

Saamelaisnaiset, feministinen analyysi ja saamelaisyhteiskunnan dekolonisaatio¹

Rauna Kuokkanen

Feminismillä tai naistutkimuksella ei juurikaan ole merkitystä saamelaisille, heidän keskeisille kysymyksilleen ja kulttuurisille ja poliittisille pyrkimyksilleen tai saamelaisia koskevalle tutkimukselle. Tämä on väite, jota kuulee usein saamelaisten, myös naisten, keskuudessa. Tässä artikkelissa tarkoitukseni on pohtia feminististen teorioiden ja diskurssien merkitystä saamelaisnaisten tilanteen analysoinnissa sekä myös laajemminkin saamelaisyhteiskunnan dekolonisaatioprosessissa. Ehdotan, että alkuperäiskansojen ja feminististen diskurssien kohtaaminen voi auttaa pääsemään eroon feminismiin liittyvistä stereotyyppisistä näkemyksistä ja väärintulkintoista sekä tarjota perinpohjaisemman näkökulman siihen, kuinka patriarkaaliset käytänteet ja sukupuolten välinen epätasa-arvo ovat erottamaton osa edelleen jatkuvaa kolonialismia.²

Vaikka kolonialismin vaikutukset ovat läsnä kaikkialla maailmassa, kolonialismin toimintavat ja muodot eroavat radikaalisti toisistaan eri aikakausina ja eri puolilla maailmaa. Koloniaalisia ja imperialistisia ideologioita on toteutettu käytännössä monin eri tavoin paikalliset olosuhteet huomioiden. Näistä eroista huolimatta kolonisaatioprosessin vaikutukset ovat usein samankaltaisia eri puolilla maailmaa. Tämä on ymmärrettävää, sillä koloniaaliset käytänteiden ja toimintatapojen taustalla vaikuttaa sama ideologia ja sama 1800-luvun imperialistisen kulttuurin sanasto, jotka määrittelevät Euroopan ulkopuoliset, ei-länsimaiset kansat ja kulttuurit automaattisesti ja auttamattomasti alempiarvoiseksi kuin eurooppalaiset

¹ Tämä artikkeli on osa Suomen Akatemian rahoittamaa, professori Kaarina Kailon johtamaa tutkimusprojektia "Monoakkulturaatio, sukupuoli ja valta koulutusinstituutioissa" (Oulun yliopisto 2000-2003).

² Yksinkertaisesti määriteltynä kolonialismi viittaa etenkin Euroopassa renessanssin aikana alkunsa saaneeseen ideologiaan ja toimintatapoihin, jotka pyrkivät muiden kansojen maiden ja resurssien haltuunottoon ja uudisasutuksen levittäytymiseen. Imperialismi ja kolonialismi ovat läheisesti kytköksissä toisiinsa, mutta esimerkiksi Edward Saidin (1993) mukaan imperialismi viittaa nimenomaan valtaapitävän keskuksen ideologioihin ja teorioihin, jotka mahdollistavat kolonialismin eli muiden maanosien ja alueiden asuttamisen ja valloittamisen. Kolonialismin suhteesta alkuperäiskansoihin ja sen nykymuodoista on kirjoittanut esimerkiksi Linda Tuhiwai Smith (1999). Ks. myös esim. Kuokkanen et al. (2003) ja Kuokkanen (2004). Patriarkaatti viittaa miehiä suosivaan järjestelmään ja valtasuhteisiin, jotka alistavat naisia sosiaalisten, poliittisten ja taloudellisten instituutioiden kautta ja avulla (ks. esim. Millett 1970; Eisenstein 1979 ja Rubin 1975). Yksinkertaisesti määriteltynä seksismillä viitataan sosiaalisiin suhteisiin, jossa miehet halventavat naisia joko suoraan tai välillisesti yhteiskunnassa vallitsevien asenteiden, käytänteiden, kielenkäytön ja erilaisten mekanismien (esim. media) kautta ja avulla (ks. esim. Bernard 1968; hooks 1981; Lakoff 1975 ja Williamson 1978).

tai länsimaiset kansat (ks. esim. Said 1993, 8).

Vuokko Hirvosen (1999) mukaan saamelaisnaisten tilanne on verrattavissa ns. kolmannen maiden naisten moninkertaiseen marginalisointiin. Jos saamelaiset kansana määritellään ”toiseksi”, saamelaisnaiset ovat moninkertaisessa marginaalissa muun muassa sen vuoksi, että suurin osa saamelaisiin kohdistuneesta tutkimuksesta on kautta aikojen keskittynyt miesten toimintaan ja aktiviteetteihin. Näin ollen etnografisessa kirjallisuudessa dokumentoitu saamelaiskulttuuri on pääosin miesten tuottamaa ja ylläpitämää perinnettä. Tällaisessa kontekstissa feministisellä kritiikillä on tärkeä rooli tiedon tuottamiseen liittyvien vääristyneiden oletusten ja näkökulmien esiintuomisessa. Hirvosen mukaan feminististen analyysien soveltaminen saamelaistutkimukseen voi myös tuottaa uudenlaista tietoutta saamelaisnaisten elämästä ja sukupuolten välisestä hierarkiasta.

Kriittisesti sovellettuna feministinen analyysi voi merkittävästi syventää edelleen jatkuvan kolonisaatioprosessin – assimilaatiopolitiikan, rasismin, marginalisaation, saamelaisten maailmankuvan ja arvojärjestelmän hävittämisen – ymmärtämistä sekä myös edistää saamelaisten (kuten muidenkin alkuperäiskansojen) itsehallintopyrkimyksiä. Oleellista tässä prosessissa on ymmärtää, että patriarkaalinen järjestelmä on erottamaton osa kolonisaatiota. Toisin sanoen kolonisaation purkamispyrkimykset ilman patriarkaalisen järjestelmän huomioimista ja ymmärtämistä ovat puutteellisia. Luodakseni asianmukaisen kontekstin tarkastelulleni feminististen analyysien merkityksestä saamelaisessa nyky-yhteiskunnassa, on tarpeellista ensin luoda katsaus saamelaisnaisliikkeen historiaan sekä sen keskeisimpiin kysymyksiin.

Saamelaisnaisaktiivismin historia

Lukuisten kansalaisoikeusliikkeiden innoittamana syntynyt nykyinen saamelaisnaisliike kulmineitui saamelaisnaisten järjestön Sáráhkán perustamiseen vuonna 1978.³ Monet järjestössä toimivat naiset ovat olleet ja ovat edelleenkin aktiivisia myös 1960-luvun lopulla alkunsa saaneessa saamelaisessa etnoliittisessä liikkeessä sekä työskentelevät myös muiden

³ Järjestön nimi viittaa saamelaisen kosmologian naisjumalattareen. Máttaráhkán (’alkuäiti’) tytär, Sáráhká hallitsee ja huolehtii etenkin synnytykseen liittyvistä seikoista (ks. esim. Bäckman 1982; Ränk 1955). Saamelaisnaisliikkeestä ovat kirjoittaneet mm. Lindi ja Stordahl (1995) ja Sára (1990).

kulttuuriseen elävöittämiseen liittyvien kysymysten parissa.⁴ Saamelaisoikeuksien edistämisen historian ja saamelaisnaisten aktivismin juuret ulottuvat kuitenkin 1800-luvun loppupuolelle ja 1900-luvun alkuun.

Ensimmäinen saamelaiskansallinen konferenssi vuonna 1917 järjestettiin etenkin Elsa Laula Renbergin (1877-1930) pyrkimysten ja näkemysten ansiosta. Renberg, myös ensimmäisen saamelaisnaisjärjestön alullepanija, perusti ensimmäisen kansallisen saamelaisjärjestön vuonna 1904 sekä useita paikallisia yhdistyksiä Ruotsin ja Norjan saamelaisalueella. Renberg oli aikansa tunnettu hahmo, joka aktiivisesti pyrki edistämään saamelaisten maa- ja metsäoikeuksia ja elinkeinoja sekä puhui saamelaisnaisten koulutuksen puolesta. Huolimatta hänen monipuolisesta panoksestaan kansansa oikeuksien edistämässä – hän jopa kirjoitti pamfletin ”Elämä tai kuolema” (1904), jossa hän kannusti saamelaisia vaatimaan heidän oikeuksiaan maihinsa – Renbergin rooli varhaisessa saamelaisliikkeessä usein joko jää mainitsematta tai rajoittuu lyhyeen mainintaan historioiden keskittyessä hänen miespuolisiin aikalaisiinsa ja heidän toimintaansa.⁵

Saamelaisnaisten aktivismin monilla muodoilla on historiallisesti ollut ja on edelleen lukuisia pyrkimyksiä ja tavoitteita, joita on mahdotonta tarkastella yksityiskohtaisesti tässä artikkelissa. On tärkeää myös ottaa huomioon, ettei saamelaisnaisten aktivismi ole rajoittunut ainoastaan naisjärjestöjen toimintaan. Saamelaisnaisilla on kautta aikojen ollut keskeinen rooli saamen kielen ja kulttuuriperinnön elävöittämisessä ja säilyttämisessä, saamelaisnaisten poliittisen osallistumisen ja taloudellisten mahdollisuuksien parantamisessa sekä perinteisesti naisille kuuluneiden taloudellisten oikeuksien palauttamisessa etenkin poronhoitoon liittyen.⁶

Pohjoismaiden hallitusten harjoittama politiikka sekä poronhoitoa ja siihen liittyvän elämänmuodon säännöstelyä ja kontrolloimista koskevat lait ovat klassinen esimerkki koloniaalisen ja patriarkaalisen syrjinnän ja sorron yhteensulautumisesta. Huolimatta siitä, että naisten asema porotaloudessa on erilainen Norjassa, Ruotsissa, Suomessa ja Venäjällä,

⁴ Saamelaisesta etnopolitiisesta liikkeestä on kirjoittanut esim. Eidheim (1997).

