

“Kettu on ripustanut koipensa koivujen oksille.”

KOLTTASAAMELAISTA KIRJALLISUUTTA
YLIRAJAISEN KIRJALLISUUDEN KEHYKSESSÄ

Maija Räsänen

Kandidaatintutkielma

23.7.2017

Kirjallisuus

Humanistinen tiedekunta

Oulun yliopisto

Sisällys

1	ALUKSI.....	3
2	TUTKIMUSKOHTEENA KOLTTASAAMELAINEN KIRJALLISUUS	6
	2.1 Evakkotaipaleella syntynyt kolttakirjailija Kati Claudia Fofonoff.....	6
	2.2 Fofonoffin kirjallista tuotantoa – aineiston rajaus	7
3	MITÄ ON YLIRAJAINEN KIRJALLISUUS?.....	9
	3.1 Ylirajaisen kirjallisuuden määrittely.....	9
	3.2 Saamelainen kirjallisuus ylirajaisena kirjallisuutena.....	11
4	KOLTTASAAMELAISTEN TAUSTOJA JA HISTORIAA.....	16
	4.1 Ylirajainen Saamenmaa ja kolttien itäinen koti.....	16
	4.2 Koltat toisen maailmansodan pakolaisina.....	17
	4.3 Saamelaisten maailmankuva.....	18
5	FOFONOFFIN TEOSTEN ANALYYSEJÄ.....	19
	5.1 Suonikylän poluilta – Kolttasaamelaisia tarinoita ja Paatsjoen laulut.....	19
	5.2 Vanha Jäkäläpää – Kertomuksia.....	22
	5.3 Seidan kirous – Romaani: yhteisö kannattelee ja ohjailee.....	24
	5.4 Seidan kirous – Romaani: roolit arvottavat yksilöitä.....	28
6	LOPUKSI.....	36
	LÄHDELUETTELO.....	38

1 ALUKSI

Kun varhaisen syksyn ruska värjää pohjoisessa koivujen lehdet punertaviksi, toteaa inarinsaamelaisen perheen nuorin tytär ja *Seidan kirous – romaani* (2010) -teoksen päähenkilö Inkamaaria Aikio, että kettu on ripustanut koipensa koivujen oksille. Niin hän on kuullut äitinsä Oilin sanovan ruskaisista koivuista. Ketun punertavan turkin ja koivunlehtien värit rinnastuvat toisiinsa, luonnossa kaikki ovat vuorovaikutuksessa. *Seidan kirous – romaani* alkaa ruskasta ja päättyy ruskaan muodostaen näin kehämäisen kuvauksen saamelaisen perheen elämästä ja alkuperäiskansan maailmankuvasta: syklimäisestä kosmoksesta ja sen asukkaista, joilla on vahva suhde luonnonilmiöihin. (*Seidan kirous – romaani* 2010, 3, 106 ja Lehtola 2015c, 45.)

Ketä ovat saamelaiset, mitä on saamelaiskirjallisuus, ketä ovat koltat? Suomalaisen 1980- ja 1990-luvun peruskoulujärjestelmän kasvattina tajusin Oulun yliopistossa ylijaraisen kirjallisuuden opintojaksolla ja uralilaista kielikuntaa käsittelevillä suomen kielen opintojaksoilla opiskellessani, miten vähän tiedän Suomen valtion alueella elävistä vähemmistöistä ja suomalais-ugrilaisista vähemmistökielistä. Valkoiseen valtaväestöön asemoituvana opiskelijana koin kirjallisuuden ja suomen kielen oppiaineiden luennoilla valtavaa häpeää siitä, miten mitättömälle huomiolle läpikäymäni sivistystä tuottava peruskoulutusjärjestelmä oli jättänyt Suomen ja sen pohjoisien rajavaltioiden vaikutusalueilla elävät vähemmistöt, heidän kielensä ja kulttuurihistoriansa. Nissilä (2016a, 140) kirjoittaa, että ajatusmallit voivat olla “instituution puitteissa syntyneitä”. Nissilä kuitenkin linjaa useita lähteitä käyttäen, että kansalliset paradigmat ja maailman ’luonnollisina’ kansallisvaltioina näkevä metodologinen nationalismi ovat purettavissa. Metodologinen nationalismi ei kyseenalaista maailman jakoa luonnollisina nähtyihin kansallisvaltioihin. Kansalliset jaot luonnollistava, erilaisia näkökulmia ja intersektionaalisia muuttujia, kategorioita ja liikettä huomioon ottamaton tutkimusote on vaarana, jos ei tiedosta omaa asemaansa tutkijana. Itsereflektion avulla tutkija tulee tietoiseksi omista rajoituksistaan ja määrittelyvallastaan. (Nissilä 2016a, 140–141.)

Kun harkitsin tutkimusvalintojani, tunsin valtavaa pelkoa siitä, että astuisin valkoisuuden ja eurooppalaisen kolonialismin hegemonian tahraamiin saappaisiin, joilla tallon tutkimuk-

sen kohteena olevaa kolttasaamelaista kirjallisuutta. Julkisuudessa on käyty paljon keskustelua kulttuurisesta omimisesta ja varastamisesta (engl. *cultural appropriation*). Käsitteellä tarkoitetaan sitä, että valtakulttuuri käyttää alistetun ja marginaaliin jääneen kulttuurin elementtejä ja tunnusmerkistöjä ottamatta huomioon kulttuurilainan konteksteja ja alkuperäisiä merkityksiä. Kulttuurisen omimisen tapahtuessa valtakulttuurissa ei välttämättä edes tunnisteta niitä konnotaatioita, joita omiminen synnyttää. Esimerkiksi Suomessa on keskusteltu vuonna 2016 paljon siitä, miten saamelaisen identiteetin tunnusmerkin, saamenpuvun kopiota on käytetty taiteessa saamelaisten sopimattomaksi ja irrelevantiksi kokemalla tavalla. Jo se, että epäaitoja kopioita saamenpuvuista on edes olemassa, on saamelaiskommentojien mukaan kulttuurista omimista. (Frilander 2016, Guttorm & West 2016, Helander & Pieski 2016, Kantokorpi 2016 ja Mikkonen 2016, Torikka & Torikka 2016.)

Myös kirjallisuudentutkijoilta on viime aikoina kysytty, kuka saa tutkia ja ketä? Koen yhä – tutkielmani ollessa valmis – tietämykseni ja itseni analyysin tekijänä vajavaisiksi, koska eri saamelaisuuksien kulttuurit ja tarinat ovat valtavan arvokkaita ja laajoja kokonaisuuksia. On hyvinkin mahdollista, että lukijana minulta on jäänyt paljon kolttasaamelaiskirjallisuuden symboliikkaa ja merkityksiä tunnistamatta. Siitä huolimatta teen kirjallisuudentutkijana parhaani, koska Euraasian ja Euroopan alkuperäiskansat ansaitsevat paljon enemmän huomiota kuin ovat tähän asti saaneet. Siksi tutkielmani aiheena on kolttasaamelaiskirjallisuus, jota analysoin oman kirjallisuudentutkimuksellisen subjektiviteettini rajoissa. Kulttuureista voi toki ammentaa positiivisiakin lainoja, mutta mielestäni kaikki tutkimus, siteeraus ja representaatio tulee tehdä kunnioittaen ja oma asemansa ja suhteensa tutkimuskohdetta kohtaan tiedostaen.

Saamelaisuus ei ole yksi yhtenäinen kansallinen ryhmäidentiteetti, oppikirjoissa ohimennen mainittu historiallinen muinaisjäännö tai hämärä muisto Lapista, vaan arvokasta elävää nykyculttuuria ja kulttuuritekoja, eläviä ihmisiä, paikkoja, merenrantoja, metsiä, tuntureita. Saamelaisuus on myös kiivasta keskustelua herättävää politiikkaa. Olen saanut rohkaisevia signaaleja eri henkilöiden kanssa keskusteltuani. On arvokasta tutkia sellaista aineistoa, jota ei aiemmin ole tutkittu. Valtavirrasta hiljaisuuteen jääneen kirjallisuuden esiin nostaminen ja analysointi tekevät tuntematonta tunnetuksi. Saamelaiskirjallisuuden rakentaminen marginaalista omaksi arvostetuksi kaanonikseen on prosessi, jossa tutkijan emansipa-

toriset valinnat voivat tuoda esiin paitsi tekijän teoksineen, myös uutta tietoa. Olen astumassa tekstuaaliseen diskurssiin, jota haluan tulkita avoimin mielin.

Vaikka minulla ei henkilökohtaisesti ole kontaktia Saamenmaahan, saamelaisuuksiin tai saamenkieliin, on minulla hyviä perusteluita ja syitä kohdistaa katseeni johonkin, jota en aiemmin ole tuntenut. Perustelen tutkimuskohteeni valintaa postmodernistisella ja emansipatorisella tiedonintressillä; Nissiläkin toteaa useisiin lähteisiin viitaten, että objektiivisuus ja absoluuttinen totuus on kyseenalaistettava. Tutkijan on tiedostettava, että hän on muiden ihmisten ja käyttämiensä sanojen mukana sidottu ympäröivään kulttuuriinsa. Tutkija käyttää valitsemiensa metodien ohella välineenä myös itseään. Henkilökohtainen kokemus avaa tien itseä laajempien kokonaisuuksien ymmärtämiseen. (Nissilä 2016a, 142–143.)

Aiemmin tutkimattoman kirjallisuuden analysointi on minulle emansipatorisen tiedonintressin motivoimaa toimintaa. Emansipatorinen eli vapauttava, tutkimuskohdetta muiden kirjallisuuksien rinnalle nostava, tekijä-, lukija- ja tiedeyhteisön tietoisuuteen teokset tuova tutkimusote on konkreettinen tasa-arvoa tavoitteleva teko. (Tieteen termipankki 2016, sv. emansipaatio, tiedonintressi.) Henkilökohtainen, nöyrä tahtoni on oppia tuntemaan vähemmistöjä ja heidän edustajiaan, kulttuureitaan ja historioitaan paremmin. Tahdon myös nostaa vähemmistön vähemmistössä, eli moninkertaisessa marginaalissa olevaa kolttasaamelaista kirjallisuutta esille. Nämä ovat syitä, miksi tutkin kolttakirjallisuutta.

Tartuin Oulun yliopiston kirjastossa, Saame-kokoelman viereisessä työskentelytilassa tehtävääni toiveikkaana, nöyrin mielin ja suurta kunnioitusta tuntien. Nyt, tutkielman ollessa valmis, kiitän lämpimästi tuesta rakasta perhettäni Jania ja Eetua, rakkaita vanhempiani ja varavanhempiani, fuusiosiskoani, veljeäni perheineen, upeita ystäviäni ja opiskelutovereitani, kaikkia ohjaajiani ja tukijoitani. Opponentille kiitokset tarkoista huomioista.

Omistan tutkielmani mummolleni Eeva Marja Tellervo Räsäselle, s. 12.1.1916 Parikkalassa, k. 20.2.2017 Helsingissä.

2 TUTKIMUSKOHTENA KOLTTASAAMELAINEN KIRJALLISUUS

Tutkielmani emansipatorinen tiedonintressi on syy, jonka vuoksi esittelen teosten tekijän Kati Claudia Fofonoffin ja osan hänen teoksistaan. Tutkimusotteeni ei silti ole biografinen, enkä tämän tutkielman puitteissa koosta kattavaa bibliografiaa Fofonoffin tuotannosta. Seuraavaksi kerron lyhyesti Fofonoffin henkilöhistoriasta, jonka jälkeen esittelen tutkimusaineistoa ja sitä, miten käsittelen aineistossa esiintyviä ylijärjestyksien ilmenemismuotoja.

2.1 Evakkotaipaleella syntynyt kolttakirjailija Kati Claudia Fofonoff

Kati-Claudia Fofonoff kuoli vuonna 2011. Toistaiseksi hän oli ainoa¹ koltansaameksi kirjoittanut kirjailija ja runoilija. Fofonoff syntyi kolttien sodanjälkeisellä evakkotaipaleella 8.12.1947 Inarissa, Ivalon Akujärvellä ja kuoli 12.6.2011 Rovaniemellä. Hän kirjoitti kolttsaameksi ja suomeksi, hänen teoksiaan on käännetty pohjoissaameksi, norjaksi ja islanniksi. Fofonoffille myönnettiin vuoden 1986 Inarilaisteko-palkinto. (Hirvonen 1999, 56; Moshnikoff 2011; Kirjasampo.fi 2016.)

Fofonoffin lapsuudenkoti oli Nitsijärven Suojuonperässä. Viimeisimmät kirjansa hän kirjoitti Ivalossa. Ensimmäinen teos *Paatsjoen laulut – Pääšjoogg laulli* ilmestyi vuonna 1988 kirjaseinä ja äänikirjana. Kirjoja ja äänikirjoja ilmestyi omakustanteina, osan teoksista kustansi norjalainen Davvi Girji. Fofonoff käänsi koltansaameksi Antoine de Saint-Exupéry'n kirjan *Pikku prinssi, U'cc priinsâž* (2005). Viimeiseksi teokseksi jäi historiallinen romaani *Seidan kirous* (2010), jonka käännöstyö koltansaameksi jäi kirjailijalta kesken. (Moshnikoff 2011.)

Leinonen (1987, 6) kirjoittaa, että Fofonoff opiskeli kolttsaamea ja suomen kieltä Oulun yliopistossa. Fofonoff työskenteli ”Helsingin liepeitä myöten” toimistotehtävissä Etelä-Suomessa. Mutta ”Eipä tahtonut kolttatytön luonto asettua etelän raameihin, vaan veri veti

¹ Nykyisistä tekijöistä kolttsaamelainen elokuvaohjaaja Katja Gauriloff on tehnyt koltta-kulttuuria tunnetuksi dokumenttielokuvillaan *Huuto tuuleen* (2007) ja *Kuun metsän Kaisa* (2016) (Holm 2016).

omille juurille; tuli tarve tulla ymmärretyksi. Tuli tarve tehdä ajatustyötä.” (Leinonen 1987.)

Fofonoffille tärkeintä oli saada kirjoittaja koltaksi. Hän oli Saamen kirjailijaliiton SGS:n jäsen. Painettujen teosten ohella Fofonoff kirjoitti kirja-arvosteluja kotiseutulehdissä *Pohjoiskaira* ja *Ylä-Lappi*. Hän työskenteli ennen vapaaksi kirjailijaksi ryhtymistään ja eläkkeelle jäämistään pankkitoimihenkilönä, toimistoapulaisena ja puhelunvälittäjänä. (Kirjasampo.fi 2016.) Koska haluan korostaa tutkielmani emansipatorista otetta, esittelen tekijää ja hänen teoksiaan käyttäen omaäänisiä lainauksia Fofonoffilta. Kati Claudia Fofonoff kuvaili itseään ja suhdettaan kirjoittamiseen omin sanoin seuraavasti:

Ensimmäinen julkaisuni Nakke Nakuttaja -lehdessä 1959. Aloin lukea paljon heti opittuani lukemaan. Olin hyvä koulussa ainekirjoituksissa. Kirjoitan säännöllisesti aamuisin tai öisin, nykyään pitkää proosaa, kertomuksia, novelleja. Olen aloittanut romaanin kirjoittamista. Kirjoittamisessa haluan välittää tuntemuksia ja elämyksiä, olla tunteiden tulkki sekä koltan- että saamenkielisissä teksteissä.

