

Suden ja ihmisen muodonmuutos saamelaisessa kertomaperinteessä
- SKS:n 1956 vuonna kerättyjen nauhoitteiden susitarinat

Kandidaatin tutkielma
Saamelainen kulttuuri
Giellagas-instituutti
Oulun Yliopisto
Kevät 2024
Arik Palto

Sisällysluettelo

1. Johdanto	3
1.1 Tutkimuksen taustoitus	3
1.2 Aiempi tutkimus.....	5
1.3 Tutkimusaineisto.....	10
1.4 Tutkimuksen teoreettinen viitekehys ja menetelmät	11
1.5 Tutkijapositio	12
1.6 Tutkimuskysymykset ja hypoteesit	13
2. Gumpečivggat – Sudenpennut	14
2.1 Tarina ja kerronnallinen viitekehys	14
2.2 Tarinan analyysi – Suden hahmon riisuminen	17
3. Almmái lea šaddan gumpen – Mies, josta tuli susi	19
3.1 Tarina ja kerronnallinen viitekehys	19
3.2 Tarinan analyysi – Valkovaadin symbolina	20
4. Gumpeolmmoš – Ihmissusi	22
4.1 Tarina ja kerronnallinen viitekehys	22
4.2 Tarinan analyysi – Noita, poro ja susi.....	25
5. Päätelmät	26
6. Lähteet ja kirjallisuus	28

1. Johdanto

1.1 Tutkimuksen taustoitus

Ihmiset ovat aina kertoilleet pelottavia juttuja, joissa on kauhugenrelle tyypillinen jännitys, yliluonnollisuus ja tragedia. Nämä ovat tavallisia piirteitä myös kansanperinteeseen liittyvässä kerronnassa. Tutkielmassani tarkastelen saamelaista kertomaperinnettä käyttäen vuonna 1956 tallennettuja pohjoissaamenkielisiä suullisia tarinoita. Keskityn erityisesti tarinoissa esiintyvään ihmisen ja eläimen välisen muodonmuutoksen teemaan. Selvitän mitä kerronnan keinoja tarinoiden kertojat käyttävät, ja mitä eri tulkinnantasoja he liittävät muodonmuutokseen. Käytän tässä työssä tarinoista termiä ”kauhutarina” ja tarkastelen niitä kauhugenren kontekstissa.

Kauhun käsite kirjallisuudessa saavutti nykyisen merkityksensä vasta 1800-luvulla (Korhonen 2008: 14). Sen myötä kauhu genrenä, jona me sen tänä päivänä ymmärrämme, on uusi. Eniten käsitykseemme kauhusta ovat vaikuttaneet 1700–1800-lukujen romantiikan aikakausi ja goottilainen kirjallisuus. Tunnetuimpia lienevät Mary Shelley'n *Frankenstein* (1818), Bram Stokerin *Dracula* (1897) ja Edgar Allan Poen teokset, jotka mielletään edelleen kauhukirjallisuuden klassikoiksi.

Kauhukirjallisuuden genreä ei ole yleensä sovellettu esimerkiksi kansanperinteeseen, mutta mielestäni se kuvaa hyvin monia saamelaisten kertomia *tarinoita*, joskus paremmin kuin vaikkapa termi *satu*. Sadun määritelmään yleensä kuuluu, että se on jonkinlainen yleistävä, opetuksen sisältävä kertomus, jossa ei ole paljoa todenperäisyyttä. Terminä satu ei välitä yhtä tarkkaa kuvaa aineiston sisällöistä ja kerrontatavoista kuin kauhu. Nykyään sadut yhdistetään usein lasten kasvatukseen ja siten lapsille suunnattuihin kertomuksiksi, vaikka aiemmin aikuisetkin ovat kuunnelleet saduiksi luokiteltavia tarinoita ja siirtäneet niitä eteenpäin seuraaville sukupolville. (Apo 1986: 15–17.) Esimerkiksi tämän tutkielman aineiston kummitusjuttuja ja yliluonnollisia kertomuksia ei välttämättä ole suunnattu yksinomaan lapsille ja sadunomaista selkeää opetusta tai moraalialia ei välttämättä ole.

Olen itse kiinnostunut taiteista ja kaikenlaisista kerronnan medioista, erityisesti kauhun, fantasian ja scifin genreistä ja kirjoitan itsekin. On kiinnostavaa vertailla näiden modernien genrejen pohdintaa liitettynä saamelaisiin perinteisiin tarinoihin.

Tutkielmassani sovellan kirjallisuuden tutkimusta laajennetussa mielessä, sillä tutkimusaineistoni on suullista perinnettä. Se koostuu äänitteistä, mutta ne ovat nyt litteroituna tietynlaisessa kirjallisessa muodossa, jolloin siihen pätee pitkälti samanlaiset tekstin analysointimenetelmät, kuin kirjallisiin tarinoihin. Näiden yhtäläisyyksien takia hyödynnän siis kirjallisuusanalyysillekin tyypillisiä tapoja tarkastella kerrontaa, vaikka historiallisesti suullinen perinne on mielletty muihin tieteenaloihin kuin kirjallisuudentutkimukseen kuuluvaksi (Mehtonen 2008: 53).

Aiheen rajaamiseksi aion käsitellä nimenomaan susitarinoita, joissa on hahmo tai olento, joka muuttaa muotoaan. Kauhutarinoissa käsitellään usein yhteiskunnan suhtautumista toiseuteen tai johonkin epätavalliseen. Joskus hirviöhahmot voivat kuvata ihmisen epämiellyttäviä ominaisuuksia tai kulttuurillisten normien rikkomista. Usein esimerkiksi pahat naishahmot ovat yhteiskunnallisesti nähty pelottavina, koska ne ilmentävät epätoivottuja piirteitä naisissa. Oli se sitten omatahtoisuus, maskuliinisuus tai ulkonäköllisesti normeihin sopimattomuus. Sama toiseus ja outous ilmenee muissakin hirviökuvaelmissa, joita on käsitelty myös tutkimuksessa. Esimerkiksi Harry M. Benshoffin teos *Monsters in the closet – Homosexuality and the Horror Film* 1997, tuo esille aihetta peilaten sitä Hollywood elokuvien historiaan.

Perinteisissä saduissakin pahat naiset esitetään yleensä maskuliinisina noita-akkoina, vanhoina naisina, yksinäisinä naisina, sekä viettelevinä yliseksuaalisina naisina. Näin on esimerkiksi vampyyritarinoissa, ja niiden yksi variaatio, joita kuvaavat kirjallisuuden termit *succubus*- tai *incubus*-tarinat. (Apo 1986: 201; Benshoff 1997: 16.) Termit ovat latinan kielestä ja niillä viitataan kansanperinteissä esiintyvään arkkityyppiin pahasta hengestä, joka viettelee nukkuvan seksiin. Tällaiset hahmot kuvaavat piirteitä, jotka ovat yleisesti olleet sopimattomia eurooppalaisessa kulttuurissa ja erityisesti kristinuskossa syntyisiä. Klassisen kauhukirjallisuuden ajalta Draculaa 25 vuotta aiemmin julkaistua Sheridan Le Fanun vampyyriromaania *Carmillaa* (1872), voi verrata tähän perinteeseen. Tarinan naisvampyyri Carmilla himoitsee naispäähenkilöä romanttisella, että verellisellä tavalla. Hahmossa lukija voi nähdä helposti samankaltaisuuksia eri kansanperinteiden hirviönaisiin ja vampyyreihin, toki romanttisella otteella kirjoitettuna.

Tutkielmassani keskityn erityisesti susi- ja muodonmuutostarinoihin. Ihmissusi on ollut suosittu hahmo monessa kulttuurissa. Saamelaisissa tarinoissa ihmissusi saa kuitenkin monia uniikkeja piirteitä. Motiivi on kirjallisuuden tutkimuksessa käytetty termi, joka tarkoittaa tarinassa toistuvaa asiaa. Tämän tutkielman tarinoissa motiiveiksi luokittelen muodonmuutoksen ja sudenhahmon. Muodonmuutos sopii motiiviksi tutkimukseen, koska se on usein yhdistävä ja toistuva tekijä

erilaisilla hirviöhahmoilla ja tuo esille normaalin ja epänormaalin – yliluonnollisen – keskeisen konfliktin. Ilmeneekö tarinoissa minkälaisia moraalikäsitteitä ja normeja juuri saamelaisilla on ollut? Saduissa on usein jonkinlaisia opetuksia, missä valossa muodonmuutos tuodaan esille?

1.2 Aiempi tutkimus

Olen kiinnostunut suullisen perinteen kauhutarinoista, sillä historiallisesti useita fiktiivisiä genrejä ja taiteenlajeja on paljon sivuutettu tai nähty huonompana ja epäoleellisina muihin realistisiin aiheisiin verrattuna.

”Kirjallisuuskeskusteluun liittyi usein arvottava elementti. Tämä tarkoitti korkeakirjallisuuden erottamista viihde-, populaari- tai marginaalikirjallisuudesta, mikä näkyy edelleen niin kustantajien markkinoinnissa, kirjakauppojen ja kirjastojen luokitteluissa, kuin kritiikin ja tutkimuksen eri kirjoille osoittamassa huomiossa.” (Korhonen 2008: 14.)

Ennen 1700-lukua romaanikirjallisuuskin oli vähätelty laji verrattuna runouteen ja draamaan. Arvottavat ja erottelevat asenteet ovat nähtävissä nykypäivänäkin, vaikka niiden kohteet olisivat osittain siirtyneet. Voisi nähdä, että nykyään romaanien sijasta vähätellään elokuvia ja videopelejä. (Korhonen 2008: 13–14.) Omissa piireissään kauhugenrekin on arvostettu, mutta valtavirrassa annetaan edelleen enemmän painoarvoa aikuisille suunnatulle realistisemmalle kirjallisuudelle.

Esimerkiksi fantasiakirjailija Terry Pratchett oli tunnettu kritiikistään valtavirran asennetta fantasiagenreä kohtaan. Hän ei suostunut esimerkiksi käyttämään termiä ’maaginen realismi’, hän sanoi haastattelussa sen olevan: ”kuin kohtelias tapa sanoa, että kirjoittaa fantasiaa ja hyväksytympi tiettyjen ihmisten keskuudessa”. (Richards 2002.) Kirjallisuuden tutkimuksen kentällä edelleenkin tarkastellaan kriittisesti aiempien tutkimusten käsitteitä ja kyseenalaistetaan, miksi tiettyjä genrejä pidetään enemmän arvossa kuin toisia.

Samaa taiteenlajien epätasa-arvoa on nähtävissä elokuvissa. Jos pysyy kauhun genressä, harvemmin kauhuelokuvia nähdään samalla tasolla muiden draamojen seurassa. Tätä kuvaa jo miten valtavirrassa menestyneestä tai kriitikkojen pitämistä kauhusta saatetaan käyttää termiä *elevated horror* (korkeampi kauhu) tai *smart horror* (nokkela kauhu). Lausahdukset mielestäni jo pitävät sisällään oletuksen, että kauhun voi tulkita vähäarvoisempana tai ei niin fiksunäyttävänä, vaikka elokuva, jota kuvaillaan näillä termeillä ei eroa merkittävästi muusta kauhusta. (Varaksin 2021: 24.)

