksia. Myöhemmin Ristenrauna Maggan isosisko ja pikkuveli vietiin Ruotsiin Lundin yliopistoon tutkittavaksi (Ranta 17.2.2018). Nämä kokemukset hän jakaa lukuisien muiden saamelaiden kanssa, ja sitäkin taustaa vasten on helppo ymmärtää, että syntyy epäluuloa suomalaista yhteiskuntaa kohtaan niin, että siitä on vaikea irtaantua pitkienkään aikojen kuluttua. Suomessa rotututkimuksia tehtiin saamelaiden keskuudessa 1800-luvun lopulta 1930-luvulle saakka (mt 2018). Huonot kokemukset ovat taustatekijöitä sille, miksi saamelaiset hakevat tukea tavoitteilleen sekä lainsäädännöstä että kansainvälisistä sopimuksista ja oikeusnormeista. Näiden pyrkimysten tukeminen on huomioitu myös oikeusministeriön laatimassa "Kansallisessa perus- ja ihmisoikeusohjelmassa 2017–2019", jonka mukaan tavoitteena on saamelaisen alkuperäiskansan itsemääräämisoikeuden kehittäminen (OM 9/2017, 80–81).

Saamelaiden kokemat ihmisoikeusloukkaukset ovat olleet taustalla, kun saamelaiset ovat hakeneet oikeutta ja oikeudenmukaista kohtelua itselleen. Ihmisoikeuksien sinänsä oikeutettu vaatiminen saamelaisessa oikeustaistelussa

on ymmärrettävää, koska he ovat kokeneet, etteivät ole saaneet poliittisia vaatimuksiaan läpi kansallisvaltioiden luomien pelisääntöjen rakenteiden vuoksi. Saamelaiset ovat nähneet toimivammaksi tavaksi kansainvälistää poliittiset vaatimuksensa ihmisoikeuksien kautta, ja hakea tukea vaatimuksilleen kansainvälisten yhteisöjen kautta (Niemi 2010, 70). Menettely sisältää kuitenkin haasteen, että ihmisoikeustutkimuksella ja ihmisoikeuspolitiikalla saatetaan eristää ihmisoikeudet joksikin tuomioistuinlaitoksissa tai oikeudellisissa menettelyissä tapahtuviksi sisällöiksi, kun ehkä keskeisin merkitys ihmisoikeuksilla on saamelaisillekin ollut, että ne ovat olleet tärkeä osa saamelaisen kulttuurin jatkuvaa itseymmärrystä (Koivurova 2011, 398). Koivurovan mielestä saamen tutkimuksen kaikilla osa-alueilla tulisi tutustua ihmisoikeuksiin ja ihmisoikeustutkimukseen, koska myös muut alkuperäiskansat enenevässä määrin jäsentävät todellisuuttaan ihmisoikeuksien kautta, ja siksi, että pintapuolinen ihmisoikeuksien tunteminen saattaa viedä tulkintoja väärään suuntaan (mt 2011, 410).

Eräs tunnetuimmista saamelaisten yhteiskunnallisen heräämisen kohdista on ollut Altajoen suojelemisen puolesta käyty kiista 1980-luvun vaihteessa. Täällä tapahtui voimakas liikkeellelähtö, jossa saamelaiset alkoivat nostaa esille oman historian ja kulttuurin kiinnekohtia (Lehtola 1995, 38–39; Lehtola 2004, 60). Tämä poliittinen, kulttuurinen ja historiallinen herääminen on myös nostanut uudella tavalla esiin kysymyksen saamelaisten ja valtion suhteesta. Saamelaisten kokemat assimilaatio- ja kolonisaatiokokemukset purkautuivat, ja saamelaisten poliittiseksi eetokseksi muodostui järjestäytyminen itsenäisen tulkinnan kautta yhdeksi kansaksi (Valkonen 2009, 22–23). Vigdis Stordahlin mukaan saamelaiset ovat esimerkiksi Norjassa suhteessaan valtioon käyneet toisen maailmansodan jälkeen kolme samanaikaista osaprosessia, jotka kuvaavat tilannetta myös muissa Pohjoismaissa:

- Integroituminen kansallisvaltioon, infrastruktuurin modernisoituminen ja hyvinvointiyhteiskunnan rakentuminen
- saamelaisten paikallisyhteisöiden keskinäinen integroituminen yhteiskunnallisen saamelaistoiminnan kautta, sekä saamelaistoiminnan elpyminen ja uudistuminen
- globalisoituminen, johon kuuluu muun muassa viestintä, matkustaminen ja saamelaisten osallistuminen alkuperäiskansojen yhteistoimintaan

(Stordahl 1996, 88)

Tromssan yliopiston suomen kielen professori Anna-Riitta Lindgren on tutkinut Norjan pääkaupunkiseudulla asuvia saamelaisia, ja todennut, että siellä asuvat saamelaiset haluavat samaistua yhdeksi kansaksi muiden kansojen joukossa. He haluavat kuulua kansaan, jota kuvaa monenlaisuus, mutta myös tietoisuus heidän omasta saamelaisesta alkuperästään. Norjan kaltaista kehitystä tapahtuu hänen mukaansa myös Suomessa ja Ruotsissa (Lindgren 2000, 38). Aslak Holmbergin mukaan alkuperäiskansat eivät ole itse valinneet hallintomuodokseen valtiota, tai heillä ei ole ollut siihen mahdollisuutta valtioiden har-

joittaman kolonialismin vaikutusten vuoksi (Holmberg 2017). Joka tapauksessa YK:n piirissä on alkuperäiskansojen oikeudesta lausuttu, että kansainvälisen oikeuden mukaan kaikilla alkuperäiskansoilla on itsemääräämisoikeus alueillaan. Holmberg toteaa, että tämä ei oikeuta separatismiin, vaan merkitsee tietynlaista valtioiden määrittelemää autonomiaa valtion rajojen sisällä (mt 2017).

7 KULTTUURILÄHTÖISYYS TURVAA YHDENVERTAISUUTTA, RATKAISUNA SAAMELAISERITYISET PALVELUT

7.1 Kielen ja kulttuurin erityinen merkitys sosiaalityölle saamelaiden parissa

Luvussa 7 sidon yhteen edellisten lukujen tuomaa ymmärrystä ja kuvattuja kokemuksia etnisyyden ja sosiaalihuollon yhteensovittamisesta saamelaisessa kontekstissa. Tavoitteena on lisätä ymmärrystä siitä, miksi saamelaiset tavoittelevat oman etnisyytensä määrittelemiä palveluita. Kuvaan murroksen merkkejä, joissa kolttasaamelaiset ovat tulleet osaksi yleistä saamelaisuutta, ja ovat ottamassa etäisyyttä suomalaisen yhteiskunnan hyvää elämää turvaavien palveluiden määrittelyihin saamelaisten omien hyvinvoinnin tulkintojen avulla.

Tarkasteltaessa kysymyksiä saamelaisten palveluihin liittyen, nousevat kieli ja kulttuuri keskeisimmiksi kysymyksiksi. Kuten etnisyyden ydintä taustoittavassa luvussa 3 olen kuvannut, kieli muodostaa rakenteen, jolla sosiaalityöntekijä voi rakentaa ymmärrystään asiakkaan etnisyyden sisältöihin. Myös etnisesti sujuvien palveluketjujen yleisenä lähtökohtana ja ymmärretyksi tulemisen ehtona on, että sosiaalityöntekijä osaa tulkita asiakkaansa subjektiivisuuden ja ottaa sen työskentelynsä perustaksi. Näin muodostuu luonteva perusta asiakkaan ja sosiaalityöntekijän väliselle yhteistyösuhteelle. Sen lähtökohtana on tilanne, joka mahdollistaa asiakkaan kuulluksi tulemisen, hänen arvojensa ja omien unelmiensa asettumisen työskentelyn keskiöön. Asiakkaan tilanteen ymmärtäminen edellyttää paitsi kuuntelemista ja kohtaamista, myös yhteistä arjen kieltä sosiaalityöntekijän ja asiakkaan välillä (Pohjola 2010, 31–35, 43–45).

Kielen merkitys korostuu sosiaalityön asiakassuhteessa monestakin sosiaalityön luonteeseen liittyvästä syystä, ja erityisesti työskenneltäessä vieraan kielen ja kulttuurin kanssa. Saamen kielilain (1086/2003) tavoitteena on pyrkiä

turvaamaan saamelaisille yhdenvertaiset mahdollisuudet asioiden hoitoon heidän omalla äidinkielellään, ja edistämään saamelaisten kieli- ja oikeusturvaa (Faurie 2011, 12). Sosiaalitoimiston asiakkaalla tilanne on useimmiten poikkeuksellinen asiakkuuden ja käsiteltävien kysymysten luonteen takia. Joillekin asiakasryhmille, kuten vanhuksille, saamen kielen käyttö palveluissa on välttämätöntä, koska henkilökohtaisista asioista puhuminen suomen kielellä on vaikeaa (Pasanen 2016, 42; myös Laatu 1997, 124). Asiakkaan itsemääräämisoikeuden suhteen asiakkaan yksityisten kysymysten ratkaisu muulla kuin omalla äidinkielellä synnyttää epäsymmetrisen asetelman, jossa sosiaalityöntekijä käyttää valtaa asiakkaan elämän heikoissa kohdissa. Sosiaalitoimistossa asiakkaalla ei ole samanlaisia oikeuksia tehdä omia ratkaisuja kuin kaupan tiskillä. Sosiaalitoimistosta haetaan palveluita erilaisten elämäntilanteiden vuoksi, joihin yksilöt tai perheet ovat jostain syystä joutuneet, eikä palveluita aina vastaanoteta vapaaehtoisesti. Lisäksi on huomioitava, että sosiaalityön tekemistä ohjaavat monet erityislait, ohjeistukset ja käytännöt, jotka yhtäältä rajoittavat kunkin asiakkaan vapaata ratkaisuvalltaa, ja toisaalta antavat asiakkaalle erilaisia mahdollisuuksia tietyin ehdoin saada turvaa ja vahvistusta omaan elämäänsä (Vääri 2014, 11–12).

Kielen merkitys korostuu erityisesti siksi, että asiakkaalle tarjottujen palvelujen tulee vastata hänen tilanteensa vaatimiin tarpeisiin, ja toteuttaa sekä sosiaalityöntekijän, että asiakkaan oikeusturvaa. Kieli voi toimia myös hyvänä työvälineenä asiakkaan tilanteen kokonaisvaltaiseen ymmärtämiseen, ja vahvistaa käsitystä siitä, millä tavalla ihmiset näissä kysymyksissä liittyvät toisiinsa, ja kuinka esillä olevat ongelmat ovat vain yksi puoli asiakkaan elämäntilanteesta (Doel & Shardlow 2006, 18, 20; Ballari Johansen 207, 112). Yhteisen kielen löytäminen on myös edellytys sekä sosiaalityöntekijän että asiakkaan kulttuurisen paikan ymmärtämiselle ja hyväksymiselle. Pia Ruotsala (2012) korostaa, että saamelaisten kanssa työskenneltäessä pelkkä kielen mekaaninen hallinta ei kuitenkaan riitä, vaan on ymmärrettävä ja hyväksyttävä, että saamelaisilla on oma erityinen kommunikointitapansa sekä puhekulttuuri. Saamelainen asiakas ei välttämättä tunne suomalaisen sosiaalipalvelu- ja sosiaaliturvajärjestelmän asiointikieltä, ja hänen puhetapansa eroaa suomalaisesta tavasta. Saamelainen esittää usein asiansa monimerkityksellisin ja moniselitteisin ilmauksin, ja avun tarve saadaan esiin epäsuorasti usein pitkän, luottamusta hakevan keskustelun jälkeen.

Kielelliset ja kulttuuriset erot ovat omiaan vaikeuttamaan vähemmistöjen asioimista valtakulttuurin dominoimissa instituutioissa, ja tilanteet, joissa kielten arvojärjestykset vaihtelevat, ovat omiaan synnyttämään kielten välille kielihierarkiaa (Anis 2008, 88; Pentikäinen 2010, 12–13). Miettunen (2012, 31) kuvaa tutkimuksessaan tällaista kielihierarkian tilannetta ja toteaa, että kielihierarkia ilmenee erityisesti saamelaisten asioidessa viranomaisessa. Mieltusen haastatellamat saamenkieliset henkilöt tarvitsivat sosiaaliturvaa hakiessaan erityistä suomen kieltä, eli kirjoitettua ja tyyliään arkikielestä poikkeavaa "*viranomaiskieltä*". Suomen kieli on siis usein se vuorovaikutusväline, jota käytetään saamelaisasiakkaiden ja viranomaisen välillä, ja tämä usein hankala virastokieli saat-

taa vahvistaa viranomaisen auktoriteettiasemaa asiakkaaseen nähden (Laatu 1997, 124). Jotta voitaisiin turvata eettisesti kestäväällä pohjalla oleva sosiaalityö, tulisi myös kielellisen tasa-arvon sekä erojen huomioimisen sisällyttää osaksi sosiaalityön arjen käytäntöjä (Anis 2008, 88).

Lindgrenin (2000, 25–26; 1999, 166, 168) mukaan kielihierarkian syntyminen tällaisissa valta-asetelmissa on erityisen ongelmallista vähemmistökielen puhujille. Hänen mukaansa kielihierarkia näkyy esimerkiksi siinä, että kaikista kielen elvytyksistä ja kielilaista huolimatta, on saamen kieli edelleen ennen kaikkea suullisesti käytetty kieli, eikä sitä käytetä kaikissa kielen tärkeissä toimintaympäristöissä. Kunnassa, kuten Inarin kunta, jossa puhutaan sekä enemmistö- että vähemmistökieliä, huolenaiheena on erityisesti saamenkielisten asema kuntalaisena kunnan palveluissa.

Useat haastatteleman tiedonantajat kertoivat, että monikielisyys saamelaisalueella on hyvinkin tavallista. Saamelaiset ovat aina joutuneet ja tottuneet käyttämään eri kieliä tilanteen sekä tarpeen mukaan. Monikielisyys kuvaa heidän mukaansa tilannetta, jossa esimerkiksi koltat ovat pitkään asuneet erilaisten valtakielten ja niiden edustamien valtioiden vaikutuspiirissä, ja ovat joutuneet selviytyäkseen omaksumaan yhteiskunnallisten tilanteiden vaatimia kieliä. Yhteiskuntien modernisoituessa enemmistökielet alkoivat hallita yhä enemmän, ja niitä käytetään pääosin esimerkiksi mediassa ja hallinnon kielinä (Lindgren 1999, 162; Lindgren 2000, 23–24; Miettunen 2012, 30).

Miettusen tutkimuksessa kielten eriytyminen käyttötilanteiden mukaan kuvaa hyvin monikielisen ympäristön vaikutusta yksilön kielenkäyttöön ja kielen valintoihin. Hänen haastattelemansa saamelaiset käyttivät eläkeasioista puhuttaessa suomea, kun taas arkisemmista aiheista keskustellessa he muuttivat kielen saameksi (Miettunen 2012, 30–31). Saamen kieli on arjen kieli, ja suomen kieltä käytetään virallisissa yhteyksissä, esimerkiksi viranomaisten kanssa asioitaessa. Suomen kielen valintaan vaikuttaa myös se, miten saamenkielisiä palveluita on saatavilla, mutta myös asiakkaan omana valintana, jolla osoitetaan, että pärjätään suomalaisessa yhteiskunnassa. Lukkarisen (2001, 2/8) mukaan esteeksi omakielisten palvelujen toteuttamiseksi on tunnistettu ruotsin- ja saamenkielisten palvelunkäyttäjien haluttomuus käyttää omaa kieltään. Se puolestaan saattaa johtua henkilön huonoista kokemuksista valtaväestön suhtautumisesta heihin, sekä osittain vähemmistöjen vääristä käsityksistä valtaväestön asenteista.

Maisa Martin kuvaa kielen merkitystä ihmiselle toteamalla, että ihmiset elävät kielen ympäröimänä koko elämänsä, ja toteuttavat omaa itseänsä, omaa identiteettiään kielen avulla. Kieli on syntynyt ihmisyyhteisöissä aikojen kuluessa, ja siihen liittyy monia tunteita ja arvoja. Kielen avulla ihminen on yhteydessä toisiin ihmisiin, ja kielen avulla hän ilmaisee omia sekä käytännöllisiä että henkisiä tarpeitaan. Pienelläkin kielellä, kuten saamen kielillä, on jo sellaisenaan olemassa itseisarvo, ja ennen kaikkea sillä on arvo sen kielen puhujalle, mutta myös kielellisen diversiteetin kantajana (Martin 1999, 2). Saamen kieli myös saamelaisille edustaa siten laajaa hyvinvoinnin kokemusta, jossa erilaiset palvelut ovat vain yksi osa heidän elämänsä kokemuksestaan. Kielestä tulee osa

itseämme, maailmaamme ja kulttuuriamme. Kieli on mitä suurimmassa määrin myös sosiaalinen ilmiö, aivan kuten käyttäytymisemme, eikä se ole milloinkaan staattinen, vaan aktiivinen toimija, joka vaihtelee ja muuttuu (Räikkälä, Reuter, 1998, 2).

Saamelaisten oikeuksista ja palveluista puhuttaessa esimerkiksi Inarin kunnassa, pohdintoihin tulee kytkeä yhteen kieli ja kulttuuri. Siinäkin yhteydessä on muistettava, että myös saamen kielet sekä etninen kulttuuri ovat jatkuvan muutoksen alaisena. Tämä edellyttää myös erilaisten saamenkielisten sosiaalipalvelujen rakentamisessa aktiivista, muuttuvan ja uudistuvan saamen kielen tukemista. Kielen avulla ihminen ilmentää kulttuuriaan, ja myös tuottaa kulttuuria kiellensä avulla. Etninen kulttuuri ei siis ole mikään ihmisen ulkopuolella oleva irrallinen asia, vaan osa ihmistä itseään, hänen ajatuksissaan, tunteissaan ja tietämyksessään (Nuolijärvi 2001; Skutnabb-Kangas 1988, 49).

Kun arvioidaan saamenkielisten palvelujen merkitystä, on tärkeää muistaa, että saamenkieliset kokevat saamen kielen merkityksen itselleen eri tavalla. Ihmisten ja kulttuurien välillä nähdään merkittäviä eroja kielikeskeisyyden suhteen. Osalle saamenkieliset palvelut ovat tärkeitä, ja osalle vähemmän tärkeitä. Toiset suhtautuvat kieleen ideologisenä ja poliittisena kysymyksenä, toiset eivät. Pasanen toimittamassa saamebarometrissä todetaan lisäksi, että saamelaisyhteisön asenteet kielilakia ja kielellisiä oikeuksia kohtaan ovat yhteisön sisäinen asia, jonka ratkaisemiseen tarvitaan aikaa, assimilaatiovaiheen purkamista, ja kielenelvytyksen sekä identiteetin vahvistusta (Pasanen 2016, 41, 44, 49). Pasanen mukaan saamenkieliset palvelut ovat viime vuosina pikemminkin parantuneet kuin heikentyneet. Toisaalta selvityksessä voitiin havaita myös huolenaiheita, ja sen mukaan vastaajat olivat kokeneet saamelaisalueen viranomaisten asenteissa saamen kielilakia kohtaan puutteita. Tietoa saamenkielisistä palveluista ei ollut riittävästi tarjolla. Puutteita saamenkielilaista oli niin lain piiriin kuuluvien toimijoiden, kuin saamelaistenkin keskuudessa (Pasanen 2016, 49).

Laatu kirjoittaa tekemässään tutkimuksessa, että sosiaalipalveluissa etniseksi ongelmiksi kuvautui yleisimmin saamelaisten kanssa kieli ja sen käyttö. Hänen mukaansa kielen merkitys voidaan nähdä usein välineellisenä. Kieli on keino, jolla saadaan palveluita (Laatu 1997, 124). Erityisesti useilta vanhemman saamelaissukupolven edustajalta puuttuu koulussa opetettu saamen kieli. Siksi suomen kielestä muodostui heille se kieli, jolla esimerkiksi sosiaaliturvaan liittyviä asioita osattiin hoitaa. Suomen kielestä oli tullut näissä asioissa vanhemman sukupolven saamelaisille hieman paradoksaalisesti "*pärjäämisen kieli*" (Miettunen 2012, 35–37; myös Lehtola 2015, 139).

Suomalaisessa palvelumallissa saamelaiset saattavatkin jäädä eräänlaisen pärjäämispakon vangiksi, ja marginalisoituvat helposti palveluista; palvelut jäävät saamatta tai käyttämättä. Pärjääminen onkin ollut yksi saamelaisten selviytymisstrategioista, jolla on sopeuduttu ympäristöön (Heikkilä, Laiti-Hedemäki & Pohjola 2013, 50). Lukkarisen tutkimuksessa muistutetaan, että vähemmistöryhmiin kuuluu paljon sellaisia vanhuksia, jotka puhuvat enää vain omaa äidinkieltään, vaikka olisivatkin aikaisemmin osanneet valtakuntien kieltä. Iän mukaan tällainen toisena opittu kieli sairauksista ja muista syistä

johtuen unohtuu (Lukkarinen 2001; myös Hänninen, Pajunen 2006, 182; Ekman 2002). Saamelaisten vanhusten syrjäytymisvaaraan liittyy hyvin oleellisesti se, että omakielisen kommunikoinnin mahdollisuudet päivittäisessä toiminnassa ovat heikot. Erityisen vahvasti oman kielen merkitys koetaan mielenterveyspalveluiden vuorovaikutuksen tuloksellisuuden näkökulmasta. Kun omaa kieltä ei ole mahdollista käyttää kieleen keskeisesti perustuvissa palveluissa, hoitoon hakeudutaan viiveellä, ja saadaan heikompia hoitotuloksia (Lukkarinen 2001).

Neljän kansallisvaltion alueella asuvalle saamelaiskansalle on tärkeää löytää toimintamalleja, jotka parhaalla mahdollisella tavalla turvaisivat erilaisien saamen kielten ja kulttuuristen oikeuksien toteutumisen saamelaisalueilla, mutta myös kaikkialla siellä, mihin saamelaiset tänä päivänä ovat kotinsa rakentaneet. Professori Lea Laitinen toteaa tarkasteleмиinsa teksteihin viitaten, että alkuperäiskansojen järjestäytyminen 1970-luvulta alkaen on vahvistanut alkuperäiskansojen yhteenkuuluvuutta, ja tuonut esiin niiden kansallista sekä kielellistä itsetuntoa. Erityisen tärkeänä hän näkee 1956 perustetun Pohjoismaiden saamelaisneuvoston roolin saamen kielen ja kulttuurin turvaamisessa (Laitinen 2014, 460).

Saamen kieli on monella tapaa uhanalainen vähemmistökieli, joka on useiden sukupolvien ajan joutunut kärsimään yhteiskunnan sulauttamispyrkimyksistä ja häpeästä. Saamen kieli ei myöskään ole saanut, tai sillä ei ole ollut mahdollisuutta kehittyä yhteiskunnan eri alueilla käytettäväksi tasavertaiseksi kieleksi enemmistökielen rinnalla. Tilanne on saattanut osaltaan vaikuttaa siihen, että saamen kieli on saattanut näyttäytyä sukupolvien ajan puhujilleen tarpeettomana. Tästä näkökulmasta katsottuna Suomenkin saamelaiset elävät parhaillaan murroskautta, jossa yhä vaikuttavat erityisesti vanhempia sukupolvia ahdistanut assimilaatio, ja toisaalta viime vuosikymmeninä yhä vahvistunut kielen ja kulttuurin revitalisaatio. Pasasen mukaan tällaisten uhanalaisten kielten revitalisaatioon liittyy aina vähemmistön kielen, esimerkiksi saamen kielen sanaston uusimista, joka vaatii yhteiskunnalta ja muilta kielen kanssa työskenteleviltä tahoilta nopeita ja tietoisia toimenpiteitä. Nopeassa yhteiskunnan muutosprosessissa syntyy muun muassa akuutti tarve uudissanaston luomiseen, esimerkiksi sosiaali- ja terveyspalveluihin (Pasanen 2017, 41).

Kieli voi olla myös ratkaisu. Saamelaiskäräjien yhteydessä toimivan Pohjois-Suomen sosiaalialan osaamiskeskuksen saamelaisyksikön erityisenä tehtävänä on saamenkielisen väestön palvelutarpeiden huomioiminen ja kehittäminen (Pohjois-Suomen sosiaalialan osaamiskeskus 2021). Saamelaisyksikön mukaan saamelaisten hyvinvointi voidaan varmistaa ja turvata, kun palvelut mukautetaan saamelaisten erityisoloihin ja elämäntilanteisiin sopiviksi. Kuitenkin omaan kieleen ja kulttuuriin perustuvien palvelujen kehittäminen on vasta aluillaan ja vaatii paljon tukea, ohjausta, kannustusta ja tietoa. Pohdittaessa kulttuurin merkitystä saamelaisten parissa tehtävälle sosiaalityölle ei olekaan mielekäästä puhua esimerkiksi vain kielestä, vaan saamelaisen kulttuurin kokonaisuudesta. Kieli on ihmisen arjessa kaikessa hänen toiminnassaan, ja se sitoutuu monella tavalla kaikkeen siihen missä ihminen on läsnä ihmisenä (Martin

1999, 2; Räikkälä, Reuter 1998, 2). Lukkari toteaaakin, että saamelaisten palvelutielanteissa perinteisen kielen tulkkauksen sijaan tulisi tulkin ensisijaisesti toimia kielen ja kulttuurin tulkkina. On tunnettava saamelaista kulttuuria laajemmin, jotta tuloksellisia ratkaisuja asiakkaan kanssa yhdessä toimien voitaisiin löytää (Lukkari 2001, 14). Esimerkiksi lasten palveluissa on välttämätöntä omata tietty kompetenssitaso saamelaisesta elämänmuodosta, ja kulttuurin kokemuksen välittymisestä sukupolvelta toiselle (Boine 2007, 27). Vaatimus saamelaisen historian, kielen ja kulttuurin laajemmasta tuntemuksesta on erityisen tärkeää myös saamelaisen vanhusväestön palveluissa. Esimerkiksi kolttasaamelaisten elämää tutkinut Jefremoff kertoi tapaamisessamme, kuinka tärkeäksi palveluiloissa asuvat kolttavanhukset kokevat kielen ja erilaisten kolttasaamelaisten perinteeseen liittyvien esineiden esilläolon palvelutalon arjessa. Lisäksi hänen mielestään on erittäin tärkeää kolttavanhusten hyvinvoinnin näkökulmasta ottaa huomioon kolttien perinneruokien merkitys, sekä heidän oma musiikkiperintensä.

Saamen kielen tukena on käytetty alkuperäiskansojen keskuudessa tunnettua kielipesämallia, jossa korostuu alkuperäiskansoille tyypillinen holistinen oppiminen menetettyjen tai uhanalaisten kielten elvyttämisessä. Äärelä näkee, että kielipesätoiminta elvyttää alkuperäiskansojen kulttuureja, mikä edistää ja suojelee kieltä ja kulttuuria, sekä vahvistaa alkuperäiskansojen identiteettiä (Äärelä 2015). Inarin kunnan saamelaisen varhaiskasvatussuunnitelman mukaan kielipesä toimii alle kouluikäisille kielivähemmistön tai alkuperäiskansan lapsille päivähoitopaikkana, jossa uhanalaista kieltä pyritään siirtämään aktiivisesti lapsille puhumalla sitä heille koko ajan alusta lähtien, vaikka nämä eivät sitä ymmärtäisikään kielipesään tullessaan (Inarin kunta 2019). Tavoitteena on luonnollisesti myös vahvistaa saamelaislasten omaa kulttuurista identiteettiä. Saamelaisten kotiseutualueella kunnat ovat velvoitettuja antamaan saamen kieltä osaaville oppilaille opetusta pääosin saamen kielellä. Saamen kielellä opetusta tulisi antaa niin perusopetuksessa, lukiossa kuin ammatillisessakin koulutuksessa. Saamelaisalueen ulkopuolella on mahdollisuus saada saamen kielen opetusta, mutta toistaiseksi tämä mahdollisuus on varsin rajallinen (Saamelaiskäräjät 2019).

Vaikka tässä onkin tarkasteltu erityisesti kielen ja kulttuurin merkitystä saamelaisten parissa tehtävälle sosiaalityölle, olisi palvelutarpeen arvioinnin ja palvelujen tuottamisen näkökulmasta tuloksellisempaa tarkastella sosiaalityötä saamelaisten parissa osana laajempaa kokonaisuutta. Lähtökohdaksi tulisi ottaa kulttuurinen hyvinvointi, kuten Heikkilän, Laiti-Hedemäen & Pohjolan (2013) tekemässä tutkimuksessa todetaan saamelaisten hyvinvointikokemuksista ja tarpeista. Tutkimuksen perustana on ymmärrys hyvinvoinnin sisällöistä erityisesti saamelaisista näkökulmasta. Saamelaisten hyvinvointikäsitys on hyvin laaja-alainen, ja se pitää sisällään elämäntavan, yhteisöllisyyden ja vastavuoroisuuden, sekä perinteisen tietämyksen. Luontoympäristö on aina ollut erityisen tärkeä ja merkityksellinen saamelaisten hyvinvoinnille.

On huomattava, että saamelaisten kanssa työskennellessä tarvitaan sensitiivistä kulttuurilähtöistä työtapaa senkin takia, että ei ole itsestään selvää, että

asiakas selkeästi ilmaisee saamelaisuutensa palveluja hakiessaan. Asiakkaan saamelaisuus tulee esiin usein epäsuorasti, ja riippuu ammattihenkilön osaamisesta ja toiminnasta, paljastuuko asiakkaan saamelainen identiteetti. Jotta voidaan rakentaa asiakkaan tilanteeseen parhaiten palveleva palvelukokonaisuus, on tärkeää, että esimerkiksi sosiaalityöntekijä osaa kulttuuria kunnioittaen huomioida asiakkaan kulttuurisen identiteetin (Boine 2007, 30). Jane Juuso (2004, 88) on kuvannut tulkintamallin, joka ottaa huomioon kulttuurisen kontekstin. Tulkintamallissa ammattilaisten tulee sisäistää ja liittää kulttuurinen ulottuvuus lasten ja perheiden palvelujen tulkintamalliin.