Lempikirjani on Saint Exupéryn Pikku prinssi, niin kuin runous yleensä. Jean Sibelius on lempisäveltäjäni. Elokuvista vaikea sanoa. Tärkeintä on läheisten hyvinvointi, maailmanrauha, että ihmisillä on mieleisensä työ. Tällä hetkellä tärkeintä on saada kirjoittaja koltaksi ja myöskin suomeksi elämäni loppuun saakka. Koen tärkeäksi kolttakulttuurin säilymistä.

Toivon voivani saavuttaa lukijoiden mielenkiinnon teksteihini. Kun se parasta on ollut, on se työtä ollut. (Kirjasampo.fi 2016.)

2.2 Fofonoffin kirjallista tuotantoa – aineiston rajaus

Analysoin tutkielmassani Kati-Claudia Fofonoffin kirjoittamaa kolttasaamelaiskirjallisuutta, jota ei ole aiemmin tutkittu perusteellisesti lähiluvulla. Fofonoff teoksineen on paikannettu kirjailijuuteen ja saamelaiseen kirjallisuuteen muun muassa Vuokko Hirvosen (1999, 21, 56, 68) tutkimuksessa *Saamenmaan ääniä. Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi*. Tarkastelen tarkemmin Fofonoffin teosta *Seidan kirous – romaani* (2010), myöhemmin lyhenne SKR, kysyen, millä tavoin se on yllirajainen teos. Tutkin, miten ja missä rajoja on ylitetty, onko hahmoilla valmiutta tai edellytyksiä tehdä erilaisten kulttuuristen ja sosiaalisten rajojen ylityksiä ja kuinka erilaisiin rajojen ylityksiin suhtaudutaan. Teen tämän erittelemällä SKR:sta löytyviä yllirajaisen kirjallisuuden tunnusmerkkejä, jotka olen nimennyt liikkeen

metaforaa käyttäen kahdeksaksi eri liikkeeksi. Liikkeitä ovat: maantieteellinen ja kansallinen ylirajainen liike, kielellinen ylirajainen liike, sosiaalinen ylirajainen liike yhteisön ja yksilön välillä, seksuaalisen ja sukupuolen roolirajat ylittävä liike, uskomuksellinen ylirajainen liike, oikeudellinen ja lainsäädännöllinen ylirajainen liike, sukupolvien ja ikäluokkien rajat ylittävä liike ja liike tabua ulosrajaavien rakennusten ja talojen rajoilla.

Kolttakirjallisuuden ja tekijän tunnettuutta lisätakseni esittelen tekijän ja SKR:n analyysin lisäksi lyhyesti Fofonoffin novellikokoelmia *Vanha Jäkäläpää – Kertomuksia* (2008), myöhemmin lyhenne VJK, ja *Suonikylän poluilta – Kolttasaamelaisia tarinoita* (2009), myöhemmin lyhenne SPKT. SPKT:n yhteydessä sivuan lyhyesti myös Fofonoffin teosta *Paatsjoen laulut* (1988), myöhemmin lyhenne PL. Fofonoffilta on ilmestynyt suomeksi myös runokokoelma *Maa Muovattu Toisin Päin – Runoja* (2008), jota en käsittele tässä tutkielmassa.

Fofonoffin teoksissa kuvataan kolttasaamelaista elämää erilaisina historiallisina aikoina. Kerron teosten kontekstin hahmottamiseksi kolttasaamelaisten taustoista ja historiallisista vaiheista tutkielman neljännessä luvussa. Selvitän lyhyesti, millaisia kolttasaamelaisuuden kuvia ja yhteisön suhteiden representaatioita teoksissa luodaan ja pohdin, miten Fofonoffin teosten maailmat ilmentävät kolttasaamelaista yhteisöä eri aikoina. Pohdin myös, millaisina sukupuolten roolit näyttäytyvät kolttasaamelaisessa yhteisössä. Tarkastelen ylirajaisuuden käsitettä käyttäen, ilmeneekö teksteissä jakoja tai yhteyksiä eri kulttuurien välillä ja yhteisöjen sisällä. Selvitän, millaisia kulttuurisia jakoja meihin ja muihin teksteissä esitetään yhteisön sisällä. Pohdin myös, problematisoidaanko esimerkeissä kulttuurien välisiä suhteita tai kolttasaamelaisen yhteisön sisäisiä suhteita.

3 MITÄ ON YLIRAJAINEN KIRJALLISUUS?

Tässä luvussa määrittelen mitä tarkoitan ylirajaisella kirjallisuudella, ja kuinka näen saamelaiskirjallisuuden osana ylirajaisia kirjallisuuksia. Grönstrandin, Kaurasen, Löytyn, Melkaksen, Nissilän ja Pollarin (2012) mukaan käsite *ylirajainen* on syntynyt *transnationaalinen*-käsitteen suomennokseksi, kun kulttuurintutkimuksessa on kiinnitetty huomio kansallisten ja kulttuuristen kategorioiden ja rajojen sijaan niiden välisiin suhteisiin. Yhteiskuntatieteissä 1990-luvulla alkanut keskustelu on alkanut kritisoida metodologista nationalismia. Ajatus siitä, että kansakunta, valtio tai yhteiskunta on modernin maailman luonnollinen yhteiskunnallinen ja poliittinen muoto tai yksikkö, on asetettu kyseenalaiseksi.

Myös Nissilän (2016b, 57–61 ja 72–73) mukaan kansallisten rajauksien tekemisen sijaan on alettu tutkia kulttuuristen ilmiöiden ei-säiliömäistä, rajoja ylittävää luonnetta. Transnationalismi-käsitteen avulla on voitu teoretisoida kansakuntien rajat ylittävää vuorovaikutusta. Käsitteet transnationalismi tai transnationaalisuus on käännetty suomen kieleen ylirajainen-sanaksi, jonka koetaan kuvaavan hyvin ahtaaksi käyneiden kategorioiden murtumista ja rajojen ylitystä esimerkiksi erilaisia identiteettejä tutkittaessa. Kulttuurit eivät ole säiliömäisiä, toisistaan erillisiä “selvärajaisia olioita”, vaan vuorovaikutteisia “suhdekimppuja”. (Grönstrand et al. 2012, 64–65 ja Nissilä 2016b, 47, 57–61, 72–73.)

3.1 Ylirajaisen kirjallisuuden määrittely

Grönstrandin, Kaurasen, Löytyn, Melkaksen, Nissilän ja Pollarin (2012) artikkelissa todetaan, että kirjallisuuksia tutkittaessa ylirajaisuus-käsitteen avulla päästään irti ajatuksesta, jonka mukaan kirjallisuudet voisi jakaa “omaan ja toisten kirjallisuuksiin.” Kirjalliset kulttuurit ovat ylirajaisesti määriteltyinä historioiltaan limittäisiä ja yhteen kietoutuneita. Silti ylirajaisen kirjallisuuden tutkimuksessa voi tarkastella, millaisia kansallisen tai kansallisuuksien representaatioita kirjallisuuksissa esitetään. Ylirajaisuuden käsitteen avulla avautuvien tutkimusreittien varrella voi havaita, ettei maailma jakaudu jäännöksittä kansallisvaltioihin. Siten ylirajainen kirjallisuudentutkimus antaa mahdollisuuden kyseenalaistaa kansallisia kategorioita ja kaanoneita sekä tunnistaa yksilöissä ja kulttuurissa tapahtuvia jatkuvia muutoksia. Myös “[...] Suomi ja suomalainen kirjallinen kulttuuri ovat aina olleet

osa laajempaa globaalia kulttuuria, jossa vaikutteet ovat kulkeneet moneen suuntaan samanaikaisesti.” (Grönstrand et al. 2012, 65.)

Kansallinen kehys heijastunut kirjallisuuden kanonisointiin ja kirjallisuushistorioihin, joihin on kanonisoitu kansallisesti merkittävää ja suomenkielistä kirjallisuutta. Transnationaalisuutta, kirjallisuuden sisäistä moninaisuutta, monikulttuurisuutta, monikielisyyttä, ja liikettä erilaisten rajojen yli on häivytetty rakennettaessa kansallisia ideologioita. Nissilän mukaan viime vuosikymmeninä on ilmestynyt kirjallisuushistoriallisia teoksia, jotka “kuitenkin pyrkivät monipuolistamaan kansallista kirjallisuushistoriaa tai kurottelevat kansallisen ulkopuolelle.” (Nissilä 2016b, 26–29 ja 68–69.) Keskustelua kirjallisuuden kaanoneista ja rajanvedoista on käyty jo ennen ylirajaisuus-käsitteen käyttöönottoa. Laurila pohtii näitä rajanvetoja vuonna 1943:

Kansalliskirjallisuus on kansan luovan henkisen toiminnan tulos, sellaisena kuin tämä ilmenee painotuotteista ja painamattomista käsikirjoituksista tai kansojen lapsuudenaikana on ilmennyt suullisesta perimätiedosta. Eri maissa on kansalliskirjallisuuden käsite rajoitettu eri tavoin oloista ja ajankohdasta riippuen.

Suomen kansalliskirjallisuus on kieleltään moninaista kirjallisuutta, jota vuosisatojen kuluessa ovat luoneet suomisyntyiset ja Suomessa tai muualla eläneet suomalaiset tahi sitten lähiheimoiset taikka muukalaisperäiset henkilöt, jotka ovat joutuneet elämään ja vaikuttamaan maassamme jonkin ajanjakson. Se on pääosaltaan suomen- tai ruotsinkielistä, mutta siihen kuuluu myös latinan-, kreikan-, venäjän-, saksan-, lapin-, karjalan- ym. kielisiä alkuperäistuotteita ynnä näiden käännökset mihin tahansa kieleen, kun sen sijaan ulkomaalaisten kirjallisuuksien suomennokset eivät varsinaisesti kuulu kansalliskirjallisuuteemme. Tässä valtavan laajassa tuotannossa ei yhdistävänä siteenä siis ole kansallisuuden tärkein tunnusmerkki, yhteinen kieli, ei myöskään pelkkä valtiokokonaisuus, vaan vuosisatojen kuluessa muodostunut sisäinen kulttuuriyhteys, jonka runkona on kansamme oma luova hengentoiminta, mihin eri tahoilta tulleet vaikutukset ovat sulautuneet sitä jatkuvasti muokaten ja kehittäen. Kansalliskirjallisuutemme näin ollen sisältää kielellisesti, kansallisesti ja valtiollisesti vaihtelevia historiallisia kerrostumia. (Laurila 1943, 5–6.)

Ylirajaisuuden käsite tarjoaa mielenkiintoisen tavan katsoa kirjallisuutta, mutta mikä on ylirajaista kirjallisuutta? Se on Nissilän (Nissilä 2016b, 30) mukaan monenlaista kirjallisuutta, mutta samaan aikaan myös kirjallisen elämän liikettä, joka haastaa kansallisia kaanoneita. Ylirajaista kirjallisuutta Nissilä luonnehtii esiintyvän kansallisen sisällä (“maanmuuttajakirjallisuus”, erilaiset kieli- ja kulttuurivähemmistökirjallisuudet kuten suo-

menruotsalaiset tai karjalaiset kirjallisuudet), kansallisen ulkopuolella (kveenien kirjallisuus, ruotsinsuomalaiset, amerikansuomalaiset) ja kansallisen rajoilla (saamelainen kirjallisuus, meänkielinen kirjallisuus). Nissilän (2016b, 26–31) mukaan ylijarajaisen kirjallisuuden voi myös jakaa vanhaan ja uuteen ylijarajaiseen kirjallisuuteen. Vanha ylijarajainen kirjallisuus on erilaisia kansallisia, kulttuurisia ja kielellisiä rajoja ylittänyt kirjallisuutta, jota on Suomessa ollut aina. Uudeksi ylijarajaiseksi kirjallisuudeksi Nissilä rajaa maahanmuuttajataustaisten 2000-luvulla julkaisemaan kirjallisuuden. Maahanmuuttajataustaiset ovat ennenkin julkaisseet kirjallisuutta, mutta se kansallistettu. Uudessa ylijarajaisessa kirjallisuudessa maahanmuuttajataustaisten julkaisema kirjallisuus on ilmiö, joka on Nissilän mukaan laajalti havaittavissa kirjallisessa tuotannossa. Ylijarajaisen kirjallisuuden käsitteen avulla pyritään tekemään näkyväksi eri kirjallisuuksien ominaisuuksia, eli liikettä, monikielisyyttä ja monikulttuurisuutta. Ylijarajaisen käsitteen avulla voidaan purkaa kansallistamista ja löytää uudelleen kansalliseen kaanoniin häivytettyjä kirjallisuuksia ja kirjailijoita. (Nissilä 2016b, 15–17, 26–31, 41, 47, 52–53, 87.)

Mielestäni ylijarajaisuuden käsitettä käyttämällä saadaan kirjallisuuksilla rakennetun yhdenmukaisen ’suomalaisuuden’ seasta paremmin esille monipuolisempia vivahteita; tekstistä voidaan tunnistaa paremmin erilaisia kulttuurisia identiteettejä ja eri kulttuurien representaatioita sekä kulttuurisia hybridejä. Ylijarajaisuus mahdollistaa monipuolisemmat lähestymisnäkökulmat erilaisiin kirjallisiin teksteihin.