⁵ Elsa Laula Renbergistä ovat kirjoittaneet esim. Hirvonen (2000), Lundmark (1978) sekä Stien (1976).

⁶ Saamelaisnaisten osallistumisesta (tai sen puuttumisesta) poliittiseen toimintaan ovat kirjoittaneet Nystad (1995) ja Stordahl (1990, myös 1996). Viimeisen vuosikymmenen yksi saamelaisten naisjärjestöjen suurimmista ja haastavimmista kysymyksistä on ollut myös yhtäkkinen prostituution ilmestyminen saamelaiskyliin Neuvostoliiton hajoamisen ja Venäjän talouden romahtamisen seurauksena (ks. esim. Eriksen 1999).

miesten toimintaa korostavilla eri maiden poronhoitolainsäädännöt on muuttanut naisten osallistumismahdollisuuksia perinteiseen ja usein perittyyn elinkeinoonsa. Valtioiden useita vuosikymmeniä harjoittama politiikka on marginalisoinut monet saamelaisnaiset elinkeinossa ja elämänmuodossa, jossa heillä on aina ollut keskeinen rooli. Esimerkiksi Norjassa usein tuloksena on ollut saamelaisnaisten perinteisen porojen omistusoikeuden kaventuminen tai jopa täydellinen eliminointi kun naiset on virallisissa rekistereissä merkitty miehisen omistusoikeusnäkömyksen mukaan aviomiehensä alaisuuteen.⁷

Jorunn Eikjokin (1992) mukaan sekä saamelais- että valtakunnassa poronhoito katsotaan nykyään etupäässä miesten elinkeinoksi huolimatta siitä, että todellisuudessa naisilla on edelleen erittäin tärkeä rooli sekä tuotannossa että resurssien monipuolisessa hallinnassa. Poronhoidossa mukanaolevat naiset ovat usein myös enemmän taipuvaisia säilyttämään perinteistä saamelaisen väärtijärjestelmää, jonka keskeisenä piirteenä on taloudellisten ja sosiaalisten suhteiden solmiminen ja ylläpitäminen eri elinkeinoja harjoittavien perheiden välillä. Solveig Joks (2001) on myös esittänyt että jos poronhoito ymmärretään ainoastaan lihantuotantona (kuten suuntaus on ollut 1950-luvulta lähtien), naisten panos ja rooli tehdään usein täysin näkymättömäksi. Tämän lisäksi ongelmana on se, että myös nykyiset saamelaiset poronhoitojärjestöt ja heidän harjoittama politiikka on suurelta osin omaksunut valtakunnan näkömykset poronhoidosta, jotka eivät huomioi naisten erityisiä tehtäviä tärkeänä osana elinkeinoa (Eikjok 1988; Joks 2001). Tästä on ollut seurauksena se, että monet naiset ovat joutuneet jättämään perinteisen elinkeinon ja siirtymään muihin elinkeinoihin (*En bærekraftig reindrift* 1991-2).

Saamelaisnaiset – myyttejä ja todellisuutta

Saamelaisten keskuudessa vallitsee yleinen ja pintansa pitävä näkömy vahvoista saamelaisnaisista (esim. Aikio 1999; Lukkari 1999). Vaikka tämä kenties pitää paikkansa joissain tapauksissa sekä perinteisesti että nykypäivänä, näkömyksen uudelleentarkasteluun on kuitenkin suuri tarve, sillä se voi jarruttaa saamelaisyhteiskunnan dekolonisaatio- ja uudelleenrakennusprosesseja. Eikjokin mukaan näkömykset vahvoista saamelaisnaisista ja perinteisestä saamelaisyhteiskunnasta matriarkalisena ovat saamelaisliikkeen 1970-luvulla

⁷ Katso esim. Eikjok (1988), Joks (2001) ja Sára (1990-1, 2003a, 2003b), jotka ovat perehtyneet Norjan porotalouspolitiikan harjoittamaan kolonialismiin sekä saamelaisnaisten syrjintään elinkeinon sisällä.

luomia myyttejä, joiden tarkoituksena oli erottaa saamelaiset valtaväestöstä sekä heidän kulttuuristaan.⁸

1980-luvun loppupuolelle saakka saamelaisliikkeellä oli tavanomaista korostaa, ettei saamelaisnaiset olleet alistettuja pohjoismaisten sisariensa lailla ja että saamelaisyhteiskunnassa naiset ovat tasa-arvoisia miesten kanssa. Paitsi merkki positiivisesta eroavaisuudesta, näkemys vahvasta saamelaisnaisesta heijasteli myös saamelaisyhteiskunnan toivottua ideaalia pikemminkin kuin saamelaisnaisten arkipäivän todellisuutta. Nykyään etenkin saamelaismiehet, jotka ovat omaksuneet myytin tai muuten hyötyvät myös saamelaisyhteiskunnassa vaikuttavasta patriarkaalisesta järjestelmästä, käyttävät usein väitettä naisten asioiden ja oikeuksien puolesta puhuvia saamelaisnaisia vastaan (Eikjok 2000). Todellisuudessa nykysaamelaisnaiset ovat usein vastakkaisten vaatimusten ristitilussa: toisaalta heiltä odotetaan tai jopa vaaditaan perinteisten kulttuuriarvojen ja käytänteiden vaalimista ja toisaalta heille asetetaan samat odotukset kuin muille nyky-yhteiskunnan naisille (Eikjok, 1988, 1990).

Vahva saamelaisnainen -myytin kriittinen tarkastelu ei tarkoita sitä, etteikö sillä olisi minkäänlaista todellisuuspohjaa periteisessä saamelaisyhteisössä. Kuten monissa muissa alkuperäiskansojen ja muissa perinteisissä yhteisöissä, saamelaisyhteiskunnan naisilla on historiallisesti ollut tietynlainen tasa-arvoinen asema miesten kanssa. Tälle ”perinteiselle tasa-arvolle” on tyypillistä etenkin roolien, tehtävien ja elämänpiirien symmetrisyys ja toisiaan täydentävyys. Louise Bäckman toteaa: ”Yhteiskunnassa, jossa metsästys on selviytymisen edellytys, on päivänselvää että jokainen sukupuolesta riippumatta osallistui välttämättömien tehtävien hoitamiseen ja että työnjako tapahtui käytännön näkökulmasta” (1982, 148). Tästä oli seurauksena se, että saamelaisnaiset olivat itsenäisiä ja heillä oli valta ja kontrolli tietyillä elämänaloilla ja asioissa. Usein nämä alat olivat kotiin ja perhe-elämään mutta myös talouteen liittyviä. Tanan kunnassa 1900-luvun alussa työskennellyt norjalainen suntio Erik Solem (1970) on myös pannut merkille saamelaisnaisien arvossapidetyn ja itsenäisen aseman sekä perhepiirissä että myös yhteisössä laajemminkin. Perinteisesti etenkin poronhoitoa harjoittavat naiset olivat vastuussa perheen taloudesta (Bäckman 1982; Solem 1970; Valkeapää 1999; myös Sámi Instituutti 1979).

⁸ Myös saamelainen uskontotutkija Louise Bäckman (1982) toteaa että saamelainen matriarkaatti on parhaimmillaan spekulatiivinen.

Joissain tapauksissa perinteisenä tapana on myös ollut se, että saamelaisnaisilla ja -miehillä on erillinen omaisuus. Esimerkiksi kolttasaamelaisnaiset omistivat kaiken, jonka he olivat itse tehneet, mukaan lukien aviomiestensä vaatteet. Naiset ja miehet myös hoitivat itsenäisesti laina-asiansa (Paulaharju 1921). Tämän lisäksi monien perinteisten saamelaislakien – ennen kolonisaation aikakautta saamelaisissa paikallisyhteisöissä vallinneiden lakien – mukaan naiset ja miehet olivat tasa-arvoisessa asemassa perinnönjaossa. Tavallista myös on ollut että jäätyään leskeksi saamelaisnainen muutti takaisin perheensä ja yhteisönsä luo ottaen omaisuutensa mukaansa. Lisäksi Solem (1970) toteaa, että saamelaiset nimenantotavat ja terminologia ovat osoitus kohtalaisen vahvasta matrilineaarisuudesta ja matrilokalisuudesta. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö patrilineaarisuus esiintynyt saamelaisessa yhteiskunnassa eikä sitä myöskään voi pitää todisteena saamelaisnaisten tasa-arvoisesta asemasta nyky-yhteiskunnassa.

Asta Balton (1991) tutkimus saamelaisten sukupuolirooleista ja kontrollista tukee ainakin osittain yllämainittua etnografista materiaalia. Balto kuitenkin osoittaa, kuinka modernisaatio on muuttanut näitä käytänteitä ja tapoja. Etenkin yhteiskunnallisen murroksen myötä tulleiden patriarkaalisten ideologioiden vaikutus on ollut keskeinen perinteisten sukupuoliroolien ja -tehtävien muuttumisessa. Tämä on seikka, jota suuri osa saamelaisista, monet naiset mukaan lukien, on haluttomia analysoimaan ja mieluummin vetoavat myyttiin vahvoista saamelaisnaisista pohtimatta väitteen todenperäisyyttä nyky-yhteiskunnassa. Harvoin kuulee julkisesti puhuttavan saamelaisnaisten vähemmän hohdokkaista realiteeteista joko menneisyydessä tai nykyään, kuten esimerkiksi rakenteellisesta eriarvoisuudesta perinteisissä tai tämän päivän elinkeinoissa tai kristinuskon mukanaan tuomasta negatiivisesta vaikutuksesta naisia koskeviin yleisiin näkemyksiin ja asennoitumiseen, puhumattakaan saamelaisnaisiin kohdistuvasta fyysisestä ja seksuaalisesta väkivallasta – aihe, joka on edelleen suurelta osin tabu saamelaisten keskuudessa.