Kulttuurisensitiivinen työskentelytapa lähettää saamelaiselle yhteisölle signaalin, joka kertoisi palvelun sisältävän kulttuurin osaamista, tai että se on avoin tällaiselle tematiikalle (Boine 2007, 30). Norja on monilla tavoin kaikista Pohjoismaista edennyt pisimmälle saamenkielisten ja -kulttuuristen hyvinvointipalvelujen kehittämisessä, ja niiden vakiinnuttamisessa saamelaisille alueille. Norjan saamelaiskäräjät aloittivat erityisesti saamen kielen heikkoon tilanteeseen liittyvän systemaattisen saamenkielisten sosiaali- ja terveystalouden kehittämisen jo vuonna 1978. Jotta olisi mahdollista konkretisoida saamelaiset kieli ja kulttuuri- ja sosiaaliset elementit saamelaisille suunnattuihin palveluihin esimerkiksi lapsi- ja perhepalveluissa, on välttämätöntä jatkaa tällaisen työn systematisointia ja tutkimusta (Boine 2007, 13).

Edellä kuvatut hyvinvoinnin tekijät muistuttavat sosiaalityötä ja muita hyvinvointipalveluja tuottavia tahoja ihmisen elämän kokonaisvaltaisen ymmärtämisen tärkeydestä, tehdään asiakastyötä sitten minkä tahansa etnisen ryhmän kanssa. Kulttuurisesta näkökulmasta on huolestuttavaa selvityksen havainto, että elinkeinojen ja toimintaympäristön muutoksessa ja yhteiskunnallisissa modernisaatiokehityksen voimavirroissa on yhä enemmän " pärjäämisen " piirteitä (Pohjola, Heikkilä 2013, 18). Tilanne tarkoittaa palvelutuotannon ja saamelaisten tarpeiden kohtaamisen vaikeutta erityisoloissa, joissa saamelaiset elävät kielellisenä ja kulttuurisena vähemmistöryhmänä. On vaarana, että saamelaiset yhä useammin jäävät yhteiskunnan palvelutuotannon ulkopuolelle " pärjäämään " itsekseen, ja ovat vaarassa syrjäytyä.

Kun sosiaalityötä länsimaissa tehdään eurosentrisestä arvonäkökulmasta, saattaa olla vaikeata tavoittaa sitä arvojen maailmaa, josta käsin alkuperäiskansa hyvinvointiaan määrittelee (Gray, Yellow Bird & Coates 2010, 49; Sinclair 2007, 51). Pohjoismaisen hyvinvointivaltion hyvän elämän tulkinta ei saamelaisten näkemyksen mukaan kohtaa alkuperäiskansan todellista palvelujen tarvetta ilman ponnisteluja ja avoimuutta. Tarvitaan riittävää herkkyyttä, tietoa, taitoa ja asenteellisia valmiuksia huomioida palvelutilanteissa saamelaisen asiakkaan kulttuuritausta, ja tunnistaa sen erityispiirteitä (Järvensivu 2014, 48; Devore & Schlesinger 1999, 141). Ruotsalan (2012) mukaan tämä tarkoittaa laajempaa kulttuurista ymmärrystä ajattelutavoista, asenteista, normeista, roolimalleista, toimintatavoista, sekä erilaisten yhteiskunnallisten vaikutusten, kuten modernisaatiokehityksessä tapahtuvista elinkeinojen ja toimintaympäristön muutosten vaikutuksista kulttuuriin toimintaedellytyksiin.

Sosiaalityöntekijän positio hyvinvointivaltion edustajana tuo hänelle valtaa tulkita asiakkaan hyvän elämän sisältöjä, ja mihin ongelmiin hän näistä lähtökohdista näkee kulttuurisesti hyväksyttävänä tarpeelliseksi puuttua ja minkälaisilla sisällöillä. Sosiaalityössä ovat kuitenkin keskeisenä lähtökohtana asiakkaan tarpeet. Saamelaisen asiakkaan kohdalla se tarkoittaa jo lainsäädännönkin mukaan saamen kielen ja kulttuurin, sekä saamelaisen identiteetin huomioon ottamista ja näiden tukemista. Mikäli sosiaalityöntekijältä puuttuu monikulttuurisuuden näkökulma, saattaa tämä nousta esteeksi asiakkaan todellisten tarpeiden ymmärtämiselle, ja asiakkaan kannalta oikeiden ratkaisujen tekemiselle, vaikka sosiaalityöntekijän tavoitteena olisikin yhdenvertaisuus ja tasa-arvo (Ruotsala 2012).

Tutkimuksessa *"Saamelainen Kelan asiakkaana"* (2011, 41) näkivät Faurien haastateltavat tärkeänä paikallisen tietämyksen ja saamelaisen kulttuurin sekä elämäntapojen tuntemuksen asiakaspalvelussa, esimerkiksi sosiaaliturvan toimeenpanossa. Ongelmakohdiksi muodostui erityisesti poronhoitajien osalta työllistymisen määrittäminen, sekä tulojen arvioiminen arvioitaessa poronhoitajien oikeutta sosiaaliturvaan. Näillä tulkinnan vaikeuksilla on konkreettisia vaikutuksia poronhoitajien sairauspäivärahaan ja eläkkeiden määrään, mutta myös viranomaisten tekemiin säännönmukaisiin arvioihin poronhoitajien yritystoiminnan kannattavuudesta. Viranomaistyön keskeisinä periaatteina ja tavoitteina on ollut pyrkimys tasa-arvoon ja yhdenvertaisuuteen. Ruotsala näkee tämän ongelmallisena erityisesti silloin, kun asiakkaina ovat erilaisia etnisiä taustoja edustavat asiakkaat. Hänen mukaansa erilaisten etnisten ryhmien yhtäläinen kohtelu, ja kulttuuristen lähtökohtien huomioon ottaminen samanaikaisesti näyttäisi olevan varsin vaikeaa viranomaistyöskentelyssä (Ruotsala 2012).

Sosiaalityöntekijältä edellytetään joustavaa ja asiakkaan kulttuuria ymmärtävää suhtautumista asiakkaan tilanteeseen, mutta myös ymmärrystä sosiaalityöntekijän oman kulttuuritaustan rajoituksista. Kulttuuriseen ymmärtämiseen kuuluu myös avoin ja kunnioittava suhtautuminen kulttuurisiin eroihin (Valtonen 2008, 32). Weaverin mukaan sosiaalityöntekijän tietoisuus omista arvoista ja uskomuksista on tärkeä lähtökohta hänen kulttuuriselle kompetenssilleen. Muun kuin oman kulttuurin kanssa työtä tekevä sosiaalityöntekijä käy läpi koko ajan kehitysprosessia, jossa hän arvioi omaa kulttuurista taustaansa käyttäytymisen mittana. Kulttuurisesti kompetentin auttamisen ammattilaisen tulee arvostaa moninaisuutta, ja ymmärtää erilaisuuden dynamiikkaa. Tieto ja arvot täytyy olla integroitu osa sosiaalityön osaamista, kun tehdään kulttuurisesti kompetenttia sosiaalityötä (Weaver, 1999, 218).

Saamelaiskäräjien (2012–2015, 6) sosiaali- ja terveystalouden kehittämissuunnitelmassa kiinnitetään huomiota siihen, että saamelaisten arvojen, kielen ja kulttuurin huomioivat sosiaali- ja terveystaloudelliset palvelut ovat merkityksellisiä, ei ainoastaan palvelukokemukselle sinänsä, vaan myös saamelaiskulttuurin sekä saamen kielen säilymiselle ja kehittymiselle. Suomalainen hyvinvointivaltio on riittämättömällä tavalla toteuttanut ILO-169:n artikla 25,2 momentin tavoitteita, joissa todetaan, että alkuperäiskansojen palveluja tulisi saada paikallisympäristöissä niin, että niissä huomioidaan myös alkuperäiskansojen taloudelliset, sosi-

aalliset ja kulttuuriset tilanteet. Valtioiden tulisikin yhteistyössä Saamelaiskäräjien kanssa turvata saamelaisten asuinalueilla heidän kielelliseen ja kulttuuriin taastaansa mukautettu apu ja palvelut (Sanila-Aikio 2013). Erityisesti sosiaali- ja terveystalvveluissa on paikallisten olosuhteiden ja elämää ohjaavien arvojen huomioon ottaminen kaikenlaisen hyvinvoinnin sekä paranemistjärjestelmien perusta. Saamelaiskäräjien mukaan saamenkielisten palveluiden osalta tilanne on kuitenkin edelleen heikko. Saamelaiskäräjät uskovat erityisesti saamenkielisten palvelujen riittämättömästä tilanteesta johtuen aiheuttavan jopa potilasturvallisuusriskin, kun yhteistä kieltä ei ole käytettävissä tilanteissa, joiden ratkaisuiissa kielellä on merkittävä osuus (Saamelaiskäräjät 2016). Omakieliset ja -kulttuuriset palvelut ovat saamelaisille keskeisimmät vaatimukset saamelaisten palvelujen kehittämisessä.

Saamelaisten oikeudet saamenkielisiin palveluihin toteutuvat kuitenkin edelleen heikosti. Vaikka saamenkielisten vanhusten palvelujen saatavuus on parantunut (Heikkilä, Laiti-Hedemäki & Pohjola 2013, 116), niin esimerkiksi saamenkielistä muistisairaanhoidtoa ei ole saatavilla ja muistitestejä saamenkielille asiakkaille tekevät suomenkieliset terveydenhoitajat (Lehtola, Ruotsala 2017, 74.). Saamenkielisten palvelujen nykytilan kartoituksen mukaan esimerkiksi Inarin ja Sodankylän mielenterveystoimistoissa, neuvoloissa ja perheneuvoloissa ei ole saamenkielisiä palveluita saatavilla. Utsjoella työskentelee pohjoissaamenkielinen psykiatrinen sairaanhoitaja ja Helse Finnmarkin alaisen saamelaisten psyykkisten palveluiden kehittämissyksikön (SANKS) lasten ja nuorten psykiatrisen poliklinikan terapeutti käy konsultaatiokäynnillä Utsjoella kerran kuukaudessa (mt 2017, 32). Saamelaisalueella on ollut vaikeuksia saada rekrytoitua saamenkielisiä sosiaalityöntekijöitä. Alueen kunnista ainoastaan Enontekiöllä on ollut mahdollista saada lastensuojeluasioissa palvelua pohjoissaamenkielellä. Inarissa oli selvityksen aikana yksi sosiaalityöntekijä, joka opiskeli pohjoissaamea (mt 2017, 33).

7.2 Saamelaisen kulttuuriperinteen haltuunotto on saamelaisriityisyyttä

Suomalaisen hyvinvointivaltion kehityksen virrassa nousseella suomalaisella sosiaalityöllä on oma kansallinen historiansa, ominaislaatusa ja käyttönsä, kuten olen luvussa 5 laajasti analysoinut. Saamelaisväestöllä puolestaan on vastaavasti oma saamelainen historiansa, suomalaisesta väestöstä poikkeava elämäntapansa, elämismaailmansa, kielensä ja kulttuurinsa. Sosiaalityön ja saamelaisen väestön arjessa nämä tarinat eivät ole kaikilta osiltaan löytäneet toisiaan ymmärtävällä tavalla. Saamelaisessa poliittisessa toiminnassa tilannetta tulkitaan yhä selkeämmin niin, että heidän elämisensä systeemiä ohjaa jokin ulkopuolinen tekijä, eikä oma saamen kansa (Laatu 1997, 102). Pohjoismaisen hyvinvointivaltion ja saamelaisten hyvinvoinnin välillä on sosiaalityön havaittu edustavan valtaväestön perinteitä ja rationaliteettia, sekä useimmiten toimivan

enemminkin hyvinvointivaltion edustajana kuin saamelaisen asiakkaan edunvalvojana (Virolainen 1990, 242; Boine 1998, 72–73).

Tutkimukseni näkökulmissa on Erik Allardtin (1983, 27) mukaisesti kysymys ihmisen hyvän elämän toteutumisesta niissä erilaisissa symboliympäristöissä ja biologisiin edellytyksiin liittyvissä tekijöissä, joissa erilaiset kulttuurit kunakin aikana määrittelevät hyvän elämän raja-arvoja. Ihminen on muiden organismien tavoin riippuvainen niistä tekijöistä ja siitä ympäristöstä, jossa he elävät (Szczepanski 1970, 36; Allardt 1983 32–33). Erilaiset maantieteellisiin olosuhteisiin sitoutuneet tekijät ovat ohjanneet saamelaisten elämänkohtaloita yhdessä heidän kotiseutu-alueitaan halkovien valtioiden rajanvetojen ja uudelleen muodostumisen yhteiskunnallisissa tapahtumissa. Esimerkiksi kolttasaamelaisten elämä niukkojen luonnonvarojen Petsamon erämaissa oli muodostanut heille erään määrittelyperustan hyvälle elämälle, ja ohjannut paikallista huolenpito-kulttuuria rakentamaan kolttakansan olemassaoloa turvaavaksi. Alueelle tunkeutuneiden kansallisvaltioiden mukana tuli ympäristösuhteeltaan toisentalainen yhteiskunta, jonka hyvinvointitekijöiden eri osa-alueet ja resurssipohjat olivat vahvemmat kuin alueen alkuperäisväestöllä. Kummassakin tapauksessa ihmisen olemassaolon määrittelyt liittyivät näiden elinpiirien ja niissä elävien ihmisten tulkintaan riittävästä sosiaalisesta ja aineellisesta hyvästä. Nämä erilaiset ”riittävät”, niiden tulkinnat ja niiden kohtaaminen ovat tärkeä osa kolttasaamelaisten historiallisen siirtymän kokonaisuutta.

Yhtenä alkuperäiskansojen hyvinvoinnin osatekijöinä Kuokkanen (2008) nostaa esille alkuperäiskansojen poliittiset osallistumismahdollisuudet ja että hyvinvoinnin indikaattoreiden tulee korostaa alkuperäiskansojen omia arvoja ja perinteitä. Kuokkasen esittämät näkemykset ja esimerkiksi Saamelaiskäräjien lausunnot voidaan tulkita niin, että saamelaiset ovat aktiivisesti ottamassa osaa keskusteluihin oman hyvinvointinsa mittareista. Omien ja valtaväestön arvojen ja tapojen erilaisuuksia pohtiessaan saamelaiset ovat ymmärtäneet, ja saaneet Virolaisen (1990, 244) mukaan myös kokea, että vallan ja rahan kieli on valtaväestön kieli, joka ylettyy myös sinne, missä pienillä saamelaisilla paikallisyhteisöillä on oma kulttuurinsa ja oma kielensä. Näiden kahden maailman välille sosiaalityöntekijä on joutunut tulkiksi julkiselle vallalle, joka näyttää ymmärtävän hyvin huonosti saamelaisten argumentteja erityisestä asemastaan Euroopan ainoana alkuperäiskansana. Valtasuhteesta on sosiaalityöntekijälle muodostunut saamelaiskulttuurin yksisuuntainen tulkkauskanava, jossa hän ei tulkitse pelkästään kommunikaatiota vaan myös sääntöjä, neuvoja ja ohjeita. (Virolainen 1990, 244).

Virolaisen mukaan sosiaalityöntekijä on hyväntahtoisuudessaanakin valtion, talouden ja kunnallishallinnon edustaja ja ilmentää valtaa pitävää poliittisideologista järjestelmää (Virolainen 1990, 244; myös Boine 1998, 72–73). Kohtaamisessa käytetty kieli norjalaisessa ympäristössä tehdyssä tutkimuksessa on yleensä norjan kieli ja norjalainen kulttuuri. Virolainen kuvaa tutkimuksessaan, että kielen kautta voi tunnistaa sekä sukulaisuuden että yhteenkuuluvuuden, mutta myös vierauden ja vihollisuuden (Virolainen 1990, 244). Kieli siis joko mahdollistaa hyvinvointivaltion tulkinnoissa saamelaisten palveluvaatimusten

väärän tulkinnan, tai nostaa aidolla tavalla esiin saamelaisten itsensä määrittelemät tavat ja tavoitteet palveluiden toteuttamiseksi. Saamelaiskäräjien vuosille 2012–2015 laatiman saamelaisten sosiaali- ja terveystalouden kehittämissuunnitelmassa todetaan, että saamelaisten sosiaaliturvan ja elinolojen kehittäminen edellyttää saamelaisten elämäntapojen ja erityistarpeiden tuntemista (Saamelaiskäräjät 2013, 19).

Oman historia ja yhteiskunnallisen tilanteen tiedostamisen myötä saamelaiset ovat ymmärtäneet yhteistyön merkityksen, ja he alkoivat siirtyä kohti näkemystä yhtenäisestä saamen kansasta. Keskeisenä osana tässä prosessissa saamen kansaksi tulemisessa oli saamelaisen kulttuuriperinteen selkeä haltuotto ja vakiinnuttaminen (Valkonen 2009, 73). Usein tutkimuksessa puhutaan tässä yhteydessä jälkikolonialismista uutena mahdollisuutena alkuperäiskansatutkimukselle. Alkuperäiskansojen keskuudessa on kuitenkin alettu pitää käsitettä jälkikolonialismi ongelmallisena, koska se saattaa antaa sellaisen vaikutelman, että alkuperäiskansat olisivat jo vapautuneet valtioiden sisällä tapahtuvasta kolonisaatioprosessista. Alkuperäiskansatutkijoiden mukaan olisikin parempi puhua dekolonisaatiosta tai uudelleenrakentamisesta, jotka paremmin kuvaavat nykyistä valtion ja alkuperäiskansan suhdetta (Kuokkanen 2007, 144). Näin uudelleenmääritellyssä suhteessa alkuperäiskansat ovat halunneet, että heidät tunnustetaan kansoina, joilla on oikeus itsehallintoon, ja mahdollisuus kehittää ja edistää omia instituutioitaan, kuten opetus-, oikeus-, talous- ja hallintojärjestelmiään (mt 2007, 145). Saamelaiset ovat yhä selkeämmin ryhtyneet pohtimaan valtakunnallisen hyvinvoinnin määrittelyistä vapaata sisältöä, jossa saamelaisten oma arvopohja ja oikeuskäsitykset olisivat lähtökohdina hyvinvointipalveluiden järjestämiselle. Saamelaisten sosiaali- ja terveystalouden kehittämissuunnitelman johdannossa tuodaan esille epäluulo olemassa olevia julkisia palveluja kohtaan, ja todetaan:

Tämän ohjelman tarkoituksena on osaltaan varmistaa ja edistää saamelaisten kielellisten ja kulttuuristen perusoikeuksien toteutumista itsehallinnon pohjalta niin, että saamelaiset voivat tulevaisuudessakin elää ja kehittyä omana kansana omista lähtökohdista sulautumatta pääväestöön.

(Saamelaiskäräjät 2016, 3)

Toisaalta saamelaiskäräjien taholta tunnustetaan sekin huoli, joka nousee jatkuvasta toimintaympäristön muutoksesta, tarvittavien resurssien enenevästä tarpeesta, sekä julkisen talouden ja hallinnon rakenteiden lisääntyvistä säästötarpeista. Saamelaiskäräjien toimintasuunnitelman ja talousarvion saatesanoissa saamelaiskäräjien puheenjohtaja (2015–2019) Tiina Sanila-Aikio kirjoittaa:

Tulevien vuosien talouskehityksen ennustettavuus on tällä hetkellä hyvin vaikeaa. Samaan aikaan eri selvitykset ja raportit kertovat saamelaisten aseman, saamen kielten, kulttuurin ja elinkeinojen hälyttävästä tilasta sekä pikaisien ja huomattavien toimenpiteiden tarpeesta.

(Sanila-Aikio 2018, 3)

Saamelaisen kulttuurin ja itsehallinnon riippuvaisuus vuosittaisista avustuksista, ja muista erilaisiin hankkeisiin tarkoitetuista epävarmoista tilapäisistä taloudellisista tuista, näyttää lisäävän saamelaisten keskuudessa koettua epätasapainoa valtakulttuuriin nähden. On ymmärrettävää, että saamelaisten asioista virallisesti vastaava organisaatio Saamelaiskäräjät huolestuu tilanteesta, jossa saamelaisen kulttuurin elinvoimaisuus on resurssiltaan uhattuna.

Edellä lyhyesti esitettyjen näkemysten lisäksi yhä suurempana haasteena saamelaiselle yhteisölle on sen hajaantuminen saamelaisalueen ulkopuolelle. Tällä on luonnollisesti huomattavaa merkitystä saamelaisten aseman arvioimiseen, ja saamenkielisen sekä saamenkulttuurisen tulevaisuuden tukemiseen ja turvaamiseen suomalaisessa hyvinvointijärjestelmässä (Heikkilä, Laiti-Hedemäki & Miettunen 2019, 16–18). Saamelaisten oikeudet hyviin kulttuuriin ja kielen huomioiviin palveluihin eivät liukene muuttajien mukana, mutta tekevät vähäisten kielellisten ja kulttuuristen resurssien käytön entistä vaikeammaksi. Tulkitseen tutkimukseni sisältämän tiedon ja ymmärryksen niin, että saamelaiset alkuperäiskansana ovat eräänlaisella vedenjakajalla, jossa heidän on yhdessä asuttamiensa valtioiden kanssa pikaisesti ratkaistava saamelaisten kielellisten ja kulttuuristen palveluiden tuotanto, osaaminen ja kehittäminen valtioiden rajat ylittävien yhteisten resurssien pohjalta. Tällaisessa prosessissa saamelaisten poliittinen, kulttuurinen ja taloudellinen itsenäisyys tulee turvata niin, että he pystyvät osallistumaan prosessiin tasavertaisina osapuolina. Yhtenä osana tällaista osallisuuden kehittämisen ja kehittymisen taustatyötä tehdään Pohjoismaissa esimerkiksi totuus- ja sovintoprosesseissa. Onnistuessaan ne voivat vapauttaa osapuolia toimimaan päämäärien hyväksi, jossa turvattaisiin tasapainoisempi tulevaisuus. Toivottavaa tässäkin prosessissa olisi se, että saamen kansa ja sen asuttamat valtiot eivät omia ratkaisuja etsiessään etäännyisi ja vieraantuisi vahingollisen kauaksi toisistaan.

Saamelaiskäräjien ensimmäinen varapuheenjohtaja Anni Koivisto kiteyttää saamelaisten kokemukset ja tulevaisuuden toiveet sosiaali- ja terveydenhuollon ratkaisuisissa uhkakuvista mahdollisuuksiksi:

Vaivannäköä, loputtomia kysymyksiä, vaatimista, säätämistä, omien oikeuksien selvittämistä.

Vai sittenkin kunnollista ohjausta, sujuvia palveluketjuja, arvostavia kohtaamisia, ymmärretyksi tulemista

(Koivisto 2020)

7.3 Alkuperäiskansojen sosiaalityö saamelaiserityisen sosiaalityön kehittämisen tukena?

Satu Ranta-Tyrkkö näkee sosiaalityön olevan aikaan ja paikkaan sekä tekijöihinsä kiinnittynyttä, kulttuurisesti rakentunutta toimintaa, jonka piirissä kansainvälisissä keskusteluissa on erityisesti keskusteltu paikallisuudesta, kult-

tuurisesta erityisyydestä ja kotoperäisyydestä. Tulkinnoissa on tuotu esiin länsimaisen sosiaalityönajattelun kritiikkiä (Ranta-Tyrkkö 2005, 15). Vaikka sosiaalityön kansainvälisessä määritelmässä (IFSW 2000) onkin päästy varsin laajasti tunnustettuun sosiaalityön määritelmään, on sitä rajattu ja painotettu eri tavalla eri puolilla maailmaa. Se mikä nähdään sosiaalityönä yhtäällä, ei välttämättä nähdä sellaisena jossakin toisaalla. Erilaisista tulkinnoista valtioiden ja kulttuurien rajat ylittävissä tarkasteluissa on jouduttu kysymään mitä ja kenen tekemää sosiaalityö lopulta on. Ranta-Tyrkkön mukaan olisi kuitenkin mielenkiintoisempaa kysellä: "*...miten sosiaalityötä eri paikoissa jäsennetään ja perustellaan, mikä missäkin kontekstissa on mahdollista, ja mitkä ovat työn tekemisen ehdot*" (Ranta-Tyrkkö 2011, 24). Ilona Tapanisen mukaan (2009, 5) näyttää siltä, että sosiaalityön kansainvälistä ymmärrystä on lisännyt edellä mainittu vuonna 1956 perustettu International Federation of Social Workers (IFSW) järjestö. Järjestön tarkoituksena on kansainvälisen yhteistyön kautta edistää sosiaalityön kehittymistä koulutuksen ja ammatillisten työkäytäntöjen osalta. Sosiaalityön kansainvälisissä yhteyksissä on haluttu poliittisista, sosioekonomisista ja kulttuurisista eroista huolimatta nähdä yhteisiä ydinarvoja. Eri puolilla maailmaa erilaisissa olosuhteissa työskentelevät sosiaalityöntekijät käsittelevät nälän, köyhyyden, sairauden tai vammaisuuden, kodittomuuden, ympäristön tuhoutumisen, epätasa-arvon, epäoikeudenmukaisuuden ja väkivallan vaikutuksia (Tapaninen 2009, 12).

Suomessakin on menossa kehitys monikulttuuriseen suuntaan maahanmuuton lisääntyttyä. Erityisesti Amerikassa on viimeisten kymmenien vuosien aikana keskusteltu runsaasti kulttuuristen elementtien lisäämisestä auttamisprosesseihin. Siellä sosiaalityön diskurssi on kirjallisuudessa siirtynyt kulttuurisesta sensitiivisyydestä enemmän kulttuuriseen kompetenssiin. Hilary Weaverin mielestä erityisesti kulttuurikompetenssi olisi tunnustettava erääksi sosiaalityön etnosentrisistä perustoista (Weaver 1999, 217). Tämän vuoksi Angel Compton-Osmondin (2017, 15) mukaan kulttuurikompetenssi alkuperäiskansojen sosiaalityössä vaatii luottamusta ja kunnioitusta kumppanina sekä oppijana.

Alkuperäiskansojen lasketaan muodostavan noin kuusi prosenttia koko maailman väestöstä, ja he edustavat monenlaista historiallista ja kulttuurista taustaa. Kielet, tarinat, parantamiskäytännöt ja perinteet vaihtelevat esimerkiksi eripuolilla Kanadaa jopa niillä kansoilla, jotka ovat hyvinkin lähekkäin maantieteellisesti. Tärkeää on myös ymmärtää, etteivät kaikki alkuperäiskansan jäsenet itse identifioi itseään alkuperäiskansaansa kuuluviksi. Joillakin ei ehkä ole tietoa omasta kulttuurisesta alkuperästään, ja jotkut ovat kieltäneet alkuperäiskansaidentiteetin (Compton-Osmond 2017, 18). Linda Briskmannin mukaan alkuperäiskansoissa on kuitenkin tunnistettavissa useita yhteisiä arvoja, kuten maan ja ihmisen välinen harmonia, kaikkialla läsnä oleva henkisyys, kokonaisvaltainen suhde maailmaan, ydinperhettä laajemman perheen keskeisyys, ja vanhempien kunnioitus (Briskman 2007, 69). Myös saamelaisten arvojärjestelmistä on tunnistettavissa nämä samat tekijät (Sergejeva 2000, 222; Linkola & Linkola 2000, 163). Nämä muodostavat alkuperäiskansojen keskuudessa sellaisen ideologisen perustan, joka yhdistää niitä maailmanlaajuisesti. Myös Rauna Kuokkanen kirjoittaa 2008, että alkuperäiskansojen hyvinvoinnissa yhteisyydel-

lä, perinteisellä tietämyksellä, uskomuksilla ja ympäristöllä (luonnolla) on yhteisöllä erityisiä merkityksiä hyvinvoinnin perustekijöinä.

Yhtenä mielenkiintoisena teoreettisena lähtökohtana ja taustana tutkimukselleni on alkuperäiskansojen sosiaalityö ja sen ideologiset lähtökohdat. Ne lähtökohdat ovat nousseet esiin myös saamelaisten keskuudessa, erityisesti sen jälkeen kun vuonna 2000 perustettiin alkuperäiskansojen ihmisoikeuksia käsittelemään pysyvä alkuperäiskansa-asioiden foorumi, 'The United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues / PFII. Saamelaiset ovat olleet alusta saakka aktiivisia foorumin jäseniä, ja foorumin ensimmäinen puheenjohtajakin oli Norjan saamelainen Ole Henrik Magga. Foorumi toimii YK:n talous- ja sosiaalineuvoston neuvoo antavana elimenä, ja se seuraa alkuperäiskansojen taloudellista ja sosiaalista kehitystä, kulttuuria, ympäristöä, koulutusta, terveyttä ja ihmisoikeuksia koskevia kysymyksiä ja antaa niistä lausuntoja YK:lle (Lehtola 2015, 219–221). Saamelaisten liittyminen alkuperäiskansojen yhteisöön on tuonut heille laajempaa kansainvälistä toimijuutta ja uuden ideologisen alustan saamelaispoliittiseen keskusteluun, myös sosiaalihuoltoon liittyvissä kysymyksissä. Näkökulma liittyy viime aikoina yhä enemmän esiin nousseeseen kysymykseen saamelaiserityisistä sosiaalipalveluista. Kun saamelaisille suunnattuihin palveluihin etsitään tukea alkuperäiskansojen sosiaalityön malleista, joudutaan näitä malleja tarkastelemaan saamelaisten paikallisista kulttuurisista konteksteista käsin.

Liittyminen 1970-luvun alussa alkuperäiskansojen liikkeeseen on siirtänyt saamelaisten etnopolitiittista asemaa yhä enemmän etnisen vähemmistön asemasta saamelaisen alkuperäiskansan asiaksi (Valkonen 2009, 143). Tämän jälkeen saamelaiset ovat tiiviimmin jakaneet kokemuksiaan ja kohtaloitaan muiden alkuperäiskansojen kanssa. Saamelaisten suhdetta valtayhteiskuntaan kuvattaessa yhteyttä ja osallisuutta kansainväliseen alkuperäiskansaliikkeeseen on lähes mahdoton sivuuttaa. Nämä yhteydet kuvautuvat yhä useammin saamelaispoliittisissa kannanotoissa, esimerkiksi sosiaali- ja terveydenhuollon palveluista käydyissä keskusteluissa (esim. Heikkilä, Laiti-Hedemäki & Pohjola 2013; Saamelaiskäräjät 2013; Saamelaiskäräjät 2016; Saamelaiskäräjät 2013; Kuokkanen 2008). Tämän vuoksi näkökulmia alkuperäiskansojen sosiaalityöhön on perusteltua ottaa mukaan lisäämään saamelaiserityisen sosiaalityön suunnittelun taustalla olevien tekijöiden ymmärrystä.