3.2 Saamelainen kirjallisuus ylijarajaisena kirjallisuutena

Saamenmaa tarkoittaa saamelaisten asuttamaa aluetta koko Fennoskandiassa. 1900-luvun loppupuolelta peräisin oleva nimi tulee Lapin saamenkielisestä nimestä. Saamenmaa on pohjoissaameksi *Sámeana(n)*, inarinsaameksi *Sámieennâm* ja koltansaameksi *Sää’mjânnam*. (Kotus 2015.) Saamelaisuus vaihtelee kulttuurisesti ja kielellisesti hyvin paljon. Saamelaisten elintavat ja kulttuuripiirteet jakautuvat pieniin yhteisöihin, joilla on erilaisia elintapoja. Saamenkieliä on kymmenen: pohjois-, luulajan-, etelä-, inarin-, koltan-, turjan-, ja uumajansaame. Yksi kielistä, piitimensaame, on sammunut. Saamelaisten yhtenäistymispyrkimykseen ja dekolonisaatiotavoitteisiin on vaikuttanut ja edelleen vaikuttaa heidän kokemansa kolonisaatio ja valtioiden painostus sulautua valtakulttuureihin tai pääväestöön. Saamelaisia on arvioitu olevan 70 000–82 000, Suomessa heitä on 9 000–10 000,

Norjassa 45 000–50 000, Ruotsissa 15 000–20 000 ja venäjällä 2 000. Osa heistä sijoittuu saamelaisuuden marginaaliin; saamelaisuuden ulkopuolella olevia ja reunamille kuuluvia henkilöitä ovat esimerkiksi statuksettomat saamelaiset tai saamelaisalueiden ulkopuolella elävät ulkosaamelaiset. Statuksettomat polveutuvat saamelaisvuosta, mutta heitä ei ole merkitty saamelaiskäräjien vaaliluetteloon. Saamelaisten asemaa on kuvattu diasporiseksi, koska saamelaisalue levittäytyy neljän valtion alueelle, ja koska suurin osa saamelaisista asuu alueen ulkopuolella. Uusi aika on tuonut mukanaan uusia identiteettejä; 1900-luvulla on muodostunut uusi kaupunkisaamelaisuus. Suomen pääkaupunkiseudun saamelaiset kutsuvat itseään citysaamelaisiksi. (Sarivaara 2012, 20, 27–32.)

Käsitystä etnisesti puhtaasta ja yhdenmukaisesta suomalaisenemmistöstä voi purkaa osiin tekemällä näkyväksi kulttuurisia, kielellisiä ja uskonnollisia eroja (Grönstrand et al. 2012, 65–66). Toisaalta useat vähemmistökirjallisuuksista ovat luoneet omia kirjallisuusinstituutioitaan, varsinkin kun vähemmistökielten asema on parantunut. Omia kirjallisuusinstituutioita luomalla aiemmin käyttökiellessä olleet stigmatoidut vähemmistökielet, kuten saamen eri kielet, ovat nousseet esille; “[k]irjallisuus yksi tapa tuoda julki vastarintaa, vaatia muutosta ja samalla vahvistaa etnistä identiteettiä ja yhteenkuuluvaisuutta.” (Nissilä 2015.)

Vaikka ylirajaisuuden käsitteen avulla voi hälventää ja ylittää eri syistä rakennettuja rajoja kansallisuuksien ja kaanonien välillä, ei käsitteen käyttö tarkoita erilaisten identiteettien ja kansallisuuksien muodostumisen torjumista. Ylirajaisen kirjallisuuden käsite ei tarkoita sitä, etteikö kirjallisuuksissa esitettäviä kansallisen tai kansallisuuksien representaatioita voisi tutkia:

Vaikka ylirajaiset kytkökset yhdistävät paikkoja toisiinsa ja vaikka niiden tunnistaminen ja nimeäminen hajottaa oletusta jonkin paikan erillisyydestä ja eheydestä, ne samalla pitävät yllä asioiden kansallista (kulttuurista, kielellistä yms.) järjestystä [...] (Grönstrand et al. 2012, 65–66).

Nissilä (2016b, 26) sijoittaa saamelaisen kirjallisuuden “vanhan ylirajaisen kirjallisuuden kategoriaan”, kun 2000-luvulla ilmestynyttä ylirajaista kirjallisuutta hän kutsuu “uudeksi ylirajaiseksi kirjallisuudeksi”. Niin vanhaa kuin uutta ylirajaista kirjallisuutta hän kuvaa etniset, kansalliset, valtiolliset, kulttuuriset ja kielelliset rajat ylittäväksi kirjallisuudeksi, jota voi olla myös kansallisten rajojen sisällä. Usein monikieliset kirjailijat saattavat sijoittua eri kielten ja kulttuurien väleihin. Vanha ylirajainen kirjallisuus kuitenkin on “[...] jo

varhemmin ollut olemassa, mutta joka on kansallistettu ja jonka yllirajaisuus on häivytetty, tai joka on kokonaan jäänyt kansallisen katveeseen Suomessa.” (Nissilä 2016b, 26 ja 31.)

Ensimmäiset saamenkieliset runot olivat 1600–1700-luvun vaihteessa muistiinmerkittyjä joikuja. Sen jälkeen tuotettiin enemmän uskonnollista kirjallisuutta. Saamelaisen kaunokirjallisuuden alkuna on pidetty Anders Posangerin (1735–1780) 1800-luvun alkupuolella julkaistuja norjankielisiä runoja. Ensimmäinen saamelaisromaani ilmestyi 1904 norjaksi, ja se oli Matti Aikion (1872–1929) *Kong Akab og Naboths vingaard* (’Kuningas Ahab ja Naabotin viinitarha’). Joikaamiskieltojen rauettua joikuperinteen elvyttäjänä ja jatkajana toimi joikurunous, jonka uranuurtaja oli kirjailija, joikaaja, taiteilija ja saamelaisen visuaalisen runon isä Nils-Aslak Valkeapää (1971–2001). Saamenkielisen kirjallisuuden läpimurto alkoi 1970-luvulla, jolloin saamenkielisten musiikintekijöiden ja kirjailijoiden etnopolitiittinen liikehdintä alkoi. Tuolloin myös saamelaisnaiset nousivat kirjailijoina esiin; suomalaistaustaisia saamelaisia kirjailijoita ovat Kirsti Paltto ja Rauni Magga-Lukkari. Kulta-aika oli 1980–1990-luvuilla, jolloin saamenkielistä saamelaisyhteisöä sisältäpäin tarkastelevaa kaunokirjallisuutta ilmestyi runsaasti ottaen huomioon saamelaisten lukumäärän. Kaunokirjallisia teoksia ilmestyi esimerkiksi kirjailijoilta Kirsti Paltto, Eino Guttorm, Hans-Aslak Guttorm, Jovna-Ánde Vest, Ellen Marie Vars, Rauna Paadar-Leivo ja Kerttu Vuolab. Kirsti Palton *Voijaa minun poroni* (1986, *Guhtoset dearvan min bohccot*, 1987) oli Finlandia-palkintoehdokkaana vuonna 1987. Suomen puolella nuoria runoilijoita edustaa esimerkiksi Niillas Holmberg. (Nissilä 2015 ja 2016b, 27, alaviite nro. 16.)

Saamelaiskirjallisuuden yllirajaisuus muodostuu monikielisyyden ja monien valtioiden alueille jakautumisen lisäksi siitä, että sen on pitänyt murtautua esiin suomalaiskansallisen kaanonin piilosta haastamaan valtakulttuurin kirjallisuuksia. Saamelaiskirjallisuuksien kaanonin muodostamisella on ollut tärkeä tehtävä alkuperäiskansan ja heidän kielensä aseman tiettäväksi tekemisessä koko Saamenmaan alueella. Siten saamenkielinen kirjallisuus on toiminut Saamenmaan alueen saamelaisväestön tietoisuuden herättäjänä kansalaisoikeuksien suhteen. Myös Nissilän (2016b, 70) mukaan saamenkielisellä kirjallisuudella on tärkeä tehtävä saamelaisten etnisen identiteetin muodostajana; eri saamenkielillä julkaistu kirjallisuus rakentaa kansallisen ja kulttuurisen identiteetin ja mahdollistaa äidinkielen ilmaisun.

Saamenkielinen kirjallisuus kohtaa silti tänäkin päivänä kustannusvaikeuksia. Veli-Pekka Lehtolan ja Jorma Lehtolan mukaan saamelaiskirjallisuuden merkitys yhteiskunnallisessa keskustelussa on vähentynyt 2000-luvulla. Proosakirjallisuuden määrää on romahtanut verrattuna aiempiin vuosikymmeniin. 1980- ja 1990-luvuilla julkaistiin kymmenittäin romaaneja 15 vuodessa, kun 2000-luvun ensimmäisellä kymmenyksellä proosaa edusti vain puolenkymmentä julkaisua. Runous on kuitenkin noussut johtoon kirjallisuuden lajina. (Veli-Pekka Lehtola ja Jorma Lehtola 2015, 257–260.)

Veli-Pekka Lehtolan ja Jorma Lehtolan mukaan proosan vähyys kuvastaa sitä, että saamelaiskirjallisuuden perusongelmia ei ole pystytty ratkaisemaan. Julkaisujen aikataulut venyvät, valtion määrärahojen saanti on hankalaa ja kustannusvaikeudet turhauttavat vaativaa kirjoittamistyötä tekeviä kirjailijoita. Monet saamelaiset ovat oman äidinkiellensä suhteen lukutaidottomia. Norjassa saamenkieliset kustantamot ovat saaneet valtion tukea, toisin kuin Suomessa. (Veli-Pekka Lehtola ja Jorma Lehtola 2015, 260, 257–260.)

Omia havaintojani kustannushankaluuksista ovat tutkimistani teoksista tekemäni huomiot. Tarkasteluni alla olleet suomenkieliset teokset olisivat hyötäneet tekstien viimeistelystä ja oikoluvusta. Esimerkiksi *Suonikylän poluilta – Kolttsaamelaisia tarinoita* (2009) kirjassa sisällysluettelo on kahdesti, ja toinen niistä sisältää virheitä. *Seidan kirouksen* tekstin taitto kirjan sivuille olisi voitu tehdä hieman selkeämmin. En lue teksteissä esiintyneitä vähäisiä kirjoitusvirheitä tai SKR:n tekstin asemointia kuitenkaan teosten heikkouksiksi. Ne kertovat saamelaiskirjallisuuden marginaalisesta asemasta suomenkielisten kustantajien silmissä.

Teoksien tekijällä on todennäköisesti ollut käytössään rajallinen määrä resursseja. Omakustanteiden tekijöillä ei ole välttämättä käytössään tarvittavia ICT-ohjelmistoja tai riittävästi aikaa ja rahaa käänöksien ulkoasujen viimeistelyä varten. Esimerkiksi Kati-Claudia Fofonoffin saamenkielisten teosten ulkoasut poikkeavat suomenkielisistä; Tarja Sanilan kuvittama ja Davvi Girjin koltansaameksi kustantamana kirja nimellä *Suõ'nn'jel pälggsin* (2010) on kuvituksensa ja toteutuksensa osalta erilainen kuin aiemmin suomeksi julkaistu omakustanne. Davvi Girjin kustantama teos on kovakantinen ja sisältää runsaasti Tarja Sanilan värikkäitä kuvituskuvia. Vastaavan suomenkielisen *Suonikylän poluilta* (2009) -teoksen kannessa on Satu Moshnikoffin värikkäitä valokuvia kolttakatrillista, mutta sisäsi-

vuilla ei ole kuvitusta. Suurin osa teoksista on pehmeäkantisia, osa kirjoista on kovakantisia painoksia.

Fofonoff oli tähän mennessä ainoa kolttasaameksi kirjoittanut kirjailija (Hirvonen 1999, 56). Seikka kertoo omakustanteiden julkaisun haasteiden lisäksi saamenkielisen kirjallisuuden tukea kaipaavasta asemasta. Huomionarvoista on sekin, että Fofonoff julkaisi teoksiaan suomeksi omakustanteina. Osan teoksista kustansi norjalainen kustantamo Davvi Girji (Moshnikoff 2011) saamenkielisinä, mutta kaikki tässä tutkielmassa tutkitut suomeksi julkaistut teokset on kirjailija julkaissut itse omakustanteina rahastojen ja apurahojen turvin (esimerkiksi Inarin kulttuuritoimen ja Saamelaisneuvoston tuet).

Piippolan (2003) artikkelissa korostuu saamelaiskirjallisuuden marginaalinen asema. Kun pääosa saamelaiskirjallisuudesta on norjalaisten kustantamojen julkaisemia, jäävät teokset ja tekijät vieraksi Suomessa. Piippolan mukaan saamelaiskirjallisuutta oli [vuoteen 2003 mennessä] julkaistu enemmän englanniksi kuin suomeksi. Piippola listaa artikkelissa Fofonoffin 1970- ja 1980-lukujen jälkeen esiin nousseeksi kolttasaamelaiskirjailijaksi. Piippolan mukaan saamelaiskirjallisuuden vaikea kustantamistilanne ei johdu tekijöiden puutteesta, vaan pikemminkin vähemmistökirjallisuuden tukijärjestelmän ja levitysjärjestelmän puuttumisesta: “Valmiit teokset ja niiden käännökset voivat joutua odottamaan julkaisemista jopa vuosia.” (Piippola 2003.)

4 KOLTTASAAMELAISTEN TAUSTOJA JA HISTORIAA

Jotta Fofonoffin eri teosten tekstejä voisi tulkita paremmin, on syytä tietää saamelaisten ja kolttien historiallisista vaiheista. Ilman historiantuntemusta olisi vaarana, että teoksien tekstit jäävät ilman kontekstia. Varsinkin yllirajaisuuden näkökulmasta tarkasteltuna on teosten kulttuurihistorialliset kontekstit otettava huomioon.

4.1 Yllirajainen Saamenmaa ja kolttien itäinen koti

Eläviä saamelaiskieliä oli vuonna 2015 yhdeksän. Suurin osa niistä on uhanalaisia tai sammumassa, kuten uumajan- ja piitimensaame, joilla kummallakin on parikymmentä puhujaa. Koltansaamen puhujia on vielä 350. Koltansaamalla on myös kirjakieli. Puhutuin on pohjoissaame, jolla on 20 000 puhujaa. (Lehtola 2015b, 14.)

Nykyinen kolttasaamelainen asutus sijoittuu Sevettijärven ja Nellimin alueelle. Alue muodostui, kun kolttasaamelaisten aiempi asuinalue Petsamo luovutettiin toisen maailmansodan jälkeen Neuvostoliitolle. (Lehtola 2015b, 12.) Kolttasaamelaiset (omalla kielellään *sá'mmlaž*, pohjoissaameksi *nuortalaš*, 'itäläinen') asuttivat Saamenmaan itäosaa nykyisten Venäjän, Suomen ja Norjan alueella. Idempänä Kuolan niemimaata asuttivat akkalan-, turjan- ja kildininsaamea puhuvat Kuolan niemimaan saamelaiset. Ensimmäisessä maailmansodassa kolttia taisteli Venäjän armeijassa. Kolttasaamelaiset tulivat Suomen vaikutuspiiriin Tarton rauhan myötä vuonna 1920. (Lehtola 2015a, 108.)