Ei alkua ei loppua -antologiassa (1999, toim. Helander ja Kailo) useat saamelaisnaistaiteilijat mainitsevat kristinuskon vaikutuksen sekä saamelaiskulttuuriin että yhteiskuntaelämään yleensä. Kirsti Paltto, Rauni Magga Lukkari ja Inga Juuso ovat yhtä mieltä siitä, että kristinuskko on tuonut sukupuolihierarkian saamelaiseen yhteiskuntaan, josta seurauksena on

ollut heikentynyt itsetunto monilla naisilla. 1800-luvun puolivälistä lähtien etenkin lestadiolaisuudella on ollut erittäin vaikutusvaltainen asema pohjoisessa. Lestadiolaisuudelle tunnusomaista on muun muassa naisten hurskaus, nöyryys ja vaatimattomuus tavanomaisen kristinuskon dualistisen naiskuvan lisäksi.⁹ Kristinuskon yleensä ja varsinkin lestadiolaisuus ovat vaikuttaneet saamelaisyhteiskunnassa jo usean sukupolven ajan. On siis selvää, että tämän päivän näkemykset saamelaisnaisista ja asenteet heitä kohtaan ovat monikerroksinen sekoitus eri tahoilta ja eri aikakausilta tulleita vaikutteita, tehden ”perinteisten” saamelaisnaisten roolien ja statuksen kartoittamisen vaikeaksi jos ei täysin mahdottomaksi.

Toinen yleinen myytti on näkemys saamelaisista rauhaarakastavana kansana, joka ei helpolla ole taipuvainen minkäänlaiseen väkivaltaan. Tämä myytti on kuitenkin myös alkanut viime aikoina rakoilla, kun esiin on noussut tapauksia naisiin ja lapsiin kohdistuvasta fyysisestä ja seksuaalisesta väkivallasta. Nämä tapaukset eivät rajoitu ainoastaan nykypäivään vaan esimerkkejä löytyy myös usean vuosikymmenen ja sukupolven takaa, joista on kuitenkin tähän saakka vaiettu jopa niin, ettei edes suvun omat jäsenet ole tietoisia tapahtuneista väkivallanteoista. Tähän mennessä näitä ongelmia ja kysymyksiä eivät saamelaispolitiikat eivätkä -tutkijat ole välittäneet ottaa vakavan huomion ja systemaattisen analyysin kohteeksi huolimatta niiden vakavuudesta ja seurauksista, jotka on nähtävissä yksilöiden ja yhteisöjen huonovointisuutena ja erilaisina sosiaalisina ongelmina.

On selvää, että niin kauan kuin takerrumme myytteihin, joilla on selvä negatiivinen vaikutus etenkin moniin taloudellisesti ja sosiaalisesti heikossa asemassa oleviin saamelaisnaisiin, myös tarkoituksenmukainen saamelaisyhteiskunnan eheyttäminen ja uudelleenrakentaminen on mahdotonta. Niin kauan kuin uskottelemme etteivät saamelaisnaiset ole minkäänlaisen alistamisen kohteena, pysymme sokeina vähemmän ruusuiselle nykytodellisuudelle. Tällainen sokeus voi olla erittäin vaarallista etenkin jos naiset ja saamelaisyhteisö yleensä jatkavat vaikenemisen perinnettä harhaanjohtavien myyttien ja myös suvun maineen suojelemisen nimissä. Sen sijaan että tukisimme ja ymmärtäisimme heikossa asemassa olevia naisia, vaikenemisellamme annamme väkivallan kierteen jatkua seuraavaan sukupolveen ja suojelemme väkivallan tekijöitä oman sekä fyysisen että mielenterveytemme hinnalla.

⁹ Dualistinen naiskuva on ilmeinen esimerkiksi saamelaiskirjailija Eino Guttomin tuotannossa (ks. Guttom 1999). Saamelaiskirjailija Kirsti Paltto vuorostaan kuvaa dualistisen naiskuvan vaikutusta saamelaisnaisiin novellikokoelmassaan *Guovtteoaivat nisu* (ks. esim. Paltto 1999, 1997).

Julistaessamme saamelaisten itsehallintoon pyrkimisen ensisijaiseksi tavoitteeksemme meidän tulee samalla muistaa kysyä itseltämme, mitä teemme itsehallinnolla jos suuri osa saamelaisista voi henkisesti huonosti ja siten eivät joko kykene osallistumaan ja osaltaan edistämään sitä tai siitä ei ole mitään merkitystä heille sen rakentuessa myyttien ja illuusoiden varaan, jotka eivät vastaa heidän todellisuuttaan. Toisin sanoen meidän tulee ensi sijassa arvioida uudelleen nykyisten instituutioidemme ja poliittisten rakenteidemme tarkoituksenmukaisuus ja toimivuus. Etenkin tulisi pohtia sitä, miten rakentaa sellainen itsehallinto, joka heijastelisi saamelaisten omia arvoja, malleja, premissejä sekä perinteisiä hallintomuotoja ja joka ei olisi suora kopio valtayhteiskuntien rakenteista ja toimintatavoista.¹⁰

Verrattuna moniin muihin alkuperäiskansoihin saamelaiset ja saamelainen yhteisö ovat monin tavoin jäljessä kolonisaation ja assimilaatiopolitiikan vaikutusten kriittisessä analysoinnissa sekä saamelaisen yhteiskunnan dekolonisoinnissa ja uudelleenjärjestelyssä. Oleellinen osa tätä prosessia on perinpohjainen naisten olosuhteiden ja realiteettien arviointi. Kuten lukuisat muut alkuperäiskansojen naiset ovat korostaneet, voidaksemme rakentaa muitakin kuin yhteiskuntiemme eliittiä palvelevaa itsehallintoa, on välttämätöntä ymmärtää, kuinka kolonialistinen ja patriarkaalinen politiikka ja käytänteet ovat vaikuttaneet ja edelleen vaikuttavat alkuperäiskansojen keskuudessa. Tässä analyysissä on ratkaisevaa ymmärtää ettei kolonialistinen ja patriarkaalinen järjestelmä ole vaikuttanut negatiivisesti ainoastaan alkuperäiskansojen naisiin vaan koko yhteiskuntaan ilmeten muun muassa psykologisena stressinä, henkisinä ongelmina, identiteettikriiseinä, itsevihana sekä itseen ja muihin kohdistuvana väkivaltana, lisääntyneenä alkoholismina ja muina sosiaalisina ongelmina, joista seurauksena on alkuperäiskansojen yhteisöjen ja perheiden hajoaminen, sukupolvien väliset kommunikaatio-ongelmat sekä yhteyden katkeaminen perinteisiin elinkeinoihin ja elinympäristöön. Tällaiset olosuhteet pakottavat monet muuttamaan yhteisöistään pois esimerkiksi kaupunkeihin (Mihesuah 2003; ks. myös LaRocque 1993).

Alkuperäiskansojen naiset ja feminismi

¹⁰ Eikjok (2000) kuitenkin muistuttaa, että keskustellessamme alkuperäiskansojen itsehallintohankkeista, meidän tulee huolellisesti arvioida *mitkä* lukuisista perinteistämme valitsemme yhteiskuntamme perustaksi.

Feminististen teorioiden ja lähestymistapojen yhtenä keskeisenä lähtökohtana on sukupuolen sosiaalisen konstruktion asettaminen kriittisen tarkastelun keskiöön. Sosiaalisen sukupuolen käsitteen avulla feministiset teorat ovat kyseenalaistaneet ja paljastaneet neutraaliksi ja universaaliksi oletetun käsityksen ihmisestä miehisenä konstruktiona. Feministinen analyysi on myös paljastanut historian, luonnon ja yhteiskunnan fallosentrisen, sukupuolistetun luonteen ja kritisoinut tieteenalojen mieskeskeisiä selvityksiä ja olettamuksia. Feminismillä on ollut myös keskeinen rooli objektiivisuuden harhan ja kartesialaisen dualistisen ajattelutavan horjuttamisessa. Feministit ovat osoittaneet, että objektiivisuuden illuusio on yleensä heijastusta valkoisen miehen näkökulmasta, joka on verhottu universaaliksi ja kaikenkattavaksi.

Feminismi ei kuitenkaan ole yhtenäinen rintama tai homogeeninen teorian ja analyysin alue ja etenkin viimeisten vuosikymmenten aikana se on ollut perinpohjaisen tarkastelun ja uudelleenarvioinnin kohteena. Kriitikki on kohdistunut etenkin valkoiseen, heteroseksuaaliseen, keskiluokkaiseen feminismiin ja sitä edustaviin naisiin, jotka kiinnittävät huomion miehisen subjektiviteetin universalistamiseen, mutta jotka samanaikaisesti tekevät heidän prioriteeteistaan kaikkia koskevia. Monien valkoisten feministien tapa jättää huomioimatta naisten välisiä rodullisia, etnisiä ja kulttuurisia erityispiirteitä sekä historiallisia yksityiskohtia osoittaa hyvin länsimaisen ylivallan ja rakenteellisen rasismien perusteellisen vaikutuksen ajattelun ja maailmankatsomuksen tasolla.

