

**Pärjämistarinoita hyvinvointivaltion reunoilta**

Saamelaisten kansaneläkeläisten sosiaalinen turva

Tuuli Miettunen

Pro gradu -tutkielma

Saamelainen kulttuuri

Giellagas -instituutti

Oulun yliopisto

Ohjaajat Veli-Pekka Lehtola, Anni-Siiri Länsman

Kesäkuu 2012

## SISÄLLYS

### 1 JOHDANTO

1.1 Tutkimuksen tausta ja tavoitteet	3
1.2 Aiempia tutkimuksia saamelaisten sosiaalisesta turvasta	4
1.3 Teoreettista taustaa	7
1.3.1 Sosiaalinen turva	7
1.3.2 Universalismi	8
1.3.3 Pärjääminen	9
1.4 Tutkimusaineisto, metodi ja tutkimusongelma	10

### 2 MUODOLLISEN SOSIAALISEN TURVAN REUNAMILLA

2.1 Saamelainen kansaneläkeläinen	17
2.2 Marginaalista marginaaliin	19
2.3 Kulttuurisensitiivisyys muodollisen sosiaalisen turvan kynnystä madaltamassa	24

### 3 MONIKIELINEN PÄRJÄÄMINEN

3.1 Kielivalintoja monikielisessä ympäristössä	30
3.2 ”Ei meillä ole ku puhe”	34
3.3 Pärjäämisen kieli	36

### 4 VASTAVUORONEN SOSIAALINEN TURVA

4.1 Jatkuva turva	40
4.2 Turvaavat verkostot	42
4.3 Auttamisen rajat	45

5 PÄRJÄÄMISPAKOSTA PÄRJÄÄMISMAHDOLLISUUKSIIN?	49
---	----

LÄHTEET	57
---------	----

# 1 JOHDANTO

## 1.1 Tutkimuksen tausta ja tavoitteet

Suomalainen hyvinvointivaltio perustuu universalismin ihanteeseen eli ajatukseen, jonka mukaan kaikilla samanlaisessa tilanteessa olevilla on oikeus samanlaiseen sosiaaliturvaan. Kaikki Suomen kansalaiset ikään, asuinpaikkaan ja etniseen taustaan katsomatta ovat oikeutettuja sosiaaliturvaan. Universalismin ihanne on iskostunut niin syvälle suomalaiseen yhteiskuntaan, ettei sen asemaa juurikaan kyseenalaisteta. Universalismi oli pitkään itsestäänselvyys myös minulle, sillä suomalaisessa hyvinvointivaltiossa kasvaneena olin tottunut, että sosiaaliturvajärjestelmä toimii, kun sitä tarvitsee.

Keväällä 2011 työskentelin tutkimusavustajana Kansaneläkelaitoksen (Kela) tutkimusprojektissa, jossa selvitettiin saamelaiden sosiaaliturvan toteutumista Suomessa (ks. Faurie 2011). Haastattelin tutkimusta varten saamelaisalueen viranomaisia, jotka ovat tekemisissä sosiaaliturva-asioiden kanssa. Haastatteluja tehdessäni törmäsin tapauksiin, joissa saamelaiset henkilöt jäivät universalistisen sosiaaliturvajärjestelmän ulkopuolelle. Vastaan tuli tapauksia, joissa sosiaaliturvajärjestelmää ei osattu tai haluttu käyttää ja tapauksia, joissa universalistinen järjestelmä ei pystynyt ottamaan saamelaisen henkilön elämäntilannetta ja tarpeita huomioon. Haastattelut saivat minut pohtimaan tarkemmin saamelaisten ja suomalaisen hyvinvointivaltion suhdetta. Miksi saamelaiset jäävät ja jättäytyvät sosiaaliturvajärjestelmän marginaaliin? Miten he tulevat toimeen sosiaaliturvajärjestelmän reunamilla?

Syksyllä 2011 sain mahdollisuuden tehdä pro gradu-tutkielmani yhteistyössä Kelan kanssa. Keväällä tekemiäni haastattelujen teemat pyörivät edelleen mielessä, joten aloin hahmottelemaan tutkimusaihetta. Vaihtoehtoja olisi ollut useita, sillä saamelaisten sosiaaliturvaa ei ole juurikaan tutkittu. Päädyin kuitenkin rajaamaan tutkimusaiheeni saamelaisten, yli 65-vuotiaiden kansaneläkeläisten sosiaaliseen turvaan, sillä saamelaiset ikäihmiset vaikuttaisivat olevan erityisen haavoittuvassa asemassa sosiaaliturvaa toimeenpantaessa (Faurie 2011: 49–50). Kansaneläkeläiset ovat myös pienituloisin eläkeläisryhmä, sillä heille on kertynyt vain hyvin vähän tai ei ollenkaan työeläkettä. Yli 65-vuotiaat saavat kansaneläkettä vanhuuseläkkeen muodossa. Ikärajaus jättää tutkimuksen ulkopuolelle työkyvyttömyys- ja työttömyyseläkkeellä olevat. (Kela 2012.)

Tutkimukseni tavoitteena on selvittää, mistä saamelaisten kansaneläkeläisten sosiaalinen turva muodostuu eli miten he käyttävät sosiaaliturvajärjestelmää ja mitä muita pärjäämiskeinoja heillä on virallisen sosiaaliturvajärjestelmän lisäksi. Tutkimuksellani pyrin tekemään näkyväksi sosiaaliturvasta puhuttaessa varsin marginaaliseen asemaan jääneitä saamelaisia kansaneläkeläisiä, heidän elämäntilanteitaan ja tarpeitaan. Toivon, että tutkimuksestani olisi hyötyä saamelaisyhteisölle sekä niille, jotka työskentelevät saamelaisten kansaneläkeläisten ja laajemminkin saamelaisten sosiaalisen turvan parissa.

## 1.2 Aiempia tutkimuksia saamelaisten sosiaalisesta turvasta

Pohjoismaiset hyvinvointivaltiot ja niiden sosiaalipolitiikka ovat olleet monenlaisten tutkimusten kohteena. Suomalaisesta hyvinvointivaltiosta ovat kirjoittaneet muun muassa Anneli Anttonen ja Jorma Sipilä teoksessaan *Suomalaista sosiaalipolitiikkaa* (2000). Anttonen ja Sipilän mukaan yksi keskeisimmistä pohjoismaisten hyvinvointivaltioiden tunnusmerkeistä on valtion ja kuntien suuri vastuu sosiaalisen turvan järjestämisessä. Yksilöt eivät ole riippuvaisia suvustaan tai työnantajastaan vaan valtio on korvannut näiden roolit. Suhteellisen korkean verotuksen kautta valtio huolehtii tulojen uudelleenjakamisesta niin, etteivät tuloerot kasva kovin suuriksi. Julkinen sektori työllistää suuren osan väestöstä ja tuottaa erityisesti terveys-, koulutus- ja sosiaalipalveluja. Myös naiset käyvät töissä eikä heidän sosiaaliturvansa määrity miehen kautta. Kansalaisilla on oikeus perustoimeentuloturvaan ja sosiaalipolitiikkaa toteutetaan universalismin ihanteen mukaisesti. (Anttonen & Sipilä 2000: 14–16.)

Anttonen ja Sipilän teos antaa kattavan yleiskuvan suomalaisen hyvinvointivaltion historiasta, kehityksestä ja nykytilanteesta. Vaikka kyseessä on perusteos, jossa perehdytetään lukija suomalaisen sosiaalipolitiikan perusteisiin, siinä nostetaan esiin myös ”hyvinvointivaltioprojektin” haasteita muuttuneessa taloudellisessa ja poliittisessä tilanteessa (Anttonen & Sipilä 2000: 268–269). Hyvinvointivaltiota on siis käsitelty tutkimuksessa kriittisestikin jopa siinä määrin, että kritiikki ulottuu alan perusteoksiinkin asti. Kriittistä tutkimusta edustavat myös Kelan julkaisemat *Vääryyskirjat* (2006 ja 2008), joissa käydään läpi nykyisen sosiaalipolitiikan epäkohtia käsitteelliseltä tasolta aina käytännön asiakaspalvelutilanteisiin saakka, hyvinvointivaltion taustalla olevien periaatteiden rapistumisesta romaniasiakkaiden kokemaan epäoikeudenmukaiseen kohteluun.

Vaikka pohjoismaiset hyvinvointivaltiot ovat olleet monenlaisen tutkimuksen ja kritiikin kohteena, saamelaisten sosiaaliturvaa ja laajemmin sosiaalista turvaa on tutkittu varsin vähän. Pohjoismaissa ei tehdä tilastoja ihmisten etnisen taustan perusteella (Pettersen 2008: 119), joten kvantitatiivista tutkimusta nimenomaan saamelaisten sosiaaliturvan käytöstä ei ole voitu tehdä. Alueellisia tilastoja on kuitenkin olemassa ja esimerkiksi Norjassa on kiinnitetty huomiota Sisä-Finnmarkin asukkaiden matalaan koulutustasoon, korkeaan syntyvyyteen ja muusta maasta eroavaan elinkeinorakenteeseen. Tutkimuksen vähäiseen määrään vaikuttanee myös se, että saamelaiset on vasta viime vuosina alettu nähdä omana, kulttuurisesti omaleimaisena väestöryhmänä eikä ”saamenkielisinä norjalaisina”, kuten Norjan saamelaisten tilanteesta kirjoittanut Vigdis Stordahl toteaa. (Stordahl 1998: 60–63.) Stordahlin huomio lienee sovellettavissa myös muihin Pohjoismaihin, sillä Suomessakin saamelaisten sosiaaliturvan toteuttamisen haasteita on lähestytty ennen kaikkea saamen kielten kannalta (ks. Faurie 2011: 49–50).

Suomessa saamelaisten sosiaalista turvaa on tutkittu lähinnä Kansaneläkelaitoksen toimesta, yhteistyössä Saamelaiskäräjien kanssa. Markku Laatu on kartoittanut 1990-luvun lopulla Suomen saamelaisten sosiaalista turvaa ja sosiaaliturvan toteutumisen senhetkisiä ongelmakohtia. Laatu kiinnittää huomiota muutokseen, joka saamelaisten sosiaalisen turvan järjestämistavoissa on tapahtunut. Ennen hyvinvointivaltion rakentumista saamelaisalueella pätivät periaatteessa samat valtion ohjeet ja määräykset silloisen köyhäinhoidon järjestämisestä kuin muualla maassa, mutta käytännössä köyhäinhoitoa toteutettiin saamelaisalueella pitkälti alueen vanhojen sosiaalisen turvan järjestämistapojen mukaan eli hyvin eri tavalla kuin eteläisemmässä Suomessa. Hyvinvointivaltion rakentamisen myötä saamelaisten omien sosiaalisen turvan järjestelmien asema alkoi heiketä ja universaali hyvinvointivaltio ottaa yhä enemmän vastuuta myös saamelaisten sosiaalisesta turvasta. Laatu kuitenkin huomauttaa, että vaikka hyvinvointivaltio on hyödyttänyt saamelaisia monin tavoin, saamelaisten ja hyvinvointivaltion suhteeseen liittyy myös ongelmia. Laatu nimeää tällaisiksi ongelmiksi ennen kaikkea universalismin, taloudellisen rationaliteetin ihanteen ja byrokratian mukanaan tuomat tehokkuuden, hierarkkisyyden, ositetun työnjaon ja professionalisaation, jotka eivät välttämättä ole sopusoinnussa saamelaisten omien sosiaalisen turvan järjestämistapojen kanssa. (Laatu 1997: 87, 101–108.)

Maija Faurien vuonna 2011 ilmestyneessä tutkimuksessa tarkastellaan saamelaisten alkuperäiskansa-aseman vaikutusta Kelan toimeenpanemaan sosiaaliturvaan. Vaikka Faurien tutkimuksessa onkin taustalla nimenomaan Kelan näkökulma, siinä nousee esiin monia saamelaisten sosiaaliturvan toteuttamisen kannalta yleisemminkin merkittäviä seikkoja. Erityisesti tutkimuksessa nousee esiin perinteisten elinkeinojen, varsinkin poronhoidon, hankala soveltaminen yhteen sosiaaliturvajärjestelmän kanssa sekä saamelaisasioinnin erityispiirteet. Tutkimusta varten tehdyissä haastatteluissa saamelaisalueen viranomaiset nostivat esiin, että saamelaisten asiakkaiden tapa asioida heidän kanssaan on erilainen kuin suomalaisten. Saamelaisasiakkailla on ylipäänsä korkea kynnyksensä käyttää sosiaaliturvajärjestelmää ja monet sosiaaliturvaetuuksien hakemisen kannalta olennaiset asiat, kuten raha-asiat, ovat saamelaiskulttuurissa arkoja asioita. Raha-asioista ei voida alkaa puhua noin vain vaan asiointitilanteessa on varattava aikaa ensin arkipäiväisemmälle keskustelulle. Lisäksi monella saamelaisasiakkaalla on tarve selvittää työntekijän sukutaustoja ja sijoittaa hänet osaksi saamelaista ja paikallista sukujärjestelmää. Koska sosiaaliturvajärjestelmän käyttöön on korkea kynnyksensä, viranomaisen kanssa asioivalla henkilöllä voi olla useita etuuksia ja palveluita hakematta, jolloin viranomaisten yhteistyön merkitys korostuu. Myös päätöksenteossa tarvitaan saamelaisen kulttuurin tuntemusta, jotta asiakas saisi apua sellaisessa muodossa, jota tarvitsee. Saamelainen ikäihminen ei välttämättä tarvitse valmista ateriapalvelua selvittääkseen arjesta itsenäisesti, mutta saattaa sen sijaan tarvita apua esimerkiksi poronlihan pilkkomisessa. (Faurie 2011: 40–42, 48–49.)

Myös Ruotsissa on tutkittu hyvinvointivaltion ja saamelaisten suhdetta. Sven E. Olsson ja Dave Lewis esittävät, etteivät pohjoismaiset hyvinvointivaltiot ole kyenneet huomioimaan saamelaisten kollektiivisia kulttuurisia oikeuksia. Pohjoismaiset hyvinvointivaltiot ovat kyllä hyödyttäneet yksittäisiä saamelaisia, mutta saamelaiset ryhmänä ovat jääneet pohjoismaisten sosiaalipolitiikkojen marginaaliin. Esimerkiksi perinteisiä saamelaiselinkeinoja ei ole otettu Olssonin ja Lewisin mukaan riittävästi huomioon pohjoismaisissa hyvinvointivaltioissa. Tämä on johtanut tilanteeseen, jossa moni saamelainen on riippuvainen hyvinvointivaltioiden sosiaaliturvasta, sillä pelkillä perinteisillä elinkeinoilla on vaikea tulla toimeen. Tilanteeseen vaikuttaa myös Pohjoismaiden sisäinen alueellinen epätasa-arvo: pohjoisessa työttömyysluvut ovat etelää korkeammat ja niinpä myös saamelaisten on vaikea työllistyä kokoaikaisesti palkkatöihin. Saamelaisten toimeentulo perustuukin usein erilaisiin perinteisten elinkeinojen, sosiaaliturvan ja palkkatöiden yhdistelmiin. (Olsson & Lewis 1995: 156–157, 176, 179.)

Saamelaisia ikäihmisiä on tutkinut Lapin yliopiston pro gradu-tutkielmassaan myös Tarja Kilpeläinen (1998). Kilpeläinen tarkastelee saamelaisten vanhusten ikäkokemuksia lomaketutkimuksen avulla eikä hänen aiheensa suoraan liity saamelaisten sosiaaliseen turvaan. Tutkimus sisältää kuitenkin muuten harvinaisia lukuja esimerkiksi saamelaisten kansaneläkeläisten suhteellisesta osuudesta ja on siten mielenkiintoista tausta-aineistoa oman tutkimukseni kannalta.

### 1.3 Teoreettista taustaa

Lähestyn tutkimusaiheeni kolmen keskeisen käsitteen avulla, jotka muodostavat tutkimukseni teoreettisen taustan. Sosiaalisen turvan ja universalismin käsitteiden avulla kytken tutkimusaiheeni eli saamelaisten kansaneläkeläisten sosiaalisen turvan osaksi laajempaa pohjoismaisia hyvinvointivaltioita ja niiden sosiaalipolitiikkoja koskevaa keskustelua. Pärjäämisen käsite taas tulee saamelaisen kulttuurin tutkimuksen piiristä. Sen avulla pyrin tarkastelemaan saamelaisten kansaneläkeläisten sosiaalista turvaa myös saamelaisen kulttuurin lähtökohdista, en vain valtakulttuurien käsitteiden avulla.

#### 1.3.1 Sosiaalinen turva

Sosiaalisella turvalla tarkoitetaan laajaa sosiaalisten turvajärjestelmien kokonaisuutta, joiden kautta ihminen saa apua ja huolenpitoa eri muodoissa. Valtioiden, kuntien ja seurakuntien tuottama sosiaaliturva on osa sosiaalista turvaa, mutta siihen kuuluvat myös järjestöjen ja yhdistysten tuottamat auttamispalvelut sekä sukulaisten ja muiden läheisten huolenpito. Kyse on kattokäsitteestä, joka ei ole sidoksissa nykyisiin sosiaalipolitiikan muotoihin eikä sosiaaliturvan järjestämistapoihin vaan sen avulla voidaan tarkastella eri aikakausia ja erilaisia yhteiskuntia ja yhteisöjä. (Forss & Vatula-Pimiä 2009: 12, Laatu 1997: 17, Jaakkola et al. 1994: 11.) Tästä syystä käsite soveltuu hyvin myös saamelaisten kansaneläkeläisten tarkasteluun, sillä sen avulla saamelaisen kulttuurin omat auttamis- ja huolenpitojärjestelmät voidaan tehdä näkyviksi.

Jaan sosiaalisen turvan kattokäsitteen kahteen osaan: muodolliseen ja epämuodolliseen. Muodollinen eli virallinen puoli pitää sisällään erilaisten instituutioiden, kuten valtion ja kuntien, tuottaman sosiaalisen turvan, esimerkiksi toimeentuloturvajärjestelmän ja erilaiset

sosiaalipalvelut. Epämuodollinen puoli taas kattaa sellaiset sosiaalisen turvan muodot, joita eivät tuota instituutiot vaan yksittäiset ihmiset ja yhteisöt. Esimerkiksi ystävien, sukulaisten ja vaikkapa poronhoitajayhteisön sisäinen apu on osa sosiaalisen turvan epämuodollista puolta. Epämuodollinen sosiaalinen turva on usein paikallisesti tuotettua, kun taas muodollisen sosiaalisen turvan toteuttamista ohjaavat laajemmat, usein valtakunnalliset, ohjeistukset. Pidän jakoa muodolliseen ja epämuodolliseen tarpeellisena saamelaisten kansaneläkeläisten sosiaalisen turvan tarkastelun kannalta, sillä tekemissäni haastatteluissa nousi selvästi esiin haastateltavien erilainen suhtautuminen näihin kahteen sosiaalisen turvan eri puoleen.

### 1.3.2 Universalismi

Suomalaista sosiaalipolitiikkaa tarkasteltaessa nostetaan usein esiin universalismin käsite. Universalismilla tarkoitetaan sosiaalipolitiikassa sitä, että kaikilla on oikeus perustoimeentuloturvaan ja hyvinvointipalveluihin. Universalistinen järjestelmä takaa kaikille samassa tilanteessa oleville saman etuuden tai palvelun. Oikeus hyödyntää sosiaalipoliittista järjestelmää, saada tiettyjä etuuksia ja käyttää tiettyjä palveluita on kaikilla. Myös ihmisten mahdollisuudet käyttää sosiaalipoliittista järjestelmää ovat tasavertaiset. (Anttonen & Sipilä 2000: 149–162.)

Universalismin ihanne syntyi tilanteessa, jossa oli tarve rakentaa yhtenäisiä kansallisvaltioita sekä lisätä kansalaisten yhteenkuuluvuuden tunnetta. 1800–1900-lukujen vaihteessa kiinnitettiin universalismin hengessä huomiota kansanterveystyöhön, sotien jälkeen toimeentuloturvaan. Universalismissa ”kaikki”, joille on oikeus palveluihin ja etuuksiin, on rajattu joukko ihmisiä, yleensä tietyn valtion kansalaisia. (Anttonen & Sipilä 2000: 149–150.) ”Kaikkia” varten rakennettu sosiaalipoliittinen järjestelmä toimii enemmistön ehdoilla, mutta hyödyttää myös heikommassa asemassa olevia. Universaalien palvelujen käyttö ei ole leimaavaa, sillä niitä käyttävät kaikki, myös esimerkiksi paremmin tienaavat. Enemmistöä koskevalle sosiaalipolitiikalle on helppo saada poliittista tukea verrattuna tilanteeseen, jossa sosiaalipolitiikka koskisi vain pientä osaa väestöstä. Esimerkiksi lapsilisää saavat Suomessa niin pieni- kuin suurituloisetkin eikä sen muuttaminen universaalista tarveharkintaiseksi ole saanut kannatusta. (Anttonen & Sipilä 2000: 71, Julkunen 2006: 43–46, 51.)



Vaikka universalismilla on vankka asema suomalaisessa sosiaalipolitiikassa, sitä kohtaan on esitetty myös kritiikkiä ja kysytty, voidaanko suomalaista sosiaalipolitiikkaa ylipäänsä kutsua enää universalistiseksi. Raija Julkunen huomauttaa, että Suomessa on pikkuhiljaa korostumassa työnteon merkitys riittävän sosiaaliturvan saavuttamiseksi. Julkunen puhuu ”työn ideologiasta”, jonka mukaan työnteolla voi taata itselleen riittävät ansiosidonnaiset etuudet, kuten ansiosidonnaisen työttömyyspäivärahan ja kansaneläkettä suuremman työeläkkeen. Universaalit etuudet, työttömyyspäiväraha ja kansaneläke, ovat jääneet tasoltaan työhön sidottuja etuuksia alemmiksi ja siksi niiden saajien on yhä useammin turvauduttava toimeentulotukeen, joka on Suomessa viimesijainen, tarveharkintainen toimeentuloturvan muoto. (Julkunen 2006: 50–51, 56.)

Anttonen ja Sipilä nostavat lisäksi esiin muuttuneen yhteiskunnallisen ja taloudellisen tilanteen. Universalismia alettiin toteuttaa Suomessa aikana, jolloin suuri osa väestöstä oli pienituloista. 2000-luvulle tultaessa keskiluokka on kuitenkin laajentunut. Universalismi edellyttää suhteellisen korkeaa verotusta, joka on herättänyt vastustusta keskiluokassa vaikeina taloudellisina aikoina, kun universalistisesta järjestelmästä hyötyvät eniten vähemmistöön jääneet pienituloiset. Samaan aikaan on kritisoitu universalistisen, koko maan ja koko kansan kattavan järjestelmän kalleutta. (Anttonen & Sipilä 2000: 179–181.)