Koltat olivat puoli vuosisataa ennen Tarton rauhaa siirtyneet peuranpyyntitaloudesta puolipaimentolaisiksi. Valtionrajat ja sodat vaikuttivat seuraavina vuosikymmeninä voimakkaasti kolttien elinkeinoihin ja asuinpaikkoihin. Kolttien siidat, eli lapinkyläjärjestelmät hajosivat jo Tarton rauhassa. (Lehtola 2015a, 108.) Siida tarkoittaa sekä kyläyhteisöä ja sen hallintojärjestelmää, että kyläyhteisöjen kesken jaettua maaomistusta. Siidat olivat tarkasti rajattuja alueita, joten "[k]äsitys kuljeskelevista lappalaisista on virheellinen"; saamelaiset liikkuivat tarkasti yhteisön määrittelemillä alueilla. Kullakin kyläyhteisöllä eli siidalla oli omistus- ja käyttöoikeus tietty tarkkarajaiseen alueeseen, jonka maat ja vedet jaettiin edelleen sukujen ja perheiden kesken. Metsäsaamelainen siidajärjestelmä perustui vuotuis-kiertoon; kevästä syksyyn perhe tai suku liikkui omalla alueellaan kalastaen ja metsästä-

en, talveksi siirryttiin talvikylään. Myöhemmin poronhoito, eli puoli- tai täyspaimentolaisuus korvasivat metsäsiidajärjestelmän joko kokonaan tai osittain. Pisimpään siidajärjestelmän tyyppinen hallintotapa säilyi kolttasaamelaisten parissa Petsamossa toiseen maailmansotaan asti. Sobbari oli yhteisiä asioita hoitava, perheenjäsenistä koostuva toimielin, joka osoitti perheille omat alueet. Alueet muodostuivat lopulta perheiden perintömaiksi. (Lehtola 2015c, 37–38, 40.)

Suonikylän koltat asuivat sisämaassa puolipaimentolaisina 1930-luvulle asti, Paatsjoen ja Petsamon kolttasiidojen elanto oli kalastuksen ja sisämaan riistan pyynnin varassa. Vuotuiskierto estyi, kun Tarton rauhan raja halkaisi Suonikylän Kolttien alueen. Suonikylän kolttien talvikylä ja neljäsosa heidän alueestaan jäi Neuvostoliiton puolelle, yhteydet idän sukulaisiin katkesivat. Myös Paatsjoen ja Petsamon kolttien vaeltaminen estyi suomalaisten uudisasutuksen ja elinkeinojen vuoksi. Siidojen hajoaminen esti vuotuiskierron. Suomalaisväestön ennakkoluuloiset, nationalistiset ja rasiset asenteet hankaloittivat kolttien yrityksiä sopeutumista uuteen yhteiskunnan arvoihin ja tapoihin. (Lehtola 2015a, 108.)

4.2 Koltat toisen maailmansodan pakolaisina

Toinen maailmansota aiheutti lisää ongelmia. Koltat evakuoitiin ensin Nellimiin ja Tervolaan, myöhemmin evakkomatkat ulottuivat Lapin sodan edellä Keski-Pohjanmaalle Kalajoelle saakka. Neljän vuoden suunnittelun jälkeen Petsamon koltat asutettiin Inarinjärven alueelle, suonikyläläiset Sevettijärvelle ja muut koltat Nellimiin. Sukualueet ja 4000-päinen poro-elo jäivät rauhan tultua Neuvostoliiton puolelle. Kalakanta oli niukkaa, vuotuiskierto loppui eikä kesäalueita ja talvikyliä enää tunnettu, vaan kiinteät asumukset tulivat perinteisten asumismuotojen tilalle. Nykyään kolttasaamelaisia on noin 500. Kolttien omaleimaisessa kulttuurissa on paljon karjalaisvaikutteita, kuten ortodoksinen uskonto, kansantanssit, puku ja *Leu'dd*-joiut. Kolttakulttuuria on pyritty turvaamaan erityistoimenpiteillä ja -laeilla, mutta monet ovat muuttaneet pohjoisesta suuren työttömyysasteen vuoksi pääkaupunkiseudulle. Kulttuurin omaleimaisuus aiheutti sotien jälkeen ongelmia. Jopa muut saamelaiset kutsuivat kolttia ryssiksi. Tilanne on kuitenkin valoisampi asenteiden parannuttua. Koltansaamalla on virallinen asema saamelaisalueella, koltankielistä kirjallisuutta ilmestyy ja kanssakäyminen Kuolansalmen saamelaisten kanssa on mahdollista. Nuori sukupolvi tuo oman kolttaidentiteettinsä ja saamelaistaustansa esille. Ortodoksinen

kirkon suvaitsevaisuus on historiallisesti suojannut kolttien perinteitä. Nykypäivänäkin ortodoksisuus yhdistää ja kiinteyttää kolttakulttuuria. (Lehtola 2015a, 109–110.)

4.3 Saamelaisten maailmankuva

Saamelaisten shamanistisen maailmankuvan lähtökohtana oli luonnonkansan tarve sopeutua arktiseen elämään. Luonnonmerkkien ja eläinten elintapojen tunteminen oli tärkeää elannon hankkimisen kannalta. Mytologiat kuvaavat, että eläimiin, kuten peuroihin ja karhuihin liittyvät käsitykset olivat merkittäviä. Seidoille vietiin uhreja. Noaidilla eli noidalla tai shamaanilla oli kyky liikkua henkiolentona “toisella puolella” ja taito muuttua esimerkiksi peuraksi tai kalaksi transsin ja noitarummun avulla. Matkat olivat tapa ratkaista kylän ja suvun kriisitilanteita, kuten ruuan puutetta tai sairauksia. Kiertävän luonnonkansan kosmos oli syklinen ja vertautui vuoden- ja elämänkiertoon. (Lehtola, 2015c, 44–46.)

1600–1700-luvuilla alkoi väkivaltainen kristillinen käännytystyö, jossa valtioiden tavoitteena oli murskata saamelaisten maailmankuva ja saada haltuun pohjoisten alueiden omistusta ja verotusoikeudet. Myöhemmin lestadiolainen liike täydensi käännytystyötä. Kalliotaiteen ja noitarumpusymboliikan merkitykset katosivat, noita-sana sai noitavainoissa negatiivisen kaiun. Ortodoksinen kirkko ei vainonnut noitia yhtä ankarasti kuin läntinen kirkkokunta, ja vahvoja noitia oli vielä pitkään Kuolan Lapissa. 1800-luvulle tullessa shamanismi oli kuitenkin korvautunut kristillisperustaisella tietäjälaitoksella. (Lehtola, 2015c, 44–48.)

Monet vanhat tavat säilyivät silti pitkään. Esimerkiksi seitoja palvottiin ja rumpuja käytettiin edelleen salaa. Kristilliset käsitykset ja hahmot sulautuivat vanhaan uskontoon, vaikka vanhoja tapoja alettiin pitää kristillistämispaineiden vuoksi taikauskona. Vielä 1900-luvulla vanhoihin uskomuksiin nojaavien ajateltiin myyneen sielunsa, sukulaisensa, tai jopa omat lapsensa Rietakselle eli paholaiselle. Kertomaperinne ja joiut ovat shamanistisen maailmankuvan eloon jääneitä jäänteitä nykypäivässä. Shamanistinen kosmos- ja sielunkäsitys näkyvät edelleenkin etiäiskokemuksissa, saamelaisperinteen enteissä, merkeissä, rauhattomissa vainajissa, kummituksissa ja äpärisissä. Taikauskoon turvauduttiin “kaiken muun (kristillisen) pettäessä.” (Lehtola, 2015c, 44–48.)

5 FOFONOFFIN TEOSTEN ANALYYSEJÄ

Kolttasaamelaisten historian esittelyn jälkeen käsittelen Kati-Claudia Fofonoffin teoksia *Suonikylän poluilta – Kolttasaamelaisia tarinoita* (2009), *Seidan kirous – Romaani* (2010) ja *Vanha Jäkäläpää – Kertomuksia* (2008). SPKT:n² yhteydessä sivuan lyhyesti myös Fofonoffin teosta *Paatsjoen laulut* (1988). Esittelen teoksissa esille tulevia henkilöihahmoja ja niissä esitettyjä kolttasaamelaisyhteisön kuvauksia. Lähestyn tekstiä erilaisista näkökulmista pohtien, miten yhteisöjä ja niiden jäsenten välisiä suhteita kuvataan.

5.1 Suonikylän poluilta – Kolttasaamelaisia tarinoita ja Paatsjoen laulut

Suonikylän poluilta – Kolttasaamelaisia tarinoita (2009) sisältää osan jo aiemmin Fofonoffin *Paatsjoen laulut* (1988) -teoksessa julkaistuista tarinoista. PL on omakustanteena ilmestynyt tarina- ja runokokoelma. Molemmissa teoksissa ovat luomismyytit “Ja Jumala puhalsi hengen ihmiseen” sekä tarinat “Ennustus”, “Tarina heinäsiirkkojen synnystä”, “Hirvi”, “Miksi Nasti katoili?” ja “Paatsjoen kolme tytärtä”. SPKT:ssä tarinoita on jonkin verran editoitu verrattuna PL:n teksteihin. Lisäksi PL:n (31–32) tarina Vuorenki-oppaasta kerrotaan SPKT:ssä (31–32) Laurukainen-oppaan tarinana. PL:ssä (4–14) on myös runoja, joita ei SPKT:ssä ole julkaistu. PL:ssä tarinat ovat suomen lisäksi myös kolttasaameksi. Fofonoffin runoja on suomeksi enemmän vuonna 2008 julkaistussa teoksessa *Maa muovattu toisin päin – runoja*, mutta en käsittele runoteosta tässä tutkielmassa.

Fofonoff kertoo SPKT:n (2009, 85) jälkisanoina, että hän on tallentanut kertomaperinteenä aiemmin siirtyneet kolttatarinat tuleville sukupolville. Oulun yliopiston kirjaston OULA FINNA -aineistotietokannasta löytyy SPKT:n kuvailutiedoista tekijän itsensä kertoma kuvaus teoksesta:

Kolttasaamelaiset tarinat tulevat suullisena kertomaperinteenä sukupolvelta nuoremmille sukupolville satojen vuosien takaa. Rungot tarinoihin olen saanut opetusneuvos Satu Moshnikoffin Sevettijärven kolttakylän koulun oppilaille tekemän oppimateriaalin kautta, Kotimaisten kieltin [sic.] nauhoi-

² Teosnimien lyhenteet: *Vanha Jäkäläpää – Kertomuksia* = VJK, *Suonikylän poluilta – Kolttasaamelaisia tarinoita* = SPKT, *Paatsjoen laulut* = PL, *Seidan kirous – romaani* = SKR.

tearkiston keräämistä tallenteista, mutta valtaosan tarinoista on edesmennyt äitini Ida Fotonoff [sic.] minulle kertonut, samoin muutama muu Petsamon Suonikylästä Sevettijärvelle siirtolaisena muuttanut kolttavanhus. He ovat [sic.] kertoneet tarinansa ihan muutamain sanoin, kuten myöskin nauhatallenteissa on kerrottu niukasti, ja minä itse luovan mielikuvitukseni voimin olen kirjoittanut nämä tarinat kaunokirjalliseen muotoon, ja aion kirjoittaa vielä lisää, aineistoa on runsaasti. (Oulun yliopisto, OULA FINNA 2016.)

Kolttasaamelaisilla on muista saamelaisista joikulajeista poikkeava oma joiun laji, *leu'dd*-joiku, joka on pitkä ja kertova runoelma. *Leu'dd* on voinut säilyä suvaitsevaisen ortodoksisen kirkon piirissä paremmin kuin muu saamelaisten joikuperinne luterilaisilla saamelaisalueilla. (Lehtola 2015a, 110.) Kolttasaamelaisten omaleimainen *leu'dd*-joiku on välittänyt tarinoita eteenpäin sukupolvelta toiselle:

Leuddit voidaan jakaa lyhyisiin, aforisminomaisiin eläinleuddeihin, myyttisiin, esimerkiksi paikkojen syntyhistorioihin liittyviin, leuddeihin sekä henkilöleuddeihin. [...] Tunturisaamelaisiin joikuihin verrattuna kolttakeuddit ovat melodisempia ja eppisiä, sanonnaltaan kertovia. Henkilöleuddissa kerrotaan usein ihmiselämän taitekohtiin liittyvistä tapahtumista kuten rakastumisista, kosinnoista ja naimisiinmenoista, mutta myös jokapäiväisen elämän sattumuksista. (Siida 2013.)

Myös PL:n esipuheessa Fofonoff (1988, 3) kirjoittaa, että “[n]ämä tarinat tulevat hyvin kaukaa Petsamon Suonikylän ajoilta kertomaperinteenä, jota olen taltioinut Sevettijärvellä kylän asukkailta, heiltä, jotka vielä muistavat menneet ajat ja sadut.” Vuonna 1988 julkaistun *Paatsjoen laulut*, kolttasaameksi *Pââšjoogg laulli* -tarinakokoelman nimi viittaa mielestäni laulamiseen ja siten joikuun. Kertomaperinteen ja *leu'dd*-joikuperinteen vaikutteet voi havaita myös *Suonikylän poluilta –Kolttasaamelaisia tarinoita* (2009) teoksessa. Varsinkin “Hirvi” -tarinassa oleva joiku-osuus viittaa *leu'dd*-perinteeseen:

Itkien hyvästeli äiti hirvipoikansa ja leuddasi tälle:
 “Sinä poikaseni,
 sinä olet poikaseni
 metsän arka vasanen, peura hentojalkainen.
 Sinulle poikaseni
 ei äidinmaitokaan maistunut
 vaan sarvien kalina metsästä kuuluu,
 kellon kalkatus metsästä kuuluu.
 [...]” (SPKT, 46)

Paatsjoen laulut (1988, 4–14) -kokoelmassa olevat runot voi tulkita myös *leu'dd*-perinteen jatkona, lyriikan muodon ottaneena joikuna, tai ainakin kunnianosoituksena lauluperinteelle, koska useassa PL:n runossa viitataan *laluun*. Näiden runojen voi tulkita kuvaavan kaiken ympäri kääntänyttä muutosta, elämää kaamoksessa ja kolttasaamelaisten diasporista historiaa:

Kuoleman kanssa
käsi kädessä
elämme me vielä.
Kansansirpale.
Elämme ja odotamme.

Viimeiseen hengenvetoon asti
tuulen laulua
rakastamme.

(PL, 5)

Maa muovattu toisin päivin,
pimeys heittää suojaavan varjonsa,
pakkanen kietoo huuruksen käsivartensa olkapäille.
Kun pimeys tulee,
maan laulu esiin synkistä varjoistaan.
Maa muovattu toisin päin,
valon keskellä vasta laulaa
mustarastas.