Alkuperäiskansojen naisten asennoituminen ja näkemykset feminismiin heijastelevat näitä ongelmia. Monet alkuperäiskansojen naiset ovat muiden ei-länsimaisten naisten tavoin toistuvasti korostaneet kulttuurisen ja historiallisen näkökulman sekä kolonisaation analyysin puuttumiseen länsimaisissa feministisissä diskursseissa (Jaimes & Halsey 1992; Monture-Angus 1995; Smith 1997). Myös monien valkoisten feministien rasismi on ongelma useille alkuperäiskansojen naisille. Esimerkiksi Australian aboriginaalitutkija ja -aktivisti Jackie Hugginsin mielestä naisliike on osoittautunut epäolennaiseksi aboriginaalinalaisille, sillä hänen mielestään aboriginaalinalaiset ovat syrjinnän kohteina johtuen pikemminkin heidän rodustaan kuin sukupuolestaan (1991, 1998).¹¹ Toisaalta hän kuitenkin tunnustaa, että nyky-yhteiskunnan patriarkaalinen luonne on merkinnyt sitä, että aboriginaalinalaiset joutuvat

¹¹ Katso myös O'Shane (1976).

ylimääräisen alistamisen kohteeksi sekä aboriginaali- että valkoisten miesten tahoilta (Huggins 1998).

Feminismia on usein arvosteltu myös yksiulotteisuudesta. Huomion kiinnittäminen ainoastaan sukupuolten väliseen epätasa-arvoon on alkuperäiskansojen naisten mielestä riittämätöntä, sillä se jättää muut epätasa-arvon muodot tarkastelun ulkopuolelle. Monet alkuperäiskansojen naiset korostavat sitä, että heidän kysymyksensä ja ongelmansa ovat erottamattomasti kytköksissä kaikkiin eri alistamisen muotoihin, ei ainoastaan sukupuoliseen syrjintään. Näin ollen he ovat sitä mieltä, ettei heillä ole varaa keskittyä ainoastaan seksismiin vaan sitä on tarkasteltava rasismien ja kolonialismin yhteydessä (Johnson 1994; Kailo 1994; Moreton-Robinson 2000; Lucashenko 1994; Pihama 1993; Smith & Taki 1993).

Pyrkimyksissään kulttuuriseen ja poliittiseen itsehallintoon monet naiset kokevat, että on keinotekoista erottaa alkuperäiskansojen naiset muusta yhteisöstä, miehet mukaanlukien. Tällainen jaottelu voi myös olla ristiriidassa alkuperäiskansojen olemassaolon kollektiivisen ulottuvuuden sekä kokonaisvaltaisten maailmankatsomusten kanssa, joiden mukaan jokaisella yksilöllä on tietty rooli omassa yhteisössään ja yhteisen tulevaisuuden rakentamisessa. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteivätkö alkuperäiskansojen naiset kokisi seksismia omassa yhteisössään. Taloudellisesti, poliittisesti ja koulutuksellisesti alkuperäiskansojen naiset usein ovat epätasa-arvoisessa asemassa suhteessa yhteisöjensä miehiin (Eikjok 2000; Kailo 1998).

Näistä näkemyseroista johtuen alkuperäiskansojen ja länsimaisten naisten tavoiteohjelmien ja pyrkimysten välillä on usein selkeä ristiriita, joka estää mielekkäiden ja toimivien yhteistyömuotojen ja liittoutumien perustamisen. Yhteistyön puuttumiseen on myös muita, laajempia syitä. Tilanne on usein sellainen, että länsimaiset feministit ja naiset tekevät päätöksiä ja kontrolloivat yhteistyön muotoja, tutkimusasetelmia ja -kysymyksiä, jolloin alkuperäiskansojen naisten rooliksi jää ainoastaan jo olemassa oleviin rakenteisiin ja projekteihin osallistuminen ja "sulautuminen". Esimerkiksi Eikjok myöntää henkilökohtaisesti kokeneensa tämän yrittäessään virittää yhteistyötä pohjoismaisten naisten kanssa, jotka kuitenkin kieltäytyivät "keskustelemasta saamelaispolitiikasta" (Eikjok 2000; ks. myös Paltto 1999).

Naisten oikeuksia ja naisille tärkeitä kysymyksiä edistäviä naisia usein syytetään heidän omissa yhteisöissään petturuudesta sekä valtayhteiskunnan pyrkimysten omaksumisesta – toisin sanoen assimiloitumisesta. Maoritutkija Kathy Irwinin (1988) mukaan tällaiset syytökset eivät kuitenkaan ole muuta kuin osoitus pyrkimyksestä kontrolloida naisia sekä heidän poliittisia pyrkimyksiään. On selvää, ettei monimutkaisten hierarkkisten sukupuolisuhteiden vaikutuksen tunnustaminen ole aina välttämättä vallassa olevien intressien mukaista edes alkuperäiskansojen yhteisöissä.

Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen naisten näkemykset feminismistä vaihtelevat sen täydellisestä hylkäämisestä “heimofeminististen” käytänteiden ja teorioiden luomiseen, mikä yleensä keskittyy kolmeen pääpyrkimykseen: maa-oikeudet sisältäviin itsehallintokysymyksiin, kulttuurin säilymiseen sekä eri heimojen sukupuoliroolien ja seksuaalisuuden elähdyttämiseen (Barker 1997). Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen ja valtavirran naisilla olisi yhteisiä pyrkimyksiä. Kuten Kate Shanley (1988) mainitsee, yhteistyötä tarvitaan etenkin naisiin kohdistuvaa väkivaltaa ja pahoinpitelyä, seksistisiä työoloja ja koulutusta sekä muita sosiaalisia ongelmia vastaan.

Perinne ja heimon itsehallinta ovat keskeisiä pueblo-laguna-intiaanitutkija ja kirjailija Paula Gunn Allenille (1986), jonka “heimofeminismi” on erityinen feministinen lähestymistapa Pohjois-Amerikan alkuperäiskansoja koskevaan tutkimukseen sekä opetukseen. Hänen mielestään tällainen lähestymistapa on välttämätön, sillä alkuperäiskansoja käsittelevää tutkimusta on kauan dominoinut holhoava tietoisuus, joka vääristelee ja tulkitsee väärin alkuperäiskansojen ajattelutapoja ja maailmankatsomuksia. Feministiset lähestymistavat alkuperäiskansojen kontekstissa valaisevat sekä alkuperäiskansoihin kohdistunutta sortoa että myös heimon sisällä tapahtuvaa alistamista ja syrjintää. “Heimofeminismi” voi siis luoda strategioita, joilla patriarkaalisen kolonialismin vahinkoja voidaan korjata ja muuttaa.

Dekolonisaatiofeminismistä puhuva maoritutkija Linda Tuhiwai Smith (1999) liikkuu samoilla linjoilla todeten, että johtuen kolonialismin tuhoisasta vaikutuksesta alkuperäiskansojen sukupuolten välisiin suhteisiin, nykyisen alkuperäiskansojen politiikan yksi tärkeimmistä kysymyksistä on naisten perinteisten roolien, oikeuksien ja vastuun

elvyttäminen ja palauttaminen. Myös Irwinin (1993) mielestä maorifeminismi ja maorinaisten statuksen vahvistaminen on keskeinen osa maoriyhteiskunnan kehittämistä. Hänen mielestään lukuisat merkit osoittavat, että jos maorifeminismia ei oteta vakavasti ja seksismiä kyseenalaista maoriyhteiskunnassa, maorien yhteiset tulevaisuudenpyrkimykset eivät tule onnistumaan (1992, 1993). Näitä merkkejä ovat perhe- ja seksuaalinen väkivalta, maorinaisten epätasa-arvo työelämässä sekä lukuisat muut jokapäiväiset kulttuurisen ja kielellisen väkivallan muodot. Maorien yhteiskuntaan ja kulttuuriin pohjautuvien feminististen teorioiden luominen ja edistäminen on siis välttämätöntä miesten tarpeista ja realiteeteista poikkeavien maorinaisten ja -tyttöjen elinolosuhteiden ymmärtämisessä (Irwin 1992). Maorifeminismin tarkoituksena on myös luoda kriittinen katsaus niihin sorron muotoihin, jotka kolonialistien historian varrella on verhottu osaksi maorikulttuuria (Irwin 1993). Pohjimmiltaan maorien feministinen analyysin tarkoituksena on auttaa maoreja näkemään selvemmin maorikulttuurin yhteiskunnallisen tilanteen sekä osallistumaan maorifilosofiaan ja arvoihin pohjautuvaan yhteiskunnalliseen muutokseen (Irwin 1992).

Postkoloniaali feministinen analyysi ja saamelaisnaiset

Johtuen kolonialismin ja patriarkaan yhdenmukaisista hallinnan ja kontrollin muodoista, alkuperäiskansojen (ja muiden kolonisoitujen ryhmien) sekä naisten kokemusten välillä on nähtävissä monia samankaltaisuuksia. Samanlaisuuksia löytyy myös näiden hallinta- ja sortomuotoja kritisoivien ja analysoivien feminististen ja postkoloniaalien analyysien välillä. Postkoloniaali feministinen analyysi pyrkii dekonstruoimaan ja osoittamaan rodun, luokan, etnisiteetin, sukupuolen ja seksuaaliteetin väliset keskinäiset suhteet sekä kansallisella että kansainvälisellä tasolla (Clough 1994).