Työn ideologia, taloudellisten tilanteiden muutokset ja keskiluokan laajentuminen haastavat universalismin 2000-luvulla. Niiden lisäksi universalismia koettelee yhteiskunnan lisääntyvä monikulttuurisuus. Edes universalismin alkuaikoina Suomi ei ollut yksikulttuurinen, mutta monikulttuurisuuden ja universalismin suhdetta on herätty pohtimaan vasta viime vuosina maahanmuuton lisääntyttyä. Anttonen ja Sipilä huomauttavat, ettei universalismi välttämättä sovi etnisesti moniääniseen yhteiskuntaan, sillä enemmistön tarpeisiin suunniteltu järjestelmä ei välttämättä vastaa vähemmistöjen tarpeisiin (Anttonen & Sipilä 2000: 185). Universalismin taustalla olevaa ”samanlaisuus johtaa tasa-arvoisuuteen” -periaatetta vasten etnisten ja kulttuuristen erojen huomioiminen näyttäytyy koko hyvinvointivaltiota rapauttavana uhkana, sillä se heikentää eräiden arvioiden mukaan toimivan hyvinvointivaltion edellyttämää yhteenkuuluvuuden tunnetta. Palvelut ja etuudet eivät enää olisikaan ”kaikille” vaan ”toisille”. (Banting & Kymlicka 2006: 3–4, 11.)

### 1.3.3 Pärjääminen

Pärjäämisen (pohjoissaam. birgen) käsite nousee usein esiin saamelaisen kulttuurin arvoista puhuttaessa. Pärjääminen on itsenäisyyttä, omillaan toimeen tulemistä ja vastuun ottamista omasta toiminnasta, johon opitaan jo lapsesta saakka. Se on myös joustavuutta ja sopeutumista vallitseviin olosuhteisiin. Pärjäämisellä voidaan tarkoittaa niin taloudellista pärjäämistä omillaan kuin myös erilaisilla elämänalueilla pärjäämistä. Eri ihmisiltä odotetaan pärjäämistä erilaisissa tilanteissa: pojilta odotetaan pärjäämistä luonnossa liikuttaessa, tyttöjen tulisi pärjätä käsitöissä. (Balto 1997: 122–124, Rasmus 2008: 94.) Pärjäämistä voidaan jäljittää lähes loputtomiin eri elämänalueille, mutta lähestyn sitä tässä yhteydessä yleisemmällä tasolla. Pärjääminen ei ole vain ihanne, jota kohti ihmisen tulisi pyrkiä vaan myös normi, josta ei sovi poiketa.

Minna Rasmus on käsitellyt pro gradu -tutkielmassaan saamelaisia asuntolasukupolvia ja heidän selviytymisstrategioitaan. Rasmuksen tutkimuksessa pärjääminen nousee esiin ennen kaikkea normina, pärjäämispakkona. Siinä pärjäämiselle ei ole vaihtoehtoja eikä pärjäämättömyyttä sovi näyttää esimerkiksi tunnereaktioin. Pärjäämispakko ei johdu pelkästään olosuhteista, joihin on pakko sopeutua, vaan pärjääminen on myös ylpeyden aihe. (Rasmus 2008: 94–96, 110.) Lähestynkin pärjäämispakkoa eräänlaisena saamelaisyhteisön sisäisenä pakkona, jota määrittävät saamelaiskulttuurin omat arvot, ihanteet ja odotukset.

Hieman erilaisista lähtökohdista pärjäämistä on lähestynyt Aimo Aikio, joka käsittelee pärjäämistä syrjäytymisen ja yhteiskunnan ulkopuolelle jäämisen vastakohtana (Aikio 2010: 7). Sitä se varmasti jossain määrin onkin, mutta toisaalta aikaisempien saamelaisten sosiaalista turvaa koskevien tutkimusten valossa näyttäisi siltä, että pärjääminen voi olla myös ainakin osittain suomalaisen yhteiskunnan ulkopuolelle jättäytymistä (ks. Faurie 2011, Laatu 1997). Siksi painotankin pärjäämisessä Balton ja Rasmuksen hahmottelemia ominaisuuksia: itsenäisyyttä, sopeutumista ja ylpeyttä. Aikion näkemys pärjäämisestä syrjäytymisen vastakohtana tarjoaa kuitenkin mielenkiintoisen peilauspinnan valitsemalleni painotukselle: onko pärjääminen ja suomalaisen hyvinvointiyhteiskunnan ulkopuolelle jättäytyminen keino välttää saamelaisesta yhteisöstä ja yhteiskunnasta syrjäytyminen?

#### 1.4 Tutkimusaineisto, metodi ja tutkimusongelma

Olen kerännyt aineistoni haastattelemalla yhteensä seitsemää saamelaista kansaneläkeläistä Enontekiöltä, Utsjoelta ja Inarista. Pohdimme etukäteen Kelan tutkijoiden kanssa, miten

saamelaisiin kansaneläkeläisiin saisi parhaiten yhteyden, sillä Kelan aiemmissa tutkimuksissaan käyttämässä tietokannoissa kansaneläkeläiset jaotellaan vain suomen- ja ruotsinkielisiin. Valmiiden tietokantojen käyttö haastateltavien tavoittamiseksi ei siis ollut mahdollista. Toisaalta kieliperustaisen tietokannan puuttuminen oli hyvä asia, sillä haastateltavien etsiminen saamen äidinkielekseen ilmoittaneiden joukosta olisi jättänyt informanttien joukosta pois ne, jotka ovat kaksikielisinä ilmoittaneet äidinkielekseen suomen tai ovat kokonaan suomenkielisiä.

Päädyin ottamaan yhteyttä saamenkielisiä ja saamelaisen kulttuurin huomioivia sosiaali- ja terveystalveta järjestävään Sámi Soster ry:een, joka on aikaisemmin tehnyt yhteistyötä Kelan kanssa saamelaisten sosiaalista turvaa koskeviin tutkimuksiin liittyen. Sainkin yhdistykseltä korvaamatonta apua haastateltavien etsimisessä, sillä sen työntekijät hyödynsivät laajoja sosiaalisia verkostojaan sopivien haastateltavien löytämiseksi. Haastateltavat saivat yhdistyksen kautta tiedon siitä, millaista tutkimusta olin tekemässä ja osallistumisesta kiinnostuneet antoivat Sámi Sosterille luvan antaa yhteystietonsa minulle. Haastateltaviin otin yhteyttä puhelimitse.

Haastateltavien löytyminen Sámi Sosterin kautta on osaltaan rajannut haastateltavien joukkoa, sillä yhdistyksen työntekijöiden sosiaalisilla verkostoilla on rajansa. Kaikki yhdistyksen tavoittamat henkilöt eivät myöskään varmasti ole olleet kiinnostuneita osallistumaan tutkimukseen, vaikka en tällaisista tapauksista saanutkaan tietoa. Rajasin haastateltavien joukkoa myös itse jättämällä pois sellaisia henkilöitä, joiden lähisukulaisia tunsin, sillä en halunnut haastatella kovin tuttuja henkilöitä tutkimusaiheeni takia. Sosiaalisesta turvasta puhuttaessa sivutaan väistämättä myös taloudellista toimeentuloa, joka on arka puheenaihe saamelaisessa kulttuurissa. Siitä puhuminen olisi voinut olla liian kiusallista, jos olisimme haastateltavien kanssa olleet tuttuja keskenämme. Jäljelle jääneet haastateltavat edustavat kuitenkin mielestäni hyvin saamelaisten kansaneläkeläisten joukkoa, sillä mukana on sekä miehiä että naisia, kaikkien Suomen saamelaisryhmien edustajia monen eri kunnan alueelta. Mukana on niin kuntakeskuksissa asuvia kuin syrjäseutujen ihmisiäkin.

Haastattelut toteutin talvella 2011–2012, joulukuun–maaliskuun välisenä aikana. Halusin kerätä aineiston nimenomaan haastatteleamalla, sillä *Saamelainen Kelan asiakkaana* -projektiin pohjautuvan aiemman kokemukseni perusteella arvioin, etteivät saamelaiset ikäihmiset välttämättä osallistuisi esimerkiksi lomaketutkimukseen. Lomaketutkimus olisi myös voinut

rajata haastateltavien joukosta pois ne henkilöt, jotka eivät lue eivätkä kirjoita sujuvasti suomea eivätkä saamea. Haastatteluja tekemällä en voinut kerätä kovin laajaa aineistoa, mutta pyrin valitsemaan haastateltavat niin, että he edustaisivat kattavasti saamelaisen kansaneläkeläisten joukkoa. Haastattelujen tekeminen eli empiirisen aineiston kerääminen oli tärkeää myös siksi, että aikaisempaa tutkimusta aiheesta on vain vähän.

Haastattelin kansaneläkeläisiä heidän kodeissaan. Haastattelupaikan valinta osoittautui onnistuneeksi, sillä haastateltavat ovat kaikki varsin aktiivisia henkilöitä ja monella on esimerkiksi poronhoitotöitä kodin läheisyydessä. Näin haastattelu häiritsi mahdollisimman vähän heidän päivittäisiä askareitaan. Erityisesti syrjäseuduilla asuville olisi ollut vaikeaa lähteä kuntakeskukseen haastateltavaksi ja se olisi luultavasti nostanut osallistumiskynnystä, sillä kaikilla ei ollut autoa käytössään ja pitkien matkojen ajaminen olisi ollut monelle eläkeläiselle myös taloudellinen kysymys.

Haastattelumetodinani oli puolistrukturoitu teemahaastattelu, jossa osa kysymyksistä on mietitty etukäteen, mutta lopullista haastattelurunkoa ei ole lyöty lukkoon. Puolistrukturoitu teemahaastattelu mahdollistaa lisä- ja jatkokysymysten esittämisen ja kysymysten järjestyksen muuttamisen tarpeen mukaan. (Hirsjärvi & Hurme 2008: 47.) Puolistrukturoitu teemahaastattelu jätti tilaa vapaammalle keskustelulle ja haastateltavien erilaisille vastaustavoille rajaamalla kuitenkin keskustelunaiheita niin, että haastattelut eivät paisuneet liian laajoiksi tutkielman kannalta. Haastattelut kestivät vajaasta tunnista kahteen tuntiin.

Saamelaisen kulttuurin huomioiminen tutkielmaa tehdessä on ollut minulle tärkeä lähtökohta, sillä alkuperäiskansojen parissa on käyty vilkasta keskustelua ulkopuolisten tutkijoiden länsimaisen tieteen lähtökohdista tekemästä tutkimuksesta. Keskustelussa on kyseenalaistettu muun muassa länsimaisen tieteen menetelmien käyttö alkuperäiskansojen tutkimuksessa, sillä länsimaiseen maailmankatsomukseen perustuvat menetelmät eivät välttämättä tuo alkuperäiskansojen omaa ääntä esiin. Länsimaisen tieteen metodeja ei kuitenkaan tarvitse hylätä kokonaan vaan ennemminkin käyttää harkintaa ja pohtia kriittisesti, miksi käyttäisi juuri tiettyä metodologiaa. (Kuokkanen 2009: 186–188, ks. myös esim. Smith 1999.) Suomalaisen taustani vuoksi olenkin pyrkinyt kiinnittämään erityistä huomiota siihen, millaista tutkimusta teen ja millaisilla metodeilla.

Tutkimussuunnitelmavaiheessa olin yhteydessä ohjaajieni lisäksi Sámi Soster ry:een saadakseni saamelaisyhteiskunnan sosiaali- ja terveysalan toimijoilta kommentteja tutkimuskysymyksistäni. Myös haastattelut olen pyrkinyt toteuttamaan mahdollisimman kulttuurisensitiivisesti, haastateltavien omilla ehdoilla. Haastattelutilanteessa olemme muun muassa käyneet läpi sukuni historiaa, sillä useilla haastateltavilla oli tarve sijoittaa minut osaksi saamelais- ja paikallisyhteisöä. Tämän vuoksi en voinut pysytellä haastattelutilanteessa kasvottomana tutkijana, joka vain kerää aineistoa vaan minun oli lähdeittävä haastattelutilanteisiin mukaan koko persoonallani.

Haastattelujen jälkeen olen pitänyt yhteyttä haastateltaviin varmistaakseni, mitä osia heidän haastatteluistaan voin käyttää tutkielmassani, sillä pienissä saamelaisyhteisöissä haastateltavan anonymiteetin säilyttäminen vaatii erityistä huomiota. Siksi en erittelekään haastateltavia tarkemmin iän, asuinpaikan tai sukupuolen mukaan. Kun lainaan haastateltavien puheita, olen käyttänyt jokaisesta haastateltavasta nimeä X. Jos lainauksessa on mainittu muita henkilöitä, olen nimennyt henkilön Y:ksi. Olen sensuroinut haastatteluista myös paikannimiä, jos haastateltavan asuinpaikka olisi voinut paljastua niiden perusteella. Rovaniemeä en ole sensuroinut, koska Rovaniemellä käyvät esimerkiksi erikoislääkärien vastaanotoilla ja kuntoutuksessa kaikkien saamelaisalueen kuntien asukkaat. Haastattelut on tehty haastateltavien valitsemalla kielellä, suomeksi tai pohjoissaameksi. Olen tarpeen mukaan kääntänyt osia haastatteluista suomeksi.

Koska olin pyrkinyt huomioimaan saamelaisen kulttuurin mahdollisimman hyvin aineistoa kerätessäni, tuntui luontevalta lähestyä aineistoa samoista lähtökohdista myös analyysivaiheessa. Aloin tekemään analyysia aineistolähtöisesti eli en ollut valinnut etukäteen mitään tiettyä metodologiaa, johon aineiston olisi taivuttava vaan luin haastattelujen litterointeja pohtien, mitä aineistosta itsestään nousee esiin. Aineistosta erottuikin selvästi haastateltavien omanlainen, saamelaiselle kulttuurille tyypillinen tapa vastata kysymyksiin kertomuksilla. Esimerkiksi kysymykseen tulkkipalvelujen käytöstä haastateltavat eivät vastanneet ”kyllä” tai ”ei” vaan kertoivat tulkkauksilanteesta, jonka he itse tai joku heidän tuttavansa oli kokenut. Vastausten kertomuksellisuudessa näkyy saamelaiskulttuurin vahva muitaleapmi- eli tarinankertomisperinne. Aimo Aikion mukaan kertomisessa on saamelaisessa kontekstissa kysymys kokemustiedon keräämisestä, järjestämisestä ja toistamisesta. Kokemustieto kerätään yhteen, järjestetään ja toistetaan kertomuksen muodossa niin, että siitä voidaan hyötyä. Kertojalla on mahdollisuus reflektoida omaa

toimintaansa samalla, kun hän muokkaa sosiaalista todellisuutta. (Aikio 2010: 69–70.) Aikion tulkinta kertomisesta tapana rakentaa sosiaalista todellisuutta on lähellä sosiaalista konstruktionismia, jonka mukaan todellisuus rakentuu ihmisten välisessä sosiaalisessa vuorovaikutuksessa (Löytönen 2007).

Haastateltavien oma ja saamelaiselle kulttuurille ominainen tapa kertoa asioista tuli haastatteluissa niin vahvasti esiin, etten halunnut häivyttää kertomuksellisuutta analyysivaiheessa. Niinpä lähdin analysoimaan aineistoa kerronnallisen analyysin<sup>1</sup> avulla. Kerronnallinen analyysi lähtee ajatuksesta, että kertomukset ovat ihmisten välistä kommunikaatiota, jossa kertojat rakentavat omaa identiteettiään eli kertovat tarinaa itsestään. Kertomukset ovat toisaalta subjektiivisia ja yksityisiä, kertojan itse kokemia ja kertomuksen muotoon muokkaamia, mutta toisaalta niissä on myös kollektiivinen puoli ja ne ovat kulttuurisesti jäsenyneitä. Kertomuksiin heijastuu ympäröivän kulttuurin ihanteita ja normeja. Vaikka kerronnallisen analyysin juuret ovat kirjallisuuden tutkimuksessa, kertomukset eivät ilmene vain kirjoitetussa muodossa, vaan voivat olla myös suullisesti kerrottuja, jokapäiväisessä vuorovaikutuksessa muiden kanssa syntyviä. (Hyvärinen 2006: 1–2, 4, Hänninen 1999: 16–17, 22.)

Kerronnallinen analyysi ei ole yhtenäinen metodi vaan pikemminkin joukko analyysitapoja, joita yhdistää kertomuksen tai tarinan käsite. Kertomuksia voidaan analysoida yksityiskohtaisesti pilkkomalla kertomuksen kulku osiin. Niistä voidaan myös etsiä erilaisia tarinoiden lajityyppejä, kuten edistymistarinoita, stabiileja tarinoita ja taantuvia tarinoita. Omassa tutkielmassani olen lähestynyt haastatteluissa esiin tulevia kertomuksia temaattisen luennan kautta. Temaattisessa luennassa kertomuksia lähdetään analysoimaan niistä löytyvien toistuvien teemojen kautta. (Hyvärinen 2006: 17–22, Hänninen 1999: 16.) Kertomusten yksityiskohtaisempi analyysi esimerkiksi niiden kulun tai lajityyppien mukaan olisi voinut olla mielenkiintoinen lähestymistapa, sillä kerronnallisessa analyysissä on yleensä lähestytty kertomuksia ennen kaikkea länsimaisen kertomusperinteen kautta. Olisi voinut olla mielenkiintoista kysyä, millaisia kertomuksen kulkuja ja lajityyppejä saamelaisen kulttuurin parissa elävät kertovat. Tällainen lähestymistapa ei kuitenkaan olisi auttanut minua vastaamaan tutkimuskysymykseeni. Karkeammalla temaattisella luennalla olen

---

<sup>1</sup> Engl. narrative analysis. Suomalaisessa tutkimuksessa on käytetty ymmärrettävyyden vuoksi käsitteitä kerronnallinen analyysi- ja kerronnallinen tutkimus.. Ks. esim. Hyvärinen 2006.

lähtenyt etsimään tutkimuskysymykseen vastausta pohtimalla, millaisia kertomuksia sosiaalisesta turvastaan saamelaiset kansaneläkeläiset kertovat.

Temaattisen luennan avulla aineistosta nousi esiin selkeästi pärjäämisen teema. Käsittelenkin pärjäämistä aineistosta esiin nousevana ydintarinana. Ydintarina on kertomuksen pelkistetty versio, joka tuo esiin tarinan pääkohdat kokonaisuutena. Koska kertomusten pelkistäminen ydintarinaksi painottaa kokonaisuuden ja pääjuonen merkitystä, yksittäisten kertomusten väliset erot täytyy jättää vähemmälle huomiolle. (Hänninen 1999: 33.) Kokonaisuuden painottaminen yksityiskohtien kustannuksella on kuitenkin mielestäni perusteltua, sillä ydintarina mahdollistaa laajankin aineiston käsittelemisen kokonaisuutena ja toisaalta auttaa säilyttämään haastateltavien anonymiteetin, kun heidän kertomuksiaan ei analysoida yksitellen ja yksityiskohtaisesti. Myös saamelaisten pärjäämistä yhteiskunnassa yleisemmällä tasolla tutkinut Aimo Aikio painottaa anonymiteetin säilyttämisen tärkeyttä. Aikio on itsekin hyödyntänyt kerronnallista analyysia, mutta ei käytä ydintarinan käsitettä. Tapa, jolla Aikio on yhdistellyt haastateltaviensa kertomuksia yhdeksi, pelkistetyimmäksi versioksi, on kuitenkin hyvin lähellä ydintarinaa. (Aikio 2010: 22–24.)

Pärjäämisen nouseminen niin vahvasti esiin aineistosta johtunee osittain myös saamelaisyhteisön sosiaalisesta tarinavarannosta. Sosiaalisella tarinavarannolla tarkoitetaan mallitarinoita, joita ihminen omaksuu ympäröivästä kulttuurista. Mallitarinoita voivat olla niin lapsena kuullut sadut, aikakauslehtien henkilöhaastattelut kuin sosiaalisessa ympäristössä kuullut tarinat siitä, miten eri tilanteissa tulisi toimia. Sosiaalinen tarinavaranto on luonteeltaan kollektiivinen: esimerkiksi suomalaisten sosiaaliseen tarinavarantoon on katsottu kuuluviksi perustarinat niin pienen ihmisen selviytymisestä kuin herravihastakin. Kollektiivisuuden lisäksi sosiaalisella tarinavarannolla on myös yksilöllinen puolensa, sillä yksilö suodattaa aina ympäröivistä mallitarinoista käyttöön nimenomaan itselleen sopivat tarinat. (Hänninen 1999: 20, 50–52.) Esimerkiksi eläkeläisnaisen ja nuoren opiskelijapojan sosiaalinen tarinavaranto voi olla hyvinkin erilainen. Haastatteluaineistostani nousi esiin pärjäämisen teema niin selvästi, että kyseessä voisi olla saamelaisen kulttuurin sosiaalisen tarinavarannon perustarina.

Kerronnallisen analyysin avulla pyrin tutkielmassani vastaamaan kysymykseen, mistä saamelaisten kansaneläkeläisten sosiaalinen turva rakentuu. Aiempien aiheesta tehtyjen tutkimusten pohjalta kysyn myös, miksi saamelaiset jäävät ja jättäytyvät muodollista

sosiaalista turvaa edustavan sosiaaliturvajärjestelmän marginaaliin ja miten he tulevat toimeen sosiaaliturvajärjestelmän reunamilla. Lähestyn kysymyksiä pärjäämisen ydintarinan kautta, kuljettamalla pärjäämisen käsitettä mukana, kun tarkastelen ensin saamelaisten kansaneläkeläisten muodollista sosiaalista turvaa, sitten kielellistä tilannetta ja lopuksi vielä epämuodollista sosiaalista turvaa. Lopuksi pohdin, miten saamelaisen kulttuurin pärjäämisen ihanne, pärjäämisen mallitarina, vaikuttaa saamelaisten kansaneläkeläisten sosiaalisen turvan rakentumiseen.