Taustana alkuperäiskansojen yhteiselle elämisen perustalle voidaan nähdä millä tavalla sitä rakentava tieto on aikojen kuluessa muodostunut. Rauna Kuokkanen (2009) on esittänyt selkeän käsityksen alkuperäiskansojen tiedon rakentumisesta. Kuokkasen mukaan se ei tavoittele luonnon hallitsemista, vaan tasapainoa luonnon ja koko luomakunnan kanssa. Saatua tietoa ei pyritä luokittelemaan tai erittelemään, vaan tieto nähdään holistisesti kokonaisuutena. Tieto tuotetaan rajatulla maantieteellisellä alueella, ja se perustuu kvalitatiiviseen tietoon, jossa ilmiöiden suhde tutkijoihin on aktiivista kanssatoimijuutta.

Eurooppalaisten vielä 1930-luvulla ja sitä aiemmin kolonisoimat alueet käsittivät 84 % maista maailmassa. Kolonisoijia kiinnosti näiden alueiden materiaaliset rikkaudet, jotka haluttiin omaan käyttöön, ei kolonisoitujen alueiden

alkuperäiskansojen elämänviisaus, kokemus, uskonnot tai filosofia, jotka olivat kehittyneet tuhansien vuosien aikana. Alueiden ja resurssien haltuunotto tapahtui sodan tai sodan uhan avulla (Tamburro 2013, 1–3). Tamburron näemyksen mukaan sosiaalityölle alkuperäiskansojen keskuudessa on aivan perustavanlaatuaista ymmärtää taustoja ongelmille, joita perheet ja yksilöt näissä yhteisöissä ovat kokeneet ja kokevat. Perheiden, sukujen ja yhteisöjen menetys on jättänyt näihin alkuperäiskansojen jäseniin kuoleman, tuskan ja tuhon jäljet, jotka ovat edelleen periytyneet tämän päivän alkuperäiskansojen jäseniin ylisukupolvisina traumoina. Sosiaalityöntekijän tulee Tamburron mukaan ymmärtää alkuperäiskansojen historiaa ja sitä, minkälainen vaikutussuhde kolonialismin perinnöllä vielä tänä päivänäkin on ihmisten elämän kysymyksiin. Sosiaalityöntekijöiden tulee tukea alkuperäiskansoja, jotta nämä voisivat katkaista kolonialismin vaikutusten kollektiiviset seuraukset, ja alkaa rakentaa tämän historian painolastista vapaata tulevaisuutta. Tämän vuoksi sosiaalityöntekijöiden koulutuksen tulisi toimia niin, että myös sosiaalityö voitaisiin vapauttaa kolonialismin taustoista (Tamburro 2013, 1–3).

Myös Ashley Goyette (2018) kirjoittaa sosiaalityön ja koulun osuudesta Kanadan alkuperäisväestöön kohdistuneeseen kolonialismiin. "Social work and education have a long history of contributing to the colonization of First Nations, Inuit and Metis peoples of Canada". Hänen mukaansa eurooppalaiset kolonialistit varastivat alkuperäiskansoilta heidän maansa, tuhosivat heidän perinteisen tietonsa, kielensä ja kulttuuriset perinteensä. Kolonialistit perustivat koulukoteja, joiden tarkoituksena oli "sivistää" alkuperäiskansojen lapsia, kieltää heitä käyttämästä omaa kieltänsä tai toteuttamasta oman perinteen mukaisia tapoja. Tällaisesta kohtelusta on Suomen saamelaisillakin omat ikävät kokemuksensa. Koulukotiaikana Ashley Goyetten mukaan sosiaalityöntekijöillä oli tehtävänä viedä lapset heidän vanhemmiltaan ja yhteisöistään sekä sijoittaa heidät koulukoteihin, tarkoituksena juuri kasvattaa heistä "kristittyjä sivistyneitä kansalaisia". Koulukodeissa alkuperäiskansojen lapsia altistettiin fyysiselle, psyykkiselle, seksuaaliselle ja hengelliselle hyväksikäytölle. Koulukotiprojekti saavutti tavoitteensa vasta, kun valkoisten eurooppalaisten elämäntavasta tuli sosiaalinen normi. Goyette pitää koulukotiaikaa eräänlaisena "kulttuurisena kansanmurhana", joka johti oman kielen ja kulttuurin hylkäämiseen, sekä häpeän tunteisiin oman kulttuuritaustan takia. Vielä kuusikymmenluvulla tapahtui alkuperäiskansojen lasten kaappauksia tuhansittain ja heidän sijoittamistaan kasvatuskoteihin ja adoptioon. Sosiaalityöntekijät olivat keskeisellä sijalla näissä toimenpiteissä (Goyette 2018, 13–14).

Alkuperäiskansat ovat tällä hetkellä käymässä läpi dekolonisaatioprosessia, jossa pyritään eroon kolonialistisesta mentaliteetista, ja jossa käydään menneisyyden sekä nykyisyyden kulttuurisen tunnustamisen ja tunnistamisen prosessia. Saamelaisten oma dekolonisaatioprosessi on vasta aluillaan, ja sen eteneminen on monella tapaa kytköksissä hyvinvointivaltioideologian ja alkuperäiskansojen ideologian yhteensopimattomuuteen (Valkonen 2009,202; Kuokkanen 2007, 146–147). Prosessissa rakennetaan yhteisön ja henkisen voiman itsenäisyyttä, riippumatta kolonialistisesta painostuksesta. Andrea Taburron

(2013, 1) mukaan sosiaalityöntekijöiden tulisi osallistua alkuperäiskansojen vapauttamiseen kolonialismin taakasta. Myös sosiaalityönkouluttajien täytyy tukea opiskelijoita tässä prosessissa auttamalla heitä tunnistamaan kolonisaation vaikutuksia, ja luomaan syrjäytymistä vähentäviä tapoja toteuttaa palveluita alkuperäiskansoille (mt 2013, 3). Tamburro lainaa Marie Battistea (2004) joka kirjoittaa:

Postcolonial is not a time after colonialism, but rather for me represents more an aspiration, a hope, not yet achieved. It constructs a strategy that responds to the experience of colonization and imperialism... it is about rethinking the conceptual,

institutional, cultural, legal and other boundaries that are taken for granted and assumed universal, but act as barriers to many including Aboriginal people, women, visible minorities, and others.

(Battiste 2004, 5)

Tamburron (2013, 5–6) mukaan postkolonialistinen teoria voi toimia välineenä sosiaalityön dekolonisaatioprosessissa ja luoda parempaa tietoisuutta kolonisaation vaikutuksista. Postkolonialistinen lähestymistapa ei siis tarkoita aikaa kolonialismin jälkeen, koska alkuperäiskansojen näkemyksen ja kokemuksen mukaan kolonialismi jatkuu edelleen. Sen sijaan postkolonialistinen teoria paljastaa kolonisoitujen kansojen taistelun ja toipumisprosessin erilaisista kolonialismin vaikutuksista, kuten orjuus, taloudellinen hyväksikäyttö, sodat, sairaudet, ja alkuperäiskansojen kulttuurien sekä kielen syrjäyttäminen. Postkolonialistinen teoria tarjoaa myös mahdollisuuden alkuperäiskansoille tuoda esiin heidän arkipäiväänsä liittyviä kysymyksiä, jotka aiheuttavat heille sosiaalista epäoikeudenmukaisuutta. Teoria rohkaisee käyttämään sosiaalityössä muistiinpalauttamisen konseptia, joka rohkaisee uudelleentarkastelemaan menneisyyden vaikeita tapahtumia ja niiden vaikutuksia tämän päivän alkuperäiskansoihin. Sosiaalityössä tämä muistiinpalauttamisen konsepti voisi toimia osana alkuperäiskansojen selviytymisprosessia, jonka avulla heidän olisi helpompaa päästä irti kollektiivisesta kolonialismin taakasta (Tamburro 2013, 5–6).

Rauna Kuokkasen (2007, 144) mukaan alkuperäiskansat itse asiassa vierastavat jälkikolonialismin käsitettä, koska se harhaanjohtavasti viittaa kolonialismin jälkeiseen aikaan ja tilaan. Tämän vuoksi useat alkuperäiskansoihin kuuluvat tutkijat ovat mieluummin käyttäneet dekolonisaatiota ja uudelleenrakentamista, jotka paremmin kuvaavat nykyistä alkuperäiskansojen tilannetta. Sue Green ja Eileen Baldry (2008,) kirjoittavat artikkelissaan L. T. Smithiä (1999, 19–21) lainaten:

Indigenous peoples need to analyze critically the colonial past to decolonise their minds, hearts and spirits. Equally we would argue that non-Indigenous Australians, including social workers, have imbibed, generally unconsciously, colonialist attitudes to Indigenous Australians through community, government, media and family representations and need to decolonise their hearts and minds.

(Green, Baldry 2008, 13)

Green ja Baldry toteavat edelleen, että ei- alkuperäiskansoihin kuuluvan sosiaalityöntekijän mielen dekolonisaatio vaatii luopumista vallan ja asiantuntijan roolista alkuperäiskansojen asioissa. Sen sijaan, että sosiaalityöntekijät näkevät alkuperäiskansalaiset ja heidän yhteisönsä "pelastettavina", heidän tulisi nähdä heidät selviytyjinä siitäkin huolimatta, että heidät on koetettu tuhota, orjuuttaa ja hävittää heidän kulttuurinsa (Green & Baldry 2008, 16).

Vaikka historialliset asetelmat valtaväestön ja saamelaisten välillä Pohjoismaissa ovatkin erilaiset kuin monilla muilla alkuperäiskansoilla, on myös saamelaisella alkuperäiskansalla monia alkuperäiskansoja yhdistäviä kolonialismin kokemuksia ja piirteitä. Myös saamelaiset ovat kokeneet omien maitensa menetyksen, kolonialistinen historia on vienyt monilta oman kielen ja perinteet, monet ovat joutuneet kokemaan koulukotien pakkoassimilaation, ja saamelaiset on usein valtaväestön taholta marginalisoitu omalla kotiseutualueellaan (Nygård 2018, 19, Kuokkanen 2008, 7). Esimerkiksi koulukotikokemusten myötä on helpompi ymmärtää, miksi myös saamelaisten kanssa työskennellessä tulisi nostaa dekolonisaation käsite yhdeksi tärkeäksi työmetodiksi sosiaalityössä.

Alkuperäiskansojen sosiaalityön keskeisenä tehtävänä on osallistua alkuperäiskansojen dekolonisaatioprosessiin, jossa pyritään purkamaan ja paljastamaan kaikkia niitä kolonialistisen vallan muotoja ja rakenteita, jotka ovat haastaneet ja haastavat tänäkin päivänä alkuperäiskansojen elämää. Saamelaisten poliittisen toiminnan keskiöstä löytyy dekolonisaatioprosessin jatkaminen Suomessa. Yhtenä osoituksena tällaisesta on nähtävä syntymässä oleva Suomen valtion ja saamelaisten välinen totuus- ja sovintoprosessi. Saamelaiskäräjät hyväksyivät kokouksessaan 17.12.2019 (5/2019) ehdotuksen totuus- ja sovintokomitean asettamiseksi. Myös kolttasaamelaiset ovat päättäneet osallistua totuus- ja sovintokomission toimintaan.

Totuus- ja sovintoprosessi on aiheuttanut saamelaisalueella ristiriitaisia tunteita sekä saamelaisissa että pääväestössä. On kysyttävä mitä ja ketä tällainen prosessi voisi hyödyttää, ja aiheuttaako se kenties lisää ennakkoluuloja ja ristiriitoja saamelaisten ja pääväestön välille. Esimerkki Australiasta kuitenkin osoittaa, että prosessilla voi olla myönteisiä vaikutuksia, koska prosessissa voidaan yhdessä todeta tapahtuneet vääryydet, eikä niiden toteamiseen enää tarvitse uhrata voimavaroja, vaan voidaan ryhtyä rakentamaan tulevaisuutta. Totuus- ja sovintoprosessin kaltaisia pyrkimyksiä vuoropuheluun valtaväestön ja saamelaisten välillä auttaisi sekin, jos koulukirjoissa olisi oikeaa ja riittävää tietoa saamelaisista ja heidän kulttuuristaan. Tämä auttaisi myös saamelaisia itseään vahvistamaan omaa identiteettiään, kun he saisivat tälläkin tavalla nähdä itsensä.

Dekolonisaation nähdään tarjoavan metodin, jonka avulla voidaan tarkastella alkuperäiskansojen tulevaisuuteen ja hyvinvointiin liittyviä erilaisia yhteiskunnallisia kysymyksiä. Tässä työssä saattavat myös globalisaation erilaiset rakenteet, kansainväliset lait ja sopimukset ohjata kehitystä sellaiseen suuntaan, joka paremmin turvaa alkuperäisväestön oikeuksia. Monissa viime aikojen kansainvälisissä ja kansallisissa keskusteluissa on alettu yhä enemmän kiinnittää

huomiota alkuperäiskansojen oikeuksiin ja tilanteeseen, esimerkiksi kesän 2019 laajat metsäpalot Brasiliassa nostivat alkuperäiskansojen tilanteen maailman tietoisuuteen (Nygård 2018, 21).

Saamelaisten keskuudessa assimilaatiopolitiikkaa ei toteutettu samalla tavalla kuin muiden alkuperäiskansojen keskuudessa, mutta esimerkiksi saamen kieleen ja kulttuurin kohdistuvilla toimilla sulautettiin ja sulautettiin. Sosiaalityö ei tässä ollut yhtenä toimijoista kuten Australiassa, vaan erityisesti Suomen koululaitos (Lehtonen 2015, 95). Väheksymättä millään tavalla saamelaisten kokemusta kolonialismin läsnäolosta heidän historiassaan, näyttää siltä, että monet muut alkuperäiskansat esimerkiksi Amerikassa ja Australiassa ovat kokeneet kolonialismin tuhoisampana. Toisaalta jokainen ihminen kokee oman onnettomuutensa henkilökohtaisesti ja omalla tavallaan, eikä tätä kokemusta ole viisasta arvottaa vertailemalla toisten kokemaan. Suomessa koetut kolonialismin kokemukset eivät ole nostaneet yhtä selvärajaisesti alkuperäiskansatutkimusta sosiaalityön yhteydessä, kuin muualla maailmassa, jossa kokemukset kolonialismista ovat olleet rankempia alkuperäiskansoille. Kuitenkin esimerkiksi Mohan Brij (2008, 11–13) kritisoi kansainvälisen sosiaalityön toimijoiden "*länsimaiskeskeisyyttä*", joka edelleen on liikaa keskittynyt länsimaisen sosiaalityön ja sen toimijoiden perinteisiin ja käytäntöihin. Mohanin mukaan tarvitaan kansainvälistä sosiaalityötä edustamaan muitakin, kuin "*organisaatio-teoreetikoita, länsimaisia asiantuntijoita ja heidän asiakkaitaan*."

Maailma muuttui toisen maailmansodan jälkeen rakenteiltaan liikkuvammaksi, ja erityisesti 1960- ja 1970-luvuilla alkoi kansainvälisesti tapahtua merkittävää maahanmuuttoa. Seurauksena oli, että monien maiden väestöä alkoi yhä enemmän värittää uudet monimuotoiset kulttuurit ja historialliset kokemukset. Suomen kokemukset maahanmuutosta ovat lisääntyneet vasta viimeisinä vuosikymmeninä, ja näiden uusien suomalaisten keskuudessa onkin jo ihmisiä, joiden taustalta löytyy myös vakavia kolonialismin kokemuksia (Pekkanen 2014, 10). Pekkanen mukaan kolonialismin purkautuminen, kylmän sodan mainingit ja globalisaatio, ovat yhdessä vaikuttaneet myös siihen, minkälaisia monikulttuurisia yhteiskuntia on syntynyt. Joka tapauksessa hänen selvitystensä mukaan:

...tavalla tai toisella `ensimmäisen maailman' tai länsimaiden intressit, markkinavoimat ja uusliberalismi, sekä uusimperialistiset ideologiat ohjailevat ja muokkaavat syntyneitä uusia yhteiskuntia, ja myös vanhoja kansallisvaltioita ja läntisiä yhteiskuntia.

(Pekkanen 2014. 10)

Yhteiskunnallisen "muokkautumisen" seurauksena on myös suomalainen sosiaalityö saanut kokemus- ja arvomaailmaansa vaikutteita, ja toisaalta sellaista asiakaskuntaa, joka kantaa merkkejä kolonialismin vaikutuspiirissä tehdystä sosiaalityöstä. Uusien suomalaisten maahantulon yhteydessä kulttuurin rikastumisessa tapahtui myös sellainen ilmiö, että "löysimme" myös jo olemassa olevat kansalliset vähemmistömme (Pekkanen 2014, 11). Missä määrin uudet ko-

kemukset herättävätkään suomalaista sosiaalityötä tutkimaan omia juuriaan ja mahdollisia kolonialismin osallisuuksia, on vielä näkemättä.

Kolonisaatio on kuitenkin historiallinen tosiasia, joka ei ole vain jotain aiemmin tapahtunutta. Se on myös osana suomalaisen yhteiskunnan rakenteita, ja politiikassa materiaalisina sekä symbolisina valtaväestön etuuksina. Nämä historialliset tekijät ohjautuvat sosiaalityöhönkin valtaväestön oman historian, lakien, arvojen ja käytäntöjen kautta (Jeminen 2016, 11; Kuokkanen 2014, 148–149). Konkreettinen muistutus kolonialististen toimien läsnäolosta saamelaiden historiassa oli Ruotsissa 9.8.2019 tapahtunut Ruotsin suurin uudelleenhautaus, kun 25 saamelaisen maalliset jäännökset palautettiin takaisin saamelaiselle yhteisölle, ja haudattiin Lyckselen hautausmaahan, josta ne oli kaivettu tutkimuksia varten niinkin myöhään kuin 1950-luvulla. Suomessa vastaava rotututkimuksen nimissä tehty saamelaiden hautojen ryöstö tapahtui 1930-luvulla ja 95 pääkalloa palautettiin uudelleen haudattaviksi Inariin 16.7.1995. Näidenkin tapahtumien historiallinen läheisyys kertoo siitä, että joukossamme elää saamelaisia, joilla on henkilökohtainen kokemukseyhteys traumaattisiin tapahtumiin.

Alkuperäiskansoihin liittyen olen omassa tutkimuksessani nostanut esille aihepiiriä käsittelevää kirjallisuutta ja artikkeleita esimerkiksi luvuissa 3.1.4 ja 7.3. Suomessa alkuperäiskansojen sosiaalityötä sellaisenaan ei juurikaan käsitellä tieteellisissä artikkeleissa tai kirjallisuudessa. Poikkeuksena ovat professori Rauna Kuokkasen artikkelit, joita olen lainannut tässä tutkimuksessa. Lapin yliopisto on erikoistunut arktisten alueiden poikkitieteelliseen tutkimukseen yhdessä Arktisen keskuksen ja Oulun yliopiston kanssa. Yliopiston arktisen alueen tutkimuksissa käsitellään myös alkuperäiskansojen kysymyksiä mm. saamelaiden sosiaaliin ja poliittisiin rakenteisiin sekä hyvinvointiin liittyen (Lapin yliopisto). Rauna Kuokkanen on tutkinut Lapin yliopistossa alkuperäiskansoja arktisilla alueilla. Alkuperäiskansatutkimusta tekee myös ihmisoikeuskeskus, ja siellä saamelaiskontekstissa keskitytään erityisesti arktisten alueiden alkuperäiskansojen tutkimukseen. Keskeisinä teemoina ovat olleet kysymykset saamelaiden hyvinvoinnista ja yhdenvertaisuudesta sosiaali- ja terveystaloudessa (Harkoma 2017). Pohjois-Suomen sosiaalialan tutkimuskeskuksen tekemää tutkimustyötä saamelaiden keskuudessa voidaan myös pitää osana alkuperäiskansojen sosiaalityön tutkimusta. Sen keskeisenä kohteena ovat alkuperäiskansa saamelaiset ja heihin liittyvät sosiaalipalvelut ja sosiaalityö.

Ottaen huomioon sen, mitä on todettu luvussa 5 ja tämän alaluvun alkuosassa, on mahdollista ajatella, että sosiaalityö sen länsimaisista juurista huolimatta voi tarjota alkuperäiskansoille ratkaisuja, jotka palvelisivat heidän erityisiä tarpeitaan. Vaikka esimerkiksi Weaver (2014, 71) näkee sosiaalityön painottuvan eurosentriselle maailmankatsomukselle, toteaa hän kuitenkin, että paikallisesti tehtävällä sosiaalityöllä on merkitystä myös alkuperäiskansojen keskuudessa. Oma tulkintani tutkimukseni valossa on, että kysymys on halukkuudesta, taikka haluttomuudesta tehdä tarvittavia muutoksia ihmisenä olemista ohjaaviin rakenteisiin yhteiskunnassa laajasti, jotta myös sosiaalityöstä voisi tulla uskottava tekijä turvaamaan hyvinvointia alkuperäiskansoille. Tutkimuksessani on ollut mahdotonta välttää kohtaamista niiden ongelmien kanssa, joita al-

kuperäiskansat eri puolilla maapalloa ovat kokeneet. Lienee perusteltua ajatella, että saamelaisten on omiin kokemuksiinsa liittyen saatava itse löytää vastauksia tulkintoihin hyvinvoinnistaan. Alkuperäiskansojen yhteisö näyttää olevan se taho, jonka kokemuksia ja osaamista saamelaiset yhä selkeämmin tulevat hyödyntämään omissa ratkaisuissaan. Sue Green ja Eileen Baldry (2008) kirjoittavatkin, että alkuperäiskansojen keskuudessa kansainvälinen yhteistyö alkuperäiskansojen sosiaalityöksi on jo aloitettu.

7.4 Saamelaiserityinen sosiaalityö

Kolttasaamelaiset ovat uudelleenasettamismatkinsa päätteeksi tulleet osaksi yhteistä saamelaista etnisyyttä ja saamelaispoliittisia pyrkimyksiä. Kun Elsa Laula Renberg (1904) kirjoitti kirjassaan *"Inför lif eller död?"* totuuden sanoja saamelaisten tilanteesta, oli se historiallinen lähtökohta saamelaisten pyrkimykselle yhdessä ja itsenäisesti ratkaista itselle tärkeitä asioita:

Vi kunna icke längre lita på att utom saken stående skola så intressera sig för vårt folks ställning, att de skola bevaka vår rätt. Och med all moda kunna de det icke. Våra säregna lefnads- och andra förhållanden äro af sådan beskaffenhet, att om äfven reformer skulle vinnas på dessa vägar, skulle dessa endast blifva halfmässyrer af tvifvelaktig innebör... då måste lappen taga saken i sin egen hand...Det finnes icke mer än ett sätt. Och detta är: en enhetlig lappska förening, fungerande i hvarje lifsnerv af lappska befolkningen...

(Laula Renberg 1904)

Laula Renbergin kirjan ilmestymisen (1904) ja Trondheimin saamelaisten yleisen kokouksen (1917) jälkeen saamelaisten poliittinen toiminta on lisääntynyt, ja siihen on viimeisinä vuosikymmeninä tullut yhä enemmän ammattimaisia ja tieteellisen tutkimuksen piirteitä. Erityisesti saamelaisten itsensä tekemä saamentutkimus on lisääntynyt. Konkreettisenä osoituksena kehityksestä on esimerkiksi vuonna 1973 Kautokeinoon perustettu saamentutkimuksen laitos *Davviriikkaid Sámi Instituhitta* (Pohjoismaiden saamelaisinstituutti), Saamelainen korkeakoulu. Saamelaisinstituutin perustamisesta lähtien tutkimuksissa on tuotu esiin kritiikkiä ulkopuolisten tekemää saamentutkimusta, sen lähestymistapoja, metodeja ja tuloksia kohtaan (Seurujärvi-Kari 2011, 33). Professori Veli-Pekka Lehtola on todennut, että saamelaisten tutkijoiden aloittama saamentutkimus on tuonut esiin saamelaisia yhteisöjä koskevia tärkeitä kysymyksiä, ja valtaväestön tutkijat puolestaan tarkastelevat pääosin valtaväestöä kiinnostavia aiheita (Lehtola 2005). Myös perinteisiin yliopistoihin on tullut saamentutkimukseen erikoistuneita laitoksia. Uumajan yliopistossa on saamentutkimuksen keskus Várdduo, Oulun yliopistossa sijaitsee saamen kulttuurintutkimuksen keskus Giellagas-instituutti. Lapin yliopistossa harjoitetaan monitieteellistä saamentutkimusta, jossa yhteiskuntatieteellinen ja oikeustieteellinen saamentutkimus ovat valtakunnallisesti yliopiston erityistehtävinä.

Marko Jouste (2011, 13) kirjoittaa, että saamentutkimus onkin viimeisten kolmenkymmenen vuoden aikana kehittynyt monitieteelliseksi ja monissa tutkimusinstituutioissa tapahtuvaksi moderniksi saamentutkimukseksi. Veli-Pekka Lehtolan mukaan tämä saamelaistutkimuksen nousu on tuonut saamelaiset esiin aktiivisina ja toimivina ryhminä, joilla on selvä tietoisuus mahdollisuuksista vaikuttaa omaan asemaansa pohjoismaisen hyvinvointijärjestelmän tulevaisuudessa (Lehtola 2015, 26–27). Tähän oman aseman syvempään tulkintaan on keskeisesti liittynyt pyrkimys selkeämmän ja todellisemman saamelaisen alkuperäiskansan itsemääräämisoikeuden kehittäminen. Juha Guttormin (2018, 71) mukaan saamelaisten oma vaatimus itsemääräämisoikeudesta perustuu mm. YK:n peruskirjaan, YK:n kansalaisoikeuksia ja poliittisia, taloudellisia, sosiaalisia ja kulttuurisia oikeuksia koskeviin sopimuksiin. Hänen mukaansa jonkinlaisena liikahduksena itsemääräämisoikeuden toteutumisen suuntaan sosiaali- ja terveyspalvelujen osalta on nähtävä valtion talousarvion sosiaali- ja terveysministeriön pääluokkaan vuodesta 2002 sisältynyt erillinen määräraha saamenkielisten sosiaali- ja terveyspalveluiden turvaamiseksi (Guttorm 2018, 257). Guttormin mukaan Saamelaiskäräjien tavoitteena ei tällä määrärahalla ole ollut muodostaa rinnakkaista järjestelmää kuntien järjestämille sosiaali- ja terveyspalveluille. Saamelaiskäräjät onkin pitänyt tarkoituksenmukaisena saamenkielisten palveluiden järjestämisen vastuun edelleen olevan saamelaisalueen kunnilla (mt 2018, 264). Saamelaiskäräjien laatiman "Saamelaisten sosiaali- ja terveysalan kehittämisohjelman 2016–2019" tavoitteet näyttävät vahvistavan Guttormin esittämän näkemyksen, että saamelaisten palvelut järjestetään yhteistyössä julkisen sektorin kanssa (Saamelaiskäräjät 19.12.2016). Kehittämisohjelman mukaan palvelut tulisi kuitenkin järjestää niin, etteivät ne heikentäisi saamen kielen tai kulttuurin kehittymistä omaksi itsenäiseksi kulttuuriksi. On myös muistettava, että kun saamelaiskäräjät ajavat saamelaisena kollektiivina saamelaisten asioita, he samalla korostavat saamelaisten Suomessa koostuvan kolmesta erillisestä ryhmästä; pohjoissaamelaisista, inarinsaamelaisista ja koltasaamelaisista. Tämä tarkoittaa, että nämä ryhmät on huomioitava yhtenäiseen saamenkansaan kuulumisen lisäksi erillisinä kielellisinä ja kulttuurisina ryhminä myös silloin, kun rakennetaan saamelaiserityisiä palveluita.

Rauna Kuokkanen on Sámi Soster-seuran 10-vuotisjuhlassa pitämässään puheessa herätellyt kuulijoita havaitsemaan, että saamelaisten itsehallinto-oikeuden mukaan saamelaisilla "*voisi ja tulisi*" olla mahdollisuus itse päättää siitä, minkälaisia sosiaali- ja terveyspalveluja he tarvitsevat. Hänen mielestään saamelaiset tulisi huomioida erillisenä kansana, joiden asemaa tulisi tarkastella alkuperäiskansojen yhteisöllisistä perinteistä käsin (Kuokkanen 2008). Kollektiivisen historian ja arvomaailman, sekä saamelaisten kollektiivisten oikeuksien tunteminen, on saamelaisten kanssa tehtävässä sosiaalityössä tärkeää, vaikka jokaisella yksilöllä on omakin henkilökohtainen kokemuksensa ja taustansa. Kollektiivinen historia ja kollektiiviset oikeudet eivät tarjoa helppoja vastauksia, ratkaisuja tai yleistettäviä selityksiä sosiaalityön etniselle herkkyydelle (Järven-sivu 2014, 48). Erilaiset yhteiskunnalliset kehitysvaiheet ja elämänhistorian haasteet vaikuttavat myös saamelaisiin yksilöihin eri tavoin. Vaikutukset riip-

puvat heidän asuinpaikastaan, koulutuksestaan ja muista elämää ohjaavista tekijöistä heidän elinympäristössään. Devore ja Schlesinger (1999, 141) toteavat, että kollektiivisen historian vaikutukset yksilöihin ovat erilaiset. Saamelaisen asiakkaan kanssa työskentelevän sosiaalityöntekijän onkin tärkeää tuntea asiakkaansa historiaa saamelaisena, ja sen vaikutuksia asiakkaan tilanteeseen saamelaisen yhteisön jäsenenä.