Kyseinen asenne kauhuelokuviiin näkyy kriitikkojen epäuskosta genren menestymiseen ja sitä kautta rahoituksessa. Nykyään tilanne genrejen välillä on tasa-arvoisempi kuin ennen, mutta edelleen yleiset asenteet kauhuun ovat vaihtelevia. Epämiellyttävien aiheiden takia useat näkevät kauhun edelleen rahvaanomaisena ja jopa vaarallisena viihteenä, erityisesti uskonnolliset tahot. Valtavirran vanhoihin näkemyksiin lienee ollut maailmanlaajuisestikin yhtenä vaikuttajana USA:n 1980-luvun ”*satanic panic*” -nimellä kutsuttu ilmiö. Siinä kritiikin kohteeksi nousi fantasia ja kauhu erityisesti nuoria turmelevana viihteenlajina. Muun muassa kauhuelokuvat, *Dungeons & Dragons*-roolipeli ja raskaanmusiikin genret saivat osansa yhteiskunnallisesta paheksunnasta. (Guldner 2023: 90–97.) Nykyaikana myötämielisemmästä suhtautumisesta huolimatta samoja ennakkoluuloisia piirteitä on edelleen nähtävissä kirjallisuuden, kansanperinteeseen ja kauhugenreen kokonaisuudessaan. Arvottavat ajattelutavat eivät synny tyhjiössä.

Kauhua on siis genrenä jokseenkin väheksytty, niin kuin saamelasta perinnettäkin. Molempia ollaan länsimaalaisessa taidemäärityksessä pidetty alemmina taiteiden muotoina. Kauhua myös sen epämiellyttävien aiheiden takia. Benschoffin mukaan kauhugenreen on syvästi liitettävissä yhteiskunnalliset tabut kuten homoseksuaalisuus tai yleinen ”turmeltuminen”. Sanaa *Decadence* käytettiin usein englannin kielessä kiertoilmaisuna homoseksuaaliselle käyttäytymiselle 1800-luvun loppupuolella. (1997: 19–20.) Mikä piirre demonisoidaan tai yhdistetään tarinan hirviöön, vaihtelee kulttuurin mukaan. Esimerkiksi antiikin kreikan patriarkaattillisessa kulttuurissa miesten homoseksuaalisuus ei näy niin usein hirviöitä määrittävänä piirteenä. Kauhugenre itsessään on nähty pelottavana eurooppalaisessa yhteiskunnassa sen epätavallisten hahmojen vuoksi. (Benschoff 1997: 16–24.)

Ennen nykyajan tietoverkkoa, TV:tä ja radioita, viihde ja taide oli vielä enemmän jakautunutta yhteiskuntaluokkien mukaan. Varsinkin 1800–1900-luvuilla korostettiin korkean ja alhaisen taiteen eroja. Esimerkiksi ooppera, baletti ja klassinen kirjallisuus, yhdistettiin enemmän eliittiin. Muilla ei ollut pääsyä tai varaa tiettyihin taidemuotoihin. Jaossa voi nähdä jäänteitä rotuopista, tällöin mitä tahansa etniseksi luokiteltua taiteenlajia käsitettiin alempana ilmentymänä kuin länsimaalainen korkeakulttuuri. Edellä mainittu näkemys nähtiin useimmiten taideanalyysissa neutraalina ja objektiivisena faktana. Postmodernilla aikakaudella, eli 1900-luvulta lähtien, järjestelmä on muuttunut, muttei murtunut. (Korhonen 2008: 26–27.) Taiteiden, myös kirjallisuuden analysoinnissa käytetään edelleen vanhoja käsitteitä ja tyypittelyjä, mutta niitä kritisoidaankin. Esimerkiksi angloamerikkalaisessa maailmassa uskriteikki, tuo esille jälkikolonialistisia ja feministisiä

näkökulmia, kuinka kirjallisuushistoria ei ole ollut järin objektiivista, vaan yleensä valkoisen yläluokkaisen heteromiehen näkökulmasta. (Mehtonen 2008: 50–51.)

Vaikka vanhoissakin lähteissä on arvokasta tietoa ja analyysiäkin, niissä on hyvä muistaa yllä mainittu näkökulma. Esimerkiksi Erkki Itkonen artikkelissa *Lappalainen kansanrunous*, näkyy saamelaisiin taiteenmuotoihin, kuten joikaukseen suuntautuvia näkemyksiä, jotka kaikuvat vanhentuneita korkean ja alhaisen kulttuurin määritelmiä: ”Primitiivisiltä yksinkertaiset joikusävelmät joitakuita poikkeuksia lukuun ottamatta vieraasta kuulostavat, semminkin kun kaunisäänisiä laulajia on harvassa”. (Itkonen 1963: 527.) Orajärven joiusta Itkonen toteaa sen osoittavan ”ihmeteltävää runollista aistia” ja kuvailee sen ”pienen kansan arvoa kohottaneeksi oodiksi” (Itkonen 1963: 541–542).

Nykyään saamelaista perinnettä arvostetaan aitona, alkuperäisenä ja nähdään myös modernina ilmiönä. Saamelainen kulttuuri ja kauhugenre ovat silti molemmat jakaneet historiassa samankaltaisia alakulttuuriin viittovia asenteita. Asenteet eivät silti poista monien vanhojen aineistojen olemassaolon arvokkuutta. Esimerkiksi Erkki Itkonen on kattavasti dokumentoinut paljon erilaisia saamelaisen kulttuurin osa-alueita.

Mielestäni kauhun ja fantasian alempi asema näkyy tutkimusten määrässä. Kahuun ja fantasiaan kuuluvia kirjoja on ollut yhtä kauan kuin muutakin fiktiota, mutta en löydä niistä läheskään yhtä paljon virallista akateemista pohdintaa kuin muista genreistä. Vielä vähemmän, jos kyseessä on aiheiden yhdistelmä, esimerkiksi alkuperäiskansat ja kauhu. Dekolonialistiset näkökulmat ovat olleet vasta viime vuosikymmeninä kunnolla tieteellisen kirjallisuuden suuntauksia ja näkökulmia (Mehtonen 2008: 58–59). Kauhu nähtiin ennen alakulttuurina, vaikka sillä oli osuutensa kirjallisuuden historiassa. Nykyään se on kuitenkin yhdessä fantasian kanssa yksi maailman suosituimmista ja tuottavimmista kulttuurimuodoista.

Kansanperinne, johon tämän tutkielmankin aineisto kuuluu, on nähty ennen erillisenä korkeista taidemuodoista. Kansantaidetta ja -perinnettä on tutkittu yksityiskohtaisestikin. Moni kansantaide on ollut aikansa populaarikulttuuria. Kansan parissa tunnettua, mutta yläluokka on halunnut erottaa sen suurista länsimaalaisista teoksista. (Korhonen 2008: 13–14.) Kansanperinteen fiktio ja mytologiat pitävät sisällään paljon oikeaan elämään yhdistettäviä ajattelutapoja ja tietoa. Kertomusten analysoinnin kautta voi avautua uusia näkökulmia saamelaiseenkulttuuriin ja sen erityispiirteisiin.

Todennäköisesti ihmiset ovat aina käsitelleet hankalia aiheita kauhua sisältävien tarinoiden kautta. Ihan kuin nykyäänkin taiteet ovat keino purkaa ihmiskokemuksen hankalia puolia. Saamelaisen historiassa on paljon synkkiä tapahtumia ja oikean elämän aiheita mistä on voinut syntyä pelottavia tarinoita. Siksi on mielenkiintoista analysoida mitä tarkoituksia ja tasoja saamelaisilla kauhutarinoilla on.

Folkloristiikan taholla satututkimusta on tehty paljon suomensukuisten kansojen saduista ja kertomaperinteestä. Monia satututkimuksen käytänteitä voi soveltaa yleismaailmallisesti, sillä usein sadut noudattavat tiettyä kaavaa. Satu Apo lajittelee ja analysoi satujen rakenteita ja juonityyppejä väitöskirjassaan *Ihmesadun rakenne*. Esimerkiksi hän on luokitellut erityiseksi juonityypiksi tarinat, joissa sankari joutuu hirviön uhkaamaksi ja selviytyy siitä. Juonikaavoista on myös yhdistelmiä. Yleisesti näitä tarinoita löytyy niin paljon saduista, että on perusteltua luokitella se yhdeksi juonityypiksi. Apon aineistosta 19 esimerkkiä 74:stä oli suoraan tunnistettavissa kuuluvan tähän ryhmään ja 28:ssä esimerkissä esiintyi tämä juonikuvio yhdistettynä muihin juonityyppeihin. (Apo 1986: 75–76.)

Nostin esille B-juonityypin, sillä mielestäni se on verrattavissa kauhutarinoihin. Niissä usein erona on, että loppu ei ole onnellinen kuten monissa saduissa. Useat alkuperäiset versiot saduistakaan eivät pääty onnellisesti pahojen hahmojen osalta. Grimmin saduissa paha saa palkkansa hyvin brutaaleillakin tavoilla. Grimmin versiossa Tuhkimon sisarpuolet silpovat jalkansa, mutteivat silti onnistu saamaan prinssiä itselleen. Lumikin äitipuoli taas joutuu tanssimaan kuumat rautakengät jalassaan. Kauhulle tyypillistä on antiikinkreikan tragedioita mukaileva murheellinen loppu. Sankari ei voita hirviötä tai vaaraa, tai jos voittaa, seuraukset eivät olekaan riemulliset tai niissä on synkkiä implikaatioita. Kauhukertomuksissa loppuasetelma voi olla toisinpäin: paha voittaa.

Vaikka Satu Apon väitöskirja, ei olekaan saamelaisesta perinteestä – vaan suomalaisesta – tutkimuksessa on monia hyviä yleismaailmallisia huomioita satujen arkkityypeistä ja kerronnasta. Mutta kuten myöhemmin kerron, ne eivät ehkä täysin vastaa saamelaisia *máinnas-* ja *muitalus-*genrejä ja tuon esille miten saamelainen kerrontatyyli usein eroaa tavanomaisista ihmesaduista. (Apo 1986, Huuskonen 2004, Enges 2012.)

Saamelaista kansanperinnettä ja sen talletuksia on analysoitu paljon eri näkökulmista. Esimerkiksi Samuli Paulaharjun ja monien muiden kansanperinnettä keränneiden materiaaleja on tutkittu ja analysoitu. Juha Pentikäinen ja Erkki Itkonen ovat myös kirjoittaneet paljon saamelaisesta

kertomaperinteestä. *Saamelaiset – Pohjoisen kansan mytologia*, on todella kattava tutkimuskokoelma eri saamelaisten mytologisten aiheiden kokonaisuudesta (Pentikäinen 1995). Erkki Itkoselta erityisesti viittaa Lapin sivistysseuran 1963 julkaisemaan tutkimusartikkeliin *Lappalainen kansanrunous*, siinä Itkonen käy läpi eri lähteitä, saamelaisista runoista ja musiikista satuihin ja uskomusperinteeseen.