(PL, 4)

Suonikylän poluilta –Kolttasaamelaisia tarinoita (2009) teoksen tarinat sisältävät sadunomaisia, myyttisiä ja legendaarisia piirteitä ja aineksia.³ Tarinoissa on paljon taikoja, maagisia ilmiöitä ja yliluonnollisia seikkailuja. Myös muodonmuutoksia eli metamorfooseja on runsaasti. Niitä esiintyy kirjan useissa tarinoissa. “Paatsjoen kolme tytärtä” (SPKT, 37–40) kuvaa, kuinka nuoret naiset muuttuvat pahdoiksi. “Hirvi” (SPKT, 44–46) kertoo tarinan, jossa vanhenevalle pariskunnalle syntyy lapsentoivossa hirvi. “Tuo tosi rakkaus”

³ Taiat, maagiset ilmiöt ja yliluonnolliset seikkailut ovat tyypillisiä sadun piirteitä. Myytit ovat suulliseen traditioon perustuvia tarinoita jumalista, jumalolennoista ja sankareista; totena pidettyjä kertomuksia tai uskomuksia maailman luomiskaudesta. Legendat ovat pyhimyksen tai marttyyrin elämäntarinoita, joissa myyttisiä aineksia yhdistellään historiallisiin tosiasioihin. (Tieteen termipankki 2016, sv. satu, myytti ja legenda.)

(SPKT, 3–8) kuvaa pariskunnan muodonmuutosta peuroiksi. “Miksi Nasti katoili” (SPKT, 18–21) on tarina ihmisen muutoksesta sudeksi. Ikääntyvälle pariskunnalle syntyy koirapoika “Tarina heinäsiirkkojen synnystä” -tarinassa; koirapoika saa kuitenkin lopulta ihmisen muodon. (SPKT, 9–17).

Kolttasaamelaiset kuuluvat muista saamelaisista poiketen idän ortodoksikirkon piiriin (Veli-Pekka Lehtola 2015, 109–110). Idän kirkon vaikutus on havaittavissa SPKT:n kertomusten pyhimystaruja muistuttavissa legendoissa ja marttyyritarinoissa. Näihin kuuluvat esimerkiksi SPKT:n tarinat “Neitsyt Marian piika” (SPKT, 63–67) ja “Miten Petsamon luostari hävitettiin” (SPKT, 68–70). Idän kulttuurisen vaikutuksen voi havaita myös tsaarista tai tsaarinvallasta kertovissa tarinoissa “Sananostaja”, “Tsaari ja ortodoksinen usko” ja “Tsaarin renki” -tarinat (SPKT, 52–62).

Fofonoffin *Suonikylän poluilta – Kolttasaamelaisia tarinoita* (2009) ja *Paatsjoen laulut* (1988) ovat ikkunoita kolttien kulttuuriin, paitsi myyttien ja satujen, myös lähihistorian muodossa. Asutuskokemuksia, evakkoutta ja luopumista käsittelee tarina “Muutto Sevettijärvelle neljäkymmentä vuotta sitten talvisodan jälkeen” (PL, 29–30). Tarina “Suonikylän poluilta” (SPKT, 71–83) kuvaa nuorenparin karkumatkaa Neuvosto-Venäjältä juuri muodostetun rajan yli Suomen tasavaltaan. Kumpikin teos on mielenkiintoinen ylijärjestyksen kirjallisuuden edustaja. Teoksissa ylitetään sekä maagisia että valtiollisia ja kansallisia rajoja ja kuvataan sekä saamelaisia, suomalaisia että venäläisiä kulttuurivaikutteita esihistoriallisella ja historiallisella ajalla.

5.2 Vanha Jäkäläpää – Kertomuksia

Kun *Seidan kirous – romaani* (2010) -teos kuvaa perhettä ja yhteisöä inarilaisessa kylässä vuonna 1882 (SKR, 4), niin novellikokoelma *Vanha Jäkäläpää – Kertomuksia* (2008) tuo laajalla ajallisella läpileikkauksella esille, millainen saamelaisyhteisön tila on sodan aikana evakossa, sodan jälkeen ja nykypäivään rinnastettavassa ajassa. Ihmisten väliset suhteet ovat muuttuneet, kun valtakulttuuri ja sodat ovat vaikuttaneet saamelaisiin. Kotiseudulta on ollut pakko muuttaa pois, perinteiset sukupuoliroolit on kyseenalaistettu. Homoseksuaalisuus, erkaneminen, ikävä, kotiinpaluu ja ennakkoluulot ovat teoksen eri novellien teemoja.

Muualta, idästä tulleet, asutetut koltat saavat mielenterveydeltään järkkyneen miehen uhkailemaan heitä novellissa “Liian paljon vieraita” (VJK, 5–18), kun käsittelyssä ovat ennakkoluulot. Ennakkoluuloja käsitellään toisessakin novellissa; modernilla ajalla homoseksuaalisuus ja tunteet on tiedostettu, mutta uudet kysymykset ovat nousseet pintaan. Vaikka eletään modernissa yhteiskunnassa, ei erilaisuutta ja toiseutta voi vieläkään hyväksyä. Ainoa vaihtoehto on kuolema ja teoksen “Vanha Jäkäläpää” -nimikkonovellin päähenkilön ystävä tappaa itsensä (VJK, 39–41). Evakkomatka-teemaisessa novellissa “Härkää sarvista” (VJK, 45–55) huomio kiinnittyy muun muassa puheeseen, kieleen ja murteeseen. Muualle majoitetut evakot ovat irti kotiseudusta, mutta hakevat hyväksyntää tehden työtä sijoituspaikassaan. Novellin teemoja ovat toiseus, irtoaminen, periksiantamattomuus, sitkeys, uuteen ympäristöön joutuminen ja siellä pärjääminen.

Yksinäisyys ja kaipaus ovat novellin “Viimeinen ilta” teemoja (VJK, 23–30). Tytär on lähtenyt pois, perheen sisäiset suhteet herättävät kysymyksiä. Tyttären ja vanhempien, tai tyttären ja isän välillä voi tulkita olevan erimielisyyksiä (VJK, 26). Seurauksena on kivulias lähtö kotoa, mutta miksi? Voisiko syynä olla esimerkiksi asuntolakoulut, sukupolvien välillä olevat ristiriidat, tai yhteisön ja yksilön muuttuvat arvot? Tämä jää novellissa avoimeksi, mutta saamelaisen historiaa tunteva voi arvailla erimielisyyksien syitä. Kuoleman jälkeen jää jäljelle vain tyhjä mökki. Tytär etsii kadotettua suhdetta ja lähettää kirjeen. Voiko kirjeessä nähdä metaforan nuoren sukupolven saamelaisidentiteetin palautumismahdollisuuden toiveesta?

“Mustaa” novellissa (VJK, 57–62) liikutaan Helsingissä – saamelaisuus paikantuu näin ylirajaisesti uudelle maantieteelliselle alueelle. Jäljellä on vain vanha nainen. Onko hän koltta? Ehkä, ehkä ei. Jäljellä ei ole saamelaisnimiä, ei perinteisiä keinoja, ei enää mitään vanhasta tavasta. Onko jäljellä mitään, mikä viittaisi perinteisiin tai juuriin? Moderni laite, musta veturi ajaa lapsen yli – veturi on kuin kolttakulttuurin tulevaisuuden tuhoava, ulkoapäin iskevä modernia länsimaista kulttuuria edustava voima. Kun lapsi eli tulevaisuus on kuollut, on jäljellä vain ristinmerkki hautakummulla. Valtakulttuuriin sulautuminen ja kuolema rinnastuvat. Tyrmäävä kuolema on vienyt tulevaisuuden kerralla.

Kaikki VJK:n novellien teemat ovat hyvin hedelmällisiä ylirajaisuuden käsitteen kannalta ja vaatisivat lisätyötä, mikä ei ole tämän tutkielman puitteissa mahdollista. On mielenkiin-

toista huomata, miten VJK:n novelleissa – ja myös muissakin esittelemissäni teoksissa – on saamelaisuutta, saamelaisidentiteettejä ja yhteisön sisäisiä suhteita käsitelty rikkaasti, vaikka kolttakirjallisuus on lukumäärältään jäänyt vähäiseksi valtakulttuureihin verrattuna.

5.3 Seidan kirous – Romaani: yhteisö kannattelee ja ohjailee

Yhden tekstuaalisen kokonaisuuden muodostava *Seidan kirous – romaani* (2010) (myöhemmin lyhenne SKR) kertoo inarinsaamelaisen perheen tarinan realistisesti. Päähenkilö on Inkamaaria Aikio, perheen nuorin tytär. Perheeseen kuuluvat Inkamaarian lisäksi isä-Heikha, Oili-äiti ja isoveljet Asla ja Joonas. Inkamaarialla on myös kaksi kuollutta isosiskoja. Romaanin tapahtumat sijoittuvat Inarin Partakon kylään vuoteen 1882. Heti romaanin alussa voi löytää ylijärjestyksen piiriin luettavissa olevia kontakteja. Vaikka saamelaiskulttuuri voi siihen kuulumattoman silmissä näyttäytyä yhtenä monokulttuurisena vähemmistöryhmänä, jakautuvat saamelaisetkin eri kulttuureihin. Romaanin perhe edustaa inarinsaamelaisia:

Inarinsaamelaiset ovat ainoa saamelaisryhmä, joka perinteisesti asuu vain yhden valtion ja yhden kunnan sisällä. Kun Inarin kunnan alueelle on eri syistä johtuen tullut muita saamelaisryhmiä ja suomalaisia, inarinsaamelaiset ovat ainakin koko historiallisen ajan asuneet aina samassa paikassa, Inarijärven ympäristössä. Heihin sopii nimenomaisesti saamelaisen kirjailijan Johan Turin lause: “Meistä ei ole kuultu että me olisimme tulleet tänne mistään.”

Inarinsaamelaisten identiteetti erottaa heidät suomalaisten lisäksi myös muista saamelaisista, pohjois- ja kolttasaamelaisista, vaikka he samaistuvatkin saamelaisiin yleensä. Oman ryhmän merkkejä ovat ennen muuta kieli, asuinseutu, suku ja vaatetus. (Siida 2006.)

Vaikka romaanin päähenkilöt ovat inarinsaamelaisia, vilahtaa romaanissa myös kolttapoika Pimina, Petsamon luostarin entinen työntekijä. Hän saapuu Jolnivuonoon venäläissyntyisen kalanostajan Grisa Stepanovin laivalla. Stepanov saapuu kauppapaikalle ja hyppää laiturille puhuen “nopeaan tahtiin venäjää” vaihtaen sen “omintakeiseen suomenkieleensä” (SKR, 10–11). Tekstissä kerrotaan myös, miten Stepanovin varsinaisen kauppaliikkeen sijaintipaikassa Sodankylässä asuu Norjan ja Käsivarren alueelta muuttaneita porosaamelaisia ja maanviljelijöitä Pohjanmaalta. Näin tekstissä edustuu eri saamelaisryhmien, suomalaisten

sekä venäläisten kauppamiesten kansallisuuksien rajat ylittävä liike ja elämäntapa, jonka näen edustavan *maantieteellistä ja kansallista ylirajaista liikettä*.

Yksi esimerkki ylirajaisuudesta on monikielisyys. Pappi puhuu hääväelle sekä suomeksi että inarinsaameksi. Kanttori on kääntänyt tekstin inarinsaameksi. Monikielisyys tulee esille myös silloin, kun tekstissä kuvaillaan yhteisön kielitaitoja. Kauppiat opettelevat sekä venäjää, saamea että suomea. Nämä esimerkit ovat *kielellisen ylirajaisen liikkeen* edustumia teoksen tekstissä.

Istuttiin leppoisasti nuotion lämmössä ja juteltiin. Pimina halusi mitata inarinsaamenkielen taitonsa. Vähän väliä saivat jolnivuonolaiset nauraa hänen puhettaan kuunnellessaan, mutta lopulta yhteinen kieli löytyi. Sitten Pimina toisti sanomansa lauseen koltaksi, sitten venäjäksi ja suomeksi. Kielitunti oli hauska, mutta vihdoinkin kauppamiesten oli aika lähteä paluumatkalle kalojensa ja marjojensa kanssa. (SKR, 12.)

Romaani kuvaa saamelaisen elämäntavan ohella ihmissuhteiden merkitystä teoksen maailman yhteisöissä. Tekstissä nousee esille, miten seurustelusuhteisiin ja ihastumiseen suhtaudutaan saamelaisten yhteisössä. Yhteisön jäsenet tarkkailevat keskinäisiä ihastumisia, arvioivat kumppaneiden yhteensopivuutta ja siten käyttävät valtaa parisuhteiden muodostamisessa. Henkilöiden sukutaustat on tiedettävä tarkkaan:

Asla oli mielistynyt Jolni vuonon kauniiseen Birit-Anniin, Matti ja Kaisa Saijetsin tyttären. [...] Asla Aaponheikhanpoika oli saamelaiseksi mieheksi suhteellisen pitkä, tullut kai Oili-äitinsä kaukasiin esi-isiin norjalaisiin, mutta Oili taas oli Näätämön saamelainen, ja hänen mummonsa oli ollut pesunkestävä koltta. (SKR, 8.)

Ylirajaisuuden näkökulmasta sukujen kesken rakennetaan rajoja, mutta myös ylitetään niitä. On tärkeä tietää, kuka kuuluu mihinkin perheeseen, sukuun ja kyläyhteisöön eli siidaan. Niin luonnon resurssit saadaan jaettua tasan ja riittävästi. Nämä sosiaalisten yhteisöjen väliset liikkeet jaottelen *sosiaaliseen ylirajaiseen liikkeeseen suhteessa yhteisöön ja yksilöön*. Yksilön ylirajaiset liikkeet ovat yhteisön kannalta tärkeitä, ja niitä on säädeltävä.

Sosiaalista ylirajaista liikettä yhteisön ja yksilön näkökulmasta edustavat avioliitot, koska avioliitot ovat sosiaalisia konventioita. Solmitut avioliitot ja suhteet ovat yksilöiden tekemiä rajanylityksiä tai rajoissa pysymisiä. SKR:ssa kerrotaan päähenkilö Inkamaarian iso-

veljen Aslan ja hänen morsiamensa Birit-Annin välisen suhteen muodostumisesta, kihlautumisesta ja avioliitosta. Kihlaparin tarinan rinnalla kulkee Inkamaarian kokemus ensirakkaudesta.