Kun Pohjois-Suomeen perustettiin sosiaalialan osaamiskeskus vuonna 2002, voidaan sitä pitää saamelaisen sosiaalityön kehittämiseen tähtäävän toiminnan alkuna. Vaikka tämä tavoitteen asettelu ei näkyisikään saamelaisten virallisissa kannanotoissa, ajatus saamelaiserityisestä sosiaalityöstä elää ja kehittyy erilaisten verkostojen sisällä. Saamelaiskäräjät olivat mukana jo Pohjois-Suomen sosiaalialan osaamiskeskuksen perustavassa kokouksessa Rovaniemellä 2. syyskuuta 2002. Saamelaiskäräjiä edustivat tuolloinen puheenjohtaja Pekka Aikio sekä hallintojohtaja Juha Guttorm. Saamelaiskäräjistä tuli tuossa kokouksessa solmitun sopimuksen mukaisesti saamelaisväestön palvelutarpeita koskevien tehtävien vastuullinen toimija (Pohjois-Suomen sosiaalialan osaamiskeskus 2002). Osaamiskeskuksen yhteyteen perustettiin myös saamelaisyksikkö, jonka erityistehtävänä on valtakunnallinen saamelaisten hyvinvointipalveluiden kehittäminen. Saamelaisyksikössä työskentelee yksi suunnittelija, joka on sijoitettuna Inariin Saamelaiskäräjien toimipaikkaan Sajokseen. Osaamiskeskuksen toimintasuunnitelmassa (2021) todetaan, että Posken saamelaisyksikkö toteuttaa lakisääteistä erityistehtäväänsä Saamelaiskäräjien asettamien tavoitteiden pohjalta. Tavoitteissa todetaan, että hyvinvointipalvelut tulee järjestää saamelaisten kulttuuri-itsehallinnon perustalta saamelaisten omalla äidinkielellä, suunnitella saamelaisten omista lähtökohdista, saamelainen kulttuuritausta, perinteiset arvot sekä elämänmuoto ja ajattelutapa huomioiden.

Posken toimintasuunnitelmassa todetaan lisäksi, että saamen kieleen ja kulttuuriin pohjautuvien palvelujen kehittäminen on vasta aluillaan. Strategian mukaan sen yhtenä tavoitteena on vahvistaa saamelaisten itsemääräämisoikeuden perustuvaa palvelujen suunnittelua, jossa Saamelaiskäräjillä on asiantuntijana keskeinen asema. Keskeinen havainto on myös strategiassa asetettu tavoite saamenkielisten hyvinvointipalveluiden kehittämiseen liittyvä tutkimus, koulutus ja arviointi, joissa saamelaisilla tulee olla mahdollisuus vaikuttaa koulutuksen sisältöihin ja järjestämiseen. Myös Raven Sinclairin (2007, 52) esiin nostama alkuperäiskansoille tärkeä oma tieto ja tiedon omistajuus nousevat strategiassa esille yhteisöllisyyttä ja yhteisön elinvoimaisuutta tukevana tekijänä.

Toimintasuunnitelma merkitsee Saamelaiskäräjien mukaan toisenlaista lähestymistapaa esimerkiksi palveluita järjestettäessä kuin Suomen muiden vähemmistöjen kohdalla. Tavoitteiden toteuttamiseksi tulisi käräjien mukaan löytää saamelaiserityisiä ratkaisuja, joilla voitaisiin ehkäistä niitä haittoja, jotka muutoin estäisivät yhdenvertaisuuden toteutumisen saamelaisten käyttämissä sosiaali- ja terveyspalveluissa (Sanila-Aikio 20.9.2013). Ulla Mutka (1998, 175–178) on pohtinut tutkimuksessaan sosiaalityön asiantuntijuuden käännteitä ja yhteiskunnassa tapahtunutta murrosta, sekä asettanut kyseenalaiseksi tieteellisen tiedon etuoikeutetun aseman. Perinteisessä saamelaisessa yhteisössä elämää

suojaavana tekijänä toimi pärjäämisen malli, joka rakentui vuorovaikutuksessa lähiympäristön ja lähiyhteisön välille. (Heikkilä, Laiti-Hedemäki & Pohjola 2013, 51–53). Yksilön kyvyt, sukulaissuhteet sekä yhteisö korvasivat tässä mallissa asiantuntijuuden ja tieteellisen tiedon.

Pia Ruotsala kirjoittaa (2012) että saamelaiset ovat perinteisesti turvautuneet omiin saamelaisen kulttuurin sosiaaliturvan muotoihin, jossa perheillä ja suvulla on ollut ja on edelleen suuri merkitys. Samalla hän toteaa, että kun yhteiskunnan muutoksen myötä on siirrytty suurperheistä ydinperheisiin, ja perinteisistä elinkeinoista yhdistelmäelinkeinoihin, ovat sukujen verkostot heikentyneet, ja saamelainen kasvatuseränne muuttunut yhä länsimaisemmaksi. Ruotsalan puheenvuoro viittaa siihen, että myös saamelaisten tarve yhteiskunnan tarjoamiin palveluihin on lisääntynyt. (myös Laitinen, Väyrynen 2016). Tiedonantajani kertoivat, että saamelaisten sosiaalityön tarpeet ovat monilta osin samanlaiset kuin pääväestöllä. Erot pääväestön ja saamelaisten välillä nousivat esiin erityisesti kielen ja kulttuurin huomioimisessa palveluja annettaessa. Saamelaisten keskuudessa on vahvana muisti kielen ja kulttuurin menetyksen kokemuksista. Näiden kokemusten aiheuttaman taakan vuoksi tulisi sosiaalityöhön tiedonantajieni mielestä rakentaa parempaa kielen ja kulttuurin osaamista, jotta tulisi mahdolliseksi tukea myös saamelaisten eheytymisprosessia näiden kokemusten jäljiltä.

Pärjääminen on ollut Ruotsalan (4.10.2012) mukaan tekijä, joka on perinteisesti tuonut saamelaisille itsenäisyyttä. Ollaan omillaan, opitaan vastaamaan omasta tekemisestä jo lapsesta saakka. Tuuli Mieltunen on tutkinut saamelaisten pärjäämistarinoita, ja kirjoittaa että saamelaisen kulttuurin arvoista puhuttaessa käsite pärjääminen nousee usein esiin ja sitä ei tulkita pelkästään ihan teeksi, jota yksilön tulisi noudattaa vaan, se on suorastaan normi josta ei ole soveliasta poiketa (Mieltunen 2012, 10). Pärjäämistä on kuvattu eri tavoin, mutta Mieltusen tulkinnan mukaan siitä voi lukea myös jonkinlaista suomalaisen yhteiskunnan ulkopuolelle jättäytymistä, itsenäisyyttä, sopeutumista ja ylpeyttä. Pärjäämisen merkityksestä ovat kirjoittaneet myös Heikkilä, Laiti-Hedemäki & Pohjola (2013, 49–53) ja todenneet, että saamelaisessa arvomaailmassa ihmisen omatoimisuutta ja pystyvyyttä on arvostettu kovasti.

Pohjois-Suomen sosiaalialan osaamiskeskuksen valmistamassa Lappi-raportissa 1.3.2009–30.10.2011 osahankkeiden yleistavoitteissa todetaan, että saamelaisten kieleen ja kulttuuriin pohjautuvat sosiaali- ja terveyspalvelut kehittyvät, ja Lappiin syntyy kuntien yhteinen kehittämisrakenne näille palveluille. Saamelaiserityinen sosiaalityö ei voi olla pelkästään yksilöön kohdistuvia yksittäisiä toimenpiteitä, vaan sen täytyy työskennellä elämän erilaisilla osaluilla, ja kyetä yhdistämään niitä sekä työskentelemään yhtä aikaa näiden välillä ja näiden kanssa. On ymmärrettävä myös paikallisuuden merkitys. Inarinkunta on erilainen kuin vaikkapa etelän kunnat erilaisilla resursseilla ja ehdoilla. Tärkeäksi kysymykseksi nousee muun muassa, miten tasoittaa sosiaalisia eroja niin, että esimerkiksi kolttasaamelaisuutta tuetaan samalla kun yksilö saa tarvitsemaansa apua (Näkkäljärvi 2008, 6).

Lapissa tehtävää sosiaalityötä kehittämään perustettiin 1.8.2006 sosiaalityön kehittämyksikkö Pohjois-Suomen sosiaalialan osaamiskeskuksen alaisuuteen. Tarkoituksena on ollut kehittää asiakastyön prosesseja, ja luoda sosiaalityön kehittämyksikkö rakenne eri yhteistyökumppaneiden välille. Alueen sosiaalityön kehittämisen eräänä osa-alueena on myös saamelaisen sosiaalityön tulevaisuuteen liittyvät tavoitteet. Näitä tavoitteita ja keinoja on ollut suunnittelemassa kehittäjäsosiaalityöntekijä Anne-Maria Näkkäljärvi. Hän näkee, että saamelaisten sosiaalityötä on kehitettävä valtakunnallisena, seudullisena ja kunnallisena niin, että niissä nähdään myös valtakunnan rajat ylittävän saamelaisuuden tarpeet ja mahdollisuudet.

Kuntataso (paikallisuus) on tärkeä, koska sosiaalityötä järjestetään kuntien toimesta, ja kuntien tilanne ja resurssit ovat erilaiset. Saamelaisalueen kuntien toimintaresurssit eivät ole Näkkäljärven (2008, 6–7) mukaan riittävät, ja kehittämistoiminta painottuu usein hankkeisiin, joiden rahoitus on hajanaista ja lyhytjänteistä. Rajat ylittävän systemaattisen yhteistyön kehitystarve alueella on suuri senkin vuoksi, että saamelaisten hyvinvointia koskevaa tutkimusta on vähän. Näiden haasteiden ratkaisemiseksi ja saamelaisen sosiaalityön kehittämiseksi Näkkäljärvi näkee keskeiseksi tekijäksi kehittämistyötä tekevien asiantuntemuksen, ja että kehittämistyötä tehdään käytännönläheisesti huomattujen kehittämistarpeiden ja puutteiden mukaisesti. Tärkeänä hän pitää myös sitä, että kehittämistyötä tekevät tuntevat kehittämistyön kohteen, koska ulkoapäin tuotetut kehittämisajatuksot harvoin tuottavat onnistuneita tuloksia (Näkkäljärvi 2008, 6).

Saamelaiskäräjien sosiaali- ja terveystieteiden Pia Ruotsalan mielestä saamelaisten parissa työskentelevältä sosiaalityöntekijältä odotetaan erityistä kulttuurista ymmärrystä ajattelutavoista, asenteista, normeista, roolimalleista, toimintatavoista sekä yhteiskunnallisten muutosten vaikutuksista kulttuurisiin toimintaedellytyksiin. Tarve hänen mukaansa tällaiselle ymmärrykselle ja kulttuurisensitiivisyydelle on erityisen suuri esimerkiksi lastensuojelu- ja avioerotilanteissa kahden kielen ja kulttuurin perheissä (Ruotsala 2012, 3). Saamenkielisen sosiaalityön ja sosiaalipalvelujen järjestämisen vaikeuden taustalla on Ristenrauna Maggan mukaan saamenkielisen henkilökunnan vaikea saatavuus, joka osaltaan saamelaisalueella johtuu riittämättömästä koulutuksesta näihin tehtäviin, ja että saamen kieltä osaava koulutettu henkilökunta siirtyy Norjan lähialueille työhön paremman palkan ja parempien työolosuhteiden vuoksi (Magg 2008).

Pia Ruotsala (2014) toteaa että sosiaalityöntekijä on viranomainen, jonka tehtävään liittyy myös kontrollia ja vallankäyttöä riippumatta siitä, mistä perinteestä käsin sosiaalityötä tehdään. Pohjoismainen hyvinvointivaltio on perinteisesti ymmärretty kansalaisten tahdon ja poliittisen voiman aikaansaamaksi kollektiiviksi. Kollektiivi ilmentää laaja-alaisesti kansalaisten pyrkimyksiä solidaarisuuteen ja halua huolehtia heikompiosaisista (Anttonen, Sipilä 2000, 271). Tahdonilmaisut on suomalaisessa sosiaalipoliittisessa järjestelmässä koettu tarpeelliseksi laatia erilaisten lakien, ohjeiden ja käytäntöjen muotoon, jota sosiaalityöntekijät muun muassa kontrollin ja vallankäytön työvälineillä toteut-

tavat ihmisen arjessa. Ruotsala kuitenkin huomauttaa, että sosiaalityöntekijän työtä ja menettelytapoja ei ohjaa pelkästään lainsäädäntö, vaan erityisesti asiakkaan tarpeet (Ruotsala 4.10.2014).

Jos halutaan rakentaa saamelaiserityistä sosiaalityötä, on hyvä lähtökohdaisesti muistaa erään tiedonantajani toteamus:

... tässä puhutaan sen tason ilmiöistä, kun me puhutaan sosiaalipalveluista ja sosiaalityöstä, että miten niissä olisi mahdollisuus tukea ihmisen kulttuuriin kiinnittymistä ja tunnistaa erityistarpeet mitä siellä on."

"... alkuperäiskansalaistaminen joillakin yksittäisillä tekijöillä ei ole riittävä, vaan pitää ymmärtää, että kysymys on ihan omasta paradigmasta, että mitä siitä tuleekaan, se ei ole nykyisen valtakunnan alla, vaan jostakin ihan muusta ajatustavasta rakentuva.

Esimerkiksi Kanadassa on alkuperäiskansoilla ihan oma erillinen sosiaalityön järjestelmänsä, mutta se on huonosti resursoitu ja huonomman tasoinen kuin pääväestöllä. Suomessa perusturva on kokonaisuudessaan varsin hyvätasoinen, mutta siihen tarvitaan Näkkäljärven (2008) mukaan kulttuurista osaamista, jonkinlainen osaamiskeskittymä, josta tukea olisi saatavissa ja jossa osaaminen voisi kehittyä. Saamelaiserityisiä palveluja saadakseen pitäisi jossakin olla näiden kysymysten osaamisen ydin mihin tutkimus ja osaaminen keskittyvät. Kaikkien, myös valtavirtaistavien sosiaalityöntekijöiden, tulisi ymmärtää ne lähtökohdat ja mistä tässä kaikessa on kyse. Tavoitteena ei näyttäisi olevan täysin oman erillisen järjestelmän luominen, mutta kuitenkin riittävät resurssit omaava saamelaisen sosiaalityön kehittämisk rakenne, joka turvaisi saamelaisten sosiaalityön palvelut (Näkkäljärvi 2008, 5–6). Keskeisenä osana tällaista kehittämisk rakennetta tulisi olla saamelaisten itsensä hallinnoima tiedon ja osaamisen keskus, joka estäisi rakenteellisen kolonialismin vaikutuksia saamelaisille suunnitelluissa palveluissa (Kuokkanen 8.2.2018). Saamelaiserityisiin sosiaalipalveluihin, kuten sosiaalityöhön, tulisi saamelaisten mielestä lisäksi aina liittää ajatus ja ymmärrys saamelaisista alkuperäiskansana ja että saamelaiset ovat yhtenäinen kansa, joka asuu neljän valtion alueella (Sanila-Aikio 2013).

Tavoitteet ovat hyvin linjassa alkuperäiskansojen yhteisen kriittisen näkemyksen kanssa, että sosiaalityötä ohjaavat länsimaiset arvot, jotka eivät tue alkuperäiskansojen palvelutarpeiden tuloksellista hoitamista (Gray, Yellow Bird & Coates 2010, 49). Tämän vuoksi alkuperäiskansat näkevät tärkeänä, että alkuperäiskansojen sosiaalityö rakentuu niiden omista lähtökohdista, ei ulkopuolelta (Weaver 2014, 78). Merja Laitinen ja Sanna Väyrynen kirjoittavat (2016), että saamelaisen sosiaalityön tulee perustua alkuperäiskansojen sosiaalityön kokemuksiin, nostamalla esiin saamelaista näkökulmaa paikallisesta tiedosta ja kokemuksesta. Heidän mielestään kulttuurikompetenssin merkitys sosiaalityön käytännöissä ja tutkimuksessa on keskeistä, koska tämän kautta sosiaalityö voidaan herkemmin integroida kulttuurisesti sopivampaan tukeen ja tiedon tuotannon prosesseihin.

8 YHTEENVETO

Tutkimuksessani olen kuvannut kolttasaamelaisen etnisyyden historiallista perustaa ja sen ulottuvuuksien historiallista siirtymää suomalaisen yhteiskunnan muutoksessa. Tutkimukseni kokonaisuutta voidaan ehkä parhaiten tarkastella Vigdis Stordahlenin (2007) esittämän kolmen keskeisen saamelaisten etnistä muutosta kuvaavan muuttujan avulla. Alussa kuvaan kolttasaamelaisten integroitumista suomalaiseen kansallisvaltioon ja sen muutoksiin, sekä sosiaalihuollon kehittämiseen. Toisena keskeisenä muutoksena tutkimuksestani on luettavissa kolttasaamelaisten liittyminen laajempaan saamelaisyhteisöön ja osaksi saamelaispoliittista kehitystä. Kolmantena muutoksena on nähtävä saamelaispolitiikan kansainvälistyminen ja saamelaisten liittyminen alkuperäiskansojen yhteisöön. Näiden tekijöiden yksityiskohtaisempi jäsentäminen ja historiallinen kuvaus auttavat tavoitteitteni mukaisesti ymmärtämään millä tavalla pieni kolttasaamelainen kansa sopeutui ja sopeutettiin suomalaisen yhteiskunnan kansalaisuuteen ja sen sosiaalihuoltoon. On sanottu, että elämä tulee vahvaksi kuoleman läheisyydessä. Kulttuurin kuoleamisen uhkan tullessa riittävän voimakkaaksi, saamelaiset ovat löytäneet itsessään sellaista vahvuutta, jonka avulla he voivat turvata kulttuurinsa säilymisen. Sopeutumisen toisella puolella on nousut koko saamenkansan yhteinen pyrkimys itsenäisempään omien asioiden hallintaan.

Saamelaisten liittyminen kansainväliseen alkuperäiskansojen yhteisöön on heidän etnisyytensä uusin määrittely. Tämä liittyminen ja sitä kautta muodostunut yhteistyö muiden alkuperäiskansojen kanssa on nähtävä kaikkia saamelaisia eheyttävänä tekijänä. Yhteistyöstä on muodostunut myös saamelaisten poliittiselle toiminnalle keskeinen tuki ja laajempi vertailupinta. Saamentutkimukselle yhteistyö maailmanlaajuisen alkuperäiskansojen yhteisön kanssa on avannut uusia näköaloja, joita olen pyrkinyt huomioimaan omassa tutkimuksessani. Eräs tällainen sosiaalityön tutkimukselle uusi näkökulma liittyy alkuperäiskansojen tutkimuksen eettisiin ohjeisiin, joista saamelaiset ovat kehittämässä omaa saamentutkimuksen eettistä ohjeistoa (Heikkilä & Miettunen 2016). Tämä puolestaan liittyy läheisesti tiedon omistajuuteen, jonka pohtiminen on osaltaan ohjannut tutkimukseni eettistä näkökulmaa.

Integroituminen suomalaiseen kansallisvaltioon tarkoitti kolttasaamelaisille oman kotiseudun ja itsenäisyyden menettämistä. Oma hallinto ja huolenpitojärjestelmä vaihdettiin lainsäädännöllä osaksi kansallisvaltion hallinnon sekä talous- ja elinkeinoelämän rakenteita. Uudessa etnopolitiisessa tilanteessa näyttää tutkimukseni mukaan kuitenkin siltä, että vaikka kolttasaamelaisista on muodollisesti tullut Suomen kansalaisia, heidän tärkein samaistumisen kohteensa ovat toiset saamelaiset. On huomattava, että saamelaisten etnopolitiista asemaa ja sen eri tekijöitä säädellään varsin voimakkaasti kansainvälisillä sopimuksilla sekä kansallisella lainsäädännöllä. Suomalaiseen yhteiskuntaan on viime vuosikymmeninä kansainvälistymisen ja ihmisoikeuskysymysten kautta kehittynyt vähemmistökulttuureja paremmin huomioivaa politiikkaa. Samaan aikaan ovat saamelaiset kansainvälistymisen kautta löytäneet alkuperäiskansojen yhteisön kanssa uuden yhteisen alustan tavoitella heille tärkeitä kysymyksiä. Näiden kysymysten edistämistä ovat lisänneet saamelaisten koulutustason nousu, saamelaistutkimuksen akatemisoituminen, sekä näihin nojaavan ammattilaistuneen saamelaispoliittisen toiminnan vahvistuminen. Tutkimukseni mukaan saamelaistutkimus ja aktiivinen saamelaispolitiikka ovat mahdollistaneet heille saamelaisten kolonialistisen historian ja kansalaisuuden merkitysten uudelleenarvioinnin, sekä näihin perustuvien saamelaispoliittisten tavoitteiden asettelun. Merkittävimpänä saavutuksena on kaikkiin Pohjoismaihin perustetut Saamelaiskäräjät, jonka jäseniä kolttasaamelaisetkin ovat.

Saamelaispolitiikan kansainvälistyminen on mielestäni erityisesti pohjoismaisen saamelaisten välisen yhteistyön ja kansainvälisen alkuperäiskansojen yhteisön kautta avannut saamelaisille uusia näköaloja tarkastella heidän omaan hyvinvointiin liittyviä erityiskysymyksiä. Vaikka suomalaisen sosiaalihuollon kehittyminen on tuonut saamelaistenkin elämään vakautta ja turvaa, ovat saamelaiset omiin ja alkuperäiskansojen yhteisön kanssa jaettuihin kokemuksiin nojautuen nähneet suomalaiset sosiaalipalvelut saamelaisille myös ongelmallisina. Hyvistä tarkoituksista huolimatta saamelaiset kokevat suomalaisten sosiaalipalvelujen edelleen kantavan kolonialismin rasittamaa arvomaailmaa, ja pitävät tämän vuoksi tärkeänä oman itsenäisemmän hallinnon sekä saamelaiserityisten palvelujen kehittämistä (Kuokkanen 2018).

Eräänä keskeisimpänä käsitteenä ja historiallisena ilmiönä saamelaisuutta tutkittaessa pidän kolonialismia. Saamelaisia koskevissa tutkimuksissa, keskusteluissa tai kirjoituksissa on lähes mahdotonta sivuuttaa tätä saamelaisten historian ja tämän päivän kipeää kysymystä. Tutkimuksellani tuon lisävalaistusta saamelaisia kohdanneen kolonialismin ja sen vaikutusten arviointiin myös sosiaalihuollon palvelujen kontekstissa. Muiden alkuperäiskansojen kokemukset suhteestaan kansallisvaltioon sekä alkuperäiskansojen sosiaalityön esille nostamat alkuperäiskansojen erityiskysymykset ovat rohkaisseet saamelaisia pohtimaan omaa suhdettaan valtayhteiskuntaan ja sen palveluihin. Elsa Laula Renbergin sanat ”*ongelmana on kolonisaatio ja ratkaisuna organisoituminen*” Trondheimin kokouksessa ovat tutkimukseni aineiston mukaan saaneet sisältöä esimerkiksi saamelaiskäräjien itsehallinnollisissa toiminnoissa, vaikka he eivät vielä ole kaikkia tavoitteita saavuttaneetkaan. Saamenkieliset ja -kulttuuriset

sosiaalihuollon palvelut eivät vielä toimi pääväestön kanssa yhdenvertaisella tasolla. Saamelaisten totuus- ja sovintokomissio saattaisi olla askel, jonka jälkeen voitaisiin ennakkoluulottomasti edetä kolonialismin jälkien lieventämisessä ja saamelaiserityisissä palveluissa. Myös alkuperäiskansojen sosiaalityön sisällä tapahtuva yhteistyö voidaan tutkimukseni mukaan nähdä yhtenä välineenä ymmärtää ja vähentää kolonialismin vaikutuksia saamelaisiin, ja aloittaa dekolonisaatioprosessi myös osana esimerkiksi sosiaalityötä (Coyette 2011, 6; Tamburro 2013, 5–6).

Tutkimukseni teemoja, sosiaalihuoltoa ja kolttsaamelaista etnisyyttä olen tarkastellut useista eri näkökulmista, jotka auttavat ymmärtämään näiden teemojen sisällä ja niiden välillä tapahtuneita muutoksia, ja niiden yhteensovittamiseen liittyviä kysymyksiä. Nämä tekijät ovat monilla elämisen arkipäivän tasoilla vähentäneet saamelaisten ja pääväestön kulttuurista etäisyyttä esimerkiksi työelämässä ja yhteiskunnan tuottamissa palveluissa. Saamelaiset pitävät tätä huolestuttavana kehityksenä oman kulttuurinsa säilymisen näkökulmasta ja tavoittelevat esimerkiksi sosiaalihuollon palveluissa saamelaiskulttuurin ja -kielen näkyvämpää tukemista. Saamelaiskäräjät ovat tämän huolen kirjanneet *saamelaisten sosiaali- ja terveydenhuollon kehittämisohjelmaan* (Saamelaiskäräjät 2016, 3), jonka mukaan sosiaali- ja terveydenhuoltoa tulee kehittää niin, että saamelaiset voivat tulevaisuudessa elää ja kehittyä omana kansanaan omista lähtökohdistaan sulautumatta pääväestöön. Keskeisenä tekijänä tällaisessa mallissa saamelaiset näkevät sen, että se perustuu saamelaisten itsensä hallinnoimaan tiedon- ja osaamisenkeskuksen toimintaan, jolla pystyttäisiin korjaamaan ja ehkäisemään kolonialismin vaikutuksia saamelaisten palveluissa.

Saamelaisten etnisen tulevaisuuden tarkastelussa on merkittäväksi kysymykseksi noussut monipaikkaisen saamelaisuuden problematiikka. Saamelainen alkuperäiskansa on siroteltu asumaan neljän eri kansallisvaltion alueelle. Valtioiden saamelaispolitiikka kohdistuu pääosin kunkin valtion omalle saamelaisalueelle, jonka ulkopuolella suurin osa saamelaisista nykyisin jo asuu. Kolttsaamelaisten historiallisen siirtymän näkökulmasta onkin kysyttävä, millä tavoin voidaan turvata tämän pienen kansan kulttuurin jatkuvuus monipaikkaisessa tilanteessa. Mielenkiintoisena jatkotutkimuksen kohteena tutkimukseni kontekstin näkökulmasta kysynkin, voisiko yhteistyö alkuperäiskansojen sosiaalityön tutkimuksen kanssa toimia väylänä etnisesti kestävästä saamelaiserityisen sosiaalityön rakentamisesta, ja miten tällaisen mallin kotiuttaminen voisi tapahtua kansallisvaltion sosiaalihuoltoon turvaamaan saamelaisen alkuperäiskansan elinvoimaisuutta. Tällä hetkellä saamelaisten yhteistyö alkuperäiskansojen yhteisön kanssa näyttäisi ymmärrettävästi keskittyvän kielen ja kulttuurin pelastamiseen sekä todellisen itsenäisyyden rakentamiseen omissa asioissa. Yhteistyö alkuperäiskansojen sosiaalityön kehittämiseksi myös saamelaisalueella on ehkä tästäkin syystä vasta aluillaan.

LÄHTEET

KIRJALLISUUS

- Aaltola, Mika (2016) Yhteyksien geopolitiikka on Suomen keskeisin valtiollinen strategia. Teoksessa Jarmo, Linnéll. *Suomen idea*. Jyväskylä: Docendo Oy, s. 38–54.
- Aho, Päivi (1990) *Haasteet ja asiantuntijuus sosiaalialan työssä*. Sosiaalityöntekijäin liitto ry. Porvoo: WSOY.
- Aho, Päivi; Aaltonen, Elli & Ruuskanen, Raili (1993). *Sosiaalihuollon perusteet. Tarpeet, toiminta ja tekijät*. Porvoo: WSOY.
- Ahola, Pasi; Arajärvi, Pentti & Kananoja, Aulikki (2010) *Yhteiset vai ostetut? Sosiaalipalvelut hyvinvoinnin ja osallisuuden tuottajina*. Kalevi Sorsan säätiön julkaisuja 5. Jyväskylä: Kalevi Sorsa säätiö rs.
- Ahvenainen, Jorma (1970) Petsamon historiallisia vaiheita. Teoksessa Jorma, Pohjanpalo (toim.). *Eilispäivän Petsamo*. Porvoo: WSOY, s. 25–41.
- Aikio, Pekka (1990) Saamelaiset ja uudet lainsäädäntöhankkeet. *Oikeus* 19 (2), s. 109–113.
- Aikio, Pekka & Aikio, M. (1993) Saamelaiskulttuuri ja matkailu. Teoksessa R. Huopainen (toim.). *Selviytyjät. Näyttely pohjoisen ihmisen sitkeydestä*. Lapin maakuntamuseon julkaisuja 7. Rovaniemi: Lapin maakuntamuseo, s. 80–103.
- Aikio, Pekka & Aikio, Antti (2001) Saavatko saamelaiset elää rauhassa. Teoksessa Martin Scheinin & Taina Dahlgren (toim.). *Toteutuvatko saamelaisten ihmisoikeudet*. Helsinki: Yliopistopaino kustannus, s. 92–119.
- Aikio, Ulla; Mursula, Jussi & Puoskari, Ilpo (1982) Saamelaisen elämänmuodon murros. *Jyväskylän yliopiston yhteiskuntapolitiikan laitoksen tutkimuksia* 32. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Alasuutari, Pertti (1994) *Laadullinen tutkimus*. Tampere: Vastapaino.
- Alasuutari, Pertti (1995) *Researching Culture: Qualitative Method and Cultural Studies*. London: Sage Publications.
- Alasuutari, Pertti (2011) *Laadullinen tutkimus 2.0*. Tampere: Vastapaino.
- Allardt, Erik (1964) *Yhteiskunnan rakenne ja sosiaalinen paine*. Porvoo: WSOY.
- Allardt, Erik & Littunen, Yrjö (1975) *Sosiologia*. Porvoo: WSOY.
- Allardt, Erik (1976) *Hyvinvoinnin ulottuvuuksia*. Porvoo: WSOY.
- Allardt, Erik (1983) *Sosiologia 1*. Juva: WSOY.
- Anis, Merja (2008) Etnisyys ja sosiaalityö. Sosiaalialan osaamiskeskuspäivät. 20–21.8.2018. Vaasa. VASSO.
- Anis, Merja (2008a) *Sosiaalityö ja maahanmuuttajat. Lastensuojelun ammattilaisten ja asiakkaiden vuorovaikutus ja tulkinnat*. Helsinki: Väestöliitto.
- Anttila, Pirkko (1996) *Tutkimisen taito ja tiedonhankinta. Taito-, tiede- ja muotoilualojen tutkimuksen työvälineet*. Jyväskylä: Gummeruksen Kirjapaino Oy.
- Anttonen, Anneli (1989) *Valtiollisesta yhteisölliseen sosiaalipolitiikkaan*. Helsinki: Sosiaaliturvan keskusliitto.