Vaikka kansanperinteen kerääjät merkitsivät lähinnä muistiin keräämäänsä materiaalia, jonkunlaista kommentointia tai tulkintaa heilläkin on. Paulaharju kirjoitti omalla tyylillään kuulemiansa tarinoita kaunokirjalliseen muotoon. Sekin on tietynlaista tulkintaa, vaikka tieteellistä se ei olisikaan. Hänen teoksensa ovat vertailtavissa muihin tieteellisempiin tai alkuperäisempiin lähteisiin, joista löytyy samoja tarinoita. *Tunturien yöpuolta* -kirjan voisi määritellä genreltään kauhuteokseksi. Monien muistiinkirjoitettujen tarinoiden elementit soveltuvat helposti kauhuksi. Pentikäinen ottaa paljon selittävämmän näkökulman kuin Paulaharju ja luokittelee kansanperinteen eri mytologisia Aspekteja tieteellisemmältä kantilta.

Hieman vastaavia aineistoja kuin tässä tutkielmassani käytetty materiaali ovat Dalvadaksen kylästä kerätyt kertomukset, joita on analysoinut Pasi Enges väitöskirjassaan ”*Minä melkein uskon*”. *Yliluonnollinen ja sen kohtaaminen tenonsaamelaisessa uskomusperinteessä*. Toinen Dalvadas-materiaaliin perustuva väitöskirja, Marjut Huuskosen *Stuorra-Jovnnán ladut*, johon Pasi Enges viittaa usein on lähteenäni. Huuskonen on ensimmäinen, joka tuo esille pohjoissaamenkieliset käsitteet saamelaisen kertomaperinteen eri tyylilajeista, kuten *muitalus* ja *máinnas*, jonka tyyppisiä tarinoita tutkimusaineistostani valitsemat tekstit edustavat.

Yleismaailmallisempänä lähteenä kauhugenrestä käytän Harry M. Benshoffin *Monsters in the closet* -teos. Siinä tulkitaan nimenomaan 1930-luvun kauhuelokuvien kautta sateenkaarivähemmistöjen kuvauksia kauhugenressä ja viitataan elokuvia aikaisempaan kauhuperinteeseen, jossa myös ilmenee hirviö metaforana jollekin yhteiskunnallisesti toiseutetulle tai tabulle. Toinen hirviöt metaforana - aiheinen artikkelikokoelma, jota käytän yleisesti vertailuun, on vuoden 2007 *Monsters and the Monstrous: Myths and Metaphors of Enduring Evil*. Siinä on eri humanistisia aloja koskevaa tekstiä hirviömotiivin historiasta poliittisena, fiktiivisenä ja konkreettisena manifestaationa yhteiskunnassamme.

Kirjallisuudentutkimuksen perusteet -teos on kokoelma useiden suomalaisten kirjallisuuden tutkijoiden artikkeleita, joissa avataan yleisellä tasolla kirjallisuudentutkimuksen historiaa, eri suuntauksia ja niiden kritiikkiä.

1.3 Tutkimusaineisto

Tutkimusaineistonani on Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran (SKS) 1956 vuonna keräämät äänitteet Inarista ja Utsjoelta. Keräysmatka suoritettiin 22.8.–3.9.1956. Materiaalia äänitettiin magnetofonilla noin 10 tunnin edestä ja ääniteaineisto on tallennettuna SKS:n Kansanrunousarkistossa. Tallentajina olivat Jouko Hautala, Erkki Itkonen ja Toivo Vuorela. Samuli Aikio on vuonna 1963 litteroinut puheen kevyelle tarkekirjoitukselle, sekä kääntänyt aineistot suomen kielelle. SKS:n kokoelmissa on Aikion käsin kopioidut litteraatit ja suomennokset nauhoista 321–322 ja muutakin keräysretkeen liittyvää materiaalia. (Jouste 2022.)

Projekti aineiston palauttamiseksi yhteisölle on suunnitteilla Giellagas-instituutissa. Tutkimusaineistojen käytöstä sovitaan Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran ja Suomalais-ugrilaisen Seuran kanssa. Aineiston käyttö organisoidaan Oulun yliopistossa Giellagas-instituutin Saamelainen kulttuuriarkiston kautta. Kertojina ovat kuusi eri saamelaista, joilta nauhoitettiin yhteensä 147 tarinaa ja 37 joikua. (Jouste 2022.) Kertajat muistelevat nauhalle kuulemiaan tai kokemiaan tapahtumia. Tarinoita on hyvin laajasti kaikenlaisista aiheista, mutta olen valikoinut kolme, joihin keskityn. Tarkastelen tarinoita, joissa käsitellään yliluonnollista muodonmuutosta ja suden hahmoa.

Aineistojen eettisyyskysymys tutkielmani kannalta on, missä määrin kertojien anonymiteetti pitäisi säilyttää. Kertojien jälkeläisiä elää tälläkin hetkellä. Jos tarinoita haluaa sovittaa johonkin helpommin saavutettavaan muotoon, pitää tehdä yhteistyötä tämänhetkisten sukulaisten kanssa, vaikka laissa ei tekijänoikeusrajoitetta ei tällaisille nauhoitteille ole. Suuri osa tarinoista esiintyy jossain muodossa myös muissa lähteissä, joten kertomusten täydestä omistajuudestaan ei ole kuitenkaan kyse.

Aineiston nauhat edustavat näiden kuuden kertojan versioita tarinoista, mutta yksityiskohdista ja sanoista, jotka he ovat valinneet kerrontaansa, syntyy mielenkiintoisia havaintoja ja vertailukohtia muihin vastaaviin mytologia- ja tarina-aineistoihin. Materiaalia ei ole tiettävästi julkaistu omana kokoelmanaan, mutta sitä on käytetty pohjana Samuli ja Annukka Aikion julkaisemiin kirjoihin *Lentonoidan poika* (1978) ja *Kultainen koskelo* (1982). Monet saduista ovat yleisesti saamelaisten tuntomia, vaikka niistä on olemassa monia variaatioita.

1.4 Tutkimuksen teoreettinen viitekehys ja menetelmät

Käytän Satu Apon Ihmesadun rakenteiden termejä teoreettisena viitekehystenä, ja toimin samoin kuten Pasi Enges, eli käytän tarinoista ennemmin saamenkielisten kerronnanlajien nimiä. Tulen käyttämään näitä kahta termiä: *muitalus* ja *máinnas*. (Enges 2012: 93–94.)

Muitalit-verbi on pohjoissaamea ja tarkoittaa kertoa. *Muitalus* voidaan siis kääntää nimellä kertomus, mutta myös muistelus. Ne kertovat omakohtaisista tai yhteisön kokemuksista ja ovat todenmukaisempia kuin *máinnas*. *Muitalus* voi silti sisältää yliluonnollisia piirteitä, mutta myös arkitodellisuudesta ja lähihistoriasta kertominen on lajityypiltään *muitalus*. Tyyllilaji voi kuvata henkilön omaa suhtautumista kerrottuun tapahtumaan. *Muitalus* on enemmän tietoa välittävää, ja voi viitata kertojan uskovan sen tapahtumien todenmukaisuuteen.

Máinnas on enemmän satu, tarina tai juttu. Sekin voi silti sijoittua tunnettuun paikkaan, tiettyyn aikaan ja liittyä oikeisiin ihmisiin. Ajallisesti *máinnas*-kertomukset sijoittuvat usein kauemmas menneisyyteen kuin *muitalus*-kertomukset. *Máinnas* on kerrontatyyliään fiktiota ja voi vastatakin sadun tai ihmesadun määritelmää. Narratologisesti mielestäni hyvin tyyppillistä onkin, että monet saamelaiset muistelevat ja kertovat tavallisistakin tapahtumista samalla tyyllillä kuin yliluonnollisista tai erikoisista. Tämän vuoksi voisin todeta oman kokemukseni pohjalta, että tarinankerronta ja sadut ovat paljon limittäisempää tositapahtumien muistelun kanssa, kuin vaikka suomalaisessa perinteessä, tai nykyiseen fiktion ja faktan määritelmään verrattuna.

Tässä tutkielmassa vertaan myös, miten Satu Apon näkökulmat esimerkiksi saduissa esitettyihin sukupuolirooleihin eivät täysin sovi saamelaiseen kontekstiin. Yksi syy löytyy siitä, että Apo kirjoituksessaan toteaa satujen sukupuoliroolien ja yhteiskunnallisen tason viittaavaan nimenomaan agraariseen yhteiskuntaan, ja viittauksia Euroopan feodalistiseen aikaan. Saamelaisilla on ollut omanlaiset elinkeinonsa eivätkä he ole paljoa maanviljelyä harjoittaneet. Toki saamelaisillekin lainautuneista saduista näitä piirteitä löytyy, mutta mielestäni ei läheskään niin kokonaisvaltaisesti kuin vaikka eteläsuomalaisissa saduissa. Asiaan vaikuttaa luultavasti, milloin satu on lainautunut. Todennäköisesti saamelaiset ovat kertoneet lainautuneita satuja omasta näkökulmasta, jolloin satujen piirteet ovat voineet muuttua enemmän saamelaisyhteisöjä kuvaavaksi. Tämän eron mielestäni näkee monien saamelaisten ja yleismaailmallisten tarinoiden saamelaisversioiden välillä. Yleisiä lainattuja satuja löytyy tutkimusaineistostanikin saamelaisten kertomina, mutta valitsemistani tarinoista kaikki ovat vahvasti saamelaiseen uskomusperinteeseen kytkeytyviä.

Narratologia on tarinoiden rakenteiden ja niiden vaikutusten teoriaa ja tutkimusta. Tutkielmassa käytän narratologiaan liittyviä metodeja: tekstianalyysia, lähilukua ja teemoittelua, joiden kautta katson tarinoita ja niissä käytettyjä sanoja. Vertailen niitä muihin vastaaviin saamelaisstarinoihin ja katson mitä nämä kerrontatavat mahdollisesti kertovat Utsjoen ja Inarin alueen saamelaisperinteestä ja näkemyksestä susiin ja pahuuteen.

Käytän tekstianalyysivälineenä lähilukua. Lähiluku on kirjallisuuden tutkimuksessa käytetty tekniikka, jossa teosta analysoidaan hyvin yksityiskohtaisesti ja seikkaperäisesti. Saduissa ja lyhyissä kertomuksissa lähiluku mielestäni toimii hyvin, sillä kertomuksen rakenteeseen ja yksittäisiin sanamuotoihinkin voi perehtyä, ja siten purkaa rakennetta ja tarkastella, mitä kaikkea satu pitää sisällään. Menetelmässä kiinnitetään erityistä huomiota millä eri tavoin tai kehyksin tekstiä voi tulkita, onko sen sävy esimerkiksi sarkastinen vai totinen. Tekstejä luetaan moneen kertaan, jotta joka kerralla löytää uuden tason, mitä ei ensilukemalla välttämättä huomioisi.

Esitän tarinoiden litteraatit kokonaisuudessaan niitä analysoivissa luvuissa. Litteraatit ovat tehty sekä ääninauhoja, että Samuli Aikion tarkekirjoitusta ja käännöstä vertaillen nykyisen pohjoissaamen kirjoitusmuotoon, mukailten puhuttua mahdollisimman tarkasti. Nauhat ovat 50-luvulta, joten joidenkin sanojen murteellisuus, ääntämys ja kirjoitusasu poikkeavat nykypohjoissaamenkielen käytännöistä. Tällaisten sanojen jälkeen on selvennyksen vuoksi hakasulkeissa sanan nykysaamen kirjoitusmuoto tai perusmuoto. Näin on tehty, jos nauhasta ei ole saanut selvää tai sana on katkennut. Samuli Aikion käännökset on esitetty sellaisina kuin hän on ne itse kirjoittanut.