Patriarkaatissa, kolonialismissa ja imperialismissa vallitsevia hegemonisia suhteita analysoiden postkoloniaali-feministiset lähestymistavat ovat tuottaneet perusteellisen ja aiempaa hienosäikeisemmän tavan analysoida niitä lukuisia tapoja, joilla sosiaalinen sukupuoli on konstruoitu ja otettu käyttöön eri kolonialistisissa ja imperialistisissa prosesseissa. Varhaiset postkoloniaalifeministikriitikot kuten Chandra Mohanty, Gayatri Spivak, Himani Bannerji ja Sara Suleri ovat myös korostaneet kuinka kolonialismi vaikuttaa eri tavalla miehiin ja naisiin. Etenkin Spivak on analysoinut ja arvostellut kolonialisminvastaisten kansallisten liikkeiden

sukupuolisokeutta, mistä usein on seurannut patriarkaalisten ja hierarkkisten hallintomallien suora kopiointi.

Elina Helanderin mukaan 1970-luvun saamelaisnaisliike pelästytti monet naiset tiehensä, sillä ajatus naisista uhrina ei vastannut heidän todellisuuttaan. Monet naiset kokivat myös, että ”radikaalin” leiman saanut naisliike uhkasi saamelaista perhe- ja muita keskeisiä sosiaalisia rakenteita. Tällaiset väärintulkinnat johtivat useissa tapauksissa koko liikkeen hylkäämiseen (Helander ja Kailo 1999). Toisin sanoen monet saamelaisnaiset ovat sisäistäneet yleisen mutta väärän käsityksen feminismistä miesten solvaamisena tai naisten haluna ainoastaan vaihtaa vallitsevat valtasuhteet toisinpäin naisten eduksi. On selvää, että tällaiset stereotyyppiset käsitykset palvelevat tiettyjä intressejä ja ylläpitävät vallitsevaa järjestystä, mistä syystä myös media ja muut julkiset diskurssit ovat kärkkäitä niitä vahvistamaan ja ylläpitämään.

Kuten muutkin maailman alkuperäiskansojen yhteisöt, myös saamelainen nyky-yhteiskunta on kolonialisen ja patriarkaalisen historian muovaama. Saamelaisten poliittiset elimet kuten vaaleilla valitut, valtioiden rahoittamat saamelaiskäräjät sekä neljän valtion saamelaisjärjestöjä edustava saamelaisneuvosto ovat monella tapaa suoria kopioita vastaavista pohjoismaisista elimistä, heijastellen siten myös valtayhteiskunnan ideologioita ja ajattelumalleja. Vaikka näillä elimillä ei juurikaan ole päätösvaltaa edes saamelaisia itseään koskevissa asioissa, ne kuitenkin käyttävät valtaa sisäisesti päättämällä toimintaohjelmistaan sekä käsittelemällä ainoastaan asioita, joita pidetään ensisijaisina ja tärkeinä etenkin patriarkaalisen poliittisen järjestelmän mukaan. Terveysten, sosiaalipalveluihin, opetukseen ja muihin saamelaisyhteiskunnan sisäisiin asioihin liittyvät kysymykset jätetään usein vähemmälle huomiolle kuin Euroopan Unionia, globalisaatiota, yhteyksiä kansallisiin hallituksiin sekä rahoitusta koskevat asiat ovat toistuvasti poliittisten elimien ja organisaatioiden järjestämien seminaarien aiheena. Saamelaisnaisten asioita ja prioriteetteja käsittelevät aloitteet yleensä sysätään naisjärjestöjen

hoidettavaksi muiden, tärkeämmäksi noteerattujen asioiden tieltä.¹²

Toisin sanoen monet saamelaiset ovat omaksuneet ja myös hyöttyvät saamelaisyhteiskunnassakin nykyisin vaikuttavista kolonialistisista ja patriarkaalisista rakenteista. Monien saamelaisten kieltäessä kolonisaation vaikutuksen saamelaisiin ja saamelaiskulttuuriin vielä useampi saamelainen kieltäytyynäkemästä länsimaisten patriarkaalisten rakenteiden vaikutuksen toistamalla myyttä vahvoista saamelaisnaisista. Kuten muissakin alkuperäiskansojen yhteisöissä, myös saamelaisten keskuudessa kuulee usein väitteen, että seksismi on ainoastaan valtayhteiskuntien ongelma. Mutta kuten Kathy Irwin toteaa,

kolonisaatio toi mukanaan kapitalismin ja uuden patriarkaalisen suhteiden järjestelmän. Emme voi kieltää kolonialismin vaikutusta kulttuuriimme. /.../ Olisi epärealistista ehdottaa, että maorimiesten ja -naisten väliset suhteet olisivat onnistuneet välttämään kolonisaation ja kapitalismin vaikutukset toisin kuin etniset ja taloudelliset suhteet. Tosiasia on että seksismi – yhden sukupuolen (etenkin miesten) harjoittama toiseen (etenkin naisiin) sukupuoleen kohdistuva taloudellinen riisto ja sosiaalinen kontrollointi – elää ja kukoistaa maorikulttuurissa *tänä päivänä*. (1988, 35)

Tämä epäilemättä pätee hyvin myös saamelaisyhteiskuntaan. Olisi harhaanjohtavaa ja naiivia vakavissaan uskoa tai uskotella, että jollain ihmeellisellä tavalla saamelaisten sukupuolisuhteet

¹² Viittaan tässä yhteydessä omiin ja muiden saamelaisten kokemuksiin ja havaintoihin saamelaisen nyky-yhteiskunnan jäsenenä. Se, ettei näistä kysymyksistä ole vielä toistaiseksi tehty tutkimusta, ei tarkoita sitä, etteikö näitä erittäin ajankohtaisia kysymyksiä voisi tuoda esiin ja ryhtyä keskustelemaan niistä. Tämän lisäksi tässä on kyse varsin laajasta paradigmaattisesta kysymyksestä mm. siitä, kenen ja minkälainen tieto hyväksytään ”oikeaksi” tai voimassaolevaksi tiedoksi ja siitä, kuka määrittelee, mitkä ovat ”tieteellisyyden” tuntomerkit. Viimeisten parin vuosikymmenen aikana sekä feministiset, jalkikoloniaaliset sekä alkuperäiskansojen tutkimusparadigmat ovat tuoneet esiin sen, että tiedon tuottaminen on aina ollut sidoksissa kolonialistisiin, länsimaiden ulkopuolisia kansoja ja ryhmiä sortaviin sekä naisia syrjiviin käytäntöihin. Tästä on ollut seurauksena se, että ainoastaan länsimaisen, miehisen tutkimusperinteen määrittelemä näkemys hyväksytyistä tiedontuottamisen muodoista ja menetelmistä on edelleen vallalla monilla tieteenaloilla. Kriittiset tutkimusparadigmat ovat kuitenkin kyseenalaistaneet tämän näkemyksen historiallisena sekä tietyn yhteiskunnan ja ryhmän sosiaalisena konstruktiona (ks. esim. Anzaldúa 1987; Code 1991; Foucault 1972; Grenier 1998; Goodman and Fisher 1995; Goulet 1998; Haraway 1988; Harding 1987, 1991; Hartman ja Messer-Davidow 1991; hooks 1981; Lyotard 1989; Maffi 2001; Pieterse ja Parekh 1995; Spender 1985; Trinh 1989). Monet näistä länsimaisten tiedontuottamisen hegemoniaa arvostelevat paradigmat ovat tuoneet esiin kysymyksen aiemmin marginalisoitujen yksilöiden ja ryhmien XXX AGENCY, tarpeesta tuoda heidän äänensä kuuluviin sekä eletystä kokemuksesta XXX VALID tietona. Etenkin alkuperäiskansojen tutkijat ovat korostaneet viimeksi mainittua seikkaa, eli sitä, että kokemus on yksi tärkeimmistä tiedontuottamisen tavoista (ks. esim. Battiste 2000; Battiste ja Henderson 2000; Beck ja Walters 1977, Deloria 1979, 1995, 1999; Fixico 2003; Smith 1999).

olisivat säilyneet täysin koskemattomana huolimatta vuosisatoja kestäneestä kolonisaatioprosessista, joka käytännöllisesti katsoen on muuttanut kaikki muut aspektit yhteiskunnassamme ja kulttuurissamme. Nähdäkseen nämä vaikutukset ja muutokset ei tarvitse muuta kuin katsoa ympärilleen huomataksaan esimerkiksi sen, kuinka useimpien kohdalla saamelainen elämä ei juurikaan eroa pohjoismaisesta arkipäivästä. Kuinka siis voi olla mahdollista, että sellaisessa tilanteessa emme olisi omaksuneet – ainakin osittain ja kenties alitajuisesti – patriarkaaliset, hierarkiset valtasuhteet ja kontrollin mekanismit?

Peter Jullin (1995) analyysi on yksi harvoista kriittisistä katsauksista saamelaiseen nyky-yhteiskuntaan ja poliittiseen järjestäytymiseen. Hän huomauttaa, että vaikka sodanjälkeinen saamelaisliike syntyi jonkun verran varhaisemmin kuin vastaavat liikkeet Kanadassa ja vaikka saamelaiset näyttävät olevan yksi maailman parhaiten koulutetuista, työkykyisistä sekä myös yksi eniten valtavirran politiikkaan osallistuvista alkuperäiskansoista, saamelaiset ovat tästä huolimatta saavuttaneet vähemmän kuin Kanadan alkuperäiskansat mitä tulee keskeiseen alkuperäiskansojen kulttuuriin ja poliittisiin tavoiteohjelmiin. Yksi selitys konkreettisten tulosten vähyyteen on saamelaispoliitikkojen ja muidenkin saamelaisten luottavainen suhtautuminen valtayhteiskuntien hallituksiin.