- Anttonen, Anneli & Sipilä, Jorma (2000) *Suomalaista sosiaalipolitiikkaa*. Tampere: Vastapaino.
- Anttonen, Anneli; Valokivi, Heli & Zechner, Minna (2009) Johdanto. Teoksessa Anneli Anttonen; Heli Valokivi & Minna Zechner (toim.). *Hoiva. Tutkimus, politiikka ja arki*. Tampere: Vastapaino, s. 7–15.
- Anttonen, Anneli & Zechner, Minna (2009) Tutkimuksen lähestymistapoja hoivaan, Teoksessa Anneli Anttonen; Heli Valokivi & Minna Zechner (toim.). *Hoiva. Tutkimus, politiikka ja arki*. Tampere: Vastapaino, s. 15–53.
- Anttonen, Marjut (1999) *Etnopolitiikkaa Ruijassa. Suomalaislähtöisen väestön identiteetin politisoituminen 1990-luvulla*. Helsinki: SKS.
- Asikainen, Heini (2012) *Asiantuntijoita vaiko näkymättömiä toimijoita? Hoivan ammatillistuminen hoivatyöntekijöiden näkökulmasta*. Itä-Suomen yliopisto: Yhteiskuntatieteiden ja kauppatieteiden tiedekunta.
- Asp, Erik (1965) *Lappalaiset ja lappalaisuus: sosiologinen tutkimus Suomen nykylappalaisista*. Turku: Turun yliopiston julkaisuja C 2.
- Asp, Erik (1982) *The Scolt Lapps. On their Way of Life and Present-Day Living Conditions. Sociological Studies. Series A no. 6*. Turku: University of Turku Department of Sociology and Political Research.
- Batiste, M. (2004) *Animating sites of postcolonial education: Indigenous knowledge and the humanities*. Paper presented at the Knowledge Building in an Educational Research Community. Winnipeg Canada: Canadian Society for the Study of Education.
- Bergman, Marshall (1987) *Allt som är fast förflyktigas: modernism och modernitet*. Lund: Studentlitteratur.
- Blanke, Thomas & Sachse, Christoph (1987) Arvomuuutos sosiaalityössä; kriisi, loppu vai käännekohta? Sosiaalivaltion kritiikin pohdinta. *Jyväskylän yliopiston yhteiskuntapolitiikan laitoksen työpapereita n:o 49*.
- Boine, Else, Målfrid (2007) Kulttuurisen kontekstin merkitys saamelaisessa sosiaalityössä. Teoksessa Harald Eidheim, & Vigdis Stordahl (toim.). *Kulttuurisia kohtaamisia. Sosiaali- ja terapiatyöstä saamelaisalueella*. Rovaniemi: Pohjois-Suomen sosiaalialan osaamiskeskuksen julkaisusarja 26, s. 70–92.
- Boine, Else, Målfrid (2007) *Samisk kulturkompetense og nettverksbygging. Skriftserie 2/2007*. Barneverns Utviklingscenter i Nord-Norge.
- Brax, Tuija (2010) Saamelaisten oikeudellinen asema. Teoksessa Kai T. Kokko (toim.). *Kysymyksiä saamelaisten oikeusasemasta*. Rovaniemi: Lapin yliopiston oikeustieteellisiä julkaisuja. Sarja B, s. 18–24,
- Briskman, Linda (2007) *Social Work with Indigenous Communities*. Sydney: The Federation Press.
- Broady, Donald (1998) Inledning: en verktygslåda för studier av fält. I: Donald Broady (ed.). *Kulturens fält*. Göteborg: Daidalos. S, s. 11–26.
- Brubaker Roger (2013) *Etnisyys ilman ryhmiä*. Tampere. Vastapaino.
- Brydon, Kerry (2011) Promoting diversity or confirming hegemony? In searching of new insights for social work. *International Social Work* 55 (2). s. 55–167.

- Buchert, Ulla (2016) Kohti universalismin ja moninaisuuden yhteensovittamista. Julkaisussa Sirpa Kannasoja; Marjo Kuronen & Tytti Poikolainen (Toim.) *Tutkiva sosiaalityö. Sosiaalityön aika*. Sosiaalityön tutkimuksen seura, s. 22–26.
- Carpelan, Christian (2003) Inarilaisten arkeologiset vaiheet. Keskirautakaudelta historialliseen aikaan (250–1900 jKr.). Teoksessa Veli-Pekka Lehtola (toim.). *Inari Aanar. Inarin historia jääkaudesta nykypäivään*. Oulu:Painotalo Suomenmaa, s. 77–81.
- Cheung, M. and Liu, M. (2004) The Self-concept of Chinese Women and the Indigenization of Social Work in China. *International Social Work* 47 (1): s. 109–127.
- Coates, John 2003. *Ecology and Social Work. Towards a New Paradigm*. Halifax : Fernwood.
- Comton-Osmond, Angel (2017) *Aboriginal Community Social Work: Committing to Anti-oppressive Practice*. Newfoundland & Labrador: Association of Social Workers.
- Coyette, Ashley (2011) *A qualitative study into how 'mainstream' undergraduate social work education in the Maritime Provinces of Canada prepares social work students to work with Indigenous Peoples*. Victoria: BSW, University of Victoria.
- Danielsson, Eva; Högberg, Sofia; Lundberg, Mats och Salguero, Pia (2005) Tvärkulturella möten. Teoksessa Nader Ahmadi & Eva-Britt Lönnbacka, (red.). *Tvärkulturellt socialt arbete - av socialarbetare för socialarbetare*. Fou-rapport/Forsknings- och utvecklingsenheten. Stockholm: Socialtjänstförvaltning, s. 17–37.
- Delanty, Gerard (2000) *Citizenship in a Global Age. Society, Culture, Politics*. Buckingham: Open University Press.
- de los Reyes, Paulina (2007) Intersektionella perspektiv på etniska relationer. I Abby Peterson & Mikael Hjerm (red.). *Etnicitet. Perspektiv på samhället*. Malmö: Gleerups.
- Devore, Wynetta & Schlesinger, Elfriede G. (1999) *Ethnic-sensitive social work practice*. 5. uudistettu painos. 1. painos 1981. Boston: Allyn and Bacon.
- Doel, Mark & Shardlow, Steven M. (2006) *Modern Social Work Practice. Teaching and Learning in Practice Settings*. England: Ashgate Publishing Limited.
- Dominelli, Lena (2008) *Anti-racist social work*. (Practical Social Work Serie) New York: Palgrave Macmillan.
- Dominelli, Lena (2012) *Green Social Work. From Environmental Crises to Environmental Justice*. Cambridge: Polity Press.
- Dwyer, Peter (1998) Conditional Citizens? Welfare Rights and Responsibility in the Late 1990's. *Critical Social Policy* 18 (574). Thousand Oaks, California: SAGE Publications, s. 493–517.
- Eidheim, Harald (1997) Ethno-Political Development among the Sami after World War II. Teoksessa Gaski Harald (toim.). *Sami Culture in a New Era. The Norwegian Sami Experience*. Karasjok: Davvi Girji OS, s. 29–61.

- Ekelund, Tine och Halskov, Therese (1986) *Socialt arbete i praktiken*. Lund: Studentlitteratur.
- Enbuske, Matti (2003) Lapin asuttamisen historiateoksessa. I. Massa & H. Snellman (toim.) *Lappi. Maa, kansat, kulttuurit*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 924. Helsinki: SKS, s. 39–63.
- Enbuske, Matti (2008) *Vanhan Lapin valtamaille. Asutus ja maankäyttö historiallisen Kemin Lapin ja Enontekiön alueella 1500-luvulta 1900-luvun alkuun*. Helsinki: SKS.
- Eriksen, Thomas Hylland (1993) *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. Second Edition. London: Pluto Press.
- Eriksen, Hylland Thomas (1993) *Etnicitet och nationalism*. Nora: Nya Doxa.
- Eriksson, Johan (1997) *Partition and Redemption. A Machiavellian Analysis of Sami and Basque Patriotism*. Umeå: Department of Political Science, Umeå University.
- Eräsaari, Risto (1996) *Monimutkainen oikeudenmukaisuus*. Jyväskylän yliopisto, yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos. Jyväskylä: Jyväskylän yliopistopaino.
- Eskola, Jari & Suoranta, Juha (2008) *Johdatus laadulliseen tutkimukseen*. 8. painos. Tampere: Vastapaino.
- Etzioni, Amitai (1996) *The New Golden Rule – Community and Morality in a Democratic Society*, New York: Basic Books.
- Etzioni, Amitai (1993) *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*. London: Fontana Press.
- Faurie, Maija (2011) *Saamelainen Kelan asiakkaana*. Saamelaisten oikeudet ja asema alkuperäiskansana Kelan toimeenpanemassa sosiaaliturvassa. Helsinki: Kelan tutkimusosasto.
- Fellman, Jakob (1906) *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken I ja II*. Helsingfors: Finska litteratursällskapet.
- Freire, Paulo (1990) A critical understanding of social work. *Journal of Progressive Human Services* 1 (1), s. 3–9.
- Giddens, Anthony (1984) *A contemporary Critique of Historical Materialism*. Berkley: University of California Press.
- Giddens, Anthony (1991) *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: University Press.
- Giddens, Anthony (1998) *The Third Way – The Renewal of Social Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony (2003) *Sociology*. Lund: Studentlitteratur.
- Granfelt, Riitta (2001) Sosiaalityöstä kirjoitettaessa – Tekstuaalisia ja temaattisia huomautuksia. Teoksessa Ulla Ryyänen & Riitta Vornanen (toim.). *Tutkiva sosiaalityö*. Sosiaalityön tutkimuksen seura, s. 6–10.
- Gordon, Milton, M. (1964) *Assimilation in American Life*. New York: Oxford University Press.
- Gothóni, Rene (2002a) The Notion of 'Understanding' in Pilgrimage. Teoksessa Heikki Pesonen; Tuula Sakaranaho; Tom Sjöblom & Terhi Utriainen (toim.). *Styles and Positions. Ethnographic Perspectives in Comparative Religion*.

- Helsingfors universitet, Helsingfors: Religionsvetenskapliga institutionen, s. 159–160.
- Gothóni, Rene (2002b) Humaniores egenart. Teoksessa Rene Gothóni (toim.): *Att förstå inom humaniora*. Helsingfors: Finska Vetenskaps -Societeten, s. 20–21.
- Gray, Mel (2005) Dilemmas of International Social Work: Paradoxical Processes of Indigenization, Universalism and Imperialism. *International Journal of Social Welfare* 14. Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell, s. 231–238.
- Gray, Mel; Yellow Bird, Michael & Coates John (2010) Towards an Understanding of Indigenous Social Work. Teoksessa Mel Gray; John Coates; & Michael Yellow Bird (edit.). *Indigenous Social Work around the World*. Southampton: University of Southampton. School of Social Sciences, s. 49–58.
- Green, Sue and Baldry, Eileen (2008) Building Indigenous Australian Social Work. *Australian Social Work* 61 (4), s. 389–402.
- Gustafsson, Berndt (1972) *Religion och samhälle*. Lund: GWK Gleerup Bokförlag.
- Gutiérrez, L. M. (1999) "Etnisk medvetenhet för social rättvisa!". I: W. Runquist (red.) *Socialt arbete: Bortom etnicitetens gränser*. Stockholm: Centrum för utvärdering av socialt arbete CUS) vid Socialstyrelsen.
- Guttorm, Juha (2018) Saamelaisten itsehallinto Suomessa – dynaaminen vai staattinen? Tutkimus perustuslaissa turvatun saamelaisten itsehallinnon kehittymisestä lainsäädännössä vuosina 1996–2015. Rovaniemi: Acta Universitatis Lapponiensis 375. Lapin Yliopisto.
- Guttorm, Sari (2014) Saamelaiskäräjien asiantuntija-arvio Pohjois- ja Tunturilapin seutukunnista. Tutkimuksessa Leena Viinamäki (toim.). *Pohjois-Lapin seutukunnan hyvinvointibarometri*. Kemi: Lapin AMK:n julkaisuja Sarja A. Tutkimukset 2/2014, s. 293–300.
- Haatanen, Pekka (1993) Suomalaisen hyvinvointivaltion kehitys. Teoksessa Olavi Riihinen (toim.). *Sosiaalipolitiikka 2017 – näkökulmia suomalaisen yhteiskunnan kehitykseen ja tulevaisuuteen*. Juva: WSOY, s. 31–69.
- Hakala, Katariina & Hynninen, Pirkko (2007) Etnografisesta tietämisestä. Teoksessa: Sirpa Lappalainen; Pirkko Hynninen; Tarja Kankkunen; Elina Lahelma & Tarja Tolonen (toim.). *Etnografia metodologiana*. Tampere: Vastapaino, s. 209–225.
- Hammar-Suutari, Sari (2009): Asiakkaana erilaisuus – Kulttuurien välisen viranomaistoiminnan etnografia. Joensuun yliopisto, *Karjalan tutkimuslaitoksen julkaisuja* 147.
- Harisalo, Risto & Miettinen, Ensio (2004) *Hyvinvointivaltio*. Vammala: Vammalan kirjapaino Oy.
- Harkoma, Assi (2017) *Perus- ja ihmisoikeustutkimuksesta Suomessa – asiantuntijoiden näkemyksiä*. Ihmisoikeuskeskus.
- Harle, Vilho & Moisio, Sami (2000) Missä on Suomi? Kansallisen identiteettipolitiikan historia ja geopolitiikka. *Sitran julkaisuja* 123.
- Hassinen, Leino (1986) *Aikuiskatekismus*. Saarijärvi: Kirjapaja.

- Haverinen, Riitta; Muuri, Anu; Nurmi-Koikkalainen, Päivi; Voutilainen, Päivi 2007. Hyvä arki ja tulevaisuuden sosiaalipalvelut. THL, *Yhteiskuntapolitiikka* 72 (5), s. 503–511.
- Heikkilä, Tarja (2004) *Tilastollinen tutkimus*. Helsinki: Edita Prima Oy.
- Heikkilä, Lydia (2009) *Sámi Buresbirgenjupmi – saamelaisten hyvinvointi: tutkimukselliset ja koulutukselliset kehittämistarpeet ja ensisijaiset hankkeet. Hankeraportti*. Rovaniemi: Pohjois-Suomen sosiaalialan osaamiskeskus Lapin yliopiston Sosiaalityön laitos ja Saamelaisalueen koulutuskeskus 2009a 31.5.2009.
- Heikkilä, Lydia; Laiti-Hedemäki, Elsa & Pohjola, Anneli (2013) *Saamelaisten hyvää elämä ja hyvinvointipalvelut*. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus.
- Heikkilä, Lydia; Miettunen, Tuuli & Laiti-Hedemäki, Elsa (2019) Saamelaisalueen ulkopuolella asuvat saamelaiset – näkyväksi tuleva kansanryhmä. Teoksessa: Lydia Heikkilä; Elsa Laiti-Hedemäki & Tuuli Miettunen (toim.). *BUORRE EALLIN GÁVPOGIS – Saamelaisten hyvä elämä ja hyvinvointipalvelut kaupungissa*. Rovaniemi: Lapin yliopisto, s. 81–109.
- Heikkilä, Lydia; Miettunen, Tuuli & Laiti-Hedemäki, Elsa (2019) Saamelaiset hyvinvointipalvelujen käyttäjinä. Teoksessa Lydia Heikkilä; Elsa Laiti-Hedemäki & Tuuli Miettunen (toim.). *BUORRE EALLIN GÁVPOGIS – Saamelaisten hyvää elämä ja hyvinvointipalvelut kaupungissa*. Rovaniemi: Lapin yliopisto, s. 128–167.
- Heikkilä, Lydia & Miettunen, Tuuli (2016) Yhteisöllisyys ja eettisyys saamentutkimuksessa. *Agon. Pohjoinen kulttuuri- ja tiedelehti no 2/2016*.
- Heikkinen, Kaija (1989) *Karjalaisuus ja etninen itsetajunta. Salmin siirtokarjalaisia koskeva tutkimus*. University of Joensuu Publications in the Humanities n:9. Joensuu: Joensuun yliopiston painatuskeskus.
- Heinonen, Jari (1990) *Pienviljelijäprojektista sosiaalivaltioon*. Tampere: Acta Universitatis Tamperensis A 302.
- Heinämäki, Jaana (2017) Saamelaisten oikeudet Suomessa. Teoksessa: Jaana Heinämäki ym. (toim.). *Saamelaisten oikeuksien toteutuminen: Kansainvälinen oikeusvertaileva tutkimus*. Helsinki: Valtioneuvoston selvitys- ja tutkimustoiminta. Julkaisuja 4/2017, s. 22–86.
- Heinämäki, Jaana (2017) Saamelaismääritelmä kansainvälisen oikeuden ja KHO:n tapausten valossa. Teoksessa: Jaana Heinämäki ym. (toim.). *Saamelaisten oikeuksien toteutuminen: Kansainvälinen oikeusvertaileva tutkimus*. Helsinki: Valtioneuvoston selvitys- ja tutkimustoiminta. Julkaisuja 4/2017, s. 86–176.
- Helander, Johannes (1991) *Suomen saamelaisväestö ja heidän elinkeinonsa*. Guovdageaidnu: Norja: Sámi Instituhta, Diednu 2.
- Helander-Renvall, Elina, Markkula, Inkeri (2011) *Luonnon monimuotoisuus ja saamelaiset. Biologista monimuotoisuutta koskevan artiklan 8(j):n toimeenpanoa tukeva selvitys Suomen Saamelaisalueella*. Helsinki: Ympäristöministeriö.
- Helkama, Klaus (2015) *Suomalaisten arvot. Mikä on heille tärkeää?* Helsinki: SKS Kirjat.

- Hellsten, Katri (1993) Muuttuva yhteiskunta ja sosiaalipolitiikan keskeiset arvot ja päämäärät. Teoksessa Olavi Riihinen (toim.). *Näkökulmia suomalaisen yhteiskunnan kehitykseen ja tulevaisuuteen*. Sosiaalipolitiikka 2017. Porvoo - Helsinki - Juva: WSOY, s. 131–161.
- Hellsten Katri (2008) Miten turvataan niiden toimeentulo, joiden kädessä kynä hidastuu ja kirves herpoaa? Teoksessa R. Hagfors; K. Hellsten & M. Sakslin (toim) (2008). *Suomen kansan eläke*. Vammala: Vammalan kirjapaino Oy, s. 18–59.
- Hiilamo, Heikki; Niemelä, Heikki; Pykälä, Pertti; Riihelä, Marja & Vanne, Reijo 2012. *Sosiaaliturva ja elämänvaiheet. Suomen sosiaaliturvan kehitys esimerkkien ja tilastojen valossa*. Helsinki: Kelan tutkimusosasto.
- Hiltunen, Mauno (2007) *Norjan ja Norlannin välissä. Enontekiö 1550–1808. Asukkaat, elinkeinot ja maanhallinta*. Scripta historica 32. Oulu: Oulun Historiallinen Seura.
- Holmila, Marja (2000) Social Bonds in Rural Life. Regulating the Dangerous. *STAKES. Research Report 113*.
- Holsti, Päivi (1990) *Suonikylän koltat vuosina 1939–1957*. Suomen Historian julkaisuja. Jyväskylän yliopisto. Historian laitos.
- Honko, Lauri; Pentikäinen, Juha (1970) *Kulttuuriantropologia*. Porvoo: WSOY.
- Hughes, John A. (1979) *Sociologisk analys. Utforskningsmetoder*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Huttunen, Laura; Löytty, Olli & Rastas, Anna (2013) Suomalainen monikulttuurisuus. Teoksessa Anna Rastas; Laura Huttunen & Olli Löytty (toim.). *Suomalainen vieraskirja. Kuinka käsitellä monikulttuurisuutta*. Tampere: Vastapaino, s.16–41.
- Hytönen, Soili (2002) *Pienen kunnan sosiaalityö ja kulttuurikompetenssi*. Tapaustutkimus seitsemän pienen kunnan sosiaalityöntekijän kokemuksista työstään ja kulttuurikompetenssin käytöstä sosiaalityössä. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos. Pro gradu-tutkielma.
- Hyvä tieteellinen käytäntö ja sen loukkausepäilyjen käsittelyminen Suomessa (HTK-ohje). Tutkimuseettinen neuvottelukunta (TENK). Helsinki, 2012.
- Häkli, Jouni (1999) *Meta hodos. Johdatus ihmismaantieteeseen*. Tampere: Vastapaino.
- Hänninen, Juha; Pajunen, Tapio (2006) *Kuoleman kaari. Sairastumisesta, luopumisesta ja elämästä*. Hämeenlinna: Karisto Oy.
- Hänninen, Sakari (2009) Kansalaisen oikeuden muuttuvat ehdot. *Raportissa Rakenteet, avuttomuus ja lainsäädäntö. Sosiaali- ja terveydenhuollon ulkopuoliset tekijät -työryhmä. Raportti II. 14/2009*, s. 15–46.
- Ingold, Tim (1976) *The Skolt Lapps today*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Isin, Engin & Turner, Bryan (2002) *Citizenship Studies: An Introduction*. Teoksessa Engin F. Isin & Bryan S. Turner (toim.). *Handbook of Citizenship Studies*. London: SAGE Publications, s. 1–10.
- Itkonen, T. I. (1991) *Suomen lappalaiset I–II*. Porvoo: WSOY.

- Jalava, Janne (2005) Toiminnallinen hyvinvointivaltio – Niklas Luhmannin systeemiteoreettinen tarkastelutapa. Teoksessa Juho Saari (toim.). *Hyvinvointivaltio. Suomen mallia analysoimassa*. Helsinki: Helsinki University Press, s. 122–147.
- Jallinoja, Riitta (1993) Arvojen ambivalenssit. Julkaisussa J. O. Andersson; A. Hautamäki; R. Jallinoja; I. Niiniluoto & H. Uusitalo (toim.). *Hyvinvointivaltio ristiaallokossa*. Porvoo: WSOY, s. 15–58.
- Jefremoff, Irja (2005) *Kolttasaamelaiset nyt*. Tutkimus kotoutetun kansan elämäntilanteesta uuden vuosituhatvuotien alussa. Jyväskylä: Gummerus Oy.
- Jeminen, Maria (2016) *Sosiaalityön tutkimus ja alkuperäiskansatutkimus. – eettiset ja metodologiset painotuserot ja yhtäläisyydet*. Sosiaalityö. Rovaniemi: Lapin yliopisto. Pro Gradu-tutkielma.
- Johansen, Siri Ballari, (2007) Ongelmia norjalaistamisen vanavedessä. Teoksessa Harald Eidheim & Vigdis Stordahl (toim.). *Kulttuuritietoisia kohtaamisia. Sosiaali- ja terapiatyöstä saamelaisalueella*. Rovaniemi: Pohjois-Suomen sosiaalialan osaamiskeskus, s. 93–117.
- Johansen, Siri Broch (2005) *Elsa Laula Renberg. Historien om samefolkets store Minerva*. Karasjok: CálliidLágádus - Authors Publisher.
- Josefsen, Eva (2003) The sami and the national parliaments. Channels of political influence. *Resource Center for the Rights of Indigenous Peoples*. Geneva: Inter-Parliamentary Union.
- Jouste, Marko (2011) *Jutaavista saamelaisista talollisiksi poronhoitajiksi*. Enontekiöläisten Guhtur Maggan ja Gáddjá Nikodemuksen muutto Inarin Kutturaan osana pohjoissaamelaisten suurporonhoidon ekspansiota 1800-luvun jälkipuoliskolla. Historian Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö. Tampereen yliopisto. Pro gradu-tutkielma.
- Juhila, Kirsi (1999) "Tutkijan positiot". Teoksessa Arja Jokinen, Kirsi Juhila & Eero Suoninen: *Diskurssianalyysi liikkeessä. Vuorovaikutus, toimijuus ja kulttuuri empiirisen tutkimuksen haasteena*. Tampere: Vastapaino, s. 201–232.
- Juhila, Kirsi (2006) *Sosiaalityöntekijöinä ja asiakkaina*. Sosiaalityön yhteiskunnalliset tehtävät ja paikat. Tampere: Vastapaino.
- Julkunen, Raija (1991) Hoiva ja professionalismi. Westermarck-seuran julkaisussa: *Sosiologia 2 - 1991*, s. 75–83.
- Julkunen, Raija (2001) *Suunnanmuutos. 1990-luvun sosiaalipoliittinen reformi Suomessa*. Tampere: Vastapaino.
- Julkunen, Raija (2006a) Kätkeyty hyvinvointivaltio vai pohjoismainen malli. *Yhteiskuntapolitiikka 71 (2)*, s. 179–185.
- Juuso, Janne (2004) Forståelsesmodeller i barnevernet som fanger opp flerkulturell kontekst. I I. M. Tronvoll; A. Moe & E. Henriksen (red.). *Hjelp I kontekst*. Ikkaldas: Idut.
- Juutilainen, Sandra & Heikkilä, Lydia (2016) Moving forward with Sámi research ethics: How the dialogical process to policy development in Canada supports the course of action for the Nordic countries. Teoksessa Anna-Lill Drugge (ed.). *Ethics in Indigenous Research Past Experiences –*

- Future Challenges*. Vartoe – Centre for Sami Research. Umeå: Umeå Universitet, s. 81–105.
- Järtelius, Arne (1995) *Mångkultur Sverige*. Eskilstuna: Almqvist & Wiksell Förlag.
- Järvensivu, Linda (2014) *Saamelaissoseaalityötä paikantamassa diskurssianalyysin keinoin*. Yhteiskuntatieteiden tiedekunta. Sosiaalityö. Rovaniemi: Lapin yliopisto. Pro gradu-tutkielma.
- Jääskä, Tarja (1995) *Terveydenhoitajana kolttasaamelaisten keskuudessa*. Tutkimustyö. Opistoasteen osasto Terveydenhoitajalinja Kevät 1995. Kokkola: Kokkolan Terveydenhuolto-oppilaitos.
- Kananoja Aulikki 2007. Sosiaalityön tulevaisuuden innovaatiot. Julkaisussa Merja Laitinen & Tarja Kemppainen (toim.). *Tutkiva sosiaalityö*. Näkökulmia sosiaalityön tulevaisuuteen ja innovaatioihin. s. 29–42.
- Kananoja, Aulikki; Niiranen, Vuokko & Jokiranta, Harri (2008) *Kunnallinen sosiaalipolitiikka*. Osallisuutta ja yhteistä vastuuta. Juva: WS Bookwell.
- Kananoja, Aulikki (2018) Sosiaalityö – byrokratian ja profession välissä. Kolumni. *Talentia 6/2018*. Sosiaalialan korkeakoulutetut, s. 7.
- Kananoja Aulikki (2020) Toteutuuko teorian ja käytännön yhdistyminen sosiaalityössä? Artikkel. *Agon. Pohjoinen tiede- ja kulttuurilehti 2/2020*. Pohjoinen filosofiyhdistys ry..
- Karisto, Antti; Takala, Pentti & Haapola, Ilkka (1984) *Elintaso, elämäntapa, sosiaalipolitiikka*. Juva: WSOY.
- Karisto, Antti; Takala, Pentti & Haapola, Ilkka (2003) *Matkalla nykyaikaan. Elintason, elämäntavan ja sosiaalipolitiikan muutos Suomessa*. Helsinki: WSOY.
- Karvinen-Niinikoski, Salonen, Jari; Meltti, Tero; Yliruka, Laura; Tapola-Haapala; Björkenheim, Johanna (2005) *Konstikas sosiaalityö 2003. Suomalaisen sosiaalityön todellisuus ja tulevaisuudennäkymät*. Helsinki: Sosiaali- ja terveystieteiden ministeriö.
- Kauppinen, Ilkka (2004) *Moraalitalous*. Teoksessa Kauppinen, Ilkka (toim.). Tampere: Vastapaino, s. 5–20, 182–212.
- Kellner, D (1992) Popular culture and the construction of postmodern identities. In L. Friedman (ed.), *Modernity and identity*. Oxford: Blackwell, s. 141–177.
- Kemppainen, Tarja; Mäntysaari, Mikko & Pohjola, Anneli (2015) Sosiaalityö vuonna 2015. Teoksessa Merja Laitinen & Tarja Kemppainen (toim.). *Näkökulmia tulevaisuuteen ja innovaatioihin*. Tutkiva sosiaalityö, s. 4–12.
- Keskitalo, Alf Iisak (1994) Research as an Inter-ethnic Relation. Paper delivered at the Meeting of Nordic Ethnographers in Tromsö. Norway 29th August 1974. *Arktisen keskuksen tiedotteita 11*.
- Ketola, Tuija & Kokkonen, Tuomo (1994) *Sosiaalialan työn lähtökohtia*. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Kettunen, Terttu; Ihalainen, Jarmo & Heikkinen, Hannele (2002) *Monimuotoinen sosiaaliturva*. Helsinki: WSOY.
- Kim, Sook-Hee (2010) *Integration, kulturkompetens och socialt arbete*. En studie av hur "invandrarsocialarbetare" reflekterar över integration och kulturkompetens i arbete med "invandrarklienter". Lund: Lunds universitet.

- Kirkinen, Heikki (1967) Kappale suomalaisen ortodoksisen kirkkokunnan suomalaistumisprosessia. *Julkaisussa Ortodoksia*. s. 71–82.
- Kohn, Hans (1973) Nationalism. Teoksessa Philip P. Wiener (toim.) *The Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, Vol. 3 Law, concept of the protest movements. New York: Scribner's, s. 325–340.
- Koivurova, Timo (2010) Alkuperäiskansojen asema ja oikeudet kansainvälisessä oikeudessa. Teoksessa T. Kai Kokko, (toim.). *Kysymyksiä saamelaiden oikeusasemasta*. Lapin yliopiston oikeustieteellisiä julkaisuja B 30, s. 26–49.
- Koivurova, Timo (2011) Ihmisoikeustutkimus ja saamelaiset. Teoksessa Irja Seurujärvi-Kari; Petri Halinen & Risto Pulkkinen (toim.). *Saamentutkimus tänään*. Helsinki: SKS, s. 393–418.
- Kokko Riitta-Liisa 2011. Monitieteisen arviointitutkimuksen arvot ja etiikka. Teoksessa Aini Pehkonen & Marja Väänänen-Fomin (toim.) 2011. *Sosiaalityön arvot ja etiikka*. Juva: Bookwell Oy, s. 393–418.
- Koltta-asiain kannatusyhdistys ry. 1986. *Koltat: Historia, kulttuuri, nykyisyys*. Moniste 1986.
- Kopperi, Marjaana (2000) Vastuu hyvinvoinnista. *Kunnallisalan kehittämissäätöön tutkimusjulkaisu nro 22*.
- Korhonen, Jorma (2008) *Pohjoisen keinoilla. Lehtimiehenä Lapissa ja Lapin ehdoilla*. Jyväskylä: Kustannus-Puntsi.
- Korpijaako, Kaisa 1989. *Saamelaiden oikeusasemasta Ruotsi-Suomessa*. Helsinki: Lakimiesliiton kustannus.
- Kröger Teppo (2018) Yli-ikäinen sosiaalihuolto. Teoksessa Riitta Haverinen, Marjo Kuronen & Tarja Pösö (toim.). *Sosiaalihuollon tila ja tulevaisuus*. Tampere: Vastapaino, s. 25–41.
- Kuokkanen, Rauna (2007) Saamelaiset ja kolonialismin vaikutukset nykypäivänä. Teoksessa Joel Kuortti; Mikko Lehtonen & Olli Löytty (toim.) *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Helsinki: Gaudeamus, s. 142–155.
- Kuokkanen, Rauna (8.2.2018) *Suomellakin on oma kolonisointihistoriansa – Saamenmaan kolonialismi on asuttajakolonialismia*. <https://faktalavvu.net/2018/02/08>. Luettu 22.4.2019.
- Kuokkanen, Rauna (2020) Pohjoismainen asuttajakolonialismi ja vuoden 2017 Tenosopimus. Teoksessa: Anu Lahtinen (toim.) *Kolonialismi ja Suomi*. Historiallinen aikakauskirja 4/2020, s. 521–534.
- Kupiainen, Jari & Sevänen, Erkki (1994) *Kulttuurintutkimus*. Jyväskylä: Gummerus.
- Kupiainen, Jari (1996) Antropologinen taiteentutkimus. Teoksessa: Jari Kupiainen & Erkki Sevänen (toim.). *Kulttuurintutkimus, johdanto*. Jyväskylä: Gummerus, s. 164–183.
- Kurki, Leena & Nivala, Elina (2006) *Hyvä ihminen ja kunnan kansalainen, Johdatus kansalaisuuden sosiaalipedagogiikkaan*. Tampere: Tampereen yliopistopaino OY.
- Kuusela, Pekka (2006) Kansalaisuus, modernisaatio ja globaali aika. Teoksessa Mikko Saastamoinen & Pekka Kuusela (toim.) *Kansalaisuuden ääriiivoja*.