1.5 Tutkijapositio

Olen itse saamelainen äitini puolelta, ja viettänyt siten aikaa saamelaisen kulttuurin piirissä. On ollut paljon mitä vasta myöhemmällä iällä huomasiin liittyvän saamelaiseen kulttuuriin, sillä joskus suomalaisessa kulttuurissa asiat saattavat olla jopa toisinpäin. Minulla on ollut erityinen mahdollisuus elämäni aikana vertailla kulttuureja, kun isäni on suomalainen ja olen asunut saamelaisalueen ulkopuolella, vaikka olen viettänyt paljon aikaa pohjoisessa.

Tutkijana koen sijoittuvani saamelaisuuden sisä-, että ulkopuolelle. Olen ollut monista saamelaiskulttuurin aspekteista ulkopuoleinen, mutta on paljon mistä en ole. Tutkielmani käsittelee pohjoissaamenkielisiä kertomuksia, mutta en ole oppinut saamea ensimmäisenä kielenä, vaan vasta

aikuisena. Saamelaiset motiivit ja kerronnanmuodot ovat minulle silti tuttuja jo entuudestaan. Esimerkiksi tutkielman susiaiheeseen liittyen, kuulin joskus, kuinka isoisääni oli neuvottu kouluun kulkiessa laulamaan tai joikaamaan, jotta sudet pysyvät loitolla.

1.6 Tutkimuskysymykset ja hypoteesit

Pääkysymykseni on: *Millaisena susi kuvataan saamelaisen kertomaperinteen kauhutarinoissa?*

Tarkentavat alakysymykset ovat: *Mitä juonikuvioita ja minkälaista symboliikkaa kauhutarinoissa esiintyy? ja Millaisia muodonmuutoksia suden ja ihmisen välillä kuvataan?*

Muodonmuutos on yleinen teema saamelaisissa kauhutarinoissa. Siten muodonmuutos – ja laajennettuna käsitteenä muutos – liittyy monilta osin saamelaiseen mielenmaisemaan. Motiivin ymmärtäminen ja dekonstruktio voi tuoda uutta tietoa tämänhetkiseen saamelaiseen kulttuuriin, ja mitä se kertoo entisaikojen kulttuurista ja uskomuksista. Muodonmuutos, tai henkenä eri muodossa matkaaminen, on ollut tyypillinen kuvaus saamelaisista noidista läpi historian. Saamelaisesta noitalaitoksesta on kirjoitettu kohtuullisen paljon tarina ja historia-aineistoa, vaikkakin toisten kansojen näkökulmasta. Vanhoja viittauksia saamelaiseen noitalaitokseen liitettävään transsiin ja muodonmuutokseen on jo 1100–1400-luvuilla islantilaisissa ja norjalaisissa saagoissa ja 1600-luvulla Johannes Schefferuksen *Lapponiassa* (Schefferus 1963).

Samoja aiheita muodonmuuttamiseen kykenevistä noidista esiintyy vahvasti saamelaisten omassakin kerronnassa ja muistitiedossa. Lars Levi Laestadiusen *Fragmenter i lappska mytologiens* -tutkielmassa Laestadius tulkitsee noitajärjestelmää sekä papin näkökulmasta, että saamelaisuutensa kautta. Laestadiusen tietämys noidista, puhuu sen puolesta, että 1800-luvullakin noituus ja vanhat uskomukset ovat pienimuotoisesti perinteissä jatkaneet olemassaoloaan kristinuskon tulemisen jälkeenkin. (Laestadius 2011.) Historiantutkija Ritva Kyllin mukaan esimerkiksi tutkijan näkökulmasta vanha uskonto vaikuttaa tulleen näkyvämmäksi uudestaan 1800-luvulla, osan saamelaisista alettua suhtautua välinpitämättömämmin kristinuskoon (Kylli 2012: 254–255). Kristillinen- ja saamelaisten vanhan uskomusperinteen maailmankuva sekoittuivat toisiinsa enenevässä määrin 1600-luvulta lähtien. Kristittyinäkin saamelainen saattoi silti luontoon mentäessä poiketa seidalla tai arkisissa tavoissa helposti säilyttää piirteitä vanhasta maailmasta. (Kylli 2012: 253–254, 271–274.)

2. Gumpečivggat – Sudenpennut

2.1 Tarina ja kerronnallinen viitekehys

Tässä luvussa käsittelen ensimmäisen tarinan, jonka olen valinnut SKS:n vuoden 1956 aineistosta. Gunhild Boinen kertomassa tarinassa on vanha nainen, joka metsästäää sudenpentuja. Naisella on paljon erilaisia turkkeja mukanaan ja lampaanturkki yllään. Tarina on seuraavanlainen:

Okt- [okta] áhkku lei, boares áhkku, mii lávii gumpečivggaid goddit j- dál vulggiiga Ándaras-Rávnnaín gumpečivggaid ohcat. De válddii buot boares roavgguid fárrui ja boares dorkkaid, dievva ja coggá ieš dorkka. Na Ánde čaibmá go áhkku daid fievrái, duoid duššiid gurpuk [gurput].

Na de manaiga soai, ja gávnaiga gumpečivggaid. Ja dat leigga vuos gáfestaddamin, sudnos leab-, sus lea bissu fárus, de leigga gáfestadda- [gáfestaddamin]. De eahparaš bargugođii ja áhkku dadjá dan ahte: "Ale fal luoitte birra, čáles ruossa, amas birra manná, de ráimma- [ráimmahalle]".

Na čálesteigga ruossa ja gearggaiga gáfe juhkamis, de vulg- [vulggiiga]. Ja de gávnaiga guov-, gumpečivggaid. Na ja válddiiga daid gumpečivggaid. Gumpe doarreda bah- [bahán ?]. Áhkku ein daid boares rásuides [ráso], daid dorkkarásuides ein cahkkeha ja ein guođdá ja guođdá. Ja lovtii dan hirbmat iežas noađi ja sus lei maid dorkanoađi, dat, dat ein cahkkeha dassázii dat. Na joavdaba olbmuid rádjai, ii bissus bala dakkár gumpe.

Na de, de nogai dakka dorkkanoađik [noađit] sudnos goabbášge [?], dat dorka na, de áhkus lea vel dorka badjelis, sávzzanadorka [sávzza] ullubeali olggo [olggos ?]. Áhkku čuohppá ein das stuhka. Ja čuohppá ein dorkka buot birra dat, dal dassá, de soai joavddaiga olbmuid rádjái. (SKS A 324 23, litteraatti: Heta Saari)

Suomennos; Samuli Aikio

Yksi eukko oli, vanha eukko, jolla oli tapana tappa sudenpentuja. Ja se nyt lähti Andreksen Raunan kanssa sudenpentuja etsimään. Niin otti mukaan kaikki vanhat lampaannahkapeitteet ja paljon vanhoja turkkeja ja puki itse päälleen turkin. No, Antti nauraa, kun eukko lähti niitä kuljettamaan, kantamaan noita turhia.

No sitten he kaksi menivät ja löysivät sudenpentuja. Niin, he olivat ensin kahvitulilla. Heillä kahdella on... hänellä on pyssy mukana. Niin olivat kahvistelemassa. Silloin äpäpäriäinen rupesi parkumaan, ja se eukko sanoo sitä että: "Älä vain laske (menemään) ympäri, piirrä risti, ettei menisi ympäri! Silloin kyllä pelästymme kuoliaaksi."

No niin piirsivät ristin ja kerkesivät kahvia juomasta. Niin lähtivät. Ja sitten löysivät karhun... sudenpentuja. Niin, ja ottivat ne sudenpennut. Susi seuraa pahana. Eukko aina välillä niitä vanhoja rääsyjään, niitä turkkiresujaan aina välillä sytyttää ja vähän väliä jättää ja jättää. Ja kulutti sen hirmuisen oman taakkansa, ja hänellä oli myös turkkitaakka; se... se sytyttää aina vähän väliä siksi kunnes... jotta ehtivät ihmisten ilmoille. Pyssyä sellainen susi ei pelkää.

No sitten... sitten loppui se... turkkikantamukset heiltä kummaltakin, ne turkkikantamukset. Niin eukolla on vielä turkki yllään, lammasnahkaturkki, villapuoli ulospäin. Eukko leikkaa siitä palan aina vähän väliä. Ja leikkeli sitä turkkia kaikkialta... vielä siksi kunnes... Niin he kaksi ennättivät ihmisten ilmoille ('rajalle'). (SUS 178, 256–258.)

Kokonaisuudessaan aineistosta löytyy tosi elämään perustuvia kokemuksia tai tapahtumia käsitteleviä kertomuksia: *muitalus*, että *máinnas* -tyylisiä satuja. Osa on täysin fiktiivisiä, mutta monet sijoittuvat kertomustyyppien väliin. Tässä tarinassa, ainakin todennäköisesti on paljon symboliikkaa, sillä kirjaimellisesti otettuna monet asiat eivät avaudu ollenkaan.

Gunhild Boinen kertomassa tarinassa vanha nainen menee Ándaras-Rávnan kanssa susia pyytämään. Oletettavasti Ándaras-Rávnna vastaa jotakuta oikeaa sen nimistä ihmistä. Nauhan edellinen tarina tšuideista katkeaa kesken kaiken ja siirtyy tähän tarinaan, joten voi olla, että tämän tarinan aloittava selitys tai kysymys on jäänyt pois. Muutoin tarina alkaa selkeästi alusta, saduille ja kertomuksille tyypillisellä "Olipa kerran" -tyylisellä aloituksella.

Vanhalla eukolla on tapana pyytää sudenpentuja. Mainitaan useaan otteeseen, kuinka hänellä on turhankin paljon turkiksia mukanaan, jopa metsälle mennessään. Kun kaksikko on kahvittelemassa he kuulevat äpäpäri parkuvan. Vanhan naisen neuvo: Älä vain päästä menemään ympäri. Piirrä risti, jottei menisi ympäri ja hullaantuisi. Aikion kääntämänä hullaantua sanan sijasta on "pelästytä kuoliaaksi". Saameksi sana on *ráimmahallat*, jonka Enges väitöskirjassaan tuo esille nimenomaan *eahpáraš* (äpäpäri) -kokemuksia selittäessään:

"Ráimmahallat ei merkitse tavallista säikähtämistä (suorganit) tai pelästymistä (bal'lát), vaan yliluonnollisen olennon aiheuttamaa pakokauhutilaa, jossa ihminen voi menettää

täysin toimintakykynsä sekä ajan ja paikan tajunsa. Tavallisimmin ilmiö liitetään eahpáraš-vainajaolennon kohtaamiseen.” (Enges 2012: 202.)