## 2 MUODOLLISEN SOSIAALISEN TURVAN REUNAMILLA

### 2.1 Saamelainen kansaneläkeläinen

Kaikki haastateltavani saavat kansaneläkettä, jota on perinteisesti pidetty yhtenä universalismin ilmentymänä suomalaisessa sosiaalipolitiikassa. Kansaneläkkeestä säädettiin laki ensimmäisen kerran vuonna 1937, jolloin sen avulla pyrittiin turvaamaan kaikkien kansalaisten toimeentulo vanhuuden ja työkyvyttömyyden varalta. Tuolloin kansaneläke perustui pakolliseen vakuutusjärjestelmään, jossa työkäiset maksoivat eläkevakuutusmaksuja saadakseen myöhemmin eläkettä. Maksettujen vakuutusmaksujen suuruus vaikutti eläkkeen määrään. Yksittäinen ihminen vastasi siis itse eläkkeestään. Valtiot ja kunnat rahoittivat eläkejärjestelmää vain vähän, sillä kansaneläkelain taustalla oli myös ajatus valtion ja kuntien köyhäinhuokulujen pienentämisestä, kun vanhukset ja työkyvyttömät kustantaisivat itse elämimensä. Vuoden 1937 kansaneläkelaki oli sikäli edistyksellinen, että sillä pyrittiin universalismin periaatteen mukaisesti turvaamaan perustoimeentulo koko kansalle, myös naisille, eikä eläkettä oltu tarkoitettu vain työntekijöille. Muualla Euroopassa, muita Pohjoismaita lukuun ottamatta, universaali sosiaalipolitiikka oli harvinaista. Edistyksellisistä tavoitteista huolimatta kansaneläkkeen määrä oli kuitenkin käytännössä niin pieni, ettei se yksistään riittänyt elämiseen vaan eläkeläisten oli vielä 1950-luvulla paikattava kansaneläkkeen pienuutta ansiotyöllä, muilla eläkkeillä, säästöillä ja köyhäinhoidolla. Moni oli aikuisten lastensa elätettävänä. (Hellsten 2008: 32–36, 41, Sipilä & Anttonen 2008: 54.)

Kansaneläkejärjestelmä uudistettiin vuonna 1956, jolloin henkilökohtaisista eläkevakuutusmaksuista luovuttiin. Eläkettä alkoi kertyä verojen ja työnantajien eläkemaksujen kautta niin, etteivät yksittäiset ihmiset enää voineet vakuutusmaksujensa suuruudella vaikuttaa eläkkeensä määrään. Kansaneläkkeen määrää nostettiin niin, että keskimääräinen vanhuuseläke kaksinkertaistui ja kansaneläkkeellä alkoi olla todellista merkitystä eläkeläisten toimeentulolle. (Hellsten 2008: 41–43.)

Saamelaiset ovat olleet oikeutettuja kansaneläkkeeseen aina vuoden 1937 kansaneläkelaista saakka, sillä universaaliusperiaatteen mukaisesti etninen ja kielellinen tausta eivät vaikuta sosiaaliturvaan, eivätkä myöskään kansaneläkkeen saantiin. Anttonen ja Sipilän mukaan kansaneläkejärjestelmä hyödytti suhteellisesti eniten pohjoissuomalaisia mautilojen emäntiä,

jotka eivät olleet palkkatyössä (Sipilä & Anttonen 2008: 54). Tämän perusteella voidaan päätellä, että myös luontaiselinkeinoissa työskennelleet saamelaiset ovat hyötyneet ainakin jonkin verran kansaneläkejärjestelmän kehittämisestä. Tutkimustietoa siitä, kuinka paljon saamelaiset todellisuudessa saivat kansaneläkettä kansaneläkejärjestelmän alkuvuosina, ei kuitenkaan ole. Jää avoimeksi, ovatko esimerkiksi syrjäseutujen saamenkieliset asukkaat saaneet tarpeeksi tietoa kansaneläkkeestä niin, että olisivat voineet hakea sitä.

2000-luvulle tultaessa Suomen eläkejärjestelmää on uudistettu useita kertoja. Ehkä merkittävin uudistussuunta on ollut työeläkkeiden merkityksen kasvu. Vuoden 2001 jälkeen työeläke on vähentänyt kansaneläkkeen määrää. Palkkatyön merkityksen kasvu eläkejärjestelmässä liittyy laajemminkin Raija Julkusen ”työn ideologiaksi” nimeämään sosiaalipolitiikan kehityssuuntaan, jossa sosiaaliturva on ansiosidonnaista, omalla työllä ansaittavaa. Julkunen toteaaakin, että kansaneläkejärjestelmän universalismi on rapautunut niin, että kansaneläkkeestä on tullut koko kansan eläkkeen sijaan vähimmäistoimeentulon turvaaja. Kansaneläke takaa toimeentulon niille, jotka eivät saa määrältään suurempia työeläkkeitä ja se paikkaa vain vähän työeläkkeitä saavien toimeentuloa. (Julkunen 2006: 47, 49–51.)

Haastatteluissa näkyi sekä kansaneläkkeen universaali että työn ideologian marginalisoima puoli. Haastateltavien puheissa kansaneläkkeestä hahmottuu kuva nimenomaan universaalina etuutena, kaikkien eläkkeenä, jonka saaminen ei ole leimaavaa saamelaisen kulttuurin pärjäämisen ihanteesta huolimatta. Se on kaikkien haastateltavien muodollisen sosiaalisen turvan perusta. Toisaalta osa haastateltavista harmitteli kansaneläkkeen pienuutta työeläkkeisiin verrattuna. Työeläkettä haastateltavilleni ei ole kertynyt kuin vähän, sillä useimmat ovat olleet palkkatöissä vain lyhyitä jaksoja ja niinpä monelle kansaneläke onkin juuri muita kertyneitä eläkkeitä täydentävä etuus. Julkusen huomiot kansaneläkkeen roolin muuttumisesta tulivat siis esiin myös haastatteluissa. Toisaalta, kansaneläkkeen marginalisoitumisesta huolimatta sen merkitys voi olla saamelaisille suurempi kuin muille suomalaisille. Saamelaisia vanhuksia opinnäytteessään tutkinut Tarja Kilpeläinen huomauttaa, että epätyypillisen työuransa takia vain harva saamelainen ikäihminen saa toimeentulonsa työeläkkeestä. Kilpeläisen tutkimuksen perusteella jopa seitsemän kymmenestä saamelaisesta ikäihmisestä tulee toimeen ennen kaikkea kansaneläkkeen avulla. (Kilpeläinen 1998: 56.)

Työikäiset saamelaiset saavat usein elantonsa yhdistelemällä luontaiselinkeinoja, palkkatyötä ja sosiaaliturvaetuuksia (Olsson & Lewis 1995: 156–157). Olssonin ja Lewisin kuvaama toimeentulolähteiden moninaisuus ei kuitenkaan näy ainoastaan työikäisten saamelaisten elämässä vaan tulee esiin myös eläkeikäisten saamelaisten toimeentulossa. Haastateltavistani kaikki saavat kansaneläkettä, mutta sen lisäksi osa saa tai voisi saada takuueläkettä<sup>2</sup>, poronhoidosta kertynyttä maatalousyrittäjien eläkettä<sup>3</sup>, työeläkettä ja ulkomailla tehdystä työstä kertynyttä eläkettä. Lisäksi osa täydentää eläkkeitään eläkkeensaajan asumistuella ja muilla tarveharkintaisilla etuuksilla. Haastateltavien toimeentulo näyttäytyy varsin kirjavana tulonlähteiden yhdistelynä, johon heijastuu heidän työikäisinä harjoittamansa eri elinkeinojen yhdistely. Elinkeinoja on harjoitettu tarpeen mukaan eri mittaisissa jaksoissa, jolloin yhtenäistä työuraa yhden elinkeinon parissa ei ole päässyt syntymään ja niinpä myöskään eläkettä ei ole kertynyt vain yhdestä työstä.

Olsson ja Lewis liittävät yhdistelmäelinkeinojen harjoittamisen perinteisten saamelaiselinkeinojen modernisaatioon ja siihen, että pelkästään perinteisillä elinkeinoilla on vaikea tulla toimeen nykyisessä, kapitalistisessa yhteiskunnassa (Olsson & Lewis 1995: 156–157). Taustalla on kuitenkin myös saamelainen kulttuuri itsessään: yhdistelmäelinkeinoja on harjoitettu myös ennen modernisaatiota yhdistelemällä esimerkiksi poronhoitoa, kalastusta ja marjastusta. Monella alalla pärjääminen on ollut pärjäämisen ehto eikä yhdelle alalle erikoistumista ole pidetty tavoiteltavana. Pikemminkin on ajateltu, ettei ”yhden työn ihminen” pärjää elämässä. (Aikio 2010: 28–30.) Haastateltavien pirstaleinen, monista eri eläkkeistä ja etuuksista koostuva toimeentulo näyttäytyykin jatkumona tälle eri elinkeinojen yhdistelylle.

## 2.2 Marginaalista marginaaliin

Tällä hetkellä eläkeikäiset saamelaiset kuuluvat ensimmäisiin pohjoismaisissa hyvinvointivaltioissa kasvaneisiin saamelaissukupolviin, jotka voivat hakea ja saada apua ja palveluita yhteiskunnalta. Valtayhteiskuntaan turvautuminen ongelmatilanteissa on suhteellisen uusi asia ja niinpä avun hakeminen voi olla vaikeaa. Virastoissa asiointiin,

---

<sup>2</sup> Takuueläkettä ovat voineet saada vuodesta 2011 saakka eläkeläiset, joiden eläkkeiden yhteenlaskettu määrä jää alle 707,26 euron kuukaudessa. Takuueläkkeen ansiosta vähimmäiseläkkeen määrä nousee noin 714 euroon kuukaudessa. (Kela. Takuueläke.)

<sup>3</sup> Poronhoitajille kertyy maatalousyrittäjien eläkettä pakollisten eläkevakuutusmaksujen kautta. Maksujen suuruus määräytyy poromäärän, poronhoitotyöpäivien ja tarhauspäivien perusteella. (Mela. MYEL-työtulo poronhoidosta.)

lomakkeiden täyttämiseen ja viranomaisiin suhtaudutaan varauksella. (Karlsen 2003: 75–76, Faurie 2011: 40.) Haastateltavien kynnys turvautua yhteiskunnan apuun on jo lähtökohtaisesti korkea saamelaisen kulttuurin pärjäämisen ihanteen takia. Moni haastateltava olikin jättänyt hakematta esimerkiksi eläkkeensaajan asumistukea ja takuueläkettä. Kun kysyin, miksi haastateltavat eivät olleet hakeneet etuuksia, eräs heistä vastasi:

*X: Ei kehtaa aina olla kerjäämässä.*

Erityisesti tarveharkintaisten etuuksien, kuten eläkkeensaajan asumistuen, hakemisen kynnys on korkea. Vaikuttaisikin sillä, että juuri tuen tarpeen selvittäminen viranomaisille sotii pärjäämisen ihannetta vastaan ja koetaan ”kerjäämisenä”. Moni haastateltava oli valinnut pärjäämisen kerjäämisen sijaan jättäytymällä tarkoituksella tarveharkintaisten tukijärjestelmien ulkopuolelle.

Kynnystä hakea etuuksia nostaa entisestään se, että haastateltavilla on huonoja kokemuksia viranomaisten kanssa asioinnista ja yhteiskunnan apuun turvautumisesta. Niitä on erityisesti poronhoidossa mukana olevilla haastateltavilla, joiden elinkeino ei aina taivu virastoaikatauluihin.

*X: Ei ne virkamiehet ymmärrä [poronhoitoa], luulevat, että huvikseen mennään sinne. (...) Olisin kerran päässyt kuntoutukseen (...). Mutta tulikin syksy, ja meillä tuli iso elo aitaan. Minä soitin sinne, että en voi kyllä tulla. Se kysyi, että etkö voi niitä poroja myöhemmin laittaa. Minä, että no en voi, ne on just kun ne tulee aitaan. No mitä sinä sitten teet. Minä, etten voi elämää jättää tänne. Se, että sinä et pääse toista kertaa. Mutta enhän minä voi elämää jättää tänne. (käännös TM)*

Haastateltava olisi mielellään osallistunut kuntoutukseen, vaikka ei muuten juurikaan yhteiskunnan tarjoamia palveluita käytäkään. Yhteiskunnan tarjoamat palvelut näyttäytyvät esimerkin valossa haastateltavan kannalta joustamattomina ja saamelaisen kulttuurin huomioimattomina. Ajatus erotuksiin osallistumattomuudesta oli haastateltavalle mahdoton, koska kyse on perheen elinkeinon kannalta tärkeästä tapahtumasta. Tilannetta ei helpottanut kuntoutusjärjestelyistä vastaavan työntekijän tietämättömyys poronhoidosta ja erotusten merkityksestä. Toista mahdollisuutta kuntoutukseen osallistumiseen haastateltava ei saanut.

Haastateltavat epäilivät yleisemminkin, etteivät muodollisen sosiaalisen turvan parissa työskentelevät viranomaiset ymmärrä heidän elämäntilanteitaan. Eräs haastateltava totesi:

*X: Ei ne oikeen ymmärrä tätä Lapin ihmisen elämää.*

Haastateltavat kokevat elämäntilanteensa selittämisen vaikeaksi, erityisesti, jos asiaa ei pääse hoitamaan kasvotusten vaan muualla Suomessa työskentelevään viranomaiseen ollaan yhteydessä puhelimitse.

*X: Niin, se on nyt muutettu niin hullusti, että Sallaanko mulla meni kerran puhelu. Niin sinne. Ala nyt sinne selvittämään, ku ne ei tiijä eikä tunne eikä tiijä koko asiasta. Niin minun piti koko protokolla selvittää sinne.*

Saamelaisen kansaneläkeläisen kannalta on raskasta selittää elämäntilannettaan uusille virkailijoille, varsinkin, kun kaikilla virkailijoilla ei ole perustietoja heidän elämäntilanteestaan ja elinkeinoistaan. Aiemmassa esimerkissä kuntoutusta järjestävä työntekijä ei tiennyt, mihin poronhoidon aikataulut perustuvat ja ehdotti porojen tuomista erotusaitaan myöhemmin. Vastaavia tilanteita tulee haastateltavien mukaan eteen usein, kun joudutaan asioimaan kauempana olevien viranomaisten kanssa, esimerkiksi puhelimitse, ja selvittämään ”koko protokolla”. Tästä johtuen haastateltavat kertoivat, että asioivat pitkistä välimatkoista huolimatta mieluummin paikallisissa virastoissa kuin puhelimitse niin, että puhelu ohjautuu koko Suomen kattavaan palvelujärjestelmään.

Muualla Suomessa muodollisesta sosiaalisesta turvasta vastaavilla viranomaisilla ei välttämättä ole tietoa saamelaisten ikäihmisten elinkeinoista ja elämäntilanteista. Tämän lisäksi he voivat olla tottumattomia kohtaamaan saamelaisen ikäihmisen. Maija Faurie huomauttaa, että saamelaisalueen viranomaiset varaavat usein ylimääräistä aikaa saamelaisten ikäihmisten tapaamiseen, sillä ennen kuin varsinaista asiaa päästään hoitamaan, viranomaisen ja ikäihmisen välille on rakennettava luottamus. Asioinnin aluksi aikaa voi mennä esimerkiksi viranomaisen sukutaustan selvittämiseen, että asiakas voi tarpeen mukaan sijoittaa hänet osaksi saamelais- ja paikallisyhteisöä. (Faurie 2011: 40.)

Luottamuksen rakentaminen ei kuitenkaan ole vain saamelaisten asioinnissa näkyvä erikoispiirre vaan siihen on kiinnitetty huomiota Kelassa myös romaniasiakkaiden kohdalla.

Heilläkin on tarve asioida tutun, luotettavan virkailijan kanssa. (Hirvilampi & Laatu 2008: 192.) Sekä saamelaisessa että romanikulttuurissa on varmasti omat syynsä sille, miksi luottamuksen rakentamisen tärkeys korostuu viranomaisten kanssa asioidessa. Vähemmistöjen samankaltaiset tarpeet asioinnin suhteen voivat kuitenkin viitata siihen, että etnisillä vähemmistöillä olisi Suomessa laajemminkin ongelmallinen suhde viranomaisiin. Jotta he hyötyisivät viranomaisten kautta haettavista hyvinvointivaltion palveluista ja etuuksista, asioinnissa olisi kiinnitettävä erityistä huomiota luottamuksellisen asiakassuhteen rakentamiseen.

Saamelaisen kulttuurin huomioimattomuus ei haastattelujen perusteella johdu vain yksittäisten virkailijoiden toiminnasta vaan ennen kaikkea siitä, että saamelaiset kansaneläkeläiset ovat monella tavalla palkkatyöhön perustuvan sosiaaliturvajärjestelmän marginaalissa, eräänlaisia poikkeustapauksia. Esimerkiksi kuukausitulojen määrittely etuuksia haettaessa on ongelmallista, jos hakija ei ole sosiaaliturvajärjestelmän kannalta normaalissa palkkatyössä.

*X: Että ku se teijän tulo on niin pieni ja kun teillä ei ja ku pitäs saaha se tulolaskelma tarkempi. Niitähän ne tahtoo ja pyytää. Niin eihän meillä, semmosia ole kuukausituloja. Emmekä me voi sitä.*

Erityisen hankalaa tulojen määrittely on poronhoitajille (Faurie 2011: 28). Myös poronhoitoa harjoittavat kansaneläkeläiset voivat joutua määrittelemään kuukausitulojaan, sillä kuten Tarja Kilpeläinen huomauttaa, harva luontaiselinkeinoja harjoittanut saamelainen lopettaa elinkeinon parissa toimimisen eläkkeelle jäätyään (Kilpeläinen 1998: 58).

Marginaaliin jääminen näkyy myös siinä, miten haastateltavat saavat tietoa muodollisesta sosiaalisesta turvasta. Haastateltavat kertoivat seuraavansa Kelan tiedotusta esimerkiksi jokaiseen talouteen jaettavaan *Elämässä – Mitt i allt* -lehden kautta, mutta kokivat, että lehden asiat eivät kosketa heitä. Lehden esimerkkitapaukset muodollisen sosiaalisen turvan käytöstä ovat kaukana haastateltavien elämäntilanteista eivätkä he siksi ole varmoja, koskevatko lehdessä esitellyt etuudet juuri heitä. Haastateltavat kaipaavatkin konkreettisia esimerkkejä muun muassa siitä, miten poronhoito tai porotilalla asuminen vaikuttavat etuuksiin. Yleinen, kaikille suunnattu tiedotus koetaan hankalasti ymmärrettäväksi, kun oma elämäntilanne poikkeaa valtaosittain normaaleista.

Haastattelujen perusteella korkein kynnys muodollisen sosiaalisen turvan hyödyntämiseen on juuri luontais- ja yhdistelmäelinkeinojen harjoittajilla, jotka eivät elinkeinonsa takia mahdu universaalin hyvinvointivaltion palkkatyöläisen muottiin. Kaikkein marginaalisimmassa asemassa ovat kuitenkin luontaiselinkeinoja harjoittavat naiset. Vuokko Hirvonen kirjoittaa, että kun saamelaisia on tutkittu saamelaiskulttuurin ulkopuolisten silmin, saamelaisnaiset ovat jääneet moninkertaiseen marginaaliin, ensin saamelaisina ja sitten naisina. Ulkopuolisten silmissä saamelaisnaiset ovat olleet näkymättömiä. (Hirvonen: 1999: 42.) Hirvosen huomio koskee saamelaisten tutkimusta, mutta heijastaa samalla laajemminkin saamelaiskulttuurin ulkopuolisten näkökulmia.

Myös saamelaisia koskevan sosiaaliturvajärjestelmän suunnittelijat ovat katsoneet saamelaiskulttuuria ulkopuolelta niin, että saamelaisnaiset ja heidän elämäntilanteensa ovat jääneet näkymättömiin, eikä niitä ole erikseen huomioitu sosiaalipolitiikkaa suunniteltaessa ja toteutettaessa. Sosiaaliturvan kannalta saamelaisnaiset ovatkin kolminkertaisessa marginaalissa: ensinnäkin luontaiselinkeinojen harjoittajina, toiseksi saamelaisina ja kolmanneksi naisina. Vaikka Suomen sosiaalipolitiikka on toteutettu universalistisesti tasa-arvo silmälläpitäen ja eläkejärjestelmässä on alusta asti huomioitu myös naisten eläkkeet, luontaiselinkeinoja harjoittavat saamelaiset naiset jäävät moninkertaisen marginalisoitumisen takia muodollisen sosiaalisen turvan järjestelmien reunamille.

Käytännössä luontaiselinkeinoja harjoittavien saamelaisnaisten moninkertaisissa marginaaleissa oleminen näkyy heidän heikompana sosiaaliturvanaan. Haastattelemistani naisista kaikilla on jokin kytkös poronhoitoon, mutta vain harva saa poronhoidosta kertyvää maatalousyrittäjien eläkettä. Heidän ollessaan työikäisiä maatalousyrittäjien eläkevakuutus oli vapaaehtoinen ja haastateltavien mukaan kalliiksi koettuja eläkemaksuja maksoivat yleensä vain miehet. Sama ilmiö on huomattu Norjassa, jossa poronhoitajien saamat tuet ovat yleensä miesten nimissä (Joks 2001: 41). Nykyisin maatalousyrittäjien eläkevakuutus on Suomessa pakollinen, jos poronhoidosta saatava työtulo on vähintään 3 553 euroa vuodessa (MELA. Kenelle vakuutus poronhoidosta). Poronhoitajanaisten eläketurva lienee uudistuksen myötä parantunut, mutta ei ole ehtinyt vaikuttaa haastateltavieni eläkekertymään. Siksipä haastattelemani poronhoitajanaiset saavat ennen kaikkea kansaneläkettä. Sosiaaliturvajärjestelmä rinnastaa heidät kotiäiteihin, sillä poronhoitoa tarkastellaan usein vain miesten tekemien, lihantuotantoon liittyvien poronhoitotöiden kautta

(Eikjok 1992: 7). Ruotsissa miesten töiden painottaminen poronhoidossa on mennyt ehkä pisimmälle Pohjoismaissa vuosien 1928-1971 välisenä ajanjaksona, jolloin poronhoitajanainen menetti oikeutensa poronhoidon harjoittamiseen, jos meni naimisiin sellaisen miehen kanssa, joka ei ollut poronhoitaja (Amft 2000: 78). Suomessa tilanne ei ole ollut yhtä kärjistynyt kuin Ruotsissa, mutta poronhoitajanaisten huonomman eläketurvan takana on ollut sama ajatus kuin Ruotsissa: naisten poronhoitotyötä ei ole nähty ”oikeana” poronhoitona.