- Hallinta ja muodonmuutokset myöhäismodernilla ajalla.* Helsinki: Yliopistopaino, s. 9–25.
- Kuusi, Pekka (1961) *60-luvun sosiaalipolitiikkaa.* Porvoo: WSOY.
- Kuusikko, Kirsi (1999) Petsamolainen yhteiskunta. Teoksessa: Jouko Vahtola, & Samuli Onnela, (toim.). *Turjanmeren maa. Petsamon historia 1920–1944.* Jyväskylä: Gummerus Oy, s. 125–126.
- Kälkjä, Mirjam (2002) *Isä Yrjö. Petsamon ja Lapin pappi Kemijärvi.* Lapin painotuote Oy.
- Laatu, Markku (1995) *Saamelaiset ja sosiaaliturva.* Helsinki: Kelan omatarvepaino.
- Labba, Ellen Anne & Magga, Ristenrauna (2011) *Saamelaiset voimavarat päihdetyöhön.* Inari: SamiSoster ry.
- Langemar, Pia (2005) *Att låta en värld öppna sig. Introduktion till kvalitativ metod i psykologi.* Psykologiska institutionen. Stockholm: Stockholms universitet.
- Lahti, Janne & Kullaa, Rinna (2020) *Kolonialismin monet kasvot ja sen ymmärtäminen Suomen kontekstissa.* Historiallinen aikakauskirja 4/2020, s. 420–426.
- Laitinen, Jorma (1999) Luontosuhteen dualismi ja kolttasaamelainen kansanperinne. Teoksessa Marjatta Tuominen, (toim.). *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit. Osa 2: Tunturista tupaan.* Jyväskylä: Gummerus Oy, s. 172–180.
- Laitinen, Lea (2014) *Moniäänistä alkuperäiskansatutkimusta.* Artikkelit Kotikielen Seuran lehti Virittäjä 3/2014, s. 458–467.
- Langer, Roy & Beckman, Suzanne C. (2005) *Sensitive Research.* Topics: Netnography revisited. *Qualitative Market Research: An International Journal*, 8 (2). Thousand Oaks, California: SAGE Publishing.
- La Tourette, Kenneth Scot (1975) *A History of Christianity.* Volume I. San Francisco: Harper Collins.
- Laula, Elsa (1904) *Inför lif eller död? Sanningsord i de Lappska förhållandena.* Stockholm: Wilhelmssons boktryckeri AB.
- Launis, Veikko (2007) *Tutkimuksen eettinen ennakkoarviointi – mitä se on?* Tieteessä tapahtuu 25 (1). s. 28–33.
- Laurila, Hanna (1990) *Suuntautuminen sosiaalityössä. Empiirisen vaiheen tuloksia.* Sosiaalihuollon julkaisuja 3/1990.
- Lehtimäki, Hellevi (1994) *Sosiaalityö.* Teoksessa Ulla-Maija Koivula; Hellevi Lehtimäki; Anja Aukee; Ranja Jokinen Kirsi & Juhila (toim.). *Monimuotoinen sosiaalipolitiikka* Juva: WSOY, s. 72–89.
- Lehto, Juhani (1997) *Sosiaalityö ja perusoikeudet.* Teoksessa Riitta Viialainen, Maisa Maaniittu (toim.). "Tehdä itsensä tarpeettomaksi". Stakes-raportti 214. Helsinki, s. 103–117.
- Lehtola Riitta & Ruotsala Pia (2017) *Saamenkielisten palveluiden nykytilakartoitus.* Inari, Saamelaiskäräjät.
- Lehtola, Teuvo (1996) *Lapinmaan vuosituhannet.* Inari: Kustannus Puntsi.
- Lehtola Teuvo 1998. *Kolmen kuninkaan maa.* Inari: Kustannus Puntsi.
- Lehtola, Veli-Pekka (1997) *Saamelaiset. Historia, yhteiskunta, taide.* Helsinki: SKS.

- Lehtola, Veli-Pekka (1999) Aito lappalainen ei syö haarukalla ja veitsellä. Stereotypiat ja saamelainen kulttuurintutkimus. Teoksessa Merja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola ja Mervi Autti (toim.). *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit osa 1: Outamaalta tunturiin*. Rovaniemi: Kustannus Puntsi ja Lapin yliopisto, s. 15–32.
- Lehtola, Veli-Pekka (1999) Petsamon kolttasaamelaiset. Teoksessa Jouko Vahtola ja Samuli Onnela (toim.). *Turjanmeren maa. Petsamon historia 1920-1944*. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy, s. 149–170.
- Lehtola, Veli-Pekka & Nahkiaisola, Tarja (2003) Ivalon nousun aika (1920–1939). Teoksessa Veli-Pekka Lehtola (toim.). *Inari Aanar. Inarin historia jääkaudesta nykypäivään*. Oulu: Painotalo Suomenmaa, s. 288–349.
- Lehtola, Veli-Pekka (2003) Tuhon ja nousun vuodet (1939–1965). Teoksessa Veli-Pekka Lehtola (toim.). *Inari Aanar. Inarin historia jääkaudesta nykypäivään*. Oulu: Painotalo Suomenmaa, s. 438–440.
- Lehtola, Veli-Pekka (2004) *Saamelainen evakko*. 2. uudistettu painos. Saarijärvi: Gummerus.
- Lehtola, Veli-Pekka (2004) "Oikeus omaan historiaan". Saamelainen kulttuuriperintö ja historiatietoisuus. Teoksessa: Tuomas Magga & Veli-Pekka Lehtola (toim.). *Saamelaisten oikeudet kieleen ja historiaan. Vol. 3*. Oulu: Publications of The Giellagas Institute. s. 52–65.
- Lehtola, Veli-Pekka (2009) Kolttasaamelaisten asuttaminen Inariin 1944–49. *Historiallinen aikakauskirja*. Volume 107, nro 4, s. 454–470.
- Lehtola, Veli-Pekka (2015) *Saamelaiskiista. Sortaako Suomi alkuperäiskansaansa?* Helsinki: Into Kustannus.
- Lehtola, Veli-Pekka (2015) Sámi Histories, Colonialism and Finland. *Arctic Anthropology*. 52:2. Wisconsin: Board of Regents of the University of Wisconsin System, s. 22–36.
- Lehtola, Veli-Pekka 2015. *Saamelaiset. Historia, yhteiskunta, taide*. Inari – Aanaar: Kustannus-Puntsi.
- Lehtola, Veli-Pekka (2017) *Saamelaisia koskevan tutkimuksen eettinen ohjeistus* Oulu: Giellagas-instituutti.
- Lehtola, Riitta & Ruotsala, Pia (2017) *Saamenkielisten palveluiden kartoitus*. Saamelaisten lasten-, nuorten- ja perheiden palvelut. Inari: Saamelaiskäräjät. Posken saamelaisyksikkö.
- Lehtonen, Mikko & Löytty, Olli (2007) Suomiko toista maata? Teoksessa Joel Kuortti; Mikko Lehtonen & Olli Löytty (toim.). *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Helsinki: Gaudeamus, s. 105–119.
- Leirvik, Mariann Stårkebye (2003) *Mer enn klasse: Betydningen av "etnisk kapital" og "subkulturell kapital" for utdanningsatferd blant etterkommere av innvandrere*. Oslo: Universitet Oslo. AIT Oslo AS.
- Lenski, Gerhard & Lenski, Jean (1987) *Human Societies: Introduction to Macrosociology*. 2 r.e. edition. New York: McGraw-Hill Education.
- Lepola, Outi (2000) *Ulkomaalaisesta suomenmaalaiseksi. Monikulttuurisuus, kansalaisuus ja suomalaisuus 1990-luvun maahanmuuttopoliittisessa keskustelussa*. Helsinki: SKS.

- Lettinen, Eva (2016) Lantalainen sytyttää suuren tulen ja menee kauemmaksi lämmittelemään. Teoksessa Samuli Aikio; Marjut Huuskonen & Eva Lettinen (toim.). *Sukelluksia saamelaisten ja suomalaisten suhteisiin*. Turku: Raakku Kustannus, s. 139–170.
- Levomäki, Irma (1998) *Arvojen moninaisuus tietoyhteiskunnassa*. Sitra. Kansalaisfoorumi.net. Luettu 22.10.2018.
- Liljequist, Marianne (1991) *Nybyggarbarn: barnuppfostran bland nybyggare i Frostvikens, Vilhelmina och Tärnaby sockar 1850–1920*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Lill, Linda (2007) *Att göra etnicitet inom äldre omsorg*. Malmö: Malmö högskola.
- Lindgren, Anna-Riitta (1999) Pohjoiskalotin vähemmistökielet. Assimilaatiosta emansipaatioon? Teoksessa Marja Tuominen; Seija Tuulentie; Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti, (toim.). *Outamaalta tunturiin. Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit. Osa 1*. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C. Katsauksia ja puheenvuoroja 16. Lapin yliopiston julkaisuja C. Katsauksia ja puheenvuoroja 32. Inari Aanar: Kustannus-Puntsi, s. 159–174.
- Lindgren, Anna-Riitta (2000) *Helsingin saamelaiset ja oma kieli*. SKS:n toimituksia 801.
- Lindroth, Marjo & Sinevaara-Niskanen, Heidi (2018) Sinnikäs kolonialismi: alkuperäiskansalaisuus ja kehityksen politiikka. *Politiikka vol 60 Nro 3*, s. 238–250.
- Linkola, Anni; Linkola, Martti (2000) Kolttasaamelaiset – vähemmistö vähemmistössä. Teoksessa: Jukka Pennanen & Klemetti Näkkäljärvi (toim.). *Siiddastallan; Siidoista kyliin*. Inarin saamelaismuseon julkaisuja 3. Oulu: Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen, s. 156–166.
- Linkola, Martti; Näkkäljärvi; Klemetti 2000. Kalastus määräsi kolttien elinkeinon. Teoksessa: Jukka Pennanen & Klemetti Näkkäljärvi (toim.). *Siiddastallan, siidoista kyliin*. Saamelaismuseon julkaisuja 3. Oulu: Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen, s. 59–61.
- Loomba, Ania (1998) *Colonialism / Postcolonialism*. Routledge. London and New York.
- Lukkari, Jouko (1991) *Selvitys Suonikylän kolttien sopeutumisesta uusiin olosuhteisiin Näätämön alueella vuosina 1948–1991*. Sosiaalipolitiikan kelpoisuuskoulutus 22.4.1991. Tampere: Tampereen yliopiston koulutuskeskus.
- Lukkarinen, Margita (2001) *Omakielisten palveluiden turvaaminen sosiaali- ja terveydenhuollossa*. Julkaisuja 2000:1. Sosiaali- ja terveysministeriö. Helsinki.
- Lund, Pekka (2006) *Torjuttu toivottomuus*. Juva: WS Bookwell Oy.
- Lustig, Myron & Koester, Jolene (2003): *Intercultural competence – interpersonal communication across cultures*. Boston: Allyn & Bacon.
- Lähteenmäki, Maria (2004) *Kalotin kansaa. Rajankäyntiä ja vuorovaikutusta Pohjoiskalotilla 1808–1889*. Historiallisia tutkimuksia. Helsinki: SKS.
- Länsman, Anne (2008) *Saamen kieli pääkaupunkiseudulla*. Vähemmistövaltuutetun julkaisusarja 5.

- Länsman, Anni-Siiri (2004) *Väärtisuhteet Lapin matkailussa. Kulttuurianalyysi suomalaisten ja saamelaisten kohtaamisesta*. Inari: Kustannus Puntsi.
- Länsman, Anni-Siiri (2008) Kenelle saamentutkija tutkii? Teoksessa Kirsti Lempiäinen; Oli Löytty & Merja Kinnunen (toim.). *Tutkijan kirja*. Tampere: Vastapaino, s. 87–98.
- Magga, Anne-Maria (2014) Rakenteellinen rasismi saamelaisen poronhoidon hallinnossa Suomessa. *Kosmopolis* 44(3–4), s. 61–77.
- Magga, Anne-Maria (2018) Siidoista paliskuntaan ja takaisin. Saamelainen poronhoito suomalaisen asuttajakolonialismin aikakaudella. *Politiikka* 60 3, s. 251–259.
- Magga, Ristenrauna (2008) Saamelaisalueiden palveluiden kehittäminen. *Esitelmä: Sosiaali- ja terveysturvan syyspäivät*. Saariselkä 18.9.2008
- Magga, Ristenrauna (2010) Saamelaisten sosiaali- ja terveysturvan kehittäminen haasteet Suomessa. *Yhteiskuntapolitiikka* 75 6, s. 670–678.
- Magga, Ristenrauna (toim.) (2011) *Dearvasit eallin – Terveempi elämä*. Inari: SámiSoster ry.
- Martin, Maisa (1999) *Kielen merkitys siirtolaiselle vauvasta vaariin*. Turku: Siirtolaisinstituutti.
- Mathisen, Stein (2004) Hegemonic Representations of Sámi Culture: From Narratives of Noble Savages to Discourses on Ecological Sámi. Teoksessa Anna-Leena Siikala; Barbro Klein & Stein R.Mathisen, Stein (ed.) *Creating Diversities: Folklore, Religion and the Politics of Heritage*. Studia Fennica Folkloristica 14. Helsinki: Finnish Literature Society, s. 17–30.
- Matthies, Aila-Leena & Närhi, Kati & Ward, Dave (2001) Taking the eco-social approach to social work. Reflections on three European countries. Teoksessa Aila-Leena Matthies; Kati Närhi & Dave Ward (ed.). *The eco-social approach in social work*. Jyväskylä: SoPh 58, s. 5–15.
- Matthies, Aila-Leena (2014) Sosiaalityö tienhaarassa. *Talentia*. Sosiaalialan korkeakoulututut, s. 30–32.
- Matthies, Aila-Leena (2017) The conceptualization of ecosocial transition. Teoksessa Aila-Leena Matthies & Kati Närhi (ed.). *The Ecosocial Transition of Societies. The contribution of social work and social policy*. London and New York: Routledge, s. 17–35.
- Mead, Margaret (1970) *Kultur och engagemang. En studie av generationsklyftan*. Stockholm: Raben & Sjögren.
- Mead, G.H. (1976) *Mind, self and society: from the standpoint from social behaviorist*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Meriläinen, Rosa (2010) *Valtio*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Teos.
- Metropoliitta Johannes (1980) Kolttakansan asemasta. Teoksessa *Pyhän Trifonin perintö*. Lapin ortodoksisen seurakunnan juhla-kirja. Joensuu: Lapin ortodoksinen seurakunta, s. 11–18.
- Metropoliitta, Johannes (1984) *Kirkkoisien perintö*. Joensuu: Ortodoksisen Kirjallisuuden Neuvosto.

- Metteri, Anna (2012) *Hyvinvointivaltion lupaukset, kohtuuttomat tapaukset ja sosiaalityö*. Acta universitatis Tamperensis 1778. Tampere: Tampereen yliopistopaino.
- Metteri, Anna; Forsman, Sinikka; Heinonen, Eveliina & Laakso Tanja (2016) Monikulttuurinen osaaminen ja kulttuurienvälinen kompetenssi sosiaalityön käytännöissä ja koulutuksessa. Julkaisussa Sirpa Kannasoja; Marjo Kuronen & Tytti Poikolainen (toim.). *Tutkiva sosiaalityö*. Sosiaalityön aika. Sosiaalityön tutkimuksen seura, s. 27–32.
- Miettunen, Tuuli (2012) *Pärjäämistarinoita hyvinvointivaltion reunoilta*. Saamelaiisten kansaneläkeläisten sosiaalinen turva. Giellagas-instituutti. Oulu: Oulun yliopisto.
- Mills, C. Wright (1971) *Den sociologiska visionen*. Malmö: Arkiv förlag.
- Minde, Henry (2003) Samer, makt og demokrati: sametinget og den nye samiske offentligheten. I: Björn Björkli & Per Selle (red.) med bidrag av Henry Minde. *Samer, makt og demokrati: sametinget og den nya samiske offentligheten*. Oslo: Gyldendal Akademisk, s. 87–123.
- Mohan, Brij (2008): Rethinking international social work. *International Social Work* 51 (1), s. 11–24.
- Mood, T. (2004) Capitals, Ethnic Identity and Educational Qualifications. *Cultural Trends*, 13(2), s. 87–105.
- Moshnikoff, Satu (2004) *Koltat Sevettijärvellä 50 vuotta*. Vuorovaikutteinen multimedia CD ROM sevettijärväläisten elämänmenosta vuosina 1049–1999.
- Mutka, Ulla (1998) *Sosiaalityön neljäs käänne. Asiantuntijuuden mahdollisuudet vahvan hyvinvointivaltion jälkeen*. SoPhi 27. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Muuri, Anu; Nurmi-Koikkalainen (2006) Sosiaalipalvelut ja piiloutuva oikeudenmukaisuus. Teoksessa, Juha Teperi; Lauri Vuorenkoski; Kristiina Manderbacka; Eeva Ollila & Ilmo Keskimäki (toim.). *Hyvinvointivaltion rajat. Riittävätkö palvelut jokaiselle*. Helsinki: STAKES, s. 66–80.
- Muuri, Anu (2008) *Sosiaalipalveluja kaikille ja kaiken ikää? Sosiaali- ja terveystalouden tutkimus- ja kehittämiskeskus*. Stakes. Tutkimuksia, 178.
- Månson, Per (1989) *Moderna samhällsteorier, Traditioner, riktningar, teoretiker*. Stockholm: Bokförlaget Prisma.
- Mäkelä, Klaus (2005) *Laadullisen sosiaalitutkimuksen eettiset kysymykset*. Stakes. Työpapereita 4.
- Nahkiaisola, Tarja (2003) Uudisasuttajien aika (1750–1876). Teoksessa Veli-Pekka Lehtola (toim.). *Inari Aanar. Inarin historia jääkaudesta nykyaikaan*. Oulu: Painotalo Suomenmaa, s. 164–215.
- Nahkiaisola, Tarja (2003) Inarilaisyhteisön muutoksen aika (1877–1920). Teoksessa Veli-Pekka Lehtola (toim.). *Inari Aanar. Inarin historia jääkaudesta nykyaikaan*. Oulu: Painotalo Suomenmaa, s. 216–287.
- Nickul, Karl (1933) *Suenjel, kolttain maa*. Terra vsk no 2. Helsinki: Suomen maantieteellinen seura.
- Nickul, Karl (1935) *Eräs Petsamon kysymys*. Helsinki: Lapin sivistysseuran julkaisuja no 2.

- Nickul, Karl (1970) *Saamelaiset kansana ja kansalaisina*. Helsinki: Suomen kirjallisuuden seura.
- Nieminen, Armas (1955) *Mitä on sosiaalipolitiikka?* Helsinki: WSOY.
- Nieminen, Jarmo (1985) *Työttömyysturva Suomessa*. Tampereen yliopiston sosiaalipolitiikan laitoksen tutkimuksia 74. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Niemivuo, Matti (2010) Pohjoismainen saamelaissopimus. Teoksessa Kai T. Kokko (toim.). *Kysymyksiä saamelaisten oikeusasemasta*. Lapin yliopiston oikeustieteellisiä julkaisuja. Sarja B no 30. Rovaniemi: Lapin yliopisto, s. 70–90.
- Nuolijärvi, Pirkko (2001) *Kieli Kulttuurissa*. Esitelmä Kulttuuri 2001 avajaisseminaarissa. Journal.fi. Helsinki: Tieteellisten seurain valtuuskunta.
- Nygård, Reidunn Häöy (2018) *Family and community involvement in Indigenous social work. A comparative study*. A dissertation for the degree of Philosophiae Doctor. UiT the Arctic University of Norway. Faculty of Health Sciences. Regional Center for Child and Youth Mental Health & Child Welfare. Tromsø: Arctic University of Norway.
- Nynäs, Peter (2001) *Bakom Guds rygg. En hermeneutisk ansats till interkulturell kommunikation och förståelse i industriella projekt*. Åbo: Åbo Akademis förlag.
- Nyyssönen, Jukka (2007) "Everybody recognized that we were not white". Sami identity Politics in Finland, 1945–1990. Department on History. Faculty of Social Sciences. Tromsø: University of Tromsø.
- Nyyssönen, Jukka (2014) Suomalainen koululaitos ja saamelaiskysymys. Teoksessa Pigga Keskitalo; Veli-Pekka Lehtola & Merja Paksuniemi (toim.). *Saamelaisten kansanopetuksen ja koulunkäynnin historia Suomessa*. Siirtolaisinstituutti. Turku: s. 154–175.
- Näkkäläjärv, Anne; Magga, Ristenrauna (2006) Saamelaisväestön sosiaali- ja terveystalvvelujen oikeudenmukainen kohdentuminen ja kehittämistarpeet. Teoksessa Juha Teperi; Lauri Vuorenkoski; Kristiina Manderbacka; Eeva Ollila & Ilmo Keskimäki (toim.). *Riittävätkö palvelut jokaiselle. Näkökulmia yhdenvertaisuuteen sosiaali- ja terveydenhuollossa*. Helsinki: STAKES, s. 100–111.
- Näkkäläjärv, Anne-Maria (2008) Saamelaisen sosiaalityön kehittäminen. *Pohjois-Suomen sosiaalialan osaamiskeskuksen Lapin sosiaalityön kehittämisyksikön raportti ajalta 1.8.2006–31.1.2008*. Inari: Lapin sosiaalityön kehittämisyksikkö, s. 5–8.
- Näkkäläjärv, Klemetti (2000) Siita eli lapinkylä yhteiselämän perustana. Teoksessa Jukka Pennanen & Klemetti Näkkäläjärv (toim.). *Siiddastallan, siidoista kyliin*. Inarin saamelaismuseon julkaisu no 3. Oulu: Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen, s. 110–121.
- Näkkäläjärv, Klemetti; Pennanen, Jukka (2000) Liikkumisen ulottuvuudet. Teoksessa Jukka Pennanen & Klemetti Näkkäläjärv (toim.). *Siiddastallan, siidoista kyliin*. Inarin saamelaismuseon julkaisu no 3. Oulu: Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen, s. 110–121.

- Näkkäljärvi, Klemetti (2007) *Saamen kielilain toteutuminen vuosina 2004 – 2006*. Inari: Saamelaiskäräjät.
- Närhi, Kati & Matthies, Aila-Leena (2018) Ekososiaalinen transiitio, kestävyiden kysymykset ja luonto voimavarana sosiaalityön pro gradu-tutkimuksessa. Teoksessa Kati Närhi & Aila-Leena Matthies (toim.) *Ympäristökysymys suomalaisessa sosiaalityön tutkimuksessa*. YFI julkaisuja. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, s. 5–14.
- Nöjd, Taija (2018) Kirjallisuuskatsaus kestävä kehityksen ja ympäristön huomioon ottavasta sosiaalityöstä. Teoksessa Kati Närhi, & Aila-Leena Matthies (toim.) *Ympäristökysymys suomalaisessa sosiaalityön tutkimuksessa*. YIF-julkaisuja. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, s. 56–78.
- Ohlsson, Birger (1970) Petsamo maantieteellisessä kuvastimessa. Teoksessa: Jorma Pohjanpalo (toim.). *Eilispäivän Petsamo*. Porvoo: WSOY, s. 1–25.
- Ohlsson, Sven E. and Dave, Lewis (1995) Welfare Rules and Indigenous Rights: the Sami People and the Nordic Welfare States. In J. Dixon and R. P. Scheurell. *Social Welfare with Indigenous Peoples*. London & New York, Routledge, s. 141–87.
- Oikeusministeriö 2016. *Miten kielelliset oikeudet toteutuvat Suomessa*. Yhteenveto otakantaa.fi-kyselystä. Helsinki: Oikeusministeriö.
- Oikeusministeriö 24.1.2019. *Tiedote. Hallitus vetää pois eduskunnasta ILO 169 -sopimuksen ratifiointiesityksen*. Helsinki: Oikeusministeriö.
- Okulov, Agnia (1979) *Kirkkovuoden pyhät I*. Joensuu: Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto.
- Olthuis, Marja-Liisa; Kivelä, Suvi; Skutnabb-Kangas, Tove (2013) *Revitalizing Indigenous Languages, How to Recreate a Lost Generation*. Bristol: Multilingual Matters.
- Paasilinna, Erno (1980) *Kaukana maailmasta. Historiaa ja muistoja Petsamosta*. Keuruu: Otava.
- Paasilinna, Erno (1983) *Maailman kourissa*. Keuruu: Otava.
- Paasilinna, Erno (2000) *Matkakuovia menneiltä ajoilta*. Keuruu: Otava.
- Pajukoski, Marja (2006) Oikeudenmukaisuus lainsäätäjän näkökulmasta. Teoksessa Juha Teperi; Lauri Vuorenkoski; Kristiina Manderbacka; Eeva Ollila & Ilmo Keskimäki (toim.). *Riittävät palvelut jokaiselle. Näkökulmia yhdenvertaisuuteen sosiaali- ja terveydenhuollossa*. Helsinki: STAKES, s. 28–35.
- Parenti, Michael (1970) Ethnic Politics and the Persistence of Ethnic Identifications. In: *American Political Science Review, Cambridge University Press, vol. 61(3)*, s. 717–726.
- Partanen, Seppo J. (2010) *Petsamo ...siellä kuljimme kerran*. Tallinna: Hipputeos Oy.
- Pasanen, Annika (2016) *Saamebarometri. Selvitys saamenkielisistä palveluista saamelaisalueella*. Oikeusministeriö. Selvityksiä ja ohjeita 39.
- Paulaharju, Samuli (1921) *Kolttain mailta. Kansatieteellisiä kuvauksia Kuolan Lapista*. Helsinki: SKS.
- Pekkala, Armi & Turunen, Minna (2006) From Past to Present. Documenting Northwest Russia. *Arctic Center Reports* 40.

- Pekkanen, Tiina (2014) *Monikulttuurisuus sosiaalityössä. Näkökulmia monikulttuurisuuden rooliin sosiaalityön arjessa ja rakenteissa*. Sosiaalityö ja yhteiskuntapolitiikka. Kulttuuripolitiikan maisteriohjelma. Jyväskylä: Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos Jyväskylän yliopisto. Pro gradu -tutkielma.
- Pelto, Pertti (1962) *Individualism in Skolt Lapp Society*. Kansatieteellinen arkisto, sarja no 16. Helsinki: Suomen muinaismuistoyhdistys.
- Pelto, Pertti (1973) *The Snowmobile Revolution: Technology and Social Change in the Arctic*. California: California University Press.
- Pelto, Pertti & Moshnikoff, Satu (1978) Skolt Sami Ethnicity and Cultural Revival. Teoksessa: *Ethnos 1978:3-4*. Stockholm: Etnografiska museet, s. 193-212.
- Pennanen, Jukka (2000) Ihmisen ja luonnon vuorovaikutus saamelaiskulttuurin lähtökohtana. Teoksessa Jukka Pennanen & Klemetti Näkkäljärvi (toim.). *Siiddastallan, siidoista kyliin*. Inari saamelaismuseon julkaisuja 3. Oulu: Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen, s. 13-19.
- Pennanen, Jukka (2000) Ravinto on löydetty luonnosta. Teoksessa Jukka Pennanen & Klemetti Näkkäljärvi (toim.). *Siiddastallan, siidoista kyliin*. Inari. Saamelaismuseon julkaisuja 3. Oulu: Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen, s. 90-93.
- Petsalo, Laura & Petsalo, Markus (1973) *Kolttien koulunkäyntiin liittyvistä häiriötekijöistä*. Kasvatustieteellinen proseminarityö. Rovaniemi: Lapin kesäyliopisto. 2.11.1973.
- Pietikäinen, Sari (2010): Mitä kaikkea monikielisyys tarkoittaa? Kokemuksia pohjoisen kielellisestä monimuotoisuudesta. Teoksessa Suvi Stolt; Matti Lehtihalmes; Sirpa Tarvainen & Kaisa Launonen (toim.) *Suomalainen monikielisyys ja sen haasteet*. Helsinki: Puheen ja kielen tutkimuksen yhdistyksen julkaisuja, s. 8-20.
- Piirainen, Veikko (1954) *Johdatus sosiaalihuoltoon*. Hyvinkää: Sosiaalihuoltajat ry.
- Piirainen, Veikko (1964) *Suomalaisen sosiaaliturva*. Hämeenlinna: Karisto.
- Pohjoismainen saamelaissopimus 205. Suomalais-norjalais-ruotsalais-saamelaisen asiantuntijaryhmän 27. lokakuuta 2005 luovuttama luonnos*. Helsinki: Oikeusministeriö.
- Pohjola, Anneli (1993) Asiakas sosiaalityön määrittäjänä. Julkaisussa Riitta Granfelt; Harri Jokiranta; Synnöve Karvinen; Aila-Leena Matthies & Anneli Pohjola (toim.). *Monisärmäinen sosiaalityö*. Sarja sosiaalityö 1. Helsinki: Sosiaaliturvan Keskusliitto, s. 55-92.
- Pohjola, Anneli (2007) Eettisyyden haaste tutkimuksessa. Teoksessa Leena Viinamäki, & Erkki Saari (toim.). *Polkuja soveltavaan yhteiskunnalliseen tutkimukseen*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi, s. 11-31.
- Pohjola, Anneli (2010) Asiakas sosiaalityön subjektina. Teoksessa: Merja Laitinen, & Anneli Pohjola, (toim.) *Asiakkuus sosiaalityössä*. Helsinki: Gaudeamus, s. 19-74.