Ristin piirtämisen voi tulkita liittyvän kristinuskoon. Itse tulkitsisin sen myös synkretisminä, eli vanhan- ja uuden uskonnollisen perinteen, yhdistymisenä. Uusi perinne tässä tapauksessa kristinusko. Usein ristin piirtäminen näkyykään kansanperinteeseen mukautuneena. Kun piirtää pyhän merkin pahat yliluonnolliset olennot pelkäävät sitä, vaikka olennot eivät liitykään Raamattuun vaan paikallisen väestön aiempaan uskomusperinteeseen. Esimerkiksi Dalvadas-materiaaleissa Ola Rasmus kertoo, että äpära pääsee rauhaan kastamalla sille sekä tytön, että pojan nimi (Enges: 131–132). Terho Itkosen *Uskomus-, tarina- ja satuaineistoa Tenon varresta* -teoksen tarinassa numero 42 on äpära, joka katoaa, kun päähenkilö antaa sille nimen, tähän rituaaliin viitataan verbillä ”kastaa”. Vaikuttaisi, että useissa äpära tarinoissa on usein kristinuskon motiiveja sekoitettuna muuhun perinteeseen. (Itkonen, T. 1971: 63–65.)

Ristin piirtämisen jälkeen tilanne rauhoittuu tarinassa ja hahmot juovat kahvit loppuun. He löytävät sudenpentuja ja vihainen susi hyökkää heidän kimppuunsa. Nainen sytyttää turkkeja palamaan ja jättää niitä jälkeensä, kunnes ovat päässeet taas ”*olbmuid rádjái* – ihmisten rajalle”. Vihainen susi vaikuttaa yliluonnolliselta, sillä siitä käytetään jopa samaa lausetta kuin tutkimusaineistoni toinen kertoja: Niila Kitti, puhuessaan ihmissudesta: ”*Ii bissus bala dakkár gumpe*. – Ei pyssyä pelkää sellainen susi.” eli tarkoittaen, että tavalliset luodit tai tappamisen keinot eivät tehoa suteen. Kyseistä tarinaa käsittelen myöhemmässä luvussa tarkemmin.

Erityistä kiinnostusta herättää ”ihmisten raja” johon kaksikko onnistuu pääsemään lopussa, kun turkit on jätetty jälkeen. Minulle tämä vaikuttaa todisteelta siihen, että hyökkäävä susi ja tarinan tapahtumat todellakin ovat yliluonnollisia. Yliluonnollinen ei siinä mielessä, että se olisi epäluonnollista ja mahdotonta, vaan ihmisten maailman jälkeen, rajan yli mentäessä, on toinen olotila. Tila –henkinen tai fyysinen– joka on rinnakkain ja jakaa rajan ihmisten maailman kanssa. Sanoissa on konnotaatio, että saamelaisen kertomaperinteen maailmassa rajan voi ylittää ihmisten maailmasta toiseen. Toinen maailma on ihan yhtä luonnollinen, kuin arkiset tapahtumat sisältävä ihmisten maailma, mutta se jotain mitä monien on vaikea käsittää. Eli se on yli ihmisten maailman rajojen luonnollisuuden. Susien metsästäjä, tietäjäeukko ymmärtää yliluonnollisen maailman toimintaa, toisin kuin hänen kumppaninsa.

2.2 Tarinan analyysi – Suden hahmon riisuminen

Sudenpennut -tarinassa susi on kirottu ja toimii hirviön roolissa. Päähenkilöt joutuvat vaikeuksiin sudenpentuja tappaessaan. Tämän lisäksi kerrotaan kuinka hirviösusi ja itkevä äpäri ovat toisessa ulottuvuudessa tai maailmassa ja kuinka päähenkilöt ovat vaarassa jäädä ”toiselle puolelle”.

Äpärit ja sudet molemmat kantavat samankaltaisia merkityksiä. Äpäri on hylätty lapsi, joka on saatettu myös tappa kastamatta ja nimeämättä. Susihahmo taas esiintyy pahuuden tai rangaistuksen kuvana. Suuttunut noita monessa tarinassa muuttuu ihmisen sudeksi. Johan Turin kirjassa kertomus saamelaisista kerrotaan nimenomaan, kuinka kautta aikain varkaita ja murhaajia on ”käännetty” susiksi. Yhdessä tarinassa sanotaan, että maahiset opastivat Kentänpään eukon (*Gieddegašáhkku*) ja ihmiset muuttamaan verenhimoiset vainolaiset eli tšuidit susiksi, jotka menivät sitten takaisin Venäjälle. (Turi 1979: 124–127; 1987: 99–101.) Voiko tietäjänaisella olevaa ”turkkitaakkaa” kenties verrata muodonmuutoksen kanssa usein mainittuun eläimen turkin pukemiseen? Tai liittykö äpärian – hylätyn lapsen – itku suteen ja pentuihin?

1) Tarinan omaksi tyypittelyksi, luokittelisin tämän tarinan: ”Noita muuttuu itse sudeksi” -tyylisten tarinoiden päinvastaiseksi versioksi, jossa keskitytään miten ”noita” muuttuu sudesta takaisin ihmiseksi. ”Noidalla”, tässä tapauksessa tietäjällä, on yhteys tarinan susiin, turkkia myöten. Hän muuttuu siten symbolisesti takaisin sudesta ihmiseksi, riisumalla ja polttamalla turkit, jolloin pääsee takaisin ihmisten rajalle. Samuli Aikiokin mainitsi artikkelissa noitaperinteen jäänteitä näkyvän sudeksi ja karhuksi muuttumistarinoissa (Lappi 4, 1985: 86–87).

2) Pukeutuminen sudeksi ja merkit muodonmuutoksesta: Susitarinoissa, muodonmuutoksesta puhutaan usein sudenmuotoon pukeutumisena tai siitä riisumisena. Sudenturkin alla voi olla ihminen. Samanlainen pukeutumisen teema esiintyy Samuli ja Annukka Aikion satukirjassa *Lentonoidan poika* (1978a & 1978b: 39), tarinassa: ”Stuorra-Jovvna muuttuu sudeksi”, on käytetty lauseita: *Návdedorkkagin Jovvna vulggii boazosiiddaide bohccuid gaikkodit*, ’Petoturkissa Jouni lähti porokyliin poroja raatelemaan’ ja *Nuolai gumppe hámi ja vieruid badjelisttes eret*, ’Riisui suden ulkonäön ja tavat yltään’. Käsittelemässäni tarinassa oli havaittavissa samaa kuvastoa: Eläimen turkkiin pukeutuminen verrattavissa jollain tavalla muutokseen eläimeksi. Riisuttujen turkkien alta paljastuu lammasturkki, jonka alta lopulta ihminen. Merkit muodonmuutoksesta täytyvät, vaikka suoraa hirviömaista susikuvausta ei tietäjältä ole. Hyökkäävä susi on erikseen kuvattu vihollinen. Pukeutumisen teema on läsnä tarinan alusta asti, kun tietäjäeukko ottaa kaikki turkkinsa mukaan.

3) Suden tekemät teot: Konkreettisesti susi hyökkää sen pentuja etsivien kimppuun. Vaikka tietäjäähenkilöstä ei puhuta sutena, on vaikea olla peilaamatta turkkien riisumista, ”susilampaan vaatteissa” -tyyliseen allegoriaan. Viimeisenä mainitaan lampaanturkki, jonka hän lopulta leikkaa palasiksi. Konkreettisesti ajateltunakin naisella oletettavasti on paljon turkkisia, koska hän on tappanut paljon, ”*lávii goddit* – ruukasi tappaa”. Sanavalinnasta ja toistosta tulee vaikutelma, että ”turkkitaakalla” on symbolinen merkitys. Ehkä liittyy, kuinka nainen etsii ja tappaa sudenpentuja. Sudenpentu eli suden lapsi voisi olla kiertoilmaisu äpärälle.

4) Suden tuhoaminen: Tarinassa hyökkäävä susi ei tuhoudu, mutta siltä päästään pakoon. Kaksikko löytää sudenpennut mutta jää auki mitä he niillä tekevät. Tästä huolimatta sudenpentujen tuhoaminen on aiheena tarinassa ja päähenkilön tavoite, jossa tämä oletettavasti onnistuu. Ainakin löytämään pennut.

On vaikea olla miettimättä turkkien polttamista ja riisuutumista jonkinlaisena paljastuksena, kirjaimellisena ja metaforisena. Susiyhteys turkkien polttamiseenkin on sattumoisin löydettävissä. Esimerkiksi Johan Turi antaa sanontoja, joissa sutta kuvataan tulena. Esimerkiksi: ”Tästä poltti tuli”, kun susi on tappanut paljon porotokasta (Turi 1987: 72; 1978: 54).

Onko tietäjäeukko jossain mielessä itsekin susi, kun hän on tappanut pentuja; muodonmuuttaja, joka peittää itsensä eri turkeilla? Tuhoaako päähenkilö oman susiolemuksensa, kun tämä riisuu turkit yltään? Lopun voi tulkita onnelliseksi, sillä kaksikko löytää sudenpennut, pääsee karkuun isolta sudelta ja palaavat oman maailman puolelle. Mahdollisesti tietäjäeukon turkkitaakasta vapautuminen voi olla positiivinen asia. Tietäjäeukon hahmo on mielenkiintoinen, sillä häntä ei esitetä hyvässä tai pahassa valossa. Jää kuulijan määriteltäväksi mitä mieltä olla tarinan toimijoista. Onko sudenpentujen tappaminen moraalista, sillä niistä kasvaa vaarallisia, vai ei?

Hahmossa on havaittavissa mielenkiintoinen käänteisyys Satu Apon määritelmiin maanviljelijäkulttuureissa esiintyvistä ”feminiinisistä juonista”. Tietäjänaisen kuvailu ja tarinan juoni menee niin kuin Apon määritelmä ”maskuliinisesta juonesta”, joissa hänen aineistossaan oli lähes poikkeuksetta miespäähahmo. Mieshahmot kuvataan usein toiminnallisempina kuin naiset, ja aktiivista, aseistettua roolia kuten metsästäjä kuvataan harvemmin Apon mukaan naisilla. (Apo: 198–205.)

3. Almmái lea šaddan gumpen – Mies, josta tuli susi

3.1 Tarina ja kerronnallinen viitekehys

Seuraava tarina on toinen valitsemani SKS:n 1956 aineistosta. Kertoja on Hans Kitt ja tarinan aiheena on noidan kirous, joka muuttaa miehen sudeksi:

Dat lei Guovdageainnus okta almmái, man namma lei Ánda-Máhtte. Ja muhtin noaidi lei suhttan dan ala. Dat sáhtii nu ahte, dathan dat ruohtastii dat Ánda-Máhtte gumpen. Ja nu ogotallá [ogohallá] bohccuid. Ja de lei alddes, jievjaáldu ja dan manñái nu oaguhii, muhto ii dál fáhten. De go lei fáhten livčče lean agibeai [agibeavve] gumpe. Muhto de ii fáhten, de váibbai ja ovdal ii fáhten borrat de. De šattai fas olmmožin de. De šattai olmmožin.

Ii dat lean - die de dan muitaledje ja dienu lei dat máinnas. Dan olbmo maid lean oaidnán, Ánda-Máhte. Iige dieđus leat duohta, muhto ná máinnastit. Ja doppe ledje hui diidás soahppa [soppa (cs) soppâ (cs)?], dien beald- [bealdi, bealde] dieppe: ahte dál mahká noaidit ja jámežat. Na juo. Ii, ii, iige šat dál go dáde guhkit.

(SKS A 323 29, litteraatti: Alrik Paltto.)