Haastatteluissa tuli kuitenkin selväksi, että vaikka poronhoitajanaiset olisivatkin sosiaaliturvajärjestelmän silmissä kotiaitejä, he osallistuvat poronhoitoon monilla tavoilla. Vielä eläkeläisenäkin heidän työpanoksensa on tärkeä perheen toimeentulolle.

*X: Aina pitää auttaa. Pitäähän niiden ihmisten syödäkin. Eikä ne porot mene aitaan itsestään, pitää olla ajamassa.* (käännös TM)

Ruuanlaiton ja porojen ajamisen lisäksi haastateltavani osallistuvat poronhoitoon muun muassa tekemällä käsitöitä, ruokkimalla poroja ja vahtimalla lapsia. Naisten tekemät työt eivät kuitenkaan vaikuta olevan niinkään sidoksissa sukupuoleen kuin tarpeeseen: kun poronhoitotyössä tarvitaan apua, naiset osallistuvat parhaansa mukaan. Heidän tavoissaan osallistua poronhoitoon näkyy sama joustavuus ja sopeutumiskyky, joita on pidetty pärjäämisen edellytyksinä (vrt. Rasmus 2008: 94).

### 2.3 Kulttuurisensitiivisyys muodollisen sosiaalisen turvan kynnyistä madaltamassa

Haastattelujen perusteella saamelaiset kansaneläkeläiset paikantuvat muodollisen sosiaalisen turvan marginaaleihin. Vaikka osa on itse valinnut marginaaliin jättäytymisen pärjäämisen ihanteen vaikutuksesta, ei muodollisen sosiaalisen turvan rakenteiden ja toimintatapojen merkitystä saamelaisten kansaneläkeläisten marginalisoitumiselle voida jättää huomiotta. Ne nostavat muodollisen sosiaalisen turvan hyödyntämisen kynnyksen monen ikäihmisen kannalta ulottumattomiin. Miten kynnyistä sitten voitaisiin madaltaa? Maija Faurie peräänkuuluttaa *Saamelainen Kelan asiakkaana* -selvityksessään kulttuurista ymmärrystä ja positiivisen erityiskohtelun mahdollisuuksien selvittämistä (Faurie 2011: 49).



Positiivinen erityiskohtelu on konkreettisia toimia, esimerkiksi koulutus-, tuki- ja rahoitusjärjestelyjä, joilla pyritään takaamaan yhtäläiset mahdollisuudet eri väestöryhmille. Saamelaisen muodollisen sosiaalisen turvan järjestämisessä positiivinen erityiskohtelu voisi Faurien mukaan olla esimerkiksi sen hyväksymistä, että palvelujen tuottaminen saamelaisille voi olla kalliimpaa kuin muille suomalaisille ja se voi vaatia enemmän resursseja. (Faurie 2011: 49, Ahtela et al. 2006: 258–259.) Konkreettisuutensa takia positiivinen erityiskohtelu on helpommin lähestyttävissä kuin abstrakti kulttuurinen ymmärrys. Haastattelujen perusteella kulttuuriselle ymmärrykselle, kulttuurisensitiivisyydelle, on tarvetta muutenkin kuin konkreettisten positiivisen erityiskohtelun toimien kautta.

Kulttuurisensitiivisyydellä tarkoitetaan kulttuurista herkkyyttä ottaa toinen kulttuuri huomioon. Tämä vaatii sellaisia tietoja, taitoja ja asenteita, joiden avulla henkilö pystyy refleктоimaan omaa ja muita kulttuureja sekä tunnistamaan ja ymmärtämään niiden erityispiirteitä. Kulttuurisensitiivisyydessä on aina vuorovaikutuksellinen ulottuvuus: pelkkä yhden kulttuurin erityispiirteiden tunnistaminen ei riitä vaan pyrkimyksenä on kulttuurien välinen dialogi. (Heikkilä 2011.) Kulttuurisensitiivistä lähestymistapaa on sovellettu erityisesti sosiaali- ja terveyspalveluissa eri puolilla maailmaa. Se on osoittautunut käyttökelpoiseksi lähestymistavaksi myös alkuperäiskansojen kanssa työskennellessä. Alkuperäiskansat ovat usein heikommassa yhteiskunnallisessa asemassa kuin alueen valtaväestö ja heidän kulttuurinsa huomioiminen voi siksi vaatia erityistoimia.

Marja Korhonen on kirjoittanut kulttuurisensitiivisestä sosiaalityöstä inuiittien parissa Nunavutissa, Kanadassa. Korhosen mukaan kulttuurisensitiivisyys vaatii sekä valtakulttuurin että vähemmistökulttuurin keskeisten arvojen tunnistamista. Kun kummankin kulttuurin arvot on tunnistettu, niitä voidaan verrata ja löytää niiden erot ja yhtymäkohdat. Kulttuurisensitiivisyys ei siis ole vain itselle vieraaseen kulttuuriin tutustumista vaan yhtä lailla omaan kulttuuriin tutustumista ja sen vaikutusten tiedostamista. Erojen ja yhtymäkohtien löytämisen jälkeen alkaa käytännön työ, jossa hyödynnetään kummastakin kulttuurista saatuja tietoja. (Korhonen 2004: 2-3.)

Inuiittien tapauksessa voidaan esimerkiksi hyödyntää inuiittikulttuurin ratkaisukeskeisyyttä, joka on tyypillistä myös länsimaiselle kulttuurille. Ratkaisukeskeisyydessä on kuitenkin otettava huomioon, että inuiittikulttuurissa auttaminen ja neuvominen ovat ei-normatiivisia eli autettavalla tai neuvottavalla on itsellään vastuu ja päätäntävalta siitä, ottaako hän apua tai

neuvoja vastaan. Neuvojalta tai auttajalta odotetaan ennen kaikkea kykyä perustella neuvonsa hyvin. (Korhonen 2004: 2-3.)

Kulttuurin keskeisten arvojen tunnistamisen lisäksi on tärkeää olla tietoinen myös kulttuuriin liittyvästä historiasta. Saamelaisalueella työskentelevä sosiaalityöntekijä Synnöve Ballari Johansen peräänkuuluttaa valtaväestöltä vähemmistön historian tuntemusta. Esimerkkinä Ballari Johansen käyttää norjalaistamispolitiikan vaikutusten tunnistamista. Saamelaisten historiasta tietämätön työntekijä ei välttämättä osaa ottaa huomioon, että esimerkiksi etnistä taustaa koskevat kysymykset voidaan kokea loukkaavina. (Ballari Johansen 2007: 109–110.)

Kulttuurisensitiivisyyttä eivät tarvitse vain valtaväestön edustajat vaan myös saamelaiset itse. Norjan Karasjoella työskennellyt sosiaalityöntekijä Ristin Rávdna Kemi nostaa esiin pienessä, saamelaisessa paikallisyhteisössä työskentelevän sosiaalityöntekijän roolin. Kemin mukaan asiakkaiden voi olla vaikea hahmottaa sosiaalityöntekijää vaitiolovelvollisena työntekijänä eikä naapurina, entisenä koulukaverina tai sukulaisena. Erilaisten roolien selvittäminen työntekijän ja asiakkaan välillä voi helpottaa pienessä yhteisössä tehtävää työtä. (Kemi 2007: 134–135.) Roolien selvittämisen tärkeyttä lisää suvun merkitys saamelaiskulttuurissa. Myös Suomen saamelaisalueella on huomattu, että viranomaisten kanssa asioidessaan asiakkailla on usein tarve sijoittaa työntekijä osaksi saamelaista sukujärjestelmää (Faurie 2011: 40). Vaaditaan siis kulttuurisensitiivisyyttä, jotta työntekijä voi ottaa huomioon omat roolinsa niin paikallisyhteisön kuin tietyn suvunkin jäsenenä ja samalla suhtautua ammattimaisesti asiakkaaseensa.

Monissa haastatteluiden esiin tuomissa ongelmatilanteissa kulttuurisensitiivisyydestä olisi voinut olla apua. Sen avulla voitaisiin huomioida esimerkiksi saamelaisten ikäihmisten korkea kynnyks hakea tarveharkintaisia etuuksia ja tarve rakentaa luottamuksellinen suhde viranomaiseen. Haastattelutilanteessa haastateltavat kertoivat pärjäämiskertomusta: he kyllä pärjäävät itsenäisesti eivätkä tarvitse apua. Mahdollinen avun tarve tuli esiin epäsuorasti, usein vasta pitkän keskustelun jälkeen. Pärjäämiseen liittyykin ylpeyttä, sillä omaa pärjäämättömyyttä voi olla vaikea myöntää. Luultavasti haastateltavat kertovat samankaltaista pärjäämiskertomusta myös viranomaisille, joiden voi olla hankala huomata avun tai tuen tarvetta. Kulttuurisensitiivisesti saamelaisasiakkaan kohtaava viranomainen voisi ottaa pärjäämisen ihanteen huomioon antamalla saamelaisasiakkaalle aikaa kertoa asiansa. Koska avun tarpeen myöntäminen on vaikeaa, luottamuksen merkitys korostuu

entisestään. Saamelaisasiakkaan on voitava luottaa viranomaisen vaitiolovelvollisuuteen, sillä tieto avun hakemisesta asettaisi saamelaisasiakkaan pärjäämiskertomuksen muun saamelaisyhteisön silmissä kyseenalaiseksi ja olisi siksi hänelle raskasta.

Osa viranomaisista, joiden kanssa haastateltavat olivat olleet tekemisissä, ei ollut osannut ottaa saamelaista kulttuuria riittävän hyvin huomioon vaan heiltä puuttuivat perustiedot siitä. Esimerkiksi virkailija, joka otti vastaan haastateltavan peruutusilmoituksen kuntoutukseen osallistumisesta, ei ilmeisesti tuntenut poronhoitoa kovinkaan hyvin eikä siksi ymmärtänyt, miten tärkeää erotuksiin osallistuminen haastateltavalle on. Merete Saus toteaa Jakob Melöeä mukaillen, että tällainen tietämättömyys liittyy ”kuolleeseen katseeseen”. Työntekijälle saamelaista kulttuuria ei ikään kuin ole olemassa, koska hän ei tiedä siitä eikä siksi voi ottaa sitä huomioon. Saamelaiskulttuurin ulkopuolisella ei kuitenkaan aina ole ”kuollutta katsetta” vaan hänellä voi olla myös ”taitamaton katse”. Ihminen, jolla on ”taitamaton katse” tietää, että on tekemisissä vieraan kulttuurin kanssa, tekee siitä havaintoja ja huomaa kulttuurien välisiä eroja. Samaan aikaan hän myös ymmärtää, ettei voi nähdä kaikkia kulttuurin sisäisiä ilmiöitä. Jos taitamattomalla katseella varustettu henkilö on pitkään tekemässä kulttuurin kanssa, hänen katseensa voi kehittyä taitavammaksi, jos hän kehittää sitä tietoisesti ”Taitava katse” on kulttuurin sisällä olevalla ihmisellä. (Saus 2007: 139-140.)

Yksi esimerkki toteutuneesta kulttuurisensitiivisyydestä ja ”taitavan katseen” käytöstä on Sámi Soster -yhdistys, joka järjestää saamelaiseen kulttuurin ja saamen kielen huomioivia sosiaali- ja terveystalvueluita. Palveluissa korostetaan äidinkielen merkitystä sosiaali- ja terveystalvueluissa, joissa käsitellään varsin henkilökohtaisia ja arkaluontoisia asioita. Myös kulttuurin huomioiminen on tärkeää, sillä yksilöllä on tarve tulla ymmärretyksi oman kulttuurinsa jäsenenä. (Magga 2010: 5–6.)

Sámi Soster järjestää palveluita myös saamelaisille ikäihmisille. Kulttuurisensitiivistä lähestymistapaa edustaa muun muassa *Veahkki*<sup>4</sup>-kotiapuprojekti. *Veahkki*-työntekijän työtehtävät eroavat jonkin verran tavallisen kotipalvelutyöntekijän tehtävistä: esimerkiksi kevätsiivouksen yhteydessä työntekijä auttaa perinteisten saamelaisten vaatteiden, kuten peskien ja nutukkaiden laittamisessa kesäsäilöön. Työntekijältä tämä vaatii kyseisten

---

<sup>4</sup> saam. Veahkki = apu, auttaja.

vaatteiden oikeiden säilytystapojen tuntemista. Ruuanlaitossa työntekijä auttaa perinneruokien teossa ja esimerkiksi poronlihan käsittelyssä, jotta asiakas voi jatkaa sellaisten ruokien syömistä, joihin on nuorena tottunut. Työntekijän toiminta on myös joustavaa: hän ei mene esimerkiksi vain siivoamaan vaan auttaa tarpeen mukaan siinä, missä apua tarvitaan. (Palojärvi & Labba 2010: 127–131.)

*Veahkki*-toiminnassa vanhus ei ole vain palvelujen kohde vaan hän ja työntekijä tekevät asioita yhdessä. Merete Saus on kuvannut tätä saamelaisen kulttuurin vastavuoroista yhdessä tekemisen tapaa saamen kielen sanalla *bálddalagaid*, rinnakkain (Saus 2010: 46). Rinnakkain toimiminen voisi olla yksi tapa huomioida saamelaisen kulttuurin pärjäämisen ihanne: apua tarvitsevan ikäihmisen ei tarvitse jäädä passiiviseksi auttamisen kohteeksi vaan hän voi edelleen aktiivisesti osallistua jokapäiväisiin askareisiin. Tieto siitä, että avun hakeminen ei tarkoita passivoitumista ja pärjäämättömyyttä, voisi madaltaa saamelaisten ikäihmisten kynnystä käyttää tällaisia muodollisen sosiaalisen turvan palveluita.

Haastateltavista muutama oli käyttänyt joko kulttuurisensitiivisiä palveluita tai sellaisia kunnan palveluita, joissa työntekijä sattui olemaan saamelaistaustainen. Haastateltavat kuvailivat tällaisten palvelujen käyttöä helpoksi, koska työntekijälle ei tarvinnut erikseen selittää esimerkiksi ruuanlaittoon liittyviä asioita tai sitä, jos haastateltavan luona pölyisivät poronkarvat käsitöiden tekemisen takia.

Kulttuurisensitiivisyyttä hyödynnetään jo ikäihmisten palveluiden tuottamisessa, mutta viranomaisten kanssa asioidessa kulttuurisensitiivisyys on sattumanvaraisempaa. Kulttuurisensitiivisyyden soveltaminen virastoympäristöön olisi kuitenkin saamelaisten ikäihmisten kannalta tärkeää, jotta muodollisen sosiaalisen turvan kynnystä saataisiin madallettua. Haastateltavilla on konkreettisia ideoita viranomaisten toiminnan kehittämiseen niin, että siinä huomioitaisiin saamelainen kulttuuri paremmin. Erityisesti haastateltavat kaipaavat suoraa puhelinyhteyttä paikallisiin virastoihin niin, että tutun virkailijan kanssa asioiminen olisi mahdollista ilman pitkien matkojen matkustamista.

Eräs haastateltava nosti esiin myös ajatuksen jutavasta, liikkuvasta työntekijästä, *johtti bargista*, joka voisi tarpeen mukaan käydä ikäihmisten luona syrjäseuduilla tiedottamassa ja hoitamassa muodolliseen sosiaaliseen turvaan liittyviä asioita.

*X: Minun mielestä tietoa on kyllä vaikea saada, ei kyllä saakaan. Kun täällä ei ole ketään, joka kertoisi. (...) Sellainen ihminen, joka menee saamelaisien luokse ja saameksi selittäisi ja katsoisi, että mitä [etuuksia] olisi mahdollista saada. (käännös TM)*

*Johti bargi* voisi olla yksi mahdollisuus yhdistää konkreettinen positiivinen erityiskohtelu kulttuurisensitiivisyyteen tarjoamalla saamelaisille juuri heille räätälöityä palvelua. *Johti bargissa* kulttuurisensitiivisyys rakentuisi asiakaslähtöisyyden varaan: *johti bargi* menisi asiakkaan luo ja asioinnin voisi hoitaa asiakkaan valitsemalla kielellä hänelle tutussa ympäristössä. Näin voitaisiin ottaa huomioon etenkin saamelaisien ikäihmisten varautuneisuus viranomaisia ja virastoasiointia kohtaan. Asiakaslähtöisyyttä olisi myös se, että *johti bargin* kautta voisi hoitaa useampia asioita kerralla viranomaisten yhteistyön kautta. Asiakkaan kannalta olisikin helpointa, jos *johti bargilla* olisi tarvittava asiantuntemus kertoa esimerkiksi Kelan, kuntien ja kolmannen sektorin, kuten kulttuurisensitiivisiä palveluita järjestävien saamelaisjärjestöjen, toiminnasta. Näin hän voisi opastaa asiakkaan kerralla kaikkien hänelle kuuluvien palvelujen ja etuuksien piiriin.

Saamelaisille erikseen räätälöidyt palvelut voivat kuitenkin näyttäytyä universalismin ihanteen kannalta ongelmallisina: voidaanko yhdelle väestöryhmälle tarjota erilaisia palveluita kuin muille? Universalistisen sosiaalipolitiikan päämäärä on tasa-arvo, mutta haastattelujen valossa vaikuttaa siltä, että nykyiset, universaalit, enemmistön tarpeille räätälöidyt palvelut ja muodollisen sosiaalisen turvan toimintamuodot eivät tavoita saamelaisia heidän moninkertaisen marginalisoitumisensa takia. Saamelaiset eivät siksi ole tasa-arvoisessa asemassa muiden suomalaisten kanssa. Positiivisen erityiskohtelun toteuttamisen suhteen olisikin pohdittava, miten universalismia tulkitaan. Painotetaanko siinä sosiaalipolitiikan käytännön toteuttamista tismalleen samalla tavalla kaikkien väestöryhmien kohdalla, jos tuloksena on epätasa-arvoinen lopputulos? Vai painotetaanko tasa-arvoista lopputulosta, johon voitaisiin päästä positiivisen erityiskohtelun avulla?

### 3 MONIKIELINEN PÄRJÄÄMINEN

#### 3.1 Kielivalintoja monikielisessä ympäristössä

Haastateltavillani on monenlaisia kielitaustoja. Suurimman osan äidinkieli on jokin saamen kielistä, osa on kaksikielisiä ja yksi ilmoitti äidinkielekseen suomen. Saamen ja suomen lisäksi moni haastateltava osaa myös ruotsia ja norjaa. Eri kieliä yhdistellään eri tavoin, haastateltavan elämäntilanteesta riippuen. Kieliyhdistelmät ovat niin erilaisia, että ainoana haastateltavien kielitaustaa yhdistävänä tekijänä voidaan pitää monikielisyyttä.

Haastateltavieni monikielisyys on tavallista saamelaisalueella, jossa on totuttu käyttämään eri kieliä tarpeen mukaan ja jopa kolme- ja nelikielisyyttä esiintyy. Kieliyhdistelmät voivat pitää sisällään vähemmistökieliä, enemmistökieliä tai molempia. Modernisaation myötä enemmistökielten merkitys kieliyhdistelmissä on kasvanut, sillä enemmistökieliä tarvitaan yhä enemmän esimerkiksi mediassa ja hallinnossa. (Lindgren 1999: 162, Lindgren 2000: 23–24.)

Monikielisille yhteisöille on tyypillistä, että eri kielten käyttö eriytyy eri domeeneihin eli käyttötilanteisiin. Jotakin kieltä käytetään kotona, toista taas vaikkapa koulussa tai työpaikalla. Kolmas kieli voi olla käytössä tietyn harrastuksen parissa. Kielten käyttö saattaa eriytyä myös niin, että jotakin kieltä käytetään sekä suullisesti että kirjallisesti, toista vain suullisesti. Tällaista käyttötilanteiden eriytymistä kutsutaan disglossiaksi. Disglossinen kielenkäyttö ei ole vain saamelaisalueen ilmiö, vaan koskee myös muita monikielisiä yhteisöjä. Esimerkiksi Helsingin suomenruotsalaiset käyttävät usein ruotsia kotikielenään, mutta esimerkiksi kaupoissa ja ravintoloissa asiointikieleksi valitaan suomi. Disglossiasta huolimatta kielet eivät välttämättä ole eriytyneet erillisiksi saarekkeiksi, joista valitaan tilanteen mukaan käyttöön vain jompikumpi. Monikielisessä ympäristössä, jossa kielet ovat jatkuvassa kontaktissa keskenään, kielten sekoittaminen on tavallista esimerkiksi lainasanojen avulla tai siten, että kieliä käytetään vuorotellen esimerkiksi liittämällä puheeseen jokin sanonta toisella kielellä. (Lindgren 2000: 24–25, Saari 2005: 330–332.)

Monikielisyys ja kielten käyttötilanteiden eriytyminen tulivat esiin haastatteluissa: vaikka haastattelu aloitettiin suomeksi tai pohjoissaameksi, kieli saattoi puheenaiheen vaihtuessa vaihtua joksikin muuksi. Esimerkiksi eläkeasioista puhuttaessa useampi haastateltava vaihtoi

kielen saamesta suomeen, mutta kun puheenaihe palasi takaisin arkipäiväisempiin aiheisiin, jatkoimme haastattelua saameksi. Saamenkieliseen puheeseen lainattiin myös suomenkielisiä termejä ja sanontoja. Lainaamista tapahtui myös saamesta suomeen. Kielen vaihtaminen ja sanojen ja sanontojen lainaaminen tapahtui luontevasti, tekemättä siitä suurempaa numeroa. Monikielisyys vaikuttaakin olevan haastattelemilleni eläkeläisille luonteva osa arkipäivää: kielitaitoisina ihmisinä he valitsevat kielen käyttötilanteen mukaan ja hoitavat asian sillä kielellä, jolla se tuntuu parhaiten sujuvan.

Anna-Riitta Lindgren huomauttaa, että monikielisessä yhteisössä, jossa puhutaan sekä enemmistö- että vähemmistökieliä, kielet muodostavat helposti kielihierarkioita, joissa enemmistökielet ovat vahvimmassa asemassa. Saamelaisalueen kielihierarkioissa saamen kielen heikompi asema suomen kieleen nähden näkyy muun muassa siinä, että saamen kieli on kielen elvyttämisestä huolimatta edelleen ennen kaikkea suullisesti käytetty kieli eikä sitä käytetä kaikissa kielen kannalta tärkeissä domeeneissa. (Lindgren 2000: 25–26, Lindgren 1999: 166,168.)