Yksilöiden väliset suhteet halutaan pitää hallittuina ja yhteisön kontrollin alla. Varsinkin miehet, isoveljet tai isät päättävät nuoremman sisaren ja tyttären, eli naisten puolesta seurustelusta: “Hän [Matti-isä] oli ottanut Biritt-Annin soutajakseen aina kun he kalastivat Heikhan kodan lähetyvillä.” (SKR, 8). Naisen isä siis pyrkii edistämään hyväksymäänsä suhdetta. Seuraavassa veli puolestaan ilmaisee hyväksyvänsä Aslan kosimisaikheet: “Ja Joonankin mielestä asia oli sillä selvä: tarvittiin kihlasormukset, kuulutukset ja vihkiminen, ja Birit-Annista tulisi Aslan vaimo.” (SKR, 9). Pikkusisko on suojelun kohde, jonka ihmissuhteita veljet valvovat. Vaikka Inkamaarialla on mahdollisuus “katsoa mieleinen poikaystävää”, varaavat isoveljet silti oikeuden tulevan aviomiehen tarkistamiseen: “He Aslan kanssa pitäisivät kyllä huolen Inkamaarian siveydestä. He katsoisivat Inkan tulevan aviomiehen avuja sitten kun se aika koittaa, että Inkalla on katsottuna mieleinen poikaystävää.” (SKR, 9) ja “Veljet olivat luvanneet vastata Inkan seuralaisista ja siveydestä.” (SKR, 64). Nämä ovat esimerkkejä *seksuaalisista ja sukupuolisista roolirajoista, joita liike ei ylitä*. Birit-Anni-morsiamen vanhemmatkin osallistuvat seurustelusuhteen ja tulevan puolison arvottamiseen: “Matti ja Kaisa Sajjets olivat katselleet nuorten ihastumista toisiinsa hymyssä suin. Työteliäs ja komea Asla olisi heille mieleinen vävy, eikä Asla ollut ihan tyhjätaskukaan.” (SKR, 8).

Miehet tekevät päätöksiä perheessä. He ratkaisevat kysymyksen siitä, ketkä lähtevät kuulumuksia kirkkoon kuuntelemaan: “Kaisa olisi ollut halukas tulemaan mukaan, mutta Asla ja Matti päättivät matkustaa kaksistaan ilman naisväkeä. Parempi niin, he ajattelivat, matkan ajaksi ennustettiin pakkasia.” (SKR, 39). Toisaalta riittävän hyvän aseman saavuttanut nainenkin voi päättää omista asioistaan. Rikas leski Valpu Heta voi antaa rukkaset sulhaselleen, vaikka kihlauksen peruminen vihastuttaakin Valpua nuoremman sulhasen.

Kosimissuunnitelmat ja perheiden tutustuminen etenevät Birit-Annin ja Aslan suhteessa yhteisön avioliittoon liittyvien sosiaalisten konventioiden mukaisesti eivätkä siten ylitä rajoja. *Yksilön sosiaalista ylijäräjoista liikettä* ei tapahdu, kun yksilö pysyy yhteisön asetta-

missa rajoissa. Yhteisö hyväksyy Biritin ja Aslan liiton: “Kihlausta oli osattu odottaa [...]. Birit saisi Aslasta hyvän puolison, siitä oltiin samaa mieltä.” (SKR, 22).

Miehillä ja naisilla on vahvat omat roolinsa, työnsä ja paikkansa teoksen yhteisössä. Näitä sukupuoleen ja seksuaalisuuteen kohdistettuja odotuksia olen hahmotellut näkyviin *seksuaalisen ja sukupuolen roolirajat ylittävän liikkeen* havainnoilla. Nämä havainnot ovat osittain päällekkäisiä myös avioliiton merkityksestä edellä tekemiäni havaintojen kanssa, mutta koska määrittelen avioliiton sosiaalisesti konventioksi, en tässä analyysissä lue avioliittoon liittyviä ylijäisiä liikkeitä seksuaalisuuden ja sukupuolen kategoriaan, vaikka ne ovat rinnakkaisia ja limittäisiä. Kahden kategoriani limittäisyydestä hyvä esimerkki on se, miten Birit-Annin ja Aslan välistä suhdetta leimaa heille suotu vapaus astua seksuaalisen alueelle. Rakkausavioliiton solmivalle kihlaparille jopa järjestetään tilaisuuksia olla keskenään. Kihlaparin tarvetta kahdenkeskisiin tuokioihin pidetään ymmärrettävänä, suotuisana ja hyväksyttynä, mutta naimatonta ja kihlaamatonta nuorta naista on vahdittava. Birit-Annin ja Aslan parisuhteessa ei tapahdu *seksuaalisen ja sukupuolen roolirajat ylittävää liikettä*, vaan he toimivat sukupuoltensa ja seksuaalisuutensa osalta yhteisön asettamissa rajoissa. Myös varakas ja vanhempi leski Valpu Heta saa kihlauksen ja kokeneemman naisen asemansa turvin viettää öitä sulhasensa kanssa ennen avioliittoa.

Teoksen maailmassa miesten ja naisten odotetaan toteuttavan sukupuolille asetettuja rooleja aikuisina. Tyttöjä ja poikia kasvatetaan toimimaan yhteisön hyväksymissä rooleissa pienestä pitäen. Isä Heikha ja äiti Oili hyväksyvät roolinsa perheessä ja yhteisössä. “Kyllä meidän Inkamaariasta kunnon emäntä tulee, kunhan me naiset hääräämme ajan kanssa hellan ääressä, me naiset, sanoi Oili.” (SKR, 26). “Miehet olivat juomustelleet, oli saatu runsaasti kalaa. [...] naiset olivat tehneet ahkerasti käsitöitä, valmistelleet kaikkea tarpeellista.” (SKR, 28). Hahmot ovat itsensä ja roolinsa kanssa tasapainossa:

- Taidan lähteä matin mukana pastori Virkkulan puheille kuulutuksia hakemaan, Asla sanoi kotiväelleen.

- Mainio tuuma, Heikha sanoi siihen. – Ota vain alusta alkaen perheenpään tehtävät itsellesi, pitkän elämän aikana tulet tarvitsemaan isännän taitoja!

- Niin teen, Asla oli mielissään isänsä mielipiteestä. – Saa Birit-Anni huomata olevansa turvassa minun seurassani!

- Se on kaikille vaimoille mieleen, että voi turvata aviomieheensä, sanoi Oi-li. – Heikha on ollut alusta alkaen remmissä perheensä. Ja hyvä meidän on tässä olla, minä olen itse tyytyväinen.
- Hyvin meillä on mennyt, työt yhdessä lasten kanssa, Heikha katsoi kiitoksen kuuluvan koko perheelleen. (SKR, 38.)

Kuten Asla, hyväksyy myös Birit-Anni tulevan roolinsa aviopuolisona. Kaisan kommentti kuvaa osuvasti yhteisön hyväksymää normia kohtalona:

[...] No, sehän minusta lopulta tulee, Birit-ahku, Birit sanoi onnellisena ajatellen kaukana tulevaisuudessa siintävään ahkun osaansa ja ympärillä hyöriviä lapsenlapsia. Ihanaa nähdä sukunsa lisääntyvän kun itse vanhenen.

- Minusta tulee sitten ukki kun Birit-Anni on ahku, tuumi Asla, ja nuorten onnelliset kuvitelmat hymyilyttivät kaikkia.

- Niinhän tämä elämisen malli menee, kaikki me vanhenemme ja siirrämme osan itsestämme jälkeen tuleviin lapsiimme. Sellainen on meidän kohtalomme, sanoi siihen Kaisa.

[...] Niin nuoripari kuulutettiin kirkossa ja kirkkokansa sai asian tietoonsa. Aslan sydän oli sulaa hänen kuullessaan saarnaspöytästä juhlallisesti kuulutettavan hänen ja Birit-Annin avioliittoaikeista: pian olisi liitto totta ja he saisivat aloittaa yhteisen elämänsä. (SKR, 40–42.)

5.4 Seidan kirous – Romaani: roolit arvottavat yksilöitä

Kun isovelji Aslan tuleva liitto kehittyy yhteisön ja morsiusparin itsensäkin hyväksymissä raameissa, ihastuu Inka sen sijaan salaa itseään vanhempaan mieheen, Matsiin. Tästä seuraa kontrolloimaton ylijäräinen parisuhde, jossa tapahtuu *seksuaalisen ja sukupuolen roolirajat ylittävää liikettä*. Mats Olafssen, sompiolainen poromies kiinnostuu nuoresta naisesta Inkastasta ja toivoo saavansa itselleen uuden valloituksen. Myös Inka ihastuu, mutta salaa tunteensa perheenjäseniltään: “Inka oli saanut Birit-Annista sydänystävän ja oli tutustunut uusiin ihmisiin, mutta tunteistaan Matsia kohtaan hän ei uskaltanut edes vihjata kenellekään. Se oli hänen salaisuutensa!” (SKR, 38). Nuorella naisella ei teoksen maailmassa sukupuolena ole omavaltaista suhdetta omaan seksuaalisuuteensa ja sen toteuttamiseen kuin vain kihlauksen tai avioliiton puitteissa. Sen vuoksi Inka salaa ihastuksensa. Inkamaaria on kuitenkin tietoinen tunteistaan ja halustaan. Hän nauttii ihastumisen ja rakkauden

tuntemuksistaan, mutta ymmärtää silti tekojensa olevan sukupuolisia ja seksuaalisia rajanylityksiä:

Matsin katsoessa häneen [...] Inkan sydän alkoi lyödä nopeampaan tahtiin. Hän yritti kuitenkin koota itsensä, ettei kukaan vain huomaisi hänessä mitään tavanomaisesta poikkeavaa. [...]

Mutta koko illan hän oli kuin pistoksissa: häntä jännitti kovin, että joku läsnäolijoista huomaisi hänessä jotakin erilaista, sillä hän tunsu itsenä aivan eriksi ihmiseksi kuin hän oli ollut tähän saakka. Ettei vain joku keksisi hänen salaisuuttaan, hänen ja Matsin yhteistä salaisuutta. [...]

Sillä hän tiesi leikkineensä tulella, tehneensä jotain ennenkuulumatonta. Sellaista nainen sai tehdä vain vihityn aviomiehensä kanssa. [...] Kaikki oli ollut niin ihanaa, niin kaunista. [...] Inkamaaria ei katunut. (SKR, 35, 46–47).

Kihlautumaton mies saa teoksen yhteisössä sukupuolensa antaman roolin nojalla tehdä seksuaalisia tekoja, eikä saa teoistaan tai niiden seurauksista yhteisöltä häpeän stigmaa, vaikka omatunto saattaa kolkuttaakin. Miehellä uusi valloitus olisi kunniaksi: “uusi sulka hatussa” tai “päänahka kokoelmassa” (SKR 37, 43), kun taas naista uhkaa kunnian menetyks ja häpeä. Iältään Inkamaariaa vanhempi Mats käyttää miehen sukupuolensa suoman roolin avulla saamaansa valtaa ja toimintaedellytyksiä hyväkseen; hän järjestee kahdenkeskisiä hetkiä. Mats houkuttelee Inkan intiimeihin tilanteisiin vieden lopulta tytön neitsyyden. Ihmissuhteissa tapahtunut *seksuaalisen ja sukupuolen roolirajat ylittävää liike* johtaa Inkan avioliiton ulkopuoliseen raskauteen, joka koetaan perheessä häpeällisenä.

Mats katsoi nuorta tyttöä tarkemmin. Ahaa ,hän [sic.] mietti sanomatta kuitenkaan tytölle sanaakaan, nyökäytti vain hiukan päätään tervehdykseksi. Ahaa, nuori hyvännäköinen naaras, olisiko liian nuori? Sopiva kukka poimittavaksi vasta aukeamassa! Näin ajatteli parantumaton naistenmies!

[...] Mats oli voitonriemuinen: hän saisi jälleen uuden sulan hattuunsa ja uuden päänahan kokoelmiinsa. Hän tarvitsi naisten ihailua, hän keräsi itselleen naisia, hänen mielestään naiset olivat häntä varten.

[...] Mats Olafssen, naistenmiesten naistenmies, oli tyytyväinen: pikku vaami kuului nyt hänelle kokonaan. Nuoren Inkan ehdoton antautuminen oli ollut hänelle itselleenkin jotain uutta [...] ensimmäisen kerran elämässään naisia metsästävä Mats tunsu rinnassaan syyttävän äänen.

Inkamaaria oli saanut asian [Matsin hurjan poikamieselämän] selville liian myöhään pelottavia seurauksia ajatellen. Inkan oli myönnettävä itselleen, et-

tä hän oli liian hyväuskoinen, kuten voi olla seitsentoistavuotias, jolla ei ole kokemuksia maailmasta ja miehistä. [...] Yksinäistä äitiä aviottoman lapsensa kanssa eivät kanssaihmiset hyväksyisi. Hänellä ei olisi muuta mahdollisuutta kuin asua kotonaan Siikapurossa lapsensa kanssa omaisiinsa turvautuen. Jos hän saisi jäädä kotiin... Muita mahdollisuuksia elämän jatkamiseen ei hänellä ollut, ellei Mats huolisi häntä vaimokseen. (SKR, 32, 47 ja 53.)

Varsinkin Inkan isä suhtautuu tilanteeseen tuomitsevasti. Kun lapsi syntyy kuuden raskauskuukauden jälkeen keskosena, Heikha-isä hautaa lapsen ruumiin metsikköön muilta perheenjäseniltä mitään kysymättä.

Teoksessa nousee esiin arjen suuri työmäärä, askareiden tekeminen yhdessä ja yhteisön jäsenten vastavuoroinen resurssien jakaminen. Myös eläinten, kuten porojen ja hevosten tärkeys korostuu. Selviytymiseen tarvittavia raaka-aineita ja materiaaleja jaetaan käymällä kauppaa mm. kalalla, villasukilla ja turkiksilla. Teoksen maailmassa perhe on saamelaisyhteisön hengissä pysymisen kannalta tärkeä yksikkö. Kun arktiset olosuhteet vaativat yhteistyötä, ei kukaan perheestä voi heittäytyä vapaamatkustajaksi, vaan kaikki työskentelevät yhteisen päämäärän, hengissä pysymisen eteen. Pariskunnat ovat perheen ja turvaa tuovan suvun alku. Siksi aikuisen yksilön arvo on riippuvainen kyvystä muodostaa parisuhde; käytän tästä käsitettä *avioliittokyky*.

Nuoren miehen ja naisen kyky solmia parisuhde on teoksessa yhteisön tarkkailun alla. Yhteisö myös käyttää valtaa parinvalinnassa. Hyväksytyt parisuhteet solmitaan yhteisön tarkkailevien silmien alla. Tärkeintä on, että sulhasen ja morsiamen kyvyt täyttävät yhteisön mies- ja naissukupuolille asettamat odotukset; yksilön on omaksuttava konventionaaliset sukupuoliroolit erilaisine miesten ja naisten tehtävineen. Miesten ja naisten roolit ovat teoksen yhteisössä hyvin erilaiset, mikä tulee esille arjen töiden jaossa. *Seksuaalisen ja sukupuolen roolirajat ylittävä liike* muodostaa teokseen yhden keskeisen ylijärjestyksen heijastelevan teeman, joka tulee esiin Inkamaarian avioliiton ulkopuolisen suhteen, mutta myös erilaisten työtehtävien jaon kautta. Työnjaon osalta rajanylityksiä ei teoksessa ilmene, mutta seksuaalisuuden ja sukupuolen roolirajat ylittyvät.