Toisin sanoen siinä missä alkuperäiskansat Kanadassa pyrkivät hallinnollisten rakenteiden korvaamiseen ja uudelleenrakentamiseen alhaalta ylöspäin, saamelaispoliitikot ovat menneet mukaan vallitsevaan järjestelmään siinä toivossa, että heidän näkemyksiään kuultaisiin ja otettaisiin huomioon päätöksiä tehtäessä. Symbolisen tunnustuksen lisäksi saamelainen kulttuurinen ja poliittinen liike on toisin sanoen saavuttanut minimaalisen vähän, mikä jostain syystä näyttää riittävän suurelle osaa saamelaisista siinä missä alkuperäiskansat Pohjois-Amerikassa ovat menettäneet uskonsa symbolisiin eleisiin kauan aikaa sitten (Jull 1995). Jullin mielestä toinen syysaamelaispoliitikkojen huomattavasti suvaitsevampaan suhtautumiseen ja vallitsevan järjestelmän hyväksymiseen on myös se, että he ovat vaihtaneet poliittisen tavoiteohjelmansa tietynasteiseen saamelaisten viralliseen tunnustamiseen ja korkeassa asemassa oleviin virkoihin ja siten päättäneet tehdä hiljaisesti yhteistyötä.¹³

Ensisilmäyksellä Jullin kritiikki voi vaikuttaa perusteettomalta etenkin monien saamelaisten

¹³ Tämä ei tarkoita sitä, etteikö poliittista valtayhteiskuntaan mukautumista ja assimilaatiota tapahtuisi muidenkin alkuperäiskansojen yhteisöissä (ks. esim. Alfred 1999).

mielestä, joille saamelaiskäräjät ja aktiivinen osallistuminen kansainvälisiin alkuperäiskansojen elimiin on suuri ylpeyden aihe ja osoitus saamelaisten saavutuksista. Lähempi tarkastelu kuitenkin paljastaa monia vakavia puutteita nykyisessä saamelaisessa politiikassa ja sen suunnassa. Ei ole suurtakaan epäilyä siitä, että proaktiivisen (reaktiivisen sijaan) ajattelutavan ja linjan puuttuminen saamelaisesta politiikasta on johtamassa saamelaiset yhä suurempaan assimilaatioon ja valtakuntiaan sulautumiseen.¹⁴ Vaikka tähän on syynä etenkin valtakuntien poliittisten järjestelmien ja toimintatapojen kritiikin sisäistäminen kuten Jull osoittaa, on tärkeää myös ymmärtää ja ottaa huomioon, että nämä järjestelmät ovat nimenomaan miehisiä poliittisia käytänteitä ja toimintaohjelmia, jotka edistävät ennen kaikkea pienen eliittiryhmän henkilökohtaisen vallan keskittymistä ja korkeiden virkojen hankkimista. Sen sijaan että tämä eliitti keskittyisi konkreettisen saamelaisen itsehallinnon luomiseen, jossa saamelaisilla olisi todellista sanan- ja päätösvaltaa kollektiivisen tulevaisuutensa suunnan valitsemisessa ja eteenpäin viemisessä, se nauttii kansainvälisiin kokouksiin osallistumisesta uskotellen itselleen ja muille, että se on heijastusta alkuperäiskansojen itsehallinnosta. Tällaisen itsehallinnon edessä ”tavalliset” saamelaiset usein jakautuvat karkeasti kahteen ryhmään, niihin jotka uskovat, että ”tärkeisiin” kokouksiin osallistuminen ja hyvien suhteiden säilyttäminen virkamiesten ja valtaväestön poliitikkojen kanssa on todellakin saamelaisen itsehallinnon toteuttamista ja niihin, jotka ovat täysin välinpitämättömiä saamelaispoliitikkojen enemmän tai vähemmän tyhjistä retoriikasta (vrt. Rasmus 2002; Vest 2002).

Kolonialistinen ja patriarkaalinen politiikka ja niiden käytänteet ovat vaikuttaneet ja vaikuttavat eri tavoin saamelaisnaisiin ja -miehiin. Feministinen analyysi voi auttaa näiden eroavaisuuksien esiintuomisessa ja ymmärtämisessä ja siten tukea dekolonisaatiopyrkimyksiämme ja -strategioitamme. Patriarkaalisia, hierarkisia rakenteita analysoitaessa etenkin postkoloniaali-feministisen kritiikin avulla on myös ymmärrettävä, ettei kyse ole ainoastaan siitä, kuinka monta naista prosentuaalisesti on mukana saamelaispolitiikassa vaan pohjimmiltaan siitä, mitkä ovat ne tavat, rakenteet, diskurssit ja prosessit, joiden mukaan ja ehdoilla saamelaispolitiikkaa tällä hetkellä harjoitetaan. Ranskalaisfeministi Luce Irigaray on todennut, että

¹⁴ Proaktiivisella asennoitumisella tarkoitetaan toimintatapoja, jossa ei odoteta ulkopuolelta tulevaa panosta tai sysäystä, johon sitten reagoitaisiin, vaan aktiivisen ja oma-aloitteisen linjan vetämisestä tiettyjen visioiden pohjalta (ks. esim. Smith 2000).

naiset, jotka ovat ainoastaan “tasa-arvoisia” miesten kanssa ovat “kuin he”, toisin sanoen eivät enää naisia... Naisille on siis elintärkeää luoda uusia organisaatiomalleja, uusia kamppailun muotoja, uusia haasteita. /.../ Jos naiset antavat itsensä vallan ansojen vietäväksi auktoriteetin nimissä, jos he antavat saastuttaa itsensä maskuliinisen politiikan “vainoharhaisella” politiikalla, heillä ei ole mitään sanomista tai tekemistä *naisina*. (1985, 166)

Yllä olevaa lainausta voisi yhtä hyvin soveltaa koskemaan saamelaisia: jos me saamelaiset annamme itsemme vallan vietäväksi ja annamme koloniaalisen, patriarkaalisen politiikan “saastuttaa” itsemme, meillä ei pian ole mitään sanottavaa *saamelaisina*. Toisin sanoen meidän on luotava omia mallejamme ja uusia pitkän tähtäimen haasteita ja visioita omista lähtökohdistamme käsin.

Vaikkakin jotkut saamelaisnaiset voivat väittää, ettei seksismi ole henkilökohtaisella tasolla heille ongelma, heidän tulisi kuitenkin havaita ja ottaa huomioon, kuinka seksismi ja maskuliiniset käytänteet ja asenteet yleisesti ottaen vaikuttavat nyky-yhteiskunnassamme ja kulttuurissamme ja siten koskevat meitä kaikkia jos ei suoraan ja henkilökohtaisesti niin monin epäsuorin tavoin.¹⁵ Saamelaisten olemassaolo kansana on paljolti kiinni siitä, onnistummeko muuntamaan ja dekolonisoimaan yhteiskunnassamme vaikuttavat kolonialistiset ja patriarkaaliset diskurssit, jotka estävät ja häiritsevät yhteisöjemme ja tulevaisuutemme uudelleenhahmottelemisessa ja -rakentamisessa. Perimmiltään tässä prosessissa on kyse koko koloniaalisen ja patriarkaalisen sosiaalisen ja kulttuurisen järjestelmän kritiikistä, toisin sanoen toisiinsa kytkeytyneiden alistamisen muotojen kyseenalaistamisesta ja analysoinnista etenkin institutionaalisella ja rakenteellisella tasolla.

Monet saamelaisnaiset kuitenkin suhtautuvat epäröiden feministisen analyysin käyttöönottoa ja siihen identifioimista. Tähän on lukuisia syitä, kuten muun muassa feminismin pitäminen merkityksettömänä ja epäolennaisena, pelko joutumisesta muiden, etenkin saamelaismiesten, pilkan ja halventamisen kohteeksi (vrt. Eikjok 2000) sekä myös feminismiä koskevien väärinkäsitysten ja stereotyyppisten näkemysten vuoksi. Monien muiden alkuperäiskansojen naisten tavoin useat saamelaisnaiset väittävät, että niin kauan kuin saamelaisten oikeutta

¹⁵ Tämä on yksi monista alueista nykysaamelaisyhteiskunnassa, johon tarvittaisiin lisävalaistusta systemaattisen analyysin ja tutkimuksen kautta.

itsehallintoon ei ole riittävän hyvin tunnustettu ja toteutettu käytännössä, kolonisaation kritiikille on annettava etusija seksismin vastustamisen sijaan (Eikjok 1990). Tällaiset näkemykset voivat kuitenkin osoittautua vaikutuksiltaan haitallisiksi ja liian suppeiksi.

Jos pyrkimyksenämme on monimutkaisten, useissa tapauksissa sisäistettyjen kolonialististen prosessien perusteellinen ymmärtäminen sekä niiden kyseenalaistaminen ja purkaminen, on välttämätöntä, että kaikkien – ei ainoastaan naisten – hyvinvoinnin vuoksi kykenemme näkemään ja tunnustamaan eri hallinta- ja alistamismuotojen yhteisvaikutukset ja toisiinsa kietoutumiseen. Meidän on myös vaadittava laajempaa huomiota niihin realiteetteihin ja oloihin, joissa monet naiset elävät, vaikeivätkin ne välttämättä koskettaisikaan henkilökohtaisesti kaikkia naisia. Tyhjien sananparsien sijaan feminismin epäoleellisuudesta voimme ottaa feministisen analyysin käyttöömme yhtenä monista strategioistamme yhteisöjemme ja kansamme eheyttämisessä ja edistämisessä. Sen sijaan että linnoittautuisimme oletettujen sovittamattomien eroavaisuuksien taakse, voi osoittautua huomattavasti hedelmällisemmäksi harjoittaa “samanhenkisyyden politiikkaa” kuten Kaarina Kailo (1998) ehdottaa – yhteistyötä muiden naisten ja marginalisoitujen ryhmien kanssa.