Kielihierarkiat näkyivät haastatteluissa pitkälti Lindgrenin hahmotteleman jaon mukaan: saamen kielet ovat haastateltaville ensisijaisesti puhuttuja kotikieliä, kun taas viralliset asiat hoidetaan suomeksi. Myös ruotsi ja norja ovat ennen kaikkea puhuttuja kieliä, joilla ollaan tekemisissä tuttujen ja sukulaisten kanssa. Kielihierarkiat ja kielten eriytyneet käyttötilanteet näkyvät myös haastateltavien sosiaalisen turvan rakentumisessa. Epämuodollinen sosiaalinen turva vaikuttaisi olevan tasaisesti saamen- ja suomenkielistä. Muodollista sosiaalista turvaa hyödyntääkseen haastateltavat tarvitsevat kuitenkin suomen kieltä ja nimenomaan aivan tietynlaista suomea: kirjoitettua ja tyyliltään arkikielestä poikkeavaa ”viranomaiskieltä”. Myös saamen kielten nuoruus asiointikielinä vaikuttaa kielivalintoihin, sillä monikaan ei ole tottunut asioimaan esimerkiksi virastoissa saameksi. Eräs haastateltava kertoi täyttävänsä kaikki viralliset lomakkeet suomeksi varmistaakseen tulevansa ymmärretyksi.

*X: Mutta ku mie en tiijä, ymmärtäväkkö net sielläkään niitä sitten. Minusta ne sotkevat sitten niissä vielä pahemmin. Se varmemmalta tuntuu ku suomen kielellä panee. Tietää, että nekki ymmärtävät. Että se tuntuu, että jos sen saamen kielen oikeen. Mie olen, mie en usko, että net ymmärtävät kaikkea.*

Haastateltava ei luota lomakkeiden menevän sellaiselle henkilölle, joka ymmärtäisi hänen käyttämänsä kieltä riittävän hyvin. Esimerkissä tulevat selvästi esiin kielihierarkioiden käytännön vaikutukset: vähemmistökielinen haastateltava joustaa ja valitsee asiointikieleksi itselleen vieraamman enemmistökielen. Edes vuonna 1992 voimaan tullut saamen kielilaki, jonka perusteella saamelaisilla on oikeus asioida viranomaisten kanssa saameksi, ei näytä horjuttavan saamen ja suomen kielten välistä hierarkkista suhdetta (Saamen kielilaki 2003).

Vaikka haastateltavien kielenkäyttö on disglossista eli eri kielten käyttö on eriytynyt erilaisiin tilanteisiin, he kokevat pärjäävänsä molemmilla tai kaikilla käyttämillään kielillä. Kielten käyttötilanteiden eriytyminen tulee kuitenkin näkyviin esimerkiksi tilanteissa, joissa pitäisi osata jonkin tietyn aihepiirin sanastoa tietyllä kielellä..

*X: Meillä oli soma<sup>5</sup> tapaus tuolla kuntoutuksessa (...) ja sitten oli, hoitaja piti meille jotaki (...) keskusteluja vai mitä (...). Ja niin hienot nimet oli niille. Y oli tulkkina siellä, siellä se oliko koko ajan mejän matkassa siellä. Niin se istu siellä ja kysy, että onko kaikki ymmärtäneet nyt. Joo. Kaikki sanomme, että joo, olemme ymmärtäneet. Sitten se meni se hoitaja ja se jäi se Y mejän kanssa ja selvitti meille uuesti niitä asioita ja sano, että mitä pittää sitten tehdä ku tarkotti tätä. Niin sitten me olimme niinku suut, ällikällä, että niinkö se sano. (...) Niin, sitten vasta hoksasimme, että emmähän me olekaan ymmärtäneet. Ja me kaikki, niin vain Y sano, että hänhän huomasi, että ette tainneet kyllä niin perillä olla. Mutta me, että joo, ymmärsimme. (...) Emmä me ois, emmä me olis huomannu. Me oletimme, että me olimme ymmärtäneet.*

Haastateltavan kertomassa tapauksessa kaikki paikallaolijat olivat suomenkielentaitoisia ja tottuneet käyttämään suomea tietyissä tilanteissa. Kielten käyttötilanteiden eriytyminen tuli kuitenkin näkyviin, kun hoitajan puhe siirtyi yleisemmältä tasolta yksityiskohtaisempiin aiheisiin, joista paikallaolijat olivat tottuneet puhumaan vain saameksi. Mielenkiintoista esimerkissä on se, etteivät paikallaolijat itse huomanneet, milloin eivät enää ymmärtäneet hoitajan kertomia asioita. Tarvittiin ulkopuolisen eli tulkin puuttuminen asiaan. Esimerkin valossa näyttäisikin siltä, ettei kielten käyttötilanteiden eriytyminen ole tiedostettua vaan sen vaikutukset voivat tulla yllätyksenä puhujalle itselleenkin.

---

<sup>5</sup> saam. somá: hauska, mukava. Tässä myös havainnollinen, kuvaava.



Kielen käyttötilanteiden eriytyminen voi sanaston osaamisen lisäksi näkyä myös siinä, että henkilö ei hallitse kielen kaikkia rekisterejä. Kielen rekisterit ovat saman kielen sisällä ilmeneviä tyylejä, jotka jaetaan muodollisuutensa mukaan. Rekisteri voi olla juhlallinen tai neutraali, muodollinen tai epämuodollinen tai asiallinen tai intiimi. (Huhta 1993: 91.) Haastateltaville vaikeuksia tuottaa viranomaisten ja lääkäreiden käyttämä muodollinen, erityisterminologiaa sisältävä ”virastokieli”, joka eroaa huomattavasti haastateltavien lähes päivittäin käyttämästä murteellisesta ”arkisuomesta”. Virastokieltä haastateltavat kuvailivat vaikeasti ymmärrettäväksi ja monimutkaiseksi.

Kielen rekisterien eritasoinen hallinta voi vaikeuttaa muodollisen sosiaalisen turvan järjestelmien käyttämistä, kun asiat olisi hoidettava vieraalla virastokielellä. Saamelainen asiakas mielletään helposti täysin suomenkielentaitoiseksi, vaikka hän ei hallitsisi kaikkia suomen kielen rekisterejä, esimerkiksi virastokieltä. Saamelaiset asiakkaat osaavat suomea jonkin verran eivätkä useinkaan tee vieraskielisille tavallisia kielioppi- tai ääntämisvirheitä. Aloittelevalta, selvästi heikommin kieltä osaavalta puhujalta siedetään enemmän virheitä kielen rekisterien käytössä kuin kieltä paremmin osaavalta, jonka eri rekisterien hallinnan puute voidaan tulkita esimerkiksi epäkohteliaisuudeksi puutteellisen kielitaidon sijaan (Huhta 1993: 91). Markku Laatu huomauttaa, että käytännön asiointitilanteessa yksinkertaisempaa suomea puhuva saamelainen asiakas voi vaikuttaa jopa lapselliselta, mikä vahvistaa viranomaisen auktoriteettiasemaa häntä kohtaan (Laatu 1997: 124).

Saamenkielisen asiakkaan huomioiminen voi saamenkielisten palvelujen tarjoamisen lisäksi olla myös sitä, että hänen kielellinen osaamisensa otetaan kulttuurisensitiivisesti huomioon. Jos asiakas ei esimerkiksi hallitse kaikkia vieraan kielen rekisterejä, työntekijä voi tarvittaessa puhua arkisempaa suomea. Marja Korhonen on tehnyt kulttuurisensitiivistä sosiaalityötä Kanadan inuiittien parissa ja nostaa esiin kielen tärkeyden asioinnin kannalta. Vaikka sosiaalityöntekijä ei osaisi inuiittien kieltä, inuktitutia, hän voi ottaa äidinkielenään inuktitutia puhuvan asiakkaan huomioon käyttämällä selkeää, yksinkertaistettua englantia. Erityisesti vaikeaan ammattisanastoon ja idiomeihin on Korhosen mukaan kiinnitettävä huomiota, sillä ne voivat olla ei-äidinkieliselle englannin puhujalle vaikeita ymmärtää. (Korhonen 2004: 5.) Samaan on kiinnittänyt huomiota Sonia Marrone, joka huomauttaa, etteivät kielierot estä eri etnisiä ja kulttuurisia taustoja edustavia ryhmiä kommunikoimasta keskenään. Vakavampi uhka on samaa kieltä puhuvien välinen kommunikaatiomuuri, joka johtuu puhujien erilaisista kulttuuritaustoista. (Marrone 2007: 193.) Sosiaali- ja

terveyspalveluissa kommunikaatiomuuri voi johtaa jopa hoitovirheisiin, jos potilaan tapa kuvailta oireitaan on erilainen kuin mihin lääkäri tai hoitaja on tottunut (Birch et al. 2009: 27).

Haastattelujen perusteella vaikuttaisi, ettei rekisterien hallinnan puute ole niinkään ongelma paikallisten viranomaisten kanssa asioidessa, sillä paikalliset viranomaiset ovat tottuneet saamelaisasiakkaiden puhetapaan. Haastateltavat kertoivat esimerkiksi ymmärtävänsä asiat hyvin paikallisen lääkärin selittämänä, mutta Rovaniemellä Lapin keskussairaalassa väärinkäsityksiä sattuu puolin ja toisin enemmän. Yksi haastateltavista kertoi rovaniemeläisen lääkärin kutsuneen häntä epäkohteliaasti ”toivottomaksi tapaukseksi”. Seuraavaan tapaamiseen haastateltava otti tulkin mukaan.

*X: Olen käyttäny [tulkkia] sillon Rovaniemellä (...) Ko se Y sano mulle, että ota se tulkki matkaan, että mitä se taas sanoo se lääkäri mulle. Ja mie sanoin sille, että mie olen, tuo, se toivoton tapaus täältä taas tulee niin se sanoo, että en kai mä niin sanonu. Mie, että niin sie sanoit. Mie, että mulla on nyt tulkki matkassa, että mie en ymmärrä sitten väärin.*

Haastateltavan kertomus tulkin käytöstä on kuitenkin sikäli harvinaisuus, että useimmat haastateltavat eivät ole käyttäneet saamen kielilain takaamia tulkkipalveluita. Ajoittaisista ymmärtämisiongelmistä huolimatta haastateltavat kokevat osaavansa suomea niin hyvin, että eivät tarvitse tulkkausta. Tulkkaus hahmottuu haastateltavien puheissa palveluksi, jota tarvitsevat vain ne, jotka eivät osaa yhtään suomea. Margita Lukkarinen onkin ehdottanut, että saamelaisten kohdalla voisi olla parempi puhua kielellisestä avustajasta kuin tulkista. Saamenkielinen asiakas on usein jossain määrin suomenkielentaitoinen eikä kaikkea tarvitse sen vuoksi tulkata sanasta sanaan. Asiakas voi kuitenkin tarvita kielellistä apua väärinymmärrysten välttämiseksi. (Lukkarinen 2001: 40.)

### 3.2 ”Ei meillä ole ku puhe”

Muodollisen sosiaalisen turvan järjestelmien hyödyntäminen vaatii usein monenlaisten asiakirjojen lukemista ja lomakkeiden täyttämistä. Papereita on saatavilla niin suomeksi kuin eri saamen kielilläkin, mutta ne eivät juurikaan hyödytä haastateltaviani, sillä he ovat monikielisyystään huolimatta tottuneet käyttämään kirjallisesti vain suomea.

*TM: Muistatko niistä saamenkielisistä lomakkeista, oliko niitä yhtä vaikeaa ymmärtää, jos oot niitä kattonu?*

*X: No niistä on kato vaikeaa meille, ku me emmä ole oppineet lukemaan saamen kielellä. Me olemme just semmosia saamenkielisiä, jotka emme ossaa lukea emmekä kirjottaa. Kyllä mie jonku verran luen, mutta etten niin joustavasti, ku emmä me ole oppineet lukemaan. Ei meillä ole ku puhe.*

Haastateltavien nuoruudessa koulut olivat enemmistökielellä yksikielisiä ajan ihanteiden mukaisesti eikä kansakoulussa ollut koko Suomessa saamen kielen tai saamenkielistä opetusta yhtä poikkeusta, Utsjoen kunnassa sijaitsevaa Outakosken koulua, lukuun ottamatta. Koulujen suomenkielisyydellä on Ulla Aikio-Puoskarin mukaan ollut suuri vaikutus useampaan saamelaissukupolveen, jotka eivät ole oppineet lukemaan tai kirjoittamaan äidinkielellään. (Aikio-Puoskari 2002: 97.) Haastattelemani kansaneläkeläiset kuuluvat juuri näihin sukupolviin. Heidän kielenkäyttötilanteensa ovat eriytyneet jo kouluvuosina niin, että vain suomesta on tullut sekä suullisesti että kirjallisesti käytettävä kieli. Näin suomen kieli on saavuttanut kielihierarkiassa saamea vahvemman aseman.

Osa haastateltavista on opetellut lukemaan ja kirjoittamaan saamea aikuisiällä. Useimmat heistä ovat kuitenkin sitä mieltä, ettei saamen kielellä lukeminen ja kirjoittaminen ole yhtä sujuvaa kuin suomeksi. Yhtenä syynä tähän he pitävät juuri luku- ja kirjoitustaidon opettelua vasta aikuisiällä. Toiseksi syyksi nimettiin saamen kielten murteiden eroaminen virallisesta kirjakiielestä. Pohjoissaamelle saatiin yhteinen, koko pohjoissaamen levinneisyysalueella käytössä oleva ortografia eli kirjoitustapa vasta vuonna 1978. Sitä ennen sitä kirjoitettiin useilla eri ortografioilla, joista jokainen perustui eri murteille. (Laakso 1998.) Erityisesti pohjoissaamen itämurteita puhuvat haastateltavat kokivat, että nykyinen ortografia on liian kaukana heidän puhetavastaan ja sen lukeminen on siksi työlästä.

Myös suomen kielen käyttöön kirjoitettuna liittyy ongelmia. Kirjoitettu suomi, erityisesti ”virastosuomi”, koetaan vaikeasti ymmärrettäväksi. Esimerkiksi Kelan käyttämää kieltä on yleisemminkin kritisoitu vaikeaselkoiseksi (Laatu & Bogdanoff 2011: 6–7), mutta haastateltavieni kohdalla ymmärtämisvaikeudet korostuvat entisestään, sillä suomen kieli ei ole heidän äidinkieltänsä eivätkä he ole tottuneet käyttämään sitä kaikissa käyttötilanteissa ja rekistereissä. Moni kertoi myös, ettei lue suomea kovin sujuvasti, sillä suomen kielen kirjalliselle käytölle ei ole kouluvuosien jälkeen juurikaan ollut tarvetta arjessa. Yhdeksi

syyksi sosiaaliturvaetuuksien hakemisen ongelmiin haastateltavat nimesivät juuri vaikeaselkoisten lomakkeiden täyttämisen.

*TM: Joo. Oli aluksi tuossa puhetta tuosta asumistuesta ja sanoit, että oot niinku yrittäny sitä.*

*X: Olen yrittäny. Y:n kanssa kävimmä siellä ja yritimmä sitä. Mutta sehän oli, se oli sanonu, että se on niin mahoton. Mie en muista, kuka sen oli sanonu, mutta se on niin mahoton paperisota, ettei se. Eikä sitä saa paljon niin ei sitä kannata hakea. (...) Se on monimutkanen kuule. Ja sanoit Y:lle, Y:n kanssa kävimmä, että se on niin monimutkanen, niin paljon paperia ja meillä oli silloin niin kiire, me emmä joutaneet sitä niin kauan kuunnella.*

*X: Olen ajatellu, että ku on niinku jokapäivänen leipä niin kyllä sitä jotenki mennee. Ku on niin hankala niin ei sitä voi hakia.*

Vaikuttaakin siltä, että sosiaaliturvaetuuksien hakeminen kirjallisessa muodossa nostaa haastateltavien kynnystä hakea heille kuuluvia etuuksia. Paperityöt koetaan niin vaikeiksi, että etuuksia jätetään jopa hakematta. Moni on jättänyt esimerkiksi takuueläkkeen hakematta tästä syystä. Myös etuuksista ja palveluista tiedottaminen tapahtuu kirjallisessa muodossa ja voidaankin kysyä, kuinka hyvin tieto muodollisesta sosiaalisesta turvasta menee perille saamelaisille ikäihmisille kirjoitetussa muodossa.

Haastateltavat pitävät tärkeänä kasvokkain asioimista. Tämä lienee yleistä vanhemmilla ihmisillä, mutta saamelaisten kansaneläkeläisten kohdalla tarve kasvokkain tapahtuvaan, suulliseen vuorovaikutukseen korostuu entisestään puutteellisen luku- ja kirjoitustaidon takia. Kasvotusten tapahtuvassa asiakaspalvelutilanteessa haastattelemani eläkeläiset ja muodollisen sosiaalisen turvan edustajat hyödyntävät monikielisyyttä ja käyttävät tarpeen mukaan useampia eri kieliä. Asiakaspalvelutilanteissa joustavat niin asiakkaat kuin työntekijätkin. Saamelaisalueen viranomaiset ovatkin tottuneet joustamaan toiminnassaan muun muassa asiointitapojen ja toimipisteidensä aukioloaikojen suhteen (Faurie 2011: 40).

### 3.3 Pärjäämisen kieli

Kaikki haastattelemani eläkeläiset ovat tietoisia siitä, että heillä on saamen kielilain perusteella oikeus saada saamenkielistä palvelua viranomaisten kanssa asioidessa, myös sosiaaliturvaan liittyvien asioiden hoidossa. Harva kuitenkaan käyttää tätä oikeutta. Syynä on

osittain se, että kielten käyttötilanteiden eriytymisen takia he ovat tottuneet puhumaan sosiaaliturvaan liittyvistä asioista suomeksi, mutta samalla suomen kielestä hahmottuu kuva pärjäämisen kielenä. Haastateltavat korostivat pärjäämiskertomuksissaan, että hoitavat asiat suomeksi, koska pärjäävät suomen kielellä. Pärjäämisen teema tuli esiin jo aiemmassa esimerkissä, jossa kuntoutuksessa olijat vakuuttelivat pärjäävänsä suomeksi, ”*joo, olemme ymmärtäneet*”, vaikka heillä kuitenkin oli ymmärtämisvaikeuksia. Haastattelujen perusteella saamen kielestä muodostuikin kuva kielenä, jota vaativat käytettäväksi asiakaspalvelutilanteissa vain ne, jotka eivät muuten pärjää.

*TM: Mitä sitten, jos siellä Kelan kanssa on jotaki asioita niin onko sulle mieluisampi hoitaa niitä asioita suomeksi vai saameksi?*

*X: Suomeksi tietenki. En mie ole vielä, mutta jos tässä enempi vanhenee niin sitten on helpompi lapin [kielellä].*

Saamen kielen käyttö assosioituu voimakkaasti pärjäämättömyyteen ja vanhuuteen. Tämä ei ole vain haastateltavien pärjäämiskertomusten ominaispiirre vaan samaan on kiinnittänyt huomiota muun muassa Ulla Aikio-Puoskari. Hänen mukaansa saamelaisalueen nopean modernisaation myötä saamen kieli ja saamelainen kulttuuri alettiin liittää käyttökkelvottomuuteen, vanhanaikaisuuteen ja syrjäisyyteen (Aikio-Puoskari 2002: 99). Nämä mielikuvat ovat ristiriidassa pärjäämisen ydintarinan kanssa ja vahvistavat saamen ja suomen välisiä kielihierarkioita. Käytännössä tämä näkyy haastateltavien sosiaalisessa turvassa niin, että saamelaisyhteisön ulkopuolinen muodollinen sosiaalinen turva on ennen kaikkea suomenkielistä. Suomen kielen käyttöön vaikuttaa muun muassa saamenkielisen ja saamenkielisten palveluiden saanti muodollisen sosiaalisen turvan piirissä, mutta se on myös haastateltavien oma valinta, jolla he osoittavat pärjäävänsä suomalaisessa yhteiskunnassa.

Suomen kielen valitseminen liittyy myös pärjäämisen paikallisyhteisön silmissä. Useimmat haastateltavat kertoivat, että esimerkiksi tulkin ja saamenkielisten palveluiden käyttö herättäisi paikkakunnalla kielteistä huomiota.

*X: Alkavatko ne sitten ajattelemaan, että mikä tuo nyt niin hyvä, että pittää vielä tulkin ottaa. Täällähän on semmosia kummallisia. Onko se kateus, sano, onko se kateus. Ku ne ei ymmärrä, että eikö se ole hyvä, että se ottaa tulkin, että tulee asiat hoijettua.*

*X: Kattovat pahasti, että ei sinne oikeen tohi mennä hakemaan. Kohta pittää niinku sallaa hakia, ei ainakaan sano niin, että kuulevat. Niin se on, joku riemastuu siitä sitten.*

*TM: Niin, tulee sanomista sitten.*

*X: Niin se sannaoo, mitä taas olette hakemassa.*

Haastateltavien asuinpaikkakunnilla ei yleensä suhtauduta ymmärtävästi saamenkielisten ja saamelaisen kulttuurin huomioivien palvelujen käyttöön. Pienellä paikkakunnalla tällaisten palvelujen käyttöä on vaikea pitää salassa ja tieto niiden käytöstä leviää nopeasti. Ainoastaan saamelaisenemmistöisessä Utsjoen kunnassa haastateltavat eivät uskoneet tulkin ja saamenkielisten palveluiden käytön herättävän kielteistä huomiota.

Pärjäämisen ihanne vaikuttaa haastattelemieni eläkeläisten kielivalintoihin kahdella tavalla. Toisaalta se tuntuu ulkopuolelta tulevana paineena eli paineena pärjätä viranomaisten ja paikallisyhteisön silmissä, mutta myös haastateltavien omasta ajatusmaailmasta ja saamelaisesta kulttuurista kumpuavana normina: omillaan pärjääminen on parempi kuin avun pyytäminen. Niinpä apua ei pyydetäkään itse vaan tulkkipalveluita ja saamenkielisiä palveluita käytetään ennen kaikkea silloin, kun joku muu, esimerkiksi työntekijä tai sukulainen, tekee aloitteen.