Suomennos; Samuli Aikio

Olipa Kautokeinosssa yksi mies, jonka nimi oli Anda-Matti. Ja joku noita oli suuttunut sille. Se saattoi (noitua) niin että: yhtäkkiä se Anda-Matti lähti juoksemaan sutena. Ja niin ajaa takaa poroja. Ja sitten oli itsellään valkovaadin, ja sen perään hyökkäsi, mutta ei vain saanut kiinni. Jos olisi saanut, niin olisi ollut ikuisesti susi. Mutta ei nyt saanut, väsyi ja (kun) ennen ei saanut kiinni syödäkseen, niin... niin muuttui taas ihmiseksi.

Ei se ollut... Sitä niin nyt kertoivat, ja niin oli se tarina. Sen ihmisenkin olen nähnyt, Anda-Matin. Ei tietenkään ole totta, mutta näin kertovat. Ja siellä olivat... hyvin taikuskoinen seutu (soppi), sillä puolella niin, että nyt muka noitia ja vainajien henkiä. No joo. Ei, ei, eikä enää nyt sen pitempi. (SUS 178, 314–317.)

Klassinen tapaus, jossa noita on suuttunut Ánda-Máhtelle ja kironnut tämän sudeksi. Vaikka tarina on lyhyt, siinä ilmenee monet saamelaisten susimytologiaan liittyvät piirteet. Sudeksi muuttuminen on rangaistus, ja suden luontoon kuuluu, että porot houkuttavat sitä. Tässä tarinassa mainitaan

erikseen, kuinka Ánda-Mahte sutena yrittää ottaa juuri oman valkovaatimen, jonka tapettuaan hänestä olisi jäänyt susi.

Näkisin valkovaatimessa yhtymäkohdan moneen muuhun lähteeseen, joissa valkovaadin nähdään erityisen arvokkaana porona. Esimerkiksi Pentikäinen mainitsee valkovaatimen onneneläimenä, jonka on uskottu takaavan hyvä poro-onni. Valkovaatimen on joissakin lähteissä katsottu olevan arvokas uhrieläin. (Pentikäinen: 107–108) Arvokkaassa uhrissakin on yhtymäkohta onnenporo näkökulmaan. Elias Lönnrotin tallettamassa joiussa vaadin nostettu tärkeäksi ”silmävaatimeni” sanana (Itkonen, T. I. 1933: 159). Noidan loitsun pahantahtoisuutta ja henkilökohtaista rangaistusta lisää, että Ánda-Máhte käy oman tokkansa kimppuun. Jonkinlainen ympyrä epäonnelle siis sulkeutuisi, jos hän olisi tappanut oman onnenporonsa. Ihmisen muotoon ei voi sudesta palata, jos tekee sutena jotain kamalaa, kuten juo hyvän poron verta.

Kiintoisaa, että tämäkään ei ole pelkkä ajaton ja paikaton satu, sillä loppuun kertoja toteaa, että Ánda-Mahte on oikea henkilö, jonka hän tiesi. Kertojan mielestä sudeksi muuttuminen on satua. Tarina oli peräisin paikasta, jossa hänen mukaansa oli paljon taikauskoa. Tämä laittaa miettimään, kuvaako sudeksi muuttuminen tässä, kuin muissakin aineistoni susitarinoissa metaforallisesti jotain muuta. Tarina ei voi sijoittua kovin kauas menneisyyteen, jos Ánda-Máhte oli vuonna 1956 vastikään elossa ollut ihminen. Kumpaakaan osapuolta ei moralisoida, ei noitaa, joka laittoi kirouksen, eikä Ánda-Máhteä, joka oli oletettavasti tehnyt jotain noitaa suututtavaa. Ei edes moralisoida suden luonnon verenhimoisuutta sinänsä. Enemminkin vain todetaan, että onneksi sutena ei tappanut poroan ja lopullistanut kirousta.

3.2 Tarinan analyysi – Valkovaadin symbolina

1) Noita ei muutu itse, mutta kiroaa toisen sudeksi. Eli yhteys susimuodonmuutoksen ja noidan tai tietäjähahmon välillä, esiintyy tässäkin tarinassa.

2) Pukeutuminen sudeksi ja merkit muodonmuutoksesta: Tässä tarinassa eivät niin selkeitä. Sudeksi muodonmuutosta on tosin värittämässä sanamuoto: ”*Ruohtastii gumpen* – Lähti juoksemaan sutena” *Ruohtastit*-verbi liittyy nimenomaan nelijalkaisten eläinten juoksemiseen. *Ruohttat*-verbiin lisätty -*stit* loppupääte antaa kuvan, että susi pinkaisee heti juoksuun muuttuessaan. Mielenkiintoisesti Pentikäisen mukaan ”susijuoksu” löytyy Laestadiuksen kuvaamana terminä sudeksi noidutulle ihmiselle. Laestadiuksen kuvaus kuulostaa juuri miltä Ánda-Máhten tarinassakin:

”Sudenjuoksu ei ollut mikään epätavallinen asia lappalaisten mytologiassa. Se olikin melkoinen kepponen, mitä toinen noita saattoi tehdä toiselle: antaa hänen juosta sutta t. s. koko mies muuttui sudeksi ja sellaisia sudenhahmoisia ihmisiä pidettiin seitsemän kertaa pahempina kuin muita susia.” (Pentikäinen 1995: 101.)

3) Suden tekemät teot: Susi ei tee mitään peruuttamatonta ja kamalaa. Vaaraan liittyy oman arvokkaan onnenporon tuhoaminen. Valkovaadin olisi ollut mahdollinen tarinan uhri. Poro esitetään suden vastakohtana, sen tappaminen ja syöminen merkitsisi Ánda-Máhtelle ihmisyyden menettämistä.

4) Suden tuhoaminen: Päähenkilön väsymys ylittää suden verivietin voimakkuuden, jolloin suden hahmo tuhoutuu. Tarina päättyy lopulta onnellisesti. Kuten edellisen luvun tarinassa päästiin ”ihmisten maailmaan”, tässä Ánda-Máhtte pääsee takaisin ihmiseksi, sillä kirous ei lopulta toteutunut. Onnellisesta lopusta huolimatta molemmat tarinat mielestäni sopivat kauhugenreen, sillä aiheet ovat pelottavia ja epämiellyttäviä. Tässä tarinassa esimerkiksi kauhulle tyypillisiä aiheita ovat: suuttumus, kirous, itsehillinnän menetys, ihmisyyden menetys, viattoman onnenporon tappaminen.

Stuorra-Jovvna sutena -tarinassa (Aikio & Aikio 1978a: 39; 1978b: 39) kuvataan sudeksi muuttuminen taitona samalla tavalla kuin Pentikäisen (1995: 99, 102) esimerkissä, jossa käyrän puun yli ja ali pyörimällä päähenkilö muuttaa itsensä sudeksi. Ehkä tähän muuttumistapaan viittaa, että pohjoissaameksi saduissa voidaan kuvata muodonmuutosta verbillä *jorrat* ’pyöriä’. *Stuorra-Jovvna*-tarinassakin muuttumisen voi käsittää vaarallisena olotilana, vaikka henkilö on muuttunut omasta tahdostaan. *Stuorra-Jovvna* on vaarassa jäädä sudeksi, ellei pääse ajoissa saman puun luokse, missä oli muuntautunut. Mielestäni sama idea on tässä luvussa käsitellyssä tarinassa. Ánda-Máhtte oli myös jäädä sudeksi, jos antautuu suden vieteille. Sudeksi muuttumisessa on sama ehto ja vaara, vaikka toisessa tarinassa on vasten tahtoa muutettu ja toisessa itse.

Minusta susitarinoissa yleisesti ottaen on tulkittavissa kunnioittava aspekti, suden vaarallisen voiman myötä. Ehkä susiaiheiden yleisyys saamelaisilla puhuu kunnioittavuuden puolesta. Jakob Fellman mainitsee suden suosittuna aiheena ja Utsjoella paljon joiuttavan sutta sanoilla: ”Laiha susi pitkähäntäinen” (Fellman 1961: 50). Johan Turikin antoi esimerkiksi yhden suden joiun, jossa sanotaan: ”*Ovcci vuomi njolggiida ovtta veaiggis* – Yhdeksän vuomaa se nulkkaa yhdessä illassa”. (Itkonen, E. 1963: 534–535; Turi 1987: 19, 99, 124.) Samuli ja Annukka Aikio (1978a: 39; 1978b: 39) käyttävät samankaltaista ilmaisua ”yhdeksästä vuomasta” aikaisemmin mainitsemani tarinassa: *Stuorra-Jovvna sutena*.

4. Gumpeolmmoš – Ihmissusi

4.1 Tarina ja kerronnallinen viitekehys

Viimeinen vuoden 1956 aineistosta valitsemani tarina on Niila Kitin kertoma. Siinä on poroja raateleva ihmissusi, sekä taistelu ihmissutta vastaan. Niila kertoo tarinan seuraavanlaisesti:

Dat lei dakkár, ahte go beavit šaddá olmmošin [olmmožin] ja ásai doppe nuppe goađis. Ja nubbi isida dat goddá bohccuid. Das ii lihkadan, gos orui. Dat lei dan verdde dieđus. Ja dat ii lean go nuortalaš. Ja de dieđus dat jo lei čearpmat goddán, daid čearpmahiid, misiidhan goddá geassit, die unna misiid.

Na de, muhtin de, lea sevdnjes áigi šaddamen, ja boares áldu geahččá dohko, muhto lei dakkár noaidi ahte jos ladjoluođain bážii, dan ii deaivan. Muhto dan áigge go atne dorkkain dakkár silbaboaluid, dego luođaid. De dat dearppai das ja bijai dan bisso sisa, ahte ii dieđe stállu... dat nuortalaš, ahte dat... dat gáddá ahte, ahte ladjoluođđa dat lea.

Dalle. Na dat eitto geahččá dohko: seavdnjadis – boares áldu. Oaidná: do lihkada. Dalle dat bážii. Na go bážii, dat orru, fuoiku dieđus dego olmmoš. Dalle dat suorganii ieš ja vuodjalii daid bohccuid eret. Ahte dál son gottii olbmo, olmmoš leamaš doppe boahtimin. De gottii.

Nahan de, de bážii dat vuot. Ii, dat ballá (cs)kokonaan ja nu johtá eará duoddarii. Ahte dat leamaš olmmoš boahtimin. Son de gottii...

Na muhto šattaige giđđa ja dás jođii dan duoddarii. Muhto son dat gal fitná geahččamin, makkár. Manná dohko: hirbmat stuorra gumpe njaŋgá das. Na iihan dat leatge gumpe. Na dat, dat ahte niibbiin manná ja čáles doppe de: niibeboagán doppe ja olmmoš doppe dan gumppenáhkis.

Na go de geahčai dathan gal dov, dovddai, mii lei oaidnán dan ovdal. Die dat lea. Ja dat lei ja dalle dat álggiige vihkut go ii eambbo dihtto gostige, ahte jos dat... ammat dan. Danin dat manaige geahččat. – Ja nu lei ahte niibeboagán lei ja...

(SKS A 321 17, litteraatti: Alrik Paltto.)

Suomennos; Samuli Aikio

Se oli sellainen, että kun... päivällä muuttuu ihmiseksi. Ja asui siellä toisen kodassa ja toisen isännän se tappaa poroja. Siinä ei koskenut (poroihin), missä asui; se oli sen kaveri tietenkin.