Ei ole epäilystäkään siitä, että saamelaisessa nyky-yhteiskunnassa olisi edelleen monenlaisia merkkejä perinteisesti vahvoista naisista. Näihin merkkeihin vetoaminen naisia koskevien ja heille tärkeiden kysymysten ja pyrkimysten esiintuomisen estämisen tai naisten pilkkaamisen ja trivialisoinnin nimissä joko oman vallan pönkittämistarkoituksissa tai yhteisen rintaman menettämisen pelossa on kuitenkin erittäin lyhytnäköistä, itsekästä sekä ennen kaikkea vaarallista estäen saamelaisia saavuttamasta yhteisiä tavoitteitamme. Ei ole liioiteltua väittää, että tietyissä asioissa saamelaisyhteiskunta on kriisissä. Olemme tilanteessa, jossa menettämme ihmisiä lisääntyvän fyysisen ja seksuaalisen väkivallan – esimerkiksi itsemurhien, perheväkivallan, raiskausten, psyykkisten ongelmien, alkoholin ja huumeiden väärinkäytön – mutta myös rakenteellisen väkivallan vuoksi, joka ilmenee esimerkiksi osallistumattomuutena sekä kasvavana assimilaationa ja valtayhteiskuntaan sulautumisena.

Näin ollen sen sijaan että käyttäisimme kestäättömiä myyttejä saamelaisnaisista tekosyynä passiivisuuteen ja tämänhetkisen tilanteen hiljaiseen hyväksymiseen, meidän tulisi ryhtyä luomaan perinteisten naisroolien pohjalta proaktiivista eheytyksen ja muutoksen strategiaa

ei ainoastaan saamelaisnaisia vaan koko saamelaisyhteiskuntaa varten. Voimme myös käyttää vahvuuttamme vaatiaksemme nykyistä saamelaisjohtoa konkreettisiin toimiin sekä kattavampaan avoimuuteen koko yhteiskuntamme – ei ainoastaan muutaman yksittäisen ihmisen – hyvinvoinnin edistämisen nimissä. Tällainen strategia ei ainoastaan vahvistaisi saamelaisia kansana ja edistäisi tämänhetkisiä itsehallintopyrkimyksiämme, mutta se myös merkitsisi korvaamatonta lahjaa ja perintöä tuleville sukupolville.

Viitteet:

Aikio, I-M (1999) Kirjoittaessani lakaisen sydämen roskia. Teoksessa *Ei alkua ei loppua. Saamelaisten puheenvuoro*. Toim. E. Helander ja K. Kailo. Like, Helsinki. ss. 72-84.

Alfred, T (1999) *Peace, Power, Righteousness: An Indigenous Manifesto*. Oxford University Press, Toronto.

Allen, P G (1986) *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Beacon Press, Boston.

Anzaldua, G (1987) *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Spinsters/Aunt Lute, San Francisco.

Balto, A (1991) 'Ruhtagiehta' ja 'Bállobiigá'. Sohka-bealrollat ja kontrolla ovttá sámi birrašis. Teoksessa *cafe Boddu. Essaycoakkáldat 1*. Toim. Harald Gaski. Davvi Girji, Kárášjohka. ss. 74-87.

----- (1997) *Sámi mánaidbajásgeassin nuppástuvvá*. Ad Notam Gyldendal, Oslo.

Bannerji, H (1991) But Who Speaks for Us? Experience and Agency in Conventional Feminist Paradigms. In *Unsettling Relations: University as a Site of Feminist Struggle*. Ed. H Bannerji, L Carty, K Dehli, S Heald and K McKenna. Women's Press, Toronto. ss. 67-107.

Barker, J M (1997) Native American Feminist Literary Theory. *Encyclopedia of Feminist*

Literary Theory. Ed. EKowaleski-Wallace. Garland, New York. 281-3.

Battiste, M (toim.) (2000) *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*. University of British Columbia Press, Vancouver.

----- & Henderson, J Y (2000) *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage. A Global Challenge*. Purich, Saskatoon, Sask.

Beck, P V & Walters, A L (1977) *The Sacred Ways of Knowledge, Sources of Life*. Navajo Community College Press, Navajo Nation.

Bernard, J (1968) *The Sex Game*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ.

Bäckman, L (1982) Female--divine and human: a study of the position of the woman in religion and society in Northern Eurasia. In *The Hunters*. Ed. Å Hultkrantz and Ø Vorren. Universitetsforlaget, Tromsø. ss. 143-162.

Clough, P T (1994) *Feminist Thought. Desire, Power, and Academic Discourse*. Blackwell, Oxford & Cambridge.

Code, L (1991) *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*. Cornell University Press, Ithaca & London.

Deloria, V Jr. (1979) *The Metaphysics of Modern Existence*. Harper&Row, New York.

----- (1995) *Red Earth, White Lies. Native Americans and the Myth of Scientific Fact*. Scribner, New York.

----- (1999) *Spirit & Reason. The Vine Deloria, Jr., Reader*. Eds. Barbara Deloria, Kristen Foehner and Sam Scinta. Fulcrum, Golden, CO.

En bærekraftig reindrift (1991-92) St.meld. nr. 28. Landbruksdepartementet, Oslo.

Eikjok, J (1988) Sámi almmái- ja nissonrolla rievdamin. *Diehtogiisá* 1: 10-12.

----- (1990) Indigenous Women's Situation. Similarities and Differences, Common Struggle

for Our Future. Paper presented at the International Conference of the World Council of Indigenous Peoples. Tromsø, Norway. August 8-12.

----- (1992) The Situation of Men and Women in the Reindeerherding Society. *Diehtogiisá* 1: 7-8.

----- (2000) Indigenous Women in the North. The Struggle for Rights and Feminism. *Indigenous Affairs* 3: 38-41.

Eriksen Lindi, G and Stordahl, V (1994) Sáráhká - Samisk International Kvinnebevegelse. *Mira Magazinet* 1.

Eriksen Lindi, G (1999) Network North Against Prostitution and Violence. *Gába* 1: 24-5.

Eidheim, H (1997) Ethno-political Development among the Sami after World War II: The Invention of Selfhood. In *Sami Culture in a New Era. The Norwegian Sami Experience*. Ed. H Gaski. Davvi Girji, Kárásjohka. ss. 29-61.

Eisenstein, Z R. ed. (1979) *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. Monthly Review Press, New York.

Fixico, D L (2003) *The American Indian Mind in a Linear World: American Indian Studies and Traditional Knowledge*. Routledge, New York.

Foucault, M (1972) *The Archaeology of Knowledge*. Trans. A. M. Sheridan Smith. Tavistock, London.

Gaski, H (1993) The Sami People: the 'White Indians' of Scandinavia. *American Indian Culture and Research Journal* 17(1) : 115-128.

Grenier, L (1998) *Working with Indigenous Knowledge: a Guide for Researchers*. International Development Research Centre, Ottawa.

Goodman, R F & Fisher, W R (toim.) (1995) *Rethinking Knowledge. Reflections Across the Disciplines*. State University of New York Press, New York.

Goulet, J-G A (1998) *Ways of Knowing. Experience, Knowledge, and Power among the Dene Tha*. University of Nebraska Press, Lincoln & London.

Guttorm, E (1999) Jokainen ihminen on laulun arvoinen. Teoksessa *Ei alkua ei loppua. Saamelaisten puheenvuoro*. Toim. E. Helander ja K. Kailo. Like, Helsinki. ss. 92-6.

Haraway, D (1988) Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies* 14(3): 575-99.

Harding, S (1987) *Feminism & Methodology*. Indiana University Press, Indiana.

----- (1991) *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Cornell University Press, New York.

Hartman, J E & Messer-Davidow, E (toim.) (1991) *(En)Gendering Knowledge. Feminists in Academe*. University of Tennessee Press, Knoxville.

Helander, E ja K Kailo (1999) Elämisen nomadinen kehä. Keskustelu saamelaisesta tietojen ja kulttuurijärjestelmästä. Teoksessa *Ei alkua ei loppua. Saamelaisten puheenvuoro*. Toim. E Helander ja K Kailo. Like, Helsinki. ss. 213-38.

Hirvonen, V (1999) *Sámeeatnama jienat. Sápmelaš nissona bálggis girječállin. Dat,Guovdageaidnu*.

----- (2000) Elsa Laula - sámiid álbmotbeaivvi eadni. Elsa Laula - saamelaisten kansallispäivän äiti. Teoksessa *Giibat don leat? Sámi albmotbeaivve seminára 6.2.1998 Oulus. Kukapa se sinäkin olet? Saamen kansallispäivän seminaari 6.2.1998 Oulussa*. Toim. Kaarina Vuolab. Suomen ja saamen kielen ja logopedian laitoksen julkaisuja 16. Oulun yliopisto. ss. 19-28.

Hoare, Q and G N Smith, ed. (1971) *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. Lawrence and Wishart, London.

hooks, bell (1981) *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. South End Press, Boston.

Huggins, J (1991) Black Women and Women's Liberation. In *A Reader in Feminist Knowledge*. Ed. S Gunew. Routledge, London & New York. ss. 6-12.

----- (1998) *Sister Girl*. University of Queensland Press, St Lucia.

Irigaray, L (1985) *This Sex which is Not One*. Trans. C. Porter & C. Burke. Cornell University Press, Ithaca.

Irwin, K (1988) Maori, Feminist, Academic... *Sites* 17 (Summer): 30-8.

----- (1992) Towards Theories of Maori Feminisms. In *Feminist Voices: Women's Studies Texts for Aotearoa/New Zealand*. Ed. R. du Plessis. Oxford University Press, Auckland. ss. 1-21.