Aloitteen tekeminen vaatii kulttuurisensitiivisyyttä, jotta ikäihmisen oma mielipide ja itsenäisyys tulisivat huomioituksi. Hyvä esimerkki kulttuurisensitiivisyydestä kielellisessä avussa on jo aikaisemmin esimerkkinä käyttämäni tilanne, jossa tulkki selitti asiat vasta hoitajan lähdettyä. Esimerkkitalanteessa tulkki ei kyseenalaistanut paikallaolijoiden ymmärrystä hoitajan kuullen vaan selitti asian uudestaan vasta, kun paikalla oli enää pienempi, tutumpi ryhmä. Näin haastateltava ja muut paikallaolijat eivät menettäneet kasvojaan hoitajan silmissä. Ilman tulkin kulttuurista kompetenssia koko tilanne olisi voinut jäädä huomaamatta: kulttuurisen kompetenssinsa ansiosta tulkki osasi kyseenalaistaa paikallaolijoiden pärjäämisen ihanteen mukaiset vakuuttelut asian ymmärtämisestä. Niiden tilanteiden, joissa kielellistä avustajaa tai tulkkia tarvittaisiin, tunnistaminen voikin olla haastavaa, jos viranomaisella ei ole riittävää kulttuurista kompetenssia. Esimerkiksi asiakkaan ohjaaminen saamenkielentaitoiselle työntekijälle voi jäädä tekemättä, jos asiakas ei itse tee siihen aloitetta vaan vakuuttaa pärjäävänsä suomeksi. Myös aloitteen tekemisessä on oltava kulttuurisensitiivinen: viime kädessä asiakas tekee itse päätöksen siitä, millä kielellä hän haluaa asioida eikä häntä pidä painostaa minkään kielen käyttöön.

Haastattelemillani eläkeläisillä on hyvin selkeä käsitys siitä, millä kielellä he haluavat minkäkin asian hoitaa.

Saamelaisalueen viranomaiset ovat kuvailleet asiakaspalvelutilanteita saamelaisasiakkaiden kanssa enemmän aikaa vieviksi kuin vastaavia asiakaspalvelutilanteita suomalaisasiakkaiden kanssa (Faurie 2011: 40). Myös asiakkaan kielellisten tarpeiden kulttuurisensitiivinen selvittäminen vie aikaa, mutta haastattelujen perusteella vaikuttaisi siltä, että sopivan asiointikielen löytäminen vähentää olennaisesti väärinymmärrysten määrää. Viranomaisten kulttuuriselle kompetenssille vaikuttaisi siis olevan tarvetta jo siitä hetkestä alkaen, kun asiakas saapuu paikalle ja alkaa puhua tiettyä kieltä.

## 4 VASTAVUOROINEN SOSIAALINEN TURVA

### 4.1 Jatkuva turva

Saamelaisilla kansaneläkeläisillä vaikuttaisi olevan korkea kynnys muodollisen sosiaalisen turvan hyödyntämiseen. Tämä johtuu osittain saamelaisen kulttuurin omasta pärjäämisen ihanteesta, mutta myös muodollisen sosiaalisen turvan järjestämistavoista. Saamelaiset kansaneläkeläiset ovat monella tapaa muodollisen sosiaalisen turvan järjestelmien marginaaleissa, niin sosiaaliturvajärjestelmän rakenteiden kuin asiointitapojensa ja kielensäkin takia. Miten saamelaiset kansaneläkeläiset sitten tulevat toimeen ja pärjäävät? Haastatteluissa nousivat esiin vahvat epämuodollisen sosiaalisen turvan järjestelmät suomalaisen yhteiskunnan muodollisen sosiaalisen turvan järjestelmien paikkaajina.

Valtioiden ja kuntien muodollisen sosiaalisen turvan järjestelmät ovat levinneet saamelaisalueelle verrattain myöhään, sillä saamelaisalueella ei ollut samanlaista organisoitua hallintoa kuin eteläisemmässä Suomessa. Eteläisemmässä Suomessa katolinen kirkko osallistui köyhäinhoitoon jo 1000-luvulta alkaen. Köyhäinhoito oli tuohon aikaan ainoita muodollisen sosiaalisen turvan muotoja. Uskonpuhdistuksen jälkeen 1500-luvulta köyhäinhoidon vastuuta siirrettiin kirkolta valtiolle. Käytännössä kirkon ja seurakuntien vastuu säilyi edelleen suurena. Periaatteessa samat muodollisen sosiaalisen turvan järjestämishojeet olivat voimassa myös saamelaisalueella, mutta pohjoisimmassa Lapissa niitä ei käytännössä valvonut kukaan. 1800-luvun puolivälissä muodollisen sosiaalisen turvan järjestämisvastuu siirtyi kunnille, mutta käytännön toteutuksessa oli suuria eroja kuntien välillä. (Laatu 1997: 78, 82–86.)

Myös saamelaisalueen kunnilla oli vastuu huolehtia köyhistä, mutta esimerkiksi vuonna 1887 Utsjoen kunnan köyhäinhoitomenot olivat koko maan pienimmät. Laatu arvelee, että köyhäinhoidon tarvetta on voinut vähentää uudisasutuksen vähäinen määrä. Saamelaiset ovat voineet tulla toimeen perinteisillä elinkeinoillaan paremmin kuin maanviljelystä harjoittavat uudisasukkaat olisivat pärjänneet. (Laatu 1997: 87.) Samaan viittaa myös se, että vielä 1920-luvulla Utsjoen kunta halusi rajoittaa uudisasukkaiden määrää, etteivät köyhäinhoitomenot kasvaisi (Lehtola 2012: 219-220). Uudisasutuksella on siis todennäköisesti ollut vaikutusta köyhäinhoidon tarpeeseen, mutta kuten Laatu huomauttaa, perinteiset elinkeinotkaan eivät ole olleet täysin varma suoja köyhyyttä vastaan. Luontaiselinkeinoissakin on ollut sekä hyviä



että huonoja vuosia. Laatu lisääkin, että yhtenä syynä köyhäinhoitomenojen pienuuteen ovat voineet olla myös saamelaiden asenteet. Köyhäinhoitoa ja siihen liittyvää kontrollia on voitu vierastaa niin, ettei valtion ja kuntien apua ole haettu kuin äärimmäisessä hädässä. (Laatu 1997: 80, 87–88.) Itsenäisesti pärjäämisen ihanne näkyy siis välillisesti jo vanhoissakin saamelaiden sosiaalista turvaa koskevissa lähteissä.

Muodollisen sosiaalisen turvan sijaan saamelaisalueella on perinteisesti turvauduttu saamelaisen kulttuurin omiin sosiaalisen turvan muotoihin. Sijoitan ne tässä epämuodollisen sosiaalisen turvan käsitteen alle, sillä perheillä ja suvuilla on ollut vahva rooli saamelaiden sosiaalisen turvan järjestämisessä. Suvut olivat järjestäytyneet lapinkyliksi ja huolehtivat apua tarvitsevista jäsenistään (Laatu 1997: 78–79). Sukulaisten keskinäisen avun lisäksi sosiaalinen turva perustui myös väärtisuhteisiin. Anni-Siiri Länsman kuvaa väärtisuhteita sosiaalis-taloudelliseksi instituutioksi, joka perustui sekä aineellisten hyödykkeiden että palveluiden vaihtoon. Väärtisuhteet olivat yleisiä erityisesti porosaamelaiden ja talollisten välillä, jolloin vaihdon välineinä olivat usein porosta saatavat hyödykkeet ja maataloustuotteet. Myös palveluita vaihdettiin ja porosaamelaiset veivät joskus lapsia ja vanhuksia asumaan väärtiperheisiin talven yli. (Länsman 2004: 46–47, ks. myös Laatu 1997: 79–80.) Vaikka porosaamelaiset veivät lapsia ja vanhuksia hoitoon väärtiperheisiin, he myös työllistivät muita, työkykyisiä saamelaisia renkeinä ja piikoina (Laatu 1997: 80–81). Myös näitä järjestelyjä voidaan pitää tapana järjestää sosiaalista turvaa ennen hyvinvointivaltion muodollisen sosiaalisen turvan järjestämistapojen leviämistä saamelaisalueelle.

Markku Laadun näkemyksen mukaan perinteiset saamelaiset sosiaalisen turvan järjestämistavat ovat väistyneet hyvinvointivaltion kehityksen tieltä (Laatu 1997: 100–101). Haastattelujen perusteella perinteisten saamelaiden sosiaalisen turvan muotojen nykytilanteesta hahmottuu kuitenkin erilainen kuva: haastateltavat eivät juurikaan hyödynnä hyvinvointivaltion järjestämää muodollista sosiaalista turvaa vaan luottavat yhä edelleen suvun apuun. Suku käsitetään laajasti ja poronhoidossa mukana olevat haastateltavat puhuivat usein *siidasta*, jonka jäsenet auttavat toisiaan. *Siida* on pohjoissaamea ja voidaan kääntää vapaasti lapinkyläksi.

*X: Meijät sittoo taas se porohommayhteistyö, että meillä on Y:n kylä ja Z:n kylä, jossa met olemma, jotka on niinku, kuuluu niinku yhteen. Niin ne on tutut ja sukulaisetki ne on mulle kaikki ja. Niin se on semmonen isompi perheyritys sitten se.*

Haastateltavan mukaan *siidaan* ei kuulu vain ydinperhe vaan sukulaisia laajemminkin. Koostumukseltaan se vastaa siis pitkälti historiallista lapinkylää. Haastattelujen perusteella *siidan* ja suvun osuus epämuodollisen sosiaalisen turvan järjestämisestä on suuri ja sosiaalista turvaa tuotetaan monin tavoin. Haastateltavat kertoivat *siidan* kautta saatavasta materiaalisesta avusta: jos jotakin pitää lainata, saman *siidan* ihmisiltä on helppo pyytää apua. Apu voi olla myös aineetonta, esimerkiksi lastenhoitoa tai käsitöitä raskaita lumitöitä vastaan. Materiaalista ja aineetonta apua voidaan lisäksi vaihtaa keskenään: esimerkiksi lihaa palveluihin. Aineellinen apu, kuten liha, on tärkeää muuten pienituloisten eläkeläisten toimeentulolle.

Silmiinpistävää haastateltavien suvun ja *siidan* piirissä toteutuvassa epämuodollisessa sosiaalisessa turvassa on sen vastavuoroisuus. Apua saadaan ja annetaan puolin ja toisin. Haastateltavien epämuodollisen sosiaalisen turvan järjestelmiin näyttäisi pätevän sama kuin väertisuhteisiin: avun arvoa ei mitata rahassa ja se voidaan korvata vastapalveluksella vasta myöhemmin (Länsman 2004: 47). Vastavuoroisen auttamisen tavat punoutuvat vuosien saatossa monimutkaiseksi epämuodollisen sosiaalisen turvan järjestelmäksi, joka muovautuu koko ihmisen eliniän ajan.

Haastattelujen perusteella vaikuttaa, ettei hyvinvointivaltio ole syrjäyttänyt saamelaisten omia tapoja järjestää sosiaalista turvaansa. Hyvinvointivaltion tavat järjestää sosiaalista turvaa ovat kuitenkin dominoivassa asemassa suomalaisessa yhteiskunnassa ja julkisessa keskustelussa, jättäen saamelaisen kulttuurin omat sosiaalisen turvan järjestämistavat marginaaliin. Siksipä suomalaisen yhteiskunnan näkökulmasta voikin vaikuttaa, etteivät perinteiset saamelaiset sosiaalisen turvan järjestämistavat olisi enää käytössä. Haastateltavien elämässä ne ovat kuitenkin päivittäin läsnä.

#### 4.2 Turvaavat verkostot

Haastateltavien sosiaalisten verkostojen kautta rakentuu monimutkaisia epämuodollisen sosiaalisen turvan järjestämistapoja. Verkostot ovat yksilöllisiä, joten jokaisen haastateltavan epämuodollinen sosiaalinen turvakin rakentuu yksilöllisesti. Kaikkien haastateltavien sosiaalisille verkostoille on kuitenkin yhteistä niiden yhteys muodolliseen sosiaaliseen turvaan. Sen lisäksi, että sosiaaliset verkostot muodostavat epämuodollisen sosiaalisen

turvan järjestelmän, ne toimivat myös välittäjinä ikäihmisten ja muodollisen sosiaalisen turvan järjestelmien välillä.

Muodollisen sosiaalisen turvan hyödyntäminen vaatii monenlaisia taustatietoja. On tiedettävä, mitä hakea, mistä ja miten. Tarvittavien tietojen hankkiminen ei välttämättä ole helppoa saamelaisille ikäihmisille, jos tiedot ovat kirjallisessa muodossa ja virastokielellä. Vaikka tieto muodollisesta sosiaalisesta turvasta ei kulje virallisia reittejä pitkin, se kuitenkin tavoittaa ainakin osan ikäihmisistä sosiaalisten verkostojen kautta. Haastateltavien sosiaalisiin verkostoihin kuuluu usein yksi tai useampi korkeammin koulutettu henkilö, välittäjä, joka toimii linkkinä muodollisen ja epämuodollisen sosiaalisen turvan välillä. Välittäjät pitävät haastateltavat tasalla muodolliseen sosiaaliseen turvaan liittyvistä asioista esimerkiksi kertomalla ikäihmiselle palveluista ja etuuksista, joita tämä voisi saada. Moni haastateltava oli saanut tiedon takuueläkkeestä tällä tavalla. Välittäjä voi auttaa myös konkreettisemmissä muodolliseen sosiaaliseen turvaan liittyvissä asioissa, esimerkiksi lomakkeiden täyttämässä ja asioinnissa viranomaisten kanssa.

*X: Mutta kyllä mie ainaki, jos ei muuten niin kyllä mie ruukaan Y:ille, ne ne ymmärtää. (...) Ja se kyllä varmasti, heti ku mie vaan soitan niin se tulee kyllä ja auttaa, mitä minun pittää tehä.*

Välittäjä tuntee ikäihmisen elämäntilanteen ja taustat. Hän osaa kääntää tiedon viranomaiskieleltä haastateltavan ymmärtämään, selkokielellisempään muotoon ja poimia tiedosta haastateltavan kannalta olennaiset asiat. Usein välittäjä on sukulainen, mutta hän voi olla myös muuten tuttu henkilö, johon ikäihminen luottaa. Erään haastateltavan välittäjä on suomalaistaustainen.

*X: Kyllä Y on niin tehokas ja sitten ku se on itte suomalainen niin se auttaa paljon.*

Haastateltava pitää hyvänä, että hänen muodolliseen sosiaaliseen turvaan liittyviä asioitaan hoitaa nimenomaan suomalaistaustainen henkilö. Hänen mukaansa suomalaistaustainen henkilö osaa paremmin toimia suomalaisissa virastoissa ja viranomaisten kanssa, jolloin muodolliseen sosiaaliseen turvaan liittyvien asioiden hoito on helpompaa. Haastateltavan näkemys suomalaisesta häntä itseään parempana muodolliseen sosiaaliseen turvaan liittyvien

asioiden hoitajana heijastaa jo aiemmin mainittuja saamelaisten varautuneita asenteita viranomaisia kohtaan ja tottumattomuutta viranomaisten kanssa asiointiin.

Vaikka haastateltavien sosiaaliset verkostot ovat yksilöllisiä, välittäjistä puhuttaessa toistuivat usein samat nimet. Samat, koulutetut saamelaisyhteiskunnan aktiivit toimivat monien haastateltavien välittäjinä muodollisen ja epämuodollisen sosiaalisen turvan välillä. Tämä voi johtua osittain tavasta, jolla sain yhteyden haastateltaviin. Koska sain haastateltaviin yhteyden Sámi Soster ry:n työntekijöiden kautta, voi olla, että haastateltavien sosiaalisiin verkostoihin kuuluu muutenkin samoja ihmisiä. Samojen välittäjien nimien toistuminen voi viitata myös siihen, että vastuu ikäihmisten muodollisen sosiaalisen turvan hoitamisesta on todellakin liukunut hyvin pienelle joukolle koulutettuja saamelaisyhteiskunnan aktiiveja. Heille on kasaantunut suuri vastuu siitä, miten ja minkä verran ikäihmiset käyttävät muodollista sosiaalista turvaa. Haastateltavien kannalta on toki hyvä, että heillä on tällaisia osaavia ihmisiä hoitamassa asioita, mutta vastuun liukuminen harvoille tekee järjestelmästä myös haavoittuvaisen. Mitä jos välittäjä itse esimerkiksi sairastuu tai hänen elämäntilanteensa muuttuu muuten niin, ettei hän enää voi huolehtia muiden sosiaalisesta turvasta kuten ennen? Tällaisessa tilanteessa vaikutukset voivat yltää laajalle, kun sama välittäjä on toiminut linkkinä monen ihmisen muodollisen ja epämuodollisen sosiaalisen turvan välillä. Haastattelujen avulla en päässyt havainnoimaan tällaisia tilanteita, sillä kaikilla haastateltavilla on toimivat sosiaaliset verkostot välittäjineen. Niitä, joiden sosiaaliset verkostot toimivat heikommin, olisi luultavasti vaikeampi tavoittaa haastateltaviksi.

Vaikka haastateltavat ovat tyytyväisiä epämuodollisen sosiaalisen turvansa ja siihen liittyvien sosiaalisten verkostojen toimintaan, universalismin kannalta järjestelmä on ongelmallinen. Sosiaalisten verkostojen varaan rakentuva epämuodollinen sosiaalinen turva asettaa ihmiset eriarvoiseen asemaan sen mukaan, keitä hän tuntee. Jos henkilö ei tunne esimerkiksi koulutettuja, välittäjän tehtäviä hoitavia ihmisiä, hänen mahdollisuutensa käyttää muodollista sosiaalista turvaa on heikompi kuin niillä, joihin sosiaalisiin verkostoihin kuuluu yksi tai useampi välittäjä.

Universalismin ihanteen mukaan kaikilla tulisi olla tasavertainen mahdollisuus päästä käyttämään muodollisen sosiaalisen turvan järjestelmiä (Anttonen & Sipilä 2000: 162). Haastateltavien kohdalla tämä ei kuitenkaan toteudu, koska he ovat monella tapaa

muodollisen sosiaalisen turvan marginaalissa eivätkä enemmistölle räätälöidyt tiedotustavat tavoita heitä. Käytännössä ainoa tapa saada tietoa muodollisesta sosiaalisesta turvasta ja hakea sitä, on hyödyntää epämuodollisen sosiaalisen turvan verkostoja, joiden kautta tulevat tiedot ovat heidän kannaltaan ymmärrettävässä muodossa ja ymmärrettävällä kielellä. Epämuodollinen sosiaalinen turva on kuitenkin aina yksilöllistä eivätkä kaikkien sosiaaliset verkostot toimi yhtä hyvin.

#### 4.3 Auttamisen rajat

Haastattelujen perusteella saamelaisten ikäihmisten epämuodollinen sosiaalinen turva perustuu vastavuoroisuuteen. Kukaan ei ole pelkästään auttaja tai autettava vaan apua saadaan ja annetaan puolin ja toisin. Vastavuoroiset palvelukset kerrostuvat ja punoutuvat yhteen vuosien kuluessa muodostaen vastavuoroisuuden tasapainon. Epämuodollisen sosiaalisen turvan järjestelmästä tulee itseään ruokkiva kokonaisuus. Sosiologi ja antropologi Marcell Mauss on kuvannut tällaista vastavuoroisuuden tasapainoa teoksessaan *Lahja*, jossa hän esittelee vaihdannan muotoja ja periaatteita arkaaisissa yhteiskunnissa. Maussin mukaan lahjan antamiseen sisältyy aina oletus vastalahjasta. Lahjan antaminen muodostaa oikeuksien ja velvollisuuksien sarjan, vastalahjojen kierteen, jossa osapuolilla on velvollisuus antaa ja ottaa lahjoja vastaan. (Mauss 1999: 41–42.) Anni-Siiri Länsmanin mukaan sama lahjan logiikka on näkyvissä myös turistien ja saamelaisten välisissä moderneissa väärtisuhteissa (Länsman 2004: 166–167). Haastattelujeni perusteella lahjan logiikka on vahvasti läsnä myös saamelaisyhteisön sisäisissä epämuodollisen sosiaalisen turvan järjestämistavoissa. Epämuodollisen sosiaalisen turvan järjestelmissä lahjat voivat olla aineellisia, esimerkiksi lihaa tai valmiita käsitöitä, tai aineettomia, kuten apua lomakkeiden täyttämässä.

Lahjan logiikan mukaisesti epämuodollisen sosiaalisen turvan järjestelmät toimivat niin kauan kuin vastavuoroisuus pysyy tasapainossa eli kumpikin osapuoli pystyy sekä antamaan että vastaanottamaan apua. Ikäihmisten elämässä ajatus vastavuoroisuuden tasapainosta on läsnä varsin ajankohtaisena, sillä ikäihminen voi esimerkiksi terveyden huononemisen takia joutua tilanteeseen, jossa joutuu yksipuolisesti autettavaksi. Tällaisessa tilanteessa epämuodollisen sosiaalisen turvan vastavuoroisuuden tasapaino järkkyy.

*X: Mie kyllä haluaisin olla kotona niin kauan ku mulla järki on. Mie olen sanonu lapsille, että niin kauan ku mie tiijän niin vielä. Mutta sitten ku mie en ennää tunne teitä niin saatte viiiä vaikka minne.*

*TM: Mmm. Te ootte jo vähän lasten kanssa puhunu, että jos tulis semmonen tilanne.*

*X: Joo ja ne nauravat minulle, mutta ei se. Tämä on tosiasia. Ja olen sille omalle miniälleki sanonu, että sitten ku tuntuu, että minä olen ihan hajamielinen niin sitten. Mutta niin kauan ku minulla tämä järki on. (...)Niin vaikka ne nauraa minulle, että äiti puhhuu niin hulluja. Mie, että ei, nämä on tosiasioita.*

Tällä hetkellä haastateltavalla on toimiva epämuodollisen sosiaalisen turvan verkosto, jossa hän ja hänen lapsensa auttavat toisiaan vastavuoroisesti. Haastateltava ei kuitenkaan halua jäädä lastensa autettavaksi, jos hänen terveytensä huononee. Tällöin haastateltava olisi valmis turvautumaan muodolliseen sosiaaliseen turvaan eli vanhainkotiin. Sama asia tuli esiin useammassa haastattelussa. Haastateltavat korostavat, että eivät halua olla lapsilleen taakaksi ja että lasten on saatava elää omaa elämäänsä. Erityisesti tätä korostavat poronhoidossa mukana olevat henkilöt, jotka ovat huolissaan, miten heidän lapsensa selviytyisivät sekä poronhoidosta että iäkkään vanhempansa hoidosta. Kuten esimerkiksi käy ilmi, haastateltavien lapset voisivat tästä huolimatta olla valmiita auttamaan iäkästä vanhempaansa. Ikäihmiset vetävät kuitenkin itse rajan sille, kuinka paljon heitä saa auttaa.