Avioliittokyky esitetään SKR-teoksessa kahden esimerkin kautta. Nuoripari, Asla ja Birit-Anni solmivat ongelmattoman liiton, jossa kaikki sujuu yhteisön normien asettamien odotusten mukaan. Nuori tytär Inka sen sijaan joutuu vanhemman miehen johdateltavaksi ja hyväksikäytetyksi. Yhden kohtaamisen myötä tytär tulee raskaaksi. Nuoren raskaus on

kriisi perheelle, koska yhteisön normit ja rajat – *seksuaalisen ja sukupuolen roolirajat* – ylitetään. Mutta myös miehen avioliittokyky voi laskea. Mats Olafssen sairastuu ja menettää kykynsä tehdä miehiltä edellytettäviä töitä yhteisön eteen. Hän myös menettää suvunjatkamiskykynsä, ja siten vanhempi leski, Matsin morsian Valpu Heta hylkää Mats Olafsenin. Tämä alleviivaa myös miehille asetettuja, sukupuoleen sidottuja rooleja ja odotuksia teoksessa esitetyssä saamelaisyhteisössä.

Teoksen maailmassa perheen perustaminen, sukujen hyvät välit, tilojen ja alueiden jako perheiden kesken ja yhteisön hengissä pysyminen ovat keskeisiä seikkoja yhteisön kannalta. Parisuhdetta säännellään yhteisössä tarkasti ja sen on täytettävä yhteisön asettamat normit, ettei yhteisön hengissä pysyminen vaarannu. Siksi avioliiton ulkopuoliset suhteet ovat kiellettyjä, jopa tabu. Tyttären isä torjuu täysin hyväksikäytetyn tyttärensä ja tämän syntymättömän lapsen. Tabua torjutaan ja piilotetaan katseilta rajaamalla se Inkamaarian ydinperheen ulkopuolelle. Rajoja rakennetaan asuinolosuhteiden, kuten huoneiden, rakennusten ja pihamaan avulla. Teoksen maailmassa naisilla, miehillä, lapsilla ja aviopareilla on omat tilat ja paikat. Jo ennen raskauden ilmituloa on Siikapuroon rakennettu uusia rakennuksia nuoren avioparin tarpeisiin. Uudessa torpassa on kaksi kammaria, toinen miehelle ja naiselle, toinen tuleville lapsille.

Kun Inkamaarian raskaus tulee ilmi, hänen sijaintinsa suhteessa huoneisiin, rakennuksiin ja tontin rajoihin muuttuu, koska Inkan isä ei voi sietää tyttären aviotonta raskautta. Tyrmistyksen jälkeen tytön äiti on armollisempi, mutta isän silmissä raskaana oleva nuori tytär on tabu. Raskaus on muuttanut herttaisen nuoren naisen isän silmissä kelvottomaksi tyttäreksi, joka siirretään pois ydinperheen alueelta uudisrakennuksen kammariin. Inka ei saa poistua pihapiiristäkään yksin, eikä hän saa tehdä työtä ilman Birit-kälyn seuraa. *Liikettä tabua ulosrajaavien rakennusten ja talojen rajojen yli ei saa tapahtua:*

Inka alkoi pelätä, että isä käskisi lähteä synnyinkodista [...] Heikha alkoi sanella ehtoja Inkan kotiin jäämiselle. [...] Tapaaminen oli lyhyt. Inka sai jäädä asumaan kotiin Siikapuroon lapsensa kanssa. [...] Hän jutteli Biritin kanssa myöhäiseen iltaan, sitten Birit pyysi häntä yöpymään toisessa kammariissa. [...] Inkan näkeminenkin inhotti ja tuotti hänelle [Heikhalle] tuskaa. Lopulta hän pyysi apua Aslalta ja Birit-Annilta. Nuoret lupautuivat maajoittamaan Inkan kotiinsa, Heikhan ja Oilin luona tyttö sai käydä vain pakotilanteessa. (SKR, 56–57, 59. Ks. myös 76 ja 81.)

Perheen isä Heikha hakee elämän eri tilanteissa tukea vanhoista, saamelaisten perinteisistä uskomuksista ja maailmankuvasta. Kun hänen tyttärensä raskaus käy ilmi, Heikha turvautuu entistä kiivaammin tuttuun uskomusmaailmaan, jonka avulla hän hakee kostoa ja ratkaisua häpeälle ja stigmatisaation pelolle. Heikha vie seidalle, suurelle, harmaalle ja rosoiselle seitakivelle, uhreja. Hän kostaa kiroamalla Mats Olafssenin ja Matsin siemenen eli Inkan kohdussa kasvavan lapsen. Kirouksen langettamisesta, Matsin sairastumisesta, Inkan keskenmenosta ja lapsen kuolemasta juontuu teoksen nimi; tapahtumista voi tulkita, että vanhojen uskomusten ylläpitämisestä seuraa teoksen maailmassa rangaistus. Yhteisön olisi hyväksyttävä kristillinen maailmankuva.

Seidalle uhraamisessa näkyy *uskomuksellinen ylirajainen liike*. Teoksen maailmassa perinteiset uskomukset ovat törmäyskurssilla uusien, muualta tulleiden uskomuksien kanssa. Kun vanha sukupolvi, isä-Heikha ja seidalle uhrauksia vienyt pororikas Niiles turvautuvat seitoihin, luottaa nuori sukupolvi enemmän uusiin uskomuksiin, jotka kristinusko on tuonut mukanaan. Vanhaa, seitoihin turvautuvaa Niilestä nimitetään teoksessa *ukoksi, kehnoiksi ja höperöksi*. Silti vanhusta nuorempi perheenisä Heikhakin uhraa seidalle, vaikka hänen jälkeensä tuleva sukupolvi pitää tapaa outona: ”Höperöjen ihmisten touhua koko seitapalvonta.” (SKR, 24). Näin teoksessa ilmenevät kolmen *sukupolven ja ikäluokan rajat ylittävät ylirajaiset liikkeet*.

Puhe kääntyi päivän tapahtumiin. He olivat poikenneet kävelyretkellään Tsiuttajoen rannalla olevan suuren seitakiven luona ja saaneet ihmettelyn aiheita: seitakiven juurelle oli tuotu poronpää, poronsarvi ja kapahaukea. [...]

- Jospa se kehno jaksaa vielä viimeisillä voimillaan raahautua seidan luo uhraamaan, aprikoi Jovvna, nuorehko mies, jonka ajatusmaailmaan ei muinaisen tavan noudattaminen oikein tahtonut mahtua. (SKR, 23–24.)

Vaikka kristillinen kirkko on kieltänyt seidanpalvonnan epäjumalille uhraamisena, elää vanha saamelainen maailmankuva vielä hahmojen teoissa ja tajunnassa. Perinteisten uskomuksien mukaan elämisestä on kuitenkin kirkon leimaamistoimien vuoksi tullut niin häpeällistä, ettei kukaan voi uhrata seidalle julkisesti. Hahmojen vierailut seitakiville kuvataan aluksi niin, ettei hahmoa tai hahmoja nimetä. Lukija voi tapahtumista silti tulkita, että seidalle öisin pimeässä uhrauksiaan hiipien ja kiinnijäämistä peläten vievä mies voi olla Heikha. Lopulta, kun Heikha langettaa kirouksen, teksti paljastaa hänet. Nimeämättömyys

viestii tekstissä siitä, että *uskomukselliseen ylirajaiseen liikkeeseen* liittyy paljon uskomuksiin liittyvän stigmatisaation aiheuttamia häpeän ja pelon tunteita.

Kun avioliiton ulkopuolinen raskaus on liike sukupuolen ja seksuaalisuuden rajojen yli, on siunaamaton lapsen hautaaminen metsään *uskomuksellinen ylirajainen liike*, joka aiheuttaa perheenjäsenissä kauhua ja häpeää. Tapahtuneesta vaietaan, mutta raskas salaisuus jää painamaan perhettä. Nuoret luottavat kristinuskoon, mutta uskomuksellisissa kokemuksissa on silti vielä tunnistettavissa muistumia, jäänteenomaisia tuntemuksia ja tulkintoja, joiden voi ajatella pohjautuvan perinteisiin saamelaisiin traditioihin ja vanhaan maailmankuvaan. Kun Inka kokee keskenmenosta ja lapsen siunaamattomasta hautamisesta johtuvaa ahdistusta, hän näkee voimakkaita, enteiden- ja näynomaisia unia kuolleesta pienokaisestaan:

Tyttö kävelee yhä syvemmälle metsään, seuraa kuulemaansa ääntä. Ääni vaimenee ja hiljenee välistä lähes kokonaan, sitten ääni, vastasyntyneen lapsen itku, kaikuu tuskaisena valituksena kunnes häipyä kokonaan kuulumasta.

Tyttö seisahtuu suuren ruskaisen koivun alle kuulostellakseen uudelleen. Itku on nyt hyvin hiljaista, valittavaa, yksinäisyydessään lohdutonta. Itkijä on ypyöksin ja tuntemattomassa paikassa hylättyä ja unohtettuna. Pimeässä, viluissaan.

Tyttö seisahtuu paikalleen katselemaan tarkemmin eteensä levittäytyvää maisemaa.

Koivikkoinen, syksyinen kuolpuna, siellä täällä muutama puunrahka, pienehkö männynkäkkyrä. Ruskainen syysmetsä on jotenkin autio ja pelottava, vaikka tyttö tunnistaakin metsän kotinsa lähistöllä sijaitsevaksi. Vauvanitku voimistuu [...].

Itku raastaa tytön sydäntä, hän tuntee lapsensa hädän omana suurena tuskanaan, hän on syyllinen lapsensa sielun ja Jumalan edessä.

[...] On vaikea huomata, onko peitelty kumpare ollut siinä aina, vai onko se tehty myöhemmin männynkäkkyrän alle. Mutta tyttö arvaa ja tietää asian oikean laidan: siihen hänen isänsä on haudannut hänen kuolleen pienokaisensa. Siinä lepää pieni siunaamaton vainaja [...].

Inka heräsi unestaan kauhun vallassa. Hänen kasvonsa olivat hiessä ja sydän rinnassa hakkasi kuin mielettömänä nulkaava poro. Kelmeänä kuu paistoi huoneeseen ikkunaverhon raosta, se oli yön ainut valo.

Oli yö, Inka oli nähnyt unta. (SKR, 83–84.)

Jäänteenomaiset uskomukset näkyvät tekstissä myös siinä, kuinka Birit-Anni reagoi kuullessaan Inkan näkyunista:

Kaikki tämä padottu purkautui Inkan suusta kuin kammottava salaisuus. Uskomaton uni kaikessa kauhistuttavuudessaan oli paljastanut vankkumattoman totuuden. Siikapuron asukkaiden kauhean salaisuuden ja isä-Heikhan hirvittävän julman teon hänen haudatessaan pienen vainajan tuntemattomaan paikkaan, jota hän ei ollut suostunut kenellekään paljastamaan. [...] Mutta nyt syksyisessä metsässä sijaitseva hauta löytyisi unen ansiosta.

Birit-Anni kalpeni ihan valkoiseksi kuunnellessaan Inkan kertomusta.
- Tiedätkö, en ole uskaltanut sinulle kertoa...Asla kertoi minulle kuullessaan vauvan itkua metsässä tässä lähistöllä. Se on ihan kamalaa! Mitä meille oikein tapahtuu? siunaili Birit-Anni.

- Vauvan sielu etsii rauhaa ja lohtua, ja siunauksenkin se haluaa. Sitä se hädissään itkee ja pyytää itkunsa kautta, sanoi Inka ihan järkyttyneenä Birit Annin kertoman johdosta.

- Niin sen on oltava. Birit-Anni sanoi kalmankalpeana. - Ja kun lapsen itkun kuulevat kaikki, jotka kulkevat metsässä hautapaikan lähellä, kyläläiset alkavat ihmetellä miksi se siinä kohdin kuuluu. Joku voi kaivaa vainajan haudasta. Täällä on ennenkin tapahtunut tällaista, sen tietävät kaikki, jotka ovat kuulleet näistä kummituspaikoista. Kamalaa! (SKR, 89–91).

Vainaja kummittelee myös Heikhalle ja Aslalle, jotka ovat kuulleet vauvan itkua metsässä. Vanhojen ja uusien uskomuksien rajoja ja ikäluokkien välillä olevia rajoja ylitetään. Nuorten ja vanhojen hahmojen uskomusten välillä on ristiriitoja, joihin liittyy lohdun, tuen ja turvan hakemista, mutta myös salailua, häpeää ja pelkoja. Eri ikäisten hahmojen uskomusmaailmat ovat erilaisia, mutta limittäisiä, mikä rakentaa teoksen ylijärjaisuutta. Inka päättää lopulta hakea apua papilta.

Suomen suurruhtinaskunnan kirkko ja oikeuslaitos säätelevät teoksen hahmojen elämää perheen ja yhteisön tekemien perinteisten rajauksien ohella. Lain ja kristinuskon sääntely tulee teoksessa esille, kun Inkamaaria kertoo papille raskaudestaan, keskenmenosta ja siitä, että kuollut lapsi on haudattu siunaamatta. Pastori Virkkulan tulo Siikapuron taloon tuo esille perheen salaaman tabun, lapsen salaisen hautaamisen. Lapsen hautapaikka siunataan ja tabu ja häpeä kohdistuvat nyt Heikhaan. Hänen on siirryttävä pois ydinperheen piiristä omaan makuukammariin. Vaimo Oilille rakennetaan lisähuone. Heikhan kammarista tulee *tabua ulosrajaava huone*, jonka rajan yli ei saa tapahtua liikettä.

Laki ilmentyy teoksessa papin, piispan, nimismiehen senaatin määräämän tuomarin ja poliisien hahmoissa. Laittoman, siunaamattoman hautauksen käsittely siirtyy papilta piispalle ja piispalta tuomiokapitulien ratkaistavaksi, joka määrää, että tapahtuma käsitellään maallissa oikeudessa. Seurauksena muodostuu *oikeudellinen ja lainsäädännöllinen ylirajainen liike*, koska isä Heikha ei hyväksy kristillisen kirkon ja suuruhtinaskunnan lakien asettamia rajoja.

Kuultuaan tulevasta oikeudenkäynnistä Heikha oli hyvin tuotunut ja vihainen. Hän kiroili katkerasti ja kovaaäänisesti. Hän ei katsonut tehneensä mitään väärää, rikosta ainakaan. Omasta mielestään häntä syytettiin syyttä suotta. (SKR, 102.)

Heikhan vanhoja tapoja ja miesten valtaa kuvaava hahmo saa tuomion ja menehtyy vankeudessa. Teoksen lopusta voi tulkita muodostuvan uuden, toiveikkaan alun. Tekstin loppu luo kehän, kun ympyrä sulkeutuu romaanin alun kanssa. Teksti näyttää saamelaisen maailmankuvan eron länsimaisen kulttuurin maailmankuvaan verrattuna. Ei alkua, ei loppua; elämä jatkuu toiveikkaissa sykleissä kosmoksen vuoden- ja elämänsyklien mukaisesti:

Inka oli nyt vapautunut Heikhan määräysvallasta. Kenties tulevaisuudella olisi hänelle jotain uutta tarjottavaa, mistä sen vielä tiesi.