----- (1993) From "Maori Feminism." In *Te Ao Marama: Regaining Aotearoa: Maori Writers Speak Out. Vol. 2. He Whakaatanga O Te Ao. The Reality*. Ed. W Ihimaera. Reed, Auckland. ss. 299-304.

Jaimes, M A with T Halsey (1992) American Indian Women at the Centre of Indigenous Resistance in Contemporary North America. In *The State of the Native America: Genocide, Colonization and Resistance*. Ed. M. A M Jaimes. South End Press, Boston. ss. 311-44.

Johnson, E (1994) Question of Difference. In *Taking a Stand: Women in Politics and Society*. Ed. J Scutt. Artemis, Melbourne. ss. 250-8.

Johnson, P and L Pihama (1994) The Marginalization of Maori Women. *Hecate* 20(2): 83-97.

Joks, S (2001) *Boazosámi nissonolbmot – guovddášis báike- ja siidadoalus, muhto vajálduvvon almmolaččat*. Dieđut 5. Guovdageaidnu, Sámi Instituhtta.

Jull, P (1995) Through a Glass Darkly: Scandinavian Sami Policy in Foreign Perspective. In *Becoming Visible. Indigenous Politics and Self-Government*. Eds. T Brantenberg, J Hansen & H Minde. Centre for Sami Studies, University of Tromsø. ss. 129-40.

Juuso, I (1999) Joikaaminen on minulle lääkettä. Teoksessa *Ei alkua ei loppua. Saamelaisten puheenvuoro*. Toim. E. Helander ja K. Kailo. Like, Helsinki. ss. 172-88.

Kailo, K (1994) Trance-Cultural Travel. Indigenous Women and Mainstream Feminisms. In *Trans-Cultural Travels: Essays in Canadian Literature and Society II*. Ed. M Peepre. NACS/ANEC. ss. 19-36.

----- (1998) Indigenous Women, Ecopolitics and Healing - "Women Who Marry Bears". *Minority Days Proceedings in Åland*. Ed. R Jansson. Åland Fredinstitut/Åland Peace Institute, Marienhamn. ss. 85-118.

Kuokkanen, R, B Bastien, J Kremer and and P Vickers (2003) Healing the Impact of Colonization, Genocide, Missionization, and Racism on Indigenous Populations. In *The Impact of War Trauma on Civilian Populations*. Ed. S Krippner & T McIntyre. Greenwood Press, New York. ss. 25-38.

----- (2004) 'Survivance' in Sami and First Nations Boarding School Narratives – Reading Novels by Kerttu Vuolab and Shirley Sterling. *American Indian Quarterly* 27(3/4) (forthcoming).

Lakoff, R (1975) *Language and Woman's Place*. Harper & Row, New York.

LaRocque, E (1993) Violence in Aboriginal Communities. In *The Path to Healing. Report of the National Round Table of Aboriginal Health and Social Issues*. The Canadian Royal

Commission on Aboriginal Peoples. ss. 72-89.

Lukkari, R M (1999) Mihin katosi tämä nauru? Teoksessa *Ei alkua ei loppua. Saamelaisten puheenvuoro*. Toim. E. Helander ja K. Kailo. Like, Helsinki. ss. 139-46.

Lundmark, B (1978) Hon var en förgrundsgestalt i samernas moderna historia. *Samefolket* 6: 10-25.

Lyotard, J-F (1989) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Trans. G Bennington and B Massumi. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Maffi, L (toim.) (2001) *On Biocultural Diversity: Linking Language, Knowledge, and the Environment*. Smithsonian Institution Press, Washington.

Mihesuah, D A (2003) *Indigenous American Women. Decolonization, Empowerment, Activism*. University of Nebraska Press, Lincoln.

Millett, K (1970) *Sexual Politics*. Doubleday, New York.

Mohanty, C (1984) Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse. *Boundary 2* 12(3)/13(1): 71-92.

Monture-Angus, P (1995) *Thunder in My Soul: A Mohawk Woman Speaks*. Fernwood, Halifax.

Moreton-Robinson, A (2000) *Talkin' Up to the White Woman. Aboriginal Women and Feminism*. University of Queensland Press, St Lucia.

Nystad, R (1995) Urfolkskvinner mellom etnisitet og kjønn. In *Becoming Visible - Indigenous Politics and Self-Government*. Ed. T Brantenberg, J Hansen & H Minde. Centre for Sami Studies, University of Tromsø.

O'Shane, P (1976) Is There Any Relevance in the Women's Movement for Aboriginal Women? *Refractory Girl* 12: 31-4.

Paltto, K (1989) *Guovtteoaivvat nisu*. Gielas, Ohcejohka.

----- (1999) Ei sielua voi jättää kannon nokkaan. Teoksessa *Ei alkua ei loppua. Saamelaisten puheenvuoro*. Toim. E Helander ja K Kailo. Like, Helsinki. ss. 41-63.

Pieterse, J N & Parekh B (toim.) (1995) *The Decolonization of Imagination. Culture, Knowledge and Power*. Zed, London & New Jersey.

Pihama, L (1993) No, I Will Not Be a Post... *Te Pua* 2(1/2): 35-7.

Paulaharju, S (1921) *Kolttain mailta*. Helsinki.

Rasmus, H (2002) Eatnigiella, iešluohttámuš ja olmmošárvu. Teoksessa *Čállet Sámi Verddet. Sámi fágagirjjálaš čálliid- ja jorgaleaddjiidsearvvi 10-jagi ávvučála*. Doaimm. H Gaski & J T Solbakk. Čálliidlagádus, Deatnu & Kárášjohka. ss. 85-97.

Rubin, G (1975) The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex. In *Toward an Anthropology of Women*. Ed. R R Reiter. Monthly Review Press, New York. ss. 157-210.

Ränk, G (1955) Lapp Female Deities of the Madder-akka Group. *Studia Septentrionalia* VI: 7-79.

Said, E (1993) *Culture and Imperialism*. Harvard University Press, Cambridge.

Sára, M (1990) Samisk Kvinnebevegelse. *Ottar* 2: 47-55.

----- (1990-1) Reindeer Herding Women Are Oppressed. *Sáráhkká. Newsletter of Sami Women's Association*. Kárášjohka.

----- (2003) Mann of kvinne like viktig. FNs kvinnekonvensjon inn i Reindrifstloven.

Reinddriftsnytt/Boazodoallo-oddasat 2 (Juni): 52-5.

-----, doaimm. (2003) *Boazodoalloeláhusa nissonpolitihkalaš seminára. Seminar om kvinnepolitikk in rendriftsnæringen.* Raporta/Rapport. 10 Dec. 2002 Romsa/Tromsø. Boazodoallohálddahus, Alta.

Sámi Instituhtta (1979) Boazosámi æmidiid bargodilálasvuodat. Flyttsamekvinnens arbeidssituasjon. Poronhoitossaamelaisnaisten työtilanteesta. *Diedut 4.* Sámi Instituhtta, Guovdageaidnu.

Shanley, K (1988) Thoughts on Indian Feminism. In *A Gathering of Spirit: a Collection by North American Indian Women.* Ed. B Brant. Firebrand Books, Ithaca. ss. 213-5.

Smith, A (1997) Ecofeminism through an Anticolonial Framework. *Ecofeminism. Women, Culture, Nature.* Ed. K J Warren. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis. ss. 21-37.

Smith, C W and N M Taki (1993) Hoihoi Wahine Pakeha.” *Te Pua 2*(1/ 2): 38-42.

Smith, G H (2000) Protecting and Respecting Indigenous Knowledge. In *Reclaiming Indigenous Voice and Vision.* Ed. M Battiste. University of British Columbia Press, Vancouver. ss. 209-24.

Smith, L T (1999) *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples.* Zed, London.

Solem, E (1970) *Lappiske rettstudier.* Universitetsforlaget, Oslo.

Spender, D (1985) *For the Record: the Making and Meaning of Feminist Knowledge.* Women's Press, London.

Spivak, C G (1981) French Feminism in an International Frame. *Yale French Studies 62:* 154-

----- (1985) Three Women's Texts and a Critique of Imperialism. *Critical Inquiry* 12: 243-61.

Stien, L (1976) Elsa Laula Renberg, en samisk foregangskvinne. *Ottar* 88: 18-25.

Stordahl, V (1990) Why are they so few in numbers? Women Leaders in a Sample of Saami Institutions. In *Indigenous Women on the Move. IWGIA document no. 66*. IWGIA, Copenhagen. 57-76.

----- (1996) *Same i den moderne verden. Endring og kontinuitet i et samisk lokalsamfunn*. Davvi Girji, Karasjok.

Suleri, S (1992) Woman Skin Deep: Feminism and the Postcolonial Condition. *Critical Inquiry* 18(4): 756-69.

Trinh, M T (1989) *Woman, Native, Other: Writing, Post-coloniality and Feminism*. University of Indiana Press, Bloomington.

Valkeapää, N-A (1999) Ei alkua ei loppua. Teoksessa *Ei alkua ei loppua. Saamelaisten puheenvuoro*. Toim. E Helander ja K Kailo. Like, Helsinki. ss. 119-32.

Vest, J-Á (2002) Myhta eamiálbmogiid lagaš oktiigullelašvuodas goaridišgoahtán sámeálbmoga ovdaneami! Teoksessa *Čállet Sámi Verddet. Sámi fágagirjjálaš čálliid- ja jorgaleaddjiidsearvvi 10-jagi ávvučála*. Doaimm. H Gaski & J T Solbakk. Čálliidlagádus, Deatnu & Kárášjohka. ss. 174-86.

Williamson, J (1978) *Decoding Advertisements: Ideology and Meaning in Advertising*. Marion Boyars, London.