Ja se ei ollut kuin koltta (=se olikin vain k.). Ja sitten tietysti se oli vasan tappanut... niitä kermiköitä näemmä... pikkuvasojaan tappaa kesällä, niitä pieniä vasioja.

No sitten... joku sitten... On tulossa pimeä aika, ja vanha vaadin katsoo sinne... Mutta se oli sellainen noita, että jos lyijykuulalla ampui, siihen (oik: sitä) ei osunut. Mutta kun siihen aikaan pidettiin turkeissa sellaisia hopeanappeja, aivan kuin kuulia... niin se takoi siitä (luodin) ja pani pyssyyn, ettei se staalo... se koltta tiedä, että se... se luulee, että, että lyijylyuoti se on.

Silloin. No, se siis katsoo sinne: pimeydessä – vanhavaadin. Näkee: tuolla liikuskelee. Silloin se ampui. No kun ampui, se tuntuu... vaikertaa tietysti aivan kuin ihminen. Silloin se säikähti, (ampuja) itse, ja ajoi ne porot pois. – Että nyt hän tappoi ihmisen. Ihminen on ollut sieltä tulossa... niin tappoi.

No sittenhän, sitten se ampui taas. Ei, se pelästyy täysin (“kokonaan”) ja niin lähtee jutamaan toiseen tunturiin. – Että ihminen sitä on ollut tulossa, ja hän sitten tappoi...

No mutta tuli kevät ja taas juti (tai: kulki) sille tunturille. – Mutta hän sitä käy katsomassa, millainen... Menee sinne (ja näkee): hirmuisen iso susi makaa siinä kuolleena. – No eihän se olekaan kuin susi. – No se, se että: Menee veitsen kanssa ja viiltää sieltä... Niin: vyö veitsineen siellä ja ihminen siellä sen sudennahan sisällä.

No kun sitten katsoi, sehän kyllä tunsu. Tunsu, joka oli nähnyt sen ennen. – Se se on. Ja se oli. silloin se alkoikin aavistaa, kun ei enää näy (oik: tiedetä) missään, että jos se... Kas, senhän hän, sen takia se menikin katsomaan. – Ja niin oli, että vyö veitsineen (oik: veitsivyö) oli ja... (SUS 179, 195–199.)

Viimeisessä susitarinaesimerkissä on myös mainittuna susi ja vanha vaadin. Tässä erityisenä piirteenä on, että päähenkilö on oletettavasti muu saamelainen, mutta hänen kaverinsa on koltta. He molemmat asuvat samassa kodassa. Koltta on päivisin ihminen ja öisin tappaa poroja, mutta ei koske kaverinsa poroihin vaan tappaa jonkun toisen poroisännän omia. Lopulta kun tappaa kermiköitä mies päättää mennä katsomaan ja ampumaan tämän.

Pimeästä katsoo vanha vaadin, jonka hän huomaa noidaksi, mutta siihen eivät lyijylyudit osu tai tehoa, mies takoo hopea napeistaan hopealuoteja ja huijaa olentoa niin, että se ei tiedä piipussa olevan hopeaa lyijyn sijasta. Tarinassa ihmisseen eivät tehoa tavalliset luodit, vaan täytyy olla hopealuoteja. Hopea usein esiintyy eri kulttuureissa ja kauhutarinoissa puhtaana metallina, joka tehoaa yliluonnollisiin olentoihin. Monissa saamelaisissa tarinoissa hopea suojaa pahalta. Esimerkiksi ettei lapsi joudu maahisten vaihtamaksi, hänelle on hyvä laittaa hopeaesine suojaamaan. (Enges: 135, 308–309, Itkonen Terho, Pentikäinen.)

Mielenkiintoisesti tarinassa sanotaan ensin noidaksi, sitten ställuksi ja lopuksi tarkennetaan, että samaisesta koltasta kyse. Niin kuin monissa muissakin tarinoissa, *ställu*-sanaa välillä käytetään yleisesti jonkun pahantahtoisen olennon kuvaamiseen, niin kuin joskus esim. piru sanaa. Pasi Enges toteaa Dalvadas-materiaalien suhteen samaa, että jotkut käyttävät *ställu* termiä yleisemmin, ja toiset taas tarkoittamaan vain tiettyä hahmoa (Enges 2012: 127).

Lopulta mies saa ammuttua olennon ja se huutaa kuin ihminen. Mies pelästyy, kun luulee ampuneensa vahingossa ihmisen eikä yliluonnollisen olennon. Hän lähtee pakoon toiseen tunturiin eikä palaa ampumapaikalle kuin vasta lumien sulettua. Monissa saduissa kolttasaamelaiset muuttuvat karhuksi talvella. *Lentonoidan poika* -teoksessa *Kalastava kolttaeukko ja karhu* -tarinassa ihmiskarhun kuolleen veljen karhunnahan alta löytyy rahapussi (Aikio & Aikio 1978a: 10–12; 1978b: 10–12). Saman tyylinen tapahtuma on tässäkin tarinassa. Mies huomaa ammutun olennon olevan valtavan hirviömäinen susi. Hän leikkaa suden auki ja sen sisällä on ihminen puukkovöineen. Hän tunnistaa henkilön samaiseksi koltaksi, jota ei olla nähty pitkään aikaan ja ihmetelty missä on.

Vaikka kolttasaamelaiset usein liitetään perinteisissä tarinoissa karhuiksi muuttuviksi, monia esimerkkejä susiksi muuttuvista koltista on. Esimerkiksi Pentikäisen kirjassa siteerattuna oleva alun perin Just Knud Qvigstadin julkaisema Varangin vuonosta peräisin olevassa tarina. Siinä todetaan, kuinka nuoret koltat tapasivat mieluummin juosta suden muodossa ja vanhat taas karhun, sillä karhuna olo oli rauhallisempaa. Susi ja karhu, muodonmuutokset Pentikäisen siteeraamissa esimerkeissä hieman rinnastettavissa toisiinsa, sillä kerrottiin, että pyörimällä käyrän puun yli ja ali muututaan karhuksi tai sudeksi, riippuen kumpaan suuntaan pyörii. (Qvigstad 1927: 403–407; vrt. Pentikäinen 1995: 97–99.)

Jos traditiota muuttuvista koltista ajattelee ei kirjaimellisena, se ihan hyvin voi kuvata kolttien toiseutta, samalla lailla kuin monista naapurikansoista kertoillaan yliluonnollisia pelottavia tarinoita. Toisaalta muiden saamelaisten koltista kertovissa tarinoissa ei minusta aina tule esille ainakaan suoraan ilkeä kuvaus tai että koltat olisivat pahoja. Varsinkin jos vertaa moniin demonisoituihin kuvauksiin mitä erikulttuureilla on naapurikansoista. Voisi olla, koska koltat nähdään saamelaisina, heitä ei toiseuteta kuitenkaan aivan täysin vieraisiksi.

Positiivisena esimerkkinä monena eri variaationa oleva tarina koltasta, joka karhun hahmossa tuli saamelaisnaisen luokse, on nimenomaan positiivinen kuvaus, jossa lopussa koltta ihmisen hahmossa

palkitsee naisen siitä, kun hän oli kohdellut talvella häntä hyvin, vaikka oli ollut karhuna. Yksi variaatio tarinasta löytyy J. Qvigstadin tallettamana ja toinen vastaava aikaisemmin mainittu Samuli Aikion *Kalastava kolttaeukko ja karhu*.

Tämän aineiston ihmissusi tarinassa voi nähdä jollain tavalla pahan koltan arkkityypin, mutta itselle tarina avautuu tragediana, enemmän kuin toteamuksena kolttien pahuudesta. Kuten muissakin tarinoissa, kuulijaa ei varsinaisesti ohjata päätelmiin moraalista, asioita vain tapahtuu ja ne kerrotaan. Tarinassa ihmissuden ampunut mies vaikuttaa syylliseltä eikä koltan kuolemaa ole kerrottu esimerkiksi niin että tappaja olisi hyötynyt tai iloinen siitä, vaikka ryhtyikin toimeen alun perin koska vasoja kuoli. Enemmänkin lopussa oleva paljastus kuolleesta kolttamiehestä on surullinen.

Mainittava, kuinka sanotaan, että koltta ei tappanut poroja siellä missä asui. Tämä lisää inhimillisyyttä ja itsenäisyyttä hahmoon, jos vertaa suteen, joka vain tappaa sokeasti. Tai monessa paikkaa saamelaisalueella yleiseen näkemykseen, että sudet nimenomaan tappavat köyhien poroja.

4.2 Tarinan analyysi – Noita, poro ja susi

1) Noita muuttuu sudeksi. Tässä selkeämmin kuin *Gumpečivggat*-tarinassa.

2) Pukeutuminen sudeksi ja merkit muodonmuutoksesta: Muuttunut noita kuvataan, sekä vanhana vaatimena, että sutena. Vaadin motiivi on siis tässäkin tarinassa, kuin *Almmái lea šaddan gumpen* -tarinassa. Poro -tai peura- on usein noitien muodonmuutoksen kohde. Esim. tarinat, joissa noidat hakevat poroja tai peuroja tuntureilta hirvaan tai vaatimen hahmossa. Myös tästä SKS:n 1956 aineistosta löytyy sellainen. Kertoessaan muinaisjoiusta ja noitien taisteluista, Erkki Itkonen mainitsee peuraksi tai vaatimeksi muuttumisen (1963: 542–543). Tämän luvun *Gumpeolmmoš*- ja edellisen *Almmái lea šaddan gumpen* -tarinassa on poron ja suden vastakkainasettelua. Siinä missä sudeksi usein kirotaan, porot kuvataan viattomina. Paitsi *Gumpeolmmoš*-tarinassa noita on suden lisäksi poro.

3) Suden tekemät teot: Susi on alkanut tappaa vasoja.

4) Suden tuhoaminen: Tässä tarinassa on traagisin loppu kolmesta käsitellystä tarinasta. Päähenkilö ampuu suden mutta suruksi tajuaa ampuneensa ystävänsä. Sutta käsitellään neutraalisti. Sitä ei tässäkään väitetä pahaksi, enemmänkin hahmoa ja sen kuolemaa käsitellään traagisena.

5. Päätelmät

Käsittelin tutkielmassani SKS:n 1956 nauhoitteista litteroitua kolmea tarinaa, joissa kaikissa oli muodonmuutos- ja susimotiivi. Analysoin tarinoita lähiluvun menetelmin ja kauhugenren määritelmän kautta, sekä kirjallisuutta vertailemalla.

Pääkysymykseni oli: *Millaisena susi kuvataan saamelaisen kertomaperinteen kauhutarinoissa?*

Susi oli ristiriitaisesti esitetty hahmo. Se kuvattiin usein ihmisen tai muiden eläinten vihollisena tai vain ”luontaisesti pavana”. Toisaalta traagisena eläimenä, joksi muututaan, kirottuna tai omasta tahdosta. Kaikissa analysoimissani tarinoissa susi oli kerronnallisesti hirviön roolissa ja siihen yhdistettiin väkivalta. Perinteisessä saamelaisessa kulttuurissa suden paheksumisen voi nähdä liittyvän poronhoitoon, kun se on suoraan eläntöön vaikuttava eläin, kuten muutkin pedot, jotka tappavat poroja. Tutkielmani kolmesta tarinassa kahdessa mainittiin selvästi aiheen yhteys poronhoitoon. Molemmissa suden tekemä rikos oli nimenomaan poron tappaminen.