- Pohjola, Anneli & Heikkilä, Lydia (2013) Saamelaisten oikeus hyvinvointiin ja palveluihin. Tutkimus saamelaisten hyvinvointipalvelukokemuksista ja tarpeista. *Tutkiva sosiaalityö. Sosiaalityöntekijäin liitto*, s. 17–22.
- Pohjola, Anneli (2014) Sosiaalisesti kestävä kehitys ja talous. Teoksessa Riitta Särkelä; Aki Siltaniemi; Päivi Rouvinen-Wilenius; Heikki Parviainen & Eija Ahola (toim.) *Hyvinvointitalous*. Helsinki: Suomen sosiaali- ja terveysry, s. 98–107.
- Potinkara, Nika (2015) Etnisyyden rakentuminen kahden saamelaismuseon perusnäyttelyissä. *Studies in Humanities* 272. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Powell, Fred (2001) *The Politics of Social Work*. London: Sage.
- Pulma, Panu (1994) Vaivaisten valtakunta. Teoksessa *Armeliaisuus, yhteisöapu, sosiaaliturva*. Suomalaisten sosiaalisen turvan historia. Jyväskylä: Sosiaaliturvan keskusliitto, s. 15–70.
- Puranen, J (1986) *Maarfleu`dd – Valokuvia kolttsaamelaaisista* Helsinki: Opus 7.
- Puuronen, Vesa (2011) Rasistinen Suomi. Helsinki: Gaudeamus.
- Pylkkänen, Aili (1999) Rajavartiosto suomalaisen ekspansion takuumies. Teoksessa Jouko Vahtola & Samuli Onnela (toim.). *Turjanmeren maa. Petsamon historia 1920–1944*. Jyväskylä: Gummerus, s. 85–103.
- Pylkkänen, Elina & Väisänen, Antti (2009) *Tutkimus sosiaalihuollon valtiosuusperusteista*. THL. / Raportti 4/2009.
- Päivinen, Martti (1980) Lapin ortodoksisen seurakunnan jälleenrakentaminen. Teoksessa. Päivinen Martti (toim.) *Pyhän Trifon Petsamolaisen perintö. Lapin ortodoksisen seurakunnan juhlakirja*. Rovaniemi: Lapin seurakunta, s. 128–137.
- Pääkkönen, Erkki (2008) *Saamelainen etnisyys ja pohjoinen paikallisuus. Saamelaisten etninen mobilisaatio ja paikallisperustainen vastaliike*. Acta Universitatis Lapponiensis 153. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Raittila, Anna-Maija (1967) *Suomen kirkkohistoria*. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Raivio, Helka & Karjalainen, Jarmo (2013) Osallisuus ei ole keino tai väline – palvelut ovat! Teoksessa Taina Eira (toim.). *Osallisuus – oikeutta vai pakkoa?* Jyväskylä: Jyväskylän ammattikoulun julkaisuja, 156, s. 12–35.
- Ranta-Tyrkkö, Satu (2005) Kotoperäisyys ja paikallisuus suomalaisessa sosiaalityössä. Julkaisussa Irene Roivanen; Johanna Korpinen; Aino Ritälä-Koskinen & Teija Sundman (toim.). *Kunnallisen sosiaalityön muuttuva paikka 2000-luvun Suomessa*. Tutkiva sosiaalityö.. Sosiaalityön tutkimuksen seura, s. 16–18.
- Ranta-Tyrkkö, Satu (2011) Kulttuurisia kuorrotuksia: Sosiaalista oikeudenmukaisuutta tietoisuuden teatterilla. Julkaisussa, Camilla Granholm; Tarja Juvonen & Maija Jäppinen (toim.). *Sosiaalityön paikka tieteessä ja yhteiskunnassa*. Tutkiva sosiaalityö. Sosiaalityön tutkimuksen seura, s. 24–28.
- Ranta-Tyrkkö, Satu (2016) Optimistista, radikaalia ja yhteisöllistä sosiaalityötä. Teoksessa Irene Roivainen & Satu Ranta-Tyrkkö (toim.). *Yhteisöt ja yhteisösosiaalityön lähtökohdat*. Vantaa: United Press Global, s. 184–195.

- Rasmussen, Siv (2008) ...*Vellikaara Vettasia... Muonion ja Äkäslompolon alueen saamen historia*. Muonio: Muonion kunta.
- Rauhala, Pirkko-Liisa & Virokannas, Elina (2011) Sosiaalityön tutkimuksen etiikka, opettaminen ja tietoarvo. Teoksessa Aini Pehkonen & Marja Väänänen-Fomin, (toim.). *Sosiaalityön arvot ja etiikka*. Jyväskylä: PS-kustannus, s. 235–255.
- Rauhala, Pirkko-Liisa (2017) Sosiaaliturvan reformikaudet Suomessa. Julkaisussa Annamari Tuulio-Henriksson; Laura Kalliomaa-Puha & Pirkko-Liisa Rauhala (toim.). *Harkittu, Tutkittu, avoin*. Marketta Rajavaaran juhla- ja julkaisukirja. Helsinki: Kelan tutkimus. s. 143–167.
- Raunio, Kyösti (2003) *Sosiaalityö murroksessa*. Tampere: Gaudeamus.
- Raunio, Kyösti (2009) *Olennainen sosiaalityössä*. Helsinki: Gaudeamus.
- Restivo, Sal (1995) *Den sociologiska världsbilden*. Göteborg: Bokförlaget Korpen.
- Riihinen, Olavi (1992) Sosiaalipolitiikka ja legitimitetti. Teoksessa Olavi Riihinen, (toim.). *Sosiaalipolitiikka 2017. Näkökulmia suomalaisen yhteiskunnan kehitykseen ja tulevaisuuteen*. Suomen itsenäisyyden juhlarahaston SITRA:n julkaisusarja n:o 123. Juva: WSOY, s. 257–290.
- Robson, Colin (2002) *Real World Research*. Oxford: Blackwell.
- Ronby, Alf (1986) *Sosiaalityön perustelut*. Keuruu: Otava.
- Ronby, Alf (1991) *I skogarnas land: om socialt arbete i glesbygden*. Stockholm: Statens råd för byggnadsforskning.
- Ruokamo, Marjo (2010) *Uudelleen kolonisoitu pohjoinen. Jälkikoloniaalinen luenta saamelaisista Hannele Pokan teoksessa Pirita*. Taiteiden ja kulttuurin tutkimuksen laitos. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. Kirjallisuuden pro gradu -tutkielma.
- Ruotsala, Pia & Lehtola, Riitta (1/2017) *Saamenkielisten palveluiden nykytilan kartoitus. Saamelaisten lasten-, nuorten ja perheiden palvelut*. Saamelaiskäräjät & Posken saamelaisyksikkö.
- Räikkälä, Anneli & Reuter, Mikael (1998) *Kotimaisten kielten tutkimuskeskuksen kielipoliittinen ohjelma*. Kotimaisten kielten tutkimuskeskuksen johtokunta 16.2.1998. Helsinki: Kotimaisten kielten keskus.
- Rönholm, Raimo (2000) *Kulttuuri, identiteetti ja henkinen hyvinvointi*. Kotiseutu Projektin tutkimusraportti. Vammala: Vammalan kirjapaino oy.
- Saamelaiskulttuuritoimikunnan mietintö. Komiteamietintö 185:66. Helsinki: Opetusministeriö.
- Saari, Juho (2005) Hyvinvointivaltio ja sosiaalipolitiikka. Teoksessa *Yhteiskuntapolitiikka 82 (2017) ;4*, s. 479–485.
- Salmela, Alfred (1970) Hallinnosta ja olojen järjestelystä. Teoksessa: Jorma Pohjanpalo (toim.). *Eilispäivän Petsamo*. Porvoo: WSOY, s. 71–105.
- Salmi, Hannu (2002) *Vuosisadan lapset. 1800-luvun kulttuurihistoria*. Turun yliopisto - Kulttuurihistoria. Turku: Turun yliopiston täydennyskoulutuskeskus.
- Salo-Lee, Liisa (2005) Kahden kulttuurin välistä kompetenssia. Teoksessa Tapio Varis (toim.). *Uusrenessanssiajattelu, digitaalinen osaaminen ja monikulttuurisuuteen kasvaminen*. Saarijärvi: OKKA, s. 123–133.

- Sanila-Aikio, Tiina (2018) Saamelaiskäräjät 18.12.2018. Saamelaiskäräjien toimintasuunnitelma-talousarvio vuodeksi 2019. Inari: Saamelaiskäräjät.
- Sanila, Tanja (2007) *Kolttsaamelainen huomina. Keitä olemme ja minne olemme menossa?* Rovaniemi: Lapin yliopisto syksy 2007. Pro gradu -tutkielma
- Sarivaara, Erika (2012) *Statuksettomat saamelaiset. Paikantumisia saamelaisuuden rajoilla.* Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Sarmela, Matti (1984) *Kirjoituksia kulttuuriantropologiasta.* Suomen Antropologisen seuran toimituksia 15. Länsi-Savo. Helsinki: Suomen antropologinen seura.
- Satka, Mirja (1997) Sosiaalityö ajassa – ydinkysymysten äärellä. Teoksessa Riitta Viialainen & Maisa Maaniittu (toim.). "Tehdä itsensä tarpeettomaksi?". Sosiaalityö 1990-luvulla. *Stakesin raportteja* 213, s. 27–38.
- Satka, Mirja (2001) Ajatuksia kunniajäsenten avaamalta näköalapaikalta. Teoksessa Ulla Ryyänen & Riitta Vornanen (toim.). *Tutkiva sosiaalityö.* Sosiaalityöntekijä-lehti / Sosiaalityön tutkimuksen seura, s. 5–6.
- Satka Mirja (2001) Hyvinvointivaltion tulevaisuus? *Sosiaali- ja terveystieteiden* 3/2011. Sosiaali- ja terveysturvan keskusliitto, s. 7.
- Satka, Mirja (2011) Kvalitatiivinen arviointi ja sosiaalipalvelutyön vaikuttavuuden osoittaminen. Teoksessa Camilla Granholm; Tarja Juvonen & Maija Jäppinen (toim.). *Tutkiva sosiaalityö.* Sosiaalityön paikka tieteessä ja yhteiskunnassa. Sosiaalityön tutkimuksen seura, s. 4–11.
- Satka, Mirja 2011. Hyvinvointi ja tulevaisuus. *Sosiaali- ja terveystieteiden* 3/2011. Sosiaaliturvan keskusliitto, s. 7–9.
- Saukkonen, Pasi (2007) *Politiikka monikulttuurisessa yhteiskunnassa.* Helsinki: WSOY.
- Saukkonen, Pasi (2010) Kotoutuminen ja kulttuuripolitiikka: Tutkimus maahanmuutosta ja monikulttuurisuudesta suomalaisella taiteen ja kulttuurin kentällä. *Cuporen julkaisuja* 19.
- Savolainen, Katri (2011) Sosiaalityö toivon luoja. Yhteisösuuntautunut toimintakulttuuri mielenterveyden edistämiseksi. Teoksessa Petri Ruuskanen; Katri Savolainen & Mari Suonio (toim.). *Toivo sosiaalisessa.* *Toivoa luova toimintakulttuuri sosiaalityössä.* Kuopio: UNIPress cop, s. 9–14.
- Seitamo, Leila (1991) *Psychological Development in Arctic Cultures. A comparative study of Skolt Saami and Finnish children in the North Finland within the frame of references of ecological psychology.* Oulun yliopiston Painatuskeskus
- Stordahl Vigdis (1998) Same i den moderne verden. Endring og kontinuitet i et samisk lokalsamfunn. Karasjok: Davvi Girji.
- Seppälä, Anne (2006) *Yhteiskunta, sosiaalipolitiikka ja koulutus. Katsaus sosiaalialan koulutuksen kehitysvaiheisiin.* Kehittämishankeraportti Jyväskylän ammattikorkeakoulu. Jyväskylä: Ammatillinen opettajakorkeakoulu.
- Serck-Hanssen, Caroline (2017) *Helgen i grenseland. Arvet fra Trifon av Petjenga.* Stamsund: Orkana forlag as.
- Sergejeva, Jelena (2000) Luonnon läheisyys uskonnon perustana. Teoksessa Jukka Pennanen & Klemetti Näkkäljärvi (toim.). *Siidastallan siidoista kylille.* Luontosidonnainen saamelaiskulttuuri ja sen muuttuminen. Inari.

- Saamelaimuseon julkaisuja 3. Oulu: Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen, s. 221–228.
- Setälä, U. V. J. (1966) *Kansallisen ortodoksisen kirkkokunnan perustamiskysymys Suomen politiikassa 1917–1925*. Porvoo: WSOY.
- Seurujärvi-Kari, Irja (2011) Alkuperäiskansatutkimus, alkuperäiskansaliike ja saamelaiset. Teoksessa Irja Seurujärvi-Kari; Petri Halinen & Risto Pulkkinen (toim.). *Saamentutkimus tänään*. Helsinki: SKS, s. 10–56.
- Seurujärvi-Kari, Irja (2012) Ale jaskkot eatnigiella. Alkuperäiskansaliikkeen ja saamen kielen merkitys saamelaisten identiteetille. *Väitöksenalkajaisitelmä Helsingin yliopistossa 21.1.2012*.
- Seurujärvi-Kari, Irja (2013) Saamelaisdiskurssi, kieli ja valta. Alkuperäiskansaidentiteetin rakentaminen. Teoksessa: Pirjo Kristiina Virtanen; Lea Kantonen & Irja Seurujärvi-Kari (toim.). *Alkuperäiskansat tämän päivän maailmassa*. Helsinki: SKS, s. 55–84.
- Siivikko, Niina (2015) *Kaikuja Saamenmaalta. Saamelaiskysymys suomalaismediassa 1971*. Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos. Kulttuurihistoria. Turku: Turun yliopisto. Pro gradu -tutkielma.
- Silius, Harriet & Östman, Ann-Catrin (1998) Att berätta och lyssna till livshistoria – en diskussion kring våra läsningar. Teoksessa Harriet Silius; Ann-Catrin Östman & Kristin Mattsson. *I dialog med kvinnoliv*. Publikationen från institutet för kvinnoforskning vid Åbo Akademi nr. 11. Åbo: Åbo Akademi, s. 10–33.
- Sillanpää, Lennard (1994) *Political and Administrative Responses to Sami Self-Determination*. Helsinki: Commentationes Scientiarum Socialium 48.
- Sinclair, Raven (2004) Aboriginal Social Work Education in Canada: Decolonizing Pedagogy for the Seventh Generation. Julkaisussa *First Peoples Child & Family Review*. A Journal on Innovation and Best Practices in Aboriginal Child Welfare Administration, Research, Policy and Practice. Volume 1, Number 1, September 2004. Ottawa: First Nations Child and Family Caring Society of Canada, s. 49–61.
- Sipilä, Pauli (1988) *Kolttalappalaisten sijoittaminen*. Raportissa Kolttasaamelaisten sijoittaminen sekä kolttalaisten ja kolttalaisten kehitys 1945–1984. Sodankylä: Kolttalaisten kannatusyhdistys ry.
- Sipilä, Jorma (1989) *Sosiaalisen jäljillä*. Kustannusosakeyhtiö Helsinki: Tammi.
- Schmidtz, David (1998) Taking Responsibility. Teoksessa David Schmidtz & Robert E. Goodling (ed.). *Social Welfare and Individual Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 1–96.
- Skutnabb-Kangas, Tove (1988) *Vähemmistö, kieli ja rasismi*. Linguistica & Philologica -sarja. Helsinki: Gaudeamus.
- Smith, L. T. (1999) *Decolonizing methodologies: Research and Indigenous peoples*. New York: Zed Books.
- Soikkanen, Hannu (1966) *Kunnallinen itsehallinto kansanvoiman perusta. Maalaiskuntien itsehallinnon historia*. Helsinki: Maalaiskuntien liitto.
- Soikkanen, Hannu (1990) Sosiaalisten oikeuksien historiallinen kehitys. Teoksessa Pentti Takala; Ilmari Helminen; Ilmo Massa; Katri Hellsten &

- Antti Karisto (toim.). *Hyvinvointi ja muutosten Suomi*. Helsinki: Hakapaino oy, s. 9–19.
- Soininen, Marjaana (1995) *Tieteellisen tutkimuksen perusteet*. Täydennyskoulutuskeskus. Turku: Turun yliopisto.
- Sosiaali- ja terveysministeriö. Sosiaalihuoltolain soveltamisopas. *Julkaisuja* 2017:5. Helsinki.
- Soydan, H; Jergeby, U; Olsson, E och Harms-Ringdahl, Mari (1999) *Socialt arbete med etniska minoriteter – en litteraturöversikt*. Stockholm: Liber.
- Stordahl, Vigdis (1996) *Same i den moderne verden. Endring og kontinuitet i et samisk lokalsamfunn*. Karasjok: Davvi Girji OS.
- Stordahl, Vigdis 2007. Saamelaisen psykiatrian kehittämisestä. Teoksessa Harald Eidheim & Vigdis Stordahl (toim.). *Kulttuuritietoisia kohtaamisia Sosiaali- ja terapiatyössä saamelaisalueella*. Rovaniemi: Pohjois-Suomen sosiaalialan osaamiskeskus, s. 12–26.
- Szczepanski, Jan (1970) *Sosiologian peruskäsitteet*. Helsinki: Kansankulttuuri Oy.
- Sunesson, Sune (2002) Beständig ojämlikhet – vem är outsider? i Anna Meeuwisse och Hans Svärd (toim.). *Perspektiv på sociala problem*. Stockholm: Natur och kultur.
- Suonoja, Kyösti (1992) Kansalaisen parhaaksi - yhteistuntoa ja politiikkaa. Sosiaali- ja terveysministeriö 1939–1992. Teoksessa Pekka Haatanen & Kyösti Suonoja (toim.). *Suuriruhtinaskunnasta hyvinvointivaltioon*. Sosiaali- ja terveysministeriö 75 vuotta Helsinki: VAPK-kustannus, s. 323–739.
- Suomela, Johanna (1999) Petsamon kunnalliselämä. Teoksessa Jouko Vahtola ja Samuli Onnela (toim.). *Turjanmeren maa*. Tervola: Petsamo-seura, s. 347–373.
- Suurpää, Johanna (2010) Saamelaiset ja syrjintä. Teoksessa Kai T. Kokko, (toim.). *Kysymyksiä saamelaisten oikeusasemasta*. Lapin yliopiston oikeustieteellisiä julkaisuja. Sarja B nro 30. Rovaniemi: Lapin yliopisto, s. 111–18.
- Sverloff, Matti (1953) *Suenjelin kolttasaamelaisten yhteiskuntaongelmia*. Tutkielma Työväen akatemian varsinaisella kurssilla kansantaloustieteen erikoiskurssia varten 15.2.1953.
- Sverloff, Matti (1965) *Sevetin sana*. Inari: Matti Sverloff.
- Taipale, Vappu & Hämäläinen, Hannu (2007) *Kertomuksia sosiaalisista innovaatioista*. Helsinki: Stakes.
- Talib, Mirja-Tytti; Löfström, Jan, & Meri, Matti (2004) *Kulttuuri ja koulu. Avaimia opettajille*. Helsinki: WSOY.
- Tamburro, Andrea (2013) *Including Decolonization in Social Work Education and Practice*. Journal of Indigenous Social Development. Volume 2, Issue 1 (September 2013).
- Tanhua, Sonja (2014) *Kolttasaamelainen yhteisö lehdistön kuvaamana vuosina 1964–1972*. Oulu: Oulun yliopisto. Giellagas instituutti. Saamelainen kulttuuri. Pro gradu -tutkielma.
- Tanhua, Sonja (2020) Kolttasaamelainen kyläkokous muutosten keskellä. Julkaisussa *Ennen ja nyt: Historian tietosanomat 1/2020*. Turun yliopisto, s. 29–49.

- Tanner, Väinö (1929) *Antropogeografiska studier om Petsamo-området. 1 Skolklapparna*. Helsingfors: Fennia 49:4.
- Tapaninen, Ilona (2009) *Sosiaalityön asiantuntijuus kehitysyhteistyön kentällä*. Sosiaalipolitiikan laitos. Turku: Turun yliopisto. Pro gradu -tutkielma
- Thien, Trong (1995) *Quest for Equality. Norway and the Saami Challenge*. Social and Economic Studies No 55. St John's, Newfoundland: ISER.
- Toikko, Timo (2005) *Sosiaalityön ideat. Johdatus sosiaalityön historiaan*. Vastapaino. Tampere: Vastapaino.
- Tuomela, Raimo & Patoluoto, Ilkka (1976) *Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet 1-2*. Helsinki: Gaudeamus.
- Tuomi, J. & Sarajarvi, A. 2002. Laadullinen tutkimus ja sisällönanalyysi. Helsinki: Tammi.
- Turtiainen, Kati (2004) Maahanmuuttajat sosiaalityön asiakkaina - samanlaisia vai erityisiä? Teoksessa Johanna Kiili & Kati Närhi (toim.). *Tutkiva sosiaalityö*. Sosiaalityön tutkimuksen seura, s.15–17.
- Turtiainen, Kati (2012) *Possibilities of Trust and Recognition between Refugees and Authorities. Resettlement as a part of durable solutions of forced migration*. Jyväskylä: University of Jyväskylä.
- Turtiainen, Kati (2016) Sosiaalityö pakkomuuton aikana. Teoksessa Sirpa Kannasoja; Marjo Kuronen & Tytti Poikolainen (toim.). *Tutkiva sosiaalityö*. Sosiaalityön aika. Sosiaalityön tutkimuksen seura, s. 17–22.
- Urponen, Kyösti (1993) Sosiaaliturvan jakoperusteiden teoriatausta ja tulevaisuus. Teoksessa Olavi Riihinen, (toim.). *Sosiaalipolitiikka 2017. Näkökulmia suomalaisen yhteiskunnan kehitykseen ja tulevaisuuteen*. Juva: WSOY, s. 199–223.
- Urponen, Kyösti (1994) Huoltoyhteiskunnasta hyvinvointivaltioon. Teoksessa Jouko Jaakkola; Panu Pulma; Mirja Satka & Kyösti Urpola (toim.). *Armeliaisuus, yhteisöapu, sosiaaliturva. Suomen sosiaalisen turvallisuuden historia*. Jyväskylä: Sosiaaliturvan keskusliitto, s. 163–260.
- Valkonen, Jarno (2003b) Ylä-Lapin luontopolitiikka ja luonnon paikallisuudet. Teoksessa Leena Suopajarvi & Jarno Valkonen (toim.). *Pohjoinen luontosuhde. Elämäntapa ja luonnon politisoituminen*. Rovaniemi: Lapin yliopisto, s.163–182.
- Valkonen, Sanna (2009) *Poliittinen saamelaisuus*. Tampere: Vastapaino.
- Valkonen, Sanna (2017) Kuvaus saamelaisten itsehallinnon kehittymisestä sekä saamelaisuuden määrittelyn ja saamelais- ja alkuperäiskansakeskustelun taustoista ja tapahtumista Suomessa. Teoksessa: Leena Heinämäki; Christina Allardt; Stefan Kirchner; Alexandra Xanthaki; Sanna Valkonen; Ulf Mörkenstam; Nigel Bankes; Jacinta Ruru; Jérémie Gilbert; Per Selle; Audra Simpson & Laura Olsén (toim.). *Saamelaisten oikeuksien toteutuminen: kansainvälinen oikeusvertaileva tutkimus*. Valtioneuvoston selvitys- ja tutkimustoiminnan julkaisusarja 4/ 2017. Helsinki: Valtioneuvosto, s. 176–224.

- Valokivi, Heli (2016) Hoivan monimuotoisuus ja yhteisöhoiva. Teoksessa Irene Roivainen & Satu Ranta-Tyrkkö (toim.). *Yhteisöt ja yhteisösosiaalityön lähtökohdat*. Tallinna: United Press Global, s. 161–174.
- Valtonen, Kathleen (2008) *Social Work and Migration*. - Immigrant and Refugee Settlement of Integration, England: Ashlage.
- Vilkuna, Kustaa (1971) *Mikä on lapinkylä ja sen funktio?* Eripainos Kalevalaseuran vuosikirjasta n:o 51/1971.
- Virolainen, Kari (1990) Saamelaiskylästä sosiaalivaltion yhteisölliseksi asiakkaaksi. Sosiaalivaltiollisten toimenpiteiden tarkastelua etnisestä ja ekologisesta näkökulmasta. Julkaisussa. *Suomalainen sosiaalityö, Sosiaalipoliittinen yhdistys*, s. 39–47.
- Virtanen, Leea (1988) *Suomalainen kansanperinne*. Suomalaisen kirjallisuuden seura, Helsinki: WSOY.
- Virtanen, Matti (1994) Mitä suomalaisuus on? Teoksessa: Ossi Alho; Jaakko Lehtonen; Aino Raunio & Matti Virtanen (toim.). *Ihminen ja kulttuuri*. Suomalainen kansainvälisessä maailmassa. Helsinki: Yliopistopaino, s. 9–40.
- Virtanen, Matti (2001). *Fennomanian perilliset*. Poliittiset traditiot ja sukupolvien dynamiikka. Helsinki: SKS.
- Vähemmistövaltuutettu (2014) *99 Kysymystä ja vastausta ILO 169 -sopimuksesta*. Jyväskylä: Kopijyvä Oy.
- Vääri Anni 2014. "Ei kukaan normaalis elämässä tuu tyrkyttää sulle, vaan su pitää ite tehdä" – vaikeita tilanteita ja kohtaamisia sosiaalityössä asiakkaan näkökulmasta. Jyväskylän yliopisto. Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos. Pro gradu tutkielma.
- Wallenius, K.M. (1994) *Petsamo – mittaamattomien mahdollisuuksien maa*. Toimittanut Sakari Kännö. Keuruu: Otava.
- Waris, Heikki (1961) *Suomalaisen yhteiskunnan sosiaalipoliittika: Johdatus sosiaalipoliittikkaan*. Porvoo: WSOY.
- Waris Heikki (1968) *Muuttuva suomalainen yhteiskunta*. Porvoo: WSOY
- Watson, L. (1988) An Aboriginal Perspective: developing an Indigenous Social Work. In E. Chamberlain (ed.). *Change and Continuity in Australian Social Work*. Melbourne: Longman Cheshire, s. 117–186.
- Watson, L. (1994) Developing women's services along indigenous lines in W Weeks. In collaboration with women in women's services) *Women Working Together. Lessons from Feminist Women's Services*. Melbourne: Longman Cheshire, s. 91–102.
- Weaver, Hilary (1997) Training and Culturally Competent Social Workers: what students should know about Native people. *Journal of Teaching Social Work*, 15, s. 97–111.
- Weaver, N. Hilary (1999) Indigenous People and the Social Work Profession. Defining Culturally Competent Services. *A Journal of National Association of Social Workers*. Oxford University Press. Volume 44. Number 3. May 1999.
- Weaver, Hilary N. (2010) Indigenous Social Work in the United States: Reflections on Indian Tacos, Trojan Horses and Canoes Filled with

- Indigenous Revolutionaries. Teoksessa Mel Gray; John Coates & Michael Yellow Bird (toim.). *Indigenous Social Work around the World. Towards Culturally Relevant Education and Practice*. Southampton: University of Southampton. School of Social Sciences, s. 71–83.
- Westin, Charles (2008) "Om etnicitet, mångfald och makt". i Mehrad Darvishpour & Charles Westin (red.) *Migration och etnicitet. Perspektiv på ett mångkulturellt Sverige*. Lund: Studentlitteratur Lund, s. 33–55.
- Wikland, Brynhild, Kjellman, Kerstin; Liljeström-Svensson, Gillan & Löfgren, Orvar 1978. *Det handlar om oss, familjekunskap*. Nacka: Esselte Studium AB.
- Wikström, Hanna 2009. *Etnicitet*. Malmö: Liber.
- Wolterstorff M. (2008) *Justice: Rights and Wrongs*. Princeton New Jersey: Princeton University Press.
- Wrede, Gösta 1983. *Trons värld*. Stockholm: Proprius Förlag.
- Åhrén, Christina 2008. *Är jag en riktig same? En etnologisk studie av unga samers identitetsarbete*. Institutionen för kultur- och medievvetenskaper, Etnologi, Umeå: Umeå Universitet.
- Ålund, Alexandra 1985. *Skyddsmurar*. Stockholm: Liber Förlag.
- Ålund, Alexandra 2000. Etnicitetens mångfald och mångfaldens etnicitet. Teoksessa E. Olsson (red.). *Etnicitetens gränser och transnationella gemenskap*. Stockholm: Carlsson, s. 27–79
- Äärelä, Rauni 2015. Saamenkielisen kielikylvyn toteutus kielipesissä. *Pohjoinen tiede- ja kulttuurilehti Agon* 1-2/2015.
- Ödman, Per-Johan 2007. *Tolkning, förståelse, vetande: Hermeneutik i teori och praktik*. Stockholm: Nordstedts akademiska förlag.
- Österberg, Dag, *Engelstad Fredrik* 1984. *Samhällsformationer*. Göteborg: Graphic System AB.