Haastateltavien vetämät autettavana olemisen rajat nostavat jälleen esiin pärjäämisen teeman. Pärjääminen kytkeytyy lahjan logiikkaan mielenkiintoisella tavalla: vaikka apua saisi epämuodollisen sosiaalisen turvan verkostojen kautta, henkilö voi kokea pärjäävänsä. Pärjäämisen rajat tulevat vastaan vasta sitten, kun henkilö ei voi enää tehdä lahjan logiikan mukaisia vastapalveluksia. Pärjäämättömyys, toisten taakaksi jääminen ja yksipuolisesti autettavana oleminen, näyttäytyy ikäihmisille vaikeana asiana, jota vältetään viimeiseen asti. Haastateltavat kertoivat, että jos heidän terveytensä huononisi, he toivoisivat lastensa vievän heidät vanhainkotiin. Vanhainkodeista puhuttiin kuitenkin kielteiseen sävyyn, paikkoina, joissa elämä saamelaisena ei ole enää mahdollista. Haastateltavat pitävät todennäköisenä, että vanhainkotiin mennessä olisi luovuttava niin saamen kielestä kuin saamelaisesta kulttuuristakin. Vanhainkodissa haastateltavat uskovat joutuvansa luopumaan myös saamelaisista vaatteista, ruuasta ja käsitöistä, vaikka fyysinen kunto vielä käsitöiden tekemisen mahdollistaisikin. Vanhainkodeista muodostuukin kuva suomalaisuuteen pakottavana muodollisen sosiaalisen turvan muotona.

Epämuodollisen sosiaalisen turvan vastavuoroisuutta voivat horjuttaa myös muutkin asiat kuin terveyden huononeminen ja sitä kautta yksipuolisesti autettavaksi joutuminen. Haastatteluissa nousi esiin muodollisen ja epämuodollisen sosiaalisen turvan vastakohtaisuus ja toistensa poissulkevuus. Eräs haastateltavista selitti, miksi ei käytä kunnan tarjoamia palveluita, esimerkiksi siivousta.

*X: En kyllä juuri nyt tarvitse, kun Y on. En tohtisi ottaakaan. (käännös TM)*

Haastateltava saa jo samat palvelut epämuodollisen sosiaalisen turvan eli henkilön Y kautta. Haastateltavalla ja Y:llä on vastavuoroinen auttamissuhde, jossa kumpikin auttaa toista. Haastateltavalle ajatus palveluiden hankkimisesta muodollisen sosiaalisen turvan kautta on epämukava, sillä se horjuttaisi epämuodollisen sosiaalisen turvan vastavuoroisuuden tasapainoa. Muodollisen sosiaalisen turvan kautta saatu apu olisi vastikkeetonta ja haastateltavasta tulisi yksipuolisesti autettava. Myös Y:stä tulisi yksipuolisesti autettava, kun hän ei enää voisi tehdä vastapalveluksia haastateltavalle. Vastavuoroisen auttamisen tasapaino murtuisi monesta kohtaa.

Esimerkin perusteella vaikuttaisikin siltä, että epämuodollisen sosiaalisen turvan hyödyntäminen voi joskus estää muodollisen sosiaalisen turvan käyttämisen, koska vastikkeeton muodollinen sosiaalinen turva horjuttaisi vastavuoroisuuden tasapainoa. Tilanne on mielenkiintoinen pärjäämisen kannalta, sillä esimerkiksi Aimo Aikio määrittelee pärjäämisen yhteiskunnasta syrjäytymisen vastakohtaksi (Aikio 2010: 7). Haastattelun perusteella vaikuttaisi kuitenkin, että saamelaisessa yhteisössä ja yhteiskunnassa pärjääminen voi myös edellyttää suomalaisen yhteiskunnan palveluista poisjättäytymistä, eräänlaista tarkoituksellista syrjäytymistä. Vastikkeettoman avun vastaanottaminen muodollisen sosiaalisen turvan tuottajilta tarkoittaisi, että henkilö kieltäytyisi lahjasta eli epämuodollisen sosiaalisen turvan avusta. Epämuodollisen sosiaalisen turvan lahjan vastaanottamisen säännön rikkominen taas pudottaisi henkilön ulos vastavuoroisesta auttamisjärjestelmästä. Pärjääminen ei siis välttämättä ole syrjäytymisen vastakohta vaan myös kykyä jättäytyä tarvittaessa syrjään valtayhteiskunnan vastikkeettomista auttamisjärjestelmistä vastavuoroisuuden tasapainon säilyttämiseksi.

Muodollisen ja epämuodollisen sosiaalisen turvan vastakohtaisuus näkyy myös siinä, miten haastateltavat haluaisivat käyttää muodollista sosiaalista turvaa. Haastateltavat korostavat, etteivät itse tarvitse esimerkiksi rahallisia etuuksia, mutta toivovat, että heidän läheisensä voisivat saada rahallista korvausta heidän auttamisestaan.

*X: Että saisko tuota niinku ku me asumma tässä Y:n kanssa. Niin saisko Y jotaki? Ku se minun kans tässä asuu. Mitä luulet? (...) Enhän mie tartte, mutta mie vaan aattelen sen takia, ku Y joutuu tässä olemaan.*

Haastateltavalla on tunne, ettei hän pysty enää vastapalveluksillaan korvaamaan saamaansa apua ja hän toivoisi siksi, että voisi korvata saamansa avun muodollisen sosiaalisen turvan kautta. Vaikka vastikkeettomien etuuksien hakeminen itselle näyttäytykin pärjäämättömytenä, etuuksien hakeminen läheisille ei olisi pärjäämättömyyttä, koska sillä voitaisiin paikata auttamissuhteen horjunutta vastavuoroisuutta. Tällainen etuus voi olla vaikkapa omaishoidon tuki, jossa auttaja saa rahallisen korvauksen läheisensä hoitamisesta. Omaishoidon tuki kuitenkin edellyttää, että autettavan terveys on jo suhteellisen heikko. Vastavuoroisuuden tasapaino voi horjua jo ennen kuin tukea olisi terveydellisten seikkojen takia mahdollista saada. Tällaisessa tilanteessa ikäihminen voisi hyötyä kotitaloustyöstä tehtävästä verovähennyksestä. Kotitalousvähennyksen voi saada myös sukulaisen tekemästä työstä (Hellsten et al. 2006: 17). Haastatteluissa ei kuitenkaan tullut esille, että kukaan haastateltavista olisi turvautunut kotitalousvähennykseen. Yksi syy voi olla se, että vaikka epämuodollinen sosiaalinen turva on vastikkeellista, rahalla ei ole ainakaan haastattelujen perusteella suurta roolia vastavuoroisessa auttamisjärjestelmässä.



Tavoitteenani oli saamelaisia kansaneläkeläisiä haastatteleamalla selvittää, mistä heidän sosiaalinen turvansa rakentuu. Olen lähestynyt aihetta jakamalla sosiaalisen turvan kahteen osaan, muodolliseen ja epämuodolliseen. Muodollisen sosiaalisen turvan asema on suomalaisessa hyvinvointivaltiossa varsin korostunut. Sosiaalista turvaa käsiteltäessä muodollisen sosiaalisen turvan käyttö on vahva ennakko-oletus: kukapa ei tasa-arvoista, universaalista muodollista sosiaalista turvaa hyödyntäisi. Haastateltavani ovat kuitenkin poikkeuksia suomalaisessa hyvinvointivaltiossa, ihmisiä, jotka elävät arkeaan muodollisen sosiaalisen turvan järjestelmien reunamilla. Joillekin se on oma valinta, sillä kaikki eivät halua olla riippuvaisia ulkopuolisesta avusta vaan elää saamelaisen pärjäämisen ihanteen mukaisesti. Jotkut taas kompastuvat muodollisen sosiaalisen turvan korkeaan kynnykseen. Syynä tähän on saamelaisten kansaneläkeläisten moninkertaisesti marginaalinen asema. He ovat universalistisen hyvinvointivaltion marginaalissa sekä elinkeinjensa, kielensä että kulttuurinsa takia.

Luontaiselinkeinoja harjoittaneilla eläkeläisillä ei ole ”normaalista” työhistoriaa eli palkkatyössä tehtyä uraa vaan he ovat yhdistelleet monia eri elinkeinoja tarpeen mukaan. Siksi myös heidän eläkkeensä ovat pirstaleisia: he saavat kansaneläkettä, maatalousyrittäjien eläkettä, työeläkettä ja ehkä vielä takuueläkettäkin. Sama toimeentulon pirstaleisuus, johon Olsson ja Lewis ovat kiinnittäneet huomiota työikäisten saamelaisten kohdalla, heijastuu siis myös eläkeikäisten toimeentuloon (Olsson & Lewis 1995: 156–157).

Luontaiselinkeinoja harjoittaneet naiset ovat jääneet muodollisen sosiaalisen turvan marginaaliin jo työikäisinä, kun heidän poronhoitotyötään ei ole pidetty samanarvoisena miesten tekemän työn kanssa vaan heidät on sosiaaliturvajärjestelmässä rinnastettu kotiäiteihin. Näin naisille ei ole kertynyt eläkettä poronhoidosta. Vaikuttaisikin siltä, että saamelaisnaisten moninkertaisissa marginaaleissa oleminen, johon Vuokko Hirvonen on kiinnittänyt huomiota, pätee myös saamelaisnaisten asemaan muodollisen sosiaalisen turvan järjestelmissä.

Elinkeinjensa ja työhistoriansa lisäksi saamelaiset kansaneläkeläiset ovat hyvinvointivaltion marginaalissa myös kielensä takia. Vaikka saamelaisalueella on totuttu monikielisyyteen, pääasiassa suomenkieliset muodollisen sosiaalisen turvan järjestelmät ovat haastateltavien

kannalta vaikeasti ymmärrettäviä, sillä saamelaisten kansaneläkeläisten kielenkäyttö on diglossista. Eri kieliä käytetään eri tilanteissa ja erilaisissa tyyleissä. Muodollisen sosiaalisen turvan järjestelmät toimivat arkisuomesta etäällä olevalla virastokielellä, joka pitää sisällään paljon erikoisterminologiaa. Saamelaisille kansaneläkeläisille virastosuomi aiheuttaa ymmärtämisvaikeuksia ja saa muodollisen turvan hakemisen näyttämään entistä monimutkaiselta. Muodollisen sosiaalisen turvan ongelma on myös se, että sen hakeminen edellyttää kielten käyttämistä kirjallisesti. Haastateltavani kuuluvat niihin saamelaisiin sukupolviin, jotka eivät ole oppineet lukemaan eivätkä kirjoittamaan äidinkielellään eli saameksi. He eivät siis voi hoitaa muodolliseen sosiaaliseen turvaan liittyviä asioita äidinkielellään vaan heidän on hoidettava asiat vieraalla kielellä, suomeksi. Kaikki haastateltavat eivät kuitenkaan lue ja kirjoita suomeakaan sujuvasti, sillä sille ei ole heidän arjessaan tarvetta. Myös muodollisesta sosiaalisesta turvasta tiedottaminen tapahtuu ennen kaikkea kirjallisessa muodossa eikä siksi tavoita saamelaisia kansaneläkeläisiä. Saamelaisilla kansaneläkeläisillä on suuri tarve suulliseen, saamenkieliseen asiointiin.

Haastateltavat ovat muodollisen sosiaalisen turvan marginaalissa myös kulttuurinsa takia. Muodollista sosiaalista turvaa haettaessa saamelainen kulttuuri näkyy valtakulttuurista eroavina asioimistapoina, sillä saamelaiset ikäihmiset ovat usein tottumattomia viranomaisten kanssa asiointiin. He voivat myös suhtautua viranomaisiin varautuneesti, jolloin luottamuksellisen asiakassuhteen rakentaminen vie aikaa. Tähän ei välttämättä nykyään ole mahdollisuutta, vaikka haastateltavilla olisi jo kielitaustansakin takia suuri tarve saada asioida kasvotusten mieluiten saman henkilön kanssa.

Kun muodollisesta sosiaalisesta turvasta on vaikea saada tietoa ja sitä on vaikea hakea, saamelaiset kansaneläkeläiset turvautuvat epämuodolliseen sosiaaliseen turvaan. Hyvinvointivaltion muodollisella sosiaalisella turvalla on niin vahva asema sosiaalista turvaa koskevissa keskusteluissa, että saamelaisten omat, epämuodollisen sosiaalisen turvan muodot ovat jääneet näkymättömiin. Saamelaisten sosiaalista turvaa koskevissa tutkimuksissa niitä onkin käsitelty hyvinvointivaltion syrjäyttämänä sosiaalisen turvan muotoina (Laatu 1997: 100-101). Vaikka saamelaisten omat, epämuodollisen sosiaalisen turvan muodot eivät näy julkisessa keskustelussa, se ei tarkoita, etteikö niitä olisi. Haastateltavat ovat päivittäin tekemissä erilaisten epämuodollisen sosiaalisen turvan muotojen kanssa, jotka ovat hyvin samankaltaisia kuin saamelaisten historialliset sosiaalisen turvan järjestelmät.

Saamelaisten kansaneläkeläisten epämuodollinen sosiaalinen turva perustuu vastavuoroisuuteen, joka on lähellä Marcell Maussin hahmottelemaa lahjan logiikkaa. Saamelaisten kansaneläkeläisten epämuodollinen sosiaalinen turva rakentuu avun antamisen ja vastaanottamisen velvoitteiden varaan. Epämuodollisen sosiaalisen turvan järjestelmä toimii niin kauan kuin vastavuoroisuuden tasapaino säilyy.

Vaikka epämuodollinen sosiaalinen turva paikkailee monin tavoin saamelaisten kansaneläkeläisten ulottumattomissa olevaa muodollista sosiaalista turvaa, eivät epämuodollinen ja muodollinen sosiaalinen turva ole täysin toisistaan erillisiä kokonaisuuksia. Haastateltavien epämuodollinen sosiaalinen turva toimii sosiaalisten verkostojen kautta, joissa on sosiaalisen turvan kaksi eri puolta yhdistäviä, välittäjinä toimivia henkilöitä. Tieto muodollisesta sosiaalisesta turvasta kulkee haastateltaville pitkälti välittäjien kautta, jotka ovat saamelaisyhteisön jäseniä ja voivat välittää tietoa saameksi, haastateltavien elämäntilanteet huomioivassa muodossa. He eivät suhtaudu viranomaisten kanssa asiointiin yhtä varautuneesti kuin ikäihmiset vaan auttavat eläkeläisiä tarvittaessa esimerkiksi muodollisen sosiaalisen turvan etuuksien ja palvelujen hakemisessa.

Vaikka sosiaalisen turvan muodollinen ja epämuodollinen puoli yhdistyvät välittäjien kautta, niiden sovittaminen yhteen ei aina ole helppoa. Epämuodollinen sosiaalinen turva perustuu pitkän ajan kuluessa rakentuneisiin vastavuoroisiin auttamissuhteisiin, joissa vallitsee vastavuoroisuuden tasapaino. Haastattelujen perusteella avun vastaanottaminen muodollisen sosiaalisen turvan järjestelmien kautta voi horjuttaa epämuodollisen sosiaalisen turvan vastavuoroisuuden tasapainoa ja johtaa muodollista sosiaalista turvaa hyödyntäneen henkilön putoamiseen epämuodollisen sosiaalisen turvan järjestelmän ulkopuolelle. Vastavuoroisuuden tasapainon vuoksi muodollinen ja epämuodollinen sosiaalinen turva voivat siis olla toisensa poissulkevia vaihtoehtoja.

Moninkertainen marginalisaatio nostaa saamelaisten kansaneläkeläisten kynnyksen käyttäjä muodollista sosiaalista turvaa niin korkeaksi, että heidän on pakko pärjätä ilman sitä. Moninkertainen marginalisaatio muodostaakin ulkopuolelta tulevan pärjäämispakon. Olen lähestynyt pärjäämistä kerronnallisen analyysin kautta etsimällä haastatteluista pärjäämisen ydinkertomusta. Pärjäämisen ydinkertomuksen ominaispiirteiksi hahmottuvat haastattelujen perusteella Balton ja Rasmuksen esiin tuomat pärjäämisen tunnusmerkit: itsenäisyys, omillaan toimeen tuleminen ja ylpeys omasta pärjäämisestä. Kyse on haastateltavien

subjektiivisista kokemuksista, jotka heijastavat laajemmin saamelaisyhteisön arvoja ja normeja. Kerronnallisuus tulee pärjäämiskertomuksissa esiin subjektiivisuuden lisäksi myös siinä, että kertojat eli haastateltavat pyrkivät pitämään kertomuksensa yhtenäisenä. Siksi pärjäämättömyydestä alettiin puhumaan vasta haastattelujen loppupuolella. Paljon jäi myös varmasti sanomatta, koska ehdin haastatella kutakin informanttia vain kerran. Pärjäämisen ihanne ulottuu laajalle saamelaisessa kulttuurissa ja kaikkien sen ulottuvuuksien hahmottaminen ei onnistu yhdellä haastattelukerralla vaan saman henkilön haastattelemisen useampaan kertaan syvähaastattelujen avulla voisi olla parempi lähestymistapa, jos lähdetäisiin tutkimaan tarkemmin pärjäämisen ihannetta saamelaisessa kulttuurissa. Myös puolistrukturoidun haastattelumetodin käyttö on voinut rajata pärjäämiskertomusten esiin pääsyä, sillä valmiit, vaikkakaan eivät lukkoon lyödyt, kysymykset ovat rajanneet puheenaiheita ja jättäneet ehkä siten joitain pärjäämisen muotoja sivuun tutkimuksesta.

Pärjäämiskertomuksissa on kaksi puolta: toisaalta pärjäämiskertomuksia rakennetaan suhteessa saamelaiseen ja toisaalta suhteessa suomalaiseen yhteiskuntaan. Suhteessa suomalaiseen yhteiskuntaan pärjäämiskertomus rakentuu muodollisen sosiaalisen turvan käyttämättömyyden kautta. Muodollisen sosiaalisen turvan hyödyntäminen on rajoitettua, sillä sen vastikkeettomuus sotii pärjäämisen ihannetta ja vastavuoroisuuden tasapainon periaatetta vastaan. Esimerkiksi tarveharkintaisten etuuskien hakeminen on vähäistä, koska ne ovat ensinnäkin vastikkeettomia ja toiseksi niitä hakiessa on myönnettävä oma taloudellinen pärjäämättömyytensä. Yhtenäisen pärjäämiskertomuksen ylläpidon kannalta muodollisen sosiaalisen turvan ulkopuolelle jättäytyminen voi olla saamelaisten kansaneläkeläisten oma valinta. He jättäytyvät tarkoituksella suomalaisen hyvinvointivaltion ulkopuolelle, jotta voisivat rakentaa arkensa kannalta merkityksellisempää pärjäämiskertomusta suhteessa saamelaiseen yhteiskuntaan. Saamelaisessa kontekstissa pärjäämiskertomus rakentuu vastavuoroisuuden kautta: kun pystyy pitämään yllä vastavuoroisuuden tasapainoa epämuodollisen sosiaalisen turvan järjestelmissä, pärjää. Pärjäämättömyyttä on vastavuoroisuuden tasapainon horjuttaminen, esimerkiksi ottamalla vastaan apua muodollisen sosiaalisen turvan kautta. Näin muodollisesta ja epämuodollisesta sosiaalisen turvan muodoista tulee toisensa poissulkevia vaihtoehtoja, jotka aiheuttavat uuden pärjäämispakon: on pärjättävä ilman muodollista sosiaalista turvaa, jotta ei jäisi epämuodollisen sosiaalisen turvan ulkopuolelle.

Saamelaiden kansaneläkeläisten pärjäämiskertomuksissa tulee siis esiin kaksinkertainen pärjäämispakko. Ensinnäkin on pärjättävä itse, jotta noudattaisi saamelaisen kulttuurin pärjäämisen ihannetta niin muodollisen kuin epämuodollisenkin sosiaalisen turvan alueella. Toiseksi on pärjättävä itse, koska muodollisen sosiaalisen turvan käyttäminen on moninkertaisen marginalisaation vuoksi kohtuuttoman vaikeaa. Itsenäisesti, ilman yhteiskunnan apua pärjääminen, ei sinänsä ole huono asia vaan jokaisen oma valinta. Ulkopuolelta tuleva pärjäämispakko, vaihtoehtojen puute, sen sijaan näyttöytyy ongelmallisena. Universalistisessa hyvinvointivaltiossa kaikilla tulisi olla yhtäläinen mahdollisuus päästä hyödyntämään hyvinvointivaltion palveluja. Jos jollakin ihmisryhmällä ei ole tähän mahdollisuutta, universalistisen hyvinvointivaltion tavoite, tasa-arvoisuus, ei toteudu. Tutkimukseni perusteella saamelaiset kansaneläkeläiset vaikuttaisivat olevan tällaisessa tilanteessa, hyvinvointivaltion reunamilla.

Jotta ulkopuolelta tulevaa pärjäämispakkoa päästäisiin purkamaan niin, että muodollisen sosiaalisen turvan hyödyntäminen olisi mahdollista myös saamelaisille kansaneläkeläisille, on lähdettävä liikkeelle moninkertaisesta marginalisaatiosta. Nykytilanteessa saamelaiset kansaneläkeläiset jäävät hyvinvointivaltion marginaaleihin niin elinkeinonsa, kielensä kuin kulttuurinsa puolesta – poronhoitajanaiset vielä lisäksi sukupuolensa vuoksi. Moninkertainen marginalisaatio on ensin tiedostettava ja lähdettävä sitten pohtimaan, miten saamelaiden kansaneläkeläisten elinkeinot, kieli ja kulttuuri voitaisiin ottaa kulttuurisensitiivisesti huomioon. Korostan kulttuurisensitiivisyyden merkitystä, koska saamelaiden kansaneläkeläisten moninkertaisesti marginaalinen asema hyvinvointivaltion reunamilla on muodostunut tilanteessa, jossa saamelaista kulttuuria ei ole otettu huomioon vaan sosiaalipolitiikkaa on toteutettu universalistisesti, enemmistön ehdoilla.

Kulttuurisensitiivisyyden käytännön toteutuksesta on jo esimerkkejä saamelaisalueella. Ne ovat kuitenkin pitkälti kolmannen sektorin toimijoiden ansiota ja usein projektiluonteisia. Haastattelujen perusteella kulttuurisensitiivisyyttä olisi tarvetta hyödyntää laajemminkin muodollisen sosiaalisen turvan piirissä, myös valtion ja kuntien tarjoamissa palveluissa. Kulttuurisensitiivisyyttä tarvittaisiin jo siihen hetkeen, kun muodollisesta sosiaalisesta turvasta aletaan tiedottaa. Miten voidaan ottaa huomioon saamelaiden ikäihmisten äidinkielellään luku- ja kirjoitustaidoton sukupolvi niin, että heille kuitenkin taataan oikeus äidinkielen palveluun? Miten sosiaaliturvaetuksista tiedotetaan luontaiselinkeinojen harjoittajille niin, etteivät he koe olevansa poikkeustapauksia vaan tasavertaisia

hyvinvointivaltion kansalaisia palkkatyöläisten kanssa? Saamelaisasiakkaan kohtaamisessa kulttuurisensitiivisyyden tarve lisääntyy entisestään: miten voidaan luoda luottamuksellinen asiakassuhde saamelaisasiakkaan kanssa ja mitä kieltä asiakkaalle aletaan puhumaan? Annetaanko asiakkaalle aikaa kertoa saamelaisen kulttuurin kannalta vaikeista asioista, kuten raha-asioista?