Ensimmäisessä tarinassa käsiteltiin sudenpentujen tappamista. Ensimmäinen eli *Gumpečivggat* erosi muutenkin enemmän kahdesta muusta. Päähenkilönä oli metsästäjänainen, kahdessa muussa poromies. Susi oli yliluonnollisen vahva, johon ase ei tehonnut (kuten tarinassa *Gumpeolmmoš* – Ihmissusi), mutta itse muodonmuutos oli läsnä vain turkkeja riisuvassa päähenkilössä. Tulkitsin *Gumpečivggat* -tarinassa olevan yhdistäviä viitteitä noitiin tai tietäjiin, muodonmuutokseen ja suteen.

Tarkentava alakysymys oli: *Mitä juonikuvioita ja minkälaista symboliikkaa kauhutarinoissa esiintyy?*

Piirteet suden luontaisesta verenhimoisuudesta toistuivat kaikissa kolmessa tarinassa, mutta tarinoiden esitystapa oli mielestäni neutraali; ei annettu tuomiota mikä on hyvä mikä paha. Tarinassa: *Gumpečivggat* ei kommentoida ovatko susi vai susienmetsästäjät pahoja. Annetaan ymmärtää pahuuden olevan luonnollinen tila ja riippuu, määritteleekö kuulija teot pahoiksi. Tarinassa: *Almmái lea šaddan gumpen* ei kerrota onko Ánda-Máhten rangaistus ansaittu vai ei. *Gumpeolmmoš* -tarina oli ainoa, joka päättyi kaikin puolin surullisesti. Ihmissuden kuolema on esitetty traagisena, tämän hirviömyydestä huolimatta. Ihmissutta ei tarinassa soimata erityisesti pavana, oikeastaan siitä luodaan jopa sympaattinen kuva.

Toinen tarkentava alakysymys oli: *Millaisia muodonmuutoksia kuvataan suden ja ihmisen välillä?*

Suden transformaatio tuo esille inhimillisen puolen ja pahan suden puolen. Muodonmuutos voi olla konkreettinen, jolloin ihminen muuttuu sudeksi tai susi ihmiseksi tai se voi tarkoittaa ihmisen toista, susimaista olemusta, luonnetta tai tekoja. Susihahmot kirjaimellisesti ja vertauskuvallisesti olivat ihmisyyden rajan toisella puolella. Muodonmuutoksesta puhuttiin sudenmuotoon pukeutumisena tai siitä riisumisena. Sudenturkin alla voi olla ihminen. Eläimen turkki itsessään yhdistetään usein jollain tavalla muutokseen eläimeksi. Näin on *Gumpečivggat* ja *Gumpeolmmoš* -tarinassa. Tarinat antavat vaikutelman, että sudenhahmo on ikään kuin puettava ja sitä kautta omaksuttavissa.

Tutkielmani tulosten kattavuudessa täytyy huomioida, että analysoin vain kolme tarinaa. Tuloksia ei voi yleistää kaikenkattaviksi saamelaiseen kertomaperinteeseen. Niitä täytyy ajatella omassa kontekstissaan, kolmen eri kertojan omina ”teoksina” tai versioina kuulemastaan tai kokemastaan. Samankaltaisia tarinoita ja elementtejä voi löytää muidenkin alueiden saamelaisista kulttuureista, mutta aineiston tarinat ovat Inari-Utsjoki alueelta kerättyjä, ja siksi kuvaavat enemmän tuon alueen pohjoissaamenkielistä perinnettä. On hyvä muistaa, että tutkielmassa on omia pohdintojani ja tulkintojani kerrotuista tarinoista, joku muu saattaisi tulkita toisin.

SKS:n 1956 aineistossa olisi vielä paljon tutkittavaa kulttuurin ja kielen näkökulmasta. Alun perin suunnittelin ottavani käsittelyyn useampia hahmotyyppejä kuin suden, mutta päätin pelkän suden aiheenkin olevan jo enemmän kuin tarpeeksi laaja kandidaatintutkielmaan. Tutkielmani on vain pintaraapaisu kyseiseen aineistoon. Aineistossa on kielentutkimuksellinen puoli. 1950-luvun puhuttu pohjoissaame poikkeaa nykyisestä ja kertojien omat murrepiirteet ovat huomattavissa nauhoilla. 1950-luvun puhuttua kieltä ja sanoja voisi analysoida ja verrata esimerkiksi nykypohjoissaameen eri tavoilla.

Jatkotutkimuksena voisi katsoa millaisia muita arkkityyppejä tai eläinhahmoja tarinoissa esiintyy, ja millaisissa tarinoissa? Mahdollisia hahmotyyppejä tutkittavaksi voisivat olla esimerkiksi noidat, haltijat (*gufihhtarat*), karhu ja kettu. Erityisesti kauhugenren tutkimukseen hyviä jatkoaiheita voisivat olla *stállu*, erilaiset vainajahenget ja kummitukset. Kaikkia edellä mainittuja löytyy aineistosta. Monia eri genrejä on eroteltavissa äänitteiden tarinoista. Muista hahmoista ja genreistä voisi tehdä omat tutkimuksensa tai käsitellä vaikkapa pro gradu tutkielmassa.

6. Lähteet ja kirjallisuus

Lähteet

Suomalaisen Kirjallisuuden Seura (SKS), Helsinki.

SKS:n arkisto, perinteen ja nykykulttuurin kokoelma (SKS KRA).

Utsjoelle ja Inariin kohdistunut pitäjäkeräys 22.8.–3.9.1956. Nauhoitus: Erkki Itkonen ja Jouko Hautala.

Äänitteet:

Gumpečivggat - Sudenpennut. Kertoja: Gunhild Boine.

SKS A 324 23 (Surmattu lapsi huutaa metsässä). Litteraatti: Heta Saari.

Almmái lea šaddan gumpen - Mies, josta tuli susi. Kertoja: Hans Kitti.

SKS A 323 29 (Noita muuttanut miehen sudeksi). Litteraatti: Alrik Paltto.

Gumpeolmmoš - Ihmissusi. Kertoja: Niila Kitti.

SKS A 321 17 (Ihmissusi - kun susi ammutaan ja nyljetään, sillä on rahavyö nahan alla - koltta pantu sudeksi). Litteraatti: Alrik Paltto.

Kansallisarkisto (KA), Helsinki.

Suomalais-ugrilainen Seuran arkisto (SUS)

Samuli Aikion litteraatit ja suomennokset, Utsjoelle ja Inariin kohdistunut pitäjäkeräys 22.8.–3.9.1956.

Tunturilappia Utsjoelta ja Länsi-Inarista II 1956. (Sidos 178, 256–258; 314–317).

Tunturilappia Utsjoelta ja Länsi-Inarista III 1956. (Sidos 179, 195–199).

Saamelainen kulttuuriarkisto (SKA), Oulun yliopisto.

Käsikirjoituskokoelma.

Jouste, Marko 2022: Työsuunnitelma: ”Pohjoissaamelainen satukirja ”1956” – Historiallisen arkistoaineiston palauttaminen yhteisölle ja avoimen käytön eettisten ja oikeudellisten käytäntöjen kehittäminen”.

Verkkolähteet

Richards, Linda 2002: Terry Pratchett interview. Vancouver: [January magazine](http://januarymagazine.com/profiles/tpratchett2002.html).
<https://januarymagazine.com/profiles/tpratchett2002.html> (Luettu 27.2.2024)

Kirjallisuus

- Aikio, Samuli 1985: ”Katsaus saamelaisten historiaan.” *Lappi* 4. *Saamelaisten ja suomalaisten maa*. Toim. Linkola, Martti. Hämeenlinna: Arvi A. Karisto Oy.
- Aikio, Annukka & Aikio, Samuli 1978a: *Girdinoaiddi bárdni*. Helsinki: WSOY.
- Aikio, Annukka & Aikio, Samuli 1978b: *Lentonoidan poika*. Helsinki: WSOY.
- Alanko-Kaihiluoto, Outi & Käckelä-Puumala, Tiina 2008: *Kirjallisuudentutkimuksen peruskäsitteitä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Apo, Satu 1986: *Ihmesadun rakenne. Juonien tyypit, pääjaksot ja henkilöasetelmat satakuntalaisessa kansansatuaineistossa*. Turun yliopisto. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Benshoff, Harry M. 1997: *Monsters in the closet: Homosexuality and the Horror Film (Inside Popular Film)*. Manchester: Manchester university press.
- Enges, Pasi 2012: ”Minä melkein uskon”. *Yliluonnollinen ja sen kohtaaminen tenonsaamelaisessa uskomusperinteessä*. Turku: Turun yliopisto.
- Fellman, Jaakko 1961: *Poimintoja muistiinpanoista Lapissa*. Helsinki: WSOY.
- Guldner Jessica, 2023: *Patriotic Pandemonium: Examining Moral Panic and Civil Religion in the American Satanic Panic of 1980–1994*. Edwardsville: Southern Illinois University Edwardsville.
- Huuskonen, Marjut 2004: *Stuorra-Jovnnan ladut: tenonsaamelaisten ympäristökertomusten maailmat*. Turun yliopisto. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Itkonen, Erkki 1963: *Lappalainen kansanrunous, Lapin sivistysseuran julkaisuja no 26*. Ss. 525–569.
- Itkonen, Terho 1971: *Uskomus-, tarina- ja satuaineistoa Tenon varresta*, Helsinki: Suomalais-ugrilaisen Seuran Aikakauskirja 71.
- Itkonen, Toivo Immanuel 1933: ”Kolme E. Lönnrotin muistiinpanemaa lappalaista joikua”. —*Suomi. Kirjoituksia isänmaallisista aiheista. Viides jakso 16:s osa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Juhlajulkaisu Kaarle Krohnin täyttäessä 70 vuotta. Helsinki 1933. 154–164.
- Kylli, Ritva 2012: *Saamelaisten kaksi kääntymystä: uskonnon muuttuminen Utsjoen ja Enontekiön lapinmailla 1602–1905*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- Laestadius, Lars Levi 2011 [1840–1845]: *Fragmenter i lappska mytologiens* kääntänyt ja toim. Pentikäinen, Juha. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Paulaharju, Samuli 2015 [1934]: *Tunturin yöpuolta – vanhoja tarinoita*. Espoo: Salakirjat.
- Pentikäinen, Juha 1995: *Saamelaiset – pohjoisen kansan mytologia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Schefferus, Johannes 1963 [1673]: *Laponia*. Suom. T. Itkonen. Hämeenlinna: Arvi A. Karisto Oy.
- Scott, Niall 2007: *Monsters and the Monstrous: Myths and Metaphors of Enduring Evil*. New York: Rodopi – Amsterdam – New York.
- Turi, Johan 1987: *Muitalusat sámiid birra*. Jokkmokk: Sámi girjjit.
- Turi, Johan, Kääntänyt Aikio, Samuli 1979: *Kertomus saamelaisista*. Helsinki: WSOY.
- Varaksin, Artem 2021: *Good Old Horror, Now Elevated*. Utrecht: Utrecht university.
- Qvigstad, Just Knud 1927: *Lappiske Eventyr og Sagn I*. Oslo