SÄHKÖISET AINEISTOT

- City-sámit -yhdistys: <https://citysamit.net/citysaamelaiset.html>. Tietoa Citysaamelaisista. Luettu 20.10.2019.
- Ekman, Sirkka-Liisa (2002) *Dementian vaikutus siirto/ulkomaalaisten vanhusten elämään*. Suomalaiset seniorit maailmalla -seminaari 15.9.2002.
<URL:http://www.suomiseura.fi/site_v3/images/stories/senioriseminaari%202002.pdf> Katsottu 12. 9 2017.
- Eskola, Marjatta (2003) *Suomalaisen yhteiskunnan sosiaalityön kuva*. Tampereen yliopisto. Tampere: Opiskelijakirjaston verkkojulkaisu.
<https://core.ac.uk/download/pdf/14903934.pdf>. Luettu 22.2.2018.
- Euroopan parlamentti 2009: <https://europarlamentti.info/fi/arvot-ja-tavoitteet/arvot/>. Luettu 23.9.2018.
- Gray, Mel; Coates, John & Hetherington, Tiani (2007) Hearing Indigenous and local choices in mainstream social work. *Families In Society, vol 88, no 1. The*

- Journal of Contemporary Social Services*. <http://hdl.handle.net/10072/38848>.
Luettu 22.9.2017.
- Huru, Jouko (2012) *Suomalaisten kolonialismi saamelaisia kohtaan liioiteltu*.
<https://www.kansanuutiset.fi/artikkeli/2765524-suomalaisten-kolonialismi-saamelaisia-kohtaan-liioittelua>. Luettu 22.10.2018.
- Inarin kunta 2.6.2014. Lausunto hallituksen esityksestä eduskunnalle ILO:n yleissopimuksen nro 169 hyväksymisestä, dnro 230/00.04.00/2014.
<https://docplayer.fi/13888076-Inarin-kunnan-lausunto-hallituksen-esityksesta-eduskunnalle-ilo-n-yleissopimuksen-nro-169-hyvaksymisesta.html>. Luettu 23.5.2018.
- Inarin kunta: <http://www.inari.fi/palvelut/sosiaali-ja-terveyspalvelut>. Luettu 22.7.2018.
- Inarin kunta 2016. Inarin kunnan kuntastrategia: Inari 2020 – Kuntastrategian peruselementit: <https://www.inari.fi/media/tiedostot-2016/hallinto-2016/>. Luettu 22.7.2020.
- Inarin kunta 2018. Inarin kunnan yhdenvertaisuus- ja tasa-arvosuunnitelma: <https://www.inari.fi/media/tiedostot-2018/hallinto-2018>. Luettu 22.7.2020.
- Inarin kunnan saamelainen varhaiskasvatussuunnitelma: <https://www.inari.fi/fi/palvelut/sivistyspalvelut/varhaiskasvatus>.
Luettu 22.7.2020.
- ILO-sopimus: <https://www.ilo.org/yleissopimus/169>. Itsenäisten maiden alkuperäis- ja heimokansat (1989). Luettu 12.3.2018.
- Jyväskylän yliopisto 2019. *JYU:n strategia 2019-2025, Osaava ja hyvinvoiva ihminen*.
<https://ktl.jyu.fi/fi/esittely/strategia>. Luettu 22.2.2020.
- Jyväskylän yliopisto 11.10.2019. *Sosiaalityö tieteenalana ja oppiaineena*.
[https://www.jyu.fi/hytk/fi/laitokset/yfi/oppiaineet/sosiaalityö](https://www.jyu.fi/hytk/fi/laitokset/yfi/oppiaineet/sosiaalityo). Luettu 5.5.2020.
- Katisko, Marja 20.2.2019. *Ekososiaalisen jälleenrakennuksen aika. Globaali sosiaalityö ry / Helsinki, teemailta ekososiaalisesta sosiaalityöstä*.
<http://www.globaalisosiaalityo.org/tag/marja-katisko/>. Luettu 20.5.2020.
- Koivisto, Anni (2020) *Soteuudistus on käännekohta – toivottavasti parempaan*. www.samediggi.fi. Luettu 10.1.2020.
- Kolttakulttuurisäätiö: www.kolttasaamelaiset.fi/kolttakulttuuri/uskonto.
Luettu 22.1.2016.
- Kroik, Åsa Viridi (2011) *Samerna och religion*. www.samer.se/1138. Luettu 22.1.2016.
- Kulttuuri-identiteetti & kasvatus:
<http://www.galdu.org/web/index.php?sladja=25&vuolitsladja=11&...>
Luettu 22.7.2017.
- Kuokkanen Rauna 2014:
https://rauna.files.wordpress.com/2007/10/014_postkolo_kuokkanen.pdf.
Luettu 22.4.2017.
- Laakkonen, Juha (2018): *Paikallisuuden merkitys muuttuvassa maailmassa*.
Kotiseutublogi. Suomen kotiseutuliitto.

- <https://kotiseutuliitto.fi/blogi/juha-laakkonen-paikallisuuden-merkitys-muuttuvassa-maailmassa/>. Luettu 22.5.2020
- Lapin yliopisto. <https://www.ulapland.fi>.
<https://www.arcticcentre.org/EN/research/asp>. Luettu 22.9.2019.
- Lapin yliopisto: <https://www.ulapland.fi/FI/Tutkimus/Saamentutkimus>.
 Luettu 22.9.2019.
- Lehtola Ilkka 2010: *Kirkonkylän muutoksen vuodet*. <https://docplayer.fi/3834696-Kirkonkylan-muutoksen-vuodet.html>. Luettu 19.9.2016.
- Laitinen, Merja & Väyrynen, Sanna (2016) Social work and research with Sámi people and communities in the frame of indigenous social work. *International Social Work*. <https://doi.org/10.1177/0020872816651212>.
 Luettu 1.3.2018.
- Lehtola, Veli-Pekka (2005) *Saamelaiset itse tutkimuksensa tekijöiksi*. Virkaanastujaispuhe. <http://www.kaltio.fi/vanhat/index959a.html?766>.
 Luettu 25.1.2014.
- Oikarinen, Tuuli & Sorjanen, Tuija (1.8.2019) *KHO: Saamelaiskäräjien pitää palauttaa liki sadan ihmisen nimet vaaliluetteloon*.
<https://www.suomenmaa.fi/uutiset/kho-saamelaiskarajien-pitaa-palauttaa-lik-i-sadan-ihmisen-nimet-vaaliluetteloon-kyse-siita-kuka-saa-aanestaa-syksyn-vaaleissa>. Luettu 20.2.2020.
- Oktavuohta: (<https://www.oktavuohta.com/poronhoito>). Luettu 13. 3. 2018.
- Ortodoksinen kirkko:
<http://www.kolttasaamelaiset.fi/kolttakulttuuri/uskonto>. Luettu 24.5.2018.
- Ortodoksinen kirkko: <https://www.ortlappi.fi>. Luettu 22.10.2018.
- Porsanger, Jelena (2004) An Essay about indigenous methodology. (<https://septentrio.vit.no/index.php/nordlit/article/download/.../177>).
 Luettu 24.6.2018.
- Ranta, Kukka (17.2.2018) Ristenraunan Maggan perhettä nöyryytettiin kallonmittauksilla vielä 1960-luvulla – Saamelaiset toivovat totuuskomission tuovan julki menneisyyden vääryydet. YLE uutiset. <https://yle.fi/uutiset/3-10078361>. Luettu 24.5.2018.
- Riikonen, Juha (2015) *Kansallisuuskysymys Suomen ortodoksisessa kirkossa*. Nettijulkaisu Teologia.fi. Luettu 23.11.2018.
- Saamelaiset: <http://magma.fi/post/2012/2/1/saamelaiset-suomessa>. Luettu 8.3.2018.
- Saamelaiset: <http://www.ssn.fi/info/tietoa-saamelaisista/>. Luettu 8.3.2018.
- Saamelaiskomitea: senc.hum.helsinki.fi/wiki/saamelaisasiainkomitea. Luettu 2.12.2017.
- Saamelaiskulttuurin ensyklopedia: <http://senc.hum.helsinki.fi/wiki/Etusivu>.
 Luettu 11.2.2016.
- Saamelaiskäräjät 2019: <https://www.saamediggi.fi/organisaatio/>. Luettu 12.10.2019.
- Saamelaiskäräjät 2019: <https://www.samediggi.fi/ydintehtava/>. Luettu 12.10.2019.

- Saamelaiskäräjät 2019: <https://www.samediggi.fi/lautakunnat/>. Luettu 12.10.2019.
- Saamelaiskäräjät 21.8.2019: Saamenkielisten sote-palvelujen kehittämisen rahoitus pienenee. www.samediggi.fi/2019/08/21/. Luettu 23.11.2019.
- Sandberg, Greta (2005) Institutionella praktiker och "den Andre" – En studie om ungdomar med utländsk bakgrund och möte med välfärdsstatliga institutioner i Sverige. <http://mkc.botkyrka.se/biblioteket/Publikationer/ri2005/bilagor/2006-509.pdf>. Luettu 14.5.2015.
- Skielta, Anna (2011) *Elsa Laula. Frihetskämpe och feminist*. <http://www.samer.se/3619>. Luettu 22.2.2015.
- Sosiaalikollega: <http://www.sosiaalikollega.fi/saamelaisten-palvelut/>. Luettu 4. 12.1018.
- Sosiaali- ja terveysministeriö. (2010) *Sosiaalisesti kestävä Suomi 2020*. Sosiaali- ja terveyspolitiikan strategia. Saatavissa: <https://julkaisut.valtioneuvosto.fi/bitstream/handle/10024/73418/URN%3ANBN%3Afi-fe201504223250.pdf?sequence=1>. Luettu 28.8.2015.
- Sosiaali- ja terveysministeriö (2020) *Sosiaali- ja terveydenhuollon uudistus* (sote-uudistus). <https://stm.fi/soteuudistus>. Luettu 28.11.2020.
- United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues (2016). Indigenous Peoples, Indigenous Voices. Who are indigenous peoples? https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/5session_factsheet1.pdf. Luettu 13.8.2018.
- YK-liitto: <https://www.ykliitto.fi/yk70v/kulttuurinen/alkuperaiskansat> www.ykliitto.fi. Luettu 13.8.2018.
- Wikipedia: (https://fi.wikipedia.org/wiki/Petsamon_ortodoksinen_seurakunta). Luettu 3.10. 2019.
- Wikipedia: <https://www.wikipedia.org/Alkuperaiskansat>. Luettu 2.2.2017.
- Wikipedia: https://fi.wikipedia.org/wiki/Petsamon_ortodoksinen_seurakunta. Luettu 16.11.2020.

ASIAKIRJAT

- Eduskunta: HE 248/1994. Hallituksen esitys eduskunnalle saamelaisten kulttuuri-itsehallintoa koskevien säännösten ottamista Suomen Hallitusmuotoon ja muuhun lainsäädäntöön.
- Euroopan neuvoston kansallisten vähemmistöjen suojelua koskeva puiteyleissopimus (SopS 1-2/1998).
- Euroopan neuvoston alueellisia kieliä ja vähemmistökieliä koskeva Eurooppalainen peruskirja (SopS 23/1998).

Guttorm, Juha (2019) Saamelaisten itsehallinto – mielipiteen ilmausta vaiko todellista päätösvaltaa. Seminaariluento saamelaisten kansallispäivänä 6.2.2019, Oulun taidemuseo.

Kuokkanen, Rauna (2008) "Mitä on saamelaisten hyvinvointi? Tarkastelua kansainvälisessä alkuperäiskansojen kontekstissa." SámiSoster -seuran 10-vuotisjuhlaseminaari, Inari 21.4.2008.

Kolttatoimikunnan mietintö 1973/69.

Komiteamietintö 1971:B63. Saamelaisen koulutuksen kehittämistoimikunnan mietintö, Helsinki 1971.

KP-sopimus (7-8/1976). Kansalaisyhteisö- ja poliittisia oikeuksia koskeva Kansainvälinen Yleissopimus.

PaKaste-hanke Terve-Lappi 2011. "Pohjoismaisen hyvinvointivaltion haasteet saamelaisnäkökulmasta" -sessio. 10. Pohjoismainen Kansanterveyskonferenssi. "Terveystien edistäminen palvelujärjestelmässä – Kuinka toimii pohjoismainen hyvinvointimalli tämän päivän haasteissa?". Saamelaiskäräjät, Posken saamelaisyksikkö, SámiSoster ry.

Lapin liitto 2010. Lapin hyvinvointiohjelma 2010–2015.

Oikeusministeriö 9/2017. Kansallinen perus- ja ihmisoikeustoimintaohjelma 2017–2019.

Oikeusministeriö: Pohjoismainen saamelaissopimus (OM 025:00/2017).

Pohjois-Suomen sosiaalialan osaamiskeskus: Toimintasuunnitelma 2021. Rovaniemi: Pohjois-Suomen sosiaalialan osaamiskeskus.

Pohjois-Suomen sosiaalialan osaamiskeskus. Strategia 2010–2015.

Pohjois-Suomen sosiaalialan osaamiskeskus 2.9.2002. Sopimus Pohjois-Suomen sosiaalialan osaamiskeskuksesta.

Saamelaiskäräjät 28.2.2006. Saamelaisten kestävä kehityksen ohjelma 2006. Saamelaiskäräjien kokous.

Saamelaiskäräjät 18.12.2013. Saamelaisten sosiaali- ja terveysalan kehittämisohjelma 2012–2015. Saamelaiskäräjien kokous.

Saamelaiskäräjät 27.6.2014. Saamelaiskäräjien lausunto hallituksen esitysluonnoksesta ILO 169-sopimuksen ratifioimiseksi. Dnro:386/D.a.1/2014.

Saamelaiskäräjät 14.1.2015. Saamelaiskäräjien lausunto hallituksen esitykseen ILO 169-sopimuksen ratifioimiseksi. Dnro:/D.a.4/2015.

Saamelaiskäräjät: Saamelaiskäräjien lausunto Dnro:501/D.a.2/2016. Saamelaiskäräjien lausunto hallituksen esitysluonnoksesta maakuntauudistukseksi ja sosiaali- ja terveydenhuollon järjestämisuudistukseksi sekä niihin liittyviksi laeiksi.

Saamelaiskäräjät: Lausunto. Saamelaiskäräjät Dnro:65/D.a.2/2016.

Saamelaiskäräjät 15.4.2016. Saamelaiskäräjien toimintaohjelma ja taloussuunnitelma 2016–2019. Saamelaiskäräjät.

Saamelaiskäräjät 19.9.2016. Saamelaisten sosiaali- ja terveysalan kehittämisohjelma 2016–2019.

Saamelaiskäräjät 19.12.2016. Saamelaisten sosiaali- ja terveysalan kehittämisohjelma 2016–2019. Saamelaiskäräjien kokous.

Saamelaiskäräjät 18.12.2018. Pöytäkirja 4/2018. Saamelaiskäräjien kokous.
Saamelaiskäräjät 18.11.2019. Saamenkieliset sosiaali- ja terveydenalan
työntekijät kokoontuvat Sajoksessa. Saamelaiskäräjät: Uutiset.
Saamelaiskäräjät 17.12.2019. Päätös totuus- ja sovintokomitean asettamisesta
(5/2019).
Sanila-Aikio, Tiina (2013) Puhe Sakaste-hankeen loppuseminaarissa 20.9.2013.
Sajos Inari.
Sopimus Pohjois-Suomen sosiaalialan osaamiskeskuksesta 2002.
Sosiaali- ja terveysministeriö, Valtioneuvoston viestintäosasto Tiedote 298/2016.
Sote- ja maakuntauudistuksen lakiluonnoksesta.
TSS-sopimus 6/1976. Asetus taloudellisia, sosiaalisia ja sivistyksellisiä
oikeuksia koskevan kansainvälisen yleissopimuksen
voimaansaattamisesta.
Ulkoasiainministeriö 2016: Ulkoasiainministeriön julkaisuja 5/2016 YK:n
julistus alkuperäiskansojen oikeuksista ja alkuperäiskansojen
maailmankonferenssina tunnetun YK:n yleiskokouksen korkean tason
täysistunnon loppuasiakirja.
Valtioneuvosto. Huolto-ohjelmakomitean mietintö 1949:7.
Valtioneuvosto. Saamelaiskomitean mietintö. Komiteamietintö 1952:12.
Valtioneuvosto. Saamelaiskomitean mietintö. Komiteamietintö 1973:46.
Valtioneuvosto. Saamelaiskomitean mietintö. Komiteamietintö 1973:69.
Valtioneuvosto. Sosiaalihuollon periaatekomitean mietintö I. Yleiset periaatteet.
Komiteamietintö 1971:A (1971)
Valtioneuvoston tiedote 27.6.2019. Valtioneuvoston vastaus Saamelaiskäräjien
esitykseen saamelaiskäräjävaalien siirtämiseksi liittyen YK:n
ihmisoikeuskomitean 1.2.2019 julkistamiin ratkaisuhin.
Väestöliitto 2007. Perhe kannattaa. Väestöliiton perhepoliittinen ohjelma.
YK:n yleissopimus kansalais- ja poliittisista oikeuksista (SopS 7-8/1976).
Yleissopimus nro 169. Itsenäisten maiden alkuperäis- ja heimokansat (1989).
YK:n rotusyrjinnän vastainen sopimus (SopS 37/1970).
YK:n Naisten syrjinnän poistamista koskeva sopimus (SopS 69-68/1986).
YK:n yleiskokouksen julistus alkuperäiskansojen oikeuksista 2007.
YK-liitto 2012. YK-Liiton uusin julkaisu: Alkuperäiskansojen oikeuksia koskeva
julistus ja ILO-sopimus 169. <https://www.ykliitto.fi/arktinen-ja-alkuperaiskansat>. Luettu 3.4.2015.

LAIT JA ASETUKSET

Asetus saamelaisvaltuuskunnasta 824/1973.
Kolttalaki (253/1995).
Koltta-asetus (133/1997).
Kuntalaki (365/1995).
Laki kunta- ja palvelurakennemuutoksesta (169/2007).

Laki Petsamon kihlakunnassa olevien valtion maiden luovuttamisesta paikkakunnan entisille asukkaille ja uusien asutustilojen perustamisesta (1925 N:o 159).
Laki potilaan asemasta ja oikeuksista (785/1992).
Laki saamelaiskäräjistä (974/1995).
Laki sosiaalihuollon asiakkaan asemasta ja oikeuksista (812/2000).
Perustuslaki 11.6.1999/731.
Saamenkielilaki (1086/2003).
Sosiaalihuoltolaki 1301/2014.
Suomen asetuskokoelma 1925 N:o 159.
Terveystieteidenhuoltolaki (2010/1326).
Yhdenvertaisuuslaki (1325/2014).

LEHTIAINEISTOT

Alaluusua, Kari (2005) *Koltat haluava asua kotikylässä vanhanakin*. Rovaniemi: Kaleva / Pohjois-Suomi 14.11.2015.
Erola, Jan. *Uskonto ohjaa Eurooppaa*: <https://ylioppilaslehti.fi/2000/05/uskonto-ohjaa-eurooppaa/>. Luettu 12.5.2017.
Herzberg, Lars (2001b) *Moralen finns men endast hos oss själva*. *Hufvudstadsbladet* 30.4.2001.
Holmberg, Aslak (2017) *Suomen valtiossa asuu vallaton kansa*. *Kaltio, pohjoinen kulttuurilehti* 6/2017.
Jefremoff, Irja (1999) *Kolttasaamelainen perinne ja kasvatus murroksessa*. *Aikakauslehti Raito* 1/1999. Lapin maakuntamuseo.
Sahavirta, Helena (2018) *Vastustus ja pilkka on itkettänyt usein, kertoo Sámi Sosterin toiminnanjohtaja Ristenrauna Magga*. <https://www.kaleva.fi/inarilainen-ristenrauna-magga-taistelee-saamelaist/1818903>. Luettu 20.6.2018.
Sorjanen, Tuija (2015) <http://www.hs.fi/kotimaa/a1439177405016>. Luettu 3.5.2016.

PAINAMATTOMAT AINEISTOT

Faurie, Maija (2010) *Saamelaisten sosiaaliturva*. Saamentutkimuksen seminaari 30.9.2010 Levi. Helsinki: Kelan tutkimusosasto.
Pietarinen, Rauno (2018) *Kirkon näkemys ihmisoikeuksista*. *Ihmisoikeusseminaari*. Jyväskylä.
Ruotsala, Pia (2012) *Kommenttipuheenvuoro "Syrjäytyminen ja sosiaalityö"* -seminaarissa 4.10.2012.

TV-DOKUMENTTEJA

Näiden dokumenttien rooli tutkimukseni toteuttamisessa on ollut keskeinen sen ymmärtämisessä, minkälainen on kulttuuriltaan ja historialtaan se kansa, joka tutkimuksessani kohtaa suomalaisen hyvinvointivaltion ammatillisen huolenpitokulttuurin. Tutkimuksessani yritys ymmärtää saamelaisia kansana ja kansalaisina ei tietenkään nojaa pelkästään näihin TV-dokumentteihin, mutta ne antavat minulle eräänlaisen digitaalisen kenttäyöналustan, jolla olen voinut matkata ja tarkastella tutkimukseni alkuperäiskansan monia sellaisia puolia, joihin en muulla tavalla olisi voinut tutustua, ja jotka mielestäni kuitenkin ovat lisänneet sellaista ymmärtämystä, jolla on ollut merkitystä tutkimukseni muotoutumiselle.

- Alajärvi, Martta: YLE Sapmi 21.1.2017 klo 08:00. Kuultu lähetysajankohtana.
- Alanne, Harri, Pohjoisen haltuunotosta Petsamoon. YLE Radio 1. 15.5.2017. Kuultu lähetysajankohtana.
- Alanne, Harri, Petsamon menetyksestä Arktiseen neuvostoon. YLE Radio 1. 22.5.2017. Kuultu lähetysajankohtana.
- Brodshaug, Sveen, Karen (2017) <https://nrk.no/kultur/xl/et-liv-i-kamp-for-samefolkets-rettigheter>. Katsottu 13.9.2018.
- Enoksen, Ivar 9.7.1975. Jogars folk. Dokumentti kolttasaamelaisista toisen maailmansodan jälkeen. NRK1 TV. Katsottu 13.9.2017.
- Karlsen, 2.7.1974. Samekulturen. Tromssan museo. NRK1 TV dokumentet. Katsottu 22.12.2017.
- Lampela. Marja-Leena (tuottaja). Ahku - isoäiti Inga. YLE/tv dokumentti. (Katsottu 25.4.2015).
- Larsen, Dan Robert & Idivuoma, Per-Josef (2017) Samernas tid: Dokumentti Pohjois-Euroopan alkuperäiskansasta, jonka historia on ollut intiimissä suhteessa ruotsalaiseen historiaan, mutta jonka vain harvat tuntevat. Del 1. Allianser i Sapmi SVT/UR 2017. Katsottu 25.11.2017.
- Pulk, Ronald (toimittaja). Studio Sápmi: Nuorten keskusteluohjelma ajankohtaisista aiheista. STV/NRK 2017 sunnuntaisin. (Katsottu useita jaksoja, ajankohdat ei muistissa).
- Renskötare i Jotunheimen: Dokumentti poronhoitajista Norjan Lomissa 4 jaksoa. SVT/NRK 2017. Katsottu 4.9.2019, 11.9.2019, 18.9.2019, 25.9.2019.
- Saarinen, Vesa 12.9.2016. Historian unohtamat. Kuolan niemimaan viimeisistä asukkaista kertova dokumentti. <https://areena.fi> Katsottu 12.9.2016.
- Sarivaara, Erika Väitöstilaisuus "Statuksettomat saamelaiset". Lapin yliopisto 13.6.2012. videotaltiointi. Katsottu 6.10.2019.
- Skaltje, Maj Lis (tuottaja). Min samiska historia: Dokumentti jossa saamelaisnuoret kertovat, miten saamelaisten historia on jättänyt jälkiä heidän elämäänsä. SVT/UR 2017 4 jaksoa. Katsottu 19.2.2018, 22.2.2018, 23.2.2018, 25.2.2018.
- Thuri, Johan - den förste samiske författaren. SVT Sápmi 2005. (Katsottu 25.11.2017).

- Åtta årstider: Dokumentti saamelaisperheen elämästä Norjan Rørosissa 4 jaksoa. NRK 2017. Katsottu 7.10.2018, 8.10.2018, 22.10.2018, 29.10.2018, 12.11.2018, 17.12.2018, 2.1.2019, 3.1.2019.
- Vaahтоваара, Merja (15.1.2010) Kolttasaamelaisten asuttaminen Sevettijärvelle. <http://tarinoideninari.fi/tarina/1060>. Katsottu 20.10.2018.
- Wesslin, Sara (2014) http://yle.fi/uutiset/elokuvantekija_katja_gauriloff... Kuultu lähetysajankohtana.
- Wesslin, Sara (19.9.2016) Kolttasaamelaisten oireilevat yhä sota-ajan kokemusten vuoksi – kolttien kyläkokous työstää yhteistä hyvinvointisuunnitelmaa. YLE- Sápmi. Kuultu lähetysajankohtana.
- Wesslin, Sara (7.5.2017) Kielensä kadottaneet lapset – näin saamen kieli pestiin pois. YLE-uutiset. Kuultu lähetysajankohtana.
- Wesslin, Sara (25.8.2019) Sota-ajan kokemukset eivät enää pidättele kolttasaamelaisten elämää – Kolttien asuttamisen 70 -vuotisjuhlassa riemuittiin elpynyttä kieltä ja värikästä kulttuuria. YLE-uutiset. Kuultu lähetysajankohtana.

MUUTA TUTKIMUSTA TÄYDENTÄVÄÄ AINEISTOA

Tässä alla esittelen aineistoa, jonka olen kerännyt osallistumalla saamelaisia käsitteleviin seminaareihin sekä nettiluentoihin. Nämä ovat omalta osaltaan lisänneet ymmärtämystäni saamelaisten tilanteesta ja tukeneet tutkimuksen toteuttamista siitäkin huolimatta, että ne eivät suoranaisesti liittyneet tutkimukseni kysymyksiin.

- Inarin Sajoksessa järjestetty seminaari saamelaisten historiasta, elämäntavasta ja kulttuurista 24.11.2012. Metsä-, kalastaja- ja tunturisaamelaiset ry.
- Vähemmistö-kulttuurien kielen ja kulttuurin elvyttäminen viimeisinä vuosikymmeninä. 27.8.2013. Suomalais-ruotsalaisen kulttuurirahaston, Oulun yliopiston Giellagas-instituutin sekä Suomalais-norjalaisen kulttuurirahaston Seminaari. Tarkastelun kohteena olivat saamelaiset, kveenit ja tornionjokilaaksolaiset.
- Sakaste – saamelaisten sosiaali- ja terveyspalveluiden kehittämishankkeen 1.10.2011–31.10.2013 päätösseminaarin Inarin Sajoksessa 20.9.2013.
- Irja Jefremoff: Petsamon historia ja nykypäivä. Revontuliopiston verkkoluennot 22.4–10.10.2014. Aihepiirit keskittyivät pääosin kolttasaamelaisten elämään ja kulttuuriin, sekä ortodoksisen kirkon rooliin Petsamossa.
- Turun kirjamesut 2014. Messujen ohjelmistoon kuului huomattavan laaja Saamenmaa-teemaan liittyvä ohjelma, jossa oli noin 80 erilaista ohjelmanumeroa räpistä saamelaisten tarinoihin ja kirjanjulkaisuihin. Messuilla julkaistiin yli kymmenen kirjaa saameksi. Kansallisarkisto järjesti messuilla myös "*Saamelais-ten oikeudet asiakirjojen valossa*" -seminaarin. Saamelaismuseo

Saamelaisten palvelutilanne seminaari 8.–9.3.2016 Siida/ Inari.

"*Kolttakulttuurin henkinen perintö*", 7.4.–27.10 2016. Rauno Pietarisen ohjaama verkkokurssi

"*Suomi, EU ja saamelaisten asema – Miten ihmisoikeudet toteutuvat arktisella alueella?* 7.9.2016 seminaari. Saamelaiskulttuurikeskus.

Samuli Paulaharju -seminaari: "*Paulaharju ja Ruija 14.4.2018*". Oulun kaupunginkirjasto.

SARA- hankkeen loppuseminaari 13.9.2018. Lapin yliopisto.

"*Saamelaisten asema alkuperäiskansana Suomessa*". Saamelaisten kansallispäivänä 6.2.2019 Oulun taidemuseo. Seminaari kuului osaksi Suomen Akatemian rahoittamaa hanketta "*Alkuperäiskansa-diskurssien kotouttaminen ja poliittisten subjektien rakentaminen Saamenmaahan*".

Museovierailut pohjoismaisiin saamelaismuseoihin ovat olleet monella tavalla tutkimuskenttääni avaavia kokemuksia, joista olen saanut lisää tutkimukseni taustoja valaisevaa aineistoa.

LIITTEET

Liite 1

TUTKIMUSLUPA-ANOMUS

Olen valmistelemassa sosiaalityön väitöskirjatutkimusta jonka aiheena on etnisyyden ja sosiaalityön suhde. Tässä tutkimuksessa tuota suhdetta tarkastelen kolttasaamelaiden paikallisen huolenpidon ja hyvinvointivaltion ammatillisen sosiaalityön kautta.

Olen tietoinen saamelaisen yhteisön toiveista noudattaa alkuperäiskansojen tutkimuseettisiä periaatteita, joita esimerkiksi Lyydia Heikkilä ja Tuuli Miettinen ovat korostaneet artikkelissaan kulttuurilehti Argonissa. Heidän mukaansa alkuperäiskansatutkimuksessa tulisi yksilöetiikan lisäksi huomioida myös yhteisönäkökulma, ja alkuperäiskansoille tyypillinen yhteisöllinen tiedon tuotanto ja tiedon omistajuus. Tämän mukaisesti tulee alkuperäistutkimuksessa hyvän tutkimuseettisen toimintatavan mukaan ottaa huomioon yhteisön normit ja toimintatavat.

Kysymyksessä on laadullinen tutkimus, jonka pääasiallisina tiedon lähteinä on aikaisempi tutkimuskirjallisuus, mutta sitä täydennetään muutamilla aihepiiriä käsittelevillä haastatteluilla.

Tutkimuksen ohjaajana toimii professori Aila-Leena Matthies Jyväskylän yliopistosta.

Haen kolttien luottamusmieheltä Veikko Feodoroffilta suostumusta tutkimuksessa tarvittavaan aineiston keräämiseen kolttayhteisöltä kolttien kotiseutualueelta.

Tutkimukseni kaikissa vaiheissa pyrin noudattamaan hyviä tutkimuseettisiä periaatteita, hienovaraisuutta, luotettavuutta, puolueettomuutta ja anonymiteettiä. Aineistoa käsitellään luotettavasti ja se säilytetään tutkimuksen aikana tutkijan hallinnassa ja tuhoetaan tutkimuksen valmistuttua.

Tutkimukseni tarkastetaan Jyväskylän yliopistossa, ja siitä toimitetaan kopiot myös Kolttien kyläkokoukselle.

Lauri Ruotanen

Lupaa ei annettu ___

Lupa myönnetty ___