Edellä mainittuihin kysymyksiin vastaamisessa apua voisi olla saamelaisista ikäihmisistä itsestään. Miten he haluavat tulla huomioiduiksi saamelaisina muodollisen sosiaaliturvan järjestelmissä? Positiivista erityiskohtelua ja kulttuurisensitiivisyyttä voidaan toteuttaa monilla tavoilla. Yksi ratkaisu voisi olla haastateltavan ehdottama *johtti bargi*, jutaava työntekijä, mutta kyse on loppujen lopuksi vain yhden haastateltavan ehdotuksesta. Olisikin syytä selvittää laajemmin, millaisia toiveita ja odotuksia saamelaisilla ikäihmisillä on muodollisen sosiaalisen turvan suhteen.

Kulttuurisensitiivisyyttä on myös saamelaisen kulttuurin oman, epämuodollisen sosiaalisen turvan järjestelmän olemassaolon hyväksyminen. Suomen perustuslain mukaan saamelaisilla on alkuperäiskansana oikeus ylläpitää ja kehittää kulttuuriaan (Suomen perustuslaki). Jos alkuperäiskansan oma tapa järjestää sosiaalista turvaa ymmärretään osaksi kulttuuria, perustuslaki voisi taata saamelaisille myös mahdollisuuden omanlaisiinsa sosiaalisen turvan järjestämistapoihin. Aiheesta on käyty keskustelua muiden alkuperäiskansojen keskuudessa, mutta saamelaisten osalta keskustelu on vielä alkutekijöissään (Kuokkanen 2008).

Saamelaisten omien sosiaalisen turvan järjestämistapojen hyväksyminen ei tarkoita, että saamelaisten pitäisi irtaantua suomalaisesta hyvinvointivaltiosta. Kaksi toisistaan erillistä muodollisen sosiaalisen turvan järjestelmää ei ole realistinen eikä luultavasti kovin toimivakaan vaihtoehto. Saamelaisten epämuodollisen sosiaalisen turvan järjestelmästä puhuttaessa on myös hyvä pitää mielessä sen perustuminen yksilöllisiin sosiaalisiin verkostoihin. Sosiaalisten verkostojen muutokset nostavat esiin järjestelmän haavoittuvuuden ja toisaalta myös lähtökohtaisen epätasa-arvon: jokaisella on erilaiset sosiaaliset verkostot ja sitä kautta eri tavalla rakentuva epämuodollinen sosiaalinen turva.

Kahden toisistaan erillisen järjestelmän suunnittelemisen sijaan hedelmällisempää voisi olla pohtia, miten nykyiset muodollisen sosiaalisen turvan järjestelmät voisivat paremmin ottaa saamelaisten epämuodolliset sosiaalisen turvan järjestelmät huomioon. Voitaisiinko

sosiaalisen turvan muodollinen ja epämuodollinen puoli limittää toisiinsa esimerkiksi niin, ettei niiden käyttö olisi enää toisensa poissulkevaa vaan epämuodollisen sosiaalisen turvan vastavuoroisuuden tasapainon horjuessa tasapainoa voitaisiin tukea muodollisen sosiaalisen turvan keinoin?

Kuten jo aiemmin huomautin, tällaisten erityisjärjestelyjen käyttö on ongelmallista suomalaisen hyvinvointivaltion taustalla olevan universalismin ihanteen kannalta. Kohdellaanko kaikkia hyvinvointivaltion kansalaisia samalla tavalla, vaikka lopputulos olisi epätasa-arvoinen vai sovelletaanko johonkin ryhmään positiivista erityiskohtelua, jotta lopputulos olisi tasa-arvoinen?

Vaikka olen tutkimuksessani hahmotellut saamelaisten kansaneläkeläisten sosiaalisen turvan rakenteita, niissä riittäisi varmasti tutkittavaa jatkossakin. Jatkotutkimuksen tarvetta olisi esimerkiksi muodollisen ja epämuodollisen sosiaalisen turvan välisessä toisaalta toisensa käytön mahdollistavassa ja toisaalta toisensa poissulkevassa suhteessa. Mielenkiintoisen näkökulman voisi tarjota myös eri saamelaisyhmien sosiaalisen turvan järjestelmien vertailu. Aineistossani on korostunut poronhoitajien osuus, joten esimerkiksi kalastajien sosiaalinen turva on jäänyt käsittelemättä. Vertailua voisi tehdä myös eri Pohjoismaiden välillä, sillä pohjoismaisissa hyvinvointivaltiomalleissakin on eroja. Eroaako Ruotsin ja Norjan saamelaisten suhde hyvinvointivaltioon jotenkin Suomen saamelaisten suhteesta siihen? Entä miten Venäjän saamelaisten sosiaalinen turva rakentuu ympäristössä, jossa on käytössä pohjoismaisista hyvinvointivaltioista olennaisesti poikkeava yhteiskuntamalli? Aineistoni perusteella varsinkin poronhoitajanaisten sosiaaliturvan ja sosiaalisen turvan tutkiminen voisi olla tarpeen, sillä he ovat vielä miehiäkin moninkertaisimmissa marginaaleissa suhteessa hyvinvointivaltioon. Lisäselvitystä vaatisivat ehdottomasti myös haastatteluissa esiin tulleet saamelaisten ikäihmisten kielteiset käsitykset vanhainkodeista. Ovatko vanhainkodit todella niin suomalaistumiseen pakottavia paikkoja kuin haastateltavat pelkäävät? Miten kulttuurisensitiivisyyttä voitaisiin soveltaa laitospäristössä? Myös pärjääminen käsitteenä tarjoaisi mielenkiintoisen tutkimusaiheen.

Saamelaisten sosiaalisessa turvassa riittää jatkotutkimuksen, mutta ennen kaikkea jatkokeskustelujen aiheita. Miten kaksinkertaisesta pärjäämispakosta voitaisiin siirtyä kohti pärjäämismahdollisuuksia, tilanteeseen, jossa yksilö saisi itse valita, millä tavalla ja minkä kulttuurin vaatimusten mukaan haluaa pärjätä tai olla pärjäämättä? Tähän asti julkisessa

keskustelussa hallitsevassa asemassa olleet hyvinvointivaltion tavat järjestää muodollista sosiaalista turvaa ovat tehneet saamelaisten omista sosiaalisen turvan järjestämistavoista näkymättömiä ja sulkeneet ne osittain pois pärjäämismahdollisuuksien joukosta. Toivon, että tutkimukseni auttaisi tuomaan edes pienen osan saamelaisten omista sosiaalisen turvan järjestämistavoista näkyviin niin, että myös niistä voitaisiin käydä keskustelua.



## LÄHTEET

Tutkimusmateriaali, haastattelut.

Haastattelu 1, 12.12.2011.

Haastattelu 2, 13.12.2011.

Haastattelu 3, 14.12.2011.

Haastattelu 4, 16.1.2012.

Haastattelu 5, 20.2.2012.

Haastattelu 6, 22.2.2012.

Haastattelu 7, 26.3.2012.

## PAINETUT LÄHTEET

Ahtela, Karoliina & Bruun, Niklas & Koskinen, Pirkko K. & Nummijärvi, Anja & Saloheimo, Jorma 2006: Tasa-arvo ja yhdenvertaisuus. Talentum, Helsinki.

Aikio, Aimo 2010: Olmmošhan gal birge. Áššit mat ovddidit birgema. ČálliidLágáduš, Karasjok.

Aikio-Puoskari, Ulla 2002: Kielten ja kulttuurien risteysasemalla – kysymyksiä saamen kielestä ja identiteetistä. Teoksessa Laihiala-Kankainen, Sirkka & Pietikäinen, Sari & Dufva, Hannele (toim.) 2002: Moniääninen Suomi. Kieli, kulttuuri ja identiteetti. Soveltavan kielentutkimuksen keskus, Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä. 90–108.

Amft, Andrea 2010: Sápmi i förändringens tid. En studie av svenska samers levnadsvillkor under 1900-talet ur ett genus- och etnicitetperspektiv. Skifter från forskningsprogrammet Kulturgräns Norr 20. Samiska studier. Umeå universitet, Umeå.

Anttonen, Anneli ja Sipilä, Jorma 2000: Suomalaista sosiaalipolitiikkaa. Vastapaino, Jyväskylä.

Ballari Johansen, Synnöve 2007 (1998): ”...ovat aina eläneet keskinäisessä rauhassa ja yhteisymmärryksessä”. Ongelmia norjalaistamisen vanavedessä. Teoksessa Eidheim, Harald

ja Stordahl Vigdis 2007 (1998): Kulttuuritietoisia kohtaamisia. Sosiaali- ja terveystyöstä saamelaisalueella. Pohjois-Suomen sosiaalialan osaamiskeskus, Saamelaisyksikkö, Saamelaiskäräjät, Rovaniemi. 93–117.

Balto, Asta 1997: Sámi mánáidbajásgeassin nuppástuvvá. Ad Notam Gyldendal AS, Oslo.

Banting, Keith & Kymlicka, Will 2006: Introduction: Multiculturalism and the welfare state: Setting the context. Teoksessa Banting, Keith & Kymlicka, Will (ed.): Multiculturalism and the welfare state. Recognition and redistribution in contemporary democracies. Oxford University Press, Oxford. 1–45.

Eikjok, Jorunn 1992: The Situation of Men and Women in the Reindeerherding Society. Diehtogiisá 1/1992. 7–8.

Faurie, Maija 2011: Saamelainen Kelan asiakkaana. Saamelaisten oikeudet ja asema alkuperäiskansana Kelan toimeenpanemassa sosiaaliturvassa. Sosiaali- ja terveysturvan selosteita 75/2011. Kela, Helsinki.

Hellsten, Katri & Kalliomaa-Puha, Laura & Komu, Merja & Sakslin, Maija 2006: Suomalaisen hoivan monet muodot. Sosiaali- ja terveysturvan selosteita 55/2006. Kela, Helsinki.

Hellsten, Katri 2008: “Miten turvataan niiden toimeentulo, joiden kädessä kynä hidastuu ja kirves herpoaa?”. Teoksessa Hagfors, Robert & Hellsten, Katri & Sakslin, Maija (toim.) 2008: Suomen kansan eläke. Kelan tutkimusosasto, Helsinki. 18–59.

Helne, Tuula & Laatu, Markku (toim.) 2006: Vääräkirja. Kelan tutkimusosasto, Helsinki.

Hirsjärvi, Sirkka & Hurme, Helena 2008: Tutkimushaastattelu. Teemahaastattelun teoria ja käytäntö. Gaudeamus, Helsinki.

Hirvilampi, Tuuli & Laatu, Markku 2008: Epäoikeudenmukainen kohtelu on romaniasiakkaiden arkea. Teoksessa Hirvilampi, Tuuli & Laatu, Markku (toim.) 2008:

Toinen Vääryyskirja. Lähikuvia sosiaalisista epäkohdista. Kelan tutkimusosasto, Helsinki. 183–196.

Hirvilampi, Tuuli & Laatu, Markku (toim.) 2008: Toinen Vääryyskirja. Lähikuvia sosiaalisista epäkohdista. Kelan tutkimusosasto, Helsinki.

Hirvonen, Vuokko 1999: Saamenmaan ääniä. Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 725. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Huhta, Ari 1993: Teorioita kielitaidosta – onko niistä hyötyä testaukselle? Teoksessa Takala, Sauli (toim.): Suullinen kielitaito ja sen arviointi. Kasvatustieteiden tutkimuslaitoksen julkaisusarja B, Teoriaa ja käytäntöä 77. Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä. 77–140.

Hänninen, Vilma 1999: Sisäinen tarina, elämä ja muutos. Acta Universitatis Tamperensis 696. Tampereen yliopisto, Tampere.

Jaakkola, Jouko et al. 1994: Armeliaisuus, yhteisöapu, sosiaaliturva. Sosiaalipolitiikka, sosiaaliturva 1, Sosiaaliturvan keskusliitto, Helsinki.

Joks, Solveig 2001: Boazosámi nissonolbmot. Guovddážis báike- ja siidadoalus muhto vajálduvvon almmolaččat. Dieđut nr 5/2001. Sámi instituhtta, Guovdageaidnu.

Julkunen, Raija 2006: Universalismista köyhyyspolitiikkaan? Teoksessa Helne, Tuula & Laatu, Markku (ed.) Vääryyskirja. Kelan tutkimusosasto, Helsinki. 43–59.

Karlsen, Inga 2003: Sápmelaš boarrásat. Boarrásat – noađdin dahje riggodahkan servodagas. Teoksessa Hætta Eriksen, Edel (toim.) 2003: Árvvut, Árvo, Vierhtie, Samiske verdier. Davvi Girji, Karasjok. 73–78.

Kemi, Ristin Rávdna 2007 (1998): Sosiaalityöntekijänä paikallisyhteisössä. Teoksessa Eidheim, Harald ja Stordahl Vigdis 2007 (1998): Kulttuuritietoisia kohtaamisia. Sosiaali- ja terveystyöstä saamelaisalueella. Pohjois-Suomen sosiaalialan osaamiskeskus, Saamelaisyksikkö, Saamelaiskäräjät, Rovaniemi. 118–136.

Kuokkanen, Rauna 2009: Boaris dego eana. Eamiálbmogiid diehtu, filosofiját ja dutkan. SÁMIacademica Nr 2. ČálliidLágádus, Karasjok.

Laatu, Markku & Bogdanoff, Piia 2011: Ketä ja mikä asiointiprosesseissa hiertää? Yhteispeli 4/2011. 6–7.

Laatu, Markku 1997: Saamelaiset ja sosiaalinen turva. Sosiaali- ja terveysturvan tutkimuksia 17, Kansaneläkelaitos, Helsinki.

Lehtola, Veli-Pekka 2012: Saamelaiset suomalaiset. Kohtaamisia 1896-1953. Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia 1351/Tiede. Suomalaisen kirjallisuuden seura, Helsinki.

Lindgren, Anna-Riitta 2000: Helsingin saamelaiset ja oma kieli. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 801. Suomalaisen kirjallisuuden seura, Helsinki.

Lindgren, Anna-Riitta 1999: Pohjoiskalotin vähemmistökielet. Assimilaatiosta emansipaatioon? Teoksessa Tuominen, Marja & Tuulentie, Seija & Lehtola, Veli-Pekka & Autti, Mervi (toim.) 1999: 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. Kustannus-Puntsi, Inari. 159–174.

Lukkarinen, Margita 2001: Omakielisten palvelujen turvaaminen sosiaali- ja terveyshuollossa. Sosiaali- ja terveysministeriön julkaisuja 2001:1. Sosiaali- ja terveysministeriö, Helsinki.

Länsman, Anni-Siiri 2004: Väärtisuhteet Lapin matkailussa. Kulttuurianalyysi suomalaisten ja saamelaisten kohtaamisesta. Kustannus Puntsi, Inari.

Magga, Ristenrauna 2010: Johdanto. Teoksessa Magga, Ristenrauna & Guttorm, Sari (edit.) 2010: Bálgá nala – kulttuurisia erityispiirteitä etsimässä. Sámi Soster ry. 5–9.

Mauss, Marcel 1999 (1923): Lahja. Vaihdannan muodot ja periaatteet arkaaisissa yhteiskunnissa. Tutkijaliitto, Helsinki.

Olsson, Sven & Lewis, Dave 1995: Welfare rules and indigenous rights: the Sami people and the Nordic welfare states. Teoksessa Dixon, John & Scheurell, Robert P. (ed): Social Welfare with Indigenous Peoples. Routledge, London. 141–185.

Palojärvi, Leena & Labba, Ellen-Anne 2010: Järjestölähtöinen auttamistyö saamelaisessa vanhustyössä. Teoksessa Magga, Ristenrauna & Guttorm, Sari (edit.) 2010: Bálgá nala – kulttuurisia erityispiirteitä etsimässä. Sámi Soster ry. 121–137.

Pettersen, Torunn 2008: Some ethical aspects regarding development and use of official Sámi statistics. Teoksessa Sáme- ja álgoálbmotdutkan etihkka. Seminára raporta, Kárášjohka 23.-24.10.2006, Ethics in Sámi and Indigenous Research. Report from a seminar in Kárášjohka, Norway November 23-24, 2006. Raporta/Report 1/2008. Sámi Instituhtta, Guovdageaidnu. 113–126.

Rasmus, Minna 2008: Bággu vuolgit, bággu birget. Sámemánáid ceavzinstrategiijat Suoma álbmotskuvlla ásodagain 1950-1960-logus. Publications of Giellagas Institute NR 10 2008. Giellagas, Oulu.

Saari, Mirja 2005: Ruotsin kieli Suomessa. Teoksessa Johansson, Marjut & Pyykkö, Riitta (toim.) 2005: Monikielinen Eurooppa. Kielipolitiikkaa ja käytäntöä. Gaudeamus, Helsinki. 316–337.

Saus, Merete 2007: Kontekstuaalinen lastensuojelu. Teoksessa Eidheim, Harald ja Stordahl Vigdis 2007 (1998): Kulttuuritietoisia kohtaamisia. Sosiaali- ja terveystyöstä saamelaisalueella. Pohjois-Suomen sosiaalialan osaamiskeskus, Saamelaisyksikkö, Saamelaiskäräjät, Rovaniemi. 137–159.

Saus, Merete 2010: Cultural competence and children in the North. I Kronqvist og Hyvönen, (Red.): Insights and Outlooks: Children Research in the North. Oulu University Press, Oulu. 43–60.

Sipilä, Jorma & Anttonen, Anneli 2008: Miten hyvinvointivaltio muutti elämäämme? Teoksessa Suomalaisen arjen historia 4. Hyvinvoinnin Suomi. WSOY, Porvoo. 45–69.

Smith, Linda Tuhiwai 2008 (1999): Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples. University of Otago Press, Dunedin & Zen Books Ltd., London & New York.

Stordahl, Vigdis 1998: Same i den moderne verden. Endring og kontinuitet i et samisk lokalsamfunn. Davvi Girji, Karasjok.

#### PAINAMATTOMAT LÄHTEET

Kilpeläinen, Tarja 1998: Saamelainen vanhuus – ikäkokemuksista yhteiskunnalliseen ja kulttuuriseen orientaatioon. Sosiologian pro gradu-tutkielma. Lapin yliopisto.

#### ELEKTRONISET LÄHTEET

Birch, June et al. 2009: Culturally Competent Care for Aboriginal Women: A Case for Culturally Competent Care for Aboriginal Women Giving Birth in Hospital Settings. Journal of Aboriginal Health Vol. 4 Issue 2. National Aboriginal Health Organization. 24–34. [http://www.naho.ca/jah/english/jah04\\_02/03\\_V4\\_I2\\_Compent03.pdf](http://www.naho.ca/jah/english/jah04_02/03_V4_I2_Compent03.pdf) (luettu 15.11.2011.)

Heikkilä, Lydia 2011: Kulttuurisensitiivisyys palvelutuotannon haasteena. PaKaste-seminaari 4.10.2011. [http://www.sosiaalikallega.fi/Heikkila\\_Lydia4.10.2011.pdf](http://www.sosiaalikallega.fi/Heikkila_Lydia4.10.2011.pdf) (luettu 15.11.2011.)

Hyvärinen, Matti 2006: Kerronnallinen tutkimus. [http://www.hyvarinen.info/material/Hyvarinen-Kerronnallinen\\_tutkimus.pdf](http://www.hyvarinen.info/material/Hyvarinen-Kerronnallinen_tutkimus.pdf) (luettu 20.5.2012.)

Kela, Kansaneläke. <http://www.kela.fi/in/internet/suomi.nsf/NET/090608095927HN?OpenDocument> (luettu 30.5.2012.)

Kela. Takueläke. <http://www.kela.fi/in/internet/suomi.nsf/NET/230810102229HN?OpenDocument> (luettu 4.6.2012.)

Korhonen, Marja 2004: Culturally Sensitive Counselling With Inuit: An Example of Practical Application of Research. National Aboriginal Health Organization. [http://www.naho.ca/documents/it/2004\\_Culturally\\_sensitive\\_counselling.pdf](http://www.naho.ca/documents/it/2004_Culturally_sensitive_counselling.pdf) (luettu 15.11.2011.)

Kuokkanen, Rauna 2008: Mitä on saamelaisten hyvinvointi? Tarkastelua kansainvälisessä alkuperäiskansojen kontekstissa. Sámi Soster-seuran 10-vuotisjuhlaseminaari. Inari 21.4.2008. <http://rauna.files.wordpress.com/2008/04/samisostersuomi.pdf> (luettu 1.6.2012.)

Laakso, Johanna 1998: Pikakatsaus saamelaiskieliin ja niiden tutkimukseen. <http://www.helsinki.fi/hum/sugl/oppimat/sgrjohd/saamet.htm> (luettu 31.5.2012.)

Löytönen, Teija 2007: Sosiaalisen konstruktionismin lähtökohdat. <http://www.xip.fi/tutkija/0402b.htm> (luettu 20.5.2012.)

Marrone, Sonia 2007: Understanding Barriers to Health Care: A Review of Disparities in Health Care Services Among Indigenous Populations. International Journal of Circumpolar Health 66:3 2007. 188–198. [http://ijch.fi/issues/663/663\\_Marrone.pdf](http://ijch.fi/issues/663/663_Marrone.pdf) . (luettu 16.11.2011.)

MELA. Kenelle vakuutus poronhoidosta. <http://www.mela.fi/Vakuutusturva/MYEL-elakevakuutus/Kenelle-vakuutus/Poronhoidosta> (luettu 12.6.2012.)

MELA. MYEL-työtulo poronhoidosta. <http://www.mela.fi/Vakuutusturva/MYEL-elakevakuutus/MYEL-tyotulo/Poronhoidosta> (luettu 12.6.2012.)

Saamen kielilaki 1086/2003. <http://www.finlex.fi/fi/laki/alkup/2003/20031086> (luettu 30.5.2012.)

Suomen perustuslaki 1999/731. Luku 2, 17§. <http://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1999/19990731> (luettu 30.5.2012.)