Elämä jatkui siikapuron torpissa Partakon inarinsaamelaisessa kylässä kaukana Inarinjärven rannalla.

Inkamaria heräsi hätkähtäen unestaan ja silmäili unenpöpperöisenä huonetta. Seinän takaa kuului Oili-äidin vaimea kuorsaus.

Ulkona levittäytyi ruskainen koivikko. Kettu ripusteleo syksyllä koipiaan koivujen oksille.

Inkamaaria nukahti uudelleen. Oli vielä varhainen aamu... (SKR, 105–106.)

6 LOPUKSI

Olen tässä tutkielmassa esitellyt kolttasaamelaisen kirjailija Kati Claudia Fofonoffin tekijänä. Olen käynyt läpi lyhyesti myös hänen suomenkielisiä teoksiaan. Tällä esittelyllä pyrin emansipatorisesti nostamaan esiin ja tekemään kolttasaamelaista kirjallisuutta tunnetuksi. Kävin tarkemmin läpi teoksen *Seidan kirous – Romaani*, josta erittelin esiin erilaisia teokseen ylirajaisuutta rakentavia liikkeitä. Liikkeitä oli runsaasti, mutta rajasin ne kahdeksan eri luonnehdinnan alle, jotka osittain olivat päällekkäisiä tai rinnakkaisia. Esimerkkini maantieteellisen ja kansallisen ylirajaisesta liikkeestä, kielellisestä ylirajaisesta liikkeestä, sosiaalisesta ylirajaisesta liikkeestä yhteisön ja yksilön välillä, seksuaalisen ja sukupuolen roolirajat ylittävästä liikkeestä, uskomuksellisesta ylirajaisesta liikkeestä, oikeudellisesta ja lainsäädännöllisestä ylirajaisesta liikkeestä, sukupolvien ja ikäluokkien rajat ylittävästä liikkeestä ja liikkeestä tabua ulosrajaavien rakennusten ja talojen rajoilla osoittavat, miten monipuolisesti ylirajaisuuden käsitettä voi soveltaa kirjallisuudentutkimuksessa.

Tutkimustulokseni on se, että Kati Claudia Fofonoffin teokset ilmentävät vahvasti saamelaisuutta ja kolttasaamelaista identiteettiä erilaisilla ylirajaisilla liikkeillä tai liikkumattomuuksilla näyttäen, että mikään kansallinen ryhmä, yhteisö tai yksilö ei ole ympäristöstään ja kontekstistaan erillinen säiliö, vaan suhde- ja identiteettikimppujen vuorovaikutteinen verkosto. Ylirajaisen liikkeiden tutkiminen toi liikkeiden lisäksi esille *Seidan kirous – Romaani* -teoksen esittämän yhteisön sisällä tapahtuvia rajauksia ja rajanvetokeinoja. Erilaiset rajat – ylitettiin niitä tai ei – paljastavat, millaisia vallan tekoja ja liikkeitä yhteisöjen jäseniin ja kokonaisuun saamelaisyhteisöihin on kohdistunut, ja millaisten paineiden alla saamelainen kulttuuri on erilaisissa historiallisissa vaiheissa ollut. Tuloksenani esitän myös, että teoksen maailmassa liikkumattomuus tai liikkuminen rajojen yli voivat synnyttää tabuja, jotka herättävät yhteisön tai perheiden jäsenissä pelkoa, häpeää ja salailua. Toisaalta *Seidan kirous – Romaani* -teoksessa tulevat esiin myös yhteisön vahvuudet. Erilaisien rajojen avulla rakennetaan toimivaa yhteiskuntaa, joka pitää jäsenensä paremmin hengissä ja toimintakykyisinä ankarissa, arktisissa oloissa tarjoten rakkautta, lohtua ja turvaa.

Kokonaisuuden muodostavat suomenkieliset teokset pyrkivät tyyliltään yhtenäisten nimiensä avulla myös kokoontumaan yhteen, mutta myös määrittämään, mitä kirjallisuuden lajia Fofonoffin tekstit haluavat edustaa. *Suonikylän poluilta – Kolttasaamelaisia tarinoita* korostaa teoksen nimessä tarinallisuutta. Mielenkiintoista on verrata tätä otsikkoa aiemmin

julkaistun kokoelman *Paatsjoen laulut* -teosnimeen, joka painottaa lajina laulua. *Seidan kirous – Romaani* puolestaan sijoittaa 106-sivuisen teoksen romaanikirjallisuuden lajiin. Teosnimi *Vanha Jäkäläpää – Kertomuksia* nostaa esiin kertomuksellisuuden. Runokokoelma *Maa Muovattu Toisin Päin – Runoja* kuuluu otsikoinnillaan samaan teossarjaan. Fonoffin tarinoita, lauluja, kertomuksia, runoutta ja romaania olisi mielenkiintoista tutkia lajin eli genren tai narratiivisuuden näkökulmasta. Tässä tutkielmassa en kuitenkaan tarttunut teoskokonaisuuden nimiin genren näkökulmasta ajatellen.

Voi silti pohtia, mitä teosten otsikointi kertoo kolttasaamelaisesta kirjallisuudesta ja sen asemasta? Kun novellikokoelma tai kirja osoittaa näkyvästi nimellään paikkaansa kirjallisuuksien lajien joukossa, voi ajatella, että sen siten on korostettava olemassaoloon ja täysivaltaisuuttaan kyseessä olevien lajien edustajina. Tämä on mielenkiintoinen seikka jatkotutkimuksen kannalta. Teoksien tekstejä voisi myös verrata keskenään ja pohtia, miten ne toteuttavat lajivalintaansa? Jatkotutkimuksessa voisi myös kysyä, mitä johonkin lajiin kategorioiminen teoksen nimellä kertoo ylijärjestyksestä kirjallisuudesta valtakulttuurin luomien odotusten alaisena kirjallisuutena?

LÄHDELUETTELO

Primäärilähteet

Fofonoff, Claudia 1988. *Paatsjoen laulut* [PL]. *Pääšjoogg Laulli*. Nitsijärvi: C. Fofonoff.

Fofonoff, Kati-Claudia 2010. *Seidan kirous – romaani* [SKR]. Inari: Kati-Claudia Fofonoff.

Fofonoff, Kati-Claudia 2009. *Suonikylän poluilta – Kolttsaamelaisia tarinoita* [SPKT]. Inari: Kati-Claudia Fofonoff.

Fofonoff, Kati-Claudia 2008. *Vanha Jäkäläpää – Kertomuksia* [VJK]. Inari: Kati-Claudia Fofonoff.

Sekundäärilähteet

Fofonoff, Kati-Claudia 2008. *Maa Muovattu Toisin Päin – Runoja*. Vaasa: C. Fofonoff.

Grönstrand, Kauranen, Löytty, Melkas, Nissilä ja Pollari 2012. Puheenvuoro. Irti kansallisesta kehyksestä. *Kulttuurintutkimus-lehti* 29 (2012): 3.

Hirvonen, Vuokko 1999. *Saamenmaan ääniä. Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Laurila, Vihtori 1943: Suomen kansalliskirjallisuus. Valikoima Suomen kirjallisuuden huomattavimpia tuotteita. Teoksessa Vihtori Laurila (toim.) *Suomen kansalliskirjallisuuden hakemisto*. Toim. E.N. Setälä, V. Tarkiainen ja Vihtori Laurila. Helsinki: Otava. 5–6.

Lehtola Veli-Pekka 2015a. Kohti modernia saamelaisyhteiskuntaa (1945–1997): Kolttsaamelaiset Suomessa. Teoksessa Veli-Pekka Lehtola 2015, *Saamelaiset – Historia, yhteiskunta, taide*. Inari: Puntsi 2015, 94–149.

Lehtola, Veli-Pekka 2015b. Monikasvoinen saamenmaa. Teoksessa Veli-Pekka Lehtola 2015, *Saamelaiset – Historia, yhteiskunta, taide*. Inari: Puntos 2015, 8–27.

Lehtola, Veli-Pekka 2015c. Saamelaisten historian käännekohtia. Teoksessa Veli-Pekka Lehtola 2015, *Saamelaiset – Historia, yhteiskunta, taide*. Inari: Puntos 2015, 29–94.

Lehtola Veli-Pekka ja Jorma Lehtola 2015. Saamelaiset taiteet 2000-luvulla. Teoksessa Veli-Pekka Lehtola 2015, *Saamelaiset – Historia, yhteiskunta, taide*. Inari: Puntos 2015, 244–291.

Leinonen, Annikki 1987. Claudia Fofonoff – kolttakirjailija. *Pohjolan työ* 26.9.1987.

Nissilä, Hanna-Leena 2016a. Vuotoja kansallisessa säiliössä: Muistiinpanoja tutkimusmatkaltani ylirajaiseen kirjallisuudentutkimukseen. Teoksessa Grönstrand Heidi, Ralf Kauranen, Olli Löytty, Kukku Melkas, Hanna-Leena Nissilä ja Mikko Pollari, *Kansallisen katveesta: Suomen kirjallisuuden ylirajaisuudesta*. Suomalaisen Kirjallisuuden toimituksia 1421. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Nissilä, Hanna-Leena 2016b. Nissilä, Hanna-Leena. “*Sanassa Maahanmuuttaja On Vähän Kitkerä Jälkimaku*”: *Kirjallisen Elämän Ylirajaistuminen 2000-luvun Alun Suomessa*. Oulu: Oulun yliopisto, 2016.

Nissilä, Hanna-Leena 2015. Ylirajainen kirjallisuus 9.9.–4.11.2015, Ylirajaisen kirjallisuuden luentosarja, Oulun yliopisto. Opintojakson luentomateriaalit ja luennot tekijän hallussa.

Sarivaara, Erika Katjaana 2012: *Statuksettomat saamelaiset. Paikantumisia saamelaisuuden rajoilla*. *Diedut* 2/2012. Lapin yliopisto.

Digitaaliset lähteet

Frilander, Aino 2016: Kiasman twerkkaajat valesaamenpuvuissa kuumentavat tunteita – teoksessa ei ole kyse saamelaisuudesta. *Helsingin Sanomat* 10.5.2016.

<http://www.hs.fi/kulttuuri/art-2000002900460.html> (30.11.2016).

Guttorm, Susanna & West, Helka 2016. Hiljainen mielenosoitus Kiasmassa lauantaina – “Halusimme muistuttaa miten Grind-video loukkaa”. *YLE* 12.9.2016, päivitetty 22.9.2016.

<http://yle.fi/uutiset/3-9160288> (30.11.2016).

Helander, Marja & Pieski, Outi 2016. Saamenpuvun väärinkäyttö koetaan loukkaavana – Kiasmaa tämä ei näytä liikuttavan. *Helsingin Sanomat*, mielipide 9.5.2016.

<http://www.hs.fi/mielipide/art-2000002900149.html> (30.11.2016).

Holm, Niina 2016. Pohjoisen aarteen metsästäjä. *Maailman kuvalehti* 11/2016.

<https://www.maailmankuvalehti.fi/2016/11/pitkat/pohjoisen-aarteen-metsastaja>

(30.11.2016).

Kantokorpi, Otso 2016. Omimisen oikeus ja taiteen vapaus. *YLE Kulttuuri* 12.05.2016.

<http://yle.fi/aihe/artikkeli/2016/05/12/omimisen-oikeus-ja-taiteen-vapaus> (30.11.2016).

Kirjasampo.fi 2016. S.v. Fofonoff, Kati-Claudia. Kirjasammon kotimaiset kirjailijat, Lappi, Fofonoff, Kati-Claudia. Suomalaisten kirjastojen kirjallisuusverkkopalvelu Kirjasampo.fi / Boksampo.fi.

http://www.kirjasampo.fi/fi/kulsa/saha%253AInstance_ID1245050863346#.WXTkqQ1DzdS (30.11.2016).

Kotus 2015. Kotimaisten kielten keskuksen verkkosivut. Viikon vinkki 27.5.2015, Saamenmaa.

http://www.kotus.fi/nyt/viikon_vinkki/viikon_vinkit_2015/saamenmaa.18468.news

(2.2.2016).

Mikkonen, Nadja 2016. “Miksi saamelaiset eivät ole hiljaa ja lopeta?” – Feikkipuvun taakse kätkeytyy sorron historia. *YLE* 19.9.2016 <http://yle.fi/uutiset/3-9135075> (30.11.2016).

Moshnikoff, Satu 2011. In memoriam Kati-Claudia Fofonoff. *Kolttauutisia* 18.6.2011. <http://oddaz.saaminuett.fi/2011/06/18/in-memoriam-kati-claudia-fofonoff/> (18.1.2016).

Oulun yliopiston kirjaston OULA FINNA aineistotietokanta 2016. Teoksen tiedot, s.v. Suonikylän poluilta: Kolttasaamelaisia tarinoita. <https://oula.finna.fi/Record/oula.1049386> (30.11.2016).

Piippola, Irene 2003. Saamelaiskirjallisuus Suomessa. *Kaltio* nro 3/2003, verkkoarkisto. http://www.kaltio.fi/vanhat/vanhatsivut/arkisto/kaltio2003/03_3_piippola_irene.htm (30.11.2016).

Siida 2013. Sámi musea Siida & Anarâškielâ servi siida@samimuseum.fi 2006. Kolttien musiikkiperinteestä. Leu'dd. <http://www.samimuseum.fi/saamjiellem/suomi/leudd.html> (9.2.2016).

Siida 2006. Sámi musea Siida & Anarâškielâ servi siida@samimuseum.fi 2006. Inarinsaamelaiset. <http://www.samimuseum.fi/anaras/yleistietoa/yleistietoa.html> (9.2.2016).

Tieteen termipankki 2016. Kirjallisuudentutkimus, s.v. satu, myytti ja legenda. <http://tieteentermipankki.fi/wiki/Kirjallisuudentutkimus:satu>,
<http://tieteentermipankki.fi/wiki/Kirjallisuudentutkimus:myytti>,
<http://tieteentermipankki.fi/wiki/Kirjallisuudentutkimus:legenda> (9.2.2016).

Torikka Ritva & Torikka Xia 2016. Kiasma ei vedä Grind-videota pois näyttelystään – “Tulevaisuudessa aiomme ottaa kulttuurilliset ominaisuudet huomioon”. *YLE* 14.9.2016, päivitetty 22.9.2016. https://yle.fi/uutiset/osasto/sapmi/kiasma_ei_veda_grind-vi-deota_pois_nayttelystaan_tulevaisuudessa_aiomme_ottaa_kulttuurilliset_ominaisuudet_huomioon/9166269 (30.11